COLECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA

DE ÍDOLOS A SANTOS

Evangelización y religión andina en los Andes del sur

Victoria Castro

FONDO DE PUBLICACIONES
AMERICANISTAS
UNIVERSIDAD DE CHILE

CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

DE ÍDOLOS A SANTOS
Evangelización y religión andina en los Andes del sur

Colección de Antropología

© Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. 2009

Inscripción Nº 180.018
ISBN 978-956-244-210-7 (volumen VIII)
ISBN 978-956-244-069-1(obra completa)

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos y
Representante Legal
Sra. Nivia Palma Manríquez

Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y
Director Responsable
Sr. Rafael Sagredo Baeza

Editor
Sr. Marcelo Rojas Vásquez

Corrección de Textos
Sr. Jaime Rosenblitt

Diseño Portada Colección
Sra. Claudia Tapia Roi

Foto Portada
Dibujo de Fernando Maldonado Roi

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos
Av. Libertador Bernardo O'Higgins Nº 651
Teléfono: 3605283. Fax: 3605278
Santiago. Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

DE ÍDOLOS A SANTOS
Evangelización y religión andina en los Andes del sur

Victoria Castro R.

UNIVERSIDAD
DE CHILE
FACULTAD
DE CIENCIAS SOCIALES

CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

Dedicado

Al maestro Rolando Mellafe Rojas,
por su confianza y alentadora sonrisa.

Al amigo Thierry Saignes,
descubridor de la Probanza de Francisco Otal
en el Archivo de Indias de Sevilla.

ÍNDICE

Presentación 11

Introducción 13

Agradecimientos 19

Capítulo i
Evangelizacion e idolatrias en el área andina.
Civilizaciones encontradas 21

Capítulo ii
Charcas. Atacama en los siglos xvi y xvii 85

Capítulo iii
La probanza de Francisco Otal
Evangelización y religión andina en Atacama la baja 157

Capítulo iv
Continuidades y transformaciones
¿Qué sucedió después? 291

Palabras finales 487

Anexos

Probanza de méritos de Francisco de Otal
AGI Charcas, legajo 92. 105, fs 493
Índice onomástico de la probanza de Francisco de Otal 573
Índice toponímico de la probanza de Francisco de Otal 579
Índice cronológico de la probanza de Francisco de Otal 583

Bibliografía citada 585

PRESENTACIÓN

Para comprender a cabalidad el trabajo contenido en esta publicación, es importante tener presente que su autora, Victoria Castro Rojas, ha trabajado ininterrumpidamente como arqueóloga en Atacama desde hace más de treinta años. En este lapso, su preocupación se ha centrado en desentrañar la historia de los antiguos pueblos que habitaron las quebradas y oasis del desierto, con una metodología muy particular que imprime a cada uno de sus trabajos características especiales. Victoria Castro es una de las precursoras chilenas en arqueología de lo que después se acuñó como la Historia Andina, concepto que ya ha sido aceptado por la ciencia social y la comunidad académica. Se sostiene en que los diferentes pueblos que domesticaron y que aún habitan el extenso entorno de Los Andes, formaron una rica y milenaria tradición cultural, que tuvo momentos de fuertes cohesiones político- ideológicas y otros de menor integración. Como resultado de este largo caminar, ellos construyeron una historia común, que incluso hoy, a pesar del fuerte impacto de la conquista y el desmembramiento político producido por los fenómenos republicanos del siglo XIX, une culturalmente a los pueblos andinos que habitan entre Ecuador y el norte de Chile.

Esta extensa región se caracteriza por su variedad ecológica: zonas extremadamente desérticas, un extenso altiplano, interminables serranías, fértiles valles, quebradas y oasis y está limitada por la presencia siempre acogedora del rico océano Pacífico y la ceja de las selvas amazónicas. Ella ha sido dividida en subáreas, que agrupan a pueblos que pertenecen a tradiciones andinas con matices particulares, originados por tradiciones comunes. Una de ellas es el Área Andina Centro Sur, que durante la Colonia se identificó como la audiencia de Charcas y hoy se encuentra dividida políticamente entre el sur de Perú, el norte de Chile, el sur de Bolivia y el noroeste argentino. En esta subárea, la presencia gravitante de grandes centros culturales ubicados en las tierras altiplánicas desde hace milenios, imprimió carácter e impulsó desarrollos culturales homogéneos, que llegaron más allá de las sierras y los extensos desiertos, alcanzando la costa del Pacífico.

Este libro trata un dramático momento de la historia de los pueblos andinos que habitaban esta subárea Centro Sur, caracterizado por la conquista española, la forzada evangelización y extirpación violenta de las antiguas ideologías vernáculas. Sobre la base de un documento inédito: una probanza de méritos de un sacerdote extirpador de idolatrías en Atacama, la autora

descubre a los diferentes pueblos que habitaban la costa, quebradas y oasis del desierto de Atacama durante el siglo XVII, las relaciones y dependencias de éstos con encomenderos, autoridades coloniales civiles y eclesiásticas de las tierras altas, los antiguos dioses de las diferentes comunidades indígenas, los ritos y ceremonias que practicaban, la quema de sus ídolos y los procesos y castigos impuestos a sus sacerdotes. La importancia de este capítulo se basa en que los documentos analizados son los primeros que se registran acerca de la extirpación de idolatrías en Atacama.

La autora continúa con la historia de los atacameños y su ideología en el siglo XVIII, basándose en los trabajos que desarrollaron diversos investigadores que desentrañaron el papel de Atacama en la sublevación de Tupac Amaru y Tupac Catari, originada en las tierras altas y que se esparció como un reguero hasta alcanzar todos los confines del Área Centro Sur Andina. Termina en una descripción y análisis de la actual religiosidad andina practicada por los actuales descendientes de los antiguos atacameños, que conjuga elementos cristianos dentro de una matriz vernácula.

Desde hace mucho tiempo las ciencias sociales americanistas han tratado de dejar de lado el antiguo estereotipo de que los pueblos originarios no fueron meros objetos de la historia de la conquista y la colonia, sino que tuvieron sus propios procesos históricos y también fueron protagonistas de la historia de América y, en especial, de los Andes. El "descubrir" esta historia ignorada y oculta en resquicios de antiguos documentos coloniales es la labor inagotable de etnohistoriadores e historiadores que tratan de hurgar en el mar de los fondos documentales esparcidos en Europa y América aquellos escasos retazos de historia indígena que se encuentran perdidos en la maraña inmensa de los procesos judiciales, documentos notariales, probanzas de méritos, reclamos de mercedes de tierra y encomiendas, todos ellos de interés de los conquistadores.

La Arqueología, por otra parte, aporta su experiencia en la interpretación de los restos materiales de los pueblos americanos, de vital importancia en estos lugares donde no existen testimonios escritos que puedan iluminar su historia. La antropología, la etnografía y la etnolingüística, pueden iluminar sobre la sobrevivencia de aspectos culturales vernáculos en la vida actual de las poblaciones indígenas. Así se está tejiendo la Historia Andina.

El libro de Victoria Castro es un aporte en esta línea de investigación, pues maneja a cabalidad los datos de estas interdisciplinas. Estamos ciertos que su preocupación personal acerca del pasado, el presente y el futuro de las sociedades de Los Andes fue importante en los resultados de esta excelente obra.

Carlos Aldunate del Solar
Santiago, julio de 2006

INTRODUCCIÓN

Múltiples motivaciones orientaron mi interés por el estudio del mundo andino. Tal vez nació de la observación y coexistencia cotidiana en largas temporadas de campo con gente originaria andina desde mis primeros terrenos en el norte de Chile. Luego, de mis lecturas de las obras de John Murra y muy especialmente de sus enseñanzas en refrescantes conversaciones. Así, fui desarrollando una paulatina comprensión sobre la forma de concebir y vivir en el mundo que practican las comunidades andinas, un aprendizaje inacabable, que he ido adquiriendo al realizar investigaciones en comunidades de las tierras altas de la región de Antofagasta y que inicialmente fueron necesarias para comprender los registros arqueológicos. Eso y mucho, mucho más que se fue integrando, algo íntimo respecto de lo cual no encuentro palabras que lo reflejen, pero, en lo que sin duda, están involucrados los aspectos del intelecto y de lo sensible. Imposible entonces no dedicarse al tema de las Idolatrías, inicialmente concebidas como cualquier comportamiento disidente de los indígenas respecto de las costumbres ibéricas. El tema parece interminable, de modo que en este escrito, lo fui modelando como un contrapunto entre el pasado prehispánico, el mundo colonial y el presente etnográfico.

Pero, ¿dónde realizar esta búsqueda? Cuando aún no se perfilaba ninguna esperanza de encontrar algún documento de extirpación de idolatrías en el Área Centro Sur Andina, propuse casi intuitivamente y con timidez, una hipótesis de trabajo: la ausencia de datos sobre extirpación de idolatrías en el sur andino, se debería más bien, a una escasa investigación documental, por cierto involuntaria, ya que, probablemente, los documentos inéditos, podían estar diseminados en los archivos eclesiásticos y civiles de varios países latinoamericanos, como Perú, Bolivia, Argentina y Chile y con toda seguridad, en Europa. Por otra parte, esta era una hipótesis de trabajo temeraria puesto que, Duviols, uno de los más eruditos estudiosos sobre el tema de la evangelización, señalaba que el "limitado número de referencias a las provincias del Norte y Sur, como Quito y Charcas"(...) " es consecuencia de la pobreza de las fuentes, que parece corresponder a la ausencia de una actividad extirpadora importante o significativa en esas regiones"[1].

[1] Duviols, 1977: 10.

Tentada con la posibilidad de acceder al Archivo de jesuitas de Arequipa, gracias a los empeños de María Rostworowski de conseguirme un acceso a ese archivo que aún no se abría al publico y, en la misma línea, motivada por las lecturas de los textos de Xavier Albó y Manuel Marzal, presenté mi primer diseño de tesis al profesor Rolando Mellafe, que ya estaba en antecedentes de estas conversaciones y, desde antes, dispuesto a ser mi profesor patrocinante con la condición de que, estudiara algún fenómeno demográfico o idolatrías, centrado en el siglo XVII; ésas eran sus condiciones. Nos sentimos felices con esa posibilidad, pero dejamos abierta la puerta para que en el caso de que esta maravilla no fuera posible, yo pudiera trabajar el tema con impresos coloniales, etnográficos y mis propios registros etnográficos, conservando el interés por el sur andino.

Paulatinamente se fue diluyendo el acceso a ese archivo; entretanto, pasé dos meses en la Sección Manuscritos del Archivo Británico, pero en relación con el tema, no logré mucho más que una carta del arzobispo de Cuzco de 1619, en que aludía a indios idólatras. En fin, readecuamos entonces, sobre la base de un informe de actividades y un replanteamiento del diseño original de la investigación, lo que sería el escrito. Mantendría como área de estudio la región de Arequipa y Cuzco por el norte, y por el sur, Bolivia, Noroeste argentino y Norte Grande de Chile. Decidimos conservar el enfoque regional que, metodológicamente se inscribe dentro de las historias regionales, entendidas estas como una totalidad dentro de un espacio limitado y que, permite, por tanto, una síntesis parcial[2], especialmente para un área que funcionaba en sus territorios alto andinos, como una "Zona de Refugio"[3].

Entretanto, realicé largas lecturas en el Archivo Nacional, por si, casualmente, en el Archivo de Simancas, en algunos textos inéditos que se conservan en la Facultad de Derecho sobre Chayanta, en las Temporalidades de Mojos, en fin, en algún documento quizá mal indexado, encontraba algo sobre el tema; trataba de no perder las esperanzas. Pasaban los años entre Archivos, clases y bibliotecas, pero la sonrisa alentadora de don Rolando y su confianza, "en que algún día...". Ese día llegó. Thierry Saignes, descubrió en Sevilla La Probanza de Francisco de Otal, cura propietario de Atacama La Baja, gran extirpador de idolatrías para esa zona. Conociendo de mi interés en el tema, se lo envió a José Luis Martínez, quien lo puso en mis manos. Las dedicatorias y los agradecimientos están en las páginas siguientes, pero aún así, este paréntesis me pareció necesario.

Metodológicamente, particularmente en los capítulos tercero y cuarto, he pretendido registrar y analizar las continuidades y transformaciones religiosas en la región, comparando aspectos idolátricos descritos en la documentación colonial, con informaciones contenidas en textos orales, ceremonias y rituales del presente etnográfico; estas últimas han conservado parte de una historia

[2] Cfr.Tandeter, 1978: 1201.
[3] Aguirre Beltrán, 1967.

inédita y activa, constituyendo un material irreemplazable en la comprensión del pensamiento y quehacer andino. En este ámbito de análisis, la metodología aplicada, considera los archivos orales contemporáneos con un valor histórico y etnológico paritario a la significación otorgada a los documentos coloniales, muchos de los cuales en su tiempo también fueron recopilaciones de versiones orales únicas. La metodología incluye necesariamente el enfoque de la" historia regional", con el objeto de evaluar las singularidades del área centro sur andina y, especialmente, de la zona de estudio, como un componente del vasto mundo andino. El marco referencial es tan amplio como lo puede ser el de una Historia de las Mentalidades[4], porque en este mundo distinto de continuidades y transformaciones, la cosmovisión andina estructura un quehacer cotidiano impregnado de sacralidad en el que, cohabitan elementos de la cristiandad y costumbres ancestrales. En consecuencia, los capítulos son extensos, como los solicitara don Rolando y temáticamente amplios, pero todos ellos están estructuralmente asociados a una visión de mundo que no puede disociar las diferentes esferas de su realidad. De este modo se ha logrado estudiar en un conjunto de documentos, el pensamiento, ceremonias y prácticas sociales referidas a la religiosidad andina, lo que ha permitido organizar y profundizar temas específicos, relevados en textos orales, ceremonias, ritos y quehaceres cotidianos en la región de estudio.

El capítulo primero es una síntesis comprehensiva del problema y del proceso de Evangelización y, al mismo tiempo, de las Idolatrías; se trata de un proceso dinámico, en apariencia al principio sin una estructura orientadora, pero en el que tanto la Corona, la Iglesia y la sociedad indígena, deben estar siempre alertas y creando nuevas estrategias. Hemos utilizado documentos coloniales y de escritores contemporáneos; en el caso de estos últimos, aunque la mayoría de las obras en que se basan –salvo fuentes inéditas–, las he estudiado analíticamente, he tratado de conservar su primacía cuando es posible. La estructura de este capítulo en términos de la organización de sus secciones, sigue de cerca los acápites de Pierre Duviols; Rubén Vargas Ugarte ha sido una de las tantas buenas lecturas obligadas y, en cuanto a los métodos de evangelización, Pedro Borges ha resultado un excelente guía. En lo tocante a la religión indígena y las idolatrías, Pablo de Arriaga provee tantos elementos que no han sido superados, a pesar del escrito posterior de Pedro de Villagomez. Es por una parte, un verdadero manual para el extirpador y por otra, un excelente registro para aquellos interesados en las " Idolatrías". Desfilan por esta sección, personajes cuyo pensamiento marcaron agudos debates, como Juan Polo de Ondergardo, Juan de Matienzo y fray Domingo de Santo Tomás. En definitiva, sin este amplia y necesaria Introducción, no sería posible comprender las acciones de nuestro extirpador, en zonas aparentemente tan dejadas de la mano de Dios como se ha venido pensando sobre el Arzobispado de Charcas.

[4] Véase Mellafe y Loyola, 1994.

El segundo capítulo, sobre Charcas y Atacama en los siglos XVI y XVII, necesariamente remite al problema de territorios, las poblaciones y sus identidades étnicas, sus costumbres prehispánicas, incluyendo sus prácticas religiosas intuidas y hasta documentadas, las lenguas habladas y su modo de vida, tanto para los indígenas residentes en la costa de Atacama, como de los pueblos y anexos de los curatos de Atacama la Alta y La Baja y áreas aledañas de Bolivia y Argentina. Se discute particularmente sobre la nebulosa que cubre a los indios que viven en la costa y los cambios que se van generando poco a poco en la población indígena, por la administración española. Cada lectura me ha parecido valiosa y sin desmerecerlas, es justo citar que los escritos de José María Casassas, Jorge Hidalgo y José Luis Martínez, han sido fundamentales.

Una segunda sección de este capítulo, trata sobre la actividad eclesiástica en este vasto territorio, teniendo como antecedente elementos de la religión andina prehispánica. Dispersas en notas a pie de página de escritores contemporáneos, en documentos coloniales inéditos y en la propia visita de Francisco de Toledo al virreinato de La Plata, van apareciendo noticias sobre religión andina y actividad eclesiástica. Mi aseveración que cierra el capítulo tercero, en el sentido de que Charcas no tiene nada de marginal, se va configurando en esta sección, percibiéndose un área llena de complejidades y cambios, de personajes notables que pasaron por el Arzobispado de La Plata, desde antes de la época de Francisco de Toledo, hasta después de Francisco de Ávila, otorgándole validez a la sencilla, pero fructífera hipótesis que planteara inicialmente.

El capítulo tercero, se inicia con la semblanza del clérigo Francisco de Otal y de su Probanza de Méritos y tiene un tratamiento bastante diferente a los anteriores. La Probanza, identifica a las deidades de Atacama La Baja por sus nombres, incluso, se describe a una de ellas como de carácter regional; la presencia de personajes indígenas, curacas y sacerdotes idólatras, es explicita, como lo son los componentes del ritual, las vestimentas de la deidad principal, la fecha en que son descubiertos idolatrando. Metodológicamente hay una orientación a la búsqueda de significados de los nombres indígenas, con mucho énfasis; pero, en realidad, y hasta donde me fue posible, busqué todas las estrategias para tratar de comprender y generar nuevas preguntas. En virtud de la síntesis, debo decir que este capítulo puede ser interminable, por la cantidad de asociaciones que producen las palabras indígenas, especialmente si estos significados son comparados con la forma de categorizar y nombrar que persisten en la actualidad en la región de estudio. Este capítulo es necesariamente original y novedoso, por constituir mi propio análisis sobre la extirpación de idolatrías y sobre cada elemento que se considera, incluyendo a la población que afecta; en él, la indagación en los diccionarios de lenguas nativas fue crucial. Para concluirlo, de una manera mucho más breve y tradicional, comento los métodos ejemplificadores de Francisco de Otal, que parece un manual viviente de la extirpación.

Se trata de un capítulo largo, complejo, pero informativo desde múltiples perspectivas. Hasta este capítulo tuve la espaciada, pero siempre amable com-

pañía de mi profesor patrocinante, Rolando Mellafe, que tuvo el borrador de estos tres capítulos y el capítulo quinto definitivo. Nuestra última conversación telefónica dos semanas antes de su fallecimiento, me dejó contenta, porque él también lo estaba. Consideraba que con lo escrito era más que suficiente y que no era necesario un cuarto capítulo, sino unas palabras finales. Como ambos estábamos con clases, decidimos reunirnos en enero del año entrante para comentarios y edición final. ¿Entonces, por qué escribo el capítulo cuatro?

Lo escribo porque Atacama La Baja es en cierto sentido territorio de grupos indígenas segmentados por dos naciones; esos segmentos sociales tienen lazos afectivos, culturales y parentales que aún se mantienen activos. Desde el punto de vista de su religiosidad, como no percibir las similitudes en los significados a los Santos Patronos, como no explicitar algunas continuidades y transformaciones de sus costumbres. Me interesaba además, explicitar el nexo entre la religión andina del pasado y la religión andina del presente, a través de los iconos miniatura que habitan, en su decir, el corazón de los íconos de sus Santos Patronos, aspecto que finalmente deje fuera. El capítulo cuarto, continuidades y transformaciones, terminó siendo una sección en la que se entregan los elementos que demuestran que, al menos hasta la época de la República, hubo un interés evangelizador por parte de la Corona; yo diría que su éxito justamente se refleja en la devoción de estos pueblos; no obstante, esta fe única y particular está construida sobre la base de antiguas costumbres prehispánicas. Es por eso que, una segunda sección del capítulo, describe algunas costumbres de raigambre preeuropea y las ceremonias de los santos patronos. El capítulo contiene material etnográfico de primera mano el que permitirá nuevos estudios.

Mi deseo original de concluir con un análisis sobre los mitos recopilados en la región, me pareció al fin, el inicio de otra tesis; este y otro temas de interés no fueron incorporados porque del mismo modo que el capítulo tercero, parece imposible llegar a integrar toda la complejidad existente. Como el anterior, hubo que ponerle un punto final.

A esta altura, una aclaración necesaria. Cuando este escrito ya estaba finalizado se produjo lo que, José Berenguer, calificó como "un sismo de alta intensidad en la etnohistoria andina"[5]. En el IV Congreso de Etnohistoria, realizado en Lima en 1996, la antropóloga Laura Laurentich de la Universidad de Bologna, cuestionó la autoría de Waman Poma en relación con la *Nueva Corónica*. La investigadora, sobre la base de un documento que pertenece al Archivo Micinelli de Nápoles ha planteado que los autores de la famosa *Carta al Rey*, pudieron ser los jesuitas italianos Antonio Cumis y Anello Oliva, con una addenda del jesuita mestizo Blas Valera. Si bien el análisis de esta documentación lleva varios años, pasaran muchos más antes de conclusiones definitivas[6]. En consecuencia, en este texto, la autoría de la *Nueva Corónica* es

[5] Véase Berenguer, 1996.

[6] Véase Schiappacasse, 1996; *op. cit.*: 42.

de Waman Poma y su información ha sido como siempre, extraordinariamente valiosa.

El capítulo quinto está constituido por los anexos documentales. He paleografíado en forma integra la Probanza de Francisco de Otal, cura propietario de la doctrina de Atacama La Baja, hasta mediados del siglo XVII, documento inédito hasta ahora y del cual solo he analizado en profundidad lo referido a la evangelización, extirpación de idolatrías y los datos que ofrece sobre la población costera de Atacama; no obstante, el documento abre otras posibilidades de trabajo. Metodológicamente he editado el documento siguiendo las *Normas para la trascripción de documentos históricos hispanoamericanos* de 1961 y mis conocimientos de Paleografía que obtuve gracias a las enseñanzas de un curso especializado de la profesora Sonia Pinto, del departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. He desplegado todas las abreviaturas y he conservado la grafía y contracciones del manuscrito tal como se presenta en el original. He confeccionado, además, un índice onomástico, topográfico y cronológico que constituye el resto de los anexos.

La bibliografía se ha construido en forma sencilla, separando los manuscritos coloniales de los impresos. Nadie más que yo puede ser responsable de las limitaciones de esta obra. Pero el interés de colegas y estudiantes, los consejos de amigos me impulsaron a ofrecer esta versión publicada[7]. En cuanto a sus perspectivas, el material inédito invita a nuevas investigaciones, particularmente en el tema de los sistemas de representaciones andinas.

SANTIAGO DE CHILE, 1997-2006

[7] A la versión original impresa como tesis para optar al grado de magíster en Historia con mención en Etnohistoria 1997, sólo se le han agregado veintitrés títulos de impresos posteriores de obras de síntesis.

AGRADECIMIENTOS

A Rolando Mellafe, quien fuera profesor patrocinante de la tesis que dio origen a este libro, por su confianza, estimulo y cariño.

A Osvaldo Silva Galdames, también académico del Departamento de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Humanidades, quien tuvo la gentileza de revisar la última versión de la tesis, luego de la muerte de don Rolando. Agradezco su comprensión y confianza.

A los etnohistoriadores Thierry Saignes y José Luis Martínez. Sin la sensible generosidad de ambos, que pusieron a disposición el microfilme de AGI Charcas 92, no habría sido posible trabajar y dar a conocer este documento inédito anexo, pieza fundamental de este escrito.

A John Murra, por sus constantes enseñanzas y la lectura crítica del primer capítulo.

Al Dr. Gilberto Sánchez por sus comentarios en relación con los aspectos lingüísticos del capítulo tercero y a Mauricio Soto, biólogo, por sus observaciones sobre la sección dedicada al picaflor en el mismo capítulo. Al profesor Rolf Foester, por sus sugerencias al capitulo primero.

Al Dr. Raimond Schramm, quien me facilitó su paleografía del Memorial de 1638, sobre fray Bernardino de Cárdenas, y a Juan Alberto Herrera, por poner a mi disposición el manuscrito del Archivo Nacional de Bolivia de 1650, un memorial sobre la actividad de extirpación de Francisco de Otal.

A mis amigos, colegas y alumnos Esteban Aguayo, Marta Alfonso, Carlos Aldunate, Angela Jeria, Mauricio Massone, Luis Millones, Flavia Morello, Elías Mujica, Franklin Pease y Varinia Varela por sus gentilezas y cariño. Al Dr. Jorge Hidalgo, por sus estimulantes comentarios.

A tantos estudiantes, amigos y colegas, por su constante interés.

A las familias de los pueblos y estancias de Toconce y Ayquina, que por años me han enseñado sobre sus sentimientos, costumbres y respeto por este "mundo que está vivo".

A Fernando Santiago le agradezco su dibujo del picaflor, que ilustra la portada. A él y a nuestros hijos, Fernando, Antonio y Pablo, por su paciente amor.

Capítulo I
EVANGELIZACIÓN E IDOLATRÍAS EN EL ÁREA ANDINA

Civilizaciones encontradas

La investigación contemporánea ha demostrado el esfuerzo de la corona de España por evangelizar a los indígenas americanos, en el contexto del catolicismo de la época de la Contrarreforma, traspasado por su pugna con el protestantismo y palpable en insistentes discusiones. Ajenas a estos debates teóricos, las sociedades andinas subsumidas en ese entonces en el concepto de Tawantinsuyu, sufrieron la evangelización como uno de los factores esenciales de su transformación cultural; por esta razón, la "extirpación de la idolatría" se encuentra en la intersección de los grandes problemas de índole espiritual y material de la colonización americana.

Los españoles que llegan al Nuevo Mundo vienen fuertemente impregnados de los conceptos de la demonología y hechicería[8], productos característicos de la Europa medieval. En los Andes, se argumentará la presencia de Satanás, acusándolo de inducir a los indios a adorar a sus huacas, ídolos y antepasados. Al vincular la religión indígena con la adoración al diablo, los extranjeros evaluaron bajo criterios europeos la teoría y práctica religiosa andina en su totalidad; de ahí que muy pronto se equipare el concepto de idolatría al de hechicería.

Es en este contexto que existe una gran oposición entre las descripciones que los españoles hacen de la religión andina y la realidad de ésta para los indígenas, pues al percibir la vida andina a través de un lente distorsionado por una tradición demonológica arraigada en la cultura popular española, los colonizadores "encontraban al diablo detrás de cada roca"[9]. Es preciso tener presente que aunque la cronología sitúa la empresa española en tiempos renacentistas, impera en la mayoría de la población ibérica una mentalidad medieval.

También los españoles trajeron otros conceptos acerca de la vida y sus ciclos vitales. Trasladaron a América su noción de culpa y el pecado incluirá no sólo la religión andina y sus prácticas, sino también su organización familiar, su vida sexual, sus ritos de pasaje. En definitiva, la prédica del cristianismo

[8] Russell, 1965: 59-76.
[9] Silverblatt, 1982: 36-38.

estavo estrechamente vinculada con la imposición de una visión mediterránea hispánica[10].

Por otra parte, la percepción indígena estaba basada en la experiencia vivida durante el gobierno del Tawantinsuyu; el Inca respetó los cultos locales, añadiendo sus propias divinidades y en ocasiones, ofreció en primer lugar las ofrendas a las deidades regionales, para demostrar su respeto y reconocimiento. Esta actitud marcaba la norma del comportamiento religioso de los indígenas; la presencia de una nueva iglesia estatal no obligaba en su concepto, a romper con su propia tradición que había soportado sin mayores problemas la conquista del inca[11].

Es por eso que los españoles pudieron inicialmente observar los ceremoniales incaicos. En abril de 1535, vieron ante sus ojos cómo, durante ocho días, se celebró la gran fiesta anual del sol y de la cosecha, presidida por el inca Paullu Túpac y en donde de acuerdo a la costumbre se exhibieron las "momias de los reyes"; más de trescientos dignatarios indígenas se reunieron para esperar la salida del sol y para entonarle cánticos de alabanza[12]. De hecho, una vez desaparecido el sistema del Tawantinsuyu y el poder contenido en la persona del *Inga*, la religión no estatal perdurará a través de todo el período colonial, aunque paulatinamente, se tratará de un culto perseguido y clandestino[13].

Porque 1550 es una fecha límite. Más tarde ya no serán posibles las manifestaciones espectaculares, por lo menos donde la presencia de españoles es numerosa. El Concilio de 1551 dicta Constituciones represivas que se aplicaron de manera efectiva contra las celebraciones indígenas. Recordando sus años juveniles en Cuzco, el Inca Garcilaso confirma que después de esta fecha fue muy raro que viera ceremonias "paganas" y Molina, que escribe hacia 1552, termina la descripción citada con estas palabras: "Muchas cosas de éstas se han quitado a los naturales"[14]. Aunque en definitiva, en última instancia el veredicto de prohibición se subordinó a la decisión de los representantes de la Iglesia y del gobierno: el doctrinero y el visitador serían los encargados de decidir entre tolerancia y prohibición; en estas resoluciones intervino también un factor asociado de primera relevancia durante toda la época colonial: las consideraciones de orden económico. Así, pues, en muchos casos, la prohibición y la confiscación de objetos de la idolatría, aunque justificadas por la evangelización, esconden una motivación netamente económica[15]. Efectivamente, esto se cimienta sobre la ingerencia de la Iglesia en las relaciones de la economía colonial[16].

[10] González y Mellafe, 1965. Cfr. Flores Galindo 1988: 39 y 115.
[11] Millones, 1965: 29.
[12] Molina, *apud* Duviols, 1977: 110.
[13] Wachtel, 1976: 133 y 209.
[14] Duviols, 1977: 111.
[15] Duviols, 1977: 294.
[16] Antonio Acosta 1982; 1987a y 1987b. Gutiérrez, 1989.

Las necesarias nociones sobre el concepto de idolatría[17]

Para extirpar la idolatría y eliminar todas sus manifestaciones, debía existir previamente un concepto preciso de lo idólatra. La noción de idolatría llegó a comprender un vastísimo campo, incluyendo no solamente la religión autóctona, sino también los fenómenos culturales, económicos y sociales. La extensión y la diversidad del dominio de lo "prohibido" hacían más complejo la determinación de sus límites[18].

De acuerdo con el Antiguo Testamento, idolatría es en primera instancia, el culto a los ídolos: "porque el culto a los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal"[19]. Sobre esta amplia base, pero centrándose en América, el dominico Bartolomé de Las Casas y el jesuita José de Acosta, construyeron sus fundamentos sobre la evangelización, término aún más amplio que el de idolatría y que necesariamente lo incluye.

El padre Las Casas es el primero que se refiere extensamente a la idolatría a partir del capítulo 74 de *La apologética.* Argumenta que la idolatría comenzó a raíz del fraccionamiento y el aislamiento de los grupos humanos, de la diversidad lingüística y de la visión cada vez más deformada de la verdad; tales factores externos explicarían la multiplicidad de divinidades. A su juicio, la idolatría nace en el hombre de su profunda necesidad de adoración, que emana de su religiosidad natural. Desde este punto de vista, la idolatría es la afirmación y la glorificación aunque desviada, de la grandeza divina a través de sus criaturas.

Indudablemente Bartolomé de Las Casas reconoce que estos demonios, con su perversidad, su astucia, su odio a los hombres y la envidia a Dios, han contribuido a desarrollar en los seres humanos los gérmenes de cultos erróneos; pero afirma enfáticamente, la idolatría es " natural", es decir, no es fundamentalmente demoníaca. Toma de la literatura patrística y de las noticias de los nativos andinos aquellos elementos que pueden permitirle demostrar que los indios idólatras sufren perversiones, pero no son perversos.

Éste es un punto clave de la doctrina del padre Las Casas; el postulado de una "idolatría natural", indispensable para probar que los americanos, más que todos los demás infieles, son aptos para recibir el Evangelio, y que como "señores naturales" tiene derecho al gobierno y a la propiedad[20]. Esta última opinión seguirá vigente como gran tema de discusión hasta los tiempos del virrey Francisco de Toledo[21], y religiosos de otras órdenes también

[17] Un estudio erudito sobre las concepciones de la Idolatría se encuentra en García, 1993; en el mismo volumen, Urbano, 1993.

[18] Duviols, 1977: 293.

[19] *Op. cit.*:15.

[20] Duviols, 1977: 15-18; Bernard y Gruzinski 1992: 38-39.

[21] Murra, 1991: 625 -632.

la tendrán en mente desde los inicios de la evangelización; por ejemplo, los franciscanos en 1537, se refieren a una bula de Pablo III, "en que manda que a los indios que estaban descubiertos ni a los que se descubrieren no les hagan cautivos, ni les desposean de sus bienes, sino que les dexen libres y señores de ellos"[22].

Pero las argumentaciones centrales de Bartolomé de Las Casas sobre la idolatría, son realmente excepcionales. Casi todos los autores que se ocupan de Perú, concuerdan con la tesis de José de Acosta, quien también sostenía que los indios estaban en aptitud de recibir la fe, pero no suscribía la definición lascasiana sobre la idolatría. Poco preocupado de la cuestión de su origen, en contraposición con el padre Las Casas, señala vigorosamente la huella demoníaca presente en la idolatría. En su concepto, la idolatría no es una forma simple y errónea de la religión natural; es diabólica y no natural. No puede coexistir con las virtudes del alma, como supone Bartolomé de Las Casas, sino al contrario, la ataca y pervierte completamente. José de Acosta, de acuerdo con la definición bíblica, afirma que la idolatría "es el mayor de todos los males, siendo como dice el sabio principio y fin de toda maldad"[23].

A partir de estos postulados, las *Clasificaciones de la Idolatría* serán un aspecto profusamente ilustrado en las crónicas del siglo XVI. Por ejemplo,

> "Dos maneras tenían de templos, unos naturales y otros artificiales. Los naturales eran cielos, elementos, mar, tierra, montes, quebradas, ríos caudalosos, fuentes o manantiales, lagos o lagunas hondas, cuevas, peñas vivas tajadas, cumbreras de montes (...) Y estos lugares naturales se llamaron en su lengua dellos diferentemente, como las cumbreras apachitas, las cuevas huaca, los montes orcos, las fuentes pucyu, los cielos huahua pacha"[24].

Y necesariamente, tanto el padre Las Casas como el jesuita Acosta, explicitan de manera precisa sus consideraciones sobre el concepto de idolatría, con el fin esencial de organizar los contenidos idolátricos y de esta forma orientar la labor de evangelización en América.

El jesuita José de Acosta llegó a Lima en 1572 y se esforzó por aprender el quechua. De regreso a España publica en 1589, *De Procuranda Indorum Salute*, una obra precursora de la ciencia misionera; luego en 1590, edita la *Historia moral y natural de las Indias*. En ambos escritos, realiza un análisis y una reflexión sobre las creencias religiosas andinas y en la primera de sus obras, propone los caminos para lograr el desarraigo de la religión andina y sus prácticas, paso previo a la implantación de la fe[25].

[22] Acosta, *De Procuranda* [1589]1987. Libro V, capítulo IX "Los preceptos del decálogo y la idolatría de los bárbaros": 247; Duviols, 1977: 88.

[23] Anónima, 1600 (1968): 157; también, entre otros, Cobo: (1653) 1892 tomo III: 343- 344.

[24] Nieto, 1977: 133-136.

[25] Acosta, *De Procuranda* [1576], 1987. Libro V, capítulo IX: 249 y 251; Duviols 197: 18.

La definición sobre la idolatría que José de Acosta presenta en *Procuranda* está basada en consideraciones de origen geográfico, de contenido e ilustrada mediante tres ejemplos principales. Con el primer ejemplo –en el que incluye a los caldeos– se refiere a la adoración a los astros y a los elementos de la naturaleza; en el segundo –representado por los griegos– denota la divinización de los muertos. El tercero –caracterizado por los egipcios– es el que se refiere al culto a "los animales sórdidos y viles"[26]. El autor encuentra estas tres formas reunidas en los peruanos y bosqueja como demostración, un breve cuadro de la religión del Tawantinsuyu remitiéndose a la encuesta de Juan Polo de Ondegardo que años más tarde utilizó ampliamente en su *Historia natural y moral de las Indias*[27].

En esta última obra el religioso ofrece una clasificación diferente a la de su escrito anterior; señala que en definitiva, existen dos grandes formas de idolatría: la natural y la artificial o imaginativa. La primera, según que el culto sea general o particular, se subdivide en dos:

a) cuerpos celestes y

b) ríos, montañas, árboles.

La imaginativa encierra por una parte la adoración de objetos que son hechura del hombre (estatuas, ídolos) y por la otra, el culto a los objetos que sólo adquieren a través de la fantasía del hombre un carácter sagrado, como sucede por ejemplo con el culto a los muertos.[28]

Si la clasificación del jesuita es precisa y obsesiva, las reflexiones del padre Las Casas son amplias y equívocas para la labor evangelizadora y particularmente molestas para la empresa económica del gobierno español; en ambos casos, los fundamentos que sustentan las afirmaciones de estos religiosos son profundos, extensos y bien conocidos; no obstante, agregamos por su carácter documental, un análisis contemporáneo en el que Duviols opone a esta forma de clasificación que llama externa, una "Clasificación interna", taxonomía que estaría basada en el adorador y no en el objeto de adoración.

Para ilustrar su distingo, recurre a Alonso de Peña y Montenegro (1661) quien considera que entre los indios de Perú pueden existir tres clases importantes de idolatría:

1. la idolatría formal o perfecta o latría total: quien se entrega a su adoración, profesa un culto falso pero lo cree verdadero[29].
2. un caso más complejo y sutil, que se podría llamar sincretismo malicioso: el idólatra conoce ya la verdadera religión, pero también teme a las huacas y les rinde culto para que le sean propicias.

[26] Acosta, *De Procuranda* [1576], 1987. Libro V, capítulo IX: 249 y 251; Duviols 197: 18.

[27] Acosta, *De Procuranda* 1987, libro V, capítulo X "Remedios contra la idolatría": 259-271.

[28] Acosta, *Historia Natural...*: [1590] 1962: 224; también en Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653]1956, tomo IV:84; Duviols 1977: 19.

[29] Aun cuando para Bartolomé de Las Casas, *latría* era la verdadera religión, es decir, el catolicismo, opuesto categórico de la idolatría. (Bernard y Gruzinski 1992: 42).

3. los indios que profesan la idolatría material; los que por espíritu de imitación rinden culto y ofrecen sacrificios a los ídolos, sin que por eso les atribuyan realidad divina[30].

El problema de las idolatrías durante el siglo XVI

Hasta el fin de las guerras civiles y antes del Primer Concilio Limense que se realizó en 1551, la Iglesia no se ocupa sistemáticamente del problema de la idolatría; tiene que construir los primeros templos y equipar las primeras doctrinas y todavía existe un gran desconocimiento de la religión autóctona. No debe sorprendernos que durante los cinco o diez primeros años de la Conquista, saqueo y extirpación aparezcan entrelazados y sería equivocado que consideráramos que la destrucción de los templos indígenas y de sus ídolos fue determinada por el celo de un catolicismo militante.

En esos años era muy frecuente que la extirpación fuera un cómodo y providencial pretexto para el pillaje, puesto que los objetos de oro abundaban, especialmente en los "templos del demonio". Bástenos con recordar, por ejemplo, la acción de Hernando Pizarro en Pachacamac; pero todo cambia desde el momento en que la extirpación se transforma en una actividad autónoma. Parece que fueron los agustinos de Huamachuco los primeros que -hacia 1555– redactaron una lista precisa de las fiestas y de los juegos que estimaban con implicación idolátrica; llegaron incluso a prohibir la representación plástica de ciertas figuras, como por ejemplo la serpiente, a la que consideran como símbolo de la religión pagana[31].

A partir de mediados de este siglo, se despierta una gran curiosidad por estudiar y conocer lo que se había conquistado. En 1560, se publica en Valladolid, la *Gramática o arte de la lengua general quechua* de fray Domingo de Santo Tomás, quizá la primera obra en dicha lengua; este dominico, amigo y colaborador del padre Las Casas, comprendió tempranamente la "complejidad y eficacia de las instituciones andinas" y fue uno de los detractores más tenaces del licenciado Juan Polo de Ondegardo, que por estos años también es un experto conocedor del mundo andino[32]. Su trabajo estaba orientado a comprender la organización y la religión de los indígenas, revisar el estado político del virreinato y proponer una solución para un buen gobierno.

Juan de Matienzo, con su obra *Gobierno del Perú*, terminada en 1567, representa la culminación de esta preocupación intelectual: estudió lo anterior, revisó la situación del momento y luego propuso un programa de "gobierno del Perú". Los escritos de estos autores se convierten en una fuente de sugerencias para los temas de los Concilios Limenses[33].

[30] Duviols, 1977: 23-24.
[31] *Op. cit.*: 90-91; 294-295.
[32] Murra, 1994a: 25; Murra, 1991.
[33] Burga, 1988: 105.

Así es como los resultados de la primera encuesta sobre los ritos encargada a Juan Polo de Ondegardo por el Virrey y el Arzobispo, suministran a la Iglesia suficientes elementos para una actitud más exigente. Es en la época del Segundo Concilio en 1567, cuando aparecen las primeras listas algo detalladas de los ritos prohibidos y en el Sínodo de Quito, reunido en 1575, se redactan listas aún más minuciosas.

Durante el Segundo Concilio, la Iglesia por primera vez pone en guardia oficialmente a sus ministros contra la duplicidad de los indios, que practican secretamente sus ritos valiéndose de fiestas religiosas católicas, especialmente la de *Corpus Christi*[34].

El Tercer Concilio en 1572 –que ratifica las constituciones del precedente– añade dos nuevas disposiciones restrictivas, evidentemente inspiradas por los clérigos más radicales, y que siguen una dirección completamente opuesta a la elegida por José de Acosta; por ejemplo, prohíbe el uso de los *quipu* y decreta su confiscación[35].

> "y porque en lugar de los libros los indios han usado y usan unos como registros hechos de diferentes hilos, que ellos llaman quipos, y con esto conservan la memoria de su antigua superstición y ritos y ceremonias y costumbres perversas; procuren con diligencia los obispos que todos los memoriales o quipos, que sirven para su superstición, se les quiten totalmente a los yndios"[36].

El proceso de evangelización

La evangelización no es un fenómeno orgánico. Los indígenas van recibiendo la doctrina de varios grupos de personas perfectamente diferenciables: los conquistadores, los frailes, los negros, circunstancias todas que se hicieron sentir en este proceso del catolicismo.

Incluso en el clero regular, los nativos pudieron distinguir matices de acuerdo a la orden que pertenecieran; y es que los religiosos, además de arribar antes que los clérigos, mantuvieron, al menos en el caso de franciscanos y jesuitas, normas de comportamiento que causaron verdadero impacto en los fieles; sabemos que mercedarios, franciscanos, dominicos y agustinos fueron los primeros y los indígenas forman su propia imagen de algunas o cada una de estas órdenes; los franciscanos, por ejemplo, son asociados a la muerte; consecuentemente, san Francisco cumple el papel de guardián de los muertos[37].

[34] *Segundo Concilio, Constitución 95* en Vargas U.1951: 252; Duviols, 1977: 295.

[35] Duviols, 1977: 305.

[36] *Tercer Concilio* 1583, capítulo 37, en Vargas Ugarte, 1951, tomo I: 358.

[37] Millones, 1965: 53-54. Para comprender los métodos de evangelización de los jesuitas, véase el laborioso trabajo de Albó, 1966.

La novedad que para los sacerdotes revestía la selección de los métodos de evangelización, no residía únicamente en el carácter histórico de éstos, sino sobre todo en su índole metodológica. Los padres, tuvieron que enfrentarse con una realidad misional hasta entonces inédita; la experiencia de Indias, no tenía análogos en las precedentes empresas misionales que a lo largo de la historia de la Iglesia se habían venido sucediendo hasta el siglo XVI, de modo que los misioneros de esa centuria no conocían un modelo en que inspirarse para llevarla a cabo.

Se pensó que el modelo más cercano podría ser el apostólico, por la idiosincrasia del indio de acuerdo con la percepción del clero: humilde, capaz de llegar a ser un "santo varón"; dedujeron que el modelo de la nueva empresa misional había que buscarlo en la labor realizada por los discípulos de Jesucristo[38].

Hubo un tema controvertido desde el principio; los misioneros castigaban corporalmente a los indígenas y este fue un motivo suficiente para que se les recriminara haber errado en los métodos, ya que una conversión de infieles acompañada de sanciones corporales no era, al parecer de los detractores, una conversión conforme al modelo de Cristo y los apóstoles.

Ante esta objeción, los defensores de la táctica de castigos, si bien reconocen implícitamente el valor de la norma que para estos casos entrañaba la conducta seguida por los fundadores de la Iglesia, argumentan que la índole de los indios era distinta a la de los paganos de los tiempos apostólicos y por lo mismo, nada impedía en su concepto, que ante circunstancias distintas se empleasen también métodos distintos[39].

La Evangelización durante las guerras civiles

En 1541 el vicario general de Cuzco Luis de Morales que actuaba en representación del Obispo –por ausencia de fray Vicente de Valverde– dirige al Rey, un largo informe sobre el estado del país, un documento luminoso a juicio de Pierre Duviols y el primer texto eclesiástico sobre la extirpación[40].

Uno de sus párrafos está dedicado a la idolatría de los peruanos. Por primera vez se denuncia la idolatría como el mayor obstáculo para la fe y su alcance es claramente definido. Para un observador como Luis de Morales, que ocupaba un puesto de excepción, la idolatría de los peruanos consistía en la adoración del sol, el culto a las huacas y sobre todo a las momias sagradas. Es evidente que se trataba de manifestaciones aún persistentes de la religión aristocrática y oficial de los incas y tanto el vicario general como los clérigos, todavía no se habían preocupado de las formas o expresiones populares de la religión autóctona.

[38] Borges, 1960: 27 y 33.
[39] *Op. cit.*: 38.
[40] Duviols, 1977: 93.

Luis de Morales sugirió al Rey que nombrara una persona cuya misión específica fuera hacer que se destruyeran todas las huacas, altares y momias sagradas, es decir, solicitó la creación de un nuevo cargo que vendría a cumplir las funciones de director o superintendente de la extirpación de las idolatrías. La gestión del vicario general fue tibiamente acogida por el Consejo de Indias, el cual se limitó a escribir al margen de la petición esta frase: "Al governador y obispo Vaca de Castro que provean como esto se remedie y cesen estas idolatrías..."[41].

No obstante, a pesar de estas situaciones el interés por el tema estaba candente. En un momento de calma política y militar (1545-1549), cuando el poder de Gonzalo Pizarro parecía sólidamente asentado y el momento era propicio para fijar los principios básicos de la misión evangelizadora, el obispo Loayza redacta la *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*[42], este escrito, constituye el primer texto legislativo de la Iglesia de Perú relativo a la catequesis de los indígenas y muy particularmente a la extirpación.

> "Otrosí, trabajarán de saber si hay hechiceros o indios que tengan comunicación con el demonio y hable con él, y así mesmo los alumbren desta ceguedad y torpeza, haciéndoles entender la gran ofensa que hacen a Dios en tener comunicación con el demonio y creer las mentiras que les dice, y si alguna vez les dice verdad, que es para engañallos para que le crean otras muchas mentiras y también los amenazará con la pena y castigo que se hará en los que lo hicieren"[43].

El orden en que se enumeran las rúbricas especiales del texto implica el orden de las prioridades en la evangelización:

1) construcción de la Iglesia, celebración de los oficios, administración de los sacramentos,
2) búsqueda y destrucción de los monumentos paganos;
3) refutación de la idolatría;
4) instrucción religiosa.

Esta *Instrucción* revela una concepción generosa, optimista e ingenua de la empresa evangelizadora, influida por la convicción de que la idolatría de los indígenas más que un signo de culpabilidad, es el resultado de la ignorancia religiosa y que con una adecuada instrucción doctrinaria se logrará la conversión espontánea. Así lo espera el arzobispo Loayza y hasta confía en que, en determinado momento, la destrucción de las huacas y de los ídolos será realizada por los indios ya cristianizados, como un acto surgido de su propia iniciativa.

Sin embargo, la destrucción era obligatoria y por ningún motivo se autorizaba la conservación de esos monumentos paganos, en el caso de que

[41] Duviols, 1977: 94.
[42] *Instrucción...1545*, en Vargas Ugarte, 1952, tomo II: 139-148.
[43] Vargas Ugarte, 1952: 147

los indígenas, por ejemplo, se opusieran a su destrucción. Hay ahí una clara contradicción, pero aún así, esta instrucción no deja de ser muy liberal. En ella se establece como principio que no se puede maltratar, ni escandalizar a los indios[44].

Esta obra inaugura la serie de escritos especializados que le siguen, destinados a erradicar las idolatrías e imponer la fe católica en los virreinatos del sur de América. En este contexto, *Los Concilios Limenses* constituyen las piedras angulares de los pasos seguidos por la Iglesia para la elaboración de sus conceptos y las normas de organización que regirán la evangelización en estas tierras andinas.

El Primer Concilio de Lima[45]

Esta reunión fue convocada en 1551 cuando Perú salía de las guerras civiles y llegaban los primeros agustinos. El Arzobispo juzga que el momento es propicio para iniciar la unificación de los métodos de la conversión de los indígenas[46].

Las medidas específicas que contra la idolatría dicta el I Concilio, ocupan relativamente poco espacio en el conjunto de las normas que se han previsto para la falta de cumplimiento de la ley cristiana (inasistencia a misa, poligamia, falsa confesión, etcétera).

Estas constituciones tiene un carácter poco preciso, y la naturaleza del delito casi no se determina, pero no por eso dejan de ser menos severas, ni escapan a la concepción pedagógica fundada esencialmente en el acto represivo, concepción que estaba estrechamente vinculada con la idea de que el indio sólo era sensible a los castigos corporales[47].

El parágrafo concerniente a los hechiceros bautizados hace constar que si estos fueren hallados en flagrante delito, recibirían públicamente cincuenta azotes y serían rapados. Se sabía ya la terrible afrenta que esta última medida significaba para los indios. Por ejemplo, Juan de Betanzos, en 1551, relata que Inca Yupanqui, una vez hubo vencido a los chancas, mandó "que por cuanto eran orejones, que luego les fuesen trasquilados sus cabellos"[48], para así quitarles su dignidad.

En caso de reincidencia debían ser encarcelados durante diez días y recibirían cien azotes; además, se debía confiscar el tercio de sus bienes en beneficio de la iglesia local. Los reincidentes por tercera vez se consideraban incorregibles y eran remitidos a los jueces eclesiásticos, al mismo tiempo que se les instruía juicio.

[44] Duviols, 1977: 95 y 97.

[45] Vargas Ugarte ed., Concilios Limenses, tomo I, 1951: 5-93 "Primer Concilio Provincial Limense". 1551- 1552.

[46] Duviols, 1977: 97.

[47] *Op. cit.*: 233.

[48] Betanzos, [1551] 1968: 28.

Es sorprendente que el común de los indios idólatras bautizados fuera asimilados pura y simplemente al concepto de hechiceros, a los que se consideraba como los principales responsables de la idolatría. Esta situación inicial, se debía al hecho de que la Iglesia sólo tenía un conocimiento muy sumario de la importancia y de la naturaleza de la religión autóctona, y además estaba orientada especialmente hacia la instrucción religiosa[49].

Otra medida, que, aunque no figura en las constituciones del Primer Concilio fue sin duda aplicada a menudo, era la reclusión de los hechiceros. Un *Memorial para el buen asiento y gobierno del Perú* –posterior a 1550– solicita que los hechiceros fueran encerrados en un local especial, cerca de la Iglesia, y que fueran señalados con un signo distintivo. Esta idea norma debió prosperar. El visitador de Chucuito denunciaba, en 1567, que los dominicos de la provincia mantenían prisioneros, a veces de por vida, a indios viejos, calificados, más o menos arbitrariamente de hechiceros, y cuyo trabajo explotaban[50].

Aunque los concilios siguientes fueron precisando los castigos, el tratamiento hacia los sacerdotes indígenas, que paulatinamente son distinguidos de los hechiceros por los españoles, prácticamente no sufrió cambios y continuó aplicándose rigurosamente durante el siglo XVII.

El Segundo Concilio[51]

Las denuncias del visitador de Chucuito fueron formuladas el mismo año de la reunión del Segundo Concilio, que señalaría un cambio radical en lo que concierne a la reglamentación de las medidas represivas.

De acuerdo con su Constitución 98, este Concilio manda que los...

> "curas abisen públicamente y con mucho ahinco en tres días de fiesta, ante notario y testigos, a todos los yndios que manifiesten las guacas e ídolos públicos y particulares y, después de manifestados, se derriben y disipen totalmente, después de las dichas amonestaciones qualquiera que se hallare a adorar o mochar ofrecer sacrificio o otros rritos o superstición, siendo plebeyo e bajo, primeramente será castigado conforme a su culpa de su cura por comisión del obispo y, pasando adelante en su delito, se le hará información y con ella preso se embiará al diocesano para que le castigue rigurosamente, y si fuere cacique, a la primera vez sea remitido al ordinario en la misma forma para que se le castigue"[52].

[49] Duviols, 1977: 233.

[50] Borges, 1960: 543. Sobre el tema de los castigos a los sacerdotes idólatras, véase el capítulo quinto de la presente obra.

[51] Vargas Ugarte ed., (1951), tomo I: 225-257.

[52] *Segundo Concilio Limense.* Vargas Ugarte ed. (1951), tomo I: 253.

Con referencia a los hechiceros y dogmatizadores[53], se decide que sean encerrados cerca de la Iglesia y se les ponga en libertad después de haber sido amonestados tres veces; pero los más rebeldes, podrían ser encarcelados de por vida. Finalmente, los irreductibles serán transferidos a los jueces, que les castigarán "por el rigor del derecho"[54]. Cabe destacar que aquí por primera vez se distingue claramente, entre los indios en general, a los hechiceros, término que en ese momento se aplicaba a los especialistas religiosos y los "dogmatizadores", que eran los predicadores de la religión indígena.

Los castigos corporales y los distintos grados de su aplicación no son mencionados en las constituciones, pero se prohíbe que en adelante los curas golpeen o castiguen a los indios. Al respecto, la Constitución 116 señala que:

> "todos los ministros de la Iglesia traten humanamente y con amor y con precepto se proive que ningun cura ni visitador castigue o hiera y azote por su mano a indio alguno, por culpado que sea, y mucho menos le trasquile o haga trasquilar; el que cometiere algo de lo dicho sea penado en treinta pesos y en otras penas más graves según fuera la culpa"[55].

Sin embargo, estas disposiciones no se tradujeron en la supresión ni en el fin de los castigos corporales. Se mantiene la potestad del cura para fijarlos y hacerlos cumplir por el fiscal, el alguacil o el cacique. En realidad, el Segundo Concilio intensifica, en relación con el anterior, las penas por idolatría.

El segundo Concilio se efectuó en los años finales de lo que Guillermo Lohmann Villena ha llamado "el gran decenio 1560-1570", período de transformaciones ideológicas, de reflexión sobre la realidad indígena y durante el cual, sacerdotes y laicos se preocuparon en definir los lineamientos básicos de un sistema colonial ideal. El mismo año de 1567 en el que Juan de Matienzo redactó su famoso plan de gobierno, la Iglesia convocaba al Concilio y definía, en el dominio religioso, las modalidades de la sociedad colonial presente y futura.

Las constituciones de este Concilio cuya validez nunca se puso en tela de juicio durante la Colonia, presentan interesantes innovaciones en el terreno de la extirpación, si son comparadas con las del Concilio de 1551[56].

La acción contra las idolatrías

La Iglesia deja constancia que los indios se niegan a revelar el sitio donde se encuentran sus templos y a entregar sus ídolos. Se informa además, que los infieles se reúnen en los templos del diablo y mantiene sus prácticas idolátricas en la clandestinidad, lo que no impide que a ellas concurran muchos neófitos.

[53] Duviols, 1986: XXVIII-XXIX.
[54] Constitución 107. *Op. cit.*, tomo I: 254; Duviols, 1977: 235.
[55] Vargas Ugarte ed., (1951): 256.
[56] Duviols, 1977: 126.

Existe el convencimiento de que los curacas conocen perfectamente estas cosas y que es necesario encontrar el modo de hacerles hablar; de ahí la importancia de los preceptos de la Constitución 98 que citábamos en páginas precedentes. Una vez cumplido el plazo para que los indios comuniquen el lugar en donde se encuentran las huacas, se les encargará a ellos mismos demolerlas completamente hasta que no quede huella alguna. Finalmente se hace saber que la no observancia de este reglamento o el encubrimiento de los ídolos domésticos transmitidos por herencia que los extirpadores de acuerdo a la terminología romana llaman *lares y penates*, serán severamente castigados[57].

Se prohíben las costumbres; los capítulos 99 a 113 describen numerosas creencias y ritos indígenas, normando su castigo. El sacerdote pedirá a los indios que renuncien a las ceremonias que realizan cuando ponen nombre a los niños, cortan sus cabellos, abrigan por primera vez los muslos de los niños, o consulten al adivino antes de emprender cualquier cosa; también insistirá en que, durante los funerales del marido, la esposa se abstenga de rapar su cabello, ponerse ciertos vestidos, tocar el tambor mientras las plañideras lanzan sus alaridos, y llevar los vestidos del difunto por todos los lugares donde este tenía costumbre de estar.

Se impedirá que los indios coloquen alimentos y bebidas en las sepulturas, y ofrezcan sacrificios a sus divinidades. En este caso el Concilio adopta decididamente el llamado método de la tabla rasa, y expresa que hasta que esas prácticas no hayan concluido, no será posible comenzar el culto de la religión cristiana[58].

La supresión de la idolatría pública

Es verdad que los dos primeros concilios provinciales de Lima decretaron derribar los ídolos, cúes y exvotos que en 1552 y 1567 respectivamente, aparecían todavía existiendo en público. Pero más que darles una pauta de obrar a los misioneros, dichos concilios tienden más bien a recordarles que no deben desistir en su fervor para derrotar los ídolos. En ese entonces, los misioneros ya habían ejecutado al menos *grosso modo* su obra de destrucción, y los concilios aspiraban a que se suprimieran los restos que quedaban.

Por otra parte, las órdenes reales (llamadas Ordenes Regias) que desde mediados de la centuria en adelante se promulgaron para la extirpación de la idolatría, se refieren no a la idolatría pública, sino a la que había vuelto a brotar solapadamente. La destrucción fue sistemática. Todo cuanto tuviese carácter idolátrico, estaba condenado a desaparecer. No importaba si lo que había que destruir era todo un templo, un adoratorio o *"cu"*, un ídolo o un talismán[59].

[57] Duviols, 1977: 127.

[58] Vargas Ugarte, Segundo Concilio, *op. cit.*: 253-255. Duviols, 1977: 129.

[59] Mateos, Primer Concilio Limense, en *Missionalia Hispánica* 7, 1950: 19; Segundo Concilio Limense, en Borges, 1960: 277.

Si tomamos como ejemplo a la Nueva España y a Perú hacia mitad del siglo XVI, ya no existía prácticamente vestigios de idolatría pública allí donde la obra misional había penetrado, exceptuando solamente los templos mayores de los dioses que no era fácil ni quizá conveniente destruir y los ídolos que los indios tenían en parajes lejanos o agrestes y que no siempre eran conocidos por los misioneros. Como método para la cristianización de los indígenas, la destrucción violenta de sus templos e ídolos, se presta también a ciertas reservas; así lo intuyeron Bartolomé de Las Casas y José de Acosta. Este modo de proceder en opinión de ambos, más que atraer a los indios al cristianismo era apto para hacer que lo detestaran[60].

Teniendo en cuenta los efectos buenos que se podían seguir y sin minimizar la importancia del aborrecimiento que en los indios podría engendrar la conducta de los misioneros, Pedro Borges piensa que metodológicamente considerada, las reservas que a la destrucción sistemática y violenta de la idolatría pública se le podría hacer, estribarían más en el modo cómo se llevó a cabo que en el método como tal.

La prontitud con que se inició esta destrucción sin conocer suficientemente las concepciones religiosas de los indios y sus prácticas rituales, impidió que se suprimieran muchas cosas que en realidad tenían carácter idolátrico; la indiscriminación con que se realizó llevó por el contrario, a la destrucción de objetos que en el período subsiguiente hubieran prestado un valioso auxilio para desterrar precisamente la idolatría que más tarde comenzó a retoñar de nuevo.

Ambas conductas españolas, originaron que muchos indios se replegaran y practicaran a ocultas lo que en público no les era permitido, con tanta más cautela y prevenciones, cuanto más radical y sistemáticamente se llevó a cabo la destrucción. Su primera reacción fue esconder cuantos ídolos pudieron o, suplantar por otros nuevos, aquellos que no les fue posible salvar de la destrucción[61].

Qué promedio de tiempo, una vez convertidos, solían los indios permanecer fieles a la fe y conservar intactas sus prácticas religiosas cristianas, es algo poco conocido. En las relaciones del siglo XVI, tratándose de la conversión de los indios, son siempre estos dos acontecimientos los que acaparan, casi por completo y con exclusividad, la atención de sus autores: el hecho mismo de la conversión de los indígenas y el rebrote de la idolatría entre ellos.

El proceso interno hacia el acatamiento del cristianismo que se fue introduciendo entre los indios –desde la lógica "idolátrica" de la sociedad dominada– así como los altibajos que en este proceso ocurrieron, quedan casi por completo silenciados. Y hubo altibajos graves al menos respecto de la manifestación externa del cristianismo.

Porque es un hecho que, después de la conversión, la idolatría volvió a resurgir entre los indígenas, y ya no hubo quien a lo largo de todo el siglo XVI la

[60] Las Casas, *Historia de La Indias* III: 231; Acosta, *De Procuranda*, 1984 [1588]: 283-284; 520.
[61] Borges, 1960: 286-287.

pudiera sofocar por completo. Su proceso, incluso, parece ser ascendente hasta el último tercio de la centuria, en que por fin se consiguió que amainara algo, para volver a cobrar nueva vitalidad en las primeras décadas del siglo XVII[62].

Francisco de Ávila escribía que la mayoría de los indios, aunque aparentemente se abstienen de las "supersticiosas ceremonias (...), se hacen sustituir por viejos contratados al efecto para que hagan las adoraciones por ellos". Añade además, que con el fin de no ser descubiertos hacían coincidir sus festividades antiguas con las de los cristianos[63]. Es significativa a este respecto la amarga lamentación con que el segundo Concilio Provincial de Lima constata el hecho de la existencia de idolatrías ocultas, sin que se pudiera entrever una posibilidad de atinar con ellas y desterrarlas de una vez[64].

El Primer Concilio Provincial de Lima en 1545, habría instruido a todos los sacerdotes y a los caciques de los pueblos tener en cada aldea dos indios en calidad de fiscales, so pena de veinticinco pesos a los sacerdotes y de doce a los caciques que descuidasen el nombramiento. El misionero debía tomarles cuenta además a los alguaciles –autoridad civil indígena nombrada por los españoles para denunciar las idolatrías– de lo que hubiesen descubierto u observado al menos dos veces al año.

La institución debió perdurar a todo lo largo del siglo, pues en 1597 se vuelve a legislar sobre ella como respecto de un asunto conocido. El primer Sínodo de Tucumán, en efecto, ordena la institución de un fiscal en las aldeas de menos de cien indios y de dos en las superiores a ciento. Los nombrados debían ser hombres ejemplares, casados y "en el aspecto parezcan de cuarenta años arriba", lo mismo que sus mujeres. Deberían estar exentos de toda otra ocupación que no fuese la suya propia para lo cual fueron instituidos, debiendo ser castigados por el Visitador quienes ocupasen a estos fiscales en trabajos ajenos a su oficio[65].

En los visitadores se encuentra otra institución destinada igualmente a la detección de idolatrías ocultas. A diferencia de los alguaciles o fiscales que eran siempre indios sujetos a los misioneros, la de los visitadores estaba integrada solamente por españoles, bien fueran estos eclesiásticos o seglares, con delegación oficial de las autoridades para ejercer su oficio, delegación que era independiente y hasta en cierta manera superior a la autoridad misional, si bien estuviera encaminada a colaborar con ésta.

Sin embargo, al igual que los fiscales, el oficio de los visitadores era mixto, ya que ninguna de las dos instituciones estaba exclusivamente destinada a la investigación de las idolatrías ocultas. En principio, el fin de los visitadores

[62] Borges, 1960: 287-288.

[63] Francisco de Ávila, *De Pricorum huarochiriensum* 1937: 346, 351, 359-360, en Borges, 1960: 290.

[64] Vargas Ugarte ed., 1952: 252-257, *Segundo Concilio Limense*, Constituciones 95 a 118.

[65] Constituciones del Primer Sínodo de Tucumán 1597, Levillier, Papeles eclesiásticos de Tucumán I, 20, en Borges, 1960: 295.

era vigilar el trato que se le dispensaba a los indios, pero en ocasiones se les delegó expresamente para inspeccionar los cultos idolátricos[66].

La evangelización de acuerdo al II Concilio

Los curas debían instruir a los indios en su lengua, procurando cada mañana reunirlos en la Iglesia para orar y todos los días miércoles y viernes, enseñarles la doctrina; en su ausencia, el sacerdote podía ser reemplazado por algún joven bien adiestrado. Seis veces al año debían visitar los anejos y caseríos dependientes de su parroquia y procurar que en todos hubiese algún indio bien instruido que supiera bautizar; los fiscales que debían llevar cuenta de los recién nacidos, de los enfermos, de los que se hallaren en peligro de muerte y de los que en alguna forma idolatraran o no cumplieran sus obligaciones de cristiano.

El Concilio, atento a procurar el bienestar del indígena y en palabras de Vargas a "elevar su cultura", no desatendió sus necesidades naturales. Dispuso que se les enseñase toda policía y aseo: que no durmieran en el suelo; que comieran usando la mesa; trató también de extirpar la costumbre de masticar coca, las deformaciones craneanas (Constitución 100) y las borracheras con ocasión de la siembra y cosecha (Constitución 104). Con el fin de que estas medidas de enseñanzas de las costumbres occidentales tuvieran un efecto multiplicador, se tenía en mente crear escuelas para hijos de caciques.

La obligación de asistir a misa los domingos y días festivos cumpliría no sólo con la enseñanza de la doctrina por sus curas, sino también para facilitarles el intercambio de especies tan común entre ellos, costumbre que todavía perdura –entre muchas otras que hemos mencionado– y que ha dado origen a las conocidas ferias regionales. La certeza de que aún persistía la idolatría hacía necesaria la vigilancia.[67]

De las constituciones del Segundo Concilio se desprende que a partir de 1551, la Iglesia ha ido adquiriendo un buen conocimiento de la religión indígena. En opinión de Pierre Duviols, este Concilio podría ser considerado como el primer congreso etnográfico de la Iglesia peruana, y es indudable que en él fue un valioso instrumento de trabajo e información el *Tratado* que Juan Polo de Ondegardo redactó en 1559 o en 1560.

También se presentaron a este Sínodo muchísimos informes escritos y orales, como puede leerse en la Constitución 105: "Los informes presentados a este Sínodo por persona de toda fe son tan numerosos que es imposible empadronarlos". El Concilio reconoce implícitamente el fracaso parcial de los primeros intentos evangelizadores, ya que admite que los indios cristianizados mantienen sus antiguas prácticas en la clandestinidad y que el paganismo se ha generalizado[68].

[66] Borges, 1960: 295.
[67] Vargas Ugarte, 1953, tomo I: 242-243.
[68] Duviols, 1977: 131-132.

Terminada la asamblea, se remitieron las actas para su aprobación al Consejo de Indias y allí se archivaron sin que por ningún lado conste que se le diese el pase. Al reunirse el III Concilio Limense, los padres congregados tuvieron ante los ojos las actas de los dos Sínodos anteriores y declarando abrogado el Primero, aceptaron el Segundo y dispusieron que se guardase, insertando a este fin en las actas que entonces se redactaron un Sumario de todas las Constituciones. De este modo la aprobación regia y pontificia que obtuvo el III Concilio recayó también sobre el II[69].

La Corona y la extirpación

Hacia 1570, las cosas volvieron a un estado muy similar a aquél que tenían en la primera mitad de este siglo; después de largos años de evangelización, el cristianismo de los indios, poco a poco fue decayendo cada vez más, haciendo necesario una revisión de los métodos usados hasta entonces.

En estas circunstancias, la Corona comenzó a exigir que se le enviasen relaciones sobre el modo de ser de los indígenas, con el fin de adoptar los medios necesarios para solucionar la situación que se había venido creando. Se solicitaba un conocimiento de la psicología del indio. En 1572, Felipe II, se dirigió a todos los oficiales de Indias pidiéndoles se informaran, entre otras cosas, de la religión, ritos y costumbres que los indios acostumbraban practicar.

En las *Ordenanzas Ovandinas* de 1573 se volvía a insistir en lo mismo, pero esta vez más detalladamente. Tanto los oficiales reales como los ministros eclesiásticos debían estudiar psicológicamente a los indios que conocieran en los nuevos descubrimientos, valiéndose de intérpretes indígenas.

La información versaría sobre múltiples aspectos de la idiosincrasia de los recién descubiertos: sus costumbres y carácter, su modo de vivir, el sistema religioso que practicaban, los ídolos a quienes rendían culto, los sacrificios con que los honraban, y los ritos religiosos de que iban acompañados; debían incluso investigar el "grado de cultura" que tales indios habían alcanzado, los medios de que se valían para expresarlas y hasta el sistema de gobierno por el que se regían. En una palabra, la investigación debía extenderse a todas las manifestaciones indígenas, fueran estas de orden intelectual, moral o religioso[70].

Estas *Ordenanzas* muestran cuanta preocupación tenía Felipe II en que se sofocase todo rebrote de los ritos y prácticas idolátricas. Índice de este interés es asimismo la preferencia que el Rey otorgaba en el caso de las provisiones o dignidades eclesiásticas a los clérigos o religiosos que más se hubiesen distinguido en su labor de extirpar la idolatría oculta; para la presentación

[69] Vargas Ugarte, 1953: 248.
[70] Borges, 1960: 61-62.

de los candidatos exigía que en los informes que se le enviaban se detallase junto con el elenco de aquellos que eran más ejemplares y que mejor sabían la lengua de los indios, aquellos también que más se hubiesen destacado en la extirpación de los ritos paganos[71].

Pero si la posibilidad de estudiar sicológicamente al indio en su aspecto moral e intelectual quedó inmune a pesar de la conducta de los misioneros de los primeros tiempos, la de estudiar su comportamiento religioso sufrió en gran escala las consecuencias de haber atentado violentamente desde un principio, contra sus íconos y ritos religiosos, y los misioneros de la segunda y tercera generación no tardaron en percatarse de este error inicial.

Según fueron transcurriendo los años y se fue constatando que a pesar de la extirpación externa de la idolatría, "el paganismo seguía vegetando en el interior del alma de los nativos"[72], se llegó a la conclusión de que para obtener la entera conversión de los indígenas era también necesario cambiar de táctica. En contraposición pues, con los misioneros de los primeros tiempos, los posteriores se convencieron de que, antes de extirpar violentamente la idolatría, o al menos simultáneamente con ello, se imponía la necesidad de refutarles sus creencias, y para ello había que comenzar investigando lo más profundamente posible sus concepciones religiosas.

Sin embargo, no era ya tarea fácil para tales tiempos; ante la destrucción violenta de sus dioses y demás signos de religión, los indios reaccionaron de una manera completamente natural. Imposibilitados para hacer frente al misionero, se replegaron internamente y ocultaron sus creencias hasta el punto de hacer desesperar a quienes trabajaban por inquirirlas.

Ante la destrucción violenta de sus ídolos y construcciones sagradas, los indígenas, en el largo proceso de evangelización, respondieron con alternativas y opciones para seguir existiendo; una de las más evidentes es el acomodo de su propio calendario religioso al calendario religioso católico y, por ende, la preferencia por algunos santos cuyos íconos paulatinamente van adquiriendo los poderes de las deidades ancestrales. Esta opción justifica su especificidad cultural.

La reconstrucción de las concepciones religiosas de los indios adquiere en este tiempo una gran importancia. Reviste la característica de no limitarse solamente al aspecto estrictamente religioso de las mismas, sino abarcar también todas las otras manifestaciones indígenas que iban estrechamente conectadas con la religión: sus historias nacionales y tradiciones religiosas, su concepto de la vida y la naturaleza, la ordenación de sus leyes y costumbres, etcétera.

Muestra de ello son los tratados que sobre las mismas se escribieron a partir de la mitad de la centuria. El fin de estos escritos lo especifica claramente José de Acosta al escribir la *Historia natural y moral de las Indias*, donde da cuenta de los fenómenos naturales y culturales de este Nuevo Mundo no tanto para

[71] Borges, 1960: 297-298.
[72] *Op. cit.*: 68.

satisfacer una lícita curiosidad científica y etnológica, sino para facilitar el aprovechamiento de esos datos con vistas a la cristianización de los indígenas[73].

Con la finalidad de conocer las costumbres nativas, se recurrió a diversos medios. La fuente más utilizada fue la facilitada por los mismos indígenas; entre estas, sus cantos que tenían un fuerte carácter religioso y donde los indios relataban los mitos de la región. Cristóbal de Molina, por ejemplo, narra que para redactar sus *Fábulas y ritos de los incas* hizo congregar cierto número de ancianos indígenas que habían presenciado ritos en tiempos de su juventud y también interrogó a algunos antiguos sacerdotes de los ídolos, expediente también utilizado por Martín de Murúa[74].

El concepto que la Corona se formó de la sicología indígena, no aparece en las cédulas reales. Siendo así, el conocimiento de la opinión de los misioneros nos provee de una pauta para conocer la mentalidad de los soberanos españoles.

La supuesta ductilidad del indígena a ojos españoles, prevaleció durante largos años como una nota positiva en la apreciación de su sicología moral, y no fue hasta fines de siglo cuando los misioneros se percataron de que esta disposición fácil para la fe iba paralela con su facilidad para abandonarla. Es por eso que más tarde, los "métodos de autoridad"[75], representaron un papel trascendental en la cristianización de Indias; sin duda, hacen parte de la temida represión evangelizadora.

En un esfuerzo tan múltiple y perseverante como el que se llevaba en Indias para conseguir por todos los medios posibles captar para el misionero la benevolencia del indio y evitar todo lo que pudiera enemistarlos, no podía quedar al margen la cuestión de si convenía o no castigar corporalmente a los indígenas.

A diferencia de los métodos tanto positivos como negativos en los que se puede observar siempre una línea de pensamiento, el tema de los castigos corporales provocó una acalorada controversia en Indias y una posición explícita de los soberanos españoles que se oponían a los tratos por mano de los misioneros.

El problema se suscitó por la costumbre que los religiosos tenían de imponer castigos corporales a los indios cuando estos incurrían en determinadas faltas, sobre todo si se relacionaban con la doctrina. Podría parecer extraño que después de todo el afecto que los misioneros demostraban a los indios, recurriesen a los castigos cuando se veían en la necesidad de corregirlos.

La norma común era el uso de castigos corporales; son los mismos misioneros quienes como una cosa perfectamente natural, nos informan de ello. Cuando un indio incurría en prácticas consideradas de idolatría, era negligente en la doctrina, o cometía cualquier otro defecto por el que mereciera ser

[73] Borges, 1960: 69.
[74] *Op. cit.*: 70.
[75] *Op. cit.*: 86 y 89.

castigado, los misioneros por sí mismos o por medio de los fiscales, azotaban la espalda del culpable, le cortaban el cabello (medida dolorosísima para los indios, como ya se ha dicho), o lo recluían por algún tiempo en el convento. Según Pedro Borges, era el sistema pedagógico que un padre adopta para con sus hijos o un maestro con sus alumnos[76].

Esta actitud de padre correctivo, necesariamente debía ser equilibrada con una conducta de padre protector; nada mejor para ello que el dominio sobre la palabra.

El poder de la palabra: la necesidad de doctrinar en lenguas

Para demostrar que el misionero era como un padre amoroso con los indios y en definitiva para conseguir su cristianización era necesario que éstos quisieran escuchar al misionero, que captaran su benevolencia; era imprescindible también que se sintieran atraídos hacia la nueva religión que se les predicaba: de ahí los esfuerzos realizados por adoctrinar en las lenguas nativas[77]. Es la opinión de muchos doctrineros, y también de Garcilaso, quien se detiene largamente para demostrar la conveniencia de generalizar en Perú la lengua quechua con el fin de hacer "hombres " a los indios.

El argumento clave que esgrime con este fin se basa según el Inca, en la experiencia de los misioneros de la Compañía de Jesús, los de otras órdenes religiosas, los jueces y corregidores; todos estaban de acuerdo en reconocer que el quechua hacía a los indios más agudos de entendimiento, más dóciles, más capaces para comprender todo; de bárbaros los trocaba en hombres y los revestía de cierto tinte de civilización.

Dicha lengua, a juicio de Garcilaso, tenía respecto de los indios idéntica virtud a la que se dice tener las lenguas clásicas respecto de los españoles. De hecho, afirma el Inca, por medio del quechua los jesuitas de Juli, habían pulido a los habitantes de la misión cuya lengua común era el aymara; los indios puquinos, collas, urus, yuncas y otras naciones originariamente tan rudas que hablaban mal hasta sus propias lenguas, si llegaban a aprender el quechua perdían su rudeza, comenzaban a apreciar "las cosas políticas y cortesanas" y su mente se capacitaba para recibir la doctrina católica. En cambio, aquellos indios que no la aprendían quedaban privados de estos beneficios y, generalmente, hasta en su cristianismo eran "inferiores a los que adoptaban el quechua"[78].

Pero avanzado el siglo XVI, los misioneros se percatan que la evangelización requiere el dominio de otras lenguas nativas. En la Copia de Curatos de 1580, se precisan lenguas y territorios especialmente para el Sur Andino;

[76] Borges, 1960: 73, 119-120.
[77] *Op. cit.*: 91-94, 156, 203. Sobre este tema es valioso el artículo de Pinto, 1992.
[78] Garcilaso, Comentarios 1918, II: 241-2, en Borges, 1960: 211.

particularmente, se menciona insistentemente el pukina que predomina en la región del Umasuyu en el lago Titikaka[79].

Los mestizos, a quienes se les había prohibido ordenarse como sacerdotes, argumentan en su favor su conocimiento de las lenguas para doctrinar:

> "Yten si saben que en la Compañía de Jesús se está haziendo un Catecismo en la lengua de los yndios aymaraes e questa es la mas dificultosa que ay en este rreyno y esto lo hacen dos o tres teatinos e otros tantos clérigos que estan señalados por el Santo Concilio para ello, hijos de españoles y de mugeres naturales deste rreyno (...), los quales son (...) y el padre Blas Balera (...)
>
> Yten si saben que en este rreyno ay muchas e muy diferentes lenguas y en muchas provincias (...) y todos los indios que llaman aymara y la que llaman puquina y todas las provincias de Tucumán y la probincia de Paraguay y el rreyno de Chile (...) es cosa aberiguada aver mas de un millon de almas las quales no hablan ni entienden la lengua general que llaman del ynga (...)"[80].

Éste es un aspecto de la evangelización que estará siempre presente durante los siglos XVI y XVII y que los grandes teóricos de la evangelización, como José de Acosta y Pablo José de Arriaga no dejarán de exigir. Con el tiempo, la misma Corona considerará como cualidades fundamentales para favorecer a los curas con prebendas eclesiásticas, el hecho que los religiosos o clérigos se hubiesen dedicado a la extirpación y que conocieran las lenguas nativas.

La aparente cristianización a mediados del siglo XVI

En 1560, Pedro de Quiroga pone en boca de los indios esta recriminación a los misioneros: "Lo que vosotros habéis hecho es hacernos parar y cesar nuestra idolatría, pero ni tenemos una ni otra ley por vuestra negligencia". Los indígenas no tenían fe en las verdades que se les enseñaban; a todo respondían que sí y aparentaban creerlo todo, pero era muy problemático asegurar si realmente creían en algo que no proviniera de su propio mundo[81].

Hasta dónde llegaba esta realidad, lo traduce en números el gobernador Vaca de Castro algunos años más tarde. Refiere que en 1565, reunió en asamblea a los Provinciales de las Órdenes religiosas que entonces misionaban en Perú y allí les comunicó las referencias llegadas hasta él: "de más de trescientos mil hombres que estaban bautizados, no había en ellos cuarenta que fuesen

[79] AGI Indiferente General. Véase Bouysse-Cassagne, 1992.

[80] Información practicada en la Ciudad de los Reyes a petición de los mestizos, a quienes por real cédula se había prohibido pudieran recibir las órdenes sagradas, Los Reyes 27 de julio de 1583, en Barriga, 1953, tomo IV: 254-255.

[81] Borges, 1960: 489.

cristianos, que tan idólatras estaba ahora como antes". Los religiosos estuvieron de acuerdo.

Dos años más tarde, en 1567, los provinciales de las órdenes misioneras y algunos otros religiosos se volvieron a reunir en Lima con el Arzobispo de la ciudad. La conclusión fue que la fe de los indios de Perú era tan endeble que "es muy verosímil que si los españoles faltasen de esta tierra, los indios bautizados apostatarían de la fe y volverían a sus idolatrías y ritos"[82]. En todo caso, lo peor era que esta debilidad en la fe, no consistía solo en la poca firmeza con que los indios estaban adheridos al cristianismo, sino también en la constancia a toda prueba con que "permanecían adictos a muchos errores de su antigua religión"[83].

¿Cómo prevenir?

Los múltiples y continuos esfuerzos por sofocar el rebrote de la idolatría oculta y la impotencia en que se vieron los misioneros para ahogarla del todo, hizo recapacitar a los curas y generó una reflexión clave: que no obstante la investigación de los ritos y prácticas idolátricas, la supresión de estas creencias y el castigo de los culpables, nunca conseguirían extirpar definitivamente la idolatría mientras no arrancasen también sus raíces.

Los frustrados esfuerzos por la extirpación agudizaron la vista de los misioneros y por ello, desde mediados del siglo XVI, empezaron a utilizar tácticas nuevas que Pedro Borges denomina métodos preventivos. Es decir, iniciaron una segunda campaña para privar a los indios por anticipado de toda ocasión, peligro o causa que los indujese a idolatrar. Decidieron, por ejemplo, no usar vocablos religiosos indios ni relatar sus concepciones y costumbres religiosas antiguas, para "no renovarles el recuerdo de su infidelidad"[84].

Significativas son también las órdenes reales promulgadas en 1573 y 1577. En la primera de estas dos fechas el Rey manda a los párrocos de Indias hacer un libro en el que sistemática y detalladamente se transcribiesen la concepción y costumbres religiosas de los indios antes de convertirse; pero el libro se debería tener "muy secreto, cognoscible sólo a las personas que gobiernan y doctrinan".

La cédula de 1577 es más explícita todavía. Prohibió la obra de Sahagún para precaver que los nuevos cristianos al leerla, volviesen a sus antiguos cultos[85].

Pero también había costumbres indígenas que fueron relacionadas con las idolatrías. Algunas iban siempre acompañadas de ritos, como la deformación que se practicaba en la cabeza de los niños, el rizado del cabello por las mu-

[82] "Parecer del Arzobispo de Lima y Provinciales y Frailes del Perú, Lima 8 de Enero de 1567". Lisson Chávez. La Iglesia de España en el Perú 1943-1948, II: 345. *Apud* Borges, 1960: 486.

[83] Borges, 1960: 488.

[84] *Op. cit.*: 301-302.

[85] *Op. cit.*: 302.

jeres indias, el taladro de las orejas que practicaban ciertos grupos, acciones todas en las que, al realizarlas, se hacían ofrendas a las deidades. Otras eran más sencillas, como cambiar de nombre a los niños, tonsurarse el cabello, ponerse por primera vez ciertos vestidos, etc. Hubo algunas para recordar los tiempos de la gentilidad, como, por ejemplo, la imposición en el bautismo de nombres "paganos" que podían hacer reincidir en idolatría debido a que anteriormente habían sido objeto de culto, como la representación del sol, la luna, las estrellas, ciertos animales sagrados etc. Todas estas costumbres y en general cuanto tuviese la más mínima probabilidad de ser objeto de culto o creencia indígena o que pudiese inducir a ello, se tendió a suprimir[86].

El medio era apto para conseguir el fin que se pretendía, pero bajo otros aspectos parece haber producido un mal resultado, porque como prácticamente en toda costumbre india había sabor idolátrico, fue necesario provocar una inversión del orden social de los indios.

Los teóricos y los extirpadores juzgaron demasiadas cosas como culpables: el modo de computar el tiempo, los refranes, el teatro. Como las costumbres no se podían suprimir por completo se prescribió que para las procesiones estuviese presente el sacerdote; que las danzas y bailes sólo se realizasen durante el día y que nada se cantase en las mismas sin haber sido examinado antes por alguien que conociese la lengua de los indios. Las representaciones teatrales fueron sustituidas por dramas religiosos y los cantos indios por canciones netamente cristianas[87].

El tercer concilio

El Tercer Concilio Limense[88] realizado entre 1582 y 1583, tiene una importancia fundamental porque junto con hacer público el Segundo Concilio, perfecciona las medidas para la evangelización y define las tareas de los extirpadores de idolatrías; también de hecho, rebasa los límites de la *pulicía cristiana.*

Se pueden percibir acciones y matices diferentes que relativizan el concepto de españolización, sin duda producto de un mayor conocimiento de las costumbres indígenas. Hay órdenes religiosas que marcan diferencias denotando una heterogeneidad de conductas para el trato con los indígenas.

Un punto crucial dentro de la evangelización, por ejemplo, es la creación de las cofradías; especialmente los jesuitas buscan un principio común integrativo, que genere un sistema de diferencias que puedan ir haciendo propio los indígenas; aunque parezca contradictorio, la Iglesia combate, pero también permite mantener algunas costumbres indias.

En lo que respecta a nuestro tema, los debates del Tercer Concilio, realizado entre 1582 y 1583, se centrarían especialmente en torno a los métodos

[86] Borges, 1960: 303.
[87] *Op. cit.*: 304-305.
[88] Vargas Ugarte, 1951. *Concilios...*, tomo I: 312-375.

de reclusión y de aislamiento. Aunque en esta reunión fueron invalidadas las constituciones del Primer Concilio, para mantener en vigor las del Segundo Concilio, que no habían sido reproducidas en los documentos oficiales, se juzgó importante sin embargo, insistir en la reclusión de los hechiceros para, como dice el artículo;

> "Para desterrar del todo la peste de la fee y religion christiana que los hechiseros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierna grey de Xpo, siendo su maldad y embuste tales, que en un día destruyen todo cuanto los sacerdotes de Dios han edificado en un año; proveyó con gran acuerdo el Concilio passado a que todos estos viejos hechizeros los juntansen en un lugar, y los tuviesen allí encerrados de modo que no pudiesen con su tracto y comunicación ynfeccionar a los demás yndios, y que se les proveyese de lo necesario para sus almas y para sus cuerpos. Este tan util decreto con quanto daño se aya dexado de executar muéstralo bien la experiencia"[89].

El Tercer Concilio propugnaba que "antes de enseñar las verdades cristianas a los indios, se debía atender a la 'policía corporal' de los mismos: "primero lo animal, luego lo espiritual". En un sentido positivo para los misioneros, esta noción abarcaba lo estrictamente necesario para que se pudiera decir que los indios vivían como hombres. El discurso de lo negativo, se fundamentaba en el abandono de todo aquello que más que a los hombres, los asemejaba a las fieras, según el duro lenguaje de los misioneros; era la percepción española de la época. Para el Tercer Concilio de Lima consistía en acomodarse a un modo de vivir "humano y político", en "dejar las costumbres ferinas y agrestes"[90].

Al leer sus constituciones, parece que el Concilio no se hubiera ocupado de la idolatría, si se exceptúa un párrafo dedicado al encarcelamiento de los hechiceros, pero es necesario mirar con más atención: el Concilio ratifica todas las Constituciones del Concilio de 1567 y amplia su validez.

Por otra parte, la obra del Tercer Concilio no se limita a sus constituciones y dentro de ellas a la extirpación de la idolatría; es mucho más. Para evangelizar, ha preparado y publicado literatura pedagógica. Se trata de tres manuales trilingües (español, quechua, aymara) para la enseñanza de los indios: un catecismo, un libro del confesor y un sermonario. Los dos últimos constituyen además, instrumentos para la lucha contra la idolatría[91].

El confesionario para curas de indios (1581)

Para que los curas estén en condiciones de poner en práctica esta refutación idolátrica, este manual les ofrece un resumen de los ritos y supersticiones más

[89] Capítulo 42, Concilios tomo I: 340.
[90] Véase Borges, 1960: 204-205.
[91] Duviols, 1977: 173.

corrientes en Perú en general, advirtiéndoles que se informen de las variedades locales. Estas muestras de la idolatría podrán ser usadas en los sermones. Pero el cura no debe abusar de esos ejemplos, porque no se trata de enseñar a los indios más ritos idolátricos. El resumen debe permitirles también confesar con conocimiento de causa a los indios viejos y a los hechiceros.

Es indispensable para combatir eficazmente la idolatría en todos los casos que se presentan diariamente. El primer capítulo del libro está íntegramente dedicado a la idolatría. Incluye trece preguntas que enumeran las actividades más habituales de los idólatras. Se encuentran enseguida otras preguntas sobre los ritos –menos numerosas y adaptadas a cada caso– en los modelos de interrogatorio de los curas, de los fiscales o de los quipucamayos, y desde luego la parte dedicada a la confesión de los hechiceros. Por último, este manual concluye con una "reprehensión para los idólatras y supersticiones", bastante extensa, que constituye un sermón individual cuyo tema repite el del sermonario publicado por el mismo Concilio[92].

El tercero catecismo por sermones (1585)

Esta obra contiene treinta sermones, o sumarios de sermones, de los cuales sólo algunos se refieren directamente a la idolatría. El sermón XVIII, que trata de la extremaunción, tiene por subtítulo: "Contra el abuso de los que en sus enfermedades llaman a los hechiceros y se encomiendan a sus huacas". El sermón XIX se titula: "Como por el primer mandamiento nos manda Dios que a él sólo adoremos y no al sol ni a las estrellas, ni truenos, ni huacas" y el sermón XX: "En que se reprehenden los hechiceros y sus supersticiones y ritos vanos y se trata de la diferencia que ay en adorar los christianos las imágenes de los santos y adorar los infieles sus ídolos o huacas"[93].

Estos manuales en lenguas indígenas, que suministran modelos de exposiciones, de preguntas y respuestas, de sermones, debían suplir las deficiencias pedagógicas y lingüísticas del clero rural. Su publicación significa la realización de uno de los mayores anhelos de la Compañía de Jesús: difundir los medios materiales que permitieran la prioridad, o al menos toda la importancia que ella le otorgaba, a la acción espiritual en la extirpación de la idolatría[94].

La experiencia de Cristóbal de Albornoz

Nos falta mencionar un texto que inicia el camino que durante el siglo XVII tuvieron las obras de Pablo J. de Arriaga (1621) y Pedro de Villagómez (1649). Posiblemente hacia 1583, Cristóbal de Albornoz, eclesiástico de la Diócesis del Cuzco escribe su *Instrucción para descubrir todas las Huacas del Pirú y sus*

[92] Duviols, 1977: 174.
[93] *Op. cit.*: 175.
[94] *Ibid.*

Camayos y Haziendas, documento que ha sido publicado por Pierre Duviols (1967) y que puede considerarse el primer manual del extirpador. Cristóbal de Albornoz fue nombrado visitador general eclesiástico entre 1560 y 1571 para reprimir el movimiento de rebeldía andina, conocido como *Taki Onkoy*; esta manifestación se inició en el departamento de Ayacucho, pero se extendió rápidamente por todo el obispado de Cuzco, alcanzando hasta las ciudades de Arequipa, Chuquisaca y La Paz[95].

Como los famosos extirpadores que lo sucederán, entrega datos preciosos sobre la religión andina. Amarga contradicción la de dar noticias a través de la destrucción; en ese sentido, el trabajo de los extirpadores fue muy similar al de los arqueólogos profesionales contemporáneos.

Relata que los incas ordenaron que los indios de las diferentes provincias, sacrificaran a sus huacas locales, de la forma que siempre lo habían hecho antes de ellos y por otra parte, pusieron huacas generales en cada uno de los cuatro suyus; Define las extensiones de los conceptos de huaca y pacarisca y entrega un listado de las huacas de varias provincias de Perú, después de lo cual instruye sobre el carácter que deben tener los extirpadores de idolatrías[96].

Anuncia sin duda lo que será la actividad principal del siglo XVII en materia de evangelización: la extirpación de idolatrías y la españolización de los indígenas.

La españolización como método previo a la evangelización

Según José de Acosta, a los indios se les hacía hombres modelándolos en la forma de los españoles[97]. Resulta sin embargo, que el concepto de españolización tomado en toda su amplitud rebasa los límites de "policía" tal como se interpretaba este vocablo en relación con los indios. Es un concepto amplísimo porque abarca la extensa y compleja manera de ser de todo un pueblo (en este caso del español), mientras el de "policía" quedaba restringido a significar un modo de vivir en consonancia con la cualidad de hombre y a distinción del que observan los animales, desde luego de acuerdo a la percepción española de la época, que ciertamente era medieval, aún cuando cronológicamente la conquista y su proceso ulterior se insertan en el Renacimiento europeo. Conceptualmente, el ideal del indio "hombre" se concretizaba en el del indígena españolizado; es decir, la españolización tomada en toda su amplitud, era la meta a para la transformación de la vida indígena.

[95] Millones, 1964: 134-140; Duviols, 1967: 7-12.
[96] Véase Duviols, 1967: 17-39.
[97] Borges, 1960: 213.

La modelación social del indio y la reducción como "método de policía"

Teóricamente, el aspecto de la modelación social del indígena es abordado por los españoles básicamente en sólo dos puntos. Para que los indios pudieran considerarse "hombres", se exige en primer lugar que abandonen "su hábito de vivir en moradas dispersas e inaccesibles al modo de las alimañas", deseando congregarlos en núcleos de población organizada. Es lo que en el lenguaje de la época se designaba bajo el nombre de reducción a pueblos. El segundo requisito iba incluido en el primero; consistía en que, una vez organizados en pueblos, los nativos se rigiesen por leyes acomodadas a la naturaleza de los hombres[98].

La dispersión de los indígenas por las montañas se pensaba exclusivamente como una fuente permanente de idolatrías; desde esta perspectiva, la reducción a pueblos sobre cuya necesidad se insiste, estaba dirigida a controlar las costumbres de los nativos, con el fin de impedir sus prácticas religiosas.

La primera disposición legislativa referente a la modelación social de los indios la encontramos en 1503. Se pensaba que esta modelación a lo español contribuiría a atraerlos hacia el cristianismo, sobre todo, por un método de capilaridad, es decir, por la convivencia entre españoles e indios (una de las tantas proposiciones que Francisco de Toledo defiende más tarde). Por tanto, a principios del siglo XVI, las reducciones aparecen directamente como un método de índole capilar y sólo de una manera indirecta y aún secundaria como un método de "policía".

Lo que en cambio no sufrirá posteriormente modificaciones significativas, es lo relativo a la vida social de los indígenas, cuyas líneas fundamentales se trazan ya en esta cédula de 1503. (Instrucción al Gobernador y oficiales de La Española. Alcalá de Henares 20 y 29 de marzo de 1503). Las nuevas aldeas debían estar situadas en lugares aptos, es decir, en función de la posibilidad por parte de los indios para poseer tierras, poder labrarlas y criar ganados en buenos pastizales. El enfoque marcadamente económico que predomina en la legislación inicial indiana, hace que la modelación social se haga girar en gran parte, en la presente Cédula sobre los goznes de la economía. Aún así, la cédula de 1503 significa el paso inicial en la política de las reducciones[99].

Más tarde, la razón fundamental desde el punto de vista religioso que en apariencia movió al virrey Toledo a emprender la obra de las reducciones en los Andes estribaba en el hecho de que dada la dispersión de los indios, era imposible que se convirtieran. Ni las distancias que separaban a unos de otros les permitían congregarse para escuchar la doctrina cristiana, ni podía contarse con el número suficiente de misioneros para atender a tanta cantidad de lugares habitados. Libres, por otra parte, del contacto con los religiosos,

[98] Borges, 1960: 216-217.
[99] *Op. cit.*: 219-220.

aun los indios que tal vez se convirtieran no podían resistir a la tentación de recaer en la idolatría cuando estaban aislados en los montes[100].

Entre los medios puestos en práctica para la cristianización de los indios, la extirpación de la idolatría reviste una importancia capital y ocupa el primer lugar entre los métodos de persuasión. Los misioneros la consideraron como el requisito previo para plantar la fe en Indias. Lo afirmaba explícitamente el *Confessionario* de Lima:

> "Para sentar la doctrina del Evangelio en cualquier nación donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen (...) Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demás es pensar que han de recibir la fe estos indios aunque más le repitan y hagan repetir la doctrina cristiana"[101].

Esto no significa que los misioneros necesariamente iniciaran la cristianización de los indios refutando a sus deidades, aunque en las *Instrucciones* de fray Jerónimo de Loayza, es esta refutación la que encabeza el esquema de doctrina que propone a los misioneros. Después de aconsejar la edificación de una capilla en el pueblo donde reside el curaca principal, para instruir en ella a los indios, el segundo punto que especifica consiste en saber donde tienen sus huacas y adoratorios para destruirlos y poner una cruz. Y añade inmediatamente que para elevar a los indios al conocimiento de Dios, comenzaran poniéndoles ante la vista los errores en que habían vivido hasta entonces adorando a "piedras y otras criaturas"[102].

Esta mentalidad colocaba en la supresión de las concepciones y prácticas idolátricas, la piedra fundamental y el punto de partida para la cristianización de los indios. Mientras los indígenas fueran adictos a sus dioses ninguna necesidad podían sentir de una nueva religión, o al menos ésta no podía penetrar en ellos si, como tratándose de la cristiana, eran ambas incompatibles. Enfocada desde este punto de vista, la idolatría constituía el máximo impedimento para la fe. Sin la previa remoción de este obstáculo, no se podía inocular en los indios el cristianismo. De aquí se origina que el método de la extirpación, tenga un carácter exclusivamente negativo. Su fin era hacer perder la fe que los indios tenían en sus dioses. Una vez destruida esta fe, se derrumbaba automáticamente todo su sistema religioso, quedando el indígena espiritualmente inerme y religiosamente vacío. Se trata en realidad de un prolegómenos metodológico; de una preparación antes de. Luego vendrían los métodos positivos que llenarían la vaciedad dejada por el abandono de la idolatría, con la proposición del nuevo sistema religioso cristiano. El problema es que como sistema, ambas religiones involucraban necesariamente una filosofía y un modo de vida diferentes.

[100] Toledo, Memorial a S.M., s.f. en CDIA VI, 519: 529-530, en Borges, 1960: 217.
[101] *Confessionario para los curas de indios,* en Borges, 1960: 247.
[102] Loayza, "Instrucciones para la Doctrina, 1545", en Vargas, 1952, II: 139-140.

Cronología de la extirpación

Cronológicamente, la extirpación de la idolatría se desarrolló en Indias, en dos etapas consecutivas, aunque se superponen durante el siglo XVII. En la primera, el trabajo de los misioneros consistió en destruir sistemáticamente todo aquello que en su concepto, estuviese relacionado con la idolatría. Tarea de extirpación al por mayor o, de extirpación de los ritos indios públicos. En consecuencia, se esperaba que una vez desterrada la idolatría manifiesta, el proceso evangelizador tendría el camino limpio. Pero por el contrario, en esta segunda fase se hizo visible una faceta desconocida; la primera etapa cumplida por los misioneros, no impidió que los indígenas practicaran sus costumbres ceremonias y ritos lejos de la mirada española; después de todo, la población indígena había empezado a comprender qué márgenes de disensión podían estar permitidos y optaron por diversas formas de ocultamiento de buena parte de su religiosidad ancestral. La segunda etapa debió incluir entonces entre sus tareas, la investigación de estas conductas hasta ahora desconocidas para los españoles.

Para que la obra de la extirpación fuera sólida y completa no sólo era necesario suprimir la expresión formal de los cultos idolátricos y de cuanto fuese objeto o reminiscencia de éstos; era preciso remontarse hasta la fuente de la fe indígena. Consecuentemente, los sacerdotes intentaron fehacientemente convencer a los indios de la falsedad de sus dioses[103].

La refutación teórica de la idolatría

La demostración en el campo teórico de la falsedad de las deidades indígenas, quedó eclipsada por la acción externa realizada al destruir los ídolos y suprimir los cultos indígenas. Esta cara de la labor interna, con miras a desarraigar de ellos la idolatría, pasó prácticamente desapercibida y aunque la refutación teórica de la idolatría fue una realidad, no es fácil valorar las dimensiones que llegó a adquirir. Si nos atenemos a testimonios de fines de la centuria, habría que concluir que este aspecto del método fue bastante descuidado; José de Acosta afirmaba que todo lo que se predicaba contra la idolatría era "poco y frívolo"[104]. Juan Polo de Ondegardo se lamenta de la negligencia en que incurrieron los misioneros al prescindir de la refutación teórica de la idolatría, y la considera como un yerro tan grande, que al decir de los mismos indios, a ella se debía el "sincretismo religioso" que muchos de ellos practicaron una vez abrazado el cristianismo[105].

Según Pedro Borges, la solución que los misioneros dieron al problema, situó a los indígenas en una difícil encrucijada. Y la vía de escape la encontraron adoptando una posición de compromiso: en público rendir culto al Dios de los

[103] Borges, 1960: 249.
[104] Acosta, 1984 [1588], *De Procuranda*: 517. (Borges, 1960: 250).
[105] *Relación de los Fundamentos*, 26 de junio de 1571 en *Informaciones,* I: 82.

cristianos para soslayar el castigo tanto de éste como de los misioneros, pero en privado tributar a sus dioses para evitar sus venganzas[106].

Los funcionarios civiles y la extirpación: dos ejemplos significativos

El licenciado Juan Polo de Ondegardo y la teoría de la extirpación

Por su acciones y escritos, Juan Polo de Ondegardo, funcionario real, es un ejemplo del nexo indisoluble que existía entre la Iglesia y el Estado en la política religiosa española en Perú[107]. Entre 1555 y 1565 no se encuentra entre todos los eclesiásticos o religiosos alguien que haya realizado o escrito algo comparable a su aporte en el dominio de la extirpación.

La extirpación para él consistía tanto en la desaparición de las estructuras económicas y sociales del clero incaico, como en la destrucción de los santuarios, los ídolos o las momias divinizadas. Partidario de esta destrucción material, no cree, sin embargo, que en ella se encuentre la solución del problema. Tiene la certeza de que se debe convencer a los indios de la futilidad de sus creencias, alentando e intensificando la predicación, y que la represión como único sistema de extirpación, sólo permite conseguir resultados muy limitados[108].

Para combatir la idolatría el licenciado Polo concibió entonces, la idea de hacer un registro de las costumbres indígenas que subsistían clandestinamente "e hizo un libro de las fiestas e ydolatrias que hazian los naturales para que se entendiese lo que convenía a su conversión". Éste es el origen del más antiguo de sus escritos, *Los errores y supersticiones de los indios*, redactado en 1559 y que fuera adoptado por el II Concilio Provincial de Lima en 1567[109]. También estas observaciones de Juan Polo son recogidas enteramente por el *Confessionario* de Lima de 1585, para poner a los misioneros sobre aviso. El *Confessionario* fue escrito por el padre Acosta y es una de las obras aprobadas en el Tercer Concilio de Lima como lo señaláramos en páginas precedentes[110].

El virrey Francisco de Toledo, la extirpación y su política de reducciones

No puede negarse que las realizaciones más importantes de Toledo, es decir, aquellas que dan fisonomía propia a su gestión gubernativa, ya sea la visita

[106] Borges, 1960: 268.

[107] John Murra (1991) ha dado a conocer los debates públicos que se produjeron entre las posturas divergentes de fray Domingo de Santo Tomás y Polo, según consta en AGI, Legajo Lima 121, Sevilla; sus disputas dejan claramente establecido este nexo.

[108] Duviols, 1977: 124-125.

[109] Porras Barrenechea, 1986: 338.

[110] Borges, 1960: 489.

general, las reducciones de indígenas, la guerra de Vilcabamba, o su obsesiva persecución contra los hechiceros y dogmatizadores –para quienes quiere hacer intervenir el Santo Oficio de la Inquisición– fueron inspiradas en mayor o menor grado por la férrea voluntad de extirpar la religión indígena; esta obsesión, es evidente hasta en los proyectos que no alcanzaría a poner en práctica como, por ejemplo, la fundación de un colegio para los hijos de los caciques. La idea es hispanizar a un grupo privilegiado, para desde ahí, ejercer autoridad entre los indígenas.

Propugnaba un medio de carácter general. Antes de enseñarles a los indios la doctrina cristiana se les debía instruir en la "ley natural, política y civil". De esta manera antes de ser cristianos aprenderían a ser hombres[111].

Rasgo característico de esa política es también el planteamiento de que la religión autóctona –lo mismo que la católica– no podía ser reducida al aspecto formal del dogma y el rito, sino que en ella alentaban la cultura y civilización del Tawantinsuyu. Es decir, que para Francisco de Toledo, toda la cultura andina era Idolatría. No es de extrañar entonces que –frente a una religión que considera refugio cultural y foco de resistencia contra los españoles–-, oponga no sólo la evangelización sino la totalidad de la civilización española, bajo las rúbricas de *policía humana y policía cristiana*[112].

El Virrey, para quien los problemas religiosos tenían prioridad, hace de las reducciones el eje de su política indígena. A través de sus escritos, se evidencia que consideraba que la extirpación de la idolatría, indispensable para la completa hispanización de la población indígena, sólo podía lograrse por el éxito completo de la política de las reducciones.

Juzgaba conveniente el contacto entre el pueblo español y el indígena y con miras a crear un fermento cristiano tanto entre los convertidos como entre los todavía infieles, propugnaba, en 1572, la formación sistemática de indios ladinos para enviarlos luego a los pueblos de indígenas con el fin de que vivieran permanentemente con ellos[113].

Por el contrario, los religiosos seguían oponiéndose a tal contacto, argumentando que de él, los indios no aprenderían sino malas costumbres. Muy probablemente los misioneros daban sentido de universalidad a un hecho muy concreto que sucedía en Indias: Los españoles que más apetecían vivir entre los indios eran precisamente los encomenderos por sus intereses económicos particulares; los delincuentes para soslayar la justicia; los vagabundos con el fin de subsistir cómodamente a costa de los nativos y en general toda clase de viciosos con el fin de tener más libertad[114].

Todos estos planteamientos dejan claramente establecida su omnipresencia, que hace triunfar sus tesis antilascasianas en el Consejo de Indias. En

[111] Watchtel, 1976: 228; Duviols, 1977: 145.
[112] Borges, 1960: 209; Duviols, 1977: 146, entre otros.
[113] Duviols, 1977: 316; Borges, 1960: 430.
[114] *Op. cit.*: 433.

adelante, éstas se encontrarán en situación de poder influir en las publicaciones españolas y de determinar normas de censura de acuerdo a la filosofía que, después de cinco años en el Perú, defiende a grandes voces, con el objeto de destruir física y moralmente la dinastía de los soberanos autóctonos y la cultura indígena, mediante la utilización de la visita general; paralelamente con las famosas encuestas, se destinan a poner punto final al debate sobre los derechos indígenas de soberanía.

En definitiva, pretende hacer desaparecer todo vestigio, todo recuerdo, del pasado indígena, sea que pertenezcan al mundo político o religioso. Lucha encarnizadamente contra todos aquellos –lascasianos o jesuitas– que recogen los fragmentos del pasado indígena, con el ánimo de hacer evidentes las cualidades y los elementos que pudieran ser rescatables, dentro de los planteamientos de una política colonial de adaptación[115].

Está firmemente convencido de que no se ha hecho casi nada en el campo de la extirpación, y lo atribuye a la falta de firmeza de una iglesia que no ha sabido imponer el merecido castigo a los transgresores de la fe. Refiriéndose a Perú en general, afirma que antes de llevar a cabo sus visitas había sacerdotes que tenían a su cargo mil o dos mil indios casados, diseminados en grupos de veinte y treinta y hasta cincuenta aldeas, en un territorio que cubría amplias distancias.

En la visita, el Virrey agrupó a los indios dispersos en setecientas doce doctrinas compuestas casi todas de unos quinientos habitantes, que formaban solamente un pueblo o a lo más dos o tres. En este último caso, la distancia mayor a que se situaron entre sí las aldeas nuevamente formadas era la de cuatro leguas y la normal entre media y dos leguas. En cada doctrina puso un misionero clérigo o religioso, y si la aldea sumaba mil o dos mil habitantes encargó su cura pastoral a dos, tres y hasta cuatro misioneros conjuntamente. No obstante, señala, aún se vio constreñido a dejar diecisiete repartimientos sin sacerdote ninguno a su cargo[116].

Una entrega tan completa hacia un modelo que guíe la evangelización, sólo se acerca a las *Instrucciones* que para Perú dictó Jerónimo de Loaysa en 1545. Ambos personajes intuyeron que era en la cabecera de la doctrina o parroquia la mayor parte del tiempo, y en las estancias o anejos cuando los visitaba, donde el misionero trabajaba personalmente en la labor de extirpación. En estas Instrucciones se encuentra claramente definida la misión de los extirpadores; por ejemplo se manda a buscar las huacas en pueblos cuyos caciques sean cristianos. Para este objeto el visitador realizará una encuesta durante la cual se interrogará a los caciques, los ancianos, los niños de catecismo y los alguaciles. Si las respuestas no satisficieren, el visitador utilizará un documento en el cual está señalado el plano de las huacas, los lugares de adoración, su organización y la descripción de los sacrificios y otros ritos. Y, aunque los indios afirmen que las huacas han sido destruidas y nada queda de ellas, el visitador debe

[115] Duviols, 1977: 164.

[116] Tasa de la Visita general del Virrey Toledo, 1570. Noble Cook, ed. 1975.

averiguar quien las destruyó. Tratará de informarse también de los ritos que se practicaban en cada huaca, quienes eran los hechiceros que las servían, cuales eran sus funciones y qué recibían de los indios. Tratará especialmente de saber si esas huacas tenían propiedad en tierra, oro u otras cosas, y en ese caso lo que hubiere sucedido con todo ello. Toda esta información será consignada cuidadosamente en un documento, que incluirá una lista nominal de las *huacas* y de los hechiceros, a fin de que sea fácil vigilarlos permanentemente. El visitador también hará colocar cruces sobre los sitios del culto pagano[117].

Evangelización y métodos de autoridad

La extirpación de la idolatría y la demostración de la verdad del cristianismo son los dos puntales sobre los que descansa toda la obra de cristianización en la América indígena. La refutación tanto teórica como práctica de la idolatría y las razones que demostraban las virtudes del cristianismo eran imprescindibles para que los indios creyeran de una manera racional y abrazaran la fe católica; sin embargo, estos fundamentos necesarios no eran suficientes por sí solos, ni incluso quizá los más eficaces en definitiva.

Los misioneros aseguraban que psicológicamente, los indios se apoyaban no tanto en el valor de lo que se les decía sino en la autoridad de aquel que lo afirmaba. Plenamente convencidos de este supuesto, cuantos estuvieron interesados en la empresa misional de Indias no escatimaron esfuerzos por explotar el argumento de autoridad para atraer a los indios al cristianismo. El método consistió en procurar por todos los medios que aquellos sobre quienes directa e inmediatamente recaía el peso de la cristianización se revistiesen de autoridad moral ante los indígenas[118].

Padres y clérigos, en lugar de confiar que los indios convertidos atrajeran a los infieles hacia el cristianismo, temían que éstos hicieran volver sobre sus pasos a los que comenzaban a ser cristianos; el temor parecía justificado. Abandonar la religión de los antepasados en Indias, se consideraba como un desgajamiento de la propia familia, una deshonra, y hasta una traición tanto a su grupo como a sus dioses. Los miembros de la propia familia y los restantes componentes del grupo de parentesco no dejarían ciertamente de presionar los nuevos cristianos para hacerlos renunciar; era difícil que estas razones no influyeran sobre ellos. De ahí la necesidad de reprimir a los sacerdotes indígenas[119].

El bautismo: ¿un éxito aparente?

En Perú, donde la larga inestabilidad política impidió en los primeros años llevar a cabo una obra misional eficiente, siendo ello causa de que las conversio-

[117] Duviols, 1977: 148.
[118] Borges, 1960: 337-338.
[119] *Op. cit.*: 444.

nes se realizasen a ritmo lento, apenas acabadas las guerras civiles comenzaron también los indios a abrazar la fe, aunque al menos la primera mitad del siglo XVI debe considerarse una época de balbuceo misional[120].

A principios del siglo XVII se consideraban como enteramente cristianas todas las provincias situadas en la vertiente occidental de los Andes, es decir, cuanto se encontraba plenamente pacificado y en donde se podía desarrollar una obra misional permanente. Frente a esta visión tan optimista, apenas hay testimonios que en contraste ofrezcan un panorama distinto[121]. Una voz disidente la ofrece el Jesuita Anónimo, quien señala que al principio bautizaron sin enseñar:

> "Luego volvieron a sus superticiones, teniendose por no cristianos y usando de los mesmos que antes usaban.
>
> La segunda manera de cristianar indios fue de los que quisieron de su voluntad ser cristianos, porque los movió el ejemplo santo de algún religioso bueno, o de algún seglar español piadoso , pero no tuvieron quien les enseñace la fe en su lengua (...) de tal modo de doctrinar como éste, mal podían los naturales aprovecharse, mas antes se les entibiaban y perdían los buenos deseos (...) En muchos años no vieron sacerdote (...) la tercera manera de entrar los piruanos a la cristiandad, fue de indios que no solamente quisieron de su propia voluntad ser baptizados ellos y sus hijos y sus mujeres, mas tuvieron ventura de hallar quien les enseñase (...)[122].

Acosta deja asentado que la extirpación moral debe anteceder a la extirpación física y afirma la importancia de la persuasión y la dulzura, con firmeza. La Compañía de Jesús, a través del tratado de su provincial, bosqueja una política de extirpación en la cual la persuasión y la represión se combinan. Así a partir de 1600, el rigor represivo de la Visita de las Idolatrías, podrá también ser reivindicado sin contradicción alguna por los principios enunciados en *De Procuranda*[123].

En síntesis, el siglo XVI, al menos hasta Francisco de Toledo, tiene más el mérito de recopilar los antecedentes para la evangelización que el de la conversión. Se registran las creencias indígenas y se proveen los métodos para combatirlas y cristianizar a los indígenas. Este bagaje, será amplia y sistemáticamente utilizado en los años siguientes.

[120] Borges, 1960: 461.

[121] *Op. cit.*: 464.

[122] Anónima, 1600 (1968): 181-184.

[123] Acosta, *De Procuranda,* V, cap. X "Remedios Contra la Idolatría (1987): 259-271. Duviols, 1977: 171-173.

El siglo xvii en el virreinato de Perú, es la centuria en que los religiosos y los administradores trabajan incansablemente por imponer una cultura oficial cristiana, reproduciendo de algún modo la conducta ortodoxa de represión e intolerancia de la Contrarreforma europea. Un español debía "restituir" lo usurpado, respetar el dogma religioso, practicar la liturgia católica, fundar capellanías y amar al prójimo para morir como buen cristiano. En cambio, para un indígena ser cristiano significaba renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral.

Lo nuevo y lo antiguo, lo oficial y lo clandestino, lo europeo y lo andino, comienzan a vivir en permanente contradicción dialéctica. No se podía, dadas las características de la Iglesia de entonces, ser cristiano sin reprimir lo andino; e igualmente, no se podía continuar con las prácticas tradicionales sin amenazar la cultura oficial y el orden colonial. Este enfrentamiento entre cultura española y cultura indígena, se convierte en la oposición que conduce a la creación y re - creación constante de una cultura andina o de las historias andinas y paulatinamente, de nuevas formas de prácticas religiosas indígenas[124].

Después de la violenta represión del Taqui Onkoy a mediados del siglo anterior y con toda la metodología que se usará en el siglo xvii de quemas, destrucción, castigos y prisiones, parece producirse un repliegue de la religiosidad andina; este repliegue hay que entenderlo también dentro de toda la herencia de la política toledana de borrar el poder de los curacas y separar lo indígena de lo occidental.

Al parecer, en el nivel de la resistencia indígena, todo el período que va desde Francisco de Toledo a fines del siglo xvi es de fuertes resquebrajamientos en las poblaciones andinas. Los cambios toledanos, ejecutados en casi una década, fueron tan profundos que terminaron desarticulando cualquier oposición indígena manifiesta; la violencia de Cristóbal de Albornoz y de muchos párrocos rurales, mestizos y españoles, tuvo un éxito momentáneo: "la única forma de resistencia popular se ocultó en la soledad de las frías punas andinas"[125].

En apariencia a la par con las extirpaciones de idolatrías, se produjo un fenómeno paralelo de revitalización de los cultos nativos. Éstos parecían disimularse bajo formas sincréticas, como dioses andinos transfigurados en santos cristianos: Illapa en Santiago, o grandes fiestas cristianas como el *Corpus Christi,* que se habían superpuesto a los viejos rituales andinos. Otras veces, al margen de todo "sincretismo", tomando como pretexto las fiestas cristianas, se celebraban ritos y adoraciones a las deidades indias o a las pacarinas étnicas.

Esta revitalización se produjo dentro de una situación de relativo debilitamiento del poder político del Estado colonial, paralelo al desarrollo de los poderíos regionales. El xvii es el siglo en que la decadencia minera libera

[124] Burga, 1988: v.
[125] *Op. cit.*: 151-152.

formas sociales, políticas y económicas impuestas por los colonizadores y que parecen conducir al modelo típico del feudalismo europeo. Además, es la centuria en que la población indígena llega a su nivel de mayor deterioro. Las epidemias, las fugas, la yanaconización de los indígenas separados de sus comunidades y la misma opresión colonial dislocan, profundamente la existencia normal de las poblaciones andinas.

Las causas específicas que subyacen a cada uno de los ciclos de extirpación y revitalización, muy bien podrían entenderse en parte, como respuestas cíclicas de los indígenas a una situación de enormes dificultades. Algunos grupos de indígenas se aferraban a sus creencias y a sus costumbres; otros, contrariamente, comenzarán a engrosar la numerosa grey cristiana controlada por los doctrineros. Pero en ambos casos es una búsqueda de alivio para mitigar la angustia y la inseguridad[126].

Manuel Burga propone tres ciclos de extirpación de acuerdo al estudio de los expedientes de causas de idolatrías que ha investigado: 1600-1620; 1645-1680 y 1720-1730. Con anterioridad, Pierre Duviols ha planteado tres fases de extirpación: la primera y la tercera coinciden con lo que Burga llama primer y segundo ciclo; respecto de la segunda campaña propuesta por Duviols *(1625-1640)* Burga no la encuentra reflejada ni en las cifras ni en los datos, aunque señala que existen expedientes aislados para este período intermedio, consistentes en visitas esporádicas para sofocar intentos solitarios de pueblos que vuelven a sus cultos tradicionales[127]. Ambos autores fundamentan estos ciclos particularmente sobre la base de los expedientes relativos al Arzobispado de Lima. No obstante, la situación en Charcas, de absoluta relevancia en este estudio, apenas empieza a conocerse. La pieza documental, objeto de este trabajo, queda situada dentro de la segunda campaña propuesta por Pierre Duviols.

La Iglesia y la idolatría a principios del siglo XVII

Hasta 1610 la extirpación de la idolatría es considerada por las autoridades eclesiásticas peruanas como una de las tantas tareas de la evangelización. Esta es por lo menos la impresión global que se desprende después de haber examinado las medidas adoptadas por los concilios y los obispos, y la conducta del clero regular y secular. Y puesto que todos los indios habían sido bautizados e integrados en doctrinas y poco a poco incorporados administrativamente –*con la excepción de los indios de la perisferia*– a la Iglesia peruana, se creía normal

[126] Burga, 1988: 154-155.

[127] *Op. cit.*:156. Otra categorización sobre las campañas de extirpación de idolatrías se encuentra en Marzal 1983: 187-192. Todas ellas se basan en la cronología utilizada por Duviols 1977, que es la que seguimos en este escrito.

considerarlos como cristianos, neófitos sin duda, pero jurídicamente católicos y no infieles.

Por consiguiente, los casos de idolatría, sólo podían ser señalados como los residuos de un reciente pasado todavía no superado, y consecuentemente, disculpables dentro del cuadro general de los obstáculos iniciales que inevitablemente debía encontrar la evangelización. Con respecto a la idolatría la Iglesia tenía la conciencia tranquila, en la medida en que sólo poseía un conocimiento imperfecto de sus expresiones.

Pero esta tranquilidad fue rudamente quebrantada hacia fines de 1609, cuando un cura de indios hizo oír su retumbante voz de alerta: la idolatría, aseguraba él, continuaba con el mismo vigor que antes de la Conquista, y si eso no se había notado se debía a que las prácticas idolátricas se realizaban en la más absoluta clandestinidad.

La idolatría no era peculiar a la arquidiócesis de Lima; se extendía por todo Perú alcanzando hasta Cuzco según el padre Teruel, de quién José Arriaga cita una carta sobre este problema; el peligro había quedado al descubierto. Era necesario entonces, emprender la catequización a fondo y no cesar en el adoctrinamiento de los naturales, desde la niñez y continuando hasta la edad madura[128].

La experiencia acumulada en el primer decenio de este siglo, que incluye las actividades de Francisco de Ávila y la Compañía de Jesús en el trabajo de extirpación, es uno de los pilares cruciales sobre los que más tarde se construirá la Visita para los Idólatras. Francisco de Ávila hizo quemar los ídolos y momias sobre la hoguera que se había dispuesto para ese fin y el hechicero Hernán Páucar recibió doscientos azotes y fue rapado; después fue deportado a Chile[129].

Todo este conjunto de denuncias en el primer decenio del siglo XVII, darían origen a un movimiento ideológico y a una actividad en el campo de la extirpación como no había existido antes en la historia del virreinato; culminaría con las tres campañas sistemáticas y sucesivas que se realizaron hasta fines del siglo XVII y que conmovieron las bases culturales del mundo andino colonial[130].

Las campañas de extirpación de idolatrías

Desde fines del siglo XVI y hasta mediados del XVII, hubo sectores de la Iglesia que dudaron de la persistencia de la idolatría y que según Pierre Duviols, fueron determinantes de las circunstancias y el clima espiritual que com-

[128] Vargas Ugarte, 1953: 317; Duviols, 1977: 177.

[129] Una situación análoga a la descrita en la información sobre idolatrías que incluimos como anexo principal al final de este trabajo.

[130] Vargas Ugarte, 1954, tomo III: 1-9.

prendió el desarrollo de la primera campaña. Esta oposición, que no surgió espontáneamente en 1609, existía ya en el curso de los decenios anteriores y había contribuido a limitar la importancia que el Concilio III acordó a la lucha contra la idolatría.

Sin embargo, este concilio no descuidó la extirpación y además, puso énfasis en señalar aspectos que no se encuentran en las Constituciones de los concilios anteriores entregando por primera vez a los curas de indios, los instrumentos de una pedagogía precisa, al publicar en el *Confessionario para curas de indios* (1585) el primer inventario sistemático de los ritos y las supersticiones (tomado del tratado desaparecido de Juan Polo de Ondegardo), y el *Tercero Cathecismo* (1584), primer sermonario bilingüe y en el que figuran al menos dos sermones dedicados en gran parte a la refutación de la idolatría. Pero es evidente que el III Concilio intentó privilegiar la persuasión sobre la represión, y sus conclusiones indican que se esperaba que la idolatría fuera extirpada poco a poco, trabajando cotidianamente con los indios y de acuerdo con las posibilidades de los respectivos ministerios[131].

Hubo factores locales e internacionales que influyeron fuertemente en la primera campaña de extirpación de idolatrías. Pierre Duviols se pregunta, ¿por qué justamente la idolatría indígena es descubierta en 1609? A su juicio, del contexto mismo de los acontecimientos históricos, surge como inevitable la interrogante sobre las causas que determinaron que la idolatría indígena fuera "descubierta" en 1609 y que fuera también en ese preciso límite cronológico que la Iglesia decidiera sobre la trascendencia y la inevitabilidad de una política extirpadora, aún cuando antes de 1609 los curas o religiosos entregaron periódicamente numerosas pruebas de idolatría[132].

En 1609, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero ocupa la sede de Lima. Su vigorosa personalidad y sobre todo su concepción de la política religiosa a seguir en cuanto a los neófitos de Indias, debía ser providencial para la empresa de Francisco de Ávila. Convenció al Virrey y al Rey de la necesidad de crear un cuerpo de visitadores e iniciar las primeras visitas, e imprimir una nueva orientación en el sínodo que reunió en 1613, en el cual los problemas de la extirpación fueran, por primera vez, abordados en conjunto.

Pero el celo de Bartolomé Lobo Guerrero, ¿no fue también favorable por la coyuntura política y religiosa de la Península? No se puede dejar de establecer una relación entre la expulsión de los moriscos –decretada el 4 de abril de 1609– y el surgimiento de la gran campaña de extirpación de la idolatría indígena en Perú. Estas dos empresas participan del mismo designio de unificación religiosa que animan a Felipe III y ambas tienen muchos puntos en común.

También existían puntos en común entre la situación de los moriscos y de los antiguos súbditos del Tawantinsuyu: ante todo, una impermeabilidad voluntaria a la fe católica y a la *policía cristiana*. La situación de los indios en el

[131] Vargas Ugarte, 1954, tomo III: 94-97; Duviols, 1977: 203-204.
[132] Duviols, 1977: 209.

Perú era comparable a la de los moriscos en muchos aspectos. Ellos también persistían en su paganismo, a pesar de todos los esfuerzos de los evangelizadores y por ello, ya no podían ser considerados en el futuro como neófitos titubeantes, sino como lo afirmaba Francisco de Ávila, por auténticos apostatas y verdaderos heréticos[133].

En el ámbito de la política de dominio, también ejerció influencia la idea de que Chile podía ser un peligro si sus nativos se aliaban a franceses, ingleses u otros extranjeros herejes, a lo que Pierre Duviols titula el problema del Cerrojo de Magallanes. Además, habría que agregar la fuerte ingerencia de los estrechos lazos entre Francisco de Ávila y la Compañía de Jesús; es indudable que a partir de 1609 la Compañía inspira la campaña de extirpación y toma parte activa en las gestiones preliminares. En el futuro acentuará progresivamente su colaboración, hasta el punto que alrededor de 1620 ya dirige y controla oficialmente toda la actividad de extirpación[134].

Creación del cuerpo de visitadores generales de las idolatrías: primera campaña

Por fin, hacia 1610, el Consejo de Indias impulsa explícitamente la actividad de extirpación. Todas las nuevas medidas –de las cuales la más importante fue la creación de un cuerpo especializado de visitadores generales de las idolatrías y la institución del edicto de Gracia– partieron de la iniciativa del arzobispo Lobo Guerrero, que hasta entonces no había recibido ninguna instrucción ni aprobación del Consejo de Indias.

Preocupado por este silencio el 20 de abril de 1611, el Arzobispo remite al Rey un pequeño expediente destinado a probar que la idolatría estaba haciendo grandes estragos y que era urgente combatirla; el envío de Bartolomé Lobo Guerrero incluía dos piezas documentales: una relación de las idolatrías de Huarochirí, redactada por Francisco de Ávila, y una carta del padre Fabián de Ayala en la que describía una visita de las idolatrías. El Arzobispo añadía una carta en la cual declaraba que los indios de todo Perú eran en el día de hoy tan infieles e idólatras como cuando se conquistaron y que él mismo estaba sin duda predestinado a luchar contra esa plaga.

El Consejo de Indias respondió favorablemente por la cédula de 1 de junio de 1612. Así, aprobado y alentado, el Arzobispo amplificó su acción con la creación de nuevas visitas. En el curso de 1612 fueron nombrados dos nuevos visitadores de idolatrías, el doctor Diego Ramírez y el doctor Hernando de Avendaño, con la misión de recorrer las provincias de Canta, Cinchacocha y Checras[135].

[133] Duviols, 1977: 212-218.
[134] *Op. cit.*: 218-223.
[135] *Op. cit.*: 186-187.

Había llegado el momento de codificar las medidas adoptadas, de darles cohesión y al mismo tiempo de confirmar su autoridad; por lo tanto, Bartolmé Lobo Guerrero decidió reunir un sínodo, en el cual la tarea fundamental sería la discusión de los problemas de la idolatría. Después de hacer conocer sus planes al Rey, el 10 de julio inaugura la reunión[136].

El capítulo VI de sus Constituciones indica por primera vez, en trece puntos, lo que debe ser la visita de las idolatrías. Para atenuar el aspecto represivo y darle, por lo menos, algún carácter evangélico, ya que era imposible una plenitud evangelizadora, Bartolomé Lobo Guerrero ordena inaugurarla con la proclamación del *edicto de Gracia*, que permite a los idólatras un plazo de algunos días para declarar sus ritos e ídolos. Si estos eran denunciados, serían absueltos y solamente en caso contrario comenzarían a ser puestas en práctica las medidas represivas.

Además de las medidas que se habían aplicado y que fueron tomadas de los concilios anteriores (destrucción de los santuarios, implantación de la cruz en el lugar, etc.), se encuentran algunas innovaciones concernientes por ejemplo, al empadronamiento, a la obligación de llevar una relación de los idólatras, hechiceros, ídolos y objetos de culto, el despojo de distintos objetos ligados directa o indirectamente a la idolatría y el derecho otorgado a los visitadores para crear reducciones en los pueblos, entre otras[137].

El entendimiento excepcional que reinaba entre los poderes eclesiásticos y civiles, la colaboración activa de la Audiencia y el notable celo de los misioneros de la Compañía de Jesús, hacen posible el desarrollo y el rápido fortalecimiento de la campaña. Este clima de armonía tan raro en la Colonia, se intensifica aún más, con el arribo en 1615 del sucesor de Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, nieto del célebre general de la Compañía de Jesús y más tarde canonizado, del cual llevaba su nombre[138].

Así es como la importancia acordada por el Estado español a la lucha contra la idolatría se acrecienta con el tiempo. Una ley de 1616 hace de ella, en sentido estricto, un asunto de Estado al mismo tiempo que consagra la necesaria colaboración de los dos poderes en ese campo:

> "Mandamos a nuestros virreyes, presidentes y gobernadores, que pongan mucho cuidado en procurar se desarrayguen las idolatrias de entre los indios, dando para ello el favor y ayuda conveniente a los prelados, Estado

[136] Carta en Vargas Ugarte, 1959. Tomo II: 92. "especialmente para remedio de la idolatría". Duviols, 1977: 187.

[137] Duviols, 1977: 188.

[138] *Op. cit.*: 189.

eclesiastico y religiones, pues este es de las materias más principales del gobierno"[139].

Hacia la institucionalización: el parecer de Francisco de Ávila (1616) y la carta de edicto (1617) de Bartolomé Lobo Guerrero

En su *Parecer*, propone que se adopten las siguientes medidas:

1) intensificar la predicación y mejorar su calidad;
2) luchar contra la ebriedad, que favorece el retorno de la idolatría;
3) suprimir los antiguos pueblos no afectados por las reducciones, ya que los indios vuelven allí a practicar sus ritos;
4) aislar a los "maestros de la idolatría";
5) obligar a los curas a saber la lengua de los indígenas;
6) abrir cinco o seis colegios para los hijos de los curacas;
7) castigar severamente a los idólatras reincidentes.

El *Parecer* de Francisco de Ávila, aunque no aportaba nuevos planteamientos inspira indudablemente las dos circulares que el año siguiente serían firmadas por el Arzobispo y el Virrey, respectivamente. La *Carta del Edicto* de Bartolomé Lobo Guerrero (30 de agosto de 1617) se dirigía a las poblaciones rurales y especialmente a las autoridades locales, corregidores y curacas, a los cuales otorgaba un plazo de dos días para denunciar los ritos de cuya existencia tuvieran conocimiento. El Arzobispo enumera los castigos y ofrece un premio a los delatores que se beneficiarían de una exención temporal de los tributos. Este edicto debía ser leído mensualmente a los indios reunidos frente a la iglesia[140].

Como en el mundo indígena cada ceremonia, cada fiesta, cada momento importante de la vida, estaba acompañada con danzas especiales, fueron justamente éstas los aspectos visibles, casi materiales de los cultos indígenas, de la misma manera que los ídolos, los mallquis, las conopas y otros objetos que servían a las ceremonias. Todos ellos conformaban los principales objetivos contra los que los extirpadores dirigieron su vandálica e incomprensible -desde la perspectiva indígena- labor evangélica. Esto explica las sucesivas prohibiciones de vender chicha, vino y aguardiente dentro de las poblaciones indias porque las autoridades coloniales consideraban que la embriaguez conducía a las prácticas religiosas nativas, considerando la *Provisión* real del virrey Esquilache de 12 de septiembre de 1617. En esta misma Provisión expresamente dirigida a los corregidores, se manda:

> "Ni que so color de fiestas casamientos, baptismos, ni mingas, ni otro alguno, haya juntas de yndios para beber, ni hacer taquis, ni cachuas, ni

[139] Duviols, 1977: 55.

[140] *Op. cit.*: 190-191. El *Parecer* de Ávila fue publicado en *Revista Histórica,* XI: 328-334, 1937.

otros bailes indecentes, teniendo en todo lo que se ha referido particular cuidado"[141].

En la Relación de 1619, donde se evaluaba la primera campaña de extirpación de idolatrías, se decía que los elementos más importantes de los cultos indígenas eran:

a) la adoración de las huacas;
b) las fiestas y ceremonias para celebrarlos;
c) los maestros de idolatrías o sacerdotes.

Ello llevó a los visitadores a preocuparse fundamentalmente de tres aspectos: quemar las huacas, prohibir las fiestas y apresar a los sacerdotes indígenas. Este celo de los religiosos por reprimir o extirpar todas las manifestaciones externas de esta religiosidad denota una vez más por qué el antiguo calendario de ritos tuvo que camuflarse detrás de las fiestas cristianas[142]. Los gritos de alerta venían de todos lados. Este mismo año, el obispo de La Paz relata que:

> "Es muy grande el número de almas que se habían de sacramentar y doctrinar. En las parroquias no hay enseñanza de doctrinas ni en ellas se administran los sanctos sacramentos como se debía y era justo porque los dichos indios estan muy perdidos en sus idolatrias hechicerias y ritos antiguos que son raros los niños que se baptizan con la solemnidad que la iglesia ordena"[143].

Dos años de gran actividad: 1619-1621

Estos años comprenden la época de la extensión de las Visitas a todo el virreinato de Perú. En 1619, un año después que Francisco de Ávila fuera nombrado canónigo de La Plata, aparece como verdadero líder de la extirpación, el padre José de Arriaga, de la Compañía de Jesús. Dirige la casa de reclusión para hechiceros de Santa Cruz en Lima, participa en las visitas y sobre todo, inspira directamente las ordenanzas del Virrey en este dominio. En 1621 publica su tratado sobre la *Extirpación de Idolatría*. Y en verdad, las instrucciones a los visitadores y los reglamentos que ahí se encuentran, tuvieron carácter de ley en el futuro, por lo menos hasta 1649 cuando aparece la obra del arzobispo Villagomez[144].

En su obra, José de Arriaga se refiere a los medios para desarraigar la idolatría:

[141] Burga, 1988: 189. [*Revista Inca*, Lima, 1923, tomo I: 72].

[142] *Op. cit.*: 189-190.

[143] "Relación de la provincia de Chucuyto por el Doctor Don Pedro de Valencia, obispo de La Paz". 20 de marzo de 1619: f. 204r. Sección Manuscritos, Archivo Británico. Londres.

[144] Duviols, 1977: 192-193.

“Las dos principales causas de la idolatría de los indios dijimos que eran: la primera, suma ignorancia que tienen de las cosas de nuestra fe, por no estar enseñados en ellas, y el engaño en que siempre están de sus huacas y supersticiones, de que no han sido desengañados, que también es falta de dotrina y predicación, la cual se ha de enderezar no sólo en plantar en sus corazones las verdades de la religión cristiana, sino a arrancar de ellos las malezas y raíces de sus errores. La segunda causa es el no haberles quitado hasta ahora sus huacas, malquis, ni conopas ni los demás motivos de su idolatría. Estas dos causas se han de remediar con las misiones que dije arriba, en forma de visita, como después veremos; para que por lo que tienen de misiones de personas inteligentes y deseosas de aprovechar a los que tienen tanta necesidad sean enseñados muy de espacio y confesados muy de propósito, como la necesidad lo pide. Y por lo que tienen de visita se les quiten las huacas y todas las demás cosas ellas concernientes por el modo que se dirá en la práctica e instrucción de la visita. Pero ni la misión ni la visita serán de provecho, que sea de dura y permanente, si lo que entonces se planta y riega no se cultiva y lleva adelante para lo que se ha arrancado no torne a brotar de las raíces, que por más que se haga han de quedar muchas, como se ha visto.

Y así su señoría ilustrísima ha puesto grandísimo cuidado, con mandatos y órdenes muy apretadas, de que los curas continúen la labor y no alcen mano de ella, mandándoles que enseñen la dotrina por sus personas y que hagan con particular cuidado los catecismos de los miércoles y viernes; que prediquen todos los domingos y días de fiesta, y que para que lo hagan com más cuidado y se vea si lo hacen y cómo les está mandado, que escriban sus sermones y que lo muestren al visitador ordinario de su señoría. Y que cuando hubiere alguno que no sepa ni pueda hacer lo dicho, que por lo menos los domingos y fiestas lea a los indios un sermón de los impresos, pues de esto nadie se puede excusar, mandándoselo debajo de precepto y pena de diez pesos ensayados, aplicados desde luego a la iglesia por cada vez que lo dejare hacer. Y que asistan en todos los pueblos de sus dotrinas, prorata de la gente que en ellos hubiere, en los que más, más.

Para este mismo fin ayuda también su excelencia por su parte, mandando que todos los pueblos que están desmembrados de su reducción sin orden del gobierno, los pueda quemar y disipar el visitador, para que vuelvan a su reducción; y así se ha hecho en muchos pueblos, y que los que están con orden del gobierno están divididos, si le parece al visitador que no conviene, informen a su excelencia para que se manden reducir. todos estos medios ejecutados serán eficaces para que los indios tenan la dotrina y enseñanza que han menester.

Este mandato de su señoría ha animado mucho a los que saben bien la lengua, porque ven que podrán campear y hacer demostración de ella, y a los que no la saben, para trabajar en aprendella para que no les quiten las dotrinas; y a los que no las tienen y son buenas lenguas, les entretienen

con esperanza de que, teniendo parte para ello, no les faltará puesto para empleallas[145].

Pierre Duviols[146], señala que las ediciones modernas de la obra de José de Arriaga, no reproducen el texto en latín que se encuentra en la edición de 1621, que tiene por título *Manera y forma de reconciliar a los excomulgados* y en el que se enumeran las fórmulas que deben repetir los indios, en su lengua, después de haber abjurado para poder ser absueltos. Este texto, sacado según el padre Arriaga del *Manual de Inquisidores* redactado el año 1376, impreso en 1506 y con siete ediciones hasta 1607, tuvo mucha influencia en los medios eclesiásticos coloniales; su contenido corresponde en muchos casos a planteamientos que se utilizaron contra la religión andina. El *Directorium o Manual*, asimila la idolatría a la herejía; define y clasifica la herejía; afirma que ésta se evidencia "cada vez que se constata palabra o acto en desacuerdo con las costumbres comunes del pueblo católico". Entre los actos por los cuales se conocen a los heréticos, hay varios que son análogos a conductas andinas, aún cuando el tratado recoge "el viejo sustrato ritual europeo anterior al cristianismo", por ejemplo:

> "los que sacrifican a los ídolos, que veneran al trueno...; los adivinos que anuncian el porvenir por quiromancia o comparando la longitud de dos pajas; los que bautizan a los niños por segunda vez con otro nombre; los que practican ciertos ritos con los difuntos; los que deforman las cabezas de los niños; los que preparan filtros de amor..."[147].

Esta edad de oro de la extirpación será de corta duración. El gobierno del príncipe de Esquilache termina en 1621; al año siguiente en 1622, fallecen el arzobispo Lobo Guerrero y el padre José de Arriaga[148].

La segunda campaña, ca. 1621-1640

El 27 de mayo de 1626, el arzobispo Gonzalo del Campo, emprendió una visita pastoral, cuyo principal designio era conseguir información sobre la idolatría de los indios. Es evidente que la extirpación podía haber alcanzado un nuevo impulso bajo el gobierno eclesiástico de este Arzobispo quien estaba decidido a ir mucho más lejos que sus predecesores y en este sentido, es justo señalar que insistió más que ninguno para que la Inquisición tuviera jurisdicción en la idolatría de los indios. Pero su muerte prematura en el pueblo de Recuay

[145] Arriaga, [1621] 1968: 234-236.
[146] Duviols, 1986: LXVII.
[147] *Op. cit.*: LXIII.
[148] Duviols, 1977: 193.

el 19 de diciembre de ese mismo año, pondría una vez más en penumbra la actividad extirpadora[149].

El nuevo arzobispo, Hernando Arias de Ugarte, ejerció su cargo, entre 1630 y 1638. Muy activo, se consagró a visitar personalmente las diversas regiones de su jurisdicción y sin duda vio las mismas cosas, pero a juicio de Pierre Duviols, con otros ojos, porque habría pertenecido "al grupo de los que consideraban la idolatría más como un mito que como una realidad"[150]. Sin embargo, un estudio más reciente sobre su período, sugiere que durante su arzobispado en la Plata favoreció las visitas antiidolátricas[151]; para nosotros su gobierno reviste especial importancia, pues fue bajo su mandato que se inició la Información sobre idolatrías en Atacama, objeto central de este estudio. Nos inclinamos a pensar que se conoce menos sobre la actividad extirpadora de esta época, porque está más orientada hacia las *perisferias* y consecuentemente, los papeles están dispersos por los cambios que se fueron sucediendo en la administración y jurisdicción colonial.

Después de la muerte de Hernando Arias Ugarte en 1638, Hernando de Avendaño, experimentado visitador de las idolatrías, ejerce sus funciones como gobernador eclesiástico hasta el 2 de mayo de 1640, fecha en que toma posesión de la sede el nuevo Arzobispo. Durante dos años y medio, estará en condiciones de crear en el arzobispado condiciones favorables para una nueva campaña de la extirpación[152].

La tercera campaña

El nuevo arzobispo, Pedro de Villagómez, (1641-1671) tomó posesión de la sede de Lima, enriquecido por la experiencia adquirida en Arequipa, donde había sido obispo entre los años 1635 y 1640. Las *Constituciones Sinodales* que redactó en 1639 puede que sean las que contiene mayor cantidad de artículos sobre la idolatría indígena, aunque en conjunto no presentan originalidad y se limitan a recoger y a desarrollar las instrucciones del Tercer Concilio y del sínodo presidido por Bartolomé Lobo Guerrero en Lima; pero no por eso dejan de testimoniar su innata vocación de extirpador. En su célebre *Carta Pastoral* de 1649, Pedro de Villagómez hará alusión a ésta época recordando incidentalmente que[153]:

> "Añado yo en esta parte, para confirmación de lo dicho, que visitando el Obispado de Areqipa (...) halle ser necesario derribar muchas huacas

[149] Duviols, 1977: 194-195. En definitiva la Inquisición nunca tuvo como sujetos de su praxis a los nativos andinos.

[150] *Op. cit.*: 196.

[151] García J.C., 1994: 47.

[152] Duviols, 1977: 197.

[153] *Op. cit.*

antiguas, sepulchros de los indios gentiles, que había en unas doctrinas del Corregimiento de Arica, porque eran ocasiones de algunas idolatrías y supersticiones y para que acudiesen de buena gana a derribarlas (pagándoles sus jornales por manos de los caciques y en presencia de los curas) hallándome presente en uno de los pueblos principales al tiempo de hacerles saber mi mandato, advertimos casi todos los españoles que estábamos presentes, que muchos de los Indios, especialmente los viejos, se entristecieron dello"[154].

Hay muchas razones para creer que ésa no fue más que una de las numerosas iniciativas que tomó en el curso de las visitas de su obispado, pero parece que sólo fue a partir de 1646 que concibió y decidió un plan de extirpación sistemática más ambicioso aún que el sus antecesores más activos. Nada descuidó en ese aspecto: cuatro visitadores al menos recorrían continuamente el país; publicó en julio de 1646 un edicto contra la ebriedad y la idolatría y por ese tiempo, nombró una junta especial dirigida por su vicario general, para tratar de estos problemas.

Esta visita duró varios años y aunque muy pronto los visitadores se vieron privados del concurso de los padres de la Compañía de Jesús, prosiguieron solos el desenvolvimiento de la visita bajo la dirección de Hernando de Avendaño, "superintendente de la idolatría". Es posible que esta circunstancia acentuara el carácter autoritario y represivo de la extirpación. Si los documentos de esta época sobre la historia de la extirpación propiamente dicha son raros, como lo remarca Rubén Vargas de Ugarte, en cambio, los documentos referentes a los procesos de idolatría que se hallan en el arzobispado de Lima y ciertas informaciones de servicios en el Archivo de Indias, respectivamente, suministran una rica documentación sobre el desarrollo de la visita y sobre las idolatrías.

Sabemos, sin embargo, que existieron numerosos procesos de idolatría que se encuentran en los archivos del arzobispado de Lima, y que datan del gobierno de Pedro de Villagómez. En ellos se verifica que la encuesta es a menudo muy minuciosa –lo que se explica por la desaparición progresiva de los delitos espectaculares–, y que la severidad de los extirpadores no ha cedido, sino más bien se ha acrecentado. Las visitas continúan durante toda la mitad del siglo XVII y hasta el siglo XIX; de hecho la última fecha que aparece en un proceso de idolatría consultado por Pîerre Duviols en el arzobispado de Lima es de 1807. Pero existen algunos más tardíos y hasta posteriores a la Independencia[155].

[154] Villagómez, (1649) 1919: 52.
[155] Duviols, 1977: 197-199.

Durante el período de Pedro de Villagómez, la actividad misionera se duplicaría con un esfuerzo adicional: la publicación de textos indispensables a la extirpación. Tendríamos que remitirnos al Tercer Concilio de 1585 para encontrar una floración comparable de catecismos y sermonarios. Pero esta vez se trata de obras especialmente destinadas a los extirpadores de idolatrías y concebidas en función de esta actividad.

En el espacio de dos años (1648-1649) aparecen el *Catecismo bilingüe* redactado por Bartolomé Jurado Palomino visitador general de las idolatrías y *dos colecciones de sermones bilingües* firmados por Francisco de Ávila y Hernando de Avendaño; los *Sermones* de Hernando de Avendaño tienen por finalidad la refutación teórica de la idolatría siendo la primera obra de este género publicada en Perú. Como antecedente de esta generosa perspectiva evangelizadora, sólo se encuentra el *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Jhesucristo*, redactado y traducido al aymara por el jesuita Ludovico Bertonio en 1613[156].

La mayoría de los ejemplares conocidos de los sermones de Hernando de Avendaño están encuadernados con la *Carta Pastoral* de Pedro de Villagómez, a la que siguen. Se trata de un manual ambicioso para el uso de los visitadores de la idolatría que merece una presentación. En efecto, la *Carta Pastoral de exhortación contra las idolatrías de los indios* de Pedro de Villagómez, es después del inigualable libro de José de Arriaga, el único texto que trata en conjunto las cuestiones de la extirpación. Esta obra de setenta y tres folios señala con claridad y autoridad, la importancia que el arzobispo concede a la extirpación y su voluntad de sacudir la apatía de los curas olvidadizos de sus obligaciones en ese terreno.

En la primera parte (que comprende cuarenta y un capítulos) los exhorta a la vigilancia y a la diligencia, mostrándoles la gravedad del mal y la urgencia de las medidas que deben adoptar; también se exponen ahí las causas y particularidades de la idolatría y se demuestra ampliamente la necesidad de las visitas, que cada eclesiástico debe ayudar y alentar. La segunda parte consta de cinco capítulos que presentan las idolatrías más frecuentes en la diócesis, en forma de inventario[157]. La tercera se dirige exclusivamente a los visitadores; es en realidad, un manual del visitador, un tratado de la visita, en el que se encuentran enumerados y comentados los reglamentos y las modalidades de acción.

El inventario de las idolatrías que incluye la obra, utiliza muchos documentos ya conocidos; a menudo transcribe, palabra por palabra, los capítulos correspondientes a *La extirpación de la idolatría* de José de Arriaga, con algunas precisiones y algunas innovaciones. Aparte de estas reservas (la primera parte en latín está cargada de retórica), nada le quita a Pedro de Villagómez el mérito

[156] Duviols, 1977: 199-200.
[157] Villagómez, 1919 [1649]: cap. 42 a 46.

de haber sido el primer arzobispo de Lima que redactó una obra de conjunto sobre la extirpación, en la cual la reglamentación toma, más que nunca, fuerza de ley. Pedro de Villagómez termina su obra justificando la generalización de la extirpación en Perú entero[158]. En su capítulo XII enumera muy precisamente lo que considera las principales causas de la persistencia de las idolatrías:

> "La primera es la grande astucia y diligencia del Demonio contra la rudeza y corta capacidad que ellos tienen.
>
> La segunda es ser hijos de idólatras.
>
> La tercera es su ordinaria embriaguez, y lo mucho que en este vicio imitan a sus antepasados.
>
> La cuarta es la diligencia de sus sacrílegos ministros.
>
> La quinta son las ocasiones que les ofrece la continua vista, y es tropiezo de las cosas, en que suelen idolatrar
>
> La sexta es la disposición de sus pueblos
>
> La Séptima es la falta de doctrina, y el mal ejemplo que reciben de los españoles"[159].

La confrontación que se impone entre la era de las primeras publicaciones de textos para la evangelización, es decir, el periodo del Tercer Concilio de Lima, y la de la segunda y tercera serie de textos análogos publicados en 1648 y 1649 bajo Pedro de Villagómez, es rica en enseñanzas. La *Doctrina Christiana* de 1583, el *Tercero Cathecismo por Sermones* de 1584, el *Confessionario para curas de indios* de 1585, demuestran la experiencia adquirida paulatinamente y el esfuerzo de reglamentación que había emprendido el obispo Loayza llevado a buen término con Toribio de Mogrovejo.

La refutación de las creencias indígenas ocupa en estas publicaciones un lugar secundario, porque se concedió prioridad a la exposición de los elementos de la doctrina cristiana. En cambio, al considerar las publicaciones oficiales de los años 1650 se observa que fueron elaboradas en función de la refutación de la idolatría. Estas publicaciones, por consiguiente, señalan un profundo cambio de la doctrina de la Iglesia, que después de haber registrado los fracasos de una política prematura de instrucción directa, vuelve como consecuencia al viejo precepto de *prius evellant, deide planten*, que fue un lugar común de la literatura de la evangelización americana del siglo XVI, aunque no por eso había sido puesta en práctica[160].

Los textos señalados en páginas precedentes, consagran la culminación de esta nueva política, inaugurada en 1610 por Bartolomé Lobo Guerrero a instigación de Francisco de Ávila, y confirman que después de esta fecha, la evangelización de los indios de Perú vista por la Iglesia peruana, significa

[158] Duviols, 1977: 201-202.
[159] Villagómez, (1919) 1649, cap. XII: 41-42.
[160] Duviols, 1977: 202-203.

ante todo la extirpación de la idolatría. Pero también la extirpación, como doctrina y como institución, alcanzó bajo Pedro de Villagómez su cénit. Si es verdad que las visitas prosiguieron mucho después de su administración, y que se iniciaron procesos hasta principios del siglo XIX, en adelante todo será actividad, cada vez más episódica: ya no se renovarán las instituciones especializadas en la extirpación.

Conocimientos lingüísticos de los predicadores: los sermonarios

Si bien durante la primera campaña, desde 1610 hasta 1622, los extirpadores concedieron la mayor atención al sermón contra la idolatría, como lo testimonian los textos, aún no se había publicado en Perú ningún sermonario bilingüe concebido especialmente para la refutación de la idolatría.

Y como el clero rural sólo estaba escasamente preparado para una misión que requería especiales condiciones, se hacía evidente que era necesario suministrarle los instrumentos pedagógicos imprescindibles. En el mejor de los casos los curas sólo disponían de obras bilingües publicadas por el *Tercer Concilio de Lima*, es decir, el *Tercero Cathecismo por Sermones* y como complemento el *Confessionario* para curas de indios. Pero estos libros ya eran raros en esa época debido a lo limitado de su tiraje y al considerable aumento de parroquias a principios del siglo XVII[161].

Pablo José de Arriaga ofrece los títulos de doce sermones modelo que podían ser utilizados en el curso de la visita y decide redactar un sermonario conforme a los principios que ya había establecido. Sería, sin embargo, Hernando de Avendaño cuya pedagogía tanto admiraba, quien después de veintiocho años, publicaría el libro que había anhelado José de Arriaga.

Los sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, publicados en Lima en 1649 (diez sermones), fueron redactados en español y traducidos enseguida al quechua, como indica el autor en el prefacio. Se trata sin duda a pesar de su relativa brevedad de un monumento de la literatura religiosa americana. Este libro, no sólo constituye un valiosísimo documento, desde el punto de vista de la refutación teórica de la idolatría, sino que ofrece, además, un gran número de informaciones sobre la religión indígena y en ese aspecto puede ser considerado como una fuente etnológica de primer orden. Por otra parte, como documento sociológico, es testimonio de las distintas modalidades que se harían presentes en el contacto de dos culturas distintas, la indígena y la española, en Perú del siglo XVII. No se encuentra, si se exceptúa el *Tratado* de Francisco de Ávila, otra obra que permita analizar la técnica y la temática de los sermones contra la idolatría. Recogen la experiencia de casi cuarenta años[162].

[161] Duviols, 1977: 341-342.
[162] *Op. cit.*: 344-346.

La visita de las idolatrias[163]

Entre 1610 y 1613, la visita de las idolatrías se efectúa de un modo bastante empírico, pero sus procedimientos alcanzan gran perfección en el curso de la primera campaña de Huarochirí, realizada por Francisco de Ávila, de común acuerdo con el provincial de la Compañía de Jesús, quien dio las directrices generales en las actas de nominación remitidas a cada visitador; pero sólo en 1613, con motivo del sínodo de Lima, aparecerá el primer texto legislativo. El capítulo VI de las Constituciones sinodales, determinó la orientación y las fases fundamentales de la Visita, disposiciones que rigen la Visita hasta 1618. En 1619, cuando José de Arriaga toma la dirección de la extirpación, introduce nuevas modalidades, que enumera con precisión en su tratado de 1621 y que constituirán en adelante el código oficioso de la visita, hasta que Pedro de Villagómez publique, en 1649, su tratado, inspirado en el de José de Arriaga en lo esencial. El análisis de estos documentos fundamentales (1613, 1621, 1649) permite reconstruir de un modo preciso la organización y el desarrollo de las visitas de idolatrías, por lo menos tal como estaban planeadas por las autoridades eclesiásticas[164].

El equipo de la visita

La visita está constituida por un visitador, un fiscal y un notario, representantes del aparato judicial y represivo. En el Arzobispado de Lima se agregaba al grupo uno, dos o tres padres de la Compañía de Jesús. El visitador nombrado por el Arzobispo recibe el título de juez visitador general eclesiástico de las idolatrías (o contra las idolatrías). Puede ser elegido de entre el cuerpo de los visitadores eclesiásticos ordinarios, pero es frecuente ver que el arzobispo llama de preferencia a los curas de indios o vicarios de provincia, cuya experiencia y conocimientos lingüísticos se considera irreemplazable[165]. José de Arriaga consagra a la visita los capítulos XII a XVI y Pedro de Villagómez los capítulos LV a LXV. Entre otras normas, José de Arriaga señala:

> "Para esto se escogieron visitadores que fuesen experimentados en las cosas de los indios, supiesen bien su lengua, tuviesen talento y eficacia en el púlpito, hombres doctos y teólogos que supiesen bien dar a entender y enseñar a gente tan ignorante los misterios de nuestra santa fe y deshacer y refutar los errores tan connaturalizados a su capacidad y en que tan sin contradicción de nadie han nacido y vivido hasta ahora. (...).

[163] Destaco en especial este tema, por la coherencia que se advierte entre este modelo y la aplicación de la Visita en lugares aparentemente tan periféricos como Atacama.

[164] Duviols, 1977: 248-249.

[165] *Op. cit.*: 249.

No excusa un notario, que le ha menester para muchas cosas, aunque lo más escribe el mismo visitador de su mano, ni menos un fiscal que es necesario para todo y conviene que no sea indio, porque se han experimentado muchos inconvenientes, y yo he visto algunos muy graves, sino que sea persona diligente y de mucha confianza.

Y lo que es el todo en este negocio tan importante y sin lo cual no se ha de hacer nada, no conviene que el visitador vaya sin religiosos que catequicen, prediquen y confiesen a los indios. Porque como esta visita es más de corazones que de cuerpos (...) De suerte que así el visitador como los Padres que van con él, muestren lo que en efeto debe ser: padres y maestros y no fiscales ni jueces.

Y para el intento de las visitas, que es descubrir sus idolatrías y quitalles sus huacas, la mayor ayuda es la de los Padres, que ellos hablan a los indios muchas veces y les quitan los temores y les mueven con sus sermones, y los indios acuden a ellos como a Padres que les quieren bien, y hacen oficio de intercesores con el visitador y del visitador para con los indios

Así que ni los Padres solos por sí, ni el visitador solo, segun ha enseñado la experiencia, conseguirán el intento que se pretende de que los indios descubran y den sus huacas, malquis, conopas y las demás cosas semejantes (...) si no es concurriendo como dos causas parciales a un mismo efeto[166].

El *visitador* es al principio un juez eclesiástico (tiene *título de juez*) que dirige la encuesta, instruye las causas (*fulmina procesos*) y hace cumplir las sentencias. A esta tarea inquisitorial y policial se añadían las funciones de director de las ceremonias religiosas. Era el encargado de leer el *edicto de Gracia* o el *edicto contra la Idolatría* que señalaba la iniciación de la visita presidiendo también el solemne *Auto de Fe* con que se daba esta por concluida[167].

El *edicto contra la Idolatría* escrito por José de Arriaga[168] es de la mayor importancia etnológica, puesto que en él, a través de sus veintitrés preguntas, clasifica un amplio conjunto de deidades y ritos de la religión andina, muchos de los cuales siguen vigentes, de alguna manera, hasta el presente etnográfico. De similar valor, pero precisando la represión ejercida por la extirpación son "Las constituciones que deja el visitador en los pueblos para remedio de la extirpación de la idolatría", de las que sintetizamos algunos párrafos:

"Primeramente, si de aquí adelante algún indio o india volviere a reincidir en la idolatria adorando huacas, cerros o al Rayo, Sol, Luna y estrellas o hiciere alguna de las ceremonias antiguas de su gentilidad, el cura o vicario que fuere de esta doctrina escribirá la causa (...).

[166] Arriaga, (1621) 1968: 241-243.
[167] Duviols, 1977: 250.
[168] Arriaga, (1621) 1968: 273-275.

Item de aquí adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo (...) y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres le serán dados cien azotes por las calles (...) y a los que hasta aquí se han llamado con algunos de los dichos nombres se los quiten y se acomoden a llamarse con otros sobrenombres de los españoles o de santos.

Item el cura beneficiado (...) tendrá muy particular cuidado de estorbar las mingas que los indios hacen en tiempo de las sementeras para hacerlas bebiendo y cantando(...)

Item de aquí adelante por ningún caso (...) los indios e indias de este pueblo tocarán tamborinos ni bailarán, ni cantarán al uso antiguo, ni los bailes y cánticos que hasta aquí han cantado en su lengua materna (...) en los dichos cantares invocaban los nombres de sus huacas, malquis y del rayo, a quien adoraban y al indio que esta constitucion quebrantare le serán dado cien azotes y quitado el cabello (...)[169].

Las Constituciones continúan señalando causas y castigos en relación con las borracheras; se prohíbe que los sacerdotes indígenas curen enfermos; se prohíben bailes específicos (los que son descritos y mencionados por sus nombres indígenas); se prohíbe el ayuno, las ofrendas de comidas para los difuntos, el corte de cabellos de los hijos[170]. Pareciera que nada es dejado al azar.

Volvamos al equipo de la visita. El *fiscal* de visita debía ser teóricamente un español; estaba encargado de coordinar las actividades en que intervenían el visitador y las autoridades locales, de las relaciones con los indios, del arresto de los inculpados y frecuentemente era llamado a ejercer el papel de intérprete; esta función fue progresivamente dejando de ser ejercida por los españoles y confiada a los ladinos, indios o mestizos cristianizados.

El *notario*, español y bajo juramento, ejercía las funciones de escribano; su papel era esencial, dado el carácter burocrático y formalista de la visita, en la que toda declaración, prueba, presentación de caso etc., debía quedar correctamente asentada.

La visita podía realizarse sólo con estos tres funcionarios, pero en la mayoría de los casos entre 1609 y 1651, participaban además en ella dos, tres y hasta cuatro padres de la Compañía y su presencia -dado que ellos se consagraban a la predicación y a las confesiones -suavizaba la orientación fuertemente represiva marcada por el visitador y sus auxiliares[171].

Cómo iniciar la visita

"Y todo el punto esta en tener entrada y que se tenga noticia de alguna huaca de algun pueblo, y de los hechiceros que la guardan que estos daran

[169] Arriaga, (1621) 1968: 275.
[170] *Op. cit.*: 276-277.
[171] Duviols, 1977: 250-251.

noticia de los pueblos comarcanos y se descubrirán después sin dificultad; que al principio es cuando la hay mayor, y se ha de vencer por estos medios y por otros que la experiencia enseñará"[172].

Pablo José de Arriaga recomienda que se comience por el pueblo más alejado y más pequeño, a fin de explotar el aspecto de sorpresa[173].

El desarrollo de la visita

Apenas llegado el visitador, reúne a los indios en la Iglesia y les comunica el motivo de su visita, tratando de ganar el favor de las autoridades indígenas.

Al día siguiente comienza la visita propiamente dicha, que constituye una de las más notables empresas de acondicionamiento sicológico que la historia haya conocido. Después de la misa y el sermón se lee el *edicto de Gracia* o el *edicto contra las Idolatrías.* El primero concedía la absolución a todos los indios que manifestaran espontáneamente sus idolatrías; el segundo otorgaba a la población un plazo de seis días para que denunciaran a los idólatras culpables de hechos y acciones que el texto enumeraba con toda precisión y con severas penas; a continuación, se leía la *Ordenanza* del Virrey y el *edicto* del Arzobispo referente a las idolatrías y a las borracheras. En relación con el edicto del Arzobispo, que debía ser como los otros textos explicado en quechua, se recomendaba que se insistiera sobre el punto en que se perdona a los que denunciaren y "pone penas a los que lo contrario hizieren"[174].

Durante esos días el visitador se dedica a la encuesta. A menudo ya conoce el nombre de algunos hechiceros y dogmatizadores, por los informes del cura y los caciques, o gracias a los datos sonsacados en los pueblos que ha visitado anteriormente. En caso contrario, el visitador elige a aquellos indios que pueden tener información, generalmente indios viejos, y los aísla de sus congéneres[175].

Alternando promesas y amenazas, multiplicando los interrogatorios, los conduce al punto deseado:

> "El primero es ganar algún indio de razón, y a éste con grande secreto, ofreciendole grandes premios y que no lo sabrá persona viviente, persuadirle a que diga la huaca principal de su pueblo y el hechicero que la guarda, o lo mas que supiere acercxa de esto y la primera vez contentalle y agradecelle, y aun pagalle lo poco que dijere[176].

[172] Arriaga, 1968 (1621). Capitulo XIV: 246.
[173] Arriaga, 1621: 243.
[174] Arriaga en Duviols, 1977: 252.
[175] Duviols, 1977: 253.
[176] Arriaga, 1621: 246-247.

Estos interrogatorios son siempre positivos, tanto más si el visitador es dejado en libertad de usar sus recursos. Después de que los nombres de los hechiceros principales son conocidos, se les hace comparecer inmediatamente. Entonces comienza un nuevo interrogatorio, cuyas respuestas son transcritas con toda precisión en un libro especial, bajo el título *La idolatría descubierta en el pueblo de... el día... mes... año*[177].

Estas primeras declaraciones servirán de base para el proceso que debe instruirse inmediatamente a los culpables. Los curacas y los notables vienen luego a prestar su testimonio y contestan, después de prestar juramento, a ocho preguntas que se refieren a la idolatría existente en el pueblo[178]. Luego, los inculpados responden a las mismas preguntas que los caciques y a las treinta y seis preguntas que detallan todas las actividades posibles de la idolatría[179]. Sigue después todo el pueblo ayllu por ayllu y responden a un cuestionario abreviado; Si se descubriera que alguien no dice la verdad se le castiga públicamente. El resultado de esta encuesta es consignado en un cuaderno especial con el título de *Acusación del pueblo de....* Los nombres de los ministros de la idolatría serán marcados con una cruz[180].

Para la mayoría de los indios concluye con una solemne absolución; el visitador vestido con sobrepelliz con varas en la mano, les hace ver todo lo abominable de su estado y los exhorta a arrepentirse. Apenas concluido les hace jurar conjuntamente que serán buenos cristianos, al mismo tiempo que forman la cruz con sus manos levantadas. Después de otro sermón otorga la absolución general[181].

El visitador ya está en posesión de una lista de objetos rituales, conoce el emplazamiento de las huacas fijas y la cantidad y naturaleza de las portátiles. Lo que importa ahora es que se dirija, conducido por los ministros de la idolatría, a los lugares a menudo alejados y escarpados, donde se encuentran las huacas. Llegado a ese lugar, procederá a la destrucción de los adoratorios e ídolos de piedra, que serán destrozados en la medida de lo posible; los pedazos que puedan ser transportados serán arrojados en las riberas de los ríos, o en los precipicios, a escondidas de los indios, que siempre están dispuestos a recoger cualquier fragmento para conservarlo como reliquia. Los segmentos que no puedan transportarse serán cubiertos de tierra. En todos los casos en que la huaca haya sido arrancada o destruida total o parcialmente, el visitador plantará una cruz en el lugar de su emplazamiento, conforme a las disposiciones en vigor desde el primer concilio de Lima[182].

Los indios agrupados por ayllus, deberían llevar sus ídolos, y también un poco de leña para quemarlos. Uno por uno se presentaban ante el visitador y el

[177] Arriaga, 1621: 250; Duviols, 1977: 253.
[178] Duviols, 1977: 254; Arriaga, *op. cit.*: 251.
[179] Arriaga, capítulo XV: 248-251.
[180] *Op. cit.*, capítulo XV: 252.
[181] Duviols, 1977: 254.
[182] *Op. cit.*: 255.

escribano, quienes habían colocado una mesa delante de la Iglesia. Allí dejaban los objetos de culto que habían declarado anteriormente y se encontraban inscritos en el registro; por precaución adicional, el escribano registraba la lista de los objetos en el otro libro (en el que se encontraban las declaraciones de los sacerdotes indígenas). Eso permitía que las dos listas fueran confrontadas cómodamente y se descubrieran con rapidez todos los intentos de fraude[183].

Un ejemplo de la persistencia contra la que tenían que luchar los visitadores la encontramos en la experiencia que relata Bernardo Noboa, gran extirpador de idolatrías en Cajatambo, sierra central de Perú. A mediados del siglo XVII informa que encontró las mayores idolatrías:

> "en los pueblos viejos de su gentilidad, que están retirados muchas leguas de sus principales reducciones, a donde se han ido a vivir muchas parcialidades y ayllus de indios, desmembrándose de sus principales reducciones, llevados del amor de dichos ídolos, donde viven tan gentilmente que ni oyen misa, ni tienen doctrinas y los más se mueren sin sacramentos"[184].

La narración concuerda con el testimonio de José Arriaga recogido en su capítulo II; demás está decir que todo el libro es de un valor impensado para la comprensión de la religión andina y para conocer la historia de su represión.

Las noticias sobre idolatrías fuera de la arquidiócesis de Lima

Es indudable que fuera de la arquidiócesis de Lima, también se instruyeron procesos. Existen pruebas para el obispado de Cuzco a fines del siglo XVI e inmediatamente antes y después de la tercera campaña de extirpación en 1694. Hubo actividad procesal en el obispado de Arequipa, donde el período de Pedro de Villagómez (1635-1640) significó un acrecentamiento del celo de los jueces eclesiásticos[185], pero también mucho antes hubo acción extirpadora, de acuerdo al registro franciscano de fines del siglo XVI en las doctrinas de los Collaguas:

> "quitaron muy grande número de hechiceros y idolatrias, que aca llaman guacas, porque unos adoraban piedras, otros cuevas y así los demás y

[183] Duviols, 1977: 252- 254; Duviols, 1977: 257.

[184] Marzal, 1983: 222. Existe en el Archivo Arzobispal de Lima, el documento *Causa de idolatría a pedimento del fiscal Eclesiástico a los indios e indias hechiceros docmatizadores confesores sacristanes*, efectuado en 1657, por el visitador Bernabé de Noboa, en el pueblo de San Juan de Machuca (Huertas, 1981: 125).

[185] Vargas Ugarte 1959, tomo II: 317; Duviols, 1977: 263. Lassegue, 1993, que da a conocer un valiosísimo proceso en el pueblo de Cotaguasi, Cuzco 1616.

iuan á los tales lugares á hacer sus adoraciones; y estos dichos Padres con mucho riesgo las derribaron todas las dichas guacas; tenían tambien guacas del sol, y de la luna, y de las estrellas, y del mes, y cada indio tenía guaca en su casa como imagen tenia su guaca principal, que entre ellos era la superior y como si dixesemos acá la Iglesia Cathedral y cuando los dichos Padre iuan a uisitar estas prouincias, los cuales andaban a pié, acaeció un Sábado hallar en el camino nouenta hechiceros uiejos que iuan cargados de cosas que ofrecer a la guaca mayor y el domingo siguiente hallaron ciento de otra parcialidad, que iuan cargados como los primeros para el mismo efecto todo lo quitaron y hacían que adoracen la + (cruz) y el curaca principal era el primero y decia a los indios que hiciesen otro tanto y todos se echaba por tierra y adoraban la Cruz y, en llegando el Padre á uisitar, venía luego el indio y indios destas estancias á oir los sermones y á missa, y traían todos sus hijos á baptizar (...)"[186].

Retornemos al siglo XVII. Aunque Pedro de Villagómez en 1639 no salió personalmente a la Visita, envió a dos padres de la Compañía, a las provincias de Condesuyos y Collaguas, en especial para que desterrasen las idolatrías y otros fueron con el mismo objeto a Tarapacá[187]. Como lo señaláramos en páginas precedentes, siendo Pedro de Villagómez arzobispo de Arequipa había ido personalmente a Arica y había extirpado idolatrías; en las cartas y expedientes de los obispos de Arequipa, que se refieren a la actividad eclesiástica desarrollada entre 1636 y 1637, afortunadamente publicadas por Jorge Hidalgo, también se dan noticias de la extirpación en esta zona, siendo obispo Pedro de Villagómez[188]:

"En algunos pueblos de indios halle muchos sepulcros, o guacas antiguas con cuya ocassion se conservaban entre esta gente barbara algunas supersticiones de la gentilidad y ydolatria y para quitarles delante de los ojos estas memorias que serían mas de tres mill, los hise derrivar todos a mi costa y e borrado otros rostros de ydolatrias que se an descubierto, sea para gloria de Dios y bien destas plantas nuebas en la fe"[189].

El único testimonio de esta actividad provincial que Pierre Duviols ha estudiado fuera de la arquidiócesis de Lima, es justamente un proceso instruido en Salamanca, diócesis de Arequipa en 1671[190]. Se deduce que el procedimiento fue

[186] *Relación de Fray Francisco de Alcocer,* 1581: 189-190. Este manuscrito, depositado en el Archivo de Franciscanos de Santiago de Chile, contiene valiosa información sobre los métodos de evangelización de esta orden en Perú. Fue escrito en Chuquisaca.

[187] Vargas Ugarte, 1953: 440.

[188] Hidalgo, 1985a: 77-97.

[189] "El Obispo de Arequipa da cuenta a su Magestad de la visita efectuada al Partido de la Costa de Arica en 1636". 18 de abril de 1638: f. 2v, en Hidalgo, 1985a: 83.

[190] Duviols, 1966: 198-211.

más o menos el mismo en todo Perú; del examen de esta documentación, a la vez valiosa y diversa, se sabe que la acusación se basaba generalmente en la delación de un español, de un indio y muchas veces de un denunciante anónimo.

Pero no todos los procesos se originaron en el curso de la visita; algunos fueron instruidos por los curas de indios en sus respectivas parroquias, ya que para ello estaban facultados por disposiciones conciliares, lo mismo que para abrir una información contra los idólatras notorios. Algunas veces la iniciativa parte de los funcionarios civiles o incluso de los curacas.

En estos casos, los procedimientos eran iniciados sin nexo alguno con el desarrollo de las campañas oficiales de extirpación y se limitaban a la parte instructiva del proceso. Después de que ésta había concluido, las piezas eran enviadas al ordinario del arzobispado, que muy a menudo les daba paso y cerraba el caso dictando sentencia[191].

Como una corroboración más, a la validez general, los procedimientos y sus particularidades, se anexa en este trabajo un documento inédito sobre extirpación de idolatrías en Charcas, Atacama la Baja[192]. Existen noticias sobre evangelización y religión andina en Charcas que serán presentados en la siguiente sección[193].

Evangelización e idolatrías: una síntesis

La Iglesia y el Estado –estrechamente unidos en España después del Tercer Concilio y el virreinato de Francisco de Toledo–, han participado conjuntamente en la conquista y colonización de Perú. La lucha contra las religiones autóctonas era también un asunto de Estado y los laicos, conforme al pacto que se establece con la Santa Sede, intervendrán en ella, a veces más vigorosa y celosamente que el mismo clero. Revisaré el problema desde distintos ángulos.

El aspecto demográfico está caracterizado durante la conquista y gran parte de la colonia, por la huida de poblaciones enteras, que se ocultan en lugares inaccesibles para escapar a las doctrinas o a las visitas a fin de mantener sus prácticas rituales[194]; a esto debe añadirse, como dato complementario, el decrecimiento de la población indígena.

El aspecto político, se relaciona íntimamente con la esfera religiosa: la religión indígena sometida a condiciones deplorables, hace causa común

[191] Duviols, 1977: 263 y 265.

[192] Castro V., 1991. Hay noticias sobre evangelización y religión andina en Charcas que presentaré en la siguiente sección.

[193] Por ejemplo, Pease 1969; Barnadas, 1993; Bouysse Cassagne, 1992.

[194] Para introducirse en la dinámica de este proceso de movilidad y sus múltiples causas, todas interdigitadas, Mellafe, 1976.

con los núcleos de oposición étnica, pasa a la ofensiva anticolonialista con el movimiento de resistencia de 1565 e incluso se teme que los rebeldes de Vilcabamba llamen a los herejes en su ayuda; existe una abundante bibliografía contemporánea sobre este tema[195].

Además, a principio del siglo XVII, la más pujante campaña de extirpación de la idolatría estará influida por la expulsión de los moriscos de la Península.

El plano cultural, muestra la erradicación de los modos de vida indígena, que se juzgan incompatibles con la *policía* cristiana: el sistema de parentesco indígena y los vínculos mágico-religiosos entre los descendientes y sus antepasados son reprimidos o se derrumban por la imposición del derecho canónico en los casamientos y en los entierros[196].

Pero si es verdad que la empresa misionera española en Perú no puede ser considerada como un hecho aislado dentro del conjunto de la colonización, también lo es que ella puso en práctica métodos propios, enriquecidos y diversificados gradualmente, y que después de ochenta años de presencia española posee ya un instrumental autónomo en su lucha contra las religiones nativas. Por lo tanto, debemos considerarla como una de las instituciones más notables del sistema colonial en Perú y de la colonización española en América.

La historia de la extirpación de las idolatrías, es en primer lugar la historia de la represión religiosa y no podría haber sido de otro modo. Al catolicismo –ecuménico por esencia– no le era posible admitir la presencia de otra religión y menos aún en un ámbito que consideraba propio por circunstancias históricas. Destruir todo vestigio de la religión pagana, tanto en los objetos como en el espíritu de los indígenas, se imponía como la tarea primordial. Nada tiene de extraño entonces que hayan sido las técnicas de la destrucción y de la represión las que hayan prevalecido.

Así pues, la destrucción de los santuarios andinos seguida inmediatamente por la implantación de la cruz, gesto primario y elemental de los extirpadores, debía perpetuarse durante toda la Colonia. A este procedimiento expeditivo se le añaden muy pronto normas jurídicas provenientes de la primitiva Inquisición europea como, por ejemplo, la imposición de un plazo de algunos días para que los indios revelen sus ídolos y los entreguen, suerte de ultimátum de la conquista religiosa, cuyo equivalente es el *requerimiento* de la conquista militar. También aplica la Iglesia el viejo expediente del control periódico de los fieles, que culmina con el establecimiento de las Visitas.

Por otra parte, apenas se manifiesta –alrededor de 1550– la resistencia religiosa de los indígenas, alentada y dirigida por el clero indio del Tawantinsuyu todavía vigoroso, la Iglesia pone en pié la política de represión selectiva, y se esfuerza por diversos medios en neutralizar a los que consideraba –con toda

[195] Por ejemplo, Ramos 1993, entre otros.

[196] El profundo cambio que afecta los sistemas de parentesco y el núcleo familiar indígena están certeramente tratados en Gonzalez y Mellafe, 1965.

razón– los jefes e inspiradores de la resistencia, que son incluidos en la denominación general de hechiceros o dogmatizadores. La política de reclusión se impone entonces como el arma por excelencia y encuentra su culminación a principios del siglo XVII, con el establecimiento en Lima, de una prisión especial para los hechiceros. En cuanto a los castigos previstos para los culpables de idolatría, poco cambiarán con el tiempo: castigos corporales, penas infamantes, imposición de servicios personales y destierros.

Estos métodos, tomados de la tradición eclesiástica europea, intensificados entre 1565 y 1575, especialmente por iniciativa de Francisco de Toledo, sólo serán aplicados sistemáticamente y ordenados dentro de un conjunto coherente, a partir de 1610. En realidad la Visita de las Idolatrías nada inventa: renueva, adapta, perfecciona y aplica las viejas técnicas y, además, coordina y centraliza los esfuerzos misioneros del Estado. Itinerante, con absoluta independencia en sus movimientos, el equipo de la visita formalmente transporta el tribunal de la Inquisición a los campos.

El viejo sueño, tan a menudo expresado de una Inquisición aplicada a los indios, se ha hecho realidad. La Extirpación es la réplica del Santo Oficio, del que se inspira directamente. ¿Quiere decir entonces que la Iglesia Española basó la empresa evangelizadora sobre la represión, eligió el camino de eliminar pura y simplemente la tradición religiosa indígena y de imponer el catolicismo, en sus características europeas, sin tomar en consideración las costumbres de los indígenas? La realidad es mucho más compleja y llena de matices[197].

También se realizaron muchos ensayos de evangelización, es decir, de una labor misionera basada en la utilización de métodos menos brutales, aunque en suma pertenezcan a la historia de los intentos frustrados. A principios del siglo XVI, los primeros dominicos en Perú anhelan ya la utilización extensiva de la persuasión en vez de la represión o al menos que antes, de reprimir, se trate de conseguir una voluntaria adhesión de los indígenas, con el fin de que ellos mismos destruyan sus ídolos espontáneamente.

Esta filosofía de la extirpación, compartida por ciertos funcionarios como Juan Polo de Ondegardo, debía ser puesta fuera de acción por Francisco de Toledo y serán algunos jesuitas los que en adelante tomaran el papel de los dominicos en este terreno.

Todo este método basado en una auténtica evangelización, o en una tarea extirpadora que implicaría el uso de la persuasión, que necesariamente surgía de una concepción respetuosa de la cultura indígena, encontraría una férrea oposición en las concepciones Toledanas. Y como José de Acosta consagra los libros V y VI de su *Historia* a demostrar que se podía mantener (adaptándolas) las principales manifestaciones de la herencia cultural indígena –salvo la religión que estaba inspirada por el demonio– se iría haciendo cada vez más urgente la definición de los elementos idolátricos o no idolátricos de la vida cotidiana de los indígenas[198].

[197] Vidal Abril Castello, 1993.
[198] Duviols, 1977: 421-426.

Este esfuerzo para obtener de los indígenas una adhesión espiritual libre, basada sobre una amplia tolerancia de las bases materiales y rituales de la religión autóctona, no llegó a sobrepasar las postrimerías del siglo XVI y no hay seguridad de los resultados de tales intentos. El ideal de una teocracia católica indoespañola, colectivista, jerarquizada, disciplinada, estaba providencialmente prefigurado en el Estado incaico, tal como lo describiría el Inca Garcilaso, cuyas afinidades con el pensamiento jesuítico en opinión de Pierre Duviols, merecen un cuidadoso estudio[199].

En el año 1609 aparecen los *Comentarios reales de los incas*, el mismo año en que se expulsa a los moriscos de la Península y al año siguiente, se decide en Lima el establecimiento de la Visita General de las Idolatrías. La Compañía de Jesús le presta su apoyo, ya que dirige esta empresa, cuya parte represiva ha sido confiada a los eclesiásticos. Es evidente que la Compañía pensaba restablecer el equilibrio, reservando a los padres que acompañaban al visitador, el uso de la persuasión, de la refutación de la idolatría, por medio de las confesiones y el sermón.

Este equilibrio entre la persuasión y la represión no deja de significar un paso atrás en la política indigenista que la Compañía había preconizado treinta años atrás. Baste comparar los libros de José de Acosta y de Pablo José de Arriaga; esta radicalización represiva puede explicarse por el cansancio y la impaciencia surgidos a raíz de los repetidos fracasos de la extirpación[200].

¿Fue eficaz la campaña extirpadora que en el curso de más de un siglo, y de modo esporádico primero y sistemático después, se realizó contra la religión autóctona?

En 1626, el arzobispo Gonzalo de Campo, afirma que noventa años después de la Conquista, la idolatría florece como en los primeros días. También se queja Pedro de Villagómez en la década de 1640 y hay reclamos de parte de los curas sobre este tema hasta 1804[201].

¿Cómo evaluar entonces los frutos de la evangelización?[202]

En la valorización de los métodos evangelizadores se distinguen etapas difíciles de definir cronológicamente, pero consecutivas en su aparición.

Pedro de Villagómez identifica tres estadios valiéndose de la parábola del sembrador. El primero, en el que la semilla cayó en buena tierra y produjo fruto abundante; el segundo, en el que, faltando cultivadores y sembrando el enemigo la cizaña, ésta sofocó el fruto; el tercero (siglo XVII) en que el arzo-

[199] Capítulo II, libro V. Primera parte de *Los comentarios reales de los incas*. *Apud.* Duviols, 1977: 425.

[200] *Op. cit.*: 421-426.

[201] *Op. cit.*: 430-432.

[202] Al respecto, Borges, 1960, capítulo XII "Una apreciación de los frutos": 493-549.

bispo Bartolomé Lobo Guerrero descubrió esta cizaña y comenzó seriamente a trabajar por extirparla[203].

La pregunta de Pedro Borges es crucial para cualquiera de estas fases; entendiendo por conversión la aceptación interna y sincera del cristianismo. ¿Se puede afirmar que, puesto que todos los indios estaban bautizados, estaban *convertidos*?[204].

El hecho de que en muchas ocasiones se administraron bautismos sin estar los indios internamente convertidos, no puede ponerse en duda. Los misioneros no tenían entonces la misma unidad de criterio respecto de la conversión de la que existe hoy. En los inicios del proceso misional, los sacerdotes parecen haber descansado en el principio de que los indígenas no sólo no mostraban resistencia a la fe sino que estaban dispuestos a abrazarla. Es decir, se pensaba que una vez que conocieran la doctrina estaban ya en disposición de bautizarse. De aquí que no tuvieran dificultad en encomendar la enseñanza de la religión cristiana a doctrineros seglares o a indios adolescentes, los cuales sobre todo los últimos, apenas si podían hacer otra cosa que enseñar, sin poder aspirar a convencer. Los primeros misioneros no parecen haber pensado en la posibilidad de repliegue de los indios o de que, si no se oponían a la fe, estuvieran dispuestos a abrazarla[205].

Así las cosas, los frutos de la primera etapa constituyen una evangelización aparente. A los pocos años de evangelizada una región, todos sus indios, habían recibido el bautismo, lo que no significaba que sintieran la fe cristiana; con el tiempo quedó claro que en el virreinato de Perú, el rito bautismal , no siempre fue un signo de la previa conversión interna al cristianismo[206]. A juicio de Pedro Borges,

> "Los indios no compartían nuestro concepto exclusivista de la religión. En el mejor de los casos, ellos eran sincretistas como todo pueblo pagano, y añadir para mayor seguridad un nuevo dios a los varios que ya poseían, era cosa de poca importancia"[207].

Tal vez los indígenas no se opusieran a la fe que se les instruía, pero esto tampoco quería decir que la acatasen o que estuvieran dispuestos a abrazar el cristianismo. Se trataba de cumplir externamente una cosa en la que internamente no se creía. Esta es una situación clara en la recepción del bautismo[208].

[203] Villagómez, 1919 [1649], *Exhortaciones e Instrucción*: 18-20, en Borges, 1960: 493.
[204] Borges, 1960: 494.
[205] *Op. cit.*: 509.
[206] *Op. cit.*: 513.
[207] *Op. cit.*: 514.
[208] *Op. cit.*

El Estado de la evangelización, ¿hasta hoy?

Si los indios recibieron el bautismo con buenas disposiciones, a la etapa de esta conversión aparente, debiera haber seguido otra fase en la que floreciera la cristiandad. Pero se percibe un panorama mucho menos optimista[209].

Pedro Borges considera que hubo una aceptación externa del cristianismo y se afirma en Carlos Mariátegui quien señala que

> "los misioneros no impusieron el Evangelio: impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbre indígenas. El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico"[210].

Pedro Borges opone a esta posición la de otro peruanista contemporáneo y profundo conocedor de los indígenas andinos: Luis de Varcárcel, quien reconoce un contenido religioso exclusivamente "idolátrico" en las prácticas culturales indias posteriores a la recepción del bautismo, siendo cristianas sólo las apariencias; siguiendo a este autor, George Kubler sostiene una opinión parecida. Afirma que la religión andina subsistió como un íntegro sistema de creencias a lo largo de todo el siglo XVI, y que como tal, predominó sobre el cristianismo el que no fue aceptado por los indígenas en sus dogmas esenciales hasta una fecha avanzada del siglo XVII. En esta opinión, el cristianismo aparece externo y accidental, permaneciendo los indios a lo largo de todo el siglo XVI realmente idólatras. Su juicio se apoya en Joseph de Arriaga, un grito de alarma ante el descubrimiento de los ritos idolátricos en las primeras décadas del siglo XVII.

Pedro Borges concluye que hay fundamento suficiente para hablar de cultos idolátricos entre los indígenas, latentes bajo la capa del cristianismo[211].

Se conoce que algunos sacerdotes indígenas decían a su pueblo que ciertamente había que adorar a Cristo o seguir las enseñanzas de los misioneros, pero no por eso había que dejar de tributar culto a sus deidades. Pedro Borges considera que esta es la forma más clara de lo que llama *yuxtaposicionismo religioso*. Una compaginación de dos cosas que el cristianismo considera opuestas, pero que los indios no las veían así[212].

La conclusión de este estudioso, es que la religión "yuxtapuesta" es el fruto de dos fuerzas simultáneas que operaban sobre los indios. Por una parte, su adhesión sincera al cristianismo y el trabajo, mayor o menor, que realizaron los misioneros para mantenerlos en la fe católica; la segunda fuerza, corres-

[209] Como señala Flores Galindo, al estudiar el siglo XVII, "Bautismos masivos no equivalen a la desaparición de los cultos tradicionales" (1982: 19).

[210] Mariátegui, 1928: 127. En Borges, 1960: 517.

[211] Borges, 1960: 518.

[212] *Op. cit.*: 523-524.

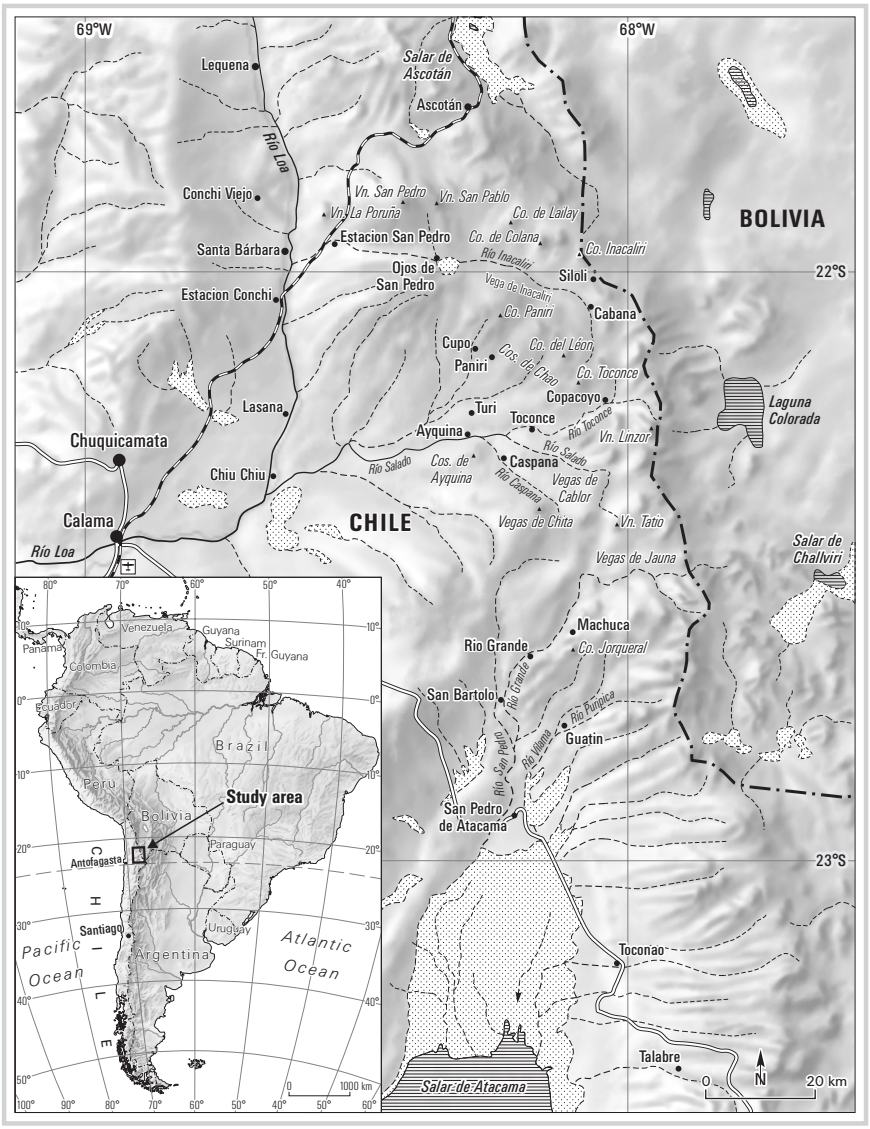
pondería a aquellos factores que tendían a desvincularlos de la nueva religión cristiana para sumergirlos de nuevo en la idolatría: el atavismo religioso, la naturaleza del cristianismo, los recuerdos mudos pero insoslayables y permanentes de la idolatría, la falta necesaria de solidez en la conversión y, por fin, la labor de los especialistas indios religiosos, que no hicieron más que explotar a su favor estas dificultades.

Por esta vía, los indígenas tuvieron que adoptar una posición de compromiso: practicar el cristianismo, pero sin abandonar la idolatría; hacer lo que decían los misioneros, pero sin dejar de tributar culto a los ídolos. No obstante, a juicio de Pedro Borges, los métodos de cristianización produjeron su fruto: el acatamiento del cristianismo por parte de la población americana.

Circunstancias ajenas a los métodos generaron el regreso de los indios a la idolatría; determinadas deficiencias en la evangelización impidieron contrarrestar en lo posible el influjo de las circunstancias. Entre dos fuegos, cristianismo y religión indígena, el indio se dejará llevar por uno, por el otro o por ambos: sin dejar de ser cristiano necesita al mismo tiempo seguir ofrendando a sus deidades; de otro modo, la existencia en este mundo no es posible.

No pudiendo coordinar en uno sólo ambos sistemas religiosos, optó por una práctica religiosa que Pedro Borges denomina "religión yuxtapuesta"[213]. Puede que ni este concepto, ni el de sincretismo den cuenta de la complejidad religiosa de las actuales poblaciones andinas, tema que visualizamos en el capítulo cuarto del presente libro.

[213] Borges, 1960: 549-550.



Mapa de Fernando Maldonado y Andreas Brodbeck. *Monutain Research and Developtment*, vol. 23(1) 2003, fig. 1 en *Sacred Mountains in the Highlands of the South Central Andes.* Castro V. y C. Aldunate, 20063: 73-79.

Capítulo ii
CHARCAS.
ATACAMA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Territorio

El territorio que en la Colonia recibió el nombre de Atacama, corresponde actualmente a la provincia de El Loa, puna aledaña y su franja costera en la región de Antofagasta. Desde el punto de vista cultural, este espacio del *Kollasuyu* de los *Inkas*, se inserta dentro del Área Centro Sur Andina que comprende ambientes comunes a cuatro países andinos. Los valles occidentales del sur de Perú se prolongan hacia el Norte Grande de Chile y el escalonado de pisos costa-puna produce, en esencia, situaciones adaptativas similares en el área. Los territorios de tierras altas del norte de nuestro país, participan del enorme paisaje planiforme del altiplano boliviano y el ámbito circumpuneño de Atacama, toca tanto a Bolivia, Chile y Argentina. El límite norte del área, queda definido en la línea esbozada por el río Majes al norte de Arequipa y la subárea circumtitikaka; su límite meridional es una línea ideal dentro del transecto altitudinal que incluye Taltal, Jujuy y tierras orientales inmediatas[214].

Las estrategias adaptativas elegidas por las poblaciones andinas en estas latitudes, señalan como característica fundamental una alta movilidad en tiempos prehispánicos, la que contribuyó a situaciones de cotradición cultural; de hecho se han comprobado nexos entre la región de *Omasuyo* en el Titikaka y las tierras altas del Loa[215]. Cronistas y otras fuente documentales refieren la fuerte interdigitación poblacional que se presenta en esta área en el momento de la conquista y luego durante la consolidación colonial temprana y que incluye entre otros, a grupos *aymara, uru y pukina* parlantes[216]. Esta situación parece corresponder en parte a movimientos generados por el principio de eco complementariedad andina que incluye tanto desplazamientos verticales siguiendo la gradiente altitudinal, como horizontales, vinculados a los recursos costeros.

La percepción de esta coherencia cultural y ecológica que permitió a los arqueólogos definir el Área Centro Sur Andina, también fue visualizada por

[214] Lumbreras, 1978; Núñez L., 1979; Aldunate y Castro, 1981: 10-11.
[215] Castro *et al.*, 1984.
[216] Bouysse Cassagne, 1975; Galdós, 1985.

los etnohistoriadores. En este sentido, Thierry Saignes ha definido el bloque geoétnico del Sur compuesto por tres subconjuntos regionales, alineados en largas franjas transversales entre el Pacífico y la Amazonía. Al Norte, el altiplano de la cuenca del Titikaka; el bloque central entre Tarapacá al oeste y el Alto Mamoré al Este que encierran importantes valles como Cochabamba y Chuquisaca, en medio de altas mesetas y sierras y el bloque del Sur, una franja cordillerana que "abarca el desierto costero de Atacama, las punas de Lípez, las serranías y quebradas de Chichas y el Norte de Tucumán hasta la planicie del Chaco". En su concepto, es un vasto conjunto plurilingüístico y multiétnico que ofrece distintos niveles de segmentación social, geográfica y simbólica –los *ayllus*– muy complejos y poco conocidos[217].

Nuestro estudio se centra en la subárea circumpuneña o bloque geoétnico del sur en su vertiente occidental, aunque naturalmente sería imposible dejar de referirse al contexto mayor, especialmente a los territorios de Lipez y Chichas, con los cuales la población de Atacama presenta fuertes vínculos. Jurisdiccionalmente, nos encontramos en el mundo de Charcas colonial. Hacia 1560, las necesidades de la administración regional obligan a la creación de la Audiencia de Charcas, con sede en la ciudad de La Plata o Chuquisaca, cercana a Potosí. La jurisdicción, inicialmente delimitada muy vagamente en unas cien leguas comprende diversas zonas complementarias, que comprometen una dinámica de interacción necesaria de apreciar en su conjunto[218].

De acuerdo con las delimitaciones administrativas coloniales, el corregimiento de Atacama quedó comprendido dentro de la Audiencia de Charcas, con sede en la ciudad de La Plata hasta 1776, fecha en que pasa a formar parte del virreinato de Buenos Aires y a depender directamente de la Intendencia de Potosí. Internamente, el partido de Atacama fue dividido en Atacama La Alta y Atacama La Baja.

La primera tenía como cabecera y doctrina a San Pedro de Atacama y sus *ayllus*: Condeduque, Sequitur, Solcor, Solor, Coyo y Beter y al oriente del Salar los asentamientos de Soncor, Toconao, Socaire y Peine; durante el siglo XVIII, se le incorporaron los asentamientos de Susques e Incahuasi, pero de hecho, esta puna aledaña fue siempre parte de Atacama, junto con la localidad de Pastos Grandes hoy en la puna jujeña.

En tanto, Atacama La Baja comprendía los pueblos de Chiu Chiu –como cabeza y doctrina– Ayquina, Caspana, Calama, el asiento de Conchi y localidades de estancias en los pisos altos a partir de los 3.000 m de altitud. En su jurisdicción, quedaba incluida la ensenada de Cobija en la costa[219].

Inicialmente a partir de 1534, el espacio atacameño fue percibido como una zona de tránsito hacia el Sur, con una población indígena hostil a los

[217] Saignes, 1985a: 426-427; 1986: 9.

[218] López, 1988: 36; Barnadas, 1973; Saignes, 1986.

[219] Cañete y Dominguez, 1974: 243-245; Cassasas, 1974a: 29-30; Hidalgo, 1984b: 424; Sanhueza, 1991: 44.

extranjeros[220]; no fue sino hasta cerca de 1560 que en este territorio se produjo la instauración jurídica de la paz[221].

Jerónimo de Bibar describe la cabecera de Atacama La Alta, como un valle llano ancho y largo, con grandes arboledas de algarrobales y chañares y muchas acequias de los indios para regar sus tierras. Sus casas son de adobe, con vigas de algarrobo y techo de barro.

> "Encima de estos terrados de las casas, hechos de adobes ciertos paratados pequeños y redondos a manera de hornos en que tiene sus comidas, que es maíz, papas, frisjoles y quinoa, algarroba y chañar del que también hacen gustosos brebaje para beber a mies.
>
> En lo bajo de estas casas tiene los indios su habitación y al un lado de la una parte tiene su dormida y donde tienen sus vasijas en que hacen el brebaje que tengo dicho, que son unas tinajas de a dos arrobas y de más y menos, y ollas y cántaros para su servicio. En el otro apartado que es el más principal está hecho de bóveda alta hasta el entresuelo y cuadrada. Aqueste es su enterramiento y sepulcro, y allí dentro tienen a sus bisabuelos, abuelos, y padres y toda su generación. Acostumbran a enterrarse con todas las ropas, joyas, y armas que, siendo vivos, poseía, que nadie toca en ello. (...) Esta gente sirvió al Inca; es gente dispuesta y bien vestidos como los del Pirú. Las mugeres son de buen parecer; el hábito de ellas es un sayo ancho que le cubre los brazos hasta los codos y el faldamento hasta abajo de la rodilla. tiene sus adoratorios y ceremonias en los del Pirú ensestidos por el demonio y acostumbran hablar con él los que por amigos se le dan. Acostumbran y usan poner nombre a los niños de que nacen. Las mujeres se precian de traer los cabellos largos y negros, y ellos por consiguiente. Las armas que acostumbran son flechas y hondas. Es lengua por sí"[222].

Jerónimo de nombre Bibar transmite así una imagen amable de este valle; pero en general, la percepción española de Atacama como un territorio aislado abunda en todas las descripciones y él mismo agrega:

> "A causa de estar tan alejados de los pueblos de los cristianos ha mucho tiempo que no sirven y están de guerra. El más cercano pueblo que tiene de cristianos es la Villa de La Plata, que los indios llaman Chuquisacan, que podrá haber más de sesenta leguas, la mayor parte despoblado"[223].

[220] Oviedo y Valdés, [1547] 1855: 247-280; Bibar, [1558] 1966: 12.

[221] Por ejemplo, Hidalgo, 1981b y 1982; Aldunate y Castro, 1981; Tellez, 1984; Tellez y Silva, 1989.

[222] Bibar, 1966 [1558]: 13-14. La referencia ha sido muchas veces citada, pero no pudimos obviarla en este texto. Refrenda además la imagen opuesta que ofrecen los escritores coloniales entre la gente de la costa o pescadores lacustres y los grupos dedicados a actividades agropecuarias. Relata en detalle el desencuentro entre españoles e indios. (*op. cit.*: 14-16).

[223] Bibar, 1966: 12.

Cuarenta años más tarde, el licenciado Cepeda nos ofrece una descripción mucho más amplia de Atacama y su población, incluyendo orientaciones sobre su administración; la percepción ha cambiado notablemente, en cuanto a las posibilidades que ofrece, pero persiste la idea de aislamiento:

> "la prouincia de atacama cae entre esta de la plata y la de chile en que ay de distancia ciento y ochenta leguas las setenta desta ciudad a los lipes y dellos a tacama treynta y de atacama a copiapo primer pueblo de españoles de chile ochenta en todo el qual camino no ay pueblo de españoles y por tener sus confines de yndios idolatras de guerra y no ser ellos muy de paz a subcedido muchas vezes auer muerto algunos españoles que de este rreyno al de chile an ydo por tierra y estas dos prouincias son el receptaculo de todos los yndios que desta prouincia se huyen y si atacama se poblase euitariase todo esto y chile y este reyno se tratarian más de lo que se tratan y atacama seria de prouecho a lima que por la mar se podria leuar de aquel puerto gran cantidad de pescado seco y vino y otras cosas porque para viñas es buena la tierra dexado el pruecho que e hara a vuestros vasallos en acommodarles dandoles en que biuan y se arrayguen de que tambien se les seguira a los yndios de estos reynos que les dexauan sus tierras que les uan tomado porque el que nasce en esta ciudad o se auezinda en ella quiere tierras en sus terminos y parecele que de justicia se les deuen dar como a otros se an dado sin mas consideración y que no es justo que nasciendo aqui no le acomoden en su natural y lo mismo quieren los de la paz porque asi se hace en el cuzco y en las demas partes y como ya todo esta repartido los yndios si les tocan en las tierras que les quedan claman y auer nueuas poblaciones abra mas en que estenderse y no con el daño que en esto ay. (...) lo que haze para que estos yndios se den por yanaconas es que toda la prouincia de atacama esta encomendada en solos dos encomenderos en juan velazquez altamirano que rreside en ella y en don pedro de ysasaga que biue en la ciudad de los reyes por esto y por estar tan separados de poblado estos yndios biuen como quieren assi en dotrina como en lo demas que sus encomenderos no atienden a otra cosa que a cobrar su tributo y como se le den dales poca pena lo que toca a sus almas sera seruicio de dios y el bien que esta rreferido poblar esta prouincia como esta dicho situando a sus dos encomenderos otro tanto como en ella tienen de rrenta en otros pueblos que estuuieren vacos y vacaren y estos yndios atacamas darlos por yanaconas a los pobladores que las poblaren que cada uno de ellos se contentara con veynte yndios a los quales daran doctrina y sustentaran y daran de vestir y curaran en sus enfermedades y no trataran menos que como a hijos y si principal hazienda y caudal y sin esto daran de tributo a su magestad por cada yanacona casado un peso ensayado cada año como es costumbre en estos reynos del piru"[224].

[224] Carta del Licenciado Cepeda a S.M. en contestación de las reales cédulas recibidas y trata muy por extenso de la reducción de los indios chiriguanos. La Plata 10 de Febrero de 1590.

Históricamente, el concepto de identidad ha estado subsumido en las controversias sobre etnicidad, lenguas y territorios, aún cuando los términos comprenden diferentes extensiones y no tienen por qué presentar una adecuación necesaria entre sí. La identidad puede significar la noción de pertenencia a un grupo asumiendo la participación de un código cultural compartido, que supone una conciencia de las diferencias respecto a otro grupo y que se sustenta fuertemente en una memoria colectiva y en una flexibilidad que le otorga la posibilidad de una dinámica sustentada en las continuidades y cambios. En ese sentido, creemos que la población indígena a la que nos referiremos ha hecho los arreglos necesarios para seguir teniendo una identidad muchas veces re-creada a través del tiempo[225], lo que obviamente no hace sino complejizar aún más el problema para arqueólogos, etnohistoriadores y etnólogos.

Desde tiempos prehispánicos, las poblaciones indígenas de la provincia de El Loa han mostrado una dinámica de relaciones que comprende un espacio macroregional –las subáreas circumpuneña y altiplano meridional–, que incluye territorios de los actuales países de Argentina y Bolivia. No es posible entonces percibir a los "atacameños", sin por lo menos esbozar otras probables identidades que están en juego[226].

Nuestros estudios en la provincia de El Loa nos han permitido dilucidar que entre los años 800 a 1000 D.C. (inicios del Período Intermedio Tardío, también llamado de los Desarrollos Regionales), es posible distinguir dos tradiciones culturales: una que hemos denominado "tradición del Desierto" y otra "tradición altiplánica". La primera puede ser identificada con los grupos originarios de la región del salar de Atacama; la segunda, está presente en la región del Loa superior y es de clara raigambre altiplánica.

En el primer caso, se trataría de la etnia atacameña con una lengua de por sí, que no sería ni *aymara* ni *quechua;* se ha utilizado el término *Kunza* (*Ckunsa*, Nuestro)[227] para denotar el idioma hablado por los naturales del sector meridional de la provincia de El Loa. No obstante, al parecer este término sólo es acuñado en el siglo XIX (no se encuentra respaldada hasta ahora ninguna mención previa a ese nombre).

En el segundo caso, estamos en condiciones de asegurar que se trata de grupos altiplánicos, pero no podemos establecer su lengua. Aunque la primera impresión es que podría tratarse de una etnia *aymara* parlante, puesto que la actual población de Toconce, Aiquina y Cupo tiene apellidos *aymaras* y abun-

En Levillier, Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores tomo III (1590-1600): 14-16.

[225] Castro V., 1998.

[226] *Ibid.*

[227] Vaisse *et al.*, 1896: 21.

dan los topónimos y nombres de flora y fauna en esa lengua, median cinco siglos de alta complejidad de acuerdo a las informaciones etnohistóricas; sobre todo si se considera que algunas fuentes del siglo XVI, hacen referencia a varios grupos étnicos y al uso al menos de cuatro lenguas: *aymara, quechua, puquina* y *uroquilla*, interdigitadas en la subárea altiplano meridional[228].

Consideramos riesgoso en la mayoría de los casos establecer una equivalencia directa entre identidades y lenguas, especialmente en zonas de gran permeabilidad del tramado étnico, aspecto sobre el que volveremos más adelante.

La región del Loa Superior ha sido vinculada a los desarrollos culturales atacameños. Fue a fines de la década de los setenta[229], que pudimos sostener que los ocupantes del sitio arqueológico de Likan en Toconce, procedían de poblaciones originarias de la región de *Omasuyo* en la vertiente oriental del lago Titikaka. Sin embargo, esta población altiplánica, contenía entre sus ofrendas funerarias elementos atacameños. ¿Se trataría de "atacameños altiplanizados"? ¿Por qué su configuración interna distintiva era tan diferente? ¿Cómo dilucidar este aparente problema de identidades?

El hallazgo de varios otros sitios con características similares a Likan en diversas localidades de la cuenca del río Salado, muestra claramente la distribución subregional alcanzada por esta población que arqueológicamente hemos denominado fase Toconce, una sociedad de pastores-agricultores que hacia los años 800 D.C., irrumpen en la prehistoria regional y que en nuestro concepto es "altiplánica" al menos en dos sentidos: en primer lugar, porque sus más remotos orígenes estarían en el altiplano septentrional a orillas del lago Titikaka y en segundo lugar, porque formó parte de una sociedad cuyo territorio comprendía tanto las quebradas altas del río Salado, como la sección meridional del altiplano de Lípez[230].

A mediados de la década de los ochenta, estuvimos en condiciones de discutir cómo las investigaciones arqueológicas fueron desechando la supuesta "filiación atacameña" de algunos sitios del Período Intermedio Tardío en el Loa Superior, en favor de una filiación "altiplánica"[231], aspecto que sin duda y dentro de una perspectiva histórica, toca al problema de las identidades[232].

La movilidad tan característica de los pueblos del Área Centro Sur Andina, generó una variada interdigitación de unidades étnicas que tendieron a cristalizar un patrón de complementariedad económica, social y política, el que fue puesto en práctica a través de múltiples mecanismos[233]. En términos arqueológicos, esta realidad se expresa en un mosaico de fases culturales sin-

[228] Bouysse Cassagne, 1975; Schiapacasse V., V. Castro y H. Niemeyer, 1989: 185.

[229] Castro V.; J. Berenguer y C. Aldunate, 1979.

[230] Castro *et al.*, 1979; Aldunate y Castro, 1981; Aldunate C; J. Berenguer y V. Castro, 1982; Berenguer J; V. Castro y C. Aldunate, 1984.

[231] Castro V. *et al.*, 1984.

[232] Castro V. , 1998.

[233] Masuda ed., 1985.

crónicas cuyas experiencias comparten identidades y diferencias, plasmadas materialmente en sus artes y técnicas[234].

En Atacama, representan a la población de esta época las Fases Solor y Lasana II, de la tradición del desierto y el Complejo Toconce-Mallku, de la tradición altiplánica. Dentro de los elementos que parecen compartir todas estas poblaciones del Período Intermedio Tardío en la subárea circumpuneña, destaca un patrón arquitectónico defensivo, localizados entre los 2.500 y 3.000 m de altitud; las aldeas no defensivas son aglutinadas, con habitaciones, corrales, depósitos para almacenaje y en la periferia, campos de cultivo y canales de regadío. Hay una amplia gama en el patrón constructivo funerario, pero en todos los casos, el ofertorio funerario comprende cestería, semillas de algarrobo y frutos de chañar, calabazas pirograbadas, elementos del complejo para el uso de plantas sicoactivas, artefactos vinculados con el trabajo textil, alfarería y prácticas de deformación craneana. Hay alfarerías de amplia distribución regional y otras provenientes de la subárea circumtitikaka, altiplano meridional y noroeste argentino que denotan relaciones entre diferentes pueblos; la arqueología permite deducir una economía agropecuaria floreciente y una alta movilidad interregional.

En cuanto a las situaciones de conflicto latentes o manifiestas, éstas se expresan en los asentamientos defensivos, el arte rupestre y los contextos funerarios[235]. Es interesante constatar la perduración iconográfica de una representación pan andina –la figura del Sacrificador que porta en una de sus manos un hacha y en la otra una cabeza cortada–, asociada a tabletas y tubos para "alucinógenos" que se han encontrado distribuídas en este período en Calama, Caspana, Toconce y San Pedro de Atacama. También este motivo está representado en el arte rupestre de la región y puede estar aludiendo a la representación de algún tipo de prácticas chamánicas[236].

El registro arqueológico de la fase Solor de San Pedro de Atacama, evidencia un traslape de unos trescientos años en el que se presentan derivaciones del período anterior con estilística Tiwanaku. Durante el desarrollo de esta fase disminuyen paulatinamente los elementos del "complejo alucinógeno" y aumentan las calabazas pirograbadas con motivos figurativos o geométricos. Entre los primeros hay representaciones de ofidios muy similares a los dibujados en la cerámica y placas de bronce santamarianas, un desarrollo sincrónico del noroeste argentino; también son frecuentes los diseños de grandes espirales y separación diagonal de campos, propios de la alfarería Yavi del noroeste argentino.

Se puede asegurar que los grupos de la tradición del desierto durante el Período Intermedio Tardío interactuaron muy fuertemente con poblaciones asentadas en lugares distantes y accedieron a bienes de todo el transecto

[234] Núñez y Dillehay, 1978.
[235] Schiapacasse *et al.*, 1989: 211.
[236] *Op. cit.*: 215.

costa-altiplano, pero aparentemente perdieron sus fuertes vínculos con la subárea circumtitikaka, tan característico del período anterior. No obstante, reforzaron sus relaciones con el noroeste argentino y el altiplano meridional de Bolivia, nexos que seguirán siendo evidentes en la época incaica y colonial indígena[237].

El complejo Lasana de la Tradición del desierto, que agruparía a poblaciones de oasis como Chiu-Chiu y Calama y las localidades de Topaín y Turi hacia los 3.000 m en la cuenca del río Salado, es mucho menos conocido; lo más característico de esta fase, es que comparte rasgos tanto de la tradición del desierto como de la altiplánica, con ciertas particularidades como es la presencia de un tipo de estructuras de "muro y caja"[238], en las que hay ofrendas de alfarería altiplánica, lo que denota su uso ceremonial; paralelamente, los extensos cementerios de Chiu-Chiu y Lasana[239], fueron ocupados por poblaciones de varias fases de la tradición del desierto.

El complejo Toconce *Mallku* representa a las poblaciones de la tradición altiplánica durante el Período Intermedio Tardío que en la cuenca del Salado, región del Loa Superior, se inicia hacia los 800 d.C. Sus asentamientos ocupan las tierras situadas entre los 3.000 y 4.000 msnm, de las subregiones de río Salado y río San Pedro, en el sector septentrional de la provincia de El Loa y la región de Lipez del altiplano meridional, en el sur de Bolivia. Se conocen más de una veintena de sitios de esta filiación en ambas vertientes de la subárea circumpuneña, siendo el de mayores dimensiones, el sitio de Likan, en Toconce[240].

Las formas de ocupación del espacio son muy diferentes al de las poblaciones de la tradición del desierto y sus asentamientos cuentan al menos de tres áreas bien definidas: poblado, *Chullpas* y área de depósitos de almacenaje tanto de alimentos como de repositorios funerarios. Las *chullpas* son edificaciones en forma de torres, con muros simples o dobles, hechas de piedra unidas con argamasa o de adobe. Su planta es rectangular, ovalada o circular, con un pequeño vano preferentemente a media altura de uno de los muros; es un indicador altiplánico clave para el período, pues se trata de una arquitectura propia de los señoríos circumlacustres. Las de Toconce *Mallku* son muy similares a las del Noreste del Titikaka, que fueron utilizadas como repositorios funerarios; sin embargo, al menos las de Likan se usaron como adoratorios[241].

La configuración del patrón de asentamiento, unida a otros indicadores como alfarería negro sobre ante de la tradición altiplánica, es del todo similar a los asentamientos del territorio *Omasuyu* del Titikaka. A ello debe agregarse

[237] Schiapacasse *et al.*, 1989: 215-216.

[238] Thomas, 1978.

[239] Descripciones exhaustivas de contextos exhumados en estos cementerios en Mostny, 1952 y Núñez, 1968.

[240] Castro V. *et. al.*, 1984.

[241] Aldunate y Castro, 1981; Aldunate *et al.*, 1982; Berenguer *et al.*, 1984; Castro *et al.*, 1984; Schiapacasse *et al.*, 1989.

la asociación con extensos y complejos sistemas agrohidraúlicos. Los estudios arqueológicos realizados en Toconce, han permitido hipotetizar sobre algunos aspectos ideológicos de estas poblaciones, tema que abordaremos más adelante.

Con respecto a la filiación étnica de los materiales arqueológicos de la fase Toconce y al destino de estas comunidades altiplánicas con posterioridad al arribo de los inkas, debe señalarse que la investigación se encuentra recién en sus comienzos. Hace más de medio siglo, Earl Hanson[242] sostuvo que después de una ocupación "atacameña" y con posterioridad a la llegada de Diego de Almagro, se habría asentado en la cuenca del Salado una población "no atacameña" venida de Bolivia, la que sería el ancestro de los indígenas quechua o aymara parlantes que residen actualmente en Ayquina, Toconce y Caspana. Su hipótesis es básicamente correcta, por lo menos al identificar un sustrato "atacameño" y una población altiplánica posterior.

Pero los predecesores "atacameños" de los cuales habla Earl Hanson (aquéllos que fundían cobre en la Vega de Turi y a orillas del río Toconce), seguramente no son los mismos que nosotros consideramos como tales y que adjudicamos a Lasana I[243], y los presuntos ancestros "no atacameños" de la población indígena actual, evidentemente son distintos a los que nosotros estimamos como sus predecesores llegados del altiplano. El problema está en que la población venida de Bolivia no arribó recién después de Diego de Almagro como sugiere Earl Hanson, sino mucho antes, siendo responsable de los restos arqueológicos que hoy atribuimos a la fase Toconce. Tampoco es seguro que constituya el ancestro de la población indígena moderna, al menos no en un sentido directo, ya que los movimientos de poblaciones producidos durante el *Tawantinsuyu* y en la época colonial, originan muchas interrogantes al respecto.

Lautaro Núñez[244] en tanto, sugirió que las *chullpas* de Toconce y demás localidades vecinas constituyen una manifestación arqueológica de los *Lípez*, una población de la región epónima que aparece mencionada en fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. La inferencia parece tener su base en las propias *chullpas* y en la proximidad de estos restos arqueológicos al territorio en que supuestamente vivieron estos indígenas. Lautaro Núñez propone, además, que durante el Período Intermedio Tardío los *Lípez* habrían estado organizados como un "reino altiplánico menor o señorío" análogo hasta cierto punto, a los "reinos" lacustres de más al norte documentados mediante la Etnohistoria y la Arqueología.

Por nuestra parte, desde 1977 veníamos sugiriendo que los ocupantes de Likan podrían corresponder a alguna etnia aymara, sin entrar en mayores especificaciones. Basábamos esta presunción en dos hechos aparentes: primero,

[242] Hanson, 1926: 377.
[243] Sitio RAnL-351; cf. Pollard, 1970.
[244] Núñez, 1976: 187.

que las *Chullpas* de la Subárea Circumtitikaka fueron vistas por los españoles en uso entre grupos que ahora conocemos genéricamente como *aymara*[245], de manera que los usuarios de las *chullpas* de Toconce bien pudieron tener igual filiación; y segundo, que una parte importante de la población actual de Toconce y localidades vecinas, tiene apellidos y presenta costumbres de origen *aymara*. Era razonable entonces, que la población antecesora en la cuenca del Salado –portadora, como la actual, de varios elementos culturales altiplánicos– tuviese también ese origen étnico.

Sin embargo, el problema dista mucho de ser tan nítido. En la medida en que hemos ido accediendo a la información etnohistórica que hay sobre las vecinas provincias de Nor y Sud *Lípez*, estamos ahora menos dispuestos a arriesgar afirmaciones tan categóricas[246]. Sobre todo, sabiendo que algunas fuentes del siglo XVI hacen referencia no a uno, sino a varios grupos étnicos y a diversas lenguas en esas provincias; para complicar más aún las cosas, en los inicios de la década de los ochenta, un lingüista nos comunicó que al escuchar un cassette grabado por nosotros en Toconce, con relatos en quechua que es la lengua indígena que más perdura actualmente en la cuenca del río Salado, le parecía que era un "quechua con raíces pukina". Un análisis ulterior, realizado por el lingüista de la Universidad de Cornell, Luis Morato, permite sugerir que se trata del quechua hablado en Cochabamba[247].

Por añadidura, se dice que el tronco lingüístico de los habitantes del *Omasuyu* –la supuesta región de origen de la fase Toconce– no era el *Aymara* o *Haque Aru*[248], sino el *pukina*[249].

Desde luego, nunca ha sido fácil visualizar a los complejos arqueológicos en términos de comunidades etnológicamente identificables, pero en este caso, creemos que la dificultad debe cargarse más a la cuenta de una falta de investigación que al problema mismo. Subsiste un panorama étnico y lingüístico muy confuso en la Subárea Circumpuneña y lo más aconsejable para el futuro inmediato es multiplicar las investigaciones en esta dirección[250]. En todo caso, los materiales arqueológicos de la región considerados en conjunto, hacen posible asegurar que hubo lazos constantes entre las diversas poblaciones del Loa y de estas con el altiplano meridional y el noroeste argentino.

Por último, el problema de las relaciones entre el *Tawantinsuyu* y las sociedades locales, recién se está estudiando, aunque se aprecia que las poblaciones del Período Intermedio Tardío siguieron siendo predominantes en este territorio y probablemente establecieron diversos niveles de consentimiento con los representantes del *Tawantinsuyu*[251]; por ahora no hay claridad sobre si hubo

[245] Cieza, 1945 [1551]: 257; Matienzo, 1967 [1567]: 129.
[246] Aldunate *et al.*, 1982: 129.
[247] Murra, comunicación personal 1994.
[248] Lumbreras, 1974.
[249] Torero, 1970.
[250] Castro, Aldunate y Berenguer, 1984: 224-225; Castro V. 1998.
[251] Aldunate, 1993, Castro *et al.*, 1993, entre otros.

movimientos de población en el Área Centro Sur Andina en el Período Tardío (1470-1530), que hubieran llegado a afectar a los pueblos de El Loa.

Poblaciones residentes en Atacama

De las poblaciones costeras prehispánicas, nos interesa el segmento comprendido entre Pisagua y Taltal, en medio del cual se encuentra Cobija; este espacio es conocido como la costa desértica de interfluvio, un territorio con la apariencia de un desolado desierto, donde la vida no es posible sino a expensas de las aguadas. Las investigaciones arqueológicas en este sector resultan aún deficitarias y las inferencias respecto a su población prehispánica por tanto, no descansan sobre el mismo rango de certeza que las anteriormente tratadas. Sin embargo, hay indicios para postular que durante el Período Intermedio Tardío, el sector costero que posee las aguadas del Algarrobal y Las Cañas en Cobija, estuvo habitado. Por otra parte, el lugar Ojo de Agua, entre Mamilla y Cobija, está vinculado a senderos probablemente prehispánicos que conectaron el Loa con la costa y la aguada de Mejillones (9 km al sur del puerto homónimo) y tiene alfarería *Dupont*, uno de los estilos cerámicos clásicos de las poblaciones del interior durante el Período Intermedio Tardío.

En cuanto al sector de Antofagasta y sus aguadas, hay presencia de este tipo de cerámicas, como también de otras provenientes de los valles de Arica lo que denota al menos, esferas de interacción entre poblaciones alteñas y con otras de la costa norte. Registros arqueológicos provenientes de otros sectores costeros situados entre Arica y Coquimbo permiten suponer, asumiendo el riesgo de la generalización, que la población asentada transitoria o permanentemente en la costa de El Loa durante este período, había logrado desarrollar la tecnología para la pesca en mar abierto y, un uso intensivo del lobo de mar, con el cual incluso pudo construir embarcaciones como la balsa, para adentrarse en el mar.

En el arte rupestre, el tema de los balseros –distribuidos entre Tamentica y El Médano, cerca de Taltal–, unido a otros indicadores, tiende a configurar una situación de movilidad generada por necesidades de intercambio entre grupos asentados transitoria o permanentemente en diferentes ecozonas tanto en latitud como en altitud[252].

Cuarenta kilómetros al norte de Taltal se localiza la quebrada del Médano, con pictografías en colores rojos, que reproducen escenas de caza de cetáceos con arpón, desde balsas de cuero de lobos y la caza terrestre de guanaco con arqueros[253]. Si como lo sugiere Lautaro Núñez las balsas fueron usadas tanto por grupos costeños como del interior y los diseños fueron elaborados por personas que periódicamente volvían a sus cabeceras de origen[254], no sería imposible

[252] Schiapacasse *et al.*, 1989: 205-207.
[253] Mostny y Niemeyer, 1983.
[254] Núñez, 1985.

que ellos mismos transportaran cerámica para su uso o para intercambio; de cualquier modo, las aguadas de esta ecozona estuvieron ocupadas durante el Período Intermedio Tardío, siendo el punto terminal obligado para acceder a los recursos del mar.

Si en la costa han quedado evidencias de estas relaciones, en las tierras altas no sólo el arte rupestre da cuenta de estos nexos. Grete Mostny exhumó sardinas secas en un contexto funerario de Chiu-Chiu[255] y se han registrado conchas del Pacífico en varios sitios habitacionales y funerarios del Período Intermedio Tardío en la provincia de El Loa. La carencia de estudios arqueológicos sistemáticos en esta costa desértica de interfluvio, no permiten otro nivel de sugerencias, pero la documentación colonial establece claramente la movilidad de productos desde la costa de Antofagasta hasta Potosí.

La población indígena de Atacama según los documentos coloniales

Como en el caso del período prehispánico, los investigadores se encuentran nuevamente frente a un universo fragmentado, contando con documentos que tienen distintas calidades en la información que entregan. Se ha identificado la existencia de una población de Atacamas que tiene como núcleo Atacama la Alta –hoy la región de oasis del Salar de Atacama–, pero que además están presentes en un vasto territorio que incluye ambas vertientes del área circumpuneña. Con el objeto de comprender esta dinámica, José Luis Martínez utiliza las nociones de *Poblaciones entretejidas y de territorialidad interdigitada*[256] que dan cuenta justamente de la complejidad de presencias étnicas que existen en Atacama colonial y en la subárea mencionada. En una aproximación que compartimos, este autor distingue entre etnicidad, identidad y diferenciación:

> "Es muy posible que en un área determinada una misma etnicidad se exprese a través de diferentes identidades y que, mas aún, sea posible percibir juegos de diferenciación locales entre grupos que pueden o no estar vinculados por identidades o etnicidades comunes"[257].

A partir del siglo XVI en toda la subárea circumpuneña, un sistema de complementariedad ecológica parece normar todo un conjunto de presencias indígenas entre grupos y territorios vecinos, producto de una larga tradición de relaciones mutuas entre poblaciones de "lípes, atacamas, humahuacas, chichas" y otros grupos, cuyas diversas manifestaciones podrían dar cuenta de identidades diferentes, pero no necesariamente de etnicidades distintas[258].

[255] Mostny, 1952.
[256] Martínez, J., 1992: 41.
[257] *Op. cit.*: 48.
[258] *Op. cit.*: 53-55.

En este contexto macrorregional y en lo particular, en el espacio que ocupó el corregimiento de Atacama (vertiente occidental circumpuneña), la administración colonial distinguió entre atacamas, que corresponderían a la población del interior, y "camanchas" o "camanchacas", para identificar a la población costera, especialmente la del asentamiento de Cobija, ambas con su propia lengua de acuerdo a la mirada del administrador colonial. No obstante, el panorama que han logrado ir desentrañando los etnohistoriadores especialistas en esta área, es mucho más complejo:nos referimos particularmente a los trabajos fundamentales de José María Casassas, Jorge Hidalgo y José Luis Martínez para el interior de Atacama y a Bittman, para el sector de Cobija.

Los habitantes indígenas del puerto de Cobija y costa aledaña

> "Los indios pocos que habitan en las caletillas desta costa desde Arica a Copiapó, que es el primer pueblo del reino de Chile, salen a pescar en balsas de cueros de lobos marinos llenos de viento; cósenlos tan fuertemente que no les puede entrar gota de agua; la costura está para arriba y el ombligo en medio de la balsilla, en el cual cosen una tripilla de dos palmos de largo, por donde la hinchan, o luego la revuelven o tuercen y enroscan. Cuando sienten que la balsilla está floja, desenroscan la tripilla y tornan a hinchar su balsa, usando de canaletes por remos, y no sufre cada balsilla sino una persona: la que sufre dos es muy grande; entran la mar adentro, en ellas, seis leguas y más"[259].

Desde los inicios de la presencia colonial, diversos autores se refirieron a los habitantes de Cobija como "bárbaros", "gente bruta", "pobres" o "miserables" y luego, denotaron la riqueza de los recursos marinos de esta ensenada[260]. En términos generales, los pescadores que vivían a lo largo de la costa del norte grande de Chile llamaron la atención de los europeos fundamentalmente en tres aspectos: su condición de vida, a la que aluden los epítetos que ya hemos mencionado; su movilidad y el aprovechamiento integral del lobo marino, para la construcción de balsas, viviendas, vestimenta, recipientes, cordelería y alimentos. Estas poblaciones habían logrado una buena adaptación a este ambiente que incluía el mar, roqueríos, playas e islas y la zona de la cordillera de la Costa que les proporcionaba otro tipo de recursos, vegetales y animales, como el guanaco. Pudieron disponer de ciertos excedentes –productos del mar; secos, salados o ambos; conchas y guano– susceptibles de intercambiarse con recursos y bienes de tierras altas[261].

Jerónimo de Bibar se admira de la navegación que se practica en balsas entre Arica y Coquimbo, extendiéndose en la descripción de "una manera

[259] Lizárraga, [1594-1608] 1987: 150.
[260] Bittmann, 1979: 329; 1983: 147.
[261] *Op. cit.*: 328-329.

de navíos que hay en esta provincia de Atacama"[262], que pertenecen a los habitantes de puertos y caletas costeñas. No los nombra bajo ningún apelativo específico, y sin embargo hace notar que "cuando mueren manda que encima de su sepultura pongan las calavernas [¿calaveras?] y todos los instrumentos de pescar, ansí redes como harponcillos y anzuelos sin lengüeta"[263].

Durante el siglo XVI, la población indígena presente en Cobija fue denominada bajo los siguientes términos: *Camanchacas, urus, pro-anches y changos.* La única referencia de *uros* en Cobija, está señalada por Pedro Sande en 1581:

> "En la ensenada de Atacama, ques donde está el puerto, hay cuatrocientos indios pescadores uros, que no son bautizados ni reducidos ni sirven a nadie, aunque a los caciques de Atacama dan pescado en señal de reconocimiento. Es gente muy bruta, no siembran ni cojen y susténtanse de solo pescado"[264].

Algunos autores consideran que esta población pudo ser originalmente segmentos de uros del altiplano que se establecieron en el litoral, mientras que otros investigadores[265] afirman que la denominación *uro* podría haberse originado a causa de su condición de pescadores, en general pobres y menospreciados, tanto por sus vecinos indígenas como por los europeos y que compartían un modo de vida "bárbaro" con los *uros* altiplánicos, de acuerdo a las connotaciones con que en ese tiempo se cualificaba a los grupos cazadores recolectores[266].

En cuanto al término *Camanchaca*, una de las primeras menciones parece ser la de Francis Drake en 1578, al referirse a los habitantes de la costa al norte de Copiapó[267]. Mucho más específica es la Información de Juan de Segura en 1591, aludiendo a *camanchacas* de Cobija[268]. Esta denominación siguió en uso hasta mediados del siglo XVII[269], para nombrar a población de este lugar.

Quizá si la única referencia temprana que intenta caracterizar físicamente a los *camanchacas* situándolos en el primer repartimiento de Chile, Copiapó y de paso alguna de sus costumbres, es la de Reginaldo de Lizárraga, a fines del siglo XVI:

> "en este trecho de tierra hay algunas caletillas con poca agua salobre, donde se han recogido y huido algunos indios pescadores, pobres y casi desnudos;

[262] Bibar, 1966 [1558]: 10-12.
[263] *Op. cit.*: 12.
[264] Lozano de Machuca, (1581) 1885: XXV.
[265] Por ejemplo, Lozano de Machuca, *op. cit.*; Murra, 1972; Bouysse Cassagne, 1975; Wachtel, 1978.
[266] Bittmann, 1984: 109.
[267] Bittmann, 1979: 339.
[268] Martínez, 1985c:164.
[269] Bittmann, 1979: 339.

los vestidos son de pieles de lobos marinos y en muchas partes desta costa beben sangre destos lobos a falta de agua; no alcanzan un grano de maíz y no lo tienen; su comida solo es pescado y marisco. Llaman a estos indios camanchacas, porque los rostros y cueros de sus cuerpos se les han vuelto como una costra colorada, durísimo; dicen les proviene de la sangre que beben de los lobos marinos, y por ese color son conocidísimos"[270].

Acorde con esta información, Rómulo Cuneo de Vidal señala que, por las manchas rojizas en su piel, derivadas de la ictiofagia, les llamaron "puquinas" o colorados[271].

Una reflexión al margen. El comentario de Reginaldo Lizárraga de que en estas caletas se refugian indios pescadores, invita a especular sobre si no se tratará de gente pescadora del lago Titicaca. Es una de las tantas interrogantes que queda sin respuesta y, que no significa negar la presencia de una población preexistente asentada en la costa por milenios.

Bente Bittmann sugiere que es probable que los pescadores del norte de Chile en la época colonial temprana, hayan comprendido diferentes etnias cuya área de distribución en algunos casos o, por lo menos, en el de los "camanchacas" comprendiera hasta el litoral del sur de Perú. Estas etnias incluirán a *camanchacas*, *pro-anches* y *changos*, ya que ellos aparecen diferenciados en distintas fuentes; "pro-anches" y "camanchacas" registrados en los libros parroquiales de Cobija y la presencia de "camanchacas", diferenciados sobre la base de un criterio lingüístico en Chulín, Perú[272].

Esta misma investigadora consigna un dato aislado y novedoso al mismo tiempo, respecto de los "camanchaca", apelativo dado a ciertos indígenas de la costa meridional del Perú de acuerdo a un documento de la Colección "Egerton 1816" (Museo Británico, Londres, fol. 223) que contiene datos acerca de un relato proporcionado al capitán Francisco de Cadres, por un indio nombrado Chepo, de ciento quince o ciento veinte años de edad, en el que narra viajes marítimos realizados por los indígenas desde los puertos de Arica e Ylo, respectivamente. Según la declaración de Chepo, llegaron después de dos meses de viaje a una isla desértica llamada Coatu y, posteriormente, a dos islas llamadas, la una Qüen, la otra Acabana. Estas islas eran gobernadas por jefes; allí había llamas y venados y los habitantes vestían ropas de algodón y lana. En dichas islas adoraban a un ídolo de oro al que le hacían ofrendas de este mismo metal, piedras azules, rojas y blancas y finos textiles de lana y algodón de todos los colores. Consultado sobre el idioma de los moradores de estas islas, Chepo contestó que "entendían la lengua de D. Sebastian Camanchac".

Señaló Chepo, además, que los indígenas habían realizado dichos viajes en balsas de madera. Aunque tan sólo se refiere a un caso, la nota es de interés,

[270] Lizárraga, [1594-1608], 1987: 148; Hidalgo, 1981a: 214.
[271] Casassas, 1974a: 38.
[272] Bittmann, 1984: 134-135.

ya que indica que don Sebastian *Camanchac* –y presumiblemente los demás "camanchacas" que estaban en el sur de Perú– eran considerados "forasteros" o, por lo menos, se distinguían como grupo lingüístico de los demás indios de aquella parte del litoral. Bente Bittmann no conoce la fecha del documento citado, pero supone -creemos que acertadamente- que dataría del siglo XVI, siglo de documentadas exploraciones anglosajonas en las costas del Pacífico sur[273].

De naturaleza diferente y, aunque brevísima, la información que ofrece Joan de Santa Cruz *Pachakuti* es tremendamente significativa para nosotros, cuando cualifica a los *camanchas* pescadores de Atacama como "grandes hechiceros"[274], tema que retomaremos en el capítulo siguiente. Este dato merece ser trabajado de acuerdo con la pregunta de por qué son connotados, casi siempre, en estos términos los grupos marginales a las grandes etnias y que se dedican a prácticas de caza, pesca y recolección (en definitiva a lo no domesticado); también Juan de Matienzo designa como hechiceros a los *chuquilas* de Chuchito[275].

María Rostworowski ha observado una relación longitudinal entre valles de la costa sur andina, que Guillermo Galdós ha constatado entre los puertos prehispánicos de Arica, Ite, Illo y Chule, a cuya población los cronistas y visitadores llaman "*yungas* pescadores" y que serían los *camanchacas* mencionados por Reginaldo de Lizárraga, quienes como etnia, figuran en documentación del siglo XVII (1639) en el Archivo Departamental de Arequipa[276].

Es también a mediados del siglo XVII que se utiliza el término de *pro-anches* para población del sector de la costa aledaña de Morro Moreno y de Caldera, más al sur; este apelativo sólo aparece en esta centuria e identifica a los *pro-anches* como originarios de Copiapó y Morro Moreno, aunque inscritos en partidas de bautismo y matrimonio de Cobija. En esta misma época se empieza a usar la denominación de *changos* que a partir de 1665 es la única que permanece vigente hasta el siglo XIX, para identificar a las poblaciones de Cobija y de Copiapó[277]. Para Bente Bittmann "changos" o "chiangos" también es un nombre utilizado para designar desde por lo menos mediados del siglo XVII, a grupos de pescadores recolectores y cazadores costeros, habitantes de la franja del Pacífico entre aproximadamente los 17º latitud sur (sur de Perú) y los 30º latitud sur (Tongoy en la costa chilena)[278]. José María Casassas especula que el término *pro-anche* es una deformación del vocablo quechua *purum -auca* o *poro-auca* y que podría haberse aplicado a *camanchacas* no sometidos; la argumentación es débil, aunque sugerente[279].

[273] Bittmann, 1984: 122-128.
[274] Santa Cruz Pachakuti, [1608] 1968:300.
[275] Matienzo, [1557] 1910: 179.
[276] Galdós, 1985: 47.
[277] LVO en Cassasas, 1974a: 41-43,140.
[278] Bittmann, 1984: 111.
[279] Casassas, 1974a: 42-43.

El *Libro de varias ojas,* de la parroquia de Chiu-Chiu, pertenece al Archivo Arzobispal de Antofagasta (AAA) y está armado a partir de un conjunto de hojas dispersas que pertenecieron a varios libros o cuadernos parroquiales del siglo XVII (1611-1698); en 1733, estas hojas fueron ordenadas como libro por el párroco de Chiuchiu, maestro don Bernardo López[280]. En dicha obra aparecen nombres propios de los *proanches* que no se repiten para otras poblaciones y que desaparecen de los registros parroquiales a partir del siglo XVIII; según Bente Bittman los apelativos *Alaguana Jaguaña, Chacaguaina, Anchuño; Calpiche (Chalpiche), Cancota, Coimas, Cherepe, Chamalco, Chiquin,Lacmor, Laicor, Maqueta, Quilama, Sacaya (Sajaya, Sacalla)*, son nombres que con la excepción de "Cacaia" y "Jaguaña", eran propios de la población del litoral designada "proanche" en el sentido de que estos nominativos no aparecen en las inscripciones referentes a personas del interior de la región atacameña, ni se encuentran asociados a los demás pobladores de la costa[281].

Se señalan, además, matrimonios entre *pro-anches* y *camanchacas*, lo que al menos implica su coexistencia y diferenciación. La mayoría de las menciones a *pro-anches* en el *LVO* se centran entre los años 1646 y 1662 y generalmente se denota que proceden de la jurisdicción de Chile y más específicamente de Morro Moreno y Copiapó[282].

Ahora estamos en condiciones de preguntarnos a qué pueden aludir estas denominaciones. En una primera aproximación, uno podría pensar que se trata de grupos étnicos distintos; no obstante, la complejidad que encierran algunos de estos vocablos –como el de uro, por ejemplo– y la poca precisión de las fuentes obligan a una saludable cautela. Estamos frente a conceptos que pueden comprender actividades diferentes, procedencias u orígenes, niveles sociales, entre otras posibilidades. En este sentido es sugerente la observación de Jerónimo de Bibar en 1558, en la cual señala que:

> "los que matan lobos no matan otros peces como habemos dicho y los que matan toninas es en ejercicio. Así que cada género de pescador mata el género de pescado a que se aficiona y no otro"[283].

Aunque la observación es general para la costa comprendida entre Arica y Coquimbo, sabemos que las denominaciones de al menos *camanchacas* y *changos*, fueron usadas con la misma extensión. Por otra parte, el término *uro* tiene una serie de connotaciones, entre otras, de personas que no se dedican a la agricultura, sino más bien a la recolección, la pesca, la caza y eventualmente el pastoreo y por añadidura son percibidos como "pobres"[284]. Bien podría tratarse entonces que estas denominaciones no designen etnias distintas, sino

[280] Casassas, 1974a: 11.
[281] Bittman, 1984: 110.
[282] Casassas, 1974a (LVO): 126-131.
[283] Bibar, [1558] 1966: 12.
[284] Matienzo, [1567] 1910: 179; Wachtel, 1988.

grupos con actividades económicas especializadas y por otro lado, similares, como en este caso las propias de una economía marítima[285]. John Murra señaló hace treinta años, que se necesitaba más investigación para determinar hasta que punto *uru* se refería a un grupo étnico o a un estrato ocupacional bajo o más probablemente a ambos[286]. A pesar de las nuevas investigaciones sobre este grupo[287], todavía el problema no está resuelto. Hacemos notar que prácticamente en todas las descripciones sobre los *uru*, está siempre presente la idea de lo no domesticado en toda su extensión.

Según Waldemar Espinoza Soriano[288], la documentación del siglo XVI y primera parte del XVII demostraría que la lengua *puquina* se extendía por el altiplano peruano-boliviano, más al sur del departamento de Cuzco, Arequipa, Moquegua y el norte de Tarapacá incluyendo a Atacama. La tesis de que la lengua de los *uros* era el *puquina*[289] es una proposición bien documentada, pero aún parcial[290].

En cuanto a la lengua o las lenguas que se hablaban en Cobija, sin duda es totalmente necesario indagar los significados de los distintos nombres indígenas comparativamente, usando los vocabularios quechua, aymara, kunza y puquina.

Documentos del siglo XVII son claros en denotar que "hablan diferente lengua y tan rudas que no ai, quien los entienda, si bien hablan la española"[291]. A mediados de este siglo en la Probanza de Méritos que conforma el capítulo V de este trabajo, se señala que el cura desarrolla sus prédicas en Cobija "en la lengua materna de los indios camanchacas" a quienes alude como "los del mar que son camanchacas Pescadores y de diferente nación que estos atacamas", relatando de paso su experiencia evangelizadora.

> "Enseñando e industriando a los indios de este su beneficio de atacama la baja y camanchas y chiangos avitadores en estos puertos de mar por auer mas de ueinte y un años que aqui les administra Los santos sacramentos y travajar con ellos enseñandoles en estos dichos Puertos como son cubija colupo yquique y loa y demás partes enseñándoles la dotrina Xptiana en que estan los dichos indios muy bien industriados y catequisados (...)"[292].

Desde luego, el párrafo es muy sugerente. No sólo usa el término *camanchacas* sino, también, *changos*, distingo que también es claro en otro documento

[285] Martínez, 1985c: 165.

[286] Murra, 1964: 427.

[287] Particularmente la tesis posdoctoral de Nathan Wachtel (1990), a la que no hubo acceso durante la elaboración del presente libro.

[288] 1980: 150.

[289] Bouysse Cassagne, 1975.

[290] Bittmann, 1984: 108.

[291] "Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso Espejo", 1683: f1v (transcripción paleográfica de Jorge Hidalgo) *Estudios Atacameños,* 10: 79. 1992.

[292] Probanza de Francisco Otal, 1644: f. 16r y 17; f. 72r. Castro V., 1991: 138.

de la época. En lo que concierne al área de distribución de los *changos*, existe una referencia a los "indios *camanchacas* y *chiangos*, pescadores y no pescadores, que de mi encomienda estuvieron en Cobija y costa de Atacama...". Dichos indígenas habían huido de su encomendero de acuerdo a un documento otorgado en la ciudad de La Serena en 1659 y que, se refiere a la encomienda de Fernando de Aguirre Riberos[293]. Pero, en opinión de María Rostworowski, el nombre *camanchacas* prácticamente es sinónimo de pescadores y recurre a Rómulo Cúneo de Vidal que señala que *camanchaco*, *camanchango* o *chango* eran voces para designar a los mismos grupos de pescadores; la palabra *chango* habría derivado de las primeras[294]. Efectivamente, según Rómulo Cúneo de Vidal el término *camanchacos*, *camanchangos* o *changos*, aludía a una connotación de "espantosos o repugnantes", otorgado por las poblaciones del interior a los pescadores[295]. Varios historiadores han utilizado las informaciones de este autor, las cuales, sin duda, son sugerentes; lamentablemente, éste a menudo no señala la procedencia de sus datos.

Concordando con John Murra[296], José Luis Martínez sugiere la posibilidad de que los conceptos con los que se identifican a los grupos costeros podrían estar encubriendo categorías sociales, religiosas o especializaciones productivas y no necesariamente identidades étnicas distintas[297].

Otro problema que no escapa a los investigadores y que está presente a partir de los documentos del siglo XVI, es la aparente relación de subordinación que tienen los pescadores frente a los señores de Atacama y que ya Pedro Sande notara cuando relataba que los indios "pescadores *uros* (...) á los caciques de Atacama dan pescado en señal de reconocimiento"[298]. En este contexto recordemos que Juan Polo de Ondegardo en 1571, señalaba las dificultades que surgían en el Collao, al tratar de encomendar los indios de los valles costeros, porque pertenecía a cabeceras que estaban en la altiplanicie[299].

Sin duda que la problemática reseñada respecto de los grupos indígenas asentados en la costa, nos deja muchas más preguntas que respuestas. Hablar aquí de una identidad cultural sólo nos puede remitir por el momento, a la configuración común del compartir prácticas en torno a ciertas actividades económicas relacionadas fundamentalmente con los recursos marinos y a retazos de una historia precolombina aún no bien delineada, con el agravante que de esa población indígena prácticamente no quedaba nadie a fines del siglo XIX y que los pescadores de antaño en su mayoría, se dedicaban a la minería en esa misma época[300].

[293] Bittmann, 1984: 111.
[294] Rostworowski, 1986: 129.
[295] Casassas, 1974a: 38.
[296] Murra, 1964.
[297] Martínez, 1990a: 19.
[298] Lozano Machuca, 1581 [1885]: XXV.
[299] Polo de Ondegardo, [1571] 1916: 79-80.
[300] Bittmann, 1983: 147.

La gente que a principios del siglo XX es reconocida como *chango*, pertenece a un conjunto de familias de pescadores que habitan el litoral chileno, en asentamientos precarios y transitorios, de acuerdo a la percepción de Ricardo Latcham, quien relata que construyen sus casas con lo que encuentran en las caletas:

> "Aun hoi en día, en los lugares mas apartadas, hacen la misma cosa, usando ademas cuando los pueden conseguir, hojas de lata secadas de los tarros parafineros; sacos viejos, lonas, etc. Cuando la vecindad de algun puerto lo permite, a veces procuran algunas planchas de fierro galvanizado, o tablas, por la mayor parte sacadas de los cajones usados para la trasportación de mercaderías.
>
> El ajuar de estos ranchitos es de lo mas escaso i primitivo. Duermen en cueros tendidos en el suelo, no usan almohadas, o cuando más un trozo de madera.
>
> Sus ollas son de barro, de fabricación tosca, pero de varias formas. Una concha de mejillón les sirve de cuchara, i a veces también de cuchillo. Unos sacos de cuero, colgados de los postes de los ranchos sirven para guardar su comida"[301].

Los habitantes indígenas del interior de Atacama

La categoría de *atacameño*, cubre con un manto de homogeneidad a los indígenas de Atacama La Alta y La Baja a partir del siglo XVI. Los papeles coloniales identificaron bajo ese nombre, a toda la población que habitaba el territorio delimitado por la administración española como Atacama señalando que hablaban una lengua "por sí"[302], hoy prácticamente desaparecida.

Ése es el panorama general. Sin embargo, el laborioso trabajo de José María Casassas, unido a las finas investigaciones de Jorge Hidalgo y José Luis Martínez relevando documentación inédita, ha logrado configurar paulatinamente la dinámica de las poblaciones circumpuneñas que, obviamente, exceden el marco de Atacama. Es a través de estos estudios que se logra percibir la inmensa complejidad de la trama étnica y al mismo tiempo vislumbrar algo del juego de las identidades en la región[303].

Lo que ha quedado suficientemente claro, es que la población de la subárea circumpuneña –aparentemente un área de baja densidad demográfica–, se caracteriza por tener actividades económicas regidas por un sistema de complementariedad ecológica que los obliga a una alta movilidad dentro de

[301] Latcham, 1910: 418, en Bittmann, 1986: 322.
[302] Bibar, 1966: 14.
[303] Castro V., 1998.

un espacio macrorregional[304]. el cual en épocas coloniales correspondía al menos a los corregimientos de Lípez, Chichas, Tucumán y Atacama. Se trata de unidades relativamente pequeñas pero cuya noción de extensión territorial es amplia.

Como posibles "núcleos de origen", los Lípez ocupaban preferentemente el altiplano que se extiende desde los bordes del salar de Uyuni hacia el sur; los chichas, se asentaban en territorios puneños al este de los Lípez, en valles intermedios y alcanzando hasta las tierras bajas de la precordillera de Tarija; los omaguacas, en la quebrada del mismo nombre, estaban distribuídos en distintas parcialidades, rodeados por grupos *chichas*; *casabindos* y *cochinocas*, que en la información colonial suelen ser nombrados juntos, habitaban sectores de la puna aledaña a Huamahuaca[305].

Las primeras noticias del siglo XVI, ya muestran una fuerte interrelación entre los atacameños del salar y los chichas, un vínculo que la arqueología también ha podido comprobar para épocas prehispánicas[306]. Es muy impresionante constatar el poder de esta especie de reciprocidad política en el proceso inicial de defensa desarrollada por los indígenas y en su posterior pacificación. Como ejemplo en el primer caso, encontramos a un curaca de Atacama –*Viltipoco*– dirigiendo la resistencia de "*humahuacas, casabindos, calchaquíes* y otros"[307] en territorio jujeño contra los españoles. En el segundo caso, la pacificación de los atacamas en 1557 por Juan Velásquez Altamirano, parece haberse logrado únicamente por la mediación del curaca de *Chichas* y sus indios. Las ceremonias iniciales de la Pacificación no se realizaron en Atacama, sino en sur Chichas:

> "La gestión del mallku de los chichas prosiguió con la invitación a don Juan Cotocotar, dirigente principal de los Atacamas y a muchos de sus indios y principales a la localidad de Suipacha"[308].

Estos ejemplos no hacen sino denotar que estas reciprocidades están vinculadas a segmentos de una compleja relación política y social en la cual hay comprometidos varios grupos de los que no percibimos sus identidades, pero que se encuentran entramados unos con otros. Hay entre ellos posibilidades de arreglos dinámicos de acuerdo con las situaciones que enfrentan, que los hacen producir configuraciones comunes, gestos compartidos que pueden conformar una identidad y al mismo tiempo mantener sus diferencias. Sírvanos como un ejemplo, la conocida referencia de Jerónimo de Bibar, que relata el apoyo directo que los *chichas* prestaron a los indígenas de Atacama La Alta

[304] Véase, por ejemplo, Hidalgo, 1978 y 1985b; Martínez, 1985a, 1988, 1990 a y b.
[305] Véase Sanhueza, 1991: 19-22.
[306] Fernández, 1978.
[307] Martínez, 1992: 39.
[308] Martínez, 1992: 37; Aldunate y Castro, 1981: 59.

a la llegada de Pedro de Valdivia y como, previamente, fueron avisados por indios de Pica y Guatacondo de la proximidad del español y sus gentes[309]. Sin embargo, estas identidades pueden ser producto de la percepción española, más que de la realidad indígena de ese momento.

¿Cómo entender la relación de Juan Lozano de Machuca cuando escribe en 1581, que hay indígenas "que confinan con los indios de guerra de Omaquacas y Casavindo" y que "entran en Potosí con nombres de indios lípes y atacamas"?, ¿por qué ellos pueden adoptar un nombre que pareciera no ser el propio, o mejor dicho, qué significa según el contexto cada uno de estos nombres?[310].

Podemos reflexionar sobre varias posibilidades no excluyentes de pensar estas denominaciones, pero aún no podemos hilar tan fino como para optar por una u otra. Tristán Platt, por ejemplo, sugiere que la denominación de *lípes*, "no remitiría a un grupo específico, sino a todos aquellos que practicaban la caza de la vicuña con la técnica del lipi"[311]. Jorge Fernández por otra parte, piensa que el término "los lipes" en la Carta del Factor de Potosí, puede pensarse mejor como un repartimiento, una provincia, o un territorio antes que un conglomerado étnico definido[312].

Cabría preguntarse entonces, hasta donde tienen sentido las "unidades" que resultan de la lectura de la documentación del siglo XVI o, ¿cuándo la identificación de una "nación", indicada en la documentación, se corresponde realmente con una identidad étnica previa y todavía vigente?[313].

La información con que se cuenta para el siglo XVII es mucho más abundante y ha permitido a los etnohistoriadores[314] distinguir con claridad la red de relaciones que se dan en forma diferente en Atacama La Alta y Atacama La Baja. Esta distinción, ya percibida para tiempos prehispánicos perdura hasta hoy, con diferentes énfasis, matices e intensidades, a pesar del transcurrir de los siglos y de todos los cambios ocurridos.

La situación en Atacama La Alta muestra que prácticamente a través de toda su historia, las poblaciones del Salar, las del Noroeste argentino y de *Lípez* han estado interdigitadas, a través de una dinámica que marca con mayor énfasis la presencia de atacameños allende la cordillera. Este proceso de movilidad perdura con mucha fuerza hasta fines del siglo XVIII, una gran época de crisis para el mundo indígena[315], pero reiteramos, con todas sus modificaciones en el tiempo, es posible percibirlo hasta hoy.

Los análisis de Jorge Hidalgo y José Luis Martínez han demostrado que en el siglo XVII los ausentes por largo tiempo representaban cerca del 60% de

[309] Bibar, 1966 [1558]: 12-13.
[310] Martínez, 1992: 53.
[311] Platt, 1982: 10, en Martínez, 1985b: 110.
[312] Fernández, 1978: 22.
[313] Pease, s/f.: 12. Véase también Martínez, 1993.
[314] Cassasas, 1974a y b; Hidalgo, 2004; Martínez, 1990a y b, 1993.
[315] Hidalgo, 1984b: 423; 1985b, *passim.*

la población, en tanto que los caravaneros o los que "van y vienen" no serían más del 7%[316]. Una característica común a estos desplazamientos es que los indígenas, aunque permanecieran mucho tiempo ausentes, no perdían sus derechos y deberes en su núcleo de origen y por tanto en el lugar en donde se encontraran, pagaban la tasa al cacique de su pueblo. Su curaca siempre sabía su lugar de residencia y conocía en detalle su situación, aunque este alejamiento se perpetuara por más de veinte años[317].

Los lugares más frecuentados por los indígenas de los *ayllus* del salar de Atacama son, por ejemplo, los alrededores del río San Juan en Tucumán, lugar en donde llegaron a vivir más de setenta atacameños, dándose el caso de tener más población originaria del Salar que el propio supuesto lugar de origen; incluso en el siglo XVII, la localidad llegó a llamarse "río San Juan de los *Atacamas*"[318], probablemente por la ocupación reincidente de gente del salar de Atacama en ese lugar. También se los encuentra residiendo en Lípez, Salta y Catamarca[319]. Otro aspecto recurrente de esta movilidad, es que la población de cada *ayllo* de San Pedro de Atacama tiene lugares específicos que frecuenta y no otros; por ejemplo, los miembros del *ayllo* de Sequitur, no registran una presencia en territorio *chicha*[320], y los de Solor parecen no haber ocupado espacios en Tucumán. Reafirmando esto, señalemos que en la actualidad los habitantes del *ayllo* de Solor indican que sus ancestros eran originarios de Bolivia[321].

El territorio de Atacama la Alta, acusa poca frecuencia de foráneos en relación a Atacama La Baja[322]. En esta última doctrina, como norma, hay una fuerte presencia de forasteros, especialmente de *Lipez*, durante los siglos XVII y XVIII[323]. Lipez y Picas coinciden en Chiu-Chiu y Calama, lugares inevitables en el tráfico entre la costa de Cobija y el altiplano. En las tierras altas del río Loa, aunque ambos grupos buscan espacios con buen forraje para actividades ganaderas, ocupan diferentes lugares. En los registros eclesiásticos del XVII, los *lipes* aparecen asentándose en lugares como Ayquina, Caspana, Toconce e Inacaliri, situados todos sobre los 3.000 m de altitud en las subregiones de río Salado y río San Pedro afluentes del Loa; Díaz de Guzmán llega a decir incluso que Atacama es "tierra de *Olipes*"[324], en cambio los de la doctrina de Pica, ocupaban las estancias ganaderas ubicadas en los bordes del río Loa[325], posiblemente en aquel sector del Loa Superior en donde el plano inclinado

[316] Martínez, 1990a: 47.
[317] *Op. cit.*: 43.
[318] *Op. cit.*: 44.
[319] Hidalgo, 1978: 70.
[320] Martínez, 1990a: 47.
[321] V. Varela, Comunicación personal, 1994.
[322] Martínez, 1990a: 48.
[323] Martínez, 1988: 59.
[324] Díaz de Guzmán, [1612] 1835: 12.
[325] Martínez, 1988: 60.

asciende paulatinamente desde la actual localidad de Conchi, pasa por Lequena y alcanza las nacientes del río Loa a los pies del volcán Miño[326].

Además de esta movilidad a larga distancia, la gente de ambas atacamas se mueve a distancias de 1 a 4 días de camino dentro de su territorio, viviendo por largos períodos en esos lugares o transitando por temporadas, tal como acontece hoy día. Hubo contactos frecuentes entre ambas atacamas, sea a nivel de unidades domésticas y de sus actividades económicas, sea en razón de situaciones coyunturales que debieron afrontar conjuntamente, como las fases de la rebelión indígena del siglo XVIII lideradas en la región por el aiquineño Tomás Paniri[327]. Éste último, sin duda, es otro tema que toca directamente el problema de las identidades en sus distintas dimensiones.

Enunciada esta normada y compleja trama de relaciones tejida por diferentes grupos, no nos queda más que preguntarnos cuántas identidades o grupos étnicos están presentes en la subárea circumpuneña comunicándose permanentemente y poniendo en juego lazos de parentesco a través del matrimonio y compadrazgo, como una táctica de las unidades domésticas para acceder a logros económicos y sociales[328]. De modo que en el territorio de Atacama, aquellos grupos conocidos tradicionalmente como atacamas y L*ipez,* no siempre pueden pensarse separadamente, lo que no significa borrar las diferencias.

Bosquejada la población indígena y su movilidad territorial, nos interesa ahora revisar un aspecto de la administración española en los siglos XVI y XVII para Charcas y Atacama, de acuerdo a los relatos coloniales. Se trata de la actividad eclesiástica y más particularmente el proceso de evangelización y de la religión indígena. Estos problemas, por lo demás inseparables en este contexto, tocan directamente nuestro tema de estudio y son también parte del ambiente necesario para comprender y situar la extirpación de idolatrías en Atacama.

Actividad eclesiástica en Charcas y Atacama colonial

Religión andina - religión católica

Sabemos que desde los inicios de la Conquista y colonización, la Iglesia cristiana estuvo presente en todas las regiones del virreinato de Perú. La percepción de que Charcas es marginal al proceso de evangelización y de extirpación de idolatrías, se ha convertido en un lugar común en la literatura especializada. No obstante, al menos en el plano teórico, que algún sustrato experiencial debe tener, la cosa no es tan así y de ello dan prueba algunos escritos fundamentales que se gestaron en este territorio. Bástenos con citar las obras de personajes de tanto peso en el mundo colonial y en sus políticas administrativas civiles y

[326] Castro V., 1992.
[327] Hidalgo, 1982 y 1986.
[328] Martínez, 1990a: 54.

eclesiásticas, como son los casos de Juan Polo de Ondegardo, Juan de Matienzo y fray Domingo de Santo Tomás.

Si agregamos a estas reconocidas piezas documentales, un sinnúmero de noticias que se encuentran diseminadas en diferentes impresos, veremos como va cayendo el mito de la marginalidad de Charcas. Creemos sinceramente que la calidad de los papeles es diferente, pero aún más, que falta casi todo por descubrir; una prueba de ello es el manuscrito que presentamos en el capítulo v de este trabajo; también es hora de reivindicar la existencia de Atacama dentro del mundo de Charcas, porque la mayoría de los estudiosos que se ocupan de este vasto territorio, no la incluyen ni siquiera en sus mapas, subrayando lo marginal de lo marginal. Es tiempo de que se produzca un giro en esta percepción dentro de los especialistas y esperamos mínimamente contribuir a ello.

Una aproximación a la religión prehispánica. Arqueología de sitios y arqueología de papeles

Cronistas como Pedro Cieza, Waman Poma y otros, se ocuparon de la religión del *Kollasuyu*; Waman Poma menciona particularmente a las wakas y ofrendas de los señoríos collas del lago[329] y Pedro Cieza, se refiere a las costumbres de "los indios subjetos a la villa de Plata"[330]; sin embargo, sus bien conocidos relatos, son también muy generales, como el de Jerónimo de Bibar para Atacama: "Tienen sus adoratorios y ceremonias en los del Piru ensestidos [¿asistidos, incitados?] por el demonio, y acostumbran hablar con los que por amigos se le dan"[331]. Y, aunque los arqueólogos, han podido definir claramente la presencia de ofrendas en las tumbas, lo que sin duda está asociado a un conjunto de creencias sobre la vida después de la muerte, esta es una expresión siempre presente en todas las culturas precolombinas. Específicamente para la región de Atacama, Jerónimo de Bibar señalaba que los pescadores especializados de la costa,

> "Cuando mueren manda que encima de su sepultura pongan las calavernas [calaveras?] y todos los instrumentos de pescar, ansí redes como harponcillos y anzuelos sin lengüeta"[332].

Y al describir las casas de los indígenas del valle de Atacama, hacía notar que tenían más de una habitación y que

> "En el otro apartado, que es el más principal, está hecho de bóveda alta hasta el entresuelo y cuadrada. Aqueste es su enterramiento y sepulcro, y

[329] Poma de Ayala, [1615] 1980, tomo I: 245.
[330] Cieza de León, [1553] 1945: 268-269.
[331] Bibar, [1558] 1966: 14.
[332] *Op. cit.*: 12.

alli dentro tienen a sus bisabuelos, abuelos y padres y toda su generación. Acostumbran a enterrarse con todas las ropas, joyas, y armas que, siendo vivos, poseía, que nadie toca en ello"[333].

Cristóbal de Albornoz hacia 1580, escribía que todas las parcialidades andinas por pequeñas que fuesen, tenía su pacarisca, las *guacas* "creadoras de su naturaleza"; en relación al Obispado de Cuzco de donde era eclesiástico y al segmento más meridional dice que,

"Hay en la dicha costa hasta Loa, que se acava este obispado y entra el de Chile, en la dicha cordillera muchas de las dichas guacas puestas en bolcanes y en cerros nevados con el dicho servicio y orden"[334].

Como arqueólogos, hemos podido constatar esta reverencia a los cerros dentro de la fase Toconce en la región del río Loa Superior, haciendo uso de los métodos clásicos de la arqueología, teniendo la ventaja de contar con un indicador de alta visibilidad como es la arquitectura y aplicando el Método Histórico Directo, que hace parte de la analogía etnográfica[335].

Después de aproximaciones descriptivas y funcionales en relación con la arquitectura de las chullpas de Likan[336], decidimos discutir la impronta simbólica que parecían contener estas estructuras[337], especialmente en relación con el sistema de orientación que muestran los vanos de las chullpas, que se abren recurrentemente hacia los cerros y colinas locales.

Nuestro marco de referencia se situaba en la gran cantidad de relatos de muchos escritos de los siglos XVI y XVII, que explicitan la importancia de los cerros entre los pueblos del *Tawantinsuyu*[338] y también en trabajos arqueológicos que denotaban su relevancia para los Inkas[339] y en épocas anteriores[340]. El mismo Garcilaso, a propósito de la Conquista de la localidad colla de *Cac-Yauiri* por los Inkas, refiere:

"Todos estos, sabiendo que el Inca iva a conquistarlos, se conformaron y reduxeron en un cerro que hay en aquella comarca como hecho a mano. (...) A este cerro, por ser solo y por su hermosura, tenían aquellos indios por cosa sagrada, y le adoravan, y ofrecían sus sacrificios. furonse a socorrer a él, para que, como su Dios, Los amparasse y librasse de sus enemigos

[333] Bibar, [1558] 1966: 14.
[334] Albornoz, [1580?], en Duviols, 1967: 21.
[335] Berenguer, 1983.
[336] Castro *et al.*, 1979; Aldunate y Castro, 1981; Aldunate *et al.*, 1982.
[337] Berenguer *et al.*, 1984.
[338] Véase, por ejemplo, Ávila, 1966 [1597? 1606?]; Poma de Ayala, [1615] 1980; Cobo, 1964 [1653]; Acosta, [1590] 1962 y Arriaga, [1621] 1968.
[339] Por ejemplo, Mostny, 1957; Reinhard, 1983b; Schobinger, 1970.
[340] Benson, 1972; Donnan, 1978; Morrison, 1978; Reinhard, 1983a.

(...) que tenian sus dioses, y que uno de ellos era aquel cerro que los tenía amparado y los havia de favorecer[341].

Adicionalmente, en toda la región de estudio y en los Andes se ha documentado la persistencia de este segmento de la religión andina prehispánica en el presente etnográfico y que en la cuenca del Salado se encuentra materializado en la orientación de los vanos de las capillas cristiano-indígenas y en los relatos indígenas que denotan la antigüedad de este aspecto religioso; según un *yatiri* de la localidad de Cupo, los gentiles –es decir, los antepasados más antiguos anteriores a la cristiandad– tenían "las ventanas de sus casitas" dirigidas hacia los lugares donde más les gustaba mirar: hacia la riqueza de los cerros. Adolf Bandelier, ya había notado que las treinta y seis chulpas de Huanan, cerca de Pelechuco, miraban hacia el Nevado de Altarani[342].

Así fue como la integración de estas noticias nos decidió a profundizar en las pruebas que habíamos iniciado años antes[343]. Nuestro universo comprendió noventa y cuatro chullpas a las que se les aplicaron cincuenta y cuatro observaciones y luego una comprobación en otro sitio de la región que reforzó nuestra hipótesis de que son los cerros, y no ciertos puntos de importancia astronómica o calendárica en sí, los relevantes en la orientación de las chullpas[344].

Si bien logramos probar la importancia religiosa de los cerros en la Fase Toconce, poco o nada sabemos de la "parte blanda" de la religión que hay detrás de estas manifestaciones, aún cuando las analogías etnográficas son tentadoras en el sentido de poder otorgarle a estas expresiones un contexto social y económico. Sin duda que así como el culto a los cerros, otros segmentos de la religión andina de los tiempos de los gentiles, han persistido hasta el presente etnográfico, aspecto del que nos ocuparemos en el capítulo cuarto de este trabajo.

En cuanto a la posible existencia de una religión asociada a prácticas chamánicas, habría que mencionar los estudios realizados sobre los artefactos que componen el complejo alucinógeno y aquéllos sobre el arte rupestre en la zona de estudio, pero que habitualmente cubren un período que va más atrás en el tiempo que el Intermedio Tardío[345].

Hasta ahora nos hemos referido a un aspecto de la religión nativa centrado en la deificación de elementos de la naturaleza. Pero hay retazos de información que aluden a otros ámbitos de la religiosidad indígena. Garcilaso nos entrega el conocimiento de una deidad en Charcas:

"El ídolo Tangatanga, que un autor dize que adoravan en Chuquisaca y que los indios dezían que en uno eran tres y en tres uno, yo no tuve noticia de

[341] Garcilaso, [1609] 1943: 133-134.

[342] Mc Bain, 1959: 20.

[343] Por ejemplo, Martínez G., 1976; 1983; Mariscotti, 1978; Berenguer *et al.*, 1984; Castro, 1988a; Castro y Varela, 1992.

[344] Aldunate y Castro, 1981; Aldunate *et al.*, 1982.

[345] Berenguer *et al.*, 1984: 194-202.

tal ídolo, ni en el general lenguaje del Perú hay tal dicción. Quizá es del particular lenguaje de aquella provincia, la cual está ciento y ochenta leguas del Cozco. Sospecho que el nombre está corrupto porque los españoles corrompen todos los más que toman en la boca, y que ha de dezir Acatanca, quiere dezir escaravajo, nombre con mucha propiedad compuesto de este nombre aca, que es estiércol, y deste verbo tanca (pronunciada la última sílaba en lo interior de la garganta) que es empuxar. Acatanca quiere decir el que empuxa el estiercol"[346].

Sin duda si este fuera el nombre, es sugerente la idea de limpiar, puesto que hasta hoy, los indígenas del sur andino, se purifican ellos mismos, su ganado, corrales y casas, con ritos de "limpia"[347]. Sin embargo, en otro sentido, Bertonio dice, para Tanca, "sombrero, y bonete de clérigos"[348].

Como ya lo hemos señalado, desde los inicios de la presencia española la empresa de la evangelización está en el ambiente como una de las grandes tareas de la posterior colonización. En las líneas siguientes, los invitamos a ir conociendo algunas muestras del proceso de evangelización e idolatrías –otra forma de aproximarnos a la religión andina de estos territorios– en Charcas y Atacama colonial durante los siglos XVI y XVII, paso previo y necesario a nuestro análisis del próximo capítulo.

Evangelización e idolatrías en Charcas y Atacama colonial

De acuerdo con nuestras lecturas, es posible delinear la actividad eclesiástica en estos territorios, desde 1536 hasta fines del siglo XVII prácticamente año a año, aunque los datos se encuentren dispersos en distintos trabajos y manuscritos y su calidad no sea pareja. Para introducirnos al tema recurriremos inicialmente a las síntesis elaboradas por Rubén Vargas de Ugarte, Joseph Barnadas y José María Casassas, pero al mismo tiempo iremos recurriendo a fuentes más particulares. Como partes de un mismo proceso, no debe extrañar que nos remitamos tanto a las obras que van desarrollando los eclesiásticos para asentar la evangelización, como a las noticias de las idolatrías.

El pionero trabajo de Joseph Barnadas[349], se sitúa preferentemente en el análisis de las relaciones entre la administración civil y eclesiástica, aspecto que en este escrito no tiene mayor relevancia si no fuera porque incide, en la práctica, sobre las posibilidades de la evangelización como lo planteaba fray Domingo de Santo Thomás:

[346] Garcilaso, [1609]1985, II (V): 54. También en Ramos Gavilán, [1621] 1976: 78. González Holguín, [1608] 1952, tomo I: 10, Acatancca, El escarabajo pelotero.

[347] Castro *et al.*, 1994: 101.

[348] Bertonio, [1612] 1984: 335.

[349] Barnadas, 1973.

"otras muchas cosas auia que escreuir(...) escriuo estas porque como esta en esta tierra tan trauado lo espiritual con lo temporal y tan dependiente y annexo lo uno a lo otro, los que tenemos officio en lo espiritual y deseo que se aproueche en ello, deseamos el buen orden y concierto en lo temporal por poder hazer algo en la conuersion destos naturales y predicación del evangelio..."[350].

La realidad eclesiástica en Charcas a juicio de Joseph Barnadas, adoleció como en toda América de serias deficiencias, aunque con excepciones. En un primer momento se percibe una desorganización que en parte fue producto del hecho de que hasta 1554, este territorio no contó con una jerarquía episcopal propia; hubo largas vacantes episcopales y parroquiales, desconocimiento de las lenguas indígenas, anarquía e ignorancia de los métodos de la evangelización[351]. Pero hay figuras tremendamente significativas en estos dos siglos, entre los cuales se cuenta el primer obispo de Charcas, fray Tomás de San Martín, dominico, quien empezó su labor hacia este territorio tempranamente en 1549; su obra misionera estuvo inspirada en los principios lascasianos[352], aunque según Rubén Vargas Ugarte hacia 1557, no había llegado a entrar a Charcas[353]. Su sucesor será fray Domingo de Santo Tomás a quien nos referiremos más adelante.

En el Alto Perú también se practicaron diferentes formas de "evangelizar", de acuerdo con los principios teóricos que orientaron este proceso en toda América y cuyos exponentes más extremos son por un lado Bartolomé de Las Casas y por el otro Francisco de Toledo, asunto que hemos abordado en el capítulo I. Ambas posiciones están claramente representadas en este territorio, como se podrá percibir a lo largo de esta sección.

Las órdenes religiosas estuvieron desde muy temprano en Charcas. Probablemente los primeros fueron los franciscanos, que en 1549 están empezando a construir su casa en Chuquisaca, bajo la mirada del padre fray Jerónimo de Villacarrillo.

"La causa principal de que se edificase fue la grandisima falta de doctrina que habia en esta ciudad, por tan remota y la postrera deste reino porque esta más de 200 leguas de Lima y pasado de aquí no hay otro pueblo hasta Tucumán"[354].

La Relación de fray Francisco de Alcocer que acabamos de citar va entregando detalles de las obras de los franciscanos, de las bulas que se encuentran

[350] Fr. Domingo de Santo Tomas al rey. La Plata, 10-12-1563. AGI Lima 313, en Barnadas, 1973: 435-436.

[351] *Op. cit.*: 441.

[352] Lizárraga, [1594-1608] 1987:267. Barnadas, 1973: 443-444.

[353] Vargas Ugarte, 1953, tomo I: 257.

[354] Alcocer, Fray Francisco de, Relación de esta Provincia de los Doce Apóstoles del Perú. 1581: 160. Archivo de Franciscanos, Santiago, Ms.

depositadas en sus casas, de sus religiosos notables, de las reliquias que poseen y del número de los religiosos en Chuquisaca, Potosí, valle de Mizque (en 1581), Pocona, Camata (en 1576 y en 1581), pueblo de españoles en el valle de Cochabamba pero con residentes indios y mestizos, y Chuquiapo definida como ciudad de españoles, cuya casa se funda en 1550. Francisco de Alcocer relata que a un cuarto de legua de esta casa hay dos pueblos de indios, San Pedro y Santiago, a los cuales doctrina un religioso del convento de Chuquiapo[355].

Luego enumera las doctrinas del Collao que en su decir es una provincia muy grande de indios a unas veinte leguas de Chuquiapo; particularmente se refiere a las doctrinas de los pueblos de Collapa, Chaquinjosa, Cocayanise y Maschiaco, "en los cuales pueblos había siete mill indios estos que tenían casa"[356]; nombra a los padres que " se ocuparon en la conversión de aquella gente", entre los cuales de particular interés es el padre fray Francisco de Yanguas,

> "que dentro de un año que había estado en la dicha doctrina, hablaba la lengua más propiamente que los mismos indios, y la puso en Arte y hizo un libro de ella, por la cual Arte ahora defienden la dicha lengua muchos eclesiásticos"[357].

Lamentablemente no menciona de que lengua se trata. Otro de los religiosos notables que destaca es a fray Gaspar de Valverde, residente en Chuquisaca y Potosí que en sus veintidós años de labor evangelizadora en Charcas, "siempre se ocupó en baptizar y doctrinar indios en los pueblos de Potosi y de esta ciudad"[358]. La Relación concluye con la descripción de las casas de los franciscanos desde Arequipa hasta Lima, pasando por Collaguas, Cuzco, Yucay y Jauja[359]. La referencia a una bula de Pablo III, fechada en 1537 que transcribe el franciscano, nos orienta sobre una actitud especial del Papa hacia los indios y que probablemente influyó en los incipientes métodos de evangelización de la Orden; en esta Bula se manda que "a los indios que estaban descubiertos ni a los que se descubrieren no les hagan cautiuos ni les desposean de sus bienes, sino que los dexen libres y señores de ellos"[360].

Los mercedarios son otro ejemplo. Particularmente esta Orden, desdeñando fuertes prejuicios, aceptó entre sus miembros a jóvenes criollos y aún mestizos, un aspecto siempre controvertido durante la Colonia y que los constituye en una excepción. En 1552 tenían en su convento de Cuzco frailes hijos de naturales y que podían doctrinar en la lengua de los indígenas[361].

El trabajo de las órdenes religiosas en Charcas, que por el momento hemos ejemplicado con la labor franciscana y de los mercedarios también está

[355] Alcocer, 1581: 181.
[356] *Op. cit.*: 182.
[357] *Op. cit.*: 182-183.
[358] *Op. cit.*: 167.
[359] *Op. cit.*: 182 - 227.
[360] *Op. cit.*: 193.
[361] Vargas Ugarte, 1953, tomo I: 220.

presente entre los dominicos, agustinos y jesuitas a los que se sumarán luego los clérigos. En este sentido, si sólo contabilizáramos el número de sacerdotes que aparece doctrinando de acuerdo con la Relación de Francisco de Alcocer y las numeraciones de la Visita de Francisco de Toledo, podríamos repensar hasta qué punto es posible hablar de marginalidad en Charcas; los intentos de trabajar en la evangelización no parecen tan escasos, aunque los resultados hayan sido pobres. Continuemos nuestro pretendido itinerario cronológico.

Dada la enorme distancia que separaba Cuzco de La Plata, el Tucumán y Paraguay, fue haciéndose cada vez más necesario pensar en la creación de nuevos obispados. Para la diócesis de Charcas, Julio III, a pedido del rey español, nombró por primer obispo al dominico fray Tomás de San Martín el 17 de junio de 1552 y el 28 del mismo mes, subscribía la bula de Fundación, que se conserva original en el Archivo Capitular de Sucre. En sus ejecutoriales, escritas el mismo año, se señalaban los límites de este Obispado y el de Cuzco de una manera provisoria y rudimentaria. Partiendo de un punto situado a quince leguas de una y otra sede, se debían dividir por mitad el resto de las distancias entre ambos, quedando para la diócesis de La Plata, la ciudad de La Paz. Esta distancia eran aproximadamente unas doscientas treinta leguas y mientras la jurisdicción de Cuzco llegaba hasta Puno, el resto quedaba incluida en Charcas[362].

Pero en 1557, ya erigida la diócesis de Charcas, las autoridades eclesiásticas deciden enviar un visitador, porque se tenían noticias del desorden con que estaba gobernada la Iglesia y su sede estaba vacante. El Virrey y la Audiencia aprobaron la medida porque era evidente y público que los sacerdotes vivían con "alguna desenvoltura" y había gran descuido en la enseñanza de los naturales. Como los curas de Charcas se alborotaron, finalmente la Visita no se realizó[363].

Noticias de la falta de una organización eclesiástica se escuchan en 1562, cuando el licenciado Juan Ramírez dirige una carta al Rey, quejándose de las grandes dificultades para la conversión de los naturales y la predicación del evangelio "porque se estan en sus cerimonias y costumbres antiguas cuasi como lo estavan en tiempo de su gentilidad"; entre otras causas, atribuye esta situación a la escasez de clero preparado y dedicado[364].

Si bien esta es una situación que afecta a la población indígena en general, hay excepciones, especialmente de aquellos indígenas que estaban en la mira de los españoles por su ingerencia en la sociedad nativa. Se sabe que en 1560, por ejemplo, don Juan Guarache, mallco principal de los Quillaca Asanaque moría en Hatun Quillacas, siendo asistido por los doctrineros del lugar, dejando en su testamento la orden del envío de ceras y otros implementos a la iglesia de su lugar de origen muriendo según sus familiares "muy xpianamente", siendo "tenido y muy honrado por los sacerdotes doctrineros". Uno de sus hijos y sucesor, fue uno de los pocos hijos de caciques que concurrió al colegio de los

[362] Vargas Ugarte, 1953, I: 264.
[363] *Op. cit.*: 257.
[364] AGI Charcas 16, La Plata, 20 de febrero de 1562, en Barnadas, 1973: 448.

jesuitas en La Plata, donde se españolizó fuertemente, ayudó a los españoles en la pacificación de los chichas y más tarde, en la época de Francisco Toledo, en incursiones contra los chiriguanos.

Entre los muchos episodios de su vida que lo enorgullecían, estaba el haber contribuido al proselitismo católico y al adoctrinamiento hispanizante de los indígenas; de acuerdo con el Obispo se esmeró en reunir mano de obra para levantar iglesias y casas parroquiales en La Plata y Potosí. Primero participó en la edificación de seis iglesias y después de Francisco Toledo, en seis más. Uno de los templos que ayudó a construir de común acuerdo con fray Domingo de Santo Tomás, fue el de San Sebastián en la villa de Potosí[365]. Pero se trataba sin duda de la situación de algunos personajes de poder dentro de la sociedad indígena-colonial y no de la población común que vivía de acuerdo a sus cánones antiguos.

Aparentemente el primer obispo efectivo de La Plata fue fray Domingo de Santo Tomás, que desarrolló su tarea entre 1563 y 1570. Reginaldo Lizárraga relata que, para su consagración, concurrió a la iglesia mayor todo el pueblo, "por ser el primer obispo que en ella se congregaba"[366]. Fray Reginaldo se extiende en resaltar las virtudes de fray Domingo de Santo Tomás, especialmente en lo que se refiere a la conversión de los indios que dice, le tenían amor[367]. Este amigo y colaborador de Bartolomé de Las Casas, ya había publicado en Valladolid su *Gramática y vocabulario de la lengua general del Perú*, el primer diccionario en *Runa Simi*, texto que elaboró teniendo la compañía de un *"Inka"* como consejero y revisor de su escrito[368].

Persona respetuosa de las costumbres indígenas, fue violentamente atacado por su cabildo eclesiástico, que le enrostraba su excesiva condescendencia con las idolatrías indias[369]. Era la época en que se había descubierto el movimiento del *Taki Onkoy*, entre 1564 y 1565, cuyos ecos habían llegado hasta Chuquisaca en Charcas. Para los indígenas, significaba aferrarse a sus deidades y costumbres milenarias, una forma de resistencia para afrontar la dureza de su presente[370].

Como dato curioso, es posible que en 1563 el Obispo haya convivido con Cristóbal de Molina (el chileno, 1494-1578), quien ese año al menos, habría sido sochantre de Charcas de acuerdo con Alonso Góngora y Marmolejo[371].

En verdad, a fray Domingo le tocaron tiempos difíciles. En 1564, un año antes de la aparición pública del *Taki Onkoy*, hubo agitación indígena en la provincia de Charcas; se temió la concertación entre los indígenas porque había

[365] Espinoza, 1981: 212 216 y 227. El linaje de los guarachi ha sido estudiado en profundidad por Gisbert, 1992.

[366] Lizárraga, [1594-1608] 1987: 269.

[367] *Op. cit.*: 268 y ss.

[368] Murra, 1991: 626.

[369] Barnadas, 1973: 446.

[370] Varón, 1990: 331.

[371] Porras, 1986: 316.

fuertes indicios de rebeldía. Hubo cerco y retirada de ciudades de españoles, alianza de los indios diaguitas con los de Humahuaca, Casabindo y Apatama y los chiriguanos llegaron a quince leguas de Potosí[372]; el líder Juan Calchaquí, utiliza sus dotes carismáticas y shamánicas: dicen que "lo tienen por guaca"[373].

Se relata que el día del entierro de fray Domingo,

> "los indios se hallaron en su acompañamiento, y dábanse mucha priesa a llegar al ataúd (...) particularmente en las posas a las cuáles más de golpe se llegaban"[374].

Y no es de extrañar esta devoción indígena por santo Tomás, si reconocemos la comprensión que este sacerdote tuvo de la sociedad indígena, su temprana postura de que "los señores andinos eran capaces del autogobierno", compartiendo el pensamiento de Pedro Cieza de que estos nativos "nos hazen mucha ventaja". De ahí su oposición sistemática a muchas de las opiniones de Juan Polo de Ondegardo sobre las formas de gobierno del mundo colonial. Aunque su estadía en Charcas fue en el otoño de su vida, cuando la tesis del gobierno de los naturales ya no era posible y el Rey había optado por mantener la encomienda, participó en el Segundo Concilio apoyando la opción de que "los párrocos debían conocer una lengua andina para predicar y confesar"[375], una postura que sin duda acompañó la consistencia de su conducta benevolente hacia los indígenas.

Fray Domingo de Santo Tomás luchó persistentemente porque se devolviera el gobierno a los señores naturales, logrando incluso un debate público en la época del conde de Nieva para discutir la continuidad del régimen de la Encomienda, tesis defendida por Juan Polo de Ondegardo y la respuesta a un cuestionario anónimo, sobre cuestiones de gobierno y economía colonial en América. En ese debate realizado cerca de Lima, en Mama, participaron entre otros, fray Domingo, Juan Polo de Ondegardo y los señores naturales de tierras altas y costa pacífica de los Andes Centrales. Los curacas, siguiendo a santo Tomás, argumentaron

> "qu' on garde nos bonnes coutumes et loid que existaient et durent encore entre nous, justes pour notre gouvernement et la justice et autres choses que nous avions au temps de notre paganisme"[376].

Los indígenas ofrecían a Felipe II una contribución anual más sustancial que la prometida por los encomenderos, otorgando poder para representarlos, bien al arzobispo Loayza o al padre Domingo de Santo Tomás. Ello denota

[372] Barnadas, 1973: 179; Vargas Ugarte, 1949, I: 160.

[373] Lorandi, 1992: 148, citando el Expediente 1681, N. 28 Archivo Nacional de Bolivia.

[374] Lizárraga, 1987: 272, quien agrega que mandó a repartir su biblioteca que era muy buena, entre las tres ordenes mendicantes.

[375] En Murra, 1994: 24-29.

[376] Murra, 1991: 631.

una vez más que los nativos estaban siempre muy bien informados de las diferentes posturas de los personajes españoles con ingerencia en el devenir de su historia.

Pero sabemos que ganó la tesis de Juan Polo, una persona sistemática y estudiosa que con el fin de comprender el mundo andino para poder desarrollar mejor la administración española, valorizó y afortunadamente escribió los relatos de los indígenas a quienes seleccionó acertadamente:

> "En diferentes partes de este reino me he informado de los yndios viejos que es a quien se deue dar credito... yo creo que ninguno avra trabajado en esta auerigacion mas que yo porque despues de aver tenido deseo grande de entenderlo y alguna necesidad para aueriguar sus pleytos y diferencias tuue a cargo de gouierno de las provincias del Cuzco... donde residian los ingas y donde dauan y se tomaua quenta a los que governavan..."[377].

No es de extrañar entonces que unos pocos años más tarde, el oidor de La Plata Juan de Matienzo señalara:

> "Es gran lástima que el mismo Licenciado Polo, este año pasado[1566?], en esta ciudad [La Plata], presente el Obispo, habló a los indios y les hizo confesar que tenian las huacas que les dixo, y que hacían las fiestas a sus ídolos, nombrándoles las huacas y las fiestas y el día que las hacían, y les dixo cuán malo era y que no lo hiciesen más, y ellos respondieron que nunca naide les había avisado que aquello era malo, y que agora que se lo decían, que no lo harían de allí adelante"[378].

En su escrito, Juan de Matienzo se dirige al corregidor de Potosí, denunciando las borracheras de los indios de Porco y proponiendo drásticos castigos. En verdad, se sitúa en una posición bastante cercana a la toledana, a quien ciertamente inspira. Insiste en la necesidad del matrimonio a la usanza católica y prohíbe dos indicadores sociales de gran significación en el mundo indígena: el uso del *chucu* (bonete o sombrero antiguo) y las deformaciones cefálicas. Las penas incluyen en todos los casos azotes[379].

De aquellos años hay dos noticias vinculadas con la visita de Francisco Toledo; una nueva se refiere al presbítero Juan de Padilla, extirpador nombrado por este virrey, quien puso en evidencia numerosas wakas de La Plata y su entorno; la otra, es que el virrey Toledo nombró dos visitadores de idolatrías para el obispado de La Plata : los presbíteros Rodrigo de La Fuente y Gonzalo de France. También hay referencias a hechiceros en Juli y La Paz[380].

[377] Murra, 1991: 628.

[378] Matienzo, [1567] 1967: 120, en Barnadas, 1993: 94 y en Duviols, 1977: 124.

[379] Matienzo, [1567] 1910: 46-47.

[380] Barnadas, 1993: 96-97. También en Duviols, 1977: 147; Sánchez Albornoz 1978: 24 y Cook, 1975: x.

Es justamente José de Acosta en 1569, quien defendiendo la tesis de la necesidad de las cofradías en relación con la extirpación de idolatrías señalaba que gracias a aquellas, se habían descubierto

> "unos hechiceros que avían venido de Potosí y pretendían plantar su infidelidad en el pueblo de Juli. Los hechiceros fueron castigados públicamente y nuestros indios se edificaron no poco"[381].

Esta cita, además de mostrar uno de los tantos métodos singulares de evangelización de los jesuitas, nos hace entrever la movilidad de la población indígena a larga distancia, aspecto muy significativo dentro de la alimentación de su propia ideología y de los métodos para mantener su religión. Coherentemente con las noticias de José de Acosta, se sabe que por esta época, se institucionalizó la reclusión para los idólatras, probablemente a solicitud del obispo de La Plata Alonso Granero de Ávalos y que en las orillas del lago Titikaka se estableció la primera prisión para hechiceros, que funcionó por lo menos hasta 1615 sirviendo de modelo a la tan conocida cárcel creada por Pablo José de Arriaga en Lima durante el siglo XVII[382].

Así nos adentramos en la época de Francisco Toledo y su notable influencia en relación con la evangelización y la extirpación de idolatrías en todos los Andes. Es el tiempo en que explícitamente evangelizar a los indígenas significa españolizarlos.

Entre 1570 y 1575 el Virrey realizó una minuciosa y prolongada visita general de Perú sobre el eje Lima-Cuzco-Charcas, donde llevó a cabo sus Informaciones y dictó sus Ordenanzas; algunas de ellas tienen un carácter más general, como las que regulan la organización de las repúblicas de indios de Charcas (1575). Lo más significativo de estas Ordenanzas, es que intentaron modelar toda la realidad social indígena pues la "comunidad" en el sentido toledano quiso imponerse a la organización social prehispánica, produciendo cambios dramáticos que en definitiva a la larga, los andinos lograron reordenar algo a su modo en la medida de lo posible, resultando de ello una comunidad indígena que con una serie de modificaciones ha logrado existir hasta el presente.

Los nueve títulos y las ciento cincuenta y cinco Ordenanzas sobre las reducciones de Charcas pueden resumirse en tres puntos: los bienes de la reducción, los deberes y derechos de los indios y el gobierno de la reducción. Respecto de los bienes, toda reducción tiene su propio territorio que pertenece a las parcialidades o *ayllos*, donde cada jefe de familia dispone de una chacra propia, y donde hay también una chacra común para ser explotada en provecho de las personas necesitadas; en cuanto a los deberes y derechos de los indios, las Ordenanzas, partiendo del principio de que "cesen las costumbres, que han

[381] *Monumenta Peruana*, tomo II, Roma 1958: 623, en Duviols, 1986: L.

[382] Duviols, 1977:241; Véase también Vargas Ugarte, 1959, tomo II: 128, sobre los sucesores de fray Domingo de Santo Tomás.

tenido contrarias a nuestra religión cristiana...", hacen una detallada enumeración de cada uno de los deberes: reconocer el *ayllu* paterno y no el materno, llevar el traje propio de los indios, no usar armas españolas ni caballos, pagar el tributo... ayudarse unos a otros en sus sementeras según la tradición andina, no celebrar taquíes ni borracheras, no deformar ritualmente las cabezas de los recién nacidos... etc. Entre los derechos, se señala que en cada reducción haya escuela para los muchachos y especialmente se enseñe a leer, escribir y a hablar en lengua castellana a los hijos de caciques y principales.

Finalmente con relación al gobierno, las Ordenanzas distinguen entre el gobierno municipal de los alcaldes y el político de los *kurakas*, siendo ayudados unos y otros por un cuerpo de funcionarios (escribano, alguaciles, pregonero). El equipo municipal gobernaba durante un año, al término del cual designaba a sus sucesores; los dos alcaldes deben ser de distinta parcialidad (anansaya y urinsaya), no pueden ser *kurakas* ni segundas personas; ni pueden ser ambos principales ni parientes cercanos, ni del mismo *ayllu*, ni infieles ni idólatras y sólo pueden ser reelegidos cada tres años. En las Ordenanzas hay un verdadero código de los principales delitos y sus correspondientes penas: idolatría, matrimonio andino previo o *servinakuy*..., pintarse el cuerpo o el rostro; llevar traje diferente del propio de los indios, realizar ceremonias fúnebres como cortarse el cabello etcétera[383].

La Instrucción General para los Visitadores contiene varios títulos principales y en relación con el tema que nos ocupa, se pidió a los visitadores que examinaran los libros locales de bautismo, casamientos y defunciones para asegurarse de que los curacas no engañaran; se entregaron instrucciones específicas a los visitadores clérigos con la finalidad de mantener el Patronato y asegurar la conversión apropiada de los indígenas. Estas incluían entre otras, averiguaciones sobre el registro de cada parroquia, el tamaño y calidad de los naturales etc. El documento incluye además, las tasas y costas de cada repartimiento; se indica la cantidad de tributo destinado al apoyo de la doctrina, justicia y defensa de los indios, curacas y encomenderos[384]. Éste es el proyecto colonial que Francisco Toledo pretende aplicar en todo el virreinato de Perú. La realidad indígena resultó mucho más compleja y resistente a los cambios, lo que no resta mérito a los fuertes golpes que sufrió bajo la administración del Virrey y en los siglos siguientes.

Thèrese Bouysse ha realizado un acucioso estudio sobre Charcas en el siglo XVI, según La Visita de Francisco Toledo y otros documentos inéditos[385]; por otro lado, personalmente escribí un trabajo analítico sobre la visita a la ciudad de La Plata, según los datos de la Visita de Francisco Toledo publicada por Noble Cook[386]. En resumidas cuentas, nos interesa fundamentalmente

[383] Marzal, 1983: 79-81.
[384] N. Cook, 1975: XI.
[385] Bouysse Cassagne, 1975 y 1987.
[386] Castro, 1984, Ms. 101 pp.

–en esta sección del trabajo– referirnos a los grupos indígenas involucrados, a la presencia de los evangelizadores y a las lenguas en que se aconsejaba doctrinaran; por cercanía, siempre nuestras observaciones se aproximarán más a la provincia de La Plata que a La Paz como núcleos de identificación de problemas. Sobre la base de datos extraídos por Thèrese Bouysse Cassagne y los nuestros, ofrecemos un cuadro cuantitativo que incluye sacerdotes, población indígena y lenguas en que doctrinar, de modo de visualizar el estado general de los repartimientos de La Plata de acuerdo con la Visita de Francisco Toledo, en relación con las posibilidades de evangelización.

El análisis de las páginas siguientes, necesariamente transgredirá a veces, nuestro pretendido itinerario cronológico que hemos venido desarrollando para Charcas y al que volveremos después de esta sección (véase tabla Nº 1).

Tabla Nº 1

	Repartimientos	Población Indígena[387]	Sacerdotes	Lenguas[388]
1	Paria	17.334	7 y más[389]	A-U [390]
2	Chayanta	12.504	3 A	
3	Chuquicota y Sabaya	11.986	4 y más	A
4	Colquemarca y Andamarca	9.014	3 y más	A
5	Macha Chaqui y Anejos[391]	22.361	11 A	
6	Aullagas y Uruquillas	4.851	3 y más	A-U
7	Tapacari	6.014	2 y más	A
8	Puna	5.968	2 y más	A-P
9	Quillacas y Asanaques	11.726	4 y más	A
10	Sacase	5.161	2 y más	A
11	Totora	7.036	2 y más	A
12	Chichas	3.168	2 y más	A
13	Pocona	4.492	3 y más	A-Q
14	Sipe-Sipe	3.591	1 y más	A
15	Yamparaes	2.731	2 y más	A
16	Condes Arabates	1.234	1 [392]A-Q	

[387] En esta cifra total, no están sumados los anaconas de la ciudad de La Plata. Si los contabilizamos, la cifra sube a 146.173 individuos.

[388] Son veintiocho repartimientos en La Plata, de acuerdo a la edición de Noble Cook 1975; no se visitaron ni Lipes ni Atacama. Los datos de población indígena y número de sacerdotes provienen de Castro 1984:78 -79; Las referencias a las lenguas en que debían doctrinar los sacerdotes son presentados por Bouysse Cassagne, 1987: 104 y 105 y provienen de AGI, Indiferente General 532, año 1580.

[389] "y más", significa que se señalan otros sacerdotes, sin especificar número y que se encuentran doctrinando a los indígenas del repartimiento respectivo, pero en otros lugares (minas, chacras, etcétera).

[390] A= Aymara; U= Uroquilla; P= Pukina; Q= Quechua.

[391] Lamentablemente no podemos extendernos en los valiosos trabajos de varios colegas que han logrado trabajar el tema de continuidades y transformaciones en estas comunidades. Sólo como un ejemplo, citamos el iluminador texto de Platt, 1978: 1.081-1.107.

[392] Sacerdote compartido con otro repartimiento.

	Repartimientos	Población Indígena[393]	Sacerdotes	Lenguas
17	Cochabamba de Santiago del Paso	3.298	1 y más	A
18	Tarabuco	2.876	No especifica	A-Q
19	San Miguel de Titipaya en Cochabamba	2.573	1 y más	A-Q
20	Mizque	1.412	No especifica	A-Q
21	Moro moro	1.474	1 [394]	A-Q
22	Urinoca	1.165	No especifica[395]	A-Q
23	Paccha	1.147	1 y más[396]	A-Q
24	Villaverde de la Fuente e indios Churumatas y Moyos	1.754	No especifica	* [397]
25	Yngas Gualparocas	654	No especifica	** [398]
26	Ayquili y Totora	519	No especifica	A
27	Anaconas de La Plata	133 y más	1 [399]	(?)
28	Anaconas de Porco y Potosí	No especifica	No especifica	No especifica
	Totales	146.043	57 y más	

Como lo señaláramos, el repartimiento de Lípez, que nos interesa muchísimo por sus relaciones con Atacama, no se visitó, aún cuando existía la intención de hacerlo, según se deduce de fojas 6 de la Visita. Aquí se señala que "de los tributos del repartimiento de los Lipes que están en la Corona Real", se le ha de pagar el salario al cura que reside en las salinas de Tunopa, perteneciente al repartimiento de Aullagas Uroquillas. La justificación de no haber realizado la Visita, nos la entrega el mismo Francisco Toledo en carta enviada al Rey el 30 de noviembre de 1593:

> "y las visitas de los andes están acabadas la de atacama frontera de chile hasta asentar estos yndios de guerra chiriguanas no se ha podido hazer porque con la visita no se me huyesen los yndios de paz con los chiriguanas y dexasen de pagar el tributo los lipes y de Atacama que son de vuestra magestad"[400].

Al menos cinco de los veintiocho repartimientos son explícitamente reducciones: Macha Chaqui, Cochabamba de Santiago del Paso, San Miguel de Titipaya en Cochabamba, Aullagas Uroquillas y Villaverde de La Fuente. Sin duda que en estos lugares, el proceso de españolización-evangelización debió ser mucho más fuerte.

[393] En esta cifra total, no están sumados los anaconas de la ciudad de La Plata. Si los contabilizamos, la cifra sube a 146.173 individuos.

[394] Sacerdote compartido con otro repartimiento.

[395] Sacerdote compartido con otro repartimiento.

[396] Sacerdote(s) compartido con otro repartimiento.

[397] Sacerdotes compartidos con otro repartimiento.

[398] ** = No figura en el documento de 1580.

[399] Sacerdote compartido con otro repartimiento.

[400] En Levillier, 1924 (v): 240.

Pero veamos cual es la situación entre grupos indígenas, doctrinas y lenguas según la Visita de Francisco Toledo. De acuerdo con el cuadro precedente, la proporción aproximada es que un sacerdote sirve a 2318 indios, aunque sabemos que hay más curas que los consignados (y probablemente también más indígenas que los censados); la Visita es explícita en la necesidad de cumplir las doctrinas para que los indígenas dejen sus ritos[401]. Adicionalmente se hace ver la necesidad de doctrinar en las lenguas aymara, quechua, pukina y uroquilla en el Obispado de La Plata:

> "La lengua general de casi todo este Obispado es la aymara y asi en todas las dotrinas de Potossi aunque hay muchas en tres lenguas. El saçerdote que supiere la aymara podra ser proueido en ellas y sin sauerla, no, aunque sepa bien la quichua. Sino fuere el cura de las piesas. en toda la prouincia de Chucuito en todo de Chuquiauo en *Pa[ca]sas, Carangas, Charcas, Quillacas* solo puede ser proueido sabiendo la lengua aymara.
>
> Las doctrinas que con sola *quichua* pueden ser proueidas son las de las pieças de Potossi; las dos desta ciudad, las de Guata y Sicha de los mercenarios [sic] y las de las chacaras de yanaconas. La de Omasuyos que son *aymaraes* y *puquinas*, si sauen la una sola// otra bien sauida, podran ser proueidos. solo *Capachica* y *Coata* pide p*adr*e *puquina* porque la quichua solo los ladinos la sauen"[402].

¿A quiénes doctrinaban estos sacerdotes? En la Visita, hay repartimientos en los que se distinguen diferentes grupos de indígenas. Por ejemplo, en Paria hay cuatro parcialidades, que incluirían al menos a dos "etnias". La *uru* es una de ellas. *Soras* y *Casayas* son consideradas por Nathan Wachtel y Thèrese Bouysse Cassagne como aymara[403]; aunque pueden ser aymara parlantes, nosotros preferimos la cautela considerando que la lengua no necesariamente indica adscripción étnica. De hecho, en *La Copia de Curatos* ya mencionada, se señala que en Atacama debe doctrinarse en aymara, asunto al que nos referiremos en el capítulo siguiente, pero que denota la complejidad tanto del tramado étnico y lingüístico como eventualmente, el desconocimiento de parte de los doctrineros de las lenguas habladas por los grupos indígenas. El otro grupo son 10.840 *uru*, que es una cifra bastante alta en relación con su presencia en otros repartimientos, dándose como caso prácticamente único, que hay más tributarios *uru* que *soras* y *casayas*. En este sentido, nos interesa más la cantidad total de población indígena que el número de tributarios, especialmente cuando los sujetos predilectos para evangelizar son los niños. En Paria hay 2.285 *soras* y 4.209 *urus*.

[401] Fs. 9r y 9v en Cook, 1975: 7.

[402] Fs. 378r y 378v. AGI, Indiferente General Nº 532. Año 1580. Versión paleográfica de José Luis Martínez, documento que fuera dado a conocer inicialmente por Bouysse Cassagne, 1975.

[403] Wachtel, 1978: *passim*; Bouysse Cassagne, 1975: 314.

En cuanto a los curas, son "siete sacerdotes agustinos que residen en Paria" y "algunos andan en labores y beneficios en las minas de Plata"[404], pero no se identifica en todos los repartimientos a las órdenes religiosas, ni tampoco se menciona su eventual calidad de curas seculares.

En Chuquicota y Sabaya, encontramos 10.398 *carangas* y 1.588 *uru*; esta asociación de *Carangas* y *uru* se da también en Colquemarca y Andamarca, en Totora y en Urinoca. Pese a escapar estrictamente a los alcances de nuestro tema, es interesante señalar que en todos los casos de esta asociación *carangas-uru*, los *uru* tributan en plata ensayada y marcada a un peso y medio cada uno y los *carangas,* seis pesos y medio. Los *urus* de otros repartimientos, tributan en ropa abasca o en otros bienes.

Los curas de Colquemarca y Andamarca, van a doctrinar a los "valles donde tienen sus chacras", lo que denota que está en uso el asentamiento en estancia, dentro del modelo de complementariedad andina[405]. Puede acotarse que al menos en la cuenca del río Salado, en donde se localizan a partir de los 3.000 m de altitud los pueblos que dependieron del curato de Atacama La Baja, en la actualidad, cada familia tiene estancias en lugares aptos para el pastoreo y otras prácticas económicas tradicionales.

En el repartimiento de Aullagas Uroquillas, se distingue a éstos como una unidad étnica y aparte de los *uru*:

> "son setecientos noventa indios aullagas y uroquillas en que entran cuarenta y siete que estan poblados en puna y son de este dicho repartimiento y les estan adjudicados por suyos y quinientos ochenta y un indios *uros* que todos son mil trescientos setenta y un indios tributarios de edad de dieciocho hasta cincuenta años y de ellos se sacan cinco caciques que no han de pagar tasa"[406].

Puede decirse que, de los cinco caciques, cuatro son de los *aullagas uroquillas* y uno de los *uros.*

La información sobre la Doctrina en este repartimiento es extensa y valiosa, porque entrega antecedentes que pueden generalizarse al trabajo de los sacerdotes, sus deberes y derechos durante el siglo XVI en Charcas:

> "porque a los demas [sacerdotes] a cumplimiento de setecientos pesos de la dicha plata que es el salario que se le señala a cada sacerdote se le ha de pagar y cumplir de los tributos del repartimiento de los Lipes que están en la Corona Real porque ha de doctrinar otro pueblo de ellos que se ha mandado a reducir a poco más de legua y media del dicho pueblo

[404] Toledo, fs. 17r.

[405] Fs. 23r y 23v de La Visita. Sobre el modelo de complementariedad, Murra, 1972 y 1985.

[406] *Visita*, fs. 6r.

de tunopa que terna más de cien indios que por estar en distancia de más de 14 leguas del dicho pueblo de Villa Real de Aullagas y no haber en comarca otros indios que se pudiesen reducir y doctrinar juntos es forsozo que lo susodicho sea una sola doctrina y se le de salario entero.

A los sacerdotes que doctrinaren los indios que de este dicho repartimiento residen en las minas de Potosí Porco y chacaras de Popo y otros valles donde siembran maíz se le ha de dar trescientos pesos de la dicha plata rata por cantidad conforme al número de indios que doctrinare cada sacerdote y tubiere a cargo"[407].

Además, el documento complementario de la Visita, indica *mitayos* para el servicio de los sacerdotes, a los que han de pagar salarios[408].

En Tapacari, no hay identificación del nombre de los indígenas, pero sí de la orden religiosa de los sacerdotes, que son agustinos. Encontramos *uros* nuevamente en el repartimiento de Puna, sin identificación del otro grupo indígena, pero de acuerdo con el cuadro precedente, aquí debe doctrinarse en aymara y pukina. Estos urus pagan cuatro pesos de tributo, mientras que en Aullagas *Uroquillas* y *Quillaca Asanaque* pagan tres y, en los casos en que están asociados con *carangas*, un peso y medio, más ropa abasca.

También hay *uro*, junto a los Quillaca Asanaque, pero como lengua para doctrinar sólo aparece el aymara[409]. El visitador Pedro Zárate segmentó los repartimientos de Quillaca Asanaque y Aullagas Uroquillas en varias reducciones, que quedaron elevadas a la categoría de cabezas de doctrina con sus respectivas jurisdicciones territoriales, a cargo de sacerdotes seculares[410].

La enorme complejidad que encierra cada una de las agrupaciones indígenas en diferentes sentidos, puede percibirse a través de los datos conocidos para los *Quillaca Asanaque* y *Aullaga Uroquilla*, que ha sintetizado Waldemar Espinoza; Wachtel, para los *uru*; y Martínez, en relación a los *Lipez*, por citar unos pocos ejemplos[411].

La condición de *Sipe-Sipe* es novedosa en esta relación; se consignan, "ochocientos diecinueve indios tributarios los catorce *yungas* y los ocho *yngas* y de estos los diecinueve plateros, de un total de 3.591 indios"[412]. Esta mención nos remite al menos a situaciones laborales (plateros), de origen (*yungas*) y político (*yngas*). Es gente probablemente de procedencias distintas, pero a los cuales se puede doctrinar en aymara.

La situación del repartimiento de Mizque es de poca información respecto a doctrinas; sólo hay referencia a 350 pesos para doctrina, pero no se mencio-

[407] *Visita*, fs. 7b y 7c.

[408] *Visita,* fs. 8b y c.

[409] Bouysse-Cassagne, 1975: 315.

[410] Espinoza, 1981: 217-221.

[411] Espinoza, 1981; Watchel, 1978, 1988; Martínez, 1993.

[412] *Visita*, fs. 35b. En realidad el total de población indígena que entrega el documento es de 3.691 indios, pero he sumado varias veces y la cifra resulta de 3.591.

nan sacerdotes; probablemente puede estar vacante o ser sujeto de misiones volantes, por encontrarse en zona *yunga* hacia los *chiriguanos*; tal vez por la misma razón fue visitada mucho después, en 1579.

En Urinoca, donde hemos encontrado nuevamente la asociación *carangas-uro* se pide doctrinar en *aymara* y *quechua*. Finalmente, los *Yngas gualparocas*, serían *mitimaes* que más tarde aparecen reducidos al pueblo de Guata con doctrina en quechua[413].

De los grupos indígenas denotados diferentes, los *uros* ocupan un lugar privilegiado. Los estudios de los autores refieren principalmente la situación de los tributarios, probablemente por la orientación de los documentos. En la Visita, se consignan ocho repartimientos con población *uru* y en todos los casos, los tributos marcan una diferenciación entre ellos y respecto de los otros grupos. En términos generales, entre la Visita de Toledo y la del duque de La Palata, los *urus* disminuirían en un 92,66%, mientras que el resto de la población indígena bajaría en un 68,5%. Si en 1572, los *uru* representaban la cuarta parte de la población, un siglo más tarde (1683) sólo serían un 3,9%[414].

Para el caso específico de Chachacollo (Paria), de 2.245 *uru* tributarios en la época de Francisco Toledo, no quedaría ninguno reconocible en el tiempo de la Visita del duque de La Palata. Wachtel interpreta esta situación como producto de una aculturación interna en la que los uru se habrían "aymarizado"[415]. Nuestro especial interés en el grupo *uro*, tiene que ver con la presencia de indígenas nombrados como tales en la ensenada de Atacama de acuerdo con Juan Lozano de Machuca y que aparecen entregando pescado a los señores de Atacama[416].

Otro grupo problemático son los *yanacona*. La Visita entrega muy poca información sobre ellos, la que tiende a confundirse con los *mitimaes* y no hay ninguna noción sobre su adscripción étnica y su número. Constituirían en términos de status indígena, el grupo más bajo debido a que no poseen vínculos de origen, ni tierra y en el caso de los *yanacona,* tampoco familia[417].

No obstante, a pesar de la nebulosa étnica, creemos que queda suficientemente claro, que en estos territorios probablemente muchos de los grupos indígenas eran bi y trilingües; que la lengua general en estas latitudes parece haber sido el *aymara*, y que hubo segmentos de población minoritarios que conservaban su lengua uroquilla o pukina y otros que entendían el quechua. De acuerdo con Thèrese Bousse Cassagne, las tres lenguas indígenas más habladas en el Alto Perú en el siglo XVI eran el *quechua*, el *aymara* y el *pukina*, que recibieron de los españoles el apelativo de "lenguas generales"[418].

[413] AGI, Indiferente General 1580, f. 378r.

[414] Véase Wachtel, 1978: 1.138.

[415] Wachtel, 1978: 1.138-1.139.

[416] Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca..., 1885 [1581] XXV.

[417] Murra, 1980: 230 y ss.

[418] Bouysse Cassagne, 1987: 111-128. Para el problema de lenguas y etnias en Charcas véase Torero, 1987 (acerca de las etnias altiplánicas y sus lenguas), y 1992 (sobre la familia lingüística uriquilla).

En cuanto a la filiación étnica, se distinguen grupos mayoritarios que los investigadores identifican como *aymaras* y otros segmentos menores a los que se les da el nombre de *uroquillas* y *uros*; para toda esta población, los sacerdotes tuvieron que adaptarse a la alta movilidad que imponía no sólo el sistema de asentamiento prehispánico normado por la ecocomplementariedad, sino también la *mita* minera, aunque después de Francisco Toledo, hubo relativamente más facilidades para doctrinar. Si antes de la Visita había mil cuarenta y siete pueblos con una población promedio de ciento noventa y dos habitantes, estos pueblos se redujeron a ochenta y uno con un promedio de habitantes de 3.151[419].

Me ha parecido necesario explicitar de este modo las alteraciones producidas por el virrey Toledo en Charcas, porque pienso que ellas propiciaron formas de resistencia indígena que podrían significar nuevos giros en la movilidad de la población nativa de este territorio, quizá hacia espacios más sureños y hasta orientales, que en esa época estuvieron menos presionados por la administración colonial, al no estar sujetos a la Visita. Estoy aludiendo a formas de resistencia pacífica, que no sólo fueron manifestadas por los indígenas, sino también por españoles, inicialmente cercanos al Virrey, como Juan Polo de Ondegardo y aquellos inspirados en los principios lascasianos, como el Dr. Barros, tal como ha sido comentado por John Murra[420].

Pero particularmente habría que reflexionar sobre las modificaciones concretas que sin duda hubieron de darse, afectando las expresiones religiosas indígenas, probablemente ocultándose muchas de ellas o disfrazándose bajo otros ropajes.

Aún así, las Ordenanzas de Toledo y su puesta en práctica, no significaron que se produjera un cambio drástico a nivel ideológico. Hubo denuncias respecto de las idolatrías, especialmente en las Probanzas de Méritos de los curas, a falta de las formales campañas de extirpación de idolatrías. Por ejemplo, hacia 1575 en sur Potosí, cerca de Porco, el cura de Toropalca descubrió en una cumbre apartada una "*Waka* con un ídolo de cinco cabezas atendida por un hechicero, al que venían a consultar los ayllus de todo el sur andino"[421], y en 1591, la noticia se refiere al descubrimiento de una *waka*, en territorio visisa cerca de Porco, compuesta por cinco ídolos que tenían nombres de cerros, adonde "acudían en romería desde Cochabamba e todo el distrito de *Charcas caracaras, yamparaes* e *chichas* e *zuras* e *bisisas* y *asanaques* y *carangas* y *chuyes*"[422]. Como apreciaremos en el capítulo III de este escrito, hay otro ejemplo sobre estos significativos cultos pan-regionales.

Y, sin embargo, en el transcurrir del siglo XVI, la labor evangelizadora fue constante en el Alto Perú. De ello dan prueba informaciones diversas sobre

[419] Bouysse Cassagne, 1987: 72.
[420] Murra, 1991, 1993 Ms., 1994.
[421] Saignes, 1985: 434.
[422] Probanza de H. González de la Cassa 1591, AGI Charcas 79, en Saignes, 1987: 157.

las órdenes religiosas. Por ejemplo hacia 1574, los jesuitas fundaron su casa en Potosí; además, de los siete colegios que establecieron, uno de ellos se erigió en Chuquisaca. Hubo personajes notables de la Compañía de Jesús que pasaron por Charcas, entre ellos José de Acosta, quien afirmaba que estando en Chuquisaca, dio un sermón especialmente dirigido a condenar las borracheras; de paso se lamenta de que no se hayan terminado los templos. Figuras notables como el padre Bárzana residen en Juli y su contemporáneo el padre Diego de Torres Rubio, que vivió sobre todo en Charcas y fue autor de una gramática quechua-aymara[423], dan cuenta de su afán evangelizador. También Juan Anello Oliva residió en Juli, Oruro, Potosí y Chuquisaca; años después, el famoso Francisco de Ávila, incansable extirpador de idolatrías, fue canónigo y maestre de escuela en la iglesia de Charcas[424]. Pero sin duda la labor más profunda y conocida de la Compañía de Jesús en el Collao se desarrolló en Juli; sobre sus métodos de evangelización es fundamental señalar la excelente síntesis de Xavier Albó[425].

La orden de Santo Domingo abrió conventos en La Paz, Mizque, Chuquisaca y Cochabamba; en Potosí poseían dos parroquias, las de San Francisco (lengua *aymara*) y San Pedro (lengua *aymara* y *quechua*) y en Charcas les pertenecieron cinco doctrinas. En 1581 hay tres dominicos en Pomata (lengua *aymara*); la orden además doctrina en Tarabuco (*aymara* y *quichua*), en Plisto (*aymara* y *quechua*), en Pacha (*aymara*), y en Arauati(*aymara* y *quechua*)[426].

Los agustinos penetraron en el Alto Perú hacia 1558, en la provincia de Paria; luego de establecer los conventos de Chuquiabo y Chuquisaca, pasaron a Tapacarí, fundando su convento y erigiendo una iglesia para cristianizar a los indígenas[427]. En 1581, aparecían doctrinando en Copacabana (lenguas aymara-quechua), en Pucarani (aymara); en Potobanba (*aymara*), en los pueblos de Paria (*aymara-uroquilla*), Capinota, Ycharamoco y Tapacarí (lengua *aymara*)[428].

Calancha destaca el esfuerzo de los agustinos por doctrinar especialmente a los indios *urus* a quienes califica como "sin policia, renegridos, sin linpieza, enemigos de la comunicación, i nada afectos al culto de nuestra fé", señalando que su lengua es "la más oscura, corta i bárbara de quantas tiene el Perú"; dice que sus idolatrías son "adorar al sol y a esta laguna, a quien azen adoraciones de sumisión, i le ofrecen comidas de maíz". Más adelante hace notar que desde que nacen las guaguas, "le van apretando la cabeza para que sea prolongada i no redonda (...) supertición diabólica i rito, que el segundo Concilio declaró por idolatría"...

[423] *Monumenta Peruana III*, 1583: 228, en Albó, 1966: 279.

[424] Véase Vargas 1953, tomo I: 39-40; 1959, tomo II: 235; Acosta, *De Procuranda* 1984 [1572]: 575 y 691; Esteve Barba, 1968: LI y LIII.

[425] Albó, 1966.

[426] Los datos de 1581 de doctrinas y lenguas en AGI, Indiferente General 532: fs. 377v a 378v.

[427] Calancha, 1977 [1638], tomo IV: 1.226-1.227; Vargas Ugarte, 1959, tomo II: 231; Del Río, 1990: 79.

[428] Indiferente General 1581: fs. 377v a 378v.

Su relación incluye los méritos de los sacerdotes notables que doctrinaron en las provincias de Omasuyos, Aymaraes y Paria[429]. Sin duda, entre sus métodos generales de evangelización, uno de los más significativos usados por los padres agustinos, es su dedicación para comparar e identificar deidades astrales indígenas, contraponiéndolas con Cristo, María y los Santos[430], lo que en el siglo siguiente se verá de algún modo plasmado en el arte virreinal del Alto Perú.

Los mercedarios habían comisionado en 1563 a fray Juan de Vargas para la erección de las provincias americanas de la Orden; entre estas, la de Cuzco, "que contenga a Cuzco y las Charcas"[431]. Tuvieron inicialmente tres doctrinas que dependían del convento de Chuquisaca: las de Huata, que contó entre sus curas a fray Martín de Murúa y en donde se debía doctrinar en quichua; la de Sichi, también en quichua; Huampaya, y tres que dependían del convento de Potosí: La Concepción, San Cristóbal de la Merced (en ambas se pedía doctrinar en lengua aymara) y Yurac.

Pero casi un decenio antes de establecerse formalmente en estos territorios, los mercedarios dejan ver su preocupación por el trato que recibían los indios en las minas de Carabaya y se dedican a la tarea de la conversión de los indígenas en Charcas, tal como lo refieren los testigos de fray Bernardo de Loaysa, Visitador en estas tierras[432]. En 1575, se relataba que había ocho frailes mercedarios en el convento de La Plata, para asistir a los naturales de ocho doctrinas y en la villa de Potosí, siete u ocho mercedarios para atender a los naturales de la villa[433]. Según la información de 1581, hay dos frailes de esta Orden en Coata y Capachica doctrinas en las que sólo se menciona la lengua pukina para doctrinar en tanto que en Guarina había también dos frailes que debían doctrinar en *aymara* y *pukina*[434].

Ha sido gracias a la paciente recopilación del padre Víctor Barriga, que se cuenta con más noticias sobre la actividad de los sacerdotes de la orden de La Merced. Entre sus principales fuentes para la región que nos ocupa, están las informaciones de fray Diego de Porres, comendador de su orden y que fuera vicario general de La Plata en 1582. Sus escritos revelan la importancia que la Orden concede a la extirpación, la que en su opinión debía ser atacada a

[429] Calancha, 1977 [1638], tomo IV: 1.466-1.467; 1.468-1.469; 1.471 y 1.630.

[430] Gisbert, 1980: 12.

[431] *El Provincial de Castilla, Fray Gaspar de Torres comisiona a Fray Juan de Vargas para la erección de cuatro provincias en América Madrid 13 de Enero de 1563*, en Barriga, 1939, vol. II: 247-248.

[432] Declaración de Fray Gonzalo de Vera en la probanza de Méritos y servicios de Fray Baltasar de Loayza clérigo en la conversión de los indios del Perú y en la rebelión de Gonzalo Pizarro. Panamá, 20 de Abril de 1554, en Barriga, 1942, vol. III: 30 y 38-39.

[433] Relación de los Conventos y Religiosos de las Provincias de Lima, Cusco y Guatemala y demás doctrinas hechas por el Padre Maestro General Fray Francisco Maldonado. Madrid 27 de Julio de 1575, en Barriga, 1953, vol. IV: 150.

[434] Vargas Ugarte 1959, tomo II: 229; Esteve Barba 1968: XLII; Indiferente General 1581: 377v a 378v.

través de la represión de las prácticas paganas y la destrucción de las huacas[435]. Para el sur andino, se conoce la declaración realizada a petición de Francisco Toledo por el fray Diego de Porres, sobre la conducta de los chiriguanos en la que señala:

> "que este testigo estuvo en la dicha ciudad de la plata y de dos años a esta parte an salido los yndios chiriguanaes questán alzados y rrevelados contra el servicio de su magestad y sus vasallos tres o quatro vezes o mas a los yndios chichas y provincia dellos que son yndios de paz y tiene doctrina y encomenderos a quien sirven y que la doctrina que ella ay es deun frayle de la horden deste testigo".

El sacerdote hace notar que los curas no quieren ir a territorio *chiriguano* por temor a que los maten, insistiendo en las supuestas prácticas antropofágicas de estos indios[436].

Eran tanto los problemas para evangelizar en territorio *chiriguano* que en 1574 se reunen en La Plata los prelados de las órdenes religiosas allí presentes: dominicos, franciscanos agustinos y mercedarios. Entre los domínicos se encuentra fray Reginaldo Lizárraga. Se delatan nuevamente sus prácticas antropofágicas y su rebeldía para aceptar la religión católica;

> "y como muchos de los yndios *chiriguanaes* y de los dichos chanes que auían sido baptizados auían apostatado de la fee de Jesucristo (...) y heran ynpedidores de la predicación del sagrado Evangelio a los yndios que estauan en sus fronteras basallos de su magestad de los quales auían llevado algunas parcialidades y los que no comían los tenían en su deboción y ayuda y los auían hecho Apostatas"[437].

Estos motivos mueven a las Órdenes a proponer que los chiriguanos podrían ser convertidos en esclavos[438].

Las relaciones entre fray Diego de Porres, en ese entonces, cura y vicario de Santa Cruz de la Sierra y el virrey Toledo, parecen haber sido bastante fluidas desde el principio. Francisco Toledo en carta a Su Majestad, escribía en 1573 desde Potosí, que había hecho venir a un fraile mercedario "la mejor lengua que hay en este reino al dicho asiento el cual predica por turno a los

[435] Duviols, 1977: 108.

[436] Declaración de Fray Diego de Porres en la información que mandó hacer el Virrey Toledo acerca de la conducta y malos procedimientos de los Indios Chiriguanaes. Yucay, 24 de Octubre de 1571, en Barriga, 1939, vol II: 299-300.

[437] Barriga, 1939, vol II: 300-301.

[438] Acuerdo de los Prelados de las Ordenes Religiosas de la ciudad de La Plata acerca de la guerra a los indios chiriguanos. La Plata, 4 de Mayo de 1574, en Barriga, 1939, vol. II, 1939: 310.

indios cuando se junta a hacer la procesión los Domingos"[439]; probablemente aludía a fray Diego de Porres.

En 1577, el Virrey responde afirmativamente a una petición de fray Diego, con el fin de que los caciques de Santa Cruz entreguen sus hijos a los religiosos para que los doctrinen[440]; ese mismo año, en otra relación epistolar, Francisco Toledo otorga comisión al sacerdote, para que pueda visitar las chacras y "empadronar a los *anaconas* dellas y compelerles y apremiarles a recibir doctrina"[441]. En diciembre de 1578, el sacerdote escribe su extensa *Relación de los bautizados por Fr. Diego de Porres, Vicario de Santa Cruz de la Sierra, en varios pueblos de Itatines y Chiriguanos*, actividad que había realizado entre noviembre y diciembre del mismo año, dándoles además su advocación a la Iglesia en los pueblos de San Elifonso, cuyo nombre nativo era *Yruyaora*; en *Tabaguazú* que rebautizó como Santiago; en el pueblo de Santa Magdalena; en *Yaguari* que renombró como San Andrés y en el pueblo de *Morua* al que nominó San Anton. Aparte del valor del documento dentro del proceso de evangelización que sufre Charcas y territorios aledaños, la *Relación*... es valiosa para otro tipo de estudios porque incluye los nombres y edades de los bautizados, los nombres de sus padres e identifica a los indios principales, a los curacas y a los indios que les pertenecen[442]. En su memorial, escrito años más tarde, va relatando su labor evangelizadora:

> "En la prouincia de los Charcas en el valle de tomina y tapacoya y supachui planté la doctrina christiana que nunca la hauían hauido hasta entonzes y hize yglessias y fui parte para que alli se poblasse la villa de tomina (...)"[443].

Relata su trabajo en Santa Cruz de la Sierra durante doce años, "doctrinando a los indios porque entiendo la lengua *chiriguana* y los puse en policia y di orden que anduviessen vestidos porque de antes andaban desnudos y he baptizado y casado muchos dellos"[444]; narra con pesar que nunca ha entrado a esa tierra ningún obispo para confirmar por su lejanía y porque hay que cruzar territorios de guerra; más adelante informa que ha construido la iglesia mayor de Santa Cruz y un monasterio donde siempre hay religiosos para ocuparse de la conversión de los naturales. También se refiere a su labor de pacificación

[439] Barriga, 1939, vol. II: 310-311.

[440] *Op. cit.*: 315.

[441] Comisión del Virrey Toledo, al Padre Fray Diego de Porres Cura y Vicario de Santa Cruz de la Sierra, para que pueda visitar las chacras y empadronar yanaconas de la dicha provincia y matricularlos. Los Reyes 18 de noviembre de 1577, en Barriga, 1942, vol. III: 108.

[442] Barriga, 1942, vol. III: 113-125.

[443] Memorial de Fr. Diego de Porres, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, a S.M., en el que expone los méritos y servicios de su ministerio en los reinos del Perú (Sin fecha), en Barriga, 1942, vol. III: 196.

[444] *Op. cit.*

y cristianización entre los *chiriguanos* que pudimos apreciar en la relación de bautizos, e informa sobre la visita que hizo por orden del virrey Toledo "en la prouincia de *talina sant lucas tarija tumina* valle de *tapacoya* (...) y los reducí y puse por la orden de los demás"[445]. En otro documento en que reitera su petición de merced, se vuelve a apreciar la voluntad evangelizadora de este misionero, expuesto a mil peligros en tierras *chiriguanas*[446]. Bien demostrados sus méritos, fray Diego es nombrado en 1582, vicario provincial y visitador general de toda la provincia y gobernación de Santa Cruz de la Sierra, Mojos, Condorillo y "de la rica de candire"[447].

Otra medida de la sacrificada y, creemos, sistemática labor evangelizadora en las tierras altas es informada por fray Francisco de Obregón:

> "a mas de treynta e seis años que tomé el hábito de nuestra señora de la merced con el qual me he ocupado en la conversión de los naturales por aver sido uno de los primeras lenguas que uvo en este rreyno haziendo la dicha doctrina con mucho trabajo por tener muchos pueblos a mi cargo y de unos a otros a pie por no aver en aquel tiempo caballos lo qual era mucho trabajo por la aspereza de los caminos en las quales dotrinas e edificado muchos templos y convertido mas de diez mil yndios biejos bautizado gran suma de muchachos (...)"[448].

La actividad de este vicario queda refrendada por el documento en que nombra vicario provincial de La Plata al padre fray Ambrosio Maldonado, debido a la lejanía existente entre Cuzco y Charcas[449]. Años después, fray Maldonado es nombrado visitador de Charcas[450]; posteriormente presenta su información en la que hace notar que reside hace más de veinte años en los reinos de Perú, que ha visitado la provincia de Tucumán, año en que se ocupó

[445] Barriga, 1942, vol. III: 198.

[446] El P. Fray Diego de Porres dedicado treinta y cinco años a la predicación del evangelio y conversión de los naturales pide a S.M. mande ver los papeles que le envia y le haga merced en lo que fuera servido. Santa Cruz de la Sierra 1881 [sic; debe ser 1581], en Barriga, 1942, vol. III: 166.

[447] Fr. Gonzalo Ballesteros, Provincial de la Merced de la provincia del Cuzco, Charcas, Tucumán Santa Cruz de la Sierra y Paraguay nombra a Fr. Diego de Porres, Vicario Provincial y Visitador de Santa Cruz de la Sierra, Moxos y Paraguay. Cuzco 2 de Julio de 1582, en Barriga, 1942, vol. III: 168.

[448] Fr. Francisco de Obregón Provincial de La Merced de las Provincias del Cuzco y Charcas pide ante la Audiencia de La Plata se reciba información de sus servicios y manda se haga con citación del Fiscal La Plata 25 de Mayo de 1589, en Barriga, 1942, vol. III: 234.

[449] Fr. Francisco de Obregón provincial de la Merced del Cuzco, Charcas, Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y Paraguay nombra su Vicario provincial a Fr. Ambrosio Maldonado de la Cerda distinto del que tiene en el Cuzco Potosí 1 de Octubre de 1590, en Barriga, 1942, vol. III: 282.

[450] Fr. Alonso Enriquez Vicario General de Indias, nombra a Fr. Ambrosio Maldonado de la Cerda Visitador del distrito de la Audiencia de Charcas y provincias de Tucumán y Paraguay Los Reyes, 1 de Junio de 1592, en Barriga, 1942, vol. III: 305-306.

de evangelizar en esa región y que ha residido entre 1586 y 1594 en Potosí en donde ha estado a cargo del convento de Nuestra Señora de la Concepción, predicando a los naturales en su lengua, que aprendió rápidamente[451].

En 1597, fray Gabriel de Sotomayor es nombrado cura de indios de la parroquia de Potosí[452]; al ser presentado para este oficio, se le ordena acate las cédulas dirigidas a la audiencia de Charcas que estipulan que se les quite a los indios la costumbre de hacer ofrendas en las misas, que no intervengan en los testamentos de los indios y que no sirvan de factores de los encomenderos (es decir, de apoderados para los negocios de los encomenderos)[453].

A fines del siglo XVI, la labor de los mercedarios en Charcas se desarrollaba en torno a su monasterio de Chuquisaca en donde residía el comendador y diez sacerdotes, atendiendo las doctrinas de Guata y la de Sichi y Guarapaya, en donde vivían dos sacerdotes más; en Potosí también tiene un monasterio con igual composición de residentes que en el anterior y en cuyo distrito atienden tres doctrinas: las de la Concepción, San Cristóbal y de Yurac con tres religiosos permanentes. En Cochabamba su monasterio cuenta con cuatro curas residentes y en el de Santa Cruz, vive el comendador y dos religiosos[454]. La última noticia que nos entrega Barriga pertenece a los inicios del siglo XVII y se refiere a fray Pedro Guerrero que en 1609 pide se haga información de sus servicios en la ciudad de La Plata, señalando que tomó el hábito de pocos años de edad y una vez ordenado sacerdote, fue comendador de Cuzco, La Paz, Potosí y párroco de la Concepción.

Luego de este largo paréntesis sobre las órdenes religiosas que tuvo como objeto mostrar que en términos de los intentos de evangelización, Charcas no tuvo nada de marginal, sino más bien, que faltan muchos papeles por encontrar y ponerlos en valor, trataremos de reingresar a nuestro itinerario cronológico, en el cual por cierto están presentes tanto sacerdotes de ordenes religiosas como clérigos seculares, porque hacia 1580, el arzobispado de La Plata ya había fundado más de ciento cincuenta parroquias en su territorio[455].

[451] Información de oficio hecha ante la Real Audiencia de los Charcas a petición de Fray Ambrosio Maldonado, de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes, que ha sido Vicario Provincial en el Perú y Visitador de Tucumán. La Plata 1 de Diciembre de 1594, en Barriga, 1942, vol. III: 347-351.

[452] Don Alonso de Vergara Obispo de La Plata provee la doctrina y curato de San Cristóbal de la Villa Imperial de Potosí a Fray Gabriel de Sotomayor. La Plata 27 de Junio de 1597, en Barriga, 1942, vol. III: 363-364.

[453] El licenciado Juan López de Cepeda, Presidente de la Audiencia de La Plata presenta a Fray Gabriel de Sotomayor para la doctrina y curato de San Cristóbal en la villa de Potosí. La Plata, 26 de Noviembre de 1597, en Barriga, 1942, vol. III: 367-368.

[454] Memoria de los Conventos, número de religiosos, parroquias o doctrinas de la Provincia del Cuzco de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de cautivos Los Reyes, 1599, en Barriga, 1942, vol. III: 386- 388.

[455] Barriga, Mercedarios vol. III, 1942: 357, nota 1 a: Concesiones que hace la Comunidad Mercedaria a las Cofradías de la Redención de los Cautivos y de la Soledad establecidas en el Cuzco. Cuzco, 11 de Diciembre de 1596. Barriga, 1942, vol. III: 354-357.

De 1581 data la famosa y difundida carta del Factor de Potosí de extraordinaria importancia para nosotros, porque la percepción de Lípez y Atacama como una unidad no deja de ser una realidad; Juan Lozano hace notar que los indígenas de Lípez no tienen nada de belicosos; hay en esa tierra según el relato de Pedro Sande, unos cuatro mil indios aymaras "divididos en muchas partes", que es necesario reducir para poder doctrinarlos y que "tiene contrataciones y rescates en esta villa de Potosí, Tarapacá y Atacama"; también señala la existencia de otros indios que "entran en Potosí con el nombre de indios lipes y atacamas" y que parece incluir dentro de los *aymaras* mencionados, porque más adelante hace notar que aparte de los cuatro mil indios que hay junto al cerro Escala, "hay cuatro pueblos de indios *uros*, que se llaman *Pololo, Notuma, Horomita, Sochusa*"; luego menciona "demás de los cuatro mill indios referidos", había en este repartimiento otros mill indios *uros*"; se refiere después a los indios *atacamas* del valle del mismo nombre situado a cuarentaleguas de Lipes sin dar cantidades de población, pero diferenciándolos de los "cuatrocientos indios pescadores *uros*" que están en la ensenada de Atacama, que dan pescado a los caciques de Atacama "en señal de reconocimiento".

Hacemos notar que dentro del mismo documento, los indígenas nombrados como *uros* son distinguidos de acuerdo a su actividad cazadora recolectora, sea en tierras altas o en el ámbito marítimo, marcando su condición de "pobreza", en relación a los otros indígenas. En términos de la evangelización, el factor de Potosí recomienda la reducción a pueblos que, como ya señaláramos, no se realizó en Lípez y Atacama en tiempos de Francisco Toledo. Juan Lozano, relata que los indios Lipes se presentaron ante el virrey "haciendole presente de unas plumas de avestruces y unas camisetas de unos animalejos terrestres que llaman chincillas", para significarles cuan pobres eran. Se mencionan los diez pueblos de los *aimara* en Lipes, entre ellos Colcha, donde reside el sacerdote Joan de Mondragon; apenas un cura para servir a los pueblos y a los indios que se encuentran dispersos por el territorio, según Juan Lozano en "unos cien poblezuelos de 10, 20, 30, 50 indios" alejados unos de otros; resulta obvio entonces como lo señala el autor que la capacidad para evangelizar es insuficiente, siendo la

> "causa de que los indios vivan sin orden ni pulicia de ley natural ni evangélica, porque la mayor parte de todos ellos no son bautizados, ni se confiesan, ni tiene doctrina, ni participan de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia"[456].

Por supuesto el mismo aserto vale para los referidos indios *urus* tanto de Lipes como de la ensenada de Atacama[457]. La percepción del factor de Potosí es reiterada en una relación del virrey Martín Enríquez:

[456] Lozano Machuca, 1885 [1581]: XXIII. Los datos precedentes *op. cit.*: *passim*.
[457] *Op. cit.*: XXIII y XXV.

"En la provincia que llaman de Atacama y los lipes y condes que estan en la corona real y son los postreros indios de esta gobernación yendo hacia chile por la costa se provee otro corregidor (...) algunos de estos indios pagan tasa a su magestad no estan del todo asentados ni reducidos antes los mas están de guerra y es necesario que halla allí el dicho corregidor para que ampare a los sacerdotes que los doctrinan (...) en ninguna provincia de estas hay pueblo formado ahora se pretende reducirlos (...)"[458].

En 1582, tenemos noticias provenientes del Memorial de Charcas, en donde se alude a los problemas que genera la tasa sobre los indios, especialmente el despoblamiento de los lugares, porque los indios huyen o mueren con las consecuentes dificultades para evangelizarlos; se solicita también a Su Majestad, que ayude a los indígenas en la construcción y adorno de las Iglesias, porque tampoco pueden sufragar estos gastos debido al pago de las tasas[459].

Pero a los problemas generados por la administración española para evangelizar, deben sumarse aquellos derivados de la persistencia de la propia religión indígena, para lo cual innumerables veces, entre estas también en 1582, se hace presente la necesidad de castigar a los "hechiceros i idólatras que se hallaren (...) se pongan en una casa aparte por algún tiempo". Esta vez, la voz es del obispo de La Plata, Alonso de Granero[460].

La percepción general de los sacerdotes sobre la doctrina por esa época es de mucha desazón, considerando el estado de la evangelización en más de ciento treinta parroquias de Charcas en donde los naturales tienen poca fe, muy pocos saben las oraciones y si las saben las saben mal; se señala que entre dos mil indios, no hay más de veinticinco que la sepan. En su opinión, esta situación también se debe al mal ejemplo que dan los españoles civiles y eclesiásticos por su codicia, otro factor muchas veces denunciado[461].

En 1584, hay denuncias de idolatrías en Cochabamba, a medio camino entre el valle y el altiplano de Paria. Se alude a *huacas*, ídolos y adoratorios indígenas, en donde los indios hacen borracheras y *takies*, especialmente los viejos[462]. En la misma época, Damián de La Bandera insiste en la necesidad de reducir a pueblos a los *Lipez*,

"para que se les ponga doctrina porque es de gran lastima de uer la perdiçion y ynfidelidad de los yndios de aquella prouincia estando tan

[458] Relación del Virrey Manríquez, 1583, en Levillier, 1920 -1927 (IX): 141-142.

[459] *El Memorial de Charcas*. Crónica inédita de 1582. Espinoza, 1969: 128 y 131.

[460] Duviols, 1986: XXXI.

[461] Barnadas, 1973: 449, que cita *El Memorial del Pbro. Alvarado al Virrey*, fechado en Potosí el 29 de enero de 1583.

[462] Pereira, 1986. *Londo y Poquera: centro de la antigua idolatría y enclave de los charka (siglos XV y XVI)*: 4-5. Citado por Barnadas, 1993: 97. También Joseph Barnadas, incluye datos sobre idolatrías en La Paz hacia 1586, *op. cit.*: 96-98.

cercanos a esta y tan domesticos que por negligencia y culpa del corregidor estan por reduzir y por bautizar los mas dellos..."[463].

Un año más tarde, Luis Capoche insiste en que los indios lipes, son "gente sin ningún concierto ni policía"; especialmente se refiere al segmento social *uru* que dice "viven barbaramente y casi todos son infieles" y los que son bautizados, "ninguna costumbre tienen de cristianos". El conjunto de los indígenas de Lipes en opinión de Luis Capoche "viven hoy en la ceguedad que han tenido, guardando sus ritos y ceremonias". Como Juan Lozano cuatro años antes, hace notar que tiene un sólo sacerdote que los puede doctrinar que reside en Colcha, viven repartidos y la tierra es tan pobre que casi ningún sacerdote se interesa en asistirlos, "y asi mueren sin bautismo ni confesión siendo gente mansa que se podría hacer mucho fruto en sus almas"; Luis Capoche también recuerda que Francisco Toledo vio la necesidad de quitar las chacras de coca que dañaba la calidad de vida de los indios en su opinión y que además la usaban para sus sacrificios e idolatrías[464].

Damián de La Bandera reafirma la percepción de Luis Capoche sobre los *uru* que esbozáramos unas líneas atrás; relata que,

> "En esta prouin*c*ia ay mas de tres mill yndios uros de visita que estan por reduzir los mas dellos tan ynfieles como antes q*ue* se predicase el evangelio y no lleua remedio q*ue* paguen tributo ni oygan doctrina porque se atienen a su bordon que son uros como que no fuesen hombres porq*ue* ven q*ue* les a aprovechado para estarse en su ynfidelidad y oçiosidad como quiera q*ue* como a gentes mas neçessitadas e yncapaçes se auia de auer procurado sacarlos de las lagunas cuebas y totorales p*ar*a que aprendieran doct*rin*a..."[465].

Con respecto a estas líneas, debe decirse que el concepto *bordón* es una voz o frase que por vicio o inadvertencia repite uno con frecuencia[466]. Encontramos que este significado tiene sentido, de acuerdo con el consecuente de la frase.

Como una muestra más de este discurso, en 1590, Cepeda narraba que el camino entre Lipes y Atacama confina con "yndios idolatras de guerra"[467], frase que parece ser un lugar común durante esta época, para referirse no sólo a los *chiriguanos*, sino que básicamente a cualquier población poco conocida.

[463] AGI Charcas 43, carta de Damián de La Bandera, villa de San Pablo del Villar, 14 de Abril de 1584, en Martínez, 1993: 4.

[464] Capoche, 1959 [1585]: 127-128; 175.

[465] AGI Charcas 43, carta fechada en San Pablo del Villar, 16 de marzo de 1587, en Martínez, 1993: 19.

[466] Según el *Diccionario de la RAE*, 1970: 313.

[467] Carta del Licenciado Cepeda a S.M. en contestación de las reales cédulas recibidas y trata muy por extenso de la reducción de los indios chiriguanos. La Plata, 10 de Febrero de 1590, en Levillier, 1922, tomo III: 149.

Pease ha publicado el Memorial del Kantre de la catedral de Charcas, Diego Felipe de Molina. Es éste uno de los escritos más significativos para conocer la actividad eclesiástica y el problema de las idolatrías en Charcas a fines del siglo XVI[468]. Se trata de un documento extenso, en el que se explicitan bastantes notas de interés referidas a los métodos de evangelización, pero que, fundamentalmente, entrega un "estado de la cuestión". La visita se habría realizado siendo obispo de La Plata Fray Alonso de la Cerda, dominico que antes había sido obispo de Comayagua en Honduras y que gobernó en La Plata entre 1589 y 1592, como sucesor del obispo Alonso Ávalos de Granero[469].

En la Relación, Cristóbal de Molina, de tendencia lascasiana, denuncia una vez más y reiteradas veces, los difíciles contactos entre sacerdotes y españoles y entre los miembros del clero regular y secular, así como el servicio personal al que eran obligados los indios, cuestión también debatida desde los inicios de la presencia española. Se queja de la ineficiencia de la evangelización y del uso de la coca en rituales indígenas. Con el fin de ayudar a la evangelización, redacta sus Constituciones para curas de indios[470].

Veamos algo de su Memorial. En cuanto al trato que los españoles dan a los indígenas, critica especialmente a los chacareros, que por vivir alejados de las ciudades, abusan de los indios y los dejan vivir "en los viçios que quieren en borracheras, amancebamientos y idolatrías para que con esto se les vengan indios de otras partes a vivir y habitar entre ellos"[471]. Como las chacras están tan lejos y hay un sólo cura para atenderlas, los indios se mueren sin confesión, sin bautismo, no oyen misa o directamente no reciben la doctrina; de ahí la necesidad que ve de reducir las chacras a poblados y distribuir a los sacerdotes de acuerdo a las necesidades de la población indígena, pagándoles a los curas como en los pueblos[472]. El sacerdote explicita que "en esta tierra no esta hecha la conversión entre los indios porque no se echa de ver en ellos, más de tener y haber recibido el agua del santo baptismo", a causa de que los españoles "les tienen ocupados en su menester no les impiden ni estorban sus ritos, borracheras y demas viçios"[473]. Habían pasado suficientes años para que la Iglesia se percatara que bautismo no significaba conversión y que faltaba aún mucho por hacer. Sobre las expresiones de la religión indígena relata:

[468] Memorial En Relación De La visita General en sede vacante de este obispado de los Charcas en que yo el Doctor Don Diego Philippe de Molina Chantre de la Catedral del que me ocupe de que Vuestra Magestad me manda le de Razón y aviso. y de cosas tocantes a ella, de que conviene darlo, y de que vuestra Magestad manda se de; y de que he tenido noticia en el tiempo que en el he Residido (1590), en Pease, 1969: 101-125.

[469] Pease, 1969: 97; Vargas Ugarte, 1959: 130.

[470] *Op. cit.*: 97-100.

[471] *Memorial...*, f. 1v, en Pease, 1969: 102.

[472] *Op. cit.*, f. 1v-2r: 103-104.

[473] *Op. cit.*: f. 2r: 104.

"A tres espeçies capitales se reduçen todos los vicios de los indios desta tierra según he visto y he entendido; el uno que sus moradas son como cuevas de salvajes, y a este modo su trato en comer y en vestir; el otro las borracheras que son con exçessom donde exçeden en torpeças a qualesquier brutos; el otro de la idolatria, en todos estos tres viçios tiene uso con gran publicidad sin que aya quien les impida. (...) la idolatría çessaria çessando la coca porque ella es instrumento de la idolatría, offresçiendola como la ofresçen en todos sus adoratorios en los lugares situados para ellos, y en qualquiera otra parte que se hallen y neçessidad que suçeda desde allí invocan aquel adoratorio a que cada qual indio es dedicado y inclinado offresçiendo sacrifiçio de la Coca y demás destos lugares yendo caminando y pasando algún río caudaloso o áspero camino, o alguna potencia o deidad en aquellos lugares assí señalados y procurándola aplacar y que les sea propitia y no daña le ofreçen la coca muy públicamente, y en el cerro y minas de Potosí quando algún metal es tan fuerte que no le pueden romper con facilidad lo untan con la Coca para que se ablande y modere con aquel sacrifiçio entendiendo estar allí alguna potestad de deidad. (...) Por esta ocassion de la coca y por ser tan manual que la traen siempre en sus chuspas o talegas (...) tiene muchos adoratorios y guacas por ser espeçial dedicaçion para offrenda dellas. Demás de estos adoratorios que son de ordinarios públicos y a vista de todos que en cada pueblo y camino ay muchos, ay en cada pueblo otro oculto y secreto; y allí se les aparece el demonio en figura de cuervo o de otra ave, donde la adoran habiendo con el preguntas, respuestas, peticiones (...) ofreçen ahí plata y oro, y hijos suyos pequeños degollándolos. y aunquestas guacas las tiene tan ocultas por orden del demonio author dellas ay sacerdotes tan cuidadosos (...) que las descubren y hazen çessar tan grave daño (...)"[474].

A continuación, Cristóbal de Molina entrega las normas con las que cree se podrían extirpar estos tres vicios capitales. Especial atención le merecen las causas por las cuales los sacerdotes no cumplen con su misión, muchos por codicia y otros, porque se ordenan sacerdotes cuando aún no están preparados y no se utiliza a los que sí lo están. Es muy duro con aquellos sacerdotes que delata como corruptos y de mal vivir, al punto de llamarlos viciosos, e incluso sugiere, que los vicarios y provinciales generales están involucrados con las doctrinas en lo que toca al menos al comercio que hacen los curas[475]. Dentro de la labor que desarrolla en su visita, Cristóbal de Molina narra que introdujo nuevos métodos a los convencionalmente utilizados en las Visitas; entre sus actividades, separaba personalmente a hombres y mujeres dividiéndolos por *aillos*, aislaba a los ignorantes de la doctrina y especialmente a los muy viejos

[474] *Memorial...*, fs. 2v a 3v, en Pease, 1969: 106-107.
[475] Pease, 1969: 108 a 113.

"que eran del tiempo de la infidelidad y de quien se tenía sospecha que todavía estaban en ella, y eran noçibos a los demás , y a estos ignorantes proveíales de otros indios diestros y hábiles por maestros, con mandado riguroso que dos vezes al día les enseñasen, y ellos acudiesen a ser enseñados, començandose allí luego con effecto; y destos viejos sospechosos hazía lo mismo, pero proveyendo que fuera de este tiempo de ser enseñasdos, se les prohibiese el trato y comunicación con los demás y a lo menos que no fuese oculto, esto por razón que en estos está el officio de hechizeros y confesores y otros rictos ques de grave nocumento.(daño)"[476].

El sacerdote se preocupa de escribir sus cuarenta y dos constituciones, con el fin de que la doctrina se realice cabalmente. Aunque todas son de interés para el problema que nos ocupa, hemos destacado algunas para ilustrar el celo doctrinario de este Kantre, que aboga como método general, por la educación de los valores cristianos del indio como norma de vida. Consecuentemente establecerá todo un plan dirigido a aclarar el concepto del matrimonio cristiano; naturalmente no serán permitidas las borracheras y su Constitución diez, manda "que al principio de cada año el sacerdote de cada pueblo nombre tres indios instruidos en la sancta fee catholica"[477] para que secunden a los curas y alerten sobre los hechiceros; el sacerdote siempre caracteriza a éstos como muy viejos, de manera que en general hay una voz de sospecha para todas las personas mayores.

También Cristóbal de Molina quiere que se pongan en práctica elementos de la evangelización externa, cuidando que los curas se vistan de acuerdo a la ocasión y rodeado de su parafernalia de trabajo. En cuanto a las lenguas en que doctrinar, manda el uso del quechua y el aymara, junto con el español para ayudar en la comprensión de los conceptos de la fe católica. Sobre las idolatrías, su constitución 21, manda que todos los

"domingos y fiestas de guardar, el cura haga una plática a los indios, reprehendindolos de sus vicios, en especial el de borracheras afeándolo mucho, y dando a entender a los curacas y alcaldes la obligación que a Dios y al Rey tiene de estorbarlas, y cómo hazen gran offensa a Dios y al Rey en no estorbarlas, y reprehendiendo los demás vicios e ritos que tienen e usan de la infidelidad de sus pasados (...)"[478].

[476] *Memorial...* f. 7v, en Pease, 1969: 114.

[477] Constituciones que El Doctor Don Diego Philippe de Molina/ Chantre de la sancta cathedral iglesia de la ciudad de la Plata, juez / y Visitador General en este obispado. Por los ss Dean y Cabildo sede vacante deja a los curas de las doctrinas del dicho obispado para que las vean guarden y cumplan como en ellas se contiene, que son del tenor siguiente: 1590: f. 1r. Pease, 1969: 117.

[478] *Op. cit.*: f. 2r. Pease, 1969: 119.

Aunque insiste en que no se castigue demasiado a los indios por sus pecados, incluye dentro de los castigos unos pocos azotes, pero no en exceso y con amor. Uno de los mandatos del cura que nos parece significativo por su particularidad es que se preocupa especialmente de establecer una constitución para doctrinar a las mujeres desde la niñez; también hay otros preceptos que siendo más conocidos son igualmente de interés, como el hecho de prohibir a los indios que se bauticen con "los nombres de su gentilidad, o supersticiosos y exquisitos"[479] sino con nombres españoles. Por supuesto, no deja de insistir en la importancia de la "pulicia humana", es decir, la españolización de los indígenas; por último, este aspecto se percibe claramente en su mandato para evangelizar a los niños:

> "Que dé horden al cura cómo aya escuela de niños, donde todos los días se enseñe la dochtrina cristiana, leer, escrivir, cantar, ayudar a missa, y contar, para que sabiendo contar dejen las cuerdas o quipos que usan, que es rito gentílico; a los quales niños se les mandará que en sus casas digan la doctrina christiana todos los días a la noche, y a la mañana, en presencia de sus padres y hermanos y parientes, si los tuvieren, para que destos los que no la saben la sepan, y a los que la saben no se olviden, de suerte que esta escuela sea seminario de virtud y christianidad; y assi se amonestará y mandará a los tales niños que reprehendan a sus padres , parientes , y hermanos mayores, las malas costumbres y cosas malas que les vieren hazer, como son las borracheras y otros ritos, según los ritos que el cura viere que tienen necesidad de remedio"[480].

Nos parece que esta constitución es muy ilustrativa del proceso de españolización que se pretendía para acercar a los indígenas a la fe católica y documenta el celo doctrinero que se les pedía a los sacerdotes. Dentro de este contexto, Joseph Barnadas[481] destaca algunos ejemplos. Hernando González de la Casa en su probanza de méritos de 1591, menciona que descubrió en los pueblos de Turupalqa y Kalcha en la zona de Potosí, dos *waka* con cinco ídolos que tenían por nombre *Purku, Karquma, Chaputi, Suriqawa* y *Ariqawa*[482]. Años más tarde, los jesuitas de Potosí señalan que a la salida de la villa hacia La Paz, había dos cerros en los que los indios desde tiempos inmemoriales les tenían devoción, haciendo allí ofrendas y sacrificios

> "y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo del respuestas. Estos dos peñascos eran piedras de escándalo, de suerte que con la ocasión de ellas caían en muchas idolatrías los indios"[483].

[479] *Op. cit.*: f. 2v; Pease, 1969: 122.
[480] Constitución 42, f. 3r. Pease, 1969: 123.
[481] Barnadas, 1993: 99-101.
[482] AGI, Charcas 79 citado en Gisbert, 1982: 39; Barnadas, 1993: 99.
[483] Carta Anua SJ del Peru de 1598. En Barnadas, *op. cit*: 100.

Al parecer los españoles habían tratado por todos los medios de suprimir el adoratorio sin buenos resultados; en 1598 el cura jesuita logró edificar allí un altar y una capilla que se dedicó a San Bartolomé con grandes ceremonias por parte de los indígenas[484].

De manera que el balance a fines del siglo XVI es que cohabitan ambas religiones en Charcas, con serios y reiterados intentos de evangelización por parte de los españoles, pero no suficientes aún. Así ingresamos al período siguiente, cuyo marco general hemos delineado en el primer capítulo de este trabajo.

Una de las primeras noticias que conocemos para el siglo XVII, proviene de la reducción de los indios Lípez de 1603. En ella se hace saber que en todos los *ayllus* de este territorio, hay indígenas sin bautizar y dentro de los nombres figuran apelativos aymaras y no aymaras[485].

De acuerdo con este documento, la percepción española sobre los "lípes" no ha cambiado, señalándose que

> "estan poblados en tierra muy fria y esteril de cuia caussa no coxian comida y carecian dellas e no podian pagar la tassa a SM... andauan huidos y ausentados de sus reducciones e se podía remediar con reducirlos al valle desta dicha villa de Tarija q era tierra muy fertil e abundossa"[486].

Cuatro años más tarde y por cédula del 17 de marzo de 1607, el Rey dio comisión al licenciado Alonso Maldonado de Torres, presidente de la audiencia de Charcas, para dividir los obispados y señalar el territorio de cada uno de ellos, en razón de la exagerada extensión del Obispado de Charcas, que comprendía toda la actual república de Bolivia y territorios que hoy pertenecen a Argentina, Perú y Chile. Fuera de los centros poblados por españoles que jalonaban la ruta que desde Chucuito se dirige por Potosí a Charcas y por Oruro a Cochabamba, gran parte del resto del territorio eran más bien tierras de misión. Dentro de la misma provincia de Charcas, la instrucción del indígena dejaba mucho que desear y en los puntos más distantes, como la frontera de Tomina y Tarija y en el territorio de los Chichas, era casi nula. A esta situación, habría que agregar que los obispos de La Plata apenas habían alcanzado a visitar su diócesis, porque su gobierno había durado muy poco, lo que también incidía en el estado poco floreciente del cristianismo en estas latitudes[487].

Con respecto a las dificultades de esta labor misional en Charcas, existen noticias significativas sobre el intento de evangelización entre los chiriguanos

[484] Véase Barnadas, *op. cit.*: 100-101.

[485] Martínez, 1993: 9-10.

[486] AGNA, Sala XIII, 18: 6:5 Padrones de Potosí,1603[1600-1603] f. 1r. Transcripción paleográfica de John Murra.

[487] Vargas Ugarte, 1959: 133.

y sus costumbres, pero éstas exceden los límites de la presente obra[488]. No obstante, se trata de un grupo de singular interés, pues aunque residían en los Andes orientales, se movían como una cuña hacia las regiones de frontera con la vertiente occidental, donde se encontraban los indígenas que centran los afanes de la presente obra.

A comienzos del siglo XVII y luego de la muerte en 1601 del obispo Alonso Ramírez de Vergara, Charcas estuvo con sede vacante por largo tiempo, hasta que en 1609, le sucede Alonso de Peralta. Muy poco tiempo después, el papa Paulo V, decidió elevar la sede de Charcas a la categoría de Arzobispado y el 20 de julio de ese año se expedía la bula respectiva. Esta nueva provincia eclesiástica, desmembrada de la de Lima, tuvo al comienzo por sufragáneas a las diócesis de Tucumán, del Río de La Plata o Buenos Aires, de la Asunción de Paraguay y las de La Paz y Santa Cruz de la Sierra[489]. También ese año, el licenciado Maldonado dio un auto por el cual se aplicaron al Arzobispado de La Plata los Corregimientos de Atacama y Lipes, el de Tarija, los de Caracollo, Carangas, Pacajes, Paspaya y Pilaya, Tomina, Potosí, Yamparaes, Paria y parte del de Cochabamba[490]. De manera que hacia 1611, estaba bien constituido el Arzobispado de La Plata, fundado como obispado en 1553[491].

La actividad de las órdenes religiosas y de los clérigos seculares por ese entonces es bastante dedicada; los jesuitas, por ejemplo, destacan el valor de las misiones largas o residencias como la que desarrollan en Potosí; el padre Bárzana solía reunir cerca de siete mil indios para evangelizarlos en la plaza o la Iglesia[492]. Mientras tanto, en Juli, el padre Bertonio escribía su diccionario de la lengua *aymara*. Potosí se mostraba activo: en 1603 el hospital –que se había fundado casi con la ciudad en el siglo anterior– contaba ahora con cerca de cien camas, donde podían atenderse españoles e indios; y en 1613, la Iglesia se estaba cubriendo con viguería de cedro, gracias a las limosnas que se recogían en la villa[493].

Joseph Barnadas[494], piensa que en los inicios del siglo XVII se sitúa la aparición del tema de la famosa cruz de *Qárapurku* (Carabuco), sobre el que ha reunido referencias entre 1599 y 1646. El mismo autor cita a Alonso Ramos Gavilán que en 1616 relata que estando en la provincia de *Omasuyos* en el pueblo de Corpaguasi, se produjo un eclipse de luna, razón por la cual los indios hicieron ritos y ceremonias en los cuales

[488] Remitimos al lector a los trabajos de Saignes, 1985b y 1990.

[489] Vargas Ugarte, 1959: 132.

[490] Vargas Ugarte, 1954: 103-104.

[491] El Arzobispado de Chuquisaca o La Plata dividido en todas sus provincias según las más exactas noticias. Add. 17671, f. 34. Siglo XVIII, Catálogo Gayangos, vol. II. British Library, Manuscripts.

[492] Albó, 1966: 265; un ejemplo de la labor jesuítica en Santa Cruz de la Sierra hacia 1610, en Saignes, 1988: 267.

[493] Vargas Ugarte, 1953: 290.

[494] Barnadas, 1993: 101-102.

"daban muchas voces y encendían lumbres a son de sus tambores, llorando la enfermedad que su bárbaro antojo imaginaba en la luna, juzgando de aquel eclipse la muerte y fin de aquel planeta, y para mayor tristeza y muestra de dolor y sentimiento cogían a los perros y los azotaban, para que sus aullidos hiciesen compañía a sus tristezas"[495].

1619 es un año particular en Charcas. Esquilache desde Lima, decide extender las visitas eclesiásticas a todo el virreinato y dirige una circular a los corregidores de las provincias para que sostengan las necesidades de los padres de la Compañía de Jesús, a fin de que puedan visitar sin interrupciones los obispados de Cuzco, La Paz, Arequipa, Huamanga, Santa Cruz de la Sierra y el arzobispado de La Plata[496] y Francisco de Ávila es nombrado canónigo de Chuquisaca. Pero también es un año de peste en este territorio[497], lo que sabemos, motivaba a los indígenas a mirar hacia sus deidades ancestrales; entre las recomendaciones del II Sínodo de La Plata realizado ese año se mandaba a los sacerdotes,

"que tengan mucho cuidado los dhos curas en la dha provincia de los Carangas no sean admitidos en los pueblos indios forasteros o aduenedissos y particularmente indios Collas viejos e los de Condesuyo porque se finjen médicos y que sauen curar y estos son los que siembran entre los Indios muchas hechiserías e los que consultan al demonio"[498].

En 1621, Pablo José de Arriaga señalaba que el visitador de idolatrías Diego Ramírez, había encontrado en el pueblo de Ninaqaqa a un indio que yendo de peregrinación más de trescientas leguas y visitando las principales huacas del virreinato había alcanzado hasta la de Molle Ponco, a la entrada de Potosí y muy famosa entre los indios[499]. El mismo Pablo J. de Arriaga desde Potosí escribía que

"y más la semana de todos Santos la mezcla que hacen con nuestras ceremonias santas de las suyas, en razón de los difuntos. Desta tierra hasta los Charcas (...) no está plantada la fé por no predicar y andar la gente tan de leva y alzada sin entrarles cosa de devoción espiritual"[500].

Mientras tanto, los agustinos trataban de recurrir a todos los medios de evangelización, desarrollando su método de los reemplazos de deidades gen-

[495] Ramos Gavilán, [1616]. Libro I, cap. 24: 82, en Barnadas, 1993: 102.
[496] Duviols, 1977: 259. Véase Arriaga, 1968 [1621]: 269.
[497] Mendoza, D. de, 1976: 562.
[498] II Sínodo La Plata, 1619; en Bouysse-Cassagne, 1992: 151.
[499] Barnadas, 1993: 96.
[500] Arriaga, 1968 [1621]: 227.

tiles por deidades cristianas; así se intentaba otorgar significados cristianos a elementos naturales adorados por los indígenas. De tal forma, ponen el sol y la luna en la portada de la Iglesia de su convento en Potosí en 1625[501], mientras residía en La plata Hernando Arias de Ugarte, que celebró sínodo en esa provincia en 1629, antes de asumir su cargo de arzobispo de Lima en 1630[502].

A pesar de todos los intentos de evangelización, hacia mediados de siglo aún hay denuncias sobre idolatrías en la voz del controvertido franciscano fray Bernardino de Cárdenas, quien logró que se le invistiera con la dignidad episcopal aún antes de la exención de las bulas pontificias dentro de la provincia eclesiástica de La Plata. Se dice que mostró mala voluntad hacia los padres de la Compañía de Jesús y que aún el mismo arzobispo de La Plata, entre otros obispos, le negó el uso pontifical[503]. Ignoramos qué pugnas esconden estas percepciones, pero se deseaba que este sacerdote fuera a evangelizar a los indios *calchaquíes* (alzados entre 1639 y 1659), una población hostil hacia los españoles; se dice que no fue más lejos de Camata, doctrina que el obispo de La Paz le encomendó como interino y que al año habría regresado a su convento de La Paz[504].

Sin embargo, escribe un memorial en 1638 sobre el estado de la evangelización y las idolatrías, en donde se encuentra también información intercalada de 1632[505], con testimonios de Joan Liro, *hanansaya* de *Tapacarí* y Juan de Soria Toco de *hurinsaya* de *Tapacarí*, en el que reconocen las enseñanzas del sacerdote al aclararles las ventajas de ser vasallos del rey de España, para la salvación de sus almas; anuncian su disposición a pagar las tasas, con la sola petición al rey de ministros que se dediquen a ellos; todo ello ocurre en el pueblo de San Pedro de Zipezipe, un 20 de enero de 1632, lo que certifican Miguel Achacata, *hanasaya Sipesipe* y don Bartolome *Achata, hurinsaya Sipesipe*. El cura insiste sobre los malos tratos que reciben los indios por parte de los españoles, y escribe que muchos de los que creían

> "se bueluan con detrimento y afrenta de nuestra fe y desprecio de nuestro Dios verdadero a los suios falsos y a los Ritos de su gentilidad (...) asi lo hazen los maestros de idolatria que ay entre los indios los quales para que se bueluan muchos a los ritos de su gentilidad y a sus falsos dioses les ponen por delante los muchos males que pasan despues que son criastianos [sic] y con esto peruierten inumerable gente"[506].

[501] Gisbert, 1980: 30.

[502] Vargas Ugarte, 1959: 337.

[503] *Op. cit.*: 139.

[504] Vargas Ugarte, 1954: 208 y 211.

[505] *BN. Madrid 3198*, Paleografía de R. Shramm: Memorial y relación (...) hecha por el padre fray Bernardino de Cárdenas (...) para la predicazión y comberción de los indios y extirpaçión de sus idolatrias y vicios en el arzobispado de las Charcas y en todos los obispados sufraganeos.

[506] *BN Madrid 3198*, f. 13r.

Sobre las idolatrías indígenas y su labor extirpadora relata:

"desde que sali por orden del concilio prouincial de La Plata y con prouission y auxilio del presidente y oydores de aquella audiencia he extirpado y destruido mas de doce mil idolos y colocado en su lugar el estandarte de Xpo nuestro señor, diciendo a vos en cuello viua la fe de JesuCristo nuestro señor quarto rey de Castilla Respondiendo todos viua, viua y talves se visto ir huiendo el demonio visiblemente por la fuerza de la cruz y con juros de la iglesia; lo que es nesessario agora es que esta extirpación de idolos se prosiga con mas ministros, porque yo solo, no soy suficiente, ni tengo el poder y fuerza que es neçesaria porque como dire abaxo el demonio haçe gran guerra y contradiciones para que cesse esta obra por no perder la adoraçion que le ofreceen, y no es Raçon que cese la obra hasta que se de fin a los idolos sin dexar ninguno (...) de cada mil indios no ay dies que sepan los mandamientos de la ley de Dios y muy pocos que sepan el padre nuestro bien sabido ni quien es Dios ni misterio de fe porque no ay quien con cuidado y zelo del seruicio de Dios y bien destas almas y con deseo del descargo de la conciencia de vuestra magestad los enseñe ni dotrine porque los curas y los españoles y los corregidores que los deuian enseñar con palabras y ex[em]plo no son maestros y curas para los indios sino leones fieros que les chupan la sangre es [to?] es su hacienda por mil modos illicitos y se ce[?] en sus carnes con el pecado de la sensualidad tan vsado de los españoles con las indias (como despues dire) y por estas causas se van sumiendo los indios a toda prissa pues en los pueblos que pocos años á solia auer sinco y seis mil indios a penas se hallan dies i doçe personas los pueblos enteros asolados y las casas caidas y echadas por el suelo, y mas caida la fe y la lei de Dios todo lo qual pide vrgente Remedio (...) los ministros del Peru no cumplen con lo que Dios y vuestra magestad les manda sino que solo procuran sus intereses (...) esta el demonio tan apoderado de estos pobres naturales con idolatrias con embriagueces continuas y otros vicios (...)"[507].

En verdad el tono de las denuncias, por cierto lapidarias para los españoles, posiblemente tuvieron que ver con la imagen que de este sacerdote rescata Rubén Vargas Ugarte, según hemos relatado en páginas precedentes. De cualquier modo, el eclesiástico nos da una visión sobre el estado del problema en Charcas muy significativo para percibir cuan lento fue este proceso de evangelización y los innumerables matices con que se vio afectado. Creemos que sus noticias anuncian nuevas informaciones sobre extirpación de idolatrías en Charcas, a partir de mediados del siglo XVII, las que probablemente se encontrarán en papeles de diverso origen y no necesariamente en las informaciones de Visitadores como sucede en el Arzobispado de Lima. Estamos seguros de que

[507] *Memorial*..., de Fray Bernardino de Cárdenas, 1638: fs. 14r a 16v.

falta aún muchísimo por investigar y que pronto tendremos más documentos para Charcas sobre este tema.

La actividad eclesiástica en Atacama

¿Que sucedía en Atacama, ese pequeño segmento de Charcas, durante los siglos XVI y XVII? Hemos anunciado algunas noticias en las secciones anteriores, pero aquí nos interesa particularizar más, de modo de acercarnos al capítulo tercero de este trabajo.

En los inicios de la colonización, Atacama es percibido como una ruta entre el virreinato de Perú y la capitanía general de Chile y más singularmente, como un nexo entre la costa pacífica y el altiplano oriental. Esta situación de tránsito perdura hasta bien avanzado el siglo XVI y en ese sentido, se considera que este territorio representaría un caso de "conquista retardada" en términos de su sometimiento; la conducta de la población local hacia los españoles es, en términos generales durante este período, más bien hostil y la reacción hispana explícitamente violenta hacia los indígenas[508]. No obstante, aún cuando no pueda hablarse de una evangelización efectiva en la primera mitad del siglo XVI, sabemos que en toda empresa de conquista española en los territorios americanos, siempre estuvo presente la figura del cura. En este sentido, ya en 1536 junto a Diego de Almagro viajaban sacerdotes que probablemente cantaron sus misas en Atacama; la misma situación se vivió en 1540, durante la estadía de dos meses de Pedro de Valdivia en estas tierras[509].

Pero no es sino hasta 1557, un año crucial para los indígenas de Atacama, cuando conocemos acciones más concretas de parte del clero dentro del proceso de evangelización que va de la mano con la incipiente pacificación de Atacama. La paz se sacralizó no sólo con rituales andinos como lo mencioné en la primera sección de este capítulo, sino que también con el consentimiento de los indios atacama de ser bautizados y con el deseo de los españoles de ponerlos en conocimiento de la "santa fe católica", situación en la que también se vieron involucrados, inicialmente, los indios de Casavindo[510].

> "Jueues s veinte y seis del mes de hebrero de mill e quinientos e cinquenta y siete años yendo de camino el señor Joan Velasquez Altamirano por mandado de su magestad a la prouinçia de Atacama a traer a los yndios della a conosçimiento de nuestra sancta fee catolica..."[511].

[508] Téllez y Silva, 1989: 47-62

[509] Casassas, 1974: 73.

[510] Hidalgo, 1986: 30.

[511] AGI, Patronato, Legajo 188, Nº 1, año 1557, 2 fs. España. Como venieron de paz los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos: f. 1r. En *Estudios Atacameños* Nº 10, 1992: 11.

Así es como el 5 de marzo del mismo año en el pueblo de Atacama la Grande, los intentos de Juan Velasquez se ven concretados.

> "Estando juntos don Joan caçique prinçipal desta dicha prouincia de Atacama e Canchila e Cachagua e Lequitea e don Françisco e Don Diego e Capina e Vildorpo e Capina e Vildopopoc e Catacata e otros muçhos sus priniçpales e yndios a el subjetos por lengua de don Andres yndio cristiano (...) señalado para este negoçio les dixo e platicó (...) el diçho don Joan e algunos sus prinçipales se bautizaron e hizieron cristianos e admitieron en la dicha su prouinçia la doctrina que les tiene puesta e auian heçho yglesia donde se administren los sacramentos y el culto diuino y mostrado tener voluntad de ser todos cristianos..."[512].

El licenciado Altamirano, en carta al cacique principal, se explaya en dar a conocer las bondades del sometimiento a la fe cristiana y narra el cómo rogó al clérigo, presbítero Cristóbal Díaz de los Sanctos, para que dijese misa

> "en la yglesia que estaua hecha en el dicho pueblo el qual se fue a rebestir e rebestido dixo misa con la solenidad que mas pudo y estando junto el diçho cacique don Joan e sus prençipales e muchos yndios les pedrico[sic] e hablo en su lengua..." [513].

Ésta es una de las pocas referencias conocidas sobre la existencia de una iglesia en Atacama La Alta en pleno siglo XVI, porque no se han encontrado libros parroquiales de esta localidad datados anteriormente a 1737[514].

Por otro lado, ignoramos cual es la lengua en que predicó el clérigo Cristóbal Díaz y cual empleó el intérprete Andrés. Como lo hemos señalado en la primera sección de este capítulo, la mayoría de quienes escribieron sobre los atacamas entre los siglos XVI y XVIII, denotaron que tenían lengua por sí, pero no la identificaron nunca con un nombre; han sido más bien los etnohistoriadores[515] quienes han asumido que la lengua que hablaban los atacameños del siglo XVI era el kunza, tal como se le denominó en el siglo XIX[516]. En mi concepto, las evidencias sobre las amplias y profundas relaciones de los grupos de este territorio con otros del altiplano oriental, desde tiempos preincaicos, invitan a pensar que la población indígena usaba de varias lenguas en forma natural. La única noticia que tenemos del nombre de una lengua para doctrinar es la que

[512] AGI Patronato Legajo 188 N.4, año 1557, 4 fs. España. Diligençias que se hizieron con los yndios de Atacama que estaban de guerra para que veniesen como vinieron a la obediencia e servicio de su magestad. f. 1r. En Estudios Atacameños nº10:12. Transcripción paleográfica de José Luis Martínez.

[513] AGI Patronato Legajo 188, Nº 4, año 1557, f. 3v. Carta del señor licenciado Altamirano a don Joan cacique principal. *Estudios Atacameños,* Nº 10: 14.

[514] Cassasas, 1974b: 520.

[515] Por ejemplo, Téllez, 1984: 413.

[516] Vaisse *et al.*, 1896.

aparece en la famosa *Copia de Curatos* que indica que en Atacama debe usarse la lengua *aymara* y que en ocasiones específicas se predicó en quechua[517].

La información sobre la actividad eclesiástica durante el siglo XVI en este territorio es por el momento bastante escasa y debemos esperar hasta fines de la centuria para conocer unas pocas referencias. En 1590, el licenciado Cepeda, presidente de la audiencia de Charcas caracterizaba a la provincia de Atacama como una zona tan aislada, que

> "estos yndios biuen como quieren assi tan separados en dotrina como en lo demas que sus encomenderos no atienden a otra cosa que a cobrar su tributo y como se le den dales poca pena lo que toca a sus almas..."[518].

En 1591, el padre Francisco Bocos Cárdenas aparece de testigo en un documento publicado por José Luis Martínez diciendo haber sido cura y vicario de la provincia de Atacama y menciona de paso la existencia de otros padres que han estado en la doctrina[519], de lo que se deduce que al menos por períodos más o menos largos, hubo curas permanentes en el corregimiento de Atacama y probablemente en Cobija, los que de algún modo se preocuparon de los indígenas.

Cinco años más tarde, se asegura que a los indios de Atacama se les ha provisto de doctrina con un sacerdote para catequizarlos y bautizarlos de manera constante[520] y que el sínodo de los eclesiásticos proviene de lo que los indios dan a voluntad[521], aunque más adelante se afirma que al menos desde 1570 es el encomendero quien le paga para doctrinar, situación que es refrendada por el testigo padre Esteban Justiniano[522]; debe señalarse que, aunque la Probanza concluye en 1596, las declaraciones de los testigos en su gran mayoría datan del propio año 1570.

En cualquier caso, en toda la Probanza se reitera la existencia permanente de un cura para doctrinar y si ello fue así, la actividad eclesial fue consistente al menos por más de veinte años en Atacama la Alta. Incluso se asegura que los indios de Atacama fueron visitados por el juez eclesiástico, en una fecha que debe ser anterior a 1570[523]. La actividad evangelizadora se deja entrever

[517] AGI Indiferente General Nº 532, año 1580, f. 377v., y agrega, "2 curas".

[518] Carta del Licenciado Cepeda a S. M. en contestación de las reales cédulas recibidas y trata muy por extenso de la reducción de los indios chiriguanos. La Plata 10 de febrero de 1590, en Levillier, 1922, tomo III: 15.

[519] Correspondencia, año 1591, VII. 19, Nº 417. Atacama La Grande. Carta Informativa del capitán Juan de Segura, Corregidor y Justicia Mayor de Atacama, sobre el pescado que los indios del puerto de Magdalena llevan a Potosí: f. 3v y 4r. En Martínez, 1995c , Información sobre el Comercio...: 169.

[520] Probanza de méritos y Servicios de Francisco Altamirano y su padre, Juan Velásquez Altamirano. A.G.I. Charcas Legajo 80, 133 fs.: 4r. Transcripción paleográfica de José Luis Martínez, Cecilia Sanhueza, Carolina Odone y Andrea Ruiz-Esquide. En *Estudios Atacameños,* Nº 10: 36.

[521] *Op. cit.*: f. 27r y 27v. En *Estudios Atacameños,* Nº 10: 47.

[522] *Op. cit.*: f. 38r y 83v; *Op. cit.*: 52 y 64.

[523] *Op. cit.*: f. 66r; *Op. cit.*: 59.

en la siguiente afirmación contenida en una declaración para la Probanza fechada en 1570.

> "a tenido especial cuydado en la doctrina y conuercion de los naturales del dicho repartimiento e que en presencia de este testigo se bautizaron y casaron muchos yndios e niños (...) y que ansi mismo uio que el padre Crispoual Diaz de los Santos como cura de los dichos yndios casso y y bautizo muchos de los caciques y principales para lo qual el dicho Joan Uelasquez lleuo a la dicha prouincia a su costa e minssion all dicho clerigo ..."[524].

Varios de los testigos presentados son sacerdotes y entre ellos se identifica al padre Esteban Justiniano, quien dice haber residido en el valle de Atacama como cura y vicario, información también fechada en 1570[525]. Conocemos los deseos del incansable clérigo Marcos de Valdelomar, para ir a Atacama; su presentación pasó por las manos del entonces oidor de Charcas el doctor Barros, pero no sabemos si el cura concretó su anhelo[526]. Señálese que este mismo doctor Barros de San Millán, sucesor de Juan de Matienzo en el mismo cargo en la Audiencia de Charcas, ha sido señalado como un activo defensor de los naturales de su jurisdicción[527].

Gracias al laborioso trabajo de José Mª Casassas[528], contamos con una información mucho más detallada de la actividad eclesiástica en Atacama durante el siglo XVII, una época de fuerte evangelización y extirpación de las idolatrías en los Andes. En apariencia, los efectos de la evangelización en los inicios de este siglo son prácticamente nulos.

> "Diré a V.E. que todos los indios de aquella provincia de Atacama carecen del consuelo spiritual de la confesion y de quien les diga las cosas de la fee i quien es Dios ntro Sr. i lo que estan obligados a saver i hacer para salbarse i esto porque la lengua que alli hablan ni es quechua ni aimara, i como aquella tierra es tan remota i tan poco comunicada asi de estos indios como de españoles, no saven más lengua que la materna suia... De este Puerto de Loa, 4 de agosto [1]603 años. B.L. ms. de V.E. su capellan frai Juan de Cárdenas"[529].

[524] AGI, Charcas Legajo 80, 133 f. 69v. *Estudios Atacameños,* Nº 10: 60.

[525] *Probanza...* fs. 82r y 83r. *Estudios Atacameños,* Nº 10: 64.

[526] Declaración del P. Fr. Nicolás Gómez Comendador de la Merced de Santiago del Estero en la Información de servicios del Pbro. Marcos de Valdelomar practicada en la ciudad de La Plata. La plata 11 de enero de 1582, en Barriga, 1953, vol. IV: 202.

[527] Murra, 1993.

[528] Casassas, 1974a y b.

[529] Comunicación al Presidente D. Diego de Portugal. AGI, Audiencia de Charcas, Legajo 135. Casassas, 1974a: 51.

Debemos lamentar nuevamente la ausencia de un nombre para la lengua a que se refiere el documento, pero al menos queda clara la necesidad de doctrinar en una lengua que no es la quechua ni la aymara.

El territorio de Atacama quedó comprendido inicialmente en el Obispado de Cuzco desde su fundación en 1538; a partir de 1552, formó parte del obispado de La Plata y en el siglo siguiente, de su Arzobispado[530], situación que perduró hasta que estas tierras quedaron incluidas en el espacio geopolítico chileno a fines del siglo XIX. Como señala José Mª Casassas, la administración parroquial parece haber estado siempre a cargo del clero secular tanto en el curato de Atacama La Alta como en el de Atacama La Baja. Don Fernando de Altamirano es el primer sacerdote del que se tiene noticias, pues en 1614, cuando "hacía muchos años" que había sido cura y vicario de la provincia de Atacama, fue nombrado para una Ración en la iglesia metropolitana de La Plata[531].

A partir de 1611, se cuenta con la valiosa información que entrega el *Libro de Varias Ojas* de la parroquia de Chiu Chiu, que ha sido analizado y publicado por José Mª Casassas[532]. Como en tantos otros casos referidos a Charcas, cuando los papeles se encuentran, desaparece la idea de marginalidad, para dar paso a una visión llena de contenido, mucho más cotidiana y compleja a la vez.

En la hoja 1 se anuncia que el libro está compuesto por hojas sueltas que el cura propio de Atacama la Baja, maestro Bernardo López Sagues ha puesto en orden. Comprende desde los años 1611 a 1698. Como la publicación es accesible y concentrada, sólo nos remitiremos a algunas referencias ilustrativas; la primera noticia que se deduce es que en 1611, ya estaba en funciones la iglesia de Chiuchiu, bajo la advocación de san Francisco de Asís y que el bachiller Bartolomé Suárez de Figueroa, entre esta fecha y 1616, se desempeñaba activamente casando a indígenas, varios de los cuales identifica como *camanchacas*. En algunas ocasiones bautizó o casó no en Chiuchiu sino en "la iglesia de Chunchor" que como señala José Mª Casassas, debió corresponder a Calama[533].

Otra iglesia que se nombra en 1614 y 1616 es la de Aiquina, anexo de este curato y se señala que se trajo el santo óleo de Atacama La Alta[534], denotando la existencia de la iglesia de esa doctrina, que probablemente fue una de las primeras en existir; se reconoce como su vicario a Pedro Godines quien aparece bautizando en Chiuchiu los días 13 de enero y 6 de marzo de 1617[535], probablemente en reemplazo del cura propietario de Chiuchiu.

Se consigna en el libro que en 1616 el padre Diego Felipe de Alcajaga, juez visitador en sede vacante visitó el libro dejando sus instrucciones[536]; actuaba

[530] Casassas, 1974a: 74.
[531] Véase *op. cit.*: 76-77.
[532] 1974a. En adelante para referirnos a este documento utilizaremos la abreviatura *LVO*.
[533] Véase *LVO*, fs. 2r a 5r.; Casassas, 1974a: 74.
[534] *LVO*: f. 3r.
[535] *Op. cit.*, f. 6v.
[536] *Op. cit.*, f. 5r.

también en ese año como cura interino el licenciado Francisco Suarez de Ita según consta en el acta de la Visita; por último, en igual fecha se realizó la procesión y misa del Santo Patrono, con la participación de mayordomos[537].

Desde 1617 y hasta 1622, Francisco Bernal del Mercado actúa como cura propietario de Atacama La Baja y sus anexos. Sin duda estuvo ausente o indispuesto desde fines de Octubre de 1620 hasta principios de diciembre[538], siendo reemplazado por Francisco Otal, quien años más tarde será cura propietario de esta doctrina. En 1619, Bernal de Mercado es sujeto a la Visita realizada por el licenciado Alonso de Escobar y Loaysa, vicario de la provincia de los Lipes; actúa de intérprete Pablo Vilti, indio ladino en la lengua española. En esa ocasión estuvo también presente el corregidor y el cura de Atacama La Grande; se celebraron misas y responsos, se revisó el interior de la Iglesia y los libros de bautismo, casamiento y difuntos y se examinó en la doctrina cristiana al curaca don Andrés de Tuticuna y a Gaspar Tintiquipiltur, indios ancianos y a otros más, mozos y muchachos. Don Andrés y Don Gaspar en su calidad de mayordomos de la iglesia, debieron dar cuenta de las rentas y limosnas, las que procedían de las cargas de maíz y de la contribución de los indios[539]. Sin embargo, considerando el Visitador la suma pobreza de esta iglesia,

> "mandó llamar a don Andrés de *Tuticuna* cacique principal de este dicho pueblo, y a don Alonso *Balter coquina*, cacique principal del pueblo de Ayquina y a Estevan *Sotar* y Andres *Viltiquibir*, alcaldes de este pueblo, y habiendoles propuesto la mucha necesidad y pobreza de la iglesia, poniéndoles alguna culpa por no haberle señalado de su comunidad alguna renta propia, convenía que todos de conformidad hiciesen una chacra de trigo y maíz en que sembrasen en cada un año tres cargas de maíz y dos de trigo, en la parte o partes que hubiese mejor tierra y más comodidad de regrase [sic], y que de cada pueblo acudiese un indio o dos al tiempo de cultivarla, sembrarla y cogerla, los cuales dichos caciques y alcaldes, dijeron que todos ellos de conformidad en su nombre y en el de los demas indios de esta doctrina y sus anexos, querían hacer de comunidad la dicha chacra en la forma que se les ha propuesto y desde luego señalaron tierras para ella en el pueblo de Calama para sembrar las tres cargas de maíz. Y para las tres de trigo en este pueblo de Chio chio..."[540].

Este párrafo reafirma la idea de que la marginalidad (cuando se encuentran los papeles) es un mito y da cuenta de las múltiples formas del proceso de evangelización, que en ocasiones como estas, apela a una forma andina de obtener recursos; en el contexto regional, se configura claramente Calama

[537] *LVO*, f. 3v.
[538] Véase *op. cit.*: fs. 7r y 7v.
[539] Véase *op. cit.*: fs. 8r-9v.
[540] *Op. cit.*: fs. 10r y 10v.

como un anexo de la doctrina y buen productor de maíz. La Visita debió durar tres días, entre el 7 y 9 de abril, pero no existe total certeza debido a que falta una hoja[541].

Aunque, como lo señaláramos previamente, Francisco Bernal de Mercado sigue de cura propietario hasta 1622, Francisco Otal lo secunda y, por primera vez, bautiza a un hijo de indígenas originarios de Lípes. Esta situación con el correr de los años se hará cada vez más frecuente.

> "En San Fran[cis]co de Chio chio, en siete de agosto de 1620 años, bauticé, puse oleo y crisma a Fran[cis]co *Condore*, hijo natural de Pedro *Yana*, de Chuquilla, provincia de Lipes, y de Catalina *Yero*, natural de Quimi, provincia de los Lipes, que han habitado dos años en Toconce..."[542].

El 10 de noviembre de 1622, el presbítero Francisco Otal, vicario de la provincia de Atacama y juez visitador eclesiástico, hace Visita al padre Francisco Bernal de Mercado; el intérprete es el mismo que en la Visita anterior y aparentemente el procedimiento general es muy similar, pero no hay modo de saberlo porque el relato está incompleto[543]. Era curaca de Ayquina, don Diego Tocoa[544].

En 1624, Francisco Otal se encuentra realizando matrimonios en Calama; desposa a Bautista *Penca* "nacido y bautizado en el pueblo de Nuestra Señora de Copacavana de Ayquina, hijo legítimo de Hernando *Yeri* y Catalina *Choco* indios *lipes* del pueblo de Cavana"[545]; estos hechos refrendan el fuerte nexo entre gente de Lípez y de Atacama La Baja, al que aludíamos en la primera sección de este capítulo; de paso, nos da a conocer la advocación del pueblo de Ayquina durante el siglo XVII. En el presente, se la celebra como la virgen de Guadalupe, siendo la segunda festividad religiosa del Norte Grande que congrega el mayor número de visitantes (con más de ocho mil personas), después de la festividad de La Tirana[546].

En 1628, Francisco Otal aparece como cura y vicario de la doctrina de Atacama, recibiendo la Visita del licenciado Gaspar de Ariza Gálvez, juez visitador general del Arzobispado de La Plata. No se puede dimensionar cuan acabado fue este trámite, ya que el texto de la Visita se encuentra incompleto[547].

De este mismo año proviene una información del marqués de Guadalcázar, en la que relata

> "que el dicho Corregimiento de Atacama tiene de ancho cinquenta leguas y de largo quarenta, en el qual hay dos Valles el uno con siete pueblos y el

[541] Casassas, 1974: 115.
[542] *LVO*: f. 11r.
[543] *Op. cit.*: fs. 12 y 12v.
[544] *Op. cit.*: f. 16r.
[545] *Op. cit.*: f. 15r.
[546] Sobre ésta última, Núñez, 1989.
[547] *Op. cit.*: fs. 13 y 13v.

otro con ocho donde estan rreducidos quinientos y cincuenta y seis Indios tributarios que hallo el año de seiscientos y Veinte y tres el Capitan Francisco Gil Negrete que los visitó siendo corregidor de aquellas provincias los quales pagan por Mayor tres mil y quinientos y Veinte y cinco pesos de á ocho rreales en que estan tassados de que se sacan mil y seiscientos para el Sínodo de dos sacerdotes que dotrinan los dichos Valles y lo que rrestan llevan por mitad Don Pedro de Isasiga y Don Lope de Inostrosa que ambos tiene la encomienda en segunda vida.

Demas de los pueblos referidos ay en la Costa de la mar, otros quatros en que abrá quarenta indios que todos son pescadores y estan encomendados en el dicho Don Lopez..."[548].

Entre 1628 y 1636, y luego en 1639, el clérigo Francisco Otal reside sin duda en forma permanente en Chiuchiu; durante 1637 fue reemplazado por Pedro Basurto[549]. El *LVO* demuestra cuánta actividad desplegaba Francisco Otal bautizando y casando a personas naturales de la zona y a gente que se reconoce originaria de Lípez, quienes se casan entre ellos o con pobladores de la doctrina y sus anexos, como Ayquina, Caspana, Paniri, Lasana,Chunchor, particularmente a partir de 1630 en adelante. Otra alianza que se manifiesta es el casamiento entre hombres originarios de Chiu-chiu o Lasana con mujeres del *aillu* de Contiduque, de la doctrina de Atacama La Alta[550].

Mientras se atisba el proceso de evangelización cotidiano, en esencia a través de los bautismos y casamientos, otras noticias aparecen en papeles diferentes. Es así como en 1638, el corregidor de Atacama Jerónimo de Contreras escribe a la Audiencia de La Plata acusando de idólatra a Pedro *Liquitaya*, que había sido gobernador de Atacama La Alta:

"que el dicho Pedro *Liquitaya* era el saçerdote mayor de la idolatria y auiendole echo la causa rresulto grauemente culpado por lo qual le condene a muerte en rrebeldía como todo consta de los vnos y otros autos a que me rrefiero tambien me parese que el dicho don Pedro Liquitaya como hombre obstigado[sic] y que se sentía tan culpado pensando librarse derramó esta bos y que los indios no son parte en semejante casso si bien como jente facil puede ser que si el dicho don P*edr*o *Liquitaya* bolviese a esta provinçia tan apartada y tan poco o nada abitada de españoles y que confina con la de los calchaquies todo sesaría con que pues el dicho don Pedro Liquitaya esta en esa ciudad que passo con el maestro Joan de Alcala V*ec*ino de los curas desta prouincia mandase V.A. prenderle y poner el remedio que a

[548] Carta a S.M. del Virrey Marquez de Guadalcazar sobre si conviene volver a unir los Corregimientos de Lipes y Atacama e incorporar en la Real Corona el rrepartimiento que alli hay 1627-1628: fs.171r y 171v., en Tellez, 1986: 139-141.

[549] En 1637 es reemplazado por Pedro Basurto. *LVO*: fs. 27r a 29r.

[550] *Op. cit.*: fs. 14v a 30r.

V.A. Le paresiere y fuere seruido en esta conformidad y por si acasso sin pareçer el dicho don Pedro Li*qui*taya en esa ciudad rretrosediere e dado abiso a V*uest*ros corregidores de Potossí y Lípes encargandoles no se dibulque por*que* no llegue a su notiçia y se procure ocultar"[551].

Jerónimo de Contreras había encarcelado a *Liquitaya*, pero este había huido. Según relata el corregidor antes, y por petición de los curas, le había quitado la labor de cobranza y administración de los tributos reales[552]. Probablemente el trasfondo del asunto era básicamente económico, pero la acusación de idolatrías en la época era mucho más efectiva. Sin embargo, es posible que *Liquitaya* haya sobrevivido a esta acusación, si se trata de la misma persona que cuarenta y cinco años más tarde, aparece como reservado en el padrón del *aillo* Condeduque, *Cantal* y *Acapana*, "Don Pedro *Liquitaia*, casique que fue de este *Aillo* de mas de sesenta años"[553]. Si *Liquitaya* fue gobernador entre los 35 y 50 años podría ser el mismo sujeto.

En 1639, El bachiller Diego de Vargas Chacón, cura de Calcha, visitador general y juez eclesiástico, hace Visita a Chiuchiu, donde es recibido por Francisco Otal y deja especiales recomendaciones para la doctrina, las que por cierto dan cuenta de la preocupación que tenía el Arzobispado de La Plata en la evangelización, aún en sus doctrinas más apartadas.

"Por cuanto en esta provincia de Atacama, suele haber muchos sacerdotes clerigos vagantes y que presumen de decir misa sin estar aprobados ni tiene licencia para ello, y religiosos que están fuera de la obediencia de sus prelados, por la presente mando al licenciado Francisco Otal, cura vicario y comisario del Santo Oficio y Cruzada en la dicha provincia, que de ninguna manera consienta el susodicho ni el sacerdote que en su lugar asistiere en el dicho beneficio, que ningún sacerdote secular ni regular no diga misa sin tener licencia in escriptis del arzobispo mi señor y constándole tener la dicha Licencia les permita sólo decir misa tres días"[554].

Todavía en 1646, Francisco Otal seguía desempeñándose en el curato de Atacama La Baja, aunque a veces acompañado de otros sacerdotes de su doctrina, como el clérigo Diego Gomez [555]; por esta época, ya había presentado

[551] Carta de Don Jerónimo de Contreras, Corregidor de Atacama, a la Real Audiencia de la Plata, proponiendo las mejores medidas de calmar la sublevación de los indios de dicho lugar. Atacama 22 de Marzo de 1638: fs. 1r y 1v. A.N.B.C., 1638, III, 22 Nº 1455. Transcripción paleográfica de José Luis Martínez, *Estudios Atacameños* Nº10: 74.

[552] *Op. cit.*: f. 1r.

[553] "Padrón y Revisita de Atacama... Duque de La Palata". 1683. Archivo General de la Nación Argentina (AGNA), Sala XI 7: y: 1, 52 fs. Transcripción paleográfica de Jorge Hidalgo *et al.*, *Estudios Atacameños,* Nº10: 110.

[554] *LVO*: f.31v.

[555] *Op. cit.*: f. 40r.

su probanza de méritos que paleografiamos y transcribimos completa[556] y que analizaremos a continuación.

En definitiva, a través del contenido del *Libro de Varias Ojas* y del análisis que de él realiza José Mª Casassas, se deduce claramente que la actividad eclesiástica en ambos curatos de Atacama se desarrolló constantemente a lo largo del siglo XVII[557], con los altibajos naturales que sufrieron territorios tan alejados del núcleo de Potosí. La información disponible incluye la costa, donde hubo muchos pequeños enclaves aparte de Cobija; ello se infiere del testimonio que ofrece una visita eclesiástica realizada a la iglesia de Cobija anexo de la parroquia de Chiuchiu en 1641. En el curso de la misma, se recomienda especialmente al párroco cuide de enseñar la doctrina cristiana a los muchachos que, junto a sus padres, se encuentran en "otros puertos de mar y puntas"[558]; un documento tardío viene a complementar noticias para esta zona[559]. En éste, hay una amarga queja por la falta de sistematicidad en la doctrina, necesaria para la educación cristiana y para la salvación de las almas de los indígenas.

La situación es coherente con lo que sucede en el resto de América respecto de la evangelización y por lo tanto insisto en que no es posible seguir apelando a la idea de marginalidad para explicarlo; sencillamente es parte del proceso general; de hecho el territorio estuvo sujeto al menos a diez visitas eclesiásticas durante el siglo XVII e incluso a la extirpación de idolatrías como apreciaremos en las páginas siguientes.

[556] Anexo, Probanza de Francisco Otal, 1641, en este escrito.

[557] Casassas, 1974a: 77-86 y *LVO*.

[558] *A.A.A. Libro de varias ojas de la parroquia de Chiuchiu*, fs. 62r y 62v en Casassas, 1974: 36 y 140 y 141.

[559] Información sobre el estado de la parroquia de Cobija, por don Juan de la Peña Salazar. A.G.I. Charcas Legajo 24, año 1684, 2 fs. Transcripción paleográfica de José Luis Martínez, 1992. *Estudios Atacameños* Nº 10: 125; también el Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso Espejo, ordenada por el virrey duque de La Palata de 1683 (*Estudios Atacameños,* Nº 10: 79-124).

Capítulo III
LA PROBANZA DE FRANCISCO DE OTAL. EVANGELIZACIÓN Y RELIGIÓN ANDINA EN ATACAMA LA BAJA

Francisco de Otal

A mediados del siglo XVII, el cura Francisco de Otal, de larga trayectoria en Atacama, decide dar a conocer sus méritos[560], posiblemente porque, estando más viejo y cansado, sentía que nuevos aires en otras tierras podrían sentarle bien. Las referencias cronológicas que incluye la Probanza se sitúan entre los años 1591 y 1645; en relación al tema de estudio, son específicamente significativos los últimos decenios. Este capítulo ofrece un análisis y comentarios del manuscrito en la dimensión evangelización-idolatrías, a la que le antecede una presentación del documento, a través del clérigo Francisco Otal, extirpador de idolatrías en Atacama y de los testigos que acuden a dar fe de su información. De los muchos personajes españoles que son mencionados en la Probanza, sin duda el actor principal es este presbítero originario de Aragón (f. 5v). Y conocer su procedencia ha resultado crucial para evitar especulaciones, porque, a pesar de las muchas menciones sobre su persona en el *Libro de Varias Ojas* de Chiuchiu, este apellido aparece asociado a personas de raza negra residentes en la costa de Atacama o a mestizos.

En efecto, de los diez u once negros que se registran en el *LVO*, se menciona a Catalina de Otal, en 1631(fs. 22r-22v) y en 1635 (fs. 27r). Ella es una excepción junto a otro negro, porque no se menciona su calidad de esclavos, en circunstancias que para otros ocho o nueve negros, consta que no son personas libres[561]. Lorenzo Otal es registrado como mestizo en 1646[562]. Entre los forasteros inscritos en Chiuchiu, se consigna como natural de Cobija a Esperanza Otal, en 1668 (fs. 39v) y Pedro Otal (fs. 38v.), hijo de Francisco Otal y de Inés Xauxa en 1666[563]. Hay otras excepciones. Es el caso de Esperanza Otal, señalada como española, en 1668 (f. 39v), o el de otro Francisco Otal y Pedro Otal, a quienes se les define sólo como naturales de Cobija (fs. 38v). Es probable que el mismo clérigo les haya "prestado" su apellido, porque la

[560] AGI. Charcas 92, 1644. Documento que hemos paleografiado íntegro y que conforma el capítulo V de este escrito. En esta sección haremos referencia a las fojas de este manuscrito directamente en el texto, usando la referencia completa sólo para citas extensas.

[561] Casassas 1974a: 44.

[562] *LVO*: fs. 40v: Casassas 1974a: 43.

[563] *Op. cit.*: 128.

mayoría de los negros, en el *LVO*, figuran sin apellido y sólo con un nombre de pila español.

Ya hemos conocido parte de la labor cotidiana desarrollada por el sacerdote Francisco de Otal, a través de los datos anotados en el mencionado *Libro de Varias Ojas*. Ahora bien, este nuevo documento –la probanza de méritos– viene a enriquecer dicha información; aparece como cura propietario de la doctrina de Cobija y de Atacama La Baja, en 1641, y nos relata que ha residido en el virreinato de Perú desde hace veintiocho años (f. 1r). En realidad, sabemos que el clérigo comenzó su ejercicio en Atacama en el año 1620 y que aparentemente permaneció en el corregimiento hasta su muerte, antes de octubre de 1652[564].

El fundamento de la Información descansa en la labor evangelizadora del cura, que incluye el uso de lenguas indígenas para predicar y, muy especialmente, su trabajo de extirpador de idolatrías (f. 1r y 1v). Su presencia constante en una zona tan alejada y su dedicación lo han hecho merecedor de varios títulos otorgados por el arzobispo de Charcas, en ese entonces fray Francisco de Borja. Es así como, en 1622, recibe el cargo de Visitador de Atacama La Alta y La Baja (f. 29v a 32r), de Vicario y de juez eclesiástico (fs. 35r a 37v); aparentemente, todos estos títulos los logra antes de ser cura propietario del curato de Atacama La Baja, hecho que consta en su Probanza, en un Auto fechado en 1626, época de jefatura eclesiástica del arzobispo Hernando Arias de Ugarte en La Plata. Este prelado ocupó el Arzobispado de Charcas entre 1626 y 1630[565]. Probablemente, Francisco Otal asistió al concilio que realizó en esta sede, en 1629, en donde debieron discutirse las formas de extirpar las idolatrías, aunque –en opinión de Pierre Duviols– Francisco Arias de Ugarte consideraba la idolatría más un mito que una realidad; no obstante, esta aseveración de Pierre Duviols se refiere específicamente a la actuación de Francisco Arias de Ugarte como arzobispo de Lima, cargo que ejerció entre 1630 y 1638, año en que murió. Por otra parte, dada la amistad entre Francisco de Ávila y Francisco Arias de Ugarte, documentada por José de Acosta[566], es muy probable que el primero haya influido fuertemente en cada reunión de eclesiásticos realizada en La Plata, especialmente respecto de las Idolatrías, puesto que Francisco de Ávila era considerado, en ese tiempo, una de las mayores autoridades sobre el tema.

Por ese entonces, el licenciado Alonso Pérez de Salazar, oidor de la Real Audiencia de Charcas, quería solucionar los problemas del sínodo del curato para que Francisco Otal, cura de "Atacama La bieja" y coadjutor de Francisco Bernal, a quien sucedería, no abandonara la región, especialmente porque no se encontraban curas que hablaran la lengua de dicha provincia (fs. 68v a 70v), que era "lengua extraordinaria" (f. 74r). Probablemente, como una forma de

[564] Cassasas, 1974: 77.
[565] Vargas de Ugarte, 1953: 337; Duviols, 1977: 196.
[566] Acosta, 1987.

satisfacer al clérigo y ayudarlo en su sustento, ese mismo año se le asignan seis "camanchacas Pescadores y de diferente naçion que estos Atacamas"(fs. 71v y 76r)[567]. De acuerdo con el propio testimonio de Francisco Otal, sus gastos incluían, en ese entonces, el pago que entregaba al padre Joan de Uspariche, para que doctrinara a los *camanchacas* en Cobija, a quienes mucho trabajo le había costado convertir y enseñarles a rezar en castellano, porque no sabían la lengua *quichua* ni la *aymara* (f. 78v y 79r); Francisco Otal hace notar que, de otra manera, sería imposible su trabajo, "porque de la doctrina de Atacama que yo administro desta costa ay mas de cuarenta Leguas de muy mal caminos sin pasto Para las cabalgaduras" (fs. 78v).

En 1635 se le nombra Comisario de la Santa Cruzada para la provincia de Atacama (fs. 27r a 28v), habiéndose desempeñado también como Visitador General del arzobispado de Charcas (f. 1v). Este último cargo nos da la esperanza de que, en otros papeles por descubrir, se puedan encontrar nuevos datos sobre la acción de la Iglesia en el Alto Perú. En La Plata, con fecha noviembre de 1644, se acepta la petición para realizar la Información de Servicios de Francisco de Otal, a fin de que pueda ser promovido a otra categoría dentro de la jerarquía eclesiástica (fs. 2r y 2v), deseo muy sentido por el arzobispo de ese entonces, fray Francisco de Borja (f. 18v.).

De acuerdo con el *LVO.*, Otal seguía desempeñándose como sacerdote de Chiuchiu durante las Visitas de 1637, 1639 y 1641, aunque en este último año había cambiado su residencia a Cobija; en los años siguientes, y hasta 1649, aparecen varias inscripciones suscritas en Cobija por otros sacerdotes junto a Francisco de Otal, o bien actuando con su licencia, ya que, hasta esa fecha, conserva el título de cura y vicario de la doctrina[568]. Según documento del 13 de julio de 1648, el licenciado Otal fue propuesto y nombrado para una Ración de la catedral de La Plata; pero, por alguna razón, no tomó posesión del cargo porque nuevamente fue propuesto y nombrado para otra Ración de la misma catedral, el 26 de mayo de 1651, la que, probablemente, no llegó a asumir, ya que el 14 de octubre de 1652 estaba en trámite la propuesta para cubrir la vacante producida por su fallecimiento[569]. En 1654, el sacerdote Diego Gómez, en Cobija, consigna como su antecesor a Francisco de Otal (f. 42r); este clérigo casaba y bautizaba junto a Francisco de Otal en Cobija, entre 1646 y 1649 (*LVO*, fs. 40r y 40v.).

En este capítulo nos interesa la figura de del licenciado Otal particularmente en su rol evangelizador, de manera que invitamos al lector a descubrir, en el documento mismo, otros aspectos de su personalidad, como por ejemplo su amplio manejo económico para compras diversas, tráfico de pescado de Cobija a Potosí, o adquisición de mulares[570]; en definitiva, el documento

[567] Véase AGI Charcas 92, fs. 71v a 83r, donde se trata en detalle este tema.
[568] Casassas, 1974a: 77. *LVO*: fs. 41v.
[569] Casassas, 1974a.
[570] Sobre el tema de la arriería colonial, véase Sanhueza, 1991.

presenta elementos de interés en varias otras esferas de la realidad colonial, además de las que se aluden particularmente aquí[571].

Otal y su acción evangelizadora. La extirpación de idolatrías

Decíamos que, en 1641, y por mandato del arzobispo de La Plata, Francisco de Otal es nombrado vicario y juez eclesiástico[572] "para la extirpación y castigo de las ydolatrias y supersticiones que ay entre los indios de la prouincia de atacama" (f. 11v). Él ha descubierto, según consta en la Probanza, que la mayoría de los indios de la provincia tienen una cueva, en donde encontró cabezas de " leones", llamas, cuyes, hojas de coca, chicha, bebida de algarrobo y yerbas, para ofrecer a sus ídolos.

> "y procediendo en la d[ich]a caussa a hallado auer más de mill y quinientos indios e indias que aconpañado con otro sacerdote que se llama don Joseph Caro de Mundaça los an todos confessado Porque todas las confeciones que an hecho de muchos años a esta parte an ssido nulas y les ha cogido todos los ydolos que tenian que son desde el tiempo del inga Los quales a rremitido a su señoria ylustrissima d[ic]ho señor arçobispo e ba proçediendo a castigar a los que son cabeças de todos estos ydolatras procurando estirpar de todo la d[ic]ha ydolatria"[573].

El mencionado sacerdote Domingo Caro de Mondaca ejercía como coadjutor de Francisco de Otal, pues por esa época cada doctrina que contaba con más de dos mil almas integraba, junto al principal, a un cura coadjutor[574].

Conocida esta noticia, las autoridades eclesiásticas proveen un auto en la ciudad de La Plata, con fecha 20 de julio de 1642, para que se despache provisión, con el fin de que se le otorgue al licenciado Otal toda la ayuda en las "caussas de ydolatrias contra los indios atacamas" (f. 13r), documento que éste presenta en Cobija, el 11 de septiembre de 1642, al corregidor y justicia mayor de la provincia de Atacama, capitán Martín de Orellana (fs. 14r y 14v). Dos años más tarde, el cura repite la misma operación ante el maese de campo Baltasar Dagama y Avellaneda que ocupaba idéntico cargo (f. 14v.).

Es significativo el perfil conductual que entrega Diego de Vargas Chacón, cura propio de Calcha y visitador general del arzobispado de Charcas, sobre nuestro personaje, a quien visita en Chiuchiu, en julio de 1639 (f. 16r); esta semblanza será recurrente y detallada a lo largo del documento. Don Diego

[571] Entre otras fojas, véase particularmente AGI Charcas 92, fs. 3v; 4r; 5v a 11r; 71r a 83r.
[572] AGI Charcas 92: fs. 18v a 21r.
[573] *Op. cit.*: fs. 11v a 12v.
[574] Vargas Ugarte, 1953: 242.

destaca la pulcritud con que el licenciado Otal mantiene la iglesia y su seriedad en la labor evangelizadora, denotando que "es muy gran lenguaras en la lengua quichua", la que usa para predicar "teniendolos a todos bastantemente catequizados (...) habiendo extirpado las ydolatrias rrictos y cerimonias antiguas con que el demonio era adorado claramente"(f. 15v.). Otro visitador general, el maestro Diego de Acebo, cura y vicario de Cayssa, reafirma esta opinión, agregando que es "persona docta y predicador en la quechua y en la lengua materna de los indios camanchacas" (f. 16v y 17r) y que ha acondicionado una capilla en Cobija con su propio dinero (f. 17r). Hace notar el sacrificio que significa para el cura ir y venir "por caminos tan asperos y despoblados", entre Atacama La Baja y Cobija, habiendo extirpado las idolatrías "en que estaban sumergidos los indios de la prouincia de atacamas alta y baja desde el tiempo del ynga"(f. 17r). Ya sabemos que hasta aquí, Otal habla la lengua *quechua* y la materna de los *camanchacas*; lamentablemente ni esta última ni la lengua "por sí" de los atacameños son mencionadas por un nombre específico, ni en este documento ni en ningún otro que conozcamos de tiempos coloniales.

Al respecto, vale la pena considerar los contenidos del sínodo de Arequipa, que celebra Pedro de Villagómez, y al que asiste el vicario de Arica. En el libro II, capítulo I, se inserta el texto de la doctrina cristiana que ha de enseñarse a los indios. En el capítulo quinto, se habla de la necesidad de hacer catecismo en la lengua *pukina*, además de los que se conocen en *quechua* y *aymara*. En el capítulo VI se ponen oraciones para honrar al santísimo sacramento en castellano, *quechua* y *pukina*[575].

Volviendo a las informaciones proporcionadas por el visitador Diego de Acebo, se refiere al doctor Joseph Caro de Mundaça, coadjutor del cura Otal, como poseedor de buenas virtudes evangelizadoras (f. 18r)[576]. Este sacerdote suscribió diversas inscripciones en el *Libro de Varias Ojas* de Chiuchiu, entre 1639 y 1642, siendo el más cercano colaborador de Francisco de Otal; en el acta de la Visita del 5 de marzo de 1641 figura en calidad de cura interino de Chiuchiu, pues Francisco Otal ya residía en Cobija donde atendía a los indios pescadores, a los españoles residentes en el puerto y al Corregidor(f. 58v); mientras tanto, Joseph Caro administra los sacramentos en Chiuchiu, Calama, Caspana y anexos, predicando en la "lengua general", mientras "aprende la natural de los *atacamas*" (fs. 24v y 58r). Después de su actuación en este curato y sus anexos, Joseph Caro se encargó, a partir de 1660, del curato de San Pedro de Atacama. Aunque el cura Joseph Caro fue propuesto para cubrir mejores cargos en las Iglesias metropolitanas de La Paz y La Plata, estos títulos no le fueron otorgados, porque siempre hubo otros candidatos que obtuvieron estas ventajas; la primera presentación conocida fue del año 1669 y la última, de 1691, al margen de la cual se anotó "murió"[577].

[575] Vargas Ugarte, 1953: 438-439.

[576] *LVO* fs. 63r y 63v y Casassas, 1974a: 86.

[577] Casassas, 1974a: 78, de acuerdo con documentos del Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas.

Existen datos suplementarios, en las Visitas de 1639 y 1641, que son de interés para el ambiente de la Probanza. En ambas se hace notar la existencia de clérigos no preparados, vagos y desobedientes de la jerarquía eclesiástica a los que se les prohíbe decir misa, exigiendo al cura propietario –en este caso Francisco de Otal–, prestar mayor atención sobre estas irregularidades[578], similares a las que el Arzobispo y el cura describen en sus informaciones[579]. Fray Francisco de Borja se refiere al cura Diego de Vargas Machuca, que ayudó a un idólatra a huir a Chile y que, además, no deja que los indios se dediquen a su comercio. En cartas posteriores, notifica al licenciado Otal del mandato para que el cura Diego de Vargas salga de Atacama, por ser una persona de malos hábitos (f. 88v) y abunda más adelante sobre el particular (fs. 92v).

Adicionalmente, en la Visita de 1641, el visitador Gabriel de Sande reivindica para el Arzobispado de La Plata la jurisdicción eclesiástica sobre Puerto Loa, pretendida por la provincia de Tarapacá[580]. En la práctica, las localidades comprendidas entre el norte de Cobija y la desembocadura del río Loa estuvieron siempre en entredicho; de hecho, Francisco de Otal aparece evangelizando a los habitantes de varios de estos lugares. Hay constancia documental de que en el Obispado de La Plata o Charcas, en los años 1608 y 1609, se consideraba que Cobija era uno de los curatos del "corregimiento de Atacama"[581]. Esta situación parece haber sido teórica, pero permite pensar que en aquellos primeros años del siglo XVII, o quizá antes, Cobija "el puerto de Atacama" contaba con una capilla o iglesia; el contacto y la relación religiosa entre Chiuchiu y Cobija está comprobada a través de las inscripciones que figuran en el *LVO* y la Visita del maestro Gabriel de Sande registrada en el mismo texto en 1641, anota la existencia de un templo bajo la advocación de Santa Magdalena.

En el auto de la "visita", iniciada en Chiuchiu, se expresa que "el dicho señor Visitador pasó al puerto de mar y costa de Cubixa donde... asimismo se publicó el Edicto general y se hicieron las demás diligencias de Visita...". Y en dicho puerto "de la Madalena de Cubixa", con fecha 20 de febrero de 1641, dictó el mencionado Visitador un "auto" que considera interesantes aspectos religiosos y administrativos, entre ellos el de instar a los curas de Chiuchiu y su anexo Cobija que reclamasen la jurisdicción sobre el Puerto de Loa, que estaban atribuyéndose y ejerciendo los curas de Pica. Corrobora, por último, la existencia de la iglesia de Cobija el hecho de que en el inventario realizado en ocasión de la "visita", aparecen expresamente detallados algunos "Bienes de Cubixa", entre otros, "cuatro lienzos que están en cuadros en el altar mayor", "un frontal de damasco verde de castilla, con su frontalera", "un dosel de damasco

[578] Casassas, 1974a: 85-86, según *LVO*: fs. 64r y 64v.

[579] AGI Charcas 92: fs. 84r.

[580] *Op. cit.*: 86.

[581] AGI Charcas 140, fs. 57. Expediente de división del Obispado de La Plata para erigir dos nuevos Obispados en su jurisdicción... Citado por Casassas, 1974a: 135-137; 1974b: 45.

verde y azul" y "una campana de tres arrobas, que está en el campanario"[582]. Francisco de Otal contaba, entonces, con un espacio digno y proclive a su labor evangelizadora, desde las primeras décadas del siglo XVII.

A través de la Probanza se aprecia la extraordinaria confianza y afecto que el arzobispo de La Plata, fray Francisco de Borja, le profesa a Francisco de Otal. Primero le otorga el título de Comisario del Santo Oficio en toda la provincia y corregimiento de Atacama en 1631(f. 22r) y como ya lo mencionáramos, en 1641 lo nombra vicario, juez eclesiástico y juez de idolatrías para actuar en *ambas atacamas* (f. 20v). Aparentemente, entonces, su esfera de poder es amplísima en términos de evangelización y vigilancia sobre indígenas y españoles del corregimiento. Al parecer, bajo la administración eclesiástica de fray Francisco de Borja hubo una preocupación especial por la evangelización y su supervisión, ya que se puede constatar una periodicidad en las Visitas cada dos años, algunas de las cuales han quedado registradas tanto en el *Libro de Varias Ojas* como en la Probanza de Francisco de Otal. En esta última aparece claramente la Visita realizada en 1637 por el licenciado Melchor Román Martel, cura de Luribay y visitador general de Chichas, Lípez y Atacama (fs. 26v y 27r), cuya información en el *Libro de Varias Ojas* era insegura y parcial[583].

Desde Cobija, el maestro Gabriel de Sande, uno de sus visitadores, señala que

> "el d[i]cho licenciado francisco otal es grande e lenguaras no solo en la lengua general quichua mas enpero con muy grandes bentajas en la lengua materna y natiua de este dicho beneficio por lo cual a hecho grandes seruicios a dios nuestro señor con descargo de la rreal conciencia y de la del ylustrissimo mi señor (...)desquissiando de sus animos Las supersticiones rritos y serimonias con que prestauan culto y adoración a los cerros y demonio castigando a los sacerdotes principales caudillos (...) y se rremite a los indios que tiene desterrados en la recolección de san Francisco de Chuquisaca, a donde estan los d[ic]hos yndios(...) mejorando assimesmo a los d[ic]hos en su natural modo de Biuir"[584].

Añade que su labor ha permitido que se vean *muy otros y como de nuebo formados en cristianos Politicos y conbersables* (fs.24), porque el cura Otal ha *dessarraygado (...) a todos los indios de este su beneficio del abominable miseria*, enseñándoles a adorar a Jesucristo.

La descripción no deja dudas sobre esta mezcla tan frecuente que se hace entre "pulicía cristiana" e idolatrías. Para Francisco de Otal, estos *camanchas chiangos auitadores en estos puertos de mar* (fs. 23v), que ha evangelizado por más

[582] Casassas, 1974b: 45.

[583] Véase Casassas, 1974a: 85. En realidad, esta preocupación fiscalizadora se percibe antes aún, durante el ejercicio del arzobispo Hernando Arias de Ugarte.

[584] AGI Charcas 92. fs. 23v y 24r.

de veintiún años, están catequizados, "auiendo sido y biuido como brutos fieras marinas (...)dados a todas miserias y abominaciones y bicios incultos e marinos –sin ropa ni casas–. Por biuir en sus Peñascos y rriscos sin ninguna Polina ni orden de hombres"[585].

Abundando más aún en su capacidad de trabajo, el visitador relata que, gracias a la dedicación de Francisco de Otal, ya hay cuatro iglesias en el corregimiento con todo lo necesario (f. 24v) y concluye que tanto él como el cura interín, Joseph Caro, son merecedores de que se los premie con un cargo en alguna de las iglesias metropolitanas del virreinato (f. 25r). Se decía también que el sacerdote era "querido y amado por sus feligreses" (f. 15v). Ello podría deberse a su preocupación por el bienestar de los indios, puesto que, en 1626, argumentaba ante la Real Audiencia de La Plata que:

> "los indios de la d[ic]ha Prouincia de Atacama Puedan libremente seruir a quien quisieren y les estubiere mejor sin que el corregidor que all presente es y los que adelante fueren se lo impidan Por que de lo contrario se sigue que los d[ic]hos indios esten como esclauos y que sean maltratados y Peor pagados"[586].

Hasta ahora, las voces que hacían notar las virtudes del clérigo Otal provenían sólo de españoles, pero, a partir de la foja 35v del manuscrito, serán sustanciales las declaraciones de los personajes indígenas y se profundizará el tema de la extirpación de idolatrías, contenido principal de la Probanza.

Así es como en Calama, el 12 de noviembre de 1626, don Melchor Çotar y don Bartholome Aychasnirca, caciques principales del pueblo de Chiuchiu, toman parte activa en la referida Provisión que Francisco de Otal está presentando a la Audiencia de Charcas. También resulta decidor al respecto que, en otra oportunidad, los curacas de Caspana reiteran la protección que éste clérigo les ha brindado contra el abuso de los corregidores[587].

Pero sin duda la acción de mayor importancia la realiza inicialmente Don Pedro Viltiquibilti, gobernador de la provincia de Atacama quien en su nombre y en el de los otros caciques e indios de la provincia, presenta su Relación para la Información del cura Otal, en Cobija un 26 de enero de 1641(f.37 v.). *Las preguntas* básicamente son las siguientes en toda la Información:

- Si los testigos conocen al sacerdote Francisco Otal;
- Si conocen a don Pedro Viltiquibiltur;
- Si han visto que Francisco de Otal se haya ausentado;
- Si el clérigo ha enseñado y catequizado;
- Si saben que los indios de esta provincia hayan sido dados a la superstición y a la idolatría y que hayan salido de ella gracias al cura Otal;

[585] AGI Charcas 92. f. 23v.
[586] *Op. cit.*, fs. 33r y 33v.
[587] *Op. cit.*, fs. 57r y 57v.

- Si se hallaron en San Joan Evangelista (Calama), tres indios viejos que eran sacerdotes indígenas;
- Cómo los castigó Francisco de Otal y si quemó los ídolos que descubrió;
- Si el cura los ampara y defiende,
- Si les debe plata,
- Si los socorre en sus enfermedades, y
- Si les dice misa, les administra los sacramentos y cuida las iglesias[588].

Viltiquibilti narra que el padre Otal los ha doctrinado desde hace veintiún años, habiéndose ausentado solamente en dos ocasiones; una vez porque el entonces arzobispo de Chuquisaca, don Fernando Arias de Ugarte, lo envió a visitar la provincia de los Lípez, y la segunda porque habiéndose enfermado de una pierna debió ir a curarse a Arica (fs. 37v y 38r); señala el gran bien que el cura ha producido en sus almas con su ejemplo, sus prédicas y la enseñanza de la fe católica (fs. 38r), así como su preocupación por el bienestar de los indígenas y su salud, haciendo notar que jamás ha cobrado por sus servicios y que siempre los ha tratado con amor (fs .41r a 42v). Relata que Francisco de Otal,

> "tubo noticia en los sacrificios de los uiejos hasian y que todos los demas dauan açer [l]os sacerdotes carneros de la tierra coca chicha y saumerios y otras cossas Para que ofresciessen a el demonio y quando se hasia assistian mas todos hasta los niños y baylando y cantando a nuestro modo Para dar gracias a los sacerdotes Por auernos encomendado all demonio y auiendo nuestro padre francisco otal uisto a algunas Preuenciones a los d[ic]hos uiejos ymagino sigun dixo despues que este auia de sacrificar all demonio y all otro dia que fue dia de san Joan bautista del año de mill y seiscientos y treinta y cinco se leuanto //
>
> nuestro Padre antes que amaneciera y llamo a dos españoles que fueron Joan Cauallero e Joan Martin y con un negro llamado francisco fueron a lo que amanescia sin que nadie los biese en cassa de pedro sulo y hallo en una gran sala que alli esta tres biejos llamados Pedro sulo martin chiquiribiltu y Pedro Ycar que los dos estauan asentados en una gran candelada que tenian y el otro salia de un apossento donde estaba el sacrificio y como uio que salia le hiso boluer a entrar Juntamente con los otros dos biejos y tras ellos el d[ic]ho nuestro Padre y españoles y negro y hallaron dos callanas con fuego ensendido y saumerios y quatro cuyes que acauaban de degollar y Las asaduras en unos platillos y otras cossas tocantes all sacrificio y Luego enbio a llamar el d[ic]ho nuestro Padre all gobernador que entonces era don melchor sotar y a todos los indios sin que el Padre rremouiesse del d[ic]ho apossento o adoratorio ni tampoco dejo salir a los d[ic]hos biejos y llegado que fue el gouernador con los d[ic] hos demas indios //

[588] AGI Charcas 92, fs. 35r a 66r.

Les dixo beis aqui lo que estaban hasiendo estos biejos miraldo y tocaldo con u[ues]tras manos Porque no os engañeis que lo aueis de jurar y lleuo pressos a los tres biejos y Pusso grillos y en çepos y en diferentes partes y les hiso processos a que nos rremitimos y tomo sus confessiones y Por ellas hallo nuestro Padre culpados a todos los indios Los cassados y cassas de familias Por auer dado Por uia de mita carneros de la tierra cuyes chicha plumas de pajaros flamencos cossas yerbas de olor Para saumerios del demonio y los que no eran cassados ni cabeças de cassas yban a asistir a los d[ic]hos sacrificios y descia el Padre que aquellos tambien auian ydolatrado con el consentimiento acabosse su processo sentenciolos a los dos en docientos assotes tresquilar y Perdimento de todos sus bienes y dies años de destierro y que los cunpliessen en el conbento de los descalssos de san francisco de chuquisaca y aqui sirbiessen Por el bestuario y sustento a aquellos Padres donde oy estan hechos unos santos segun escriben aquellos Padres //

Y el otro que era muy biejo Lo tresquilo y Le hiso dar cien assotes y lo desterro a chio chio Para que todas las mañanas barriese la yglesia y executadas estas sentencias mando luego Pregonar un auto en que decia que todos los indios e indias que dentro de tres dias biniessen de su boluntad a acussarse de las culpas y Pecados en que abian caido a la ydolatria Por dadibas o ofrendas y de cualquiera otra manera ubieran caido en la ydolatria Les perdonaria y que passados los tres dias sino biniesen a acussarse de su boluntad escribiria y que a el que hallase culpado Lo auia de quemar y con esto fuymos a montones a acussarnos y nos Perdono a todos ecepto a los biejos ministros que hasian oficio de sacerdotes rrescibiendo Las ofrendas y sacrificando all demonio que a estos desterro all Puerto de Cubija y a otros muy biejos a otros Pueblos e mando nuestro Padre contar los carneros de la tierra de los sacerdotes ydolatras en corrales. Junto todos los indios Para que sigun La lista que nuestro Padre auia hecho en las acussaciones que los //

mismos indios auian hecho assento Por escripto los que auian ofrescido carneros a los d[ic]hos sacerdotes que tomassen otros tantos carneros del sacerdote a quien Los auian dado por auerlos engañado Pues no ofrescian all diablo mas que La sangre dellos se comian la carne y luego llegaron y tomaron los carneros que auian dado a Persuacion de los sacerdotes y acabando esto saco todos Los ydolos que por las acussaciones le dixeron los indios donde estauan e juntando todo el pueblo nos hasia traer una carga de leña a cada uno y en particular en el de calama que se junto mucha leña y tomo el ydolo Llamado sotar condi a quien todos los indios de estas Prouincias teniamos Por dios teniendolo nuestro Padre en la mano bestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco nos hizo una platica desiendo que si entendian que aquel dios a quien auian adorado tenia poder Para Librarsse de sus manos que le dixesse ho que no //

Podia nada sino que el diablo nos tenia engañados con apariencias finxidas y amenasas que nos hasia y acabado esto en presencia de todos

Le pusso sobre el monton de leña y mando a los sacerdotes que le auian sacrificado ensendiessen cada uno por su parte La leña y se abraço y se consumio todo y luego mando echar las cenizas en alto para que se las lleuasse el biento y a otros ydolos de chio chio llamado quma quma y a otro de ayquina llamado socomba y a otro de caspana llamado sintalacna hiso lo mesmo y Los quemo todos con sus adoratorios y acabado esto nos hizo muchos sermones diziendo que no auia Pecado mayor en el mundo que el de la ydolatria y aunque me ubieras muerto estando disiendo missa no fuera tan gran Pecado y mas siendo como eramos bautisados y que abiamos apostatado de la fee y que todas las confessiones que abiamos hecho no balian nada por auer callado con malicia este tan gran pecado. //

Y que hicieramos una confession en que bolvieramos a confessar todos Los pecados que abiamos hecho desde que eramos niños y Para esto nos enseño como lo abiamos de hazer diziendo que hizieramos diez guascas y que nos fueramos acordando en cada mandamiento Los pecados que auiamos hecho y cada pecado hizieramos un nudo del mandamiento que auiamos Pecado y Luego en la quaresma que se siguio nos confesso a todos generalmente y con esto y con la ayuda de dios emos salido del pecado y seguedad en que estabamos y nuestros Padres nos auian enseñado este bien rresçebimos en nuestras almas Por nuestro Padre otal =”[589].

Comentaremos este parágrafo más adelante en detalle; aquí es necesario aclarar el término *pillo*. De acuerdo con Diego González Holguín (libro II: 285), *pillu* es “rodete rollizo de lana, o de aro de cedaço por llauto”. El llauto es una pieza textil, parte del vestuario precolombino, en forma de cinta, que rodeaba la cabeza a la altura de la frente.

En lo que respecta a la actitud ejemplificadora de Francisco de Otal, remitimos al lector al capítulo uno, donde encontrará descritos los métodos que utiliza el sacerdote y que sin duda están aplicados casi literalmente y con bastante rigor, lo que habla bien del clérigo en el sentido de su acatamiento a las normas eclesiásticas coloniales provistas para evangelizar y extirpar las idolatrías. A ratos, pareciera que Otal tiene ante su vista un manual de procedimientos:

“Contra los hechiceros habrá que luchar más duramente en descubrir sus engaños y fraudes, demostrar su ignorancia, ridiculizar sus necedades y refutar sus astucias. Y si de ninguna manera quieren enmendarse y hay posibilidad, hay tal que no provoquen mayor desorden en el resto de la plebe[590].

Con la misma claridad y convencimiento, José de Acosta señala la necesidad de destruir los templos y los ídolos[591]. Muy probablemente las opiniones de

[589] AGI Charcas 92: fs. 38r a 41r.
[590] José de Acosta, [1588] 1984, libro II, cap. XVIII: 375.
[591] *Op. cit.*, libro V, cap. XI, 1987: 273.

José de Acosta y Pablo José de Arriaga eran conocidas por Francisco de Otal y no cabe duda que habían noticias sobre la actividad de Pedro de Villagómez en Arequipa y Arica[592]. En cuanto a los indígenas, los curacas hacen saber que su deseo es que el cura Otal permanezca con ellos y "librarnos de algun Padre que nos trate mal" (f. 43r).

Luego de la presentación de don Pedro Viltiquibiltur, otros principales proceden a testificar, a través de la palabra de los dos intérpretes generales de la Visita, don Diego Tassa y don Ascencio Biabo (fs. 43v y 51v). Cada uno de los testigos irá precisando y reiterando el relato del Gobernador; desfilan así don Francisco Mayssar, gobernador y curaca principal del pueblo de Atacama La Alta, quien agrega que el tiempo que pasó el cura Otal en Lípez como visitador fue de dos meses (f. 44v) y que ha sido el principal padre espiritual de todos,

> "siendo tan solamente quien despues de dios los a doctrinado a los d[ic]hos indios y hecho. cristianos sacandolos como los a sacado de la esclabinia del demonio que los tenia ciegos y engañados con los rritos y serimonias de su gentilismo (...) e uio assimesmo quando boluio el d[ic]ho Licenciado que los d[ic]hos sus indios Les salieron a rresceuir hasta la puna que ay mas de setenta leguas que hasiendole muchas fiestas bayles y danças y arcos muestras de mucho amor y rrespeto que le tienen//"[593].

A la pregunta si sabe que el licenciado Otal "a puesto gran cuidado e uigilancia en extirpar y desquissiar el bisio abominable de la ydolatria en que estauan arraygados Los yndios deeste beneficio de atacama la baja" (f. 46r), dice que sí sabe, reitera las afirmaciones que ya conocemos realizadas por el gobernador don Pedro Viltiquibiltur y agrega algunas precisiones; los indios viejos se habían reunido en casa de Pedro Sulo y junto a Martin Chiribilti y Pedro Licar se encontraba Pedro Tubi (f. 46v.), que aparentemente es "el otro" del relato anterior. La acción sucedía en Calama, en las vísperas de San Juan, un 23 de junio (fs. 47r y 47v)[594].

A la pregunta de si sabe que el licenciado Otal mandó a quemar en la plaza de Calama un ídolo llamado "sottarcondi a quien los yndios de estas Prouincias tiene por el d[ic]ho Dios Principal"(f. 48r), dice que sí sabe, y reafirma en este ítem y en los siguientes la declaración de Pedro Viltiquibiltur[595].

El mismo 6 de enero de 1641, en Cobija, don Pedro Viltiquibiltur presenta para la Información, a los curacas principales del pueblo de San Lucas de Caspana, anexo del Beneficio de Atacama La Baja, don Diego Mayssar de 30 años y don Pedro Laminir de 31 años, actuando como interpretes Assencio Biabo y

[592] Duviols, 1966: 198.
[593] AGI Charcas 92: fs. 45r y 45v.
[594] *Op. cit.,* fs 47r y 47v.
[595] AGI Charcas 92, 1644 fs. 48r a 51v.

Diego Tassa (fs. 51v y 52r). A la pregunta de si *saben que Otal ha tenido cuidado en enseñar y catequizar a los indios de este beneficio* (f. 52v), respondieron que

> "quando el d[ic]ho padre francisco de otal entro a ser cura en este beneficio todos los indios del ni eran Xptianos Porque biuian como bestias sin doctrina ni enseñanza Por auer sauido La lengua natural desta Prouincia ninguno de los curas sus antecessores que el d[ic]ho Licenciado francisco de otal Luego que fue nombrado Por tal cura de este su beneficio Puso toda la dilegencia y cuidado en ssaber La dicha lengua como la ssabe"[596].

A la pregunta de si *saben que el cura Otal, descubrió infragantes a* "unos tres indios biejos que como sacerdotes estauan en un oratorio ofresciendo sacrificio a sus ydolos" (f. 53v), responden afirmativamente, y Diego Mayssar informa además, que los tres indios viejos "como ssaçerdotes de hordinario rrescibian de los demas yndios carneros de la tierra coca chicha y saumerios y otras cossas para que ofresciessen en nombre de todos a el demonio"(fs. 54v); asimismo, agrega a los castigos ya conocidos aplicados por Francisco de Otal, "que el dicho cura Llebo Pressos a los tres yndios biejos y Los pusso en un ssePo con grillos" (f. 55r), y que el sacerdote indígena más viejo que había sido enviado a servir la iglesia de Chiuchiu "estubo algunos años hasta que murio siruiendo a la yglessia de barrerla y Linpiarla" (f. 56r).

No obstante, lo más espectacular de su narración, para nuestros propósitos, es que refrenda con claridad la existencia de los ídolos mencionados:

> "uieron assimesmo que el d[ic]ho cura mando traer los d[ic]hos yndios de calama traer mucha leña puesta en la plaça con ella quemo un ydolo llamado sotar condi que era el principal que esta bestido de cumbe con su pillo e una Pluma de oro y otras de pajaros flamencos y auiendose quemado el d[ic]ho ydolo el d[ic]ho cura mando cojer Las senisas del y las esparçio Por el ayre y luego quemo. otro ydolo llamado qumaquina que era del pueblo de chio chio y otro de ayquima llamado soconba y otro de Caspana llamado sintalasna quemando assi mesmo Los oratorios y lugares de los d[ic]hos ydolos (...)"[597].

Después de este relato, los curacas, con mucho sentimiento en sus palabras (o en la trascripción del escribano), se refieren a la plática que les dio el sacerdote que, "con lágrimas y solloços", les hizo entender la gravedad del pecado de la idolatría, "que todos estauan ciegos y engañados del demonio" (f. 56v), siendo hasta entonces nulas todas las confesiones que habían hecho.

El último testigo que presenta el gobernador don Pedro Viltiquibiltur, en la información que ha solicitado, es Joan Caballero, alguacil mayor de la

[596] AGI Charcas 92: f. 53r.
[597] *Op. cit.,* fs. 56r., 63v., testigo Joan Caballero.

cruzada, residente en Cobija y de veintiséis años en 1641, quien acompañó a Francisco Otal cuando, el 24 de junio de 1635 en Calama, el clérigo descubrió a los idólatras (fs. 59r y 61r). Este personaje reitera extensamente el relato del gobernador y de los otros testigos (fs. 59v a 66r.), dando los nombres de *Quma Quma* para el ídolo de Chiuchiu, *Socomba* para el de Ayquina y *Sintalacna* para el de Caspana (fs. 63v), los que se constituyen como variantes a las nominaciones anotadas anteriormente. Se cierra la causa en Cobija, el 27 de enero de 1641, extendiéndose las certificaciones hasta febrero del mismo año (fs. 67r a 68r).

Aunque lo más sustancioso de la Probanza, para nuestros propósitos, está contenido en las fojas precedentes, el documento no concluye aquí, y hay otras noticias de interés en relación a idolatrías, que aún necesitan referencias antes de ofrecer un análisis del documento.

En el manuscrito figura también una correspondencia entre el arzobispo fray Francisco de Borja y Otal; en una de las cartas, fechada en 1633, el arzobispo se refiere a un informe del clérigo sobre el

> "castigo de los ministros de la ydolatria que se abian huydo a los ingenios de lipes que buesa merced executo espeçialmente en Pedro cauerit. del pueblo de sapar quitandole el cauello y mandando dar como se le dieron ducientos assotes y entregado all gobernador don pedro santiago. Lo apruebo con toda estimacion y bengo tambien el otro indio Llamado francisco tupi chari de buelta de su obraje de chile sin aguardar mas dispussiçion ni orden alguna Lo condusga u[ues]tra m[erce]d all combento de santa ana desta ciudad condenandole que sirba en el Por todos los dias de su uida y hallandole culpado a don diego de uargas machuca en auer sido ynstrumento Para que el yndio fuese a chile Se condenara tambien buesa merced en los gastos de la condusion y que sea a costa suya y me hallo con grandissimo enfado contra ese //clerigo (...)"[598].

Hago notar lo inusual y singular que resulta el nombre Santiago, usado como segundo apelativo del gobernador, a mediados del siglo XVII, teniendo presente la bien cumplida ordenanza de Toledo prohibiendo este nombre, –dictada en el siglo anterior– debido a la apropiación que hicieron los indígenas de *San Tiago*, quien representaba para ellos a *Illapa*, deidad pan andina del trueno-rayo y la lluvia.

El Arzobispo lo anima en "la estirpaçion de la ydolatria de esas prouincias" (f. 84v) y, en carta del 3 de febrero de 1645, le notifica que ha recibido la causa sobre idolatría, agradeciéndole infinitamente y esperando que sus servicios sean premiados, "Por las dilegencias que con tanta ynteligencia yndustria y maña ha hecho en descubrir y acauar con tantos ydolos y Proçedido all castigo de los ministros que tan mala çeta fomentauan" (f. 85v); le comunica que ha enviado un despacho contra los indios idólatras que han huído de la provincia y que ha

[598] AGI Charcas 92: fs. 83v y 84r.

recibido el ídolo que le remitió con el indio don Pedro Garcilaso de la Vega (f. 87r); en cuanto a don Pedro Viltipopo, ministro cómplice de las idolatrías, le señala, "u[ues]tra me[rce]d dispondra lo mejor que le paresciere pues por su mucha hedad no puede benir a los descallssos de Santa ana" (f. 87r).

La correspondencia de esta época es fluida y esperanzadora, en términos de la posible existencia de informes que el clérigo Otal pudo remitir al arzobispo, según consta de las cartas de este último (f. 88r y anteriores) y en el resto de los documentos que componen la Probanza. Allí se distinguen los relatos, fragmentarios en su mayoría, sobre diferentes acontecimientos de ingerencia en extirpaciones de idolatrías, en las que estuvo involucrado el sacerdote Otal en Atacama. Los descubrimientos afectan a los indígenas de la costa, a un sacerdote indígena de Zapar, la mención al envío de un ídolo al arzobispo, la referencia a Pedro Viltipopo, como ministro cómplice de idolatrías, el caso del indio idólatra Francisco Tupi, y la más documentada y compleja situación de los casos que incluyen el conjunto de deidades y ritos de los pueblos y de la provincia de Atacama. Es posible, entonces, que la demora en las respuestas permita descubrir nuevas piezas documentales en otros legajos de la época. A modo de ejemplo, baste señalar que más de diez años después de que el indio Francisco Tupi Chari fuera descubierto como idólatra, el arzobispo notifica a Francisco de Otal de su sentencia y recomienda a Francisco Tupi como un buen albañil para el mantenimiento de las iglesias de la provincia (f. 89r y f. 90r).

La Probanza concluye con el testimonio que ocho españoles realizan en 1644, a petición de Francisco de Otal, y cuyas preguntas son básicamente las siguientes: si conoce al licenciado Francisco de Otal; si sabe que no haya servido bien a Su Majestad o alguno de sus antecesores; si por sus servicios ha recibido algún tipo de remuneración por parte de su majestad o el Consejo de Indias, y si se le podrá hacer alguna merced.

Como se precia y es costumbre en una Probanza, todas las respuestas son favorables al sacerdote, denotando su buena conducta, el fiel servicio a Su Majestad y, particularmente, su inmensa diligencia para enseñar a los indios en la fe católica, castigando las idolatrías, por lo cual "es digno de gran premio" (f. 95r y 95v). Todo ello lo hacen merecedor para que se le otorguen dignidades en una de las "Yglessias mas principales de estos rreynos" (f. 97v); se lo describe como "un hombre Çientifico y de buenas letras" (f. 98v), que ganó el curato de Atacama en oposición con otros sacerdotes (f. 98r), destacando el aprecio que siente por su persona el arzobispo de La Plata, suficientemente refrendado por todos los títulos que ha recibido en su desempeño (f. 100r). El documento concluye a fojas 105r, con la firma del notario Domingo Perez Coriano, en La Plata, el 6 de marzo de 1645.

En esta síntesis sobre Francisco Otal, de acuerdo a la información contenida en su Probanza en relación a su acción evangelizadora, puede apreciarse que el sacerdote cumple a cabalidad con las virtudes que se espera de un buen educador y doctrinero:

"Tres cosas hay que procurar en todo ministro de Cristo que ha de cuidar la salvación de los indios: integridad de vida, suficiencia de conocimientos y dominio del idioma. Si alguna de ellas falta, no será de utilidad para los otros y correrá además el no pequeño riesgo de perder su alma"[599].

Comentarios

Pensar sobre las conductas y consecuencias de los actos sociales que expone el manuscrito, es una tarea difícil y, más aún, tratándose de una Probanza de Méritos. Sabemos que en este tipo de documentos, la información está dirigida a resaltar las virtudes del sujeto que la presenta y que sus testigos difícilmente le harán oposición. Por otra parte, hay una serie de analogías significativas, respecto de evangelización e idolatrías, entre esta probanza y el Memorial de 1590, sobre Charcas al que aludí en el capítulo precedente[600].

Particularmente en este caso, nos interesa reflexionar sobre las reiteradas afirmaciones de quiénes informan respecto de las deidades prehispánicas, las ofrendas que se les ofrecen y los personajes indígenas identificados, sacerdotes e indios idólatras, curacas y principales. Lamentablemente, al parecer no hubo defensa alguna de los inculpados, de modo que, en ese sentido, tenemos que dar fe de muchos aspectos silenciosos del texto. Pero este sesgo discriminatorio, que promueve en principio una carrera eclesiástica, nos permite desde otro ángulo conocer algo de la religión andina en este lugar de los Andes[601].

Al mismo tiempo, es preciso tener en cuenta que estamos ante una situación concreta muy compleja en la que se enfrentan dos grupos sociales sobre un mismo dominio: el de las almas. Éste era un terreno priviligiado para el poder político en ambas culturas, por su estrecha articulación con las esferas sagradas. En última instancia, el dominio sobre los seres humanos dependía del ejercicio y la manipulación que se pudiera hacer de los elementos mágico religiosos. Y, aunque está mil veces dicho, es necesario repetir que, en ese interregno compartido, los curacas jugaban un rol fundamental como autoridades mediadoras entre españoles e indígenas[602].

Tarde o temprano tendremos que preguntarnos como Francisco de Otal se enteró de las idolatrías. Pienso que las vías son múltiples. En primer lugar estamos a mediados del siglo XVII, ambiente que he documentado suficientemente en el primer capítulo y que en síntesis busca e indaga sobre idolatrías. La larga estadía del sacerdote en Atacama le debe haber permitido conocer muchísimo de las costumbres nativas y contar con la confianza de los indígenas, más aún si los defendía de los abusos de los encomenderos; de hecho,

[599] José de Acosta, 1987 [1588], *De Procuranda*, libro IV, cap. VI, 1987: 47.
[600] Pease, 1969.
[601] Millones, 1990: 13; Guibovich, 1990: 23-40.
[602] Flores Galindo, 1988: 85.

sus buenas relaciones sociales con el gobernador y los curacas indios de la región han quedado en evidencia en las menciones del *Libro de Varias Ojas* de la parroquia de Chiu-Chiu.

Por otra parte, estas autoridades indígenas no tuvieron más que asentir a los deseos de testificar a su favor, después que él los hizo partícipes de sus descubrimientos. De modo que no nos parece necesario buscar denunciantes en particular. Es el ambiente entero ideológico y social del siglo XVII al que hacemos responsable de estos hallazgos.

He organizado los comentarios en relación a territorios y comunidades, para responder al dónde y contra quienes; al contenido idolátrico denunciado por el clérigo, lo cual nos permitirá referirnos a los ídolos y sus ofrendas; a los personajes indígenas identificados en la Probanza y al concepto de evangelización de Francisco de Otal, que en este caso se percibe a través de la acción punitiva contra los sacerdotes indígenas. Su acción cotidiana la he documentado a través de su semblanza en las páginas precedentes. Descansamos en la amplia documentación sobre territorios, poblaciones, métodos de evangelización y extirpación de idolatrías, explicitadas en los capítulos anteriores, para centrar aquí un análisis particular.

Uno de los temas siempre presentes es el problema de las lenguas que se hablaban en estos territorios, problema que se avizora desde las primeras descripciones españolas y que continúa hoy día. Creo que el aspecto más avanzado en esta discusión es que en la actualidad, nadie pretende validar la supuesta identidad que descansaba en la relación mecánica *etnia-lengua.* Otra reflexión que me parece acertada es el reconocimiento de que, en los Andes del sur durante la época colonial, la mayoría de los indígenas entendían y hablaban varias lenguas. Pienso que todos los que trabajamos en la comprensión de las sociedades andinas hemos llegado a estas conclusiones por múltiples vías, a través de la maduración de nuestros estudios particulares.

Pero estos dos aspectos descansan en una cantidad significativa de informaciones y estudios que se han ido sistematizando en el transcurrir de estos quinientos años, y nos será imposible mencionar o desarrollar el sinnúmero de complejas asociaciones que suscitan la mixtura de viejos y nuevos datos. Cada uno de nosotros podrá profundizar desde su ángulo singular de estudio, en otro nivel de análisis que excede los marcos de esta investigación.

Con estos antecedentes, he optado por presentar significados que nos ofrecen los diccionarios de lenguas nativas a nuestro alcance, con el fin de indagar un sentido posible a los nombres indígenas que encontramos en la Probanza, ya sea que ellos aludan a personas, topónimos, ídolos u objetos. Esta elección puede iluminar algo de los segmentos ausentes en la información conocida y nos permitirá contar con un conjunto de nociones que pueden orientar algunas asociaciones sobre lenguas, vínculos entre grupos e identidades étnicas, quizá linajes y hasta parte del poder atribuido por los indígenas a las deidades mencionadas en la Probanza. Al elegir esta opción, estoy consciente que el grado de certeza de estos significados en cuanto a su relación con los personajes será

sin duda sugerente y nos planteará nuevas interrogantes para su resolución futura. El parentesco entre las lenguas del sur andino ha sido señalado en varios trabajos de Alfredo Torero[603], de modo que, aún cuando un significado me parezca más cercano al sentido que intuí respecto de ciertos vocablos, no dejo de mencionar el sentido que tiene en las diferentes lenguas.

De acuerdo con el conjunto de situaciones enunciadas en líneas anteriores, en tres de ellas se identifican localidades del corregimiento de Atacama. Separaremos las que nos sean posibles para su análisis, porque la acción extirpadora se describe más particularmente en el curato de Atacama La Baja, al involucrar a los pueblos de Calama, Chiuchiu, Aiquina y Caspana de manera explícita. Pero, sin duda, la sistemática conducta del cura debió cundir como una noticia cargada de temor y su acción afectó antes y después a los grupos identificados en el documento como *atacamas* (f. 13r); *camanchacas* (f. 17r), *camanchas-chiangos* (23v) y por supuesto a lo menos al segmento de población proveniente del territorio de Lípez, que conformaba una buena parte de los habitantes de Aiquina, según los antecedentes entregados en el capítulo segundo de este trabajo.

También se señala que esta causa queda anexada a la de los indios infieles *calchaquíes*, tema al que preferimos dedicar unas líneas ahora, antes de abordar los casos de Atacama. El manuscrito no da ni una noticia más respecto de esta relación, pero sabemos que las poblaciones de Atacama, Lípez y Humahuaca en cierto sentido conformaban una macro unidad sociocultural de alta movilidad, conviviendo en distintas localidades de estos territorios, como ya se ha mencionado en el capítulo segundo del presente libro. De hecho, a principios del siglo XVII, Reginaldo Lizárraga gran conocedor de Charcas, señalaba que la provincia de Omaguaca confinaba con los *chichas* y no se diferenciaban en el traje; otro de sus límites territoriales los compartían con *Casavindos* y *Cochinocas*, que junto con los *omaguacas* formaban en su concepto el grupo calchaquí y escribía:

> "Pero habrá siete años que el principal curaca de esta provincia, cuando iba a Tucumán, llamado Viltipoco, envió algunos indios principales a la Audiencia de La Plata pidiendo quería servir y pagar moderado tributo (...) y admitirían sacerdotes, como en los tambos de Potosí..."[604].

Ignacio Ballesteros, el editor, menciona una carta procedente de San Salvador de Velasco (hoy San Salvador de Jujuy), fechada en 1593, que relata la fundación de un pueblo de españoles, "que para la paz de Omaguaca, si se quisiere tornar a rebelar, y para la quietud de Salta, por respecto de los indios de Calchacuy, fue muy necesario"[605].

[603] Torero, 1987.
[604] Lizárraga, [1594-1608] 1987: 409.
[605] *Op. cit*: 410.

Por otro lado, volveremos más adelante sobre el linaje de los Viltipoco o Viltipopo.

La información conocida sobre cuáles poblaciones son agrupadas bajo la categoría *calchaquí* y los territorios que ocupan no es, a nuestro juicio, suficientemente precisa en el contexto del siglo XVII y nos sugiere, para esta época, más bien la idea de varios grupos confederados que resisten al dominio español, especialmente durante el "gran alzamiento *calchaquí*" de los indígenas del noroeste argentino ocurrido entre 1630 y 1643[606], prácticamente en el mismo tiempo en que se documenta la Probanza de Francisco de Otal en Atacama.

Ya nos hemos referido al problema de las designaciones étnicas en el capítulo anterior. Son, en realidad, los españoles quienes empiezan a asignar nombres a los grupos indígenas, las más de las veces de acuerdo al territorio que ocupan. Sucede así, por ejemplo, con *atacameños, picas y guatacondos*[607]. De acuerdo con ello, durante el siglo XVII, el gobernador Luca de Figueroa y Mendoza, refiriéndose a los habitantes del valle de Yocavil, que compartirían una unidad lingüística y cultural *diaguita* con los *calchaquí sensu strictu*, escribía:

> "la experiencia (...) me ha enseñado la poca fé que se debe dar a sus palabras, tratos y paces por ser falsos y de gente indómita y que no se rinden sino a su miedo a su idolatría a su tiranía y fuerzas, apetecen más su libertad entre borracheras bárbaras que todas las comodidades en la policía mayor"[608].

Catalogados en esta época como infieles, asumo que los *calchaquíes* no habían sido bautizados, aunque sabemos que, en el inmenso y poco definido espacio calchaquí, hubo varios intentos de evangelización especialmente por parte de jesuitas, en la práctica sin mayor éxito: "han hecho ya los Padres la segunda Iglesia en lo más interior del valle entre dos pueblos llamados Samalamao y Huchagasta y se van quitando muchos ritos gentilicios"[609]. Esta iglesia fue abandonada después, durante los sucesos de la gran rebelión de 1630[610]; es muy sugerente la nota de Nathan Wachtel, en la que señala que en varios documentos las rebeliones de los *uru* son mencionadas junto a las de los *calchaquís* de Tucumán.

La segunda fundación de iglesia se inició en 1641, en la localidad de Tucumanhao, un territorio aparentemente más controlado, pero esta misión fue incendiada a instancias del falso inca Bohorquez[611]. En 1662, el mencionado

[606] Véase Otonello y Lorandi, 1987: 149-188 y especialmente Lorandi, 1992.

[607] Véase Bibar, 1558.

[608] *Carta del gobernador Luca de Figueroa y Mendoza sobre lo que obraron sus predecesores* 1622. En Larrouy, 1923: 244, citado por Lorandi y Boixados, 1987-88: 343.

[609] *Carta Annua* del padre Pedro de Oñate desde Córdoba, 1620. En *Cartas Anuas*, XX: 183. Lorandi y Boxaidos, 1987-88: 319.

[610] AGI Lima 44, *Carta del Virrey conde de Chinchón al Rey* del 10 de Mayo de 1633; en Wachtel, 1984-1988: 255.

[611] Lorandi y Boixados, 1987-1988: 320.

Luca de Figueroa agregaba que, a pesar de catorce años de prédicas de los padres de la Compañía de Jesús, no se ha conseguido sacarlos de sus idolatrías ni de sus "matrimonios gentiles"[612].

En cuanto a sus prácticas religiosas, las referencias son generales y sugieren la adoración a los cerros, a los ancestros y a la Pachamama. El padre del Techo afirma que los calchaquís adoraban al Sol, lo que pudo ser, siguiendo a Eric Boman, una norma incaica; Ana María Lorandi y Boixados señalan que estos calchaquíes vendrían a corresponder a los calchaquíes del sur, que comprendían, entre otros, a los grupos *quilmes* y *yocavil*[613]. "Como refiero ensima de dicho pueblo antiguo está dicho adoratorio encima de un Serro tajado a donde dicen comió dicho ynga y bebió con el Sol"[614].

Territorios, localidades y personajes. Situaciones particulares

Enunciamos los datos que, en el manuscrito, identifican las actividades de extirpación de idolatrías que ejerció Francisco Otal en la costa y en tierras altas, involucrando, en estas últimas, al menos a unas mil quinientas almas, cuando refiere el hallazgo de los ídolos particulares de varios pueblos y de uno en especial, que tendría el carácter de deidad regional, comprendiendo así prácticamente a toda la población del territorio bajo su jurisdicción, y aún más. En términos generales, en este caso se mencionan los pueblos de Calama, Chiu Chiu, Aiquina y Caspana adscritas a Atacama La Baja, pero, como veremos, estos relatos permiten segregar al menos tres acciones diferentes aunque relacionadas. El documento precisa que, en 1628, hay cuatro pueblos en la costa con cuarenta y un indios y específicamente menciona los puertos de Cobija, Colupo, Iquique, Puerto Loa y lugares aledaños; los nativos son identificados con los nombres de *camanchacas*, *changos* y *camanchas-chiangos*, como lo analizáramos en el capítulo segundo de este escrito.

Una breve narración epistolar, incluida en una carta que en 1633 envía el arzobispo a Francisco Otal, alude a la situación de los sacerdotes indígenas *Francisco Tupi Chari*, al que no se le identifica con una localidad específica y *Pedro Caverit*, del pueblo de Zapar en Atacama La Alta. Otro acontecimiento lo encontramos en una carta del arzobispo, fechada en 1645, en que se refiere a don Pedro Viltipopo, señalándolo como sacerdote indígena cómplice de idolatrías. De acuerdo con algunas noticias que veremos más adelante, suponemos que este personaje pudo ser originario de algún lugar de Atacama La Alta o de Humahuaca, pero no tenemos duda que su situación afectó a ambos territorios.

[612] Lorandi y Boixados, 1987-1988: 320 y 344.

[613] Del Techo [1673], 1897, en Lorandi y Boixados, 1987-1988: 162.

[614] *Autos* II Declaración de Pedro Bohorquez, agosto de 1657 en Lorandi y Boixados, *op. cit.*: 350. Tarragó, 1987: 193-194, habría identificado este sitio según las primeras autoras.

Por último, en esta misma carta, el arzobispo comunica a Francisco de Otal que ha recibido el ídolo que le envió con el indio Pedro Garcilaso y que ha enviado un despacho contra los indios idólatras que han huido de la provincia. Lamentablemente, no se indica ninguna otra referencia al respecto, pero ambas situaciones parecen corresponder a casos independientes de los anteriores.

Atacama

Hemos caracterizado extensamente el territorio de Atacama en el segundo capítulo, de modo que aquí sólo nos referiremos al significado etimológico de esta palabra. Este análisis puede ser de utilidad, tanto para el ambiente de esta investigación como para futuros avances sobre los parentescos entre las diversas lenguas que parecen estar presentes en los Andes del sur.

El vocablo *tacama* en *quechua* es traducido como "pato negro que no sabe volar"[615]. En las cuencas del río Loa Medio y Superior hay abundancia de patos; el registro etnográfico denota varias especies con otros nombres nativos[616]. Sin descartar esta posibilidad, nos hace más sentido la composición que ofrece la lengua *aymara*, de *hatha*, "casta, familia, ayllo" y *Ccama*, "seco, duro. Dízese de la tierra y otras cosas"[617]. Ese sentido de *Atacama* vendría a significar algo así como la gente de la tierra seca. Si obviamos la partícula *A*, conservando el significado de Ccama y le anteponemos la definición de *Thaa*, como "el ayre"[618] o "el frío, o cosa fría, o lugar de mucho frío"[619], tendríamos una descripción de lugar frío y seco para *tacama*[620]. Agregamos que *aatha* sin la *h*, tiene dos acepciones diferentes en este autor: "llevar cosas largas, como varas, palos" o verbo de movimiento[621], en tanto *cama* lo traduce como "pecado", "todos los de una especie o género de cualquier cosa"[622] y *ccama,* "pasados"[623], *en relación con la fruta; por ejemplo membrillos pasados*, etcétera.

Nos queda la posibilidad entonces de otra composición ya no de lugar, sino social: que *aathaccama* fuera un lugar denotado por una casta de principales que usan insignias de mando. Reconocemos que esta proposición es mucho más especulativa, pero optamos por distinguir todo aquello que atraiga el sentido. Por último, es interesante tener presente que Ludovico Bertonio traduce *Hama* como "cada", partícula que se pondría al final, por ejemplo, "uruhama", *cada día; markahama, en cada pueblo*[624] *y que ataco* lo traduce como "bledor, yerbas de

[615] González Holguín, [1608] 1952: 334.
[616] Castro V., 1986: 11.
[617] Bertonio, 1984 [1612], II: 3.
[618] *Op. cit.*: 341
[619] *Op. cit.*, II: 342.
[620] *Op. cit.*, II.
[621] *Op. cit.*, II: 3
[622] *Op. cit.,* II: 34.
[623] *Op. cit.*, II: 41
[624] Bertonio, [1612] 1984, libro II: 114

comer"[625]. Si uno se remonta a unos trescientos siglos, la imagen de los oasis de Atacama se presenta como un vergel en medio del desierto.

Según Francisco San Román, los atacameños del siglo XIX no tienen recuerdo de esta voz, pero el autor opina que pudo resultar de una derivación española cuando los indígenas de San Pedro pronunciaban *accatchcamar sajnema,* es decir, "yo voy a Atchcamar"[626]. Por último, Ricardo Nardi afirma que *Atacama* es topónimo *Kakán,* la supuesta lengua del grupo calchaquí y diaguita chileno[627]. De todas estas proposiciones, la que nos parece más cercana son las que ofrece la lengua *aymara* y la suposición de Francisco San Román. No podemos dejar de recordar, que *La Copia de Curatos...* de 1580, a la que hemos tenido acceso directo, trabajada primero por Thérèse Bouysse en 1975 y luego por Alfredo Torero (por ejemplo, 1987), señala claramente que en Atacama se debe doctrinar primeramente en *aymara*; no me merece duda de que, en Atacama, se hablaban varias lenguas.

La costa y sus puertos

En la costa de Atacama, se identifican las localidades de Iquique, Colupo, Puerto Loa y Cobija (f. 23v) con una población reconocida bajo el nombre de *camanchacas*, *changos* y *camanchas-chiangos*.

Iquique

Iquique está situado a los 20º12' de latitud sur y a los 70º10' de longitud oeste. Fue un lugar de estación de indios pescadores desde tiempos precolombinos y luego un lugar de paso desde Arica al mineral de Guantajaya cuya riqueza permitió el asentamiento de una población que la iría conviertiendo en ciudad, a veces pujante y en ocasiones deprimida, de acuerdo con los vaivenes de la explotación minera, floreciendo a mediados del siglo XIX, con el auge salitrero. Es interesante anotar que Antonio Alcedo, en 1787, menciona este lugar bajo el nombre de Iqueique e Yqueique; en la carta de Guillaume de L'Isle en 1716 aparece como Hicacos[628].

Fray Antonio Vásquez de Espinoza quien aparentemente visitó la región de Arica en 1618, dejó una descripción sobre la explotación del guano en la isla de guano de Iquique, hoy Isla Serrano, actualmente unida al continente:

> "Ay en esta tierra vna rica mina, que es el remedio de todos; y muchos an enrriquezido con ella, y su trato; y es que en esta tierra todo el trigo, mais, y demas cosas que se siembran, para que produsgan con fertilidad,

[625] Bertonio, [1612] 1984, libro II: 27.
[626] San Román, 1890: 6; Casassas comparte esta proposición (1974a: 56).
[627] Nardi, 1986: 172; Gentile, 1986: 96.
[628] Risopatrón, 1924: 431.

y ventaja las guanean, que es lo mismo que estercolar, antes de sembrar, y despues de sembrado; y es que 40 leguas de esta ciudad, cerca de Tarapaca a vista de tierra está vn islote pequeño, adonde van muchas fragatas a cargar de la tierra del dicho islote, que es amarilla, algo blanquisca, y el olor de marisco, y no muy pezada, a la qual llaman guano, y la cargan en fragatas a la dicha ciudad, y todoslos puertos, y valles; y la venden por hanegas,... que ay tanta cantidad por aquella costa que cubre la región del aire; y los indios que no alcancan e este, lo van a buscar entre las peñas a la marina, pero a muchos a enriquezido que an andado al trato del con fragatas"[629].

En los informes sobre el puerto de Iquique, presentados en 1764 y 1765 por Antonio O'Brien –quien fue nombrado primer gobernador de la provincia de Tarapacá en 1769–, se cuenta que la población de esta localidad comprendía veinticinco a treinta indígenas, algunos mestizos del curato de Tarapacá, el arrendatario del puerto, un alcalde y un alguacil de indios. Aparte de la captura del congrio y otras especies, realizada desde balsas de cuero de lobo y el secado de peces, la población se dedicaba a la extracción del guano de la isla, que se vendía en "las provincias del litoral", en el interior de Atacama y en Lípez[630].

En el documento "Contestación al discurso de la mita de Potosí", Potosí 19 de noviembre de 1794[631], cuyo autor, de acuerdo con Bente Bittmann, es Francisco de Paula Sáez, gobernador de Potosí, quien defiende la mita como sistema indispensable para la economía de Perú, se precisa claramente la importancia que tiene el guano de Iquique para el cultivo en tierras altas:

"Desde Chicha, como lo he dicho, hasta Carabaya, casi nadie pisará camino directo, y son más de 300 leguas, sino sobre estas [tierras áridas e infructíferas; cerros y llanos que abundan de Minas]: y así no es estraña la escasez de Tierras; una poca de cebada en algunas partes, las papas [Solanum sp.], quínoa [Chenopodium sp.], la cañigua [Chenopodium sp.] y la oca [Oxalis sp.] son todas las producciones generales de los países fríos, como lo son casi todos los que se transitan vía recta hasta el Collao, y todos los los de éste que llaman Punas. Para que las tierras de estos Partidos puedan producir algo, no basta trabajarlas; es fuerza acalorarlas con la que sacan de una isla al frente del Puerto de Iquique, donde he estado, que es propiamente el estiércol, o guano que llaman aquí, de un sinnúmero de pajaros muy grandes, que parecen alcatraces, y que anidan y se crían en dicha isla, en una abundancia increíble (f. 302v). Hay barcos, al modo de

[629] Bittmann, 1986: 304.

[630] Bermúdez, 1975: 26-29; en Bittmann, 1986: 308.

[631] Colección Mata Linares, Biblioteca de la Real Academia, Madrid, fs. 302v y 303r; en Bittmann, 1986: 309.

lanchas del Río de la Plata, que sólo se ocupan en conducir desde dicha Isla a los puertos que llaman intermedios en el Mar del Sur, particularmente al de Arica, este guano; y así lo nombran barcos guaneros. En la playa de este puerto se deposita, formando unos montones al modo de los que se hacen del estiércol que se acopia en nuestras huertas de España, y de allí se conduce en costales con burros, llamas o carneros de la tierra por centenares de leguas a todas las Provincias interiores del Collao y demás, donde se vende bien caro para fomentar tales quales tierras que admiten algún cultivo y que solo fructifican, vigorizadas por el calor del guano dicho, poniendo casi un puñadito de él en cada planta (f. 303r)"[632].

En el siglo XIX, Basil Ringrose describe a la isla de Iquique como "cubierta de blanco en todas partes, pero cuyas entrañas consisten en una especie de tierra rojiza"[633]. Aparentemente, los ingleses no se dieron cuenta de la verdadera naturaleza del guano, porque afirman frecuentemente que llegan naves desde Arica en búsqueda de esta tierra o "arcilla". En cuanto a los indígenas de la isla que trabajaban en las faenas de extracción, se los caracteriza como "desnudos", "gente muy robusta" y "fuerte" y que "viven como bestias más que como seres humanos"[634].

La narración señala que a barlovento de la isla había una pequeña aldea de dieciocho o veinte casas y una capilla construida de piedras y adornada con una gran cantidad de pieles de "foca"; en dicha aldea vivían habitualmente unas cincuenta personas, pero la mayoría de ellas habían huido a la llegada de los filibusteros, en febrero de 1681. Basil Ringrose relata también que los indios de la isla de Iquique, "...comen mucho y a menudo una especie de hojas de un sabor muy similar a nuestras hojas de laurel en Inglaterra, puesto que sus dientes están teñidos de un color verde por el uso continuo de ellas"[635].

De acuerdo con estos antecedentes, el guano y la minería fueron entonces los elementos que mantuvieron una población circulante y una población estable de indígenas en la zona de Iquique. Un dato adicional sobre el aprovechamiento de recursos marinos lo entrega, a mediados del siglo XIX, el teniente Hugh Gillis en 1855, quien señala que en Iquique se utilizaban conchas marinas para producir cal. En cuanto a los indígenas de la costa, Bernabé Cobo escribía, a fines del siglo XVI, que se tomaba la coca con concha del mar o, en otros términos, que fue utilizada en la confección de una especie de "llipta" para liberar los alcaloides de la coca. El mismo autor afirma, también, que de las conchas de ostiones se hacía cal[636].

[632] Bittmann, 1986: 309.

[633] *Op. cit.*: 304, consigna que este relato aparece citado en Esquemeling, 1893 *The bucaneers of America*: 406-409.

[634] *Op. cit.*: 407.

[635] Bittmann, 1986: 305.

[636] Cobo, 1964 [1653], I: 214, 287. Véase Bittmann, 1986: 300, quien cita a Hugh Gillis y Bernabé Cobo.

Desde la perspectiva etimológica, nos inclinamos por el sentido de la voz *iqui* en *aymara*, que significa "una jornada o dormida de camino"[637], lo que refuerza el carácter de asentamiento transitorio señalado en líneas precedentes. El etnolingüista Gilberto Sánchez[638] encuentra verosímil esta acepción y agrega que en Ludovico Bertonio, también se encuentran las voces *iquinqu ... iquinquihua (ibid.),* denotando que *nqui (nki),* significa "está", observación que apoya nuestra interpretación. En lengua *pukina*, de acuerdo con el registro del padre Luis Gerónimo Oré, *yqui* significa "padre" e *y-qui*, "señor"[639]; en todo caso, Gilberto Sánchez opina que este diccionario es poco fiable. Alfredo Torero agrega que la partícula *qui* significa "¿qué?, ¿cuál?, ¿cuánto?", y en lengua kallawaya, *ki* es ¿que?[640]. Francisco San Román registra la palabra *itquiquia* dentro de los relativos e interrogativos de la lengua llamada *kunza* por Emilio Vaisse *et al.*, en el siglo XIX, otorgándole el significado de "cuyo"[641]. *Hicqui,* en *pukina* se traduce como "dar"[642]. Hiqqini según el quechua de Diego González Holguín[643] significa "hipar"; otra acepción que ofrece para Hiqquini[644] e Yqquini[645] es el de "rebanar o cortar con cuchillo la semilla de papas, o ocas". Tanto en *pukina, aymara* y *quechua,* quiqui es traducido como "mismo". Los significados en *kunsa,* para este caso le parecen poco verosímiles a Giberto Sánchez.

Por otra parte, Emilio Vaisse señala que *Ayquique*, que es como se menciona a esta localidad en una partida bautismal del archivo parroquial de Chiuchiu, a principios del siglo XVII, podría aludir al vocablo *ackiu* que en la lengua del salar de atacama del siglo XIX, significaba plumas. Así, el autor sugiere que la repetición de *ackiu-ackiu* indicaría abundancia de plumas marinas[646].

Puerto Loa

Puerto Loa, de playas bajas y arenosas, está localizado a 21 26' de latitud sur y 70º05' longitud oeste. Su desembarcadero es bueno, de acuerdo con Luis Risopatrón, encontrándose a cinco kilómetros y medio de la caleta, pero a comienzos del siglo XX se hallaba despoblado. El nombre de Puerto Loa, de acuerdo con este autor, fue registrado por Antonio Alcedo en 1787, y el

[637] Bertonio, [1612] 1984, libro II: 177; 1984: 367. Hiqqini según el quechua de Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 162 significa "hipar"; otra acepción que ofrece para Hiqquini (*op. cit.*: 162) e Yqquini (*op. cit.*: 370) es el de "rebanar o cortar con cuchillo la semilla de papas, o ocas". Tanto en pukina, aymara y quechua, quiqui es traducido como "mismo". Los significados en kunsa, para este caso le parecen poco verosimiles al etnolingüista Gilberto Sánchez.

[638] Gilberto Sánchez, comunicación personal.

[639] De la Grasserie, 1894: 5 y 19.

[640] Torero, 1987: 368.

[641] San Román, 1890: 13.

.[642] Torero, 1987: 367.

[643] Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 162.

[644] *Op. cit.*

[645] Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 370.

[646] Vaisse *et al.*, 1896: 23.

río homónimo como Lora o Loa por Woodes Rogers, en 1716[647]. No hemos encontrado la palabra 'loa' en los diccionarios *qechua*, *aymara*, *pukina*, *kallawaya*, *kunza* ni *mapuche*. *Lura,* el término más cercano al de Woodes Rogers significa, en el *aymara* de Ludovico Bertonio, "Vn costal lleno de algo"[648], pero parece el más lejano en significado. Otra opción es que el río se llamara *Lloklla,* palabra que tanto en *aymara* como en *qechua* es definido como "avenida de agua o diluvio"[649]. Pero también cabe la posibilidad de que los españoles hayan nombrado así al río y, consecuentemente al puerto, queriendo significar "alabança del que la merece"[650], porque sin duda el río Loa es una bendición para cualquier ser viviente que habite o transite por los territorios que cruza el río. No sabemos. Como dato curioso podemos consignar que, en Tarija, existen familias de apellido Lora, pero éste puede ser un vocablo indígena o castellano.

Un último dato. Según José María Casassas, en otros escritos y mapas de la época colonial, el río aparece designado como el río de Quillagua y más frecuentemente como el río la Oja o de la Hoja.

El vocablo *oja,* según Alfredo Torero sería voz *kallawaya* y *pukina*, que significa "comer", lo que viene a refrendar la traducción *pukina* de Georges de Crequi Montfort y Paul Rivet para el futuro verbal *oxa-huaba*, que traducen como "tu comerás". En la región de estudio, hemos documentado dos plantas de uso forrajero denominadas *ojala*. Se trata en primer lugar de *Tarasa operculata*, una planta que crece sólo en el curso medio de la quebrada del río *Ojalar*, afluente del río Toconce. La mayoría de las personas consultadas usó casi exclusivamente este nombre para esta especie, en tanto que *Atriplex microphilla* la nominaron preferentemente como *pilaya*. Esta última especie ha sido reconocida en el área del salar de Atacama como *ojalar*[651].

Como el río, en su extenso recorrido de más de 400 km, desde sus nacientes en el volcán Miño hasta su desembocadura en el mar Pacífico, forma vegas ribereñas cuando no corre encajonado, tiene bastante sentido la idea de forraje y de comida.

Quillagua sería un vocablo de origen *pukina*, compuesto de *quilla,* "dividir", y *huasa*, "abajo"[652], pero también, en *pukina*, el gerundio tiene por índice *hua*, de modo que, combinada con *Quyllan*, del mismo origen y que significa suspirar, se podría traducir como "suspirando". Como declinación y también en *pukina*, *hua* fue traducido como "por" y "en"[653]. De acuerdo con el *Uro* de

[647] Risopatrón, 1924: 495.

[648] *Op. cit.*: 297.

[649] Bertonio, [1612] 1984: 205; Gonzalez Holguín, tomo II: 215.

[650] Bertonio, *op. cit.*: 293.

[651] Torero, 1992: 187; Crequi Montfort y Rivet, 1925: 225; Aldunate *et al.*, 1981: 205 y 218.

[652] Casassas, 1974a: 59. El significado pukina es deducido por Joaquín Santa Cruz, en "Los indígenas del norte de Chile antes de la conquista española", *Revista Chilena de Historia y Geografía* vol. VII, Santiago, 1913; citado por Casassas, 1974a: 60.

[653] De la Grasserie, 1894: 9, 7 y 5.

Polo, *hua* significa árbol[654]. Otra combinación posible es con la palabra *Quilla* de acuerdo con su significado *qechua*, que, combinado con el gerundio *pukina,* nos acercaría a "luneando", en cuyo caso nos imaginamos el agua como un espejo para la luna[655]. Un quillagüino durante la década de 1990, al inquirir por el nombre *Quillagua,* dijo que significaba: "La Luna de Agua"[656]. Gilberto Sánchez señala que podría ser un híbrido, "agua de luna"; "luna que se refleja en el agua". Por ende, también tienen sentido estos significados, por cierto más poéticos (y, lo que me parece más alentador es que Gilberto Sánchez anota al lado de este párrafo un "¡podría ser!").

Cobija

Cobija se sitúa a los 22º33'latitud sur y 70º16' longitud oeste, en un estrecho plano del borde de la rada; por el este circundan la localidad cerros de más de 900 m de altitud. Como puerto es abrigado contra los vientos del sur, pero, a comienzos de nuestro siglo, tenía poca agua dulce. Hacia 1920, su caserío estaba distribuido en cuatro calles, con casas de madera de un piso; dejó de ser importante como puerto en 1870, cuando se estableció el de Antofagasta, y ya nada se menciona de su antigua población originaria[657]. Ricardo Latcham, en 1910, refiriéndose a los *changos,* escribe:

> "También hemos conocido en Cobija, antiguo puerto de Bolivia, ubicado a unos 130 km al norte de la ciudad de Antofagasta, a familias de pescadores y/o mariscadores con niños, las que han arreglado las ruinas que quedan de dicho puerto para instalarse a vivir allí"[658].

Sin duda, utiliza el vocablo *chango* en sentido lato, para denominar a personas de origen indígena, la mayoría probablemente ya mestizadas, y cuya ocupación era la pesca y recolección marina, que vivía en asentamientos transitorios agrupadas familiarmente en caletas del litoral entre el Norte Chico y la costa de Antofagasta.

David Forbes visitó Cobija, en marzo de 1859, y vio grandes cantidades de algas marinas, siendo recolectadas para un propósito específico en este puerto, para luego ser transportadas unos trescientas millas al interior, donde, relata, "se las venden a un valor de cuatro dólares bolivianos la arroba de 25 libras, o alrededor de seis peniques la libra"; señala este etnólogo que, en Bolivia, las algas secas del Pacífico son utilizadas contra el bocio. Es posible que se tratara de una actividad que se realizara para los mismos fines desde la época

[654] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 71.
[655] Gilberto Sánchez, comunicación personal.
[656] Campos, 1993.
[657] Risopatrón, 1924: 222.
[658] Bittmann, 1986: 324.

prehispánica, porque este mismo autor señala que "esta enfermedad era, específicamente, común entre los habitantes de Quiabaya y Sarata, y los afectados recibían el apodo de ccotosos, de *ccoto,* la palabra *aymara* para bocio"[659].

En 1830, Alcide D'Orbigny registró una práctica de los indígenas de Cobija que debió haber sido un uso de larga tradición y es que usaban las conchas de mar como recipientes[660].

No hemos encontrado la palabra Cubija o Cobija en los diccionarios indígenas consultados, pero hemos notado que el sufijo *cco* en qechua, antecede a otra sílaba que forma una palabra completa que, en la mayoría de los casos, alude al mar o al agua; por el contrario, raras veces, antecede a otra partícula para aludir a "marchito"[661]. *Coho* es junco marino, de acuerdo al *quechua* de Ricardo[662], y en Diego González Holguín[663], *Koo* se traduce como "junco grande, enea". En *pukina,* la palabra *Cupi* significa "diestra, *mano derecha"* y *Co* es "este; hermano; ir; descender"[664].

ViÇca significa, en esta misma lengua, "vientre, barriga, estómago..."[665]. Si fuera KooviÇca o CohoviÇca, daría la idea de génesis, o contenedor del agua o de juncos[666]. Gilberto Sánchez –quien señala que en quechua actual la palabra es wiqsa– anota también que el origen del nombre podría ser español, *Cubija* o *Cobija*, en el sentido de "protección", de "abrigado". Por otra parte, en los documentos de la época, a veces Cobija se escribe Cubixa o *Cobixa*. En aymara *Ccuu* es "aquel, aquello, mostrándolo" y *ViSSa,* significa "El niño que primero nace quando salen dos de un mismo parto*"; Visca* es "soga de lana".

Colupo

Luis Risopatrón registra varios lugares con el nombre de Colupo y Colupito, pero ninguno de ellos situado al nivel del mar. De ellos, dos son cerros y uno es un portezuelo. En cuanto a las postas, una es la de Colupito (22º14' y 69º58'), localizada a 1521 msnm., al pie noreste del cerro del mismo nombre, en el sendero que conduce de Tocopilla a Chacance. La otra posta es la de Colupo Nuevo (22º29' y 70º01'), a 1.708 m. de altitud, al pie Suroeste del cerro Colupo, en el camino de Gatico a Chacance. Los cerros de Colupo y Colupito se asocian a ambas postas[667]. Es probable que la Probanza se refiera

[659] Forbes, 1870: 224-225, *Journal of the Ethnological Society of London* 2: 193- 305. Citado por Bittmann, 1986: 312.

[660] D'Orbigny, 1958: 538; en Bittmann, 1986: 300.

[661] González Holguín, 1952 [1608], libro II: 65.

[662] Ricardo, [1586] 1951: 24.

[663] González Holguín, 1952 [1608], libro II: 141.

[664] Torero, 1987: 365.

[665] González Holguín, 1952 [1608], libro II.

[666] Bertonio, 1984 [1612]: 64 y 388.

[667] Risopatrón, 1924: 241, quien cita el mapa de Samuel Valdés, de 1886; y de Francisco San Román, de 1892.

a una de estas postas, que fueron jalones entre la costa propiamente tal y las tierras altas. No conocemos referencias sobre su población indígena.

Tampoco hemos encontrado la palabra Colupo o Colupito en los diccionarios de lenguas indígenas. Ya he denotado el significado de la partícula *Cco* en *qechua* y *aymara* como un vocablo que antecede a otras sílabas para denotar agua; hemos encontrado que *lupitha* en *aymara* es "hacer sol o luna", que *lupi* significa " rayo de sol o resplandor"[668], así es que *Colupo,* o *Colupito,* podría significar "el agua que resplandece" (con el Sol o la Luna), o referirse en el mismo sentido a los juncos. Esta interpretación le parece poco probable a Gilberto Sánchez. advirtiendo que en quechua, el término *yaku*, es "agua".

Estas combinaciones y las precedentes no agotan la búsqueda de otros significados; sencillamente, en este nivel de análisis, me parecen las más cercanas para los topónimos que quería documentar. Hago extensiva esta observación para las opciones que he escogido para otros vocablos indígenas. Por otra parte, hay vocablos sugerentes en lengua *pukina* y *uru-chipaya*[669], pero nuestro desconocimiento de las lenguas nativas, nos impide avanzar sobre palabras, sufijos y prefijos que no sabemos como pueden componerse estructuralmente.

Pueblos y aldeas del interior de Atacama

Calama

Calama, oasis de pie de puna, se localiza a los 22º28' y 68º56' de latitud sur, a 2.260 m de altitud. En las primeras décadas del siglo XX, Luis Risopatrón lo describe como un pueblo de regular caserío, en la margen norte del curso medio del río Loa, con cultivos de alfalfa y maíz y una vega de unas quinientas hectáreas que provee abundante forraje para el ganado. Desde tiempos inmemoriales estuvo ocupado por población nativa, hasta la fundación del puerto de Antofagasta y el descubrimiento del mineral de plata de Caracoles en 1870[670].

A fines del siglo XVI, o inicios del siglo XVII, ya existían vínculos religioso cristianos entre los poblados de Chiuchiu y Calama. En las mismas fechas en que se iniciaba el desarrollo de la vida parroquial de Chiuchiu, se levantó una capilla en Calama, como anexo de aquella doctrina, puesta bajo el patrocinio de San Juan Evangelista y en la cual se procedía, ocasionalmente, a la administración de los sacramentos[671].

La primera anotación, que probablemente corresponde a esta capilla, la menciona como "iglesia de Chunchur" y corresponde a una inscripción de

[668] Bertonio, [1612] 1984, II: 297.
[669] Crequi Montfort y Rivet, 1925.
[670] Risopatrón, 1924: 117.
[671] Casassas, 1974b: 26.

casamiento fechada el 28 de septiembre de 1614. *Chunchuri* o Chunchurri, era, todavía a principios del siglo XX, un pequeño caserío, localizado a 22º30' y 68º56' a 2.211 metros de altitud, "con un cementerio de indios y 18 há. de terreno" irrigado, en la ribera sur del río Loa, al sur de Calama. A Chunchur expresamente, denominado también Chunchor y, excepcionalmente, Churchor[672], corresponden otras inscripciones sacramentales y anotaciones de cuentas correspondientes a los años 1615, 1616, 1620 y 1622. Luego, no hay registros referidos a Chunchor o Chunchor hasta 1632 y 1634, que se refieren a partidas de casamientos probablemente celebrados en Chiuchiu, en las que se anota que los padres de los varones contrayentes eran "naturales de Chunchor"[673].

Corresponde, en cambio, al año 1619 la primera mención que el *LVO* proporciona sobre Calama, al relatar que, con el objetivo de remediar la "suma pobreza" de la iglesia o doctrina de Chiuchiu, los "caciques principales" y alcaldes se comprometieron a entregar tierras con cuya producción se aliviase aquella pobreza y "señalaron tierras para ella [la doctrina de Chiuchiu] en el pueblo de Calama para sembrar... tres cargas de maíz". A partir del año 1624 todas las inscripciones sacramentales y anotaciones de cualquiera otra índole que aparecen en el *LVO*, correspondientes a Calama, están referidas tanto a la iglesia como al pueblo de Calama o de San Juan Evangelista de Calama[674].

Durante algunas décadas, son bien escasas las noticias sobre la capilla de Calama, salvo algunas anotaciones dispersas de inscripciones sacramentales en el *LVO* con excepción de aquellas más extensas registradas con ocasión de la Visita que, con fecha de 5 de marzo de 1641, realizó el maestro Gabriel de Sande a la parroquia de Chiuchiu y que prosiguió "en el pueblo de Calama, donde, por haber más concurso de gente, españoles e indios, se leyó y publicó el edicto general de Visita", así como que en el inventario establecido con ocasión de la misma, se detalla un lienzo de San Juan Evangelista que está en el altar mayor de Calama y una campana grande[675]. En el inventario de la capilla de Calama realizado en 1734, se anotan dos imágenes de bulto de san Juan Evangelista y un lienzo del mismo santo; un bulto pequeño de santa Bárbara y una imagen de nuestra señora del Rosario con su niño en los brazos.

En cuanto al vocablo Calama, de acuerdo con Emilio Vaisse, *ckaala* significa "amarilla", de modo que *Kalama* sería "amarilleando", o "amarillear" en la supuesta lengua de los naturales de Atacama; otra posibilidad es que derive de *ckolam* o *ckolan*, "perdiz", y *hara,* "alojamiento", en el sentido de "lugar donde abundan las perdices"[676]. Pero esta palabra también puede ser de origen ay-

[672] Risopatrón, 1924: 214.

[673] Casassas, 1974b: 26-27.

[674] *Op. cit.*: 27.

[675] Casassas, 1974b: 28.

[676] La traducción de Vaïsse *et al.*, para Calama según Casassas, 1974a: 56; quien, en nota a pie de página, ofrece el significado de Héctor Pumarino, derivado de kara "pueblo" y ama, "agua", siempre en kunza.

mara o pukina[677]. Por ejemplo, Federico Aguiló afirma que en aymara, *Calama* significa desierto[678], lo que tendría sentido para Gilberto Sánchez. Tampoco podemos descartar más de un significado para este vocablo en lengua *aymara, pukina* o un compuesto de más de una lengua; en *aymara*, *Kaa, Laa, Maa* y *Lama* tiene sentido para componer más de un significado: *Cala* es piedra; *Kaa* es "plata en barra o tejuelos"; "abertura o grieta. Angostura de casas o piedras muy juntas"; *Laa,* "cosa vana, ordinaria, de poca estima", aunque Laa, nunca va solo, sino que se pospone, por ejemplo, "*Inalaa* y es muy ordinario aunque también se entenderá solo"; *Lama* "carnero y cualquier animal y a un hombre lisiado de los pies y por ello anda mal y con trabajo"; por último, *Maa,* es "uno" de acuerdo con Ludovico Bertonio[679]. Por otra parte, en *pukina*, *K'aala* es gallina, gallo, gaviota, golondrina; como en *aymara*, *kaa* es "plata", en el uro de Polo, y *ma* es "madre", de acuerdo con Georges de Crequi Montfort y Rivet. Alfredo Torero[680] traduce *Ca* y *Kaa* como "ahora".

Chiuchiu

Es un oasis de pie de puna a 2.520 metros sobre el nivel del mar a 22º20' y 68º 39', sobre la margen este del curso medio del río Loa, al oeste de una vega, a unos tres kilómetros al norte de la confluencia del río Salado y aproximadamente a 38 km de Calama. Luis Risopatrón la describe como una pequeña aldea con casas de barro dispuestas en dos calles longitudinales de dirección norte-sur, con plaza, capilla y almacén de provisiones. A principios de siglo se encontraba habitada principalmente por indígenas, quienes la denominaban antiguamente Atacama La Chica; en los inicios del siglo XX tenía extensas arboledas de chañares algarrobos y pimientos y un área de cultivo de unas quinientas hectáreas, regada con las aguas dulces del Loa, desde once kilómetros al norte, donde se encuentra la localidad de Lasana[681]. Su nombre tiene aproximaciones significativamente recurrentes en kunza, qechua y aymara. En qechua, *chiuchi* viene a ser "Los pollitos que corren en naciendo tras sus madres" y *chiuchiuñin* es el "piar pollos o pájaros". De acuerdo con Emilio Vaisse *et al.*, *tchiuchi* es "pollo", y *peckatchiuchiu* es "gorrión". En aymara, *chiuchi*, son "los pollitos de la gallina" y *chiychiy*, es un "escarabajito"[682]. No sería extraño que la localidad fuera caracterizada por la abundancia de pequeñas aves, si tenemos presente la riqueza arbórea. Héctor Pumarino Soto opina que, de acuerdo con la costumbre indígena de duplicar la palabra cuando hay dos cosas juntas, la reiteración *chiuchiu* correspondería a la confluencia de dos ríos (el Loa y el

[677] Vaisse *et al.*, 1896: 15; Casassas, 1974a: 56.
[678] Aguiló, s/f.: 8.
[679] Bertonio, 1984 [1612], II: 32, 43, 183, 187 y 209.
[680] Torero, 1987: 365.
[681] Risopatrón, 1924: 205.
[682] González Holguín, [1608] 1952: 107; Vaisse *et al.*, 1896: 34 y 27; Bertonio, [1612] 1984: 84 y 88.

Salado)[683]. Además, Ludovico Bertonio[684] designa con el vocablo *chiychiy,* el "baile de los uros" y *cchiuu,* como "la sombra de las cosas". Esta última idea también tiene sentido con la abundancia de árboles. Adicionalmente asumo que cualquier sugerencia en relación a *uros*, para esta región, puede llegar a ser significativa a futuro. Para Gilberto Sánchez, "la sombra de las cosas" parece una etimología verosímil, refrendando que la repetición de una palabra en estas lenguas, significa abundancia. A comienzos del siglo XVII, la parroquia de Chiuchiu correspondiente al curato de Atacama La Baja, tiene como anexos a San Juan de Calama, Aiquina, Caspana y los villorrios de Lasana, Conchi, Toconce y el litoral, Cobija incluida[685].

En el capítulo precedente, me he referido suficientemente a la iglesia de Atacama La Baja como cabeza de doctrina, función que siguió cumpliendo en los siglos siguientes.

Ayquina

El pueblo de Ayquina se ubica en la margen norte del río Salado, principal afluente del río Loa a 22º17' y 68º20', a una altura de 2.980 metros sobre el nivel del mar, en el ámbito de quebradas intermedias de la cuenca del río Salado, curso superior del río Loa. Desde las primeras noticias en papeles coloniales y hasta el presente su población es indígena, y los recursos de subsistencia provienen de una economía agropecuaria; hace parte de su territorio la extensa vega de Turi (22º14' latitud sur y 68º18' longitud oeste) a 3.000 m de altitud[686].

En las primeras décadas del siglo XVII, el *LVO* no ofrece ninguna información suficientemente clara de haberse construido alguna iglesia o capilla en dicho poblado. Menciona, sin embargo, algunos aportes (cargas de maíz o moneda) de la "iglesia de Aiquina" a los bienes de fábrica de la parroquia de Chiuchiu, en los años 1614 y 1616. Tres años después, en el año 1619, don Alonso Balter Coquina, "cacique principal" de Aiquina, prometió al visitador licenciado Alonso Escobar y Loaysa una mayor cooperación para aliviar la pobreza de la parroquia cabeza de doctrina. Ya en 1624 se efectuó en Chiuchiu el casamiento de Bautista Penca, "nacido y bautizado en el pueblo de Nuestra Señora de Copacabana de Aiquina". Otro caso similar se consigna en el año 1633. José María Casassas es de la opinión de que estos datos permiten suponer la existencia de una capilla en Ayquina, bajo la advocación de Nuestra Señora de Copacabana[687].

La primera noticia documentada de la iglesia de Ayquina la proporciona el inventario establecido en Chiuchiu el 5 de marzo de 1641, en la visita del

[683] En Casassas, 1974a: 58.
[684] Bertonio, 1984 [1612], II: 84 y 88.
[685] Casassas, 1974a: 74.
[686] Aldunate y Castro, 1981: 32-33.
[687] Casassas, 1974b: 34-35.

maestro Gabriel de Sande, en la cual, bajo el epígrafe "Bienes de Caspana y Ayquina", sin diferenciar lo propio de cada iglesia, se detallan diversos objetos sagrados, entre los que se incluyen "una imagen de Nuestra Señora, con su dosel; una cajetilla de plata de Nuestra Señora de Copacabana; un Niño Jesús, de media vara de alto; un frontal; una campana de una arroba"[688].

En escritos del siglo XVIII, la localidad aparece con el nombre de *Hiquina* e *Hiquiná*; en un mapa que dataría de entre 1758 y 1822 y que se encuentra en el Archivo Británico, la localidad recibe el nombre de *Yquina*[689] y en el siglo XIX, se le reconoce bajo los nombres de *Aiquiña* y *Aikena*[690]. La palabra completa más cercana en sonoridad sería *aiquia* que de acuerdo con Francisco San Román, significa "aquí", en *cunza. Ay* es "maíz" o la proposición "en"; *innar,* "por sí", *innal*, "juntar" y *nan*, "pierna", en la misma lengua, de acuerdo con Emilio Vaisse. En *pukina*, *aqui,* es "engendrar" y *quinas* significa "ocho"; *qui,* se traduce como, "¿qué?, ¿cuál?, ¿cuanto?". En lengua *aymara ayqui* se refiere a la idea de entrelazar, de entrecruzar; *ina* se dice de "cosa ordinaria o común, desocupado"; *ay* se traduce como "interjección de uno que se queja o duele". Interjección también del que "codicia algo" e *iqui,* "una jornada o dormida de camino". Por último en *qechua*, *hiqqini* es hipar e *hiqqini* o *yqquini* es "rebanar o cortar con cuchillo la semilla de papas, o ocas"[691]. Para Gilberto Sánchez, se trata de un caso difícil de resolver.

Caspana

Caspana se localiza en la ecozona de quebradas altas del curso superior del río Loa, a 3.260 m de altitud, 22º20' latitud sur y 68º14' longitud oeste. Es el poblado más meridional de la cuenca del río Salado y como Ayquina, tiene una existencia documentada como pueblo a partir del siglo XVII, de economía agro pastoril y con población indígena desde tiempos ancestrales.

En 1622 se menciona un kuraka común para los pueblos de Ayquina y Caspana y, en 1668, se reconocen kurakas de Caspana. En el *LVO* se anotan numerosas referencias a matrimonios y bautizos ocurridos o realizados en Caspana desde 1621 a través de los cuales se percibe que hay pocas referencias sobre presencia de originarios de Lípez en este pueblo, pero sí hay anotaciones sobre caspaneños "ausentes en Lípez"[692].

Probablemente se erigió una capilla bajo la advocación de san Lucas, aunque no existe en el *LVO* ninguna información relativa a su construcción. La referencia del año 1641, correspondiente a la visita del maestro Sande

[688] Casassas, 1974b: 35

[689] Add. 17671 dd. f. 34 El Arzobispado de Chuquisaca o La Plata dividido en todas sus provincias según las más exactas noticias. Archivo Británico, sección Manuscritos.

[690] Alcedo y Herrera, 1786; Solano Astaburuaga, 1899 en Risopatrón, 1924: 13.

[691] San Román, 1890: 13; Vaisse *et al.*, 1896: 12, 27, 23; Torero, 1987: 364, 368, 369; Bertonio, [1612] 1984: 29, 174 y 173, 28 y 177. Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 162 y 370.

[692] Aldunate y Castro, 1981: 35-36. Aldunate *et al.*, 1986: 35.

asegura la existencia bien de una capilla compartida por Caspana y Ayquina o de una en cada pueblo[693].

El vocablo *ckaspana*, significa, en kunsa, "hijo de la hondanada"; *capana* en aymara se traduce como "enclaves dispersos a lo largo de vertientes", y me parece que en ambas lenguas tiene sentido el nombre para la localidad. El qechua tiene vocablos menos cercanos, como *kapani*, "chamuscar o tostar, perdigar" o "pasar por fuego" y *kapani*, "medir a palmos"[694]. Gilberto Sánchez hace notar la ausencia de la letra 's', en la mayoría de las acepciones con excepción de la primera. Ello porque esta omisión es significativa en términos lingüísticos, en relación a los significados.

San Pedro de Atacama

Se localiza en la porción meridional de la provincia del Loa y correspondió al otro curato, el de Atacama la Grande o La Alta[695]. Se trata de un oasis de pie de puna, situado a una altura de 2.436 m de altitud, cercano a la confluencia de los ríos Atacama y Vilama. Desde tiempos coloniales fue un centro de tráfico y engorde de ganado, con población mayoritariamente indígena, pero también de administración española, como Cobija. A principios del siglo XX el poblado ya contaba con servicios públicos como correos y telégrafos, registro civil, escuelas públicas y aduana[696].

De acuerdo con José María Casassas, existe información documentada de que el 5 de marzo de 1557, el sacerdote don Cristóbal Díaz de los Santos celebró misa "en la iglesia que estaba hecha en el dicho pueblo", dentro del conjunto de ceremonias con las cuales se establecía el sometimiento de los curacas y población de la "provincia de Atacama" al encomendero don Juan Velásquez Altamirano. Pero los libros parroquiales anteriores a 1737 no existen en el archivo de su iglesia y se consideran perdidos[697]. Es probable que el pueblo de Sápar haya dependido de esta doctrina.

Sápar

En 1924, Luis Risopatrón describe Zapar a los 22°52' latitud sur y 68°14' longitud oeste, como una quebrada en donde se cultivan "algunas hectáreas de alfalfa, frente a los pantanos de Tambillo, en el valle del río Atacama"[698], lo que sugiere que en esa época la localidad era ocupada transitoriamente por pastores y agricultores que vivían permanentemente en otro pueblo. Sin embargo, creemos que es muy probable que en el siglo XVII, efectivamente

[693] Casassas, 1974b: 41.

[694] Vaisse *et al.*, 1896: 17; Saignes, 1986: 9; Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 137 y 134.

[695] Remitimos al lector a las obras de los etnohistoriadores Jorge Hidalgo y José Luis Martínez, quienes han trabajado extensamente y en profundidad documentos coloniales de Atacama La Alta y Atacama La Baja.

[696] Risopatrón, 1924: 817.

[697] Casassas, 1974b: 52.

[698] *Op. cit.*: 956.

Sápar haya sido un pueblo (coincidiendo con la breve mención de la Probanza de Francisco de Otal), de acuerdo con las informaciones ofrecidas por la doctora Grete Mostny, quien visitó el lugar a mediados del siglo XX. Las ruinas comprenden unos cuarenta y cinco recintos de muros de piedra, formando un poblado aglutinado que se visualiza bien en el plano a escala del arquitecto Carlos Montt, ocupando un espacio de 60 por 70 m, más pequeño que los asentamientos de la región en las épocas tardías prehispánicas. El asentamiento no tiene muro perimetral, pero está situado "en un lugar estratégico", con un área para cultivos en la quebrada homónima; la población obtuvo, por algún medio, recursos de la zona costera. En los pisos de las casas se encontraron tumbas en formas de cistas rectangulares revestidas de piedras. En cada recinto había varias, hasta cuatro. Cerca de las tumbas que habían sido saqueadas,

> "se encontraron frutos de chañar con las puntas cortadas y perforadas que probablemente habían sido enhebrados para collares. Una concha de oliva peruana parece haber servido para el mismo fin. Además, se encontraron recolectando en la superficie, restos de una concha de pecten y otra de turitella, una fusaiola en forma de tronco como de madera, una cuchara toscamente labrada y no terminada de madera, una laminita de cobre y tiestos de alfarería. el pie de una olla indica claramente la época incásica, e igualmente el resto de un plato con el asa en borde y una decoración interior data de esta época"[699].

Sápar aún no ha sido objeto de estudios arqueológicos sistemáticos y en profundidad, después de la visita de la doctora Mostny y colaboradores.

El vocablo *capa* o *sapa*, en pukina, aymara, qechua y callawaya, tiene el mismo significado: "solo, único, uno". Cerca del actual pueblo de Santiago de Río Grande, en la provincia del Loa, existe una localidad llamada Zapaleri. De acuerdo con Emilio Vaisse, en el siglo XIX la gente de los ayllus de San Pedro de Atacama, para referirse a otros pueblos, usaba el término leri, y en 1615, se registra este nombre como apellido[700].

Además en aymara *sapa* se traduce como "la raíz de las plantas" y *sappa*, como "bueno o sano"[701]. Para Gilberto Sánchez, la ausencia de la letra 'r' en estos vocablos, se presentan como un caso problemático a la hora de decidir el o los significados probables para *sapar*.

[699] Mostny, 1948-1949: 189-190. Los datos precedentes, en *op. cit.*: 182-190.

[700] Vaisse *et. al.*, 1896: 25.

[701] Crequi Montfort y Rivet, 1925: 226; Torero, 1987: 366; Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 78, Bertonio, [1612] 1984: 309.

Sabemos que la diversidad étnica y lingüística por aquella época era tremendamente compleja, de manera que cualquier información sobre el particular, aporta elementos que, junto a otros descubiertos y por descubrir, son significativos como creo haberlo ejemplificado en las líneas precedentes.

Nos referiremos a un conjunto de personas con nombres indígenas, la mayoría de las cuales resultan estar relacionadas por acciones o por cohabitar en un territorio, pero no hemos podido descubrir de qué modo heredaban o recibían estos nombres, aunque ciertamente pueden ser sus padres o algún especialista nativo quienes se lo otorgaban. Por ejemplo, "unos entre otros no se llaman ni se entienden por los nombres de los sanctos que les pussieron en la pila sino por los de su gentilidad que les puso el echisero", de acuerdo con los informes de las Visitas de Idolatrías de Cajatambo, siglo XVII, estudiadas por Pierre Duviols[702] y que podemos ampliar en el ámbito andino.

Este apelativo indígena va acompañado de un nombre español, como Pablo, Diego o Francisco. Indagando en el *LVO* de la Parroquia de Chiuchiu, descubrimos que los padres no tienen los mismos nombres que sus hijos y que, incluso, éstos tienen nombres diferentes entre sí; tampoco de sus padrinos de bautismo heredan los nombres. Se pueden intuir varias ideas sobre la forma de generar estos nombres y su significado no etimológico, como, por ejemplo, vinculaciones totémicas, conductas deseadas en la vida futura de los recién nacidos, adquisición de poderes de acuerdo a la carga simbólica de los nombres, y en fin, un sinnúmero de otras proposiciones, todas ellas especulaciones posibles. Se podrá apreciar que, sólo en casos muy específicos, el nombre indígena sigue una línea patronímica, significando un linaje. Como en las secciones precedentes, hemos optado por una aproximación no menos especulativa, pero con algo de certeza formal, indagando los significados etimológicos que hemos logrado encontrar en las lenguas *qechua*, *pukina*, *aymara* y *kunza*, considerando el parentesco y los préstamos que existen entre ellas. Esta opinión interpretativa ha sido tratada por varios estudiosos[703]; dicho análisis ofrece sugerencias múltiples para seguir indagando y genera nuevas preguntas.

En la Probanza de Francisco de Otal se identifica genéricamente a los indígenas de la costa sujetos a evangelización, bajo el nombre de *camanchas*, *camanchacas* o *camanchas-chiangos*; nunca se utiliza el nombre de *proanche*. El relato cubre los años que van desde 1622 a 1645 y es particularmente a partir de 1656 que se mencionan *proanches* en el *LVO*.

En lo particular, los indígenas costeños al servicio del padre Otal se nominan sólo bajo el apelativo de *camanchacas* y, menos frecuentemente, como

[702] Duviols, 1986: 164.

[703] Entre otros: Bouysse Cassagne, 1987: 111-119; Cerrón Palomino, 1991: 653-693; Torero, 1992.

camanchas-chiangos identificándolos con sus nombres españoles y nativos. Estos últimos contribuyen con elementos que pueden ser significativos en el aspecto lingüístico y del mosaico étnico, especialmente para un territorio que cuenta con información escasa y poco precisa. Dichas personas son Lorenzo Cavallolo, Pedro Collama, Lorenzo Chilloco, Francisco Chucho, Francisco Chuquina, Joan Liquena, Martín Ycotan; sólo de los indios Joan y Tomás, también camanchacas, se omite su apelativo indígena[704].

Primero, nos acercaremos al concepto camanchaca en sus posibles significados. Una primera aproximación para este término es que se esté aludiendo a grupos de gente nativa que habitan lugares con niebla o neblina costera[705]. En aymara, ccamachatha es secar frutas y otras cosas, lo que nos remite al sentido que ya reconociéramos en Ludovico Bertonio para la palabra *ccama*, a propósito de los posibles significados de la palabra Atacama. También este autor reconoce varios significados diferentes de acuerdo con su fonética, aspecto ausente en la mayoría de los escritos coloniales. Así, *chaca* es puente; *cchacca*, es gota de algún licor; *cchaaca* es la caña de la quínua y *cchaca* es huella de los animales[706]. Agrega Ludovico Bertonio que *cha* es una "interjección del que se compadece" y kaa, "plata en barras o tejuelos. Abertura o grieta. Angostura de casas o piedras muy juntas"[707]. Este último significado le parece inverosímil a Gilberto Sánchez, para el caso que estamos tratando.

En *qechua*, *caman* es "lo justo, lo que al justo viene directamente" y *camancha* aparece asociado a la idea de verdad. Por otra parte *ccamantaka* se traduce como "Que te parece a tu parecer, o que sientes tu desto"[708]. Para Diego González Holguín, la partícula *cama* significa "todo sin quedar nada" y suele acompañar a los verbos como consecuente de la palabra, por ejemplo *rincaman*, es decir, "todos van"[709]. *Cama* es también "hasta"; "según o conforme" y "el pecado o culpa"[710]. El vocablo *manchaca* no aparece sólo, pero *manchani*, *manchacuni*, es el verbo que significa miedo. Así es que los compuestos con el vocablo *manchaca* en *quechua*, aluden al miedo o temor. Por ejemplo, *manchacayani* viene a ser "Estar descaecido de miedo"[711]. En opinión de Gilberto Sánchez, este sentido sería, también, poco verosímil para el caso que nos ocupa.

En callawaya, *kaman* es "día" (*camen* en *pukina*); en *pukina*, *cha* es "clamar" y *caa*, ahora[712]. *Cam* en pukina significa "sangre"[713]. Anotamos que Rodolfo

[704] Probanza de Francisco Otal, fs. 76r.

[705] En el quechua actual, véase Editorial Marcurio S.A., 1981: 43. En el sentido de identificación que puede tener un lugar de procedencia, como los yungas; véase Pulgar Vidal, 1971.

[706] Bertonio, [1612] 1984: 67 y 73.

[707] *Op. cit.*: 43.

[708] Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 46; 61 y 133.

[709] *Op. cit.*: 46.

[710] Gonzalez Holguín, [1608] 1952b: 45, 46 y 47.

[711] *Op. cit.*: 228.

[712] Torero, 1987: 365 y 366.

[713] *Op. cit.*: 365.

Lenz reconoce la voz *cama* del quechua de Ernst Middendorf, quien la traduce como "la dignidad, empleo, ocupación" y *chaca* como el nombre de un marisco comestible (Venus Dombeyi o Venus Thaca), asignándolo por cercanía con la voz *thaca*, a este vocablo de la lengua mapuche. Aun así, la combinación alude a una actividad recolectora en el mar que también tiene sentido[714].

La cercanía mayor y la más sencilla al mismo tiempo, alude a la niebla; de acuerdo con Gilberto Sánchez, *kamanchaka* en el quechua de Ayacucho, significa "neblina". Otra posibilidad es la que denota Reginaldo Lizárraga –en la cita textual incluida en el capítulo segundo de la presente obra–, aludiendo al color rojo de la piel de estos nativos, adjudicada al hecho de que estos indios beberían la sangre de lobos marinos, lo que de algún modo hace sentido con los términos de "amorateado" que traduce Ludovico Bertonio; pero, en general, nos parece que el vocablo puede encontrar un sentido más profundo y complejo en el qechua, el aymara y el pukina, entre el temor, el clamor, el pecado y la culpa, pensando en que los *camanchacas* fueron catalogados como "grandes hechiceros" por Santa Cruz Pachakuti, como lo refiriéramos en el capítulo precedente.

Pero hay más. Thèrése Bouysse relata un mito de origen en que se asocia en sus orígenes a grupos de cazadores recolectores de tierras altas y de la costa pacífica e interpreta las normas entregadas a los nativos para evangelizarlos que Waman Poma de Ayala transcribe, y en las cuales se patentiza el temor hacia la "gente del agua", que al mismo tiempo cataloga como animales.

> "Líbrame de todas las malas amenazas, de todos los malos sueños, serpientes, pumas, leopardos, de los uros que comen hombres y los muerden (...) Que Jesucristo me proteja de las serpientes, del amaru, las víboras, los uru, perros que comen y muerden a los hombres, del fuego, del agua, del rayo y el oro. Cruz"[715].

No podemos asegurar que las percepciones españolas subsuman las indígenas, ni tampoco ser asertivos en relación a cuando surge en el tiempo esta asociación entre urus y gente costeña, "animalidad", hechiceros.

Mucho menos información encontramos para el vocablo *chango*. María Rostworowski, siguiendo a Rómulo Cuneo de Vidal, sugiere que *camanchaco, camanchango* o *chango* eran voces para designar a los mismos grupos de pescadores y que la palabra *chango* habría derivado de la primera. Gustave de Crequi Montfort y Rivet plantean que los *changos* por sus características "morales y físicas" serían una "rama peruana" que establece la transición entre *aymara*s y *qechua*s con los mapuche, proposición de la que participa Henry Bresson. Por otra parte, Rodolfo Lenz señala no haber encontrado ninguna palabra adecuada como étimo, pero cita a Alejandro Cañas Pinochet, quien plantea

[714] Lenz, 1905-1910: 168 y 305.
[715] Poma de Ayala, 1980, t. II: 778 y 782, respetando la cita de Bouysse, 1992: 143.

un origen *qechua* para este vocablo; Diego Barros Arana relaciona a los *changos* con *los peruanos de la cordillera, cuya lengua hablan con ligeras alteraciones,* según él, y piensa que son afines con los atacameños[716].

Personajes indígenas identificados en la Probanza

> "En poner el nombre a los hijos tiene también grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huacas, y suelen hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre, que llaman baptizalle otra vez, o ponelle nombre. Y en esto tiene un abuso tan común y ordinario, que nadie repara ya en ello que cada vez que ellos se nombran después o otros le llaman, siempre dice primero el nombre de indio que el nombre cristiano de baptismo"[717].

Los nombres de los indios camanchacas

Francisco Otal no identifica a personas cuando menciona a los idólatras *camanchas chiangos*, pero sí al referirse al servicio que le prestan para la obtención de pescado fresco, parte del cual envía al obispo de La Plata. Sin duda estos indígenas son igualmente sujetos de evangelización del cura y sus nombres nativos tienen mucho valor como información básica.

Sobre don Lorenzo Cavallolo[718], no tenemos ninguna información, excepto que fue entregado por el corregidor de Atacama a Francisco de Otal en 1626, con el fin de que lo surtiera de pescado; se lo menciona también como *Lorencillo Cabaicolo*, identificado como indio *camanchaca*, quien luego es reemplazado por "Alonso yndio llamado el mestizo"[719]. En el *LVO*, queda claro que uno de los nombres españoles más usados por los indígenas de la costa es el de Lorenzo[720], pero no existe ninguna mención a nadie que use el apelativo de Cavallolo o Cabaicolo. El más similar es un personaje de Cobija que aparece bajo el apelativo de *Cavalon*[721]. El nombre más cercano que hemos encontrado es el de *Caualloro*, que en aymara significa "subir"[722]. Gilberto Sánchez encuentra poco verosímil el significado para este caso. Registramos que la partícula *olo* en la lengua de San Pedro de Atacama del siglo XIX, hace el futuro en los verbos[723]; ya hemos dado varios de los significados que en diferentes lenguas tiene la partícula *ca* o *kaa*. Por otra parte, en quechua, *kahua* significa "madeja o

[716] Rostworowski, 1986: 129; Crequi Montfort y Rivet, 1927: 112; Lenz, 1905-1910: 252.
[717] Arriaga, 1968 [1621]: 202 y 215. Véase también Betanzos, 1968 [1551]: 33.
[718] AGI Charcas 92, fs. 76r y 76v.
[719] *Op. cit.*, fs. 76r y 77r.
[720] Casassas, 1974a: fs.4r; 34r y 34v.
[721] *Op. cit.*: 164.
[722] Bertonio, 1984 [1612], II: 38.
[723] San Román, 1890: 17.

manojo de hilo" y *llocllo* alude a "la gordura o grasa de la agua"[724]. Por último, en el "uro de Uhle," *çaiva* es "suri, avestruz"[725].

Entre los seis indios camanchacas que son entregados a Francisco de Otal para su servicio, figura también don Pedro Collama[726]. El apelativo más parecido a Collama, es el de Quillama, de Ynes Quillama, identificada como *proanche* y natural del puerto de Copiapó, cuya hija es bautizada en 1656, de acuerdo con el *LVO*[727]. De acuerdo con José María Casassas, aparecen dos personas con el apelativo *Quillama en* Cobija[728]. El apellido *Colamar,* actualmente de fuerte presencia en la comunidad de Caspana, está registrado dieciséis veces en el *LVO*[729], pero nos parece que *Collama* corresponde definitivamente a otro nombre indio.

La lengua más cercana para este apelativo parece ser el aymara. *Collana* es "excelente, cosa prima; el primero"; *Colla camana* es "médico"; *Colla* significa "purga, comida o bebida y cualquier amplasto y otras medicinas para curar" y alternativamente "Bevedizo o ponzoña para matar" y *maa*, "uno cuando se habla de otras cosas que no son hombres, ni ángeles, ni Dios, porque entonces usamos de Mayni"[730]. *Ccolla* es "manzana por madurar"[731] y *Maa*, significa "Uno"[732]. La palabra *maa* en pukina significaría "madre", de acuerdo con Gustave Crequi Montfort y Rivet[733], y *ma*, en cunza, significaría "hallar"[734]. Gilberto Sánchez indica que el vocablo *maa,* no se pospone. Independientemente de las restricciones lingüísticas, nos parece que el sentido más próximo para este nombre sería uno relacionado con el poder sobre la vida.

Le sigue Lorenzo Chilloco, indio pescador[735], nombre ausente en el *LVO*. En este caso también resulta ser el aymara la lengua más cercana en apariencia. El vocablo *chillaca* significa "la soga que meten por la oreja del carnero para llevarle de diestro"; podría aludir entonces al sentido de la rectitud[736], interpretación que Gilberto Sánchez denota como una buena posibilidad. En quechua, *chulluccun* es "deshacerse sal o un adobe, o otra cosa en el agua, o empaparse bien y desleirse"[737]. Aparte de ser consignado como camanchaca, en fs. 82v de la Probanza de Otal, se dice "Lorenzo Chilloco yndio pescador".

[724] González Holguín, [1608] 1952: 130 y 215.
[725] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 86
[726] AGI Charcas 92, fs.76r.
[727] Casassas, 1974a:126; *LVO*, fs. 34r.
[728] *Op. cit.*: 171.
[729] Casassas, 1974a: 164.
[730] Bertonio, [1612] 1984, II: 50 y 209.
[731] *Op. cit.*: 54.
[732] Bertonio, [1612] 1984, II: 209.
[733] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 57.
[734] Casassas, 1974a: 66.
[735] AGI Charcas 92, fs. 82v.
[736] Bertonio, [1612] 1984, II: 81.
[737] González Holguín, 1952: 120.

Por fin, encontramos un personaje refrendado en el *LVO*. Se trata de Francisco Chucho[738], identificado como camanchaca y natural de Cobija. Presumimos que es el mismo personaje casado con Ana Jaguaña; la hija de ambos, Catalina Pacoraia, se casa en 1661[739]. Pero si el nombre *chucho* es una variante de *chuchu*, no es exclusivo de la costa, puesto que en el *LVO* figura Inés Chuchu, del ayllu de Contituques de Atacama, como madrina de bautismo el 23 de enero de 1635 y el 3 de octubre de 1637 (fs. 23r); y, en 1682, María Chuchu, natural de Quemes, anexo de San Cristóbal de los Lipes (fs. 74v). Adicionalmente, la lista de forasteros que aporta José María Casassas señala que Andrés Ayman y Juana Guachuchu son originarios del pueblo de San Juan de Chucho (año 1686)[740].

Sobre el significado de este apelativo hay más de una opción. En aymara, *chuchu* es "lleno, colmado"; *chuchi*, es "color que tira al negro"[741]. Ludovico Bertonio define *cchochcho* como "unas puntas de oro con que solían adornar el sombrero"[742]. En el quechua de Diego González Holguín *chucchu* es "frío de calentura"[743]; Gilberto Sánchez añade que en el quechua de Ernst Middendorf, *chuchu* significa "seco", "tieso" y que en aymara actual *ch'uch'u* es, "muy frío, helado"[744]. En *pukina*, es "el, ella, su (de él o ella) y *chuy* en *kallawaya*,"el o ella"[745]. Por añadidura, el apelativo *chuchut* lo encontramos en el noroeste argentino, más al sur de la puna jujeña a fines del siglo XVI: "en términos de la dicha ciudad en el valle de calchaquí del pueblo llamado amimana con el cacique chuchut, que a pocos años se pobló en dicho asiento con los demás caciques e indios a él anejos"[746]. Ana María Lorandi y Roxana Boixados hacen notar que este curaca no sería originario del valle calchaquí sino diaguita-argentino[747]. Se trata de un caso de difícil interpretación.

Aunque en el *LVO* no aparece Francisco Chuquina, indio pescador[748], su nombre indígena está registrado por lo menos cinco veces en la persona de Antonio Chuquina, natural de Cobija, quién se casa en 1654 y es padrino de óleos en 1657-1658[749].

El apelativo indígena *chukina* tiene varias posibles traducciones. En el aymara de Ludovico Bertonio, *chuqui* es "lanza" e *ina* es "cosa ordinaria o comun" o "desocupado"[750]. En el diccionario qechua de César Guardia, *chuqi*

[738] AGI Charcas 92, f. 76r.
[739] *LVO*, f. 43v.; Casassas, 1974a.
[740] *LVO*, f. 8v.; Casassas, 1974a: 47.
[741] Bertonio, [1612] 1984, II: 91.
[742] *Op. cit.*: 88.
[743] González Holguín, 1952: 118.
[744] Gilberto Sánchez, comunicación personal.
[745] Torero, 1987: 366.
[746] AGN, Sala 7, 6-7-1. Colección Carranza, en Lorandi y Boixados, 1987- 1988: 322.
[747] *Op. cit.*: 323.
[748] AGI Charcas 92, fs. 82v.
[749] *LVO*, fs. 35v, 39r y 39v, 42v, en Casassas, 1974a.
[750] Bertonio, [1612] 1984, II: 93 y 174.

se traduce como "oro", y *chukii* es "Echar la semilla en el surco. Meter el grano en el hoyo al sembrar"; *ima* se dice de "qué" e *imas* significa "que dicen que es"[751]. Gilberto Sánchez agrega que, en el quechua de Ayacucho, *chuki, chuki illa,* significa "relámpago", además de "oro y lanza" y que según César Guardia Mayorga, "relámpago" es *chuquilla.*

También hay significados en otras lenguas que pueden ser sugerentes, si se los combina con *ina* del *aymara* o del "*kunsa*" *innar*, "por sí"[752]. Por ejemplo, de acuerdo con Luis Girault, *chuki* es voz *aimara* para designar a la planta *Pragmitis communus*, especie silvestre que crece en los yungas de Coroico[753], y *chukichuki* es voz quechua para referirse a un insecto, *Pseudomeloe sp.*, que los *kallawaya* usan máximo dos, pulverizados y disueltos en aguardiente; se toman en ayunas como afrodisíacos. Según este autor, ocho a diez de estos insectos, pulverizados y disueltos en una bebida alcohólica, pueden provocar histeria y locura[754]. También la voz *quechua* se usa para designar un gusano pequeño, manchado de colorado y negro que solamente aparece en tiempo lluvioso y se halla en la provincia de los Charcas[755]. Finalmente, anotamos por cercanía sonora que, en 1601, se registra un pueblo de nombre *Chuquilla* en Lipez.

> "que el asiento y uilla de Garci Mendoza sea caueça del corregimiento de los Lipez y se diuide del de Paria...// pueblos de Tagua, Colcha y Chuquilla... 1601//"[756].

Lo significativo es que, en 1620, hay gente de Chuquilla residiendo en Toconce, en ese entonces un sector de estancias del Loa Superior y anexo del curato de Atacama La Baja. Hoy es un pueblo que sigue unido por relaciones ancestrales con Ayquina[757].

> "En San Fran[cis]co de Chio chio, en siete de agosto de /1620 años, bauticé, puse óleo y crisma a Fran[cis] Con-/dore, hijo natural de Pedro Yana, natural de Chuquilla,/provincia de los Lipes, y de Catalina Yero, natural/ de Quimi, provincia de los Lipes, que han habitado dos/ años en Toconce.- Fran[cis]co Otal/[758].

No sería extraño que gente de Chuquilla hubiese ido a residir a la costa y el nombre indígena, en este caso, hubiera inicialmente denotado el lugar de

[751] Guardia Mayorga, 1967: 207, 56 y 68.
[752] Vaisse *et al.*, 1896: 23.
[753] Girault, 1987: 118.
[754] *Op. cit.*: 491.
[755] Cobo: 386, en Girault, 1987: 492.
[756] AGNA Sala XIII, 18: 6:5 Padrones de Potosí. 1603. Reducción de indios Lipes... Transcripción paleográfica de John Murra.
[757] Aldunate y Castro, 1981.
[758] *LVO,* f. 11r.; Casassas, 1974a: 115.

origen. *Chuquilla* fue uno de los nombres de *Illapa* en Perú, de acuerdo con el Inca Garcilaso y Juan de Santa Cruz Pachakuti[759]. Gilberto Sánchez anota que los significados de "trueno, relámpago y rayo" de *Illapa,* hacen sentido con la idea de que *chuquilla o* c*huquina,* signifique "lugar donde hay relámpagos, donde relampaguea"; por ende, le parece verosímil.

Otra persona identificada como camanchaca en La Probanza de Francisco de Otal es Joan Liquena[760]. No hay ningún registro del nombre *Liquena* en el *LVO*. Todas las asociaciones de este nombre las encontramos vinculadas a la lengua aymara, por ejemplo, *lekeña* es "martillo"; *likiña,* "muy gordo"; *liki* es "sebo o gordura" y *liqhuina*, "Tierra caliente como yungas"[761]. Este último significado también sugiere una zona de origen. Al respecto, me viene a la memoria que en términos generales Waman Poma de Ayala cualifica a los *collas* como gordos y perezosos: "Y de los Colla Suyos los yndios tienen muy poca fuersa y ánimo y gran cuerpo y gordo, seboso(...)"[762].

No hay registro alguno del nombre *ycotan* o alguno similar en el *LVO*, que en la Probanza identifica a Martin Ycotan[763] como camanchaca. En cuanto a las lenguas, hay cercanías con términos aymaras, qechua y cunza. En aymara, Q*ota* es "mar, laguna, charco" y *koota*, "amorateado"[764]. Asimismo, Ludovico Bertonio traduce *eccatha* como "florecer" e *hiccatha* como "lleuar por delante un carnero, caballo u otra bestia"[765].

En la lengua llamada kunza del salar de Atacama, *icota* significa "ellos"[766]; Emilio Vaisse *et al.* traducen *ckota* como "los" y *ckot* como "suyos"[767]; Carlos Munizaga y Hugo Gunckel, consignan el nombre de *cotar* para una planta forrajera que crece en Socaire[768].

Por último, en qechua "Y" es traducido como "que es assi verdad"[769]; esta última traducción es, para Gilberto Sánchez, inverosímil. Por puro sentido común, nos parecen más cercanos los significados de la palabra otorgados en lengua aymara y kunza. Luis Girault[770] registra el nombre *quichua khota*, para la yareta de la puna (*Azorella sp*).

En la Probanza de Otal, también se identifica por su apelativo indígena a otro camanchaca, don Domingo Caun[771]. En el *LVO* existen numerosas inscripciones bajo el nombre de *Caur*, aunque ellas no siempre corresponden

[759] Kauffmann Doig, 1991: 2 y 5.
[760] AGI Charcas 92, f. 76r.
[761] Bertonio, 1984 [1612], II: 157, 166, 193, 194, 195, 308.
[762] Murra y Adorno, 1980, tomo 1, eds., en Poma de Ayala, tomo 1,
[763] AGI Charcas 92, fs. 76r.
[764] Bertonio, 1984 [1612], II: 53 y 57.
[765] *Op. cit.*: 100 y 129.
[766] San Román 1890: 12; Mostny, 1954: 149.
[767] Vaisse *et. al.*, 1896: 20.
[768] Munizaga y Gunckel, 1958: 17.
[769] González Holguín, [1608] 1952: 360.
[770] Girault, 1987: 340.
[771] AGI Charcas 92: f. 76r.

necesariamente a distintas personas: siete inscripciones en Ayquina, una en Calama; cuatro en Caspana, veintinueve en Chiuchiu y tres en Lasana[772]. En kunza, caur significa "montaña o cerro elevado"[773]; de hecho, se conservan en la región varios topónimos con esta terminación como, *likancaur, sairecaur*, etc.

No obstante, la partícula *cau* o *kau* con diferentes terminaciones también la encontramos en otras lenguas. En aymara, *ccauri* es "raíz de la totora"; *kauna* significa "nuevo" y *kau* es "orillas de las mantas, o mantas de hilo colorado"[774]. En qechua, *cauna* es "soguilla de tres ramales" y *ccaunu*, "lo marchito de mucho calor" o "lo marchito del sol"[775]. En el "chipaya de Posnansky", *khauna* es "rueca, copo para hilar, mazorca" y, *kauni*, "hilo, hebra, mazorca"[776]. Concordamos con Gilberto Sánchez en que se trata de un caso difícil de resolver en cuanto a su posible significado.

En definitiva, esta aproximación lingüística no hace sino demostrar una vez más el parentesco estrecho que existe entre las lenguas, la complejidad de significación que contienen (y encubren) los nombres en términos étnicos, de linajes, de categorías sociales, de posibles especializaciones, de adscripción geográfica; hasta no profundizar, denotan un predominio aparente de la lengua aymara y la necesidad de seguir investigando por estos derroteros. A pesar de los sesgos de las fuentes con que contamos, pienso que es un camino que necesariamente debe considerarse.

Personajes indígenas de los pueblos del interior de Atacama

Los testigos

Ante la sociedad colonial, todos estos personajes comportan prestigio y una alta valoración social. Se insertan en una trama de poder que cubre los espacios indígenas y españoles[777].

Don Melchor Sótar tiene el cargo de gobernador de Atacama en 1635; como se ha mencionado, dentro de la administración colonial, el cargo de gobernador corresponde a una autoridad indígena designada por los españoles. Además, don Melchor aparece identificado, junto a don Bartolomé Aychasnirca, como curacas principales de los pueblos de Calama y Chiuchiu (f. 35r).

Para 1644, año en que concluye la Probanza, don Pedro Viltiquibiltir es el gobernador indígena de Atacama; don Diego Mayssar y don Pablo Laminir

[772] Casassas, 1974a: 164.
[773] San Román, 1890: 11.
[774] Bertonio, [1612] 1984: 43 y 48.
[775] González Holguín, [1608] 1952: 52, 63 y 65.
[776] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 89 y 80.
[777] Para nuestro estudio es significativo mencionar el texto de Millones, 1979b: 243-263.

son, a su vez, curacas de Caspana y Aiquina, y don Francisco Mayssar es gobernador y cacique principal de Atacama La Alta.

Cabe la posibilidad de que los curacas de Caspana todavía sean los mismos para Aiquina; al menos, en 1622, don Diego Tocoa figura como cacique principal de ambos pueblos[778] (aunque en fs.16r aparece sólo como de Aiquina); de todas formas, el texto puede permitir leer que el primero era de Caspana y el segundo de Aiquina, lectura también posible para Melchor Sótar y Bartolomé Aychasnirca en relación a Calama y Chiuchiu. La doble jefatura no es extraña dentro de los sistemas de poder de la sociedad andina, pero ni la *Probanza* ni el *LVO* nos permiten inferir su cualidad simétrica o asimétrica. Sin embargo, los ejemplos abundan[779].

Lo concreto es que, gracias al *LVO* de la provincia de Chiuchiu, podemos intentar iluminar algo sobre estas personas y, en algunos casos, encontrar aspectos de su figuración social. Sin el paciente y cuidadoso trabajo de José María Casassas, muchos de los personajes de la Probanza estarían desdibujados; como contraparte, varios datos de este documento completan o aclaran dudas presentes en el propio *LVO*.

Don Pedro Viltiquibiltur,
gobernador de Atacama La Baja[780]

Viltiquiviltur, y sus variantes *Biltiquibiltur* y *Viltiquibiltur*, corresponden en la Probanza a un mismo personaje. Lo mismo puede decirse de otras personas identificadas en el *LVO*, con estos nombres, pero, adicionalmente, hay otros apelativos que también contienen el vocablo *viltur* o *vultur* como consecuente, aunque son claramente diferenciables de las variantes anteriores, como *chiquiribilti, quintiquibultur*, *quiviltur*, *tintiquibultur*[781].

Los *Viltiquibiltur* emergen como un grupo de personas notables en el mundo colonial de Atacama. don Pedro Viltiquibiltur[782], quien solicita la Información en favor del clérigo Francisco de Otal, fue casado por este sacerdote el primero de marzo de 1633, siendo su padrino don Melchor Sotar[783], quedando así establecido el parentesco entre ambas autoridades indígenas. La consideración que se tenía por don Pedro debió ser de alta confianza, puesto que, en 1630, es testigo de un matrimonio realizado por Francisco Otal, ocasión en que desposa a un natural de la ciudad de Santiago de Chile con una viuda nacida en Catamarca[784]. En 1641 se lo consigna como sacristán mayor de la Iglesia de

[778] *LVO*: f. 52r.
[779] Lorandi y Boixados, 1987-1988: 341.
[780] *Probanza de Francisco de Otal*: fs. 37v, 43r, 44r, 47r, 51v, 52r, 59r, 59v, 66v, 67r, 67v.
[781] Casassas, 1974: 166, 171 y 174.
[782] Información que es refrendada en el *LVO*, f. 32v, para 1640.
[783] *LVO*: f. 15v.
[784] *Op. cit.*: f. 15v

Chiuchiu y demás anexos y mayordomo de la fábrica[785], pero aparentemente desde antes venía ayudando muy de cerca al sacerdote porque,

> "En el Pueblo de San Juan Ebangelista de Calama, en diez dias del mes de enero de 1639 años, puse óleo y crisma a Andrés Caucut, de edad de mes y medio, que ya don P[edr]o Biltiquibiltur lo habia bautizado (...) Fran[cis]co Otal"[786].

Aparte de don Pedro, otros personajes con el apelativo *Viltiquibiltur* se anotan en el *LVO* y todos proceden de Chiuchiu y Calama[787]. ¿Cuál es el significado de su nombre nativo? Aparentemente puede significar "águila aguileando", puesto que en cunza, *vilti* y *vitti*, significan "águila", o "águila que aguilea", que, podríamos traducir al castellano como "águila voladora"; la partícula *que,* en cunza, entre pronombre y verbo indican acción de "hacer" y nos parece que *tur*, indica el infinitivo de los verbos en esta misma lengua. Otra posibilidad es que sea un nombre compuesto de cunza y aymara, en donde *villki* es nombre y entonces se podría traducir como "de nombre águila". Gilberto Sánchez anota como probables estos significados. *Vilti* es halcón, águila o aguilucho de acuerdo a Emilio Vaisse, quien opina que puede derivarse del *quechua*[788].

El apelativo *Vilti*, por sí solo, fue un nombre indígena común en tiempos coloniales en Atacama y Tilcara (Noroeste argentino, territorio Omaguaca)[789]. También hace parte de otros nombres compuestos mediatizados por la partícula *qui* como *Viltiquibilte*, *Chiriquibiltu* o sin esta partícula, como *Viltipoco* y variantes. Nombres de esta naturaleza sugieren la posibilidad de antiguos linajes, diseminados por un vasto territorio, pero al mismo tiempo, es necesario tener presente que hay hermanos que tienen nombres indígenas distintos entre sí y respecto de sus padres[790].

El mejor ejemplo es el del mismo Pedro Viltiquibiltur, cuyos hermanos son Diego Maicari, Juana Sigxau y Andrés Yachasnir, todos hijos de Isabel Tilco y Andrés Cacatosni[791]. Esta situación, de hecho, es más próxima a la idea de otorgar nombres por lo que ellos significan en relación a cada persona, sea que se trate de una asociación obligada por los calendarios indígenas (el destino en cierta forma) o se trate del deseo de quienes ponen el nombre para que esta persona tenga en su vida las virtudes que contiene el apelativo.

[785] *LVO:* fs. 58r y 60r.

[786] *Op. cit.*: f. 27v.

[787] Véase, por ejemplo, *LVO*: fs. 7r, 10r; 27v y 28r.

[788] Vaisse *et al.*, 1896: 15. Vitti, "águila", sensu San Román, 1890: 11; que, qui, *op. cit.*: 15; villki, Bertonio, [1612] 1984: 387.

[789] Sánchez y Sica, 1991: 97.

[790] Sobre el complejo sistema de otorgar nombres iniciales y sus posibles cambios en el transcurso de la vida de un individuo, véase Arriaga, [1621] 1968: 275; Bernand y Gruzinski, 1992: 162-163.

[791] *LVO*: fs. 15v, 30r y 30v; Casassas, 1974a: 69, 117, 123, 124.

Aparentemente, los nombres indígenas obedecen a ambas lógicas, sin excluir otras posibilidades. Al respecto, puede decirse que hay varios estudios sobre la trascendencia social de la designación de los nombres, pero sobre su significado el material es más escaso[792].

Don Melchor Sótar, gobernador y cacique principal de Chiuchiu[793]

El nombre Sótar es significativo por dos razones. En primer lugar, porque es uno de los nombres de la deidad provincial *Sotar Condi*; algo similar sucede con el vocablo socomba. Ambos designan deidades, pero también a personajes indígenas notables, aspecto al que me referiré más adelante, al igual que al significado del nombre indígena. Ya habíamos hecho notar en el capítulo precedente que don Juan *Cotocotar,* principal de Atacama, había viajado a *Suipacha*, en la vertiente oriental de este territorio.

El 6 de julio de 1620, Francisco Otal casó, en Chiuchiu, a don Melchor Sotar, siendo ya viudo, con doña Ynes Chulau; este mismo año se registra su calidad de persona notable en el *LVO*[794]. Años más tarde, el 19 de noviembre de 1632, don Melchor fue padrino de casamiento de una hija de Pedro Sulo[795], identificado en la Probanza como indio idólatra; también se relaciona con don Pedro Viltiquibiltur, pues es su padrino de matrimonio, en 1633[796]. No se puede hablar de apellidos en el caso de los indígenas, sino más bien de nombres; por ejemplo, el padre de don Juan *Sotar* es Diego *Tocoa* (*LVO*, fs. 20r) y como este caso hay muchos otros.

El nombre *Sotar* o *Çotar* se corresponde nuevamente, sin duda, con un grupo de notables en Atacama La Baja. Lo encontramos registrado muchas veces en el *LVO* y asociado a cargos nombrados por la autoridad española y a jerarquías indígenas. En el primer caso, por ejemplo, los dos fiscales de Chiuchiu que se mencionan en el *LVO*, entre 1618 y 1630, llevan el nombre de Sotar: don Juan Sotar, en 1618 y 1622[797] y don Andrés Sotar en 1622 1628 y 1630[798]. Con respecto a la calidad misma de "fiscales", ya hemos mencionado este cargo en el primer capítulo de la presente obra. En general, se trataba de un indígena encargado de que los demás indios cumplieran sus deberes cristianos; en muchos casos además cuidaba la capilla, dirigía las funciones del culto y auxiliaba al párroco.

Por otra parte, don Esteban Sotar, natural de Chunchor (Calama), aparece como alcalde de Chiuchiu, en 1619[799]. Los personajes con el nombre Sótar,

[792] En este último sentido, es sugerente el trabajo de Teresa Valiente, 1984.
[793] AGI Charcas 92, fs. 35r, 38v, 46v, 47r, 54r, 55r y 61v.
[794] *LVO:* f. 7v.
[795] *Op. cit.*: f. 15v.
[796] *Ibid.*
[797] *Op. cit.*: fs. 5v y 6v; 11v.
[798] *Op. cit.*: fs. 11v y 19r.
[799] *Op. cit.*: fs. 29v y 10r.

son naturales de Chiuchiu, Calama y Lasana. Como está dicho, este nombre también se asocia a Chunchor, localidad que asociamos a Calama (en fs. 4v, por ejemplo).

Don Bartolomé Aychasnirca, curaca principal de Chiuchiu[800]

> "en el pueblo de San Joan ebangelista de Calama en doce dias del mes de nobiembre de mill y seiscientos e uinte y seis años// Don Melchor çotar y don bartholome aycharnisca caciques Principales deeste Pueblo y de chiochio(...)"[801].

De la lectura de lo anterior he asumido que don Bartolomé es cacique de Chiuchiu, aunque cabe la posibilidad de leer que ambos son curacas tanto de Calama como de Chiuchiu.

Contrariamente a toda esta información referida a los *Sotar*, nada nos dice el *LVO* sobre el apelativo *Aychasnirca*. Cabe la posibilidad que don Bartolomé Yachasnir, que figura como padrino de matrimonio de Martín Chiquirivilti, en 1612 (acusado de idólatra posteriormente), y como padrino de bautismo en Chunchor en 1615, sea la misma persona que en la Probanza, por la similitud del nombre indígena y su cercanía con otros personajes de la época[802]. Además figuran en este registro eclesiástico como nombres indígenas que van antecedidos por un nombre español, los apelativos *Ay*, *Cauchasnir*, *Tocochasnir* o simplemente *Chasnir*[803]. Hay otro Yaichasnir importante para nosotros, don Andrés, porque sería hermano de Pedro Viltiquibiltir, de Diego Mayssar y de una mujer, Juana Sigxau, siendo sus padres Andrés Cacatosni e Isabel Tilco[804]. Don Andrés es bautizado en Chunchor, en 1620, se casa con Catalina Chucu, en 1637, y se registra el bautismo de su hijo, en 1642, siendo su padrino don Pedro Viltiquiviltur[805]. Con respecto al apelativo sigsxau, dentro de las escasas posibilidades de encontrar sentido y recurrencias en la designación de nombres, nos ha parecido interesante constatar que en el *LVO* está asociado únicamente al género femenino: así con María Sigxau, Lorenza Sigxau, Luisa Sicsau[806].

Creo que el apelativo *aychasnirca* alude a la idea de dar, de alimentos, de abundancia y más precisamente, de dar o repartir alimentos. La confluencia de significados en las distintas lenguas lo sugiere con fuerza. En qechua, *aycharcarani* es "repartir comida a muchos"; la palabra se deriva de *aychak*, "repartidor de

[800] AGI Charcas 92, fs.35r.
[801] *Op. cit.*: fs. 34v y 35r.
[802] *Op. cit.*: fs. 2r y 4v.
[803] Casassas, 1974: 161-175.
[804] *Op. cit.*: 69; *LVO*, fs. 15v, 30r y 30v.
[805] *LVO:* 52r, 30v y 33v.
[806] *Op. cit.*: fs. 44r; 47v y 52r, 52r, 27v.

cosas de comer", *aycha*, es "carne"; *aychani*, "dos porciones de carne u otra cosa" y *aschani* es "dar un poco". En cunza *ay* es "maíz", y *tchacknar* y *tchaynar* es "chañar". En aymara a*ycha*, también es "carne" y *ca* es una interjección que remite a "algo que da alguien", por ejemplo, "toma". Alfredo Torero traduce *ascha* (pukina) y *acha* (callawaya), como "ser, tener"[807]. Un significado alternativo y aproximado para *yachasnir*, sería "soy Chañar" o "tengo Chañar", puesto que "*ni*" en pukina es la primera persona singular y en aymara la palabra *ni* se pospone a los nombres para significar "tener lo que el nombre dice" o "ser estimado o valer por lo que tiene"[808]. Gilberto Sánchez, anota como posible estos significados.

Los Maissar

Don Diego Mayssar, curaca de Caspana, y don Francisco Mayssar, gobernador y cacique de Atacama La Alta.

El nombre aparece bajo las variantes producidas por un agregado de la letra "e" o "i" final, o doble s, o el reemplazo tanto de la "i" latina por "y" griega como el uso de "c" con cedilla[809]: así asoman *Masayri, Maysar; Maysare; Maysari; Mayssarri; Maican; Maicar; Maicari; Maiçari; Maisaire; Maisar; Maisairi; Maissari y Maisari*. En el *LVO* han sido anotados en Chiuchiu, con la excepción de uno registrado en Lasana y de inscripciones en Cobija, aunque sabemos que don Diego Maissar[810], es uno de los curacas de Caspana y don Francisco Maissar[811] es mencionado en la Probanza como gobernador y cacique de Atacama La Alta. El mayor número de inscripciones realizadas en Chiuchiu nos parece natural, por tratarse de la cabeza de la doctrina y porque no siempre se consigna el lugar de origen de los involucrados en el sacramento inpartido. Don Diego Maysar, que, como señalaramos, sería hermano de Pedro Viltiquibiltur, es desposado con doña Luisa Sigxau en 1634, oficiando el clérigo Otal. Después, actúa de padrino de bautismo de un hijo de don Diego Vilticolas, en 1638, y de padrino de matrimonio de dos lipes, naturales de Chiuchiu, en 1639[812]; dicho sea de paso, este nombre *Vilticolas* será de mucho mayor figuración en Chiuchiu, durante el siglo XVIII.

En los registros de 1649, aparece un Diego Maicar, natural de Cobija[813], que, sin duda, es otra persona. También se registra un Lorenso *Masayri* como natural de Cobija en fs. 2v y 40r (1646).

Los datos consignados en el *LVO* que aparentemente podrían referirse a don Francisco Mayssar, curaca y gobernador de Atacama La Alta testigo en la

[807] Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 39 y 35; Vaisse *et al.*, 1896: 12, 18 y 34; Bertonio, [1612] 1984: 28 y 32; Torero, 1987: 365.

[808] Torero, 1992: 178 para el pukina; Bertonio, [1612] 1984: 232.

[809] Casassas, 1974: 63.

[810] AGI Charcas 92, fs. 51v., 52r, y 54r.

[811] *Op. cit.*: fs. 43r, 43v y 51v.

[812] *LVO*, fs. 30r; 27v y 29v.

[813] *LVO*: f. 41v.

Probanza, aluden definitivamente a otra persona que tiene sus mismos nombres y procedencia. El testimonio de Francisco Maissar en la Probanza es del año 1641, época en la cual ya es un personaje notable que declara tener más o menos cincuenta años (f. 51r). Por el contrario, el registro del libro parroquial se refiere a un indígena que, en la Visita de 1683, aparece como reservado del ayllu de Sequitur, cuyo curaca principal es don Pasqual Maissari y donde se registra "Francisco Maisari, de veinte, y ocho años (Cantor de la Iglesia), casado con Juana Elvira de treinta, y un años tienen dos hijas Pasquala Felisiana de nuebe años, y Ines Andrea de seis años"[814]; al año siguiente, el matrimonio aparece bautizando a su primer hijo varón:

> "Juan Lorenço-tasa, Caspana//En dicho día, mes y año, bauticé, puse óleo y crisma a Juan Lorenço de edad de doce días, pocos más o menos, hijo legítimo de Francisco Mayssari y de Juana Elvira, aquél natural de Atacama La Alta y ésta del pueblo de Caspana. fueron sus padrinos Juan Lorenço y Juana Pasquala (...)"[815].

La información es interesante porque reitera varios datos. En primer lugar, la constatación de que un grupo de indígenas usa el apelativo Maissar en Atacama La Alta, específicamente en el ayllo de Sequitur y que, probablemente, no es casual la repetición de los dos nombres en Francisco Maissar; en segundo lugar, la tendencia que empieza a percibirse, después de mediados del siglo XVII, a reiterar el nombre español de los padrinos en el bautizado, situación más bien escasa en los años anteriores; en tercer lugar, las relaciones de parentesco existentes entre algunos ayllos de Atacama y Caspana, de probable data prehispánica y, en cuarto lugar, la movilidad de los indígenas entre localidades distintas, generando ocupaciones transitorias, pero más o menos de larga duración y, por ende, relaciones sociales de amplio espectro, que pueden explicar diversas situaciones, desde el compartir una deidad regional hasta el hablar más de una lengua. Al respecto, puede señalarse que El 12 de diciembre de 1995, el cura párroco leyó una larga lista de difuntos para rogar por sus almas, en la misa que celebró en Aiquina para su patrona, la virgen de Guadalupe. Entre los nombres, figuraron varios con apellido *Maysar*, hoy día practicamente inexistente en la comunidad.

Hay un último dato que conocemos que podría estar vinculado con don Diego y Francisco Mayssar, testigos en la Probanza, y es que, en 1631, se menciona a dos personas de idénticos nombres españoles e indígenas presentes en Tilcara[816]. Esta es una posibilidad con un alto grado de certeza, puesto que las

[814] "Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Palata, 1683": f. 25v. *Estudios Atacameños,* 10: 98. Transcripción de Jorge Hidalgo *et al.*

[815] *LVO*: f. 75v.

[816] Sánchez y Sica, 1991.

relaciones entre el territorio jujeño y Atacama fueron muy fuertes durante el siglo XVII, como ya lo señaláramos en el capítulo precedente; además existe una fuerte recurrencia entre nombres indígenas de Humahuaca, Tilcara y Atacama. No era extraño, en ese entonces, que curacas, cabezas de unidades domésticas o familias enteras, se trasladaran por períodos de diferente duración a territorios de la vertiente oriental y viceversa.

Emilio Vaisse, Aníbal Echeverría y Félix Hoyos definen *Maysari*, y sus variantes, como una palabra kunza compuesta por *ma* "hallar" y *sairi*, "lluvia". Insinúan la idea de producir lluvias y que, en ese sentido, podría indicar a la persona "que produce lluvias"[817]. *Sairi* es también la palabra qechua para designar el tabaco (*Nicotiana tabacum*); "De la yerba o planta que los españoles llaman *tabaco y los indios sairi, usaron mucho para muchas cosas. Tomaban los polvos por las narices para descargar la cabeza*"[818]. La *Crónica Anónima* consigna dentro de las categorías de ofrendas vegetales, *en especial las dos que llaman coca y sayre*[819]. *Saire* es un apellido que actualmente se encuentra en la región de estudio; Gilberto Sánchez refrenda como verosímil esta interpretación.

Don Pablo Laminir[820]

Don Pablo Laminir es el curaca principal de Caspana y muy probablemente, también es curaca de Ayquina; también su nombre se escribe en la Probanza, como *Lasminir*, o *Lamnir*. A pesar de su autoridad, no hay mención alguna a su persona en el *LVO*, y contrariamente a los *Viltiquibilti, Mayssar, Sotar y Chiquiribilti*, nombres frecuentes en el registro parroquial, en este caso sólo hay una persona de nombre similar. Se trata de don Baltasar Lamasnir, casado con doña Ysabel Chaltau que bautizan su hija el año 1669[821].

Laminir, *Lamnir*, *Lasminir* y *Lamasnir*, puede ser un nombre compuesto por más de una lengua; en aymara el vocablo *ni*, pospuesto a los nombres, significa "tener lo que el nombre dice o ser estimado o valer por lo que tiene" y, en pukina, es la primera persona singular, "yo"[822]. Emilio Vaisse *et al.*, traducen *Lami* como "lascivo"; *Lama* en aymara es "carnero y cualquiera animal, y a un hombre lisiado de los pies y por ello anda mal y con trabajo". Ludovico Bertonio traduce *Laa* como "cosa vana, cosa ordinaria, de poca estima"; en uru chipaya, *las* y *laz* se traduce como "lengua", sin indicación de dialecto y también, de acuerdo con Georges Crequi Montfort y Rivet *Lasi* tendría el mismo significado en atacameño. Francisco San Román traduce *mini-tur* como "ver" y, por último, Diego Gonzalez Holguín señala que *mini* es "El hilo que

[817] Casassas, 1974a: 66
[818] La cita es de Garcilaso, tomo I: 196, en Girault, 1987: 391.
[819] *Anónima*, [1600] 1968: 155.
[820] AGI Charcas 92, fs. 51v, 52r, 54r.
[821] *LVO*: f. 50r; Casassas, 1974a: 134.
[822] Bertonio, [1612] 1984: 232; Torero, 1992: 178.

teje contra la trama y entra y sale en la *ccuma* y queda encubierto y lo tramado descubierto..."[823]. Las posibilidades de otorgarle algún significado al nombre son múltiples y disímiles.

No obstante, Gilberto Sánchez, sugiere *Lamas / ni / ri,* otorgándole el sentido de: "que tiene carnero, que posee".

Los indios idólatras

Podemos asumir que todos los indígenas calificados en forma singular como idólatras, e identificados por sus nombres, son especialistas religiosos en el ámbito regional, local o ambos. De acuerdo con las fuentes coloniales conocidas, estos especialistas religiosos andinos siguieron funcionando durante toda la época colonial, especialmente en las áreas alejadas del arzobispado de Lima. Este caso no es una excepción, de acuerdo al testimonio de don Diego Mayssar, uno de los curacas de Caspana, que relata que Pedro Sulo, Martín Chiquiribiltur y Pedro Ycar recibían de todos los indígenas los dones para las ofrendas, lo que denota que eran personajes socialmente reconocidos por su oficio.

Don Pedro Sulo[824]

En la Probanza se identifica a don Pedro Sulo de quien se dice que, en su casa y en dos grandes aposentos, se desarrollaba la ceremonia. Las observaciones etnográficas que he realizado en la zona de estudio permiten validar esta afirmación, pero también sugerir que se puede tratar de una casa del pueblo usada para prácticas sociales que comprometen a toda la comunidad.

Pedro Sulo (o Solo), casado con María Chalta, fue padrino de matrimonio el año 1615 y en 1620 también con su mujer, padrino de bautismo. Ambas sacramentos se efectuaron en Chiuchiu. Dos años después, Francisco Otal escribe en el libro parroquial que en Chiuchiu "Este día, mes y año, bauticé, puse óleo y crisma a Simón hijo legitimo de Pedro Sulo y de Maria Chatau. fueron compadres Simon gualtir coquina [e] Ysabel Untur"[825].

El año 1624, en Calama, Francisco Otal, casa a una hija de Pedro Sulo y María Chaltau, siendo los padrinos Martin Chiriquibilti y su mujer María Supa[826]. Queda aquí establecido entonces el compadrazgo entre ambos indios idólatras. El año 1632, el mismo cura desposa a Diego Vilticolas, soltero, hijo legítimo de don Esteban Cotar y de Ynes Pulo, naturales de Chunchor, con Ysabel Ay, hija legítima de Pedro Sulo y de Maria Chaltau. Fueron padrinos Melchior Cotar y

[823] Vaisse *et al.*, 1896: 24; Bertonio, *op. cit.*: 187, 183. Crequi Montfort y Rivet, 1927: 82 y 1925: 229; San Román, 1890: 16; González Holguín, [1608] 1952: 240.

[824] AGI Charcas 92, fs. 38v, 46v, 54v, 62r.

[825] *LVO*: f. 16r. Casassas, 1974a: 119. Las informaciones precedentes en *op. cit:* 110 y 115: fs. 2v y 11r.

[826] *LVO*: f. 15r; Casassas, 1974a: 117.

su mujer Inés Chuchu[827]. Queda establecido otro lazo de parentesco entre un testigo de la Probanza, el curaca Melchor *Sotar,* y el sacerdote indígena.

Ésta es la última mención a Pedro Sulo que aparece en el *LVO*. No hay ningún otro indígena mencionado en este documento con el apelativo de Sulo o Solo.

El apelativo *sulo,* o *solo*, tiene cercanía con la palabra cunza *solor*, que significa "flamenco, parina"[828], nombre que también pertenece a un ayllu de Atacama La Alta. *Sullu* en *pukina* es "abortar"[829], y también en *quechua* y *aymara* de acuerdo a este autor. Además, Diego González Holguín traduce este término también como "Niño que vive desmedrado, chupado, entecado, enfermizo"[830] y traduce sullul como "verdad o cosa verdadera".

Gilberto Sánchez considera verosímil este significado. En Socaire, localidad que debió ser anexo del curato de Atacama La Alta, hay una planta de uso medicinal llamada *sulultur*[831]; probablemente, este vegetal crece también en lugares en donde anidan o transitan las parinas que, son abundantes en la zona de estudio. Nosotros hemos identificado la especie en la región de estudio (transecto Chiuchiu-Toconce) y en este mismo sector, hasta la divisoria de aguas, con el nombre de *chuquicanya* o *chuquicandia* (*Mulinum crassifolium* phil)[832].

Don Pedro Tubi[833]

Don Pedro Tubi podría ser el mismo personaje, puesto que sólo en una declaración se lo menciona así. La situación, sin embargo, es equívoca, porque, en otro segmento del manuscrito, se habla del "otro indio idólatra"[834]. No contamos con ningún antecedente para *Tubi*, a excepción de su mención en en la Probanza y su apelativo indígena. El nombre se acerca al vocablo *tupi* al que me referiré más adelante. Otra posible cercanía sería con la palabra *Ckubi* que podría traducirse como "chinchilla"[835].

Martín Chiriquibiltur[836]

En la Probanza, aparece bajo este nombre o el de Martín *Quiribilti*, tratándose sin ninguna duda de la misma persona. Es identificado como sacerdote indígena en la Probanza de Otal y, probablemente, uno de los de más edad

[827] *LVO*: f. 15v; Casassas, 1974a: 117.
[828] San Román, 1890: 11; Vaisse *et al.*, 1896: 30.
[829] Torero, 1987: 369.
[830] González Holguín, [1608] 1952: 332.
[831] Munizaga y Günckel, 1958.
[832] Aldunate *et al.*, 1981: 213.
[833] AGI Charcas 92, f. 46v.
[834] *Op. cit.*
[835] Vaisse *et al.*, 1896: 20.
[836] AGI Charcas 92, fs. 38v, 46v, 54v, 62r.

de todos los involucrados directamente en las idolatrías, si nos atenemos a las informaciones que sobre su persona entrega el *LVO*. El 18 de Junio del año 1612, don Martín se casa con María Supa, siendo su padrino don Bartholome Yachasnir. Cuatro años más tarde, en Chunchor, actúa como padrino de bautismo. El año 1624, junto a su mujer, son padrinos de boda de Luisa Huntor, hija de Pedro Sulo, ceremonia que santifica Francisco Otal en Calama. Este mismo año, también en Calama, es padrino de bautismo[837]. Quedan suficientemente claros los lazos de parentesco que lo unen con don Pedro Sulo y don Bartholome Aychasnirca.

Su nombre, que es escrito en la Probanza como *Chiriquibiltur* o *Quiribilti,* ofrece otra variante en el *LVO*, como *Chiquiribilti*, referido a la misma persona[838]. Ya he consignado que el significado más cercano para *bilti* es el de "águila" y el de la partícula *qui* o *que* entre pronombre y verbo indica acción en cunza. En cuanto al vocablo *Chiri*, es traducido en qechua como "frío"[839]. *Qguiri* en qechua es "Llaga herida, lesión golpe, o cuchillada"[840]. En el área *calchaquí* (hoy provincias de Salta y Tucumán), existió el topónimo "quiriquiri: treinta leguas de la cordillera de Chile en un valle que llaman quiriquiri donde el dicho Ynga tenía sus capitanes y poblados mas de veinte mil indios mitimaes"[841]. El *aymara* de Ludovico Bertonio[842] traduce *queri queri*, como el "fogón para guisar". El *kiri* o *keri*, es también una planta que actualmente se utiliza entre los pobladores de la cuenca del Salado con fines medicinales, para aliviar el parto y la tos. Corresponde a la especie *Chuquiraga kuscheeli*, que crece en las pampas y médanos[843]. *Qeri* en el *pukina* de Oré es "barriga"[844] y tiene significado similar ("vientre") en *kallawaya*[845].

Por último, también en qechua *chiqui* es "el papagayo chico o periquito" y *chhiqui* es el "peligro", o, "La desgracia o desdicha, desventura o suceso malo"[846]. En definitiva este nombre y sus variantes, puede ser enteramente qechua, o compuesto por qechua o aymara o pukina y cunza. Literalmente podría entenderse en el sentido de "águila enfriándose", "vientre de águila" u otras combinaciones. Para Gilberto Sánchez, se trata de un caso difícil de resolver.

[837] *LVO*: fs. 2r, 4v, 15r y 52v.
[838] *LVO*: f. 52v; Casassas, 1974a: 135.
[839] Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 113.
[840] *Op. cit.*: 310.
[841] Testimonio de Blas Ponce incluido en la Información de Servicios del capitán H. Mejía Miraval, Medina 1901. XXVI en Lorandi y Boixados, 1987-1988: 311.
[842] Bertonio, [1612] 1984, II: 290.
[843] Aldunate *et. al.*, 1981.
[844] Torero, 1992: 185.
[845] Torero, 1987: 368.
[846] González Holguín, [1608] 1952: 112.

Pedro Ycar o Licar[847]

Fue padrino de matrimonio en la Iglesia de Chunchor, en 1614. Diez años después, en Calama, Francisco Otal oficia el casamiento de Pablo Haquici, hijo de Pedro Licar y María Titivin o Titicum, ocasión en la que asisten ambos padres. Sin embargo, cuando, en 1637, el sacerdote Pedro Bassurto casa a Miguel Balto "hijo legítimo de Pedro Licar y María Titibin naturales de este pueblo de Calama"[848], nada se dice de la presencia de ambos padres. Por aquél entonces, habían transcurrido dos años desde que Francisco Otal había descubierto a Pedro Licar como idólatra, en la noche del 23 de junio de 1635, y junto a Pedro Sulo y Martín Chiquiribiltur, estaban desterrados[849].

Hay sólo otra persona con el nombre de Licar, registrado en el *LVO*. Se trata de don Hernando Licar, natural de Lasana[850].

Este apelativo puede asociarse a significados en las lenguas quichua, aymara y kunza. *lickan* es "pueblo principal" o "el pueblo por excelencia", y *liqcau* o *lickau* es "mujer", en lengua kunza. En aymara *hiccar* alude a la idea de "desterrar hombres y echarlos" y en el qechua cusqueño, *llica*, es "red para cazar"[851]. Gilberto Sánchez agrega que, en el qechua de Ayacucho, *llika,* significa también "parapeto".

Breves menciones a otros idólatras

Pedro Caverit aparece asociado a idolatrías en el pueblo de Zapar, en 1633; se lo menciona una vez junto a Francisco Tupi Chari. El detalle sobre estos especialistas religiosos, junto a otros indígenas no identificados por su nombre, debería estar contenido en documentos de la época que, de existir, aún permanecen inéditos. En el *LVO* no aparece ninguna mención al nombre Caverit, a pesar de que hay numerosas referencias a originarios de los ayllus de Atacama La Alta. Muy probablemente, en ese tiempo, *Sápar* pertenecía a esta doctrina, pero no tenía categoría de pueblo.

El apelativo Caverit completo no lo hemos encontrado, pero la terminación "*it*" aparece en palabras recogidas por Arthur Posnansky entre los Chipayas de Coipasa[852]. En 1613, existía el nombre *Ckabi* y era también un lugar en la cordillera hacia Antofagasta de La Sierra; según Luis Risopatrón *Cavi* es el nombre de una paskana en una quebrada afluente del salar de Arizaro; en kunza, *Ckaabar* significaba "ropa, traje o vestido[853].

Aparte de otras palabras cercanas que hemos mencionado, al referirnos al nombre Caer en líneas precedentes, el idioma qechua registrado por Antonio

[847] AGI Charcas 92, fs. 38v, 46v, 54v, y 62r.
[848] *LVO*: fs. 2v, 15r, 29r, en Casassas, 1974a.
[849] AGI Charcas 92, fs. 39r, 39v.
[850] *LVO*: fs. 11v, 16r, 21v, 32v, en Casassas, 1974a.
[851] Vaisse *et al.*, 1896: 25; Bertonio, [1612] 1984: 129; González Holguín, [1608] 1952: 203.
[852] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 81.
[853] Vaisse *et al.*, 1896: 15; Risopatrón, 1906: 178, citado por Lehnert, 1994.

Ricardo, en 1586, ofrece variantes, entre las cuales destaco *cahuarini*, "alzar los ojos para mirar o cobrar vista al ciego", de *cahuani,* "mirar, acechar" y *cahua*, "centinela, guardia, espia[854]. Estas acepciones no son consideradas verosímiles, para este caso, por Gilberto Sánchez. No obstante, si considera más verosimil, el siguiente sentido que propongo: posiblemente *ckaabar* pueda derivar de *ccauhua* que, de acuerdo a Bertonio, significa "camiseta de indio..."[855]. Si parte del nombre fuera *vaquit (Cavaquit)*, podría aludir al sentido de pertenecer a la parte de abajo, por oposición a los que nombran como arribeños[856].

En la Probanza, la información sobre Pedro Caverit señala su condición de sacerdote indígena,

> "en orden del castigo de los ministros de la ydolatria que se abian huydo a los ingenios de lipes que buesa merced executo espeçialmente en Pedro cauerit. del pueblo de sapar quitandole el cauello y mandando dar como se le dieron ducientos assotes y entregado all gobernador don pedro santiago. Lo apruebo con toda estimacion y bengo tambien el otro indio llamado francisco tupi chari de buelta de su obraje de chile sin aguardar mas dispussiçion ni orden alguna Lo condusga uuestra merced all combento de santa ana desta ciudad condenandole que sirba en el Por todos los dias de su uida(...)"[857].

Francisco Tupi Chari había logrado huir a Chile con la ayuda de un clérigo. El manuscrito hace más referencia a la desaprobación de la conducta de este cura que a la persona de Tupi Chari[858]; no obstante su identificación como idólatra no se le resta méritos a su capacidad de trabajador especializado.

> "en cuya dimostraçion rremito alla a francisco Tupi Chayre con la caussa que se la a fulminado Para que conforme Los meritos de la caussa le sentencie buessa merçed y en todo este a su orden y dispussiçion supuesto que es tan buen oficial albañil Para que en las obras nescesarias de la Yglessias de esa Prouincia Le tenga buessa merçed ocupado y en lo demas que le paresçiere supuesto que a de estar en todo a su orden y no dije a buessa merced por lo que tanto ynporta all servicio de dios de continuar todas Las caussas de ydolatria que se ofresçieren y Las que fulminare las ssentençiara difinitiuamente que estoy enterado que en Lo que a su cargo con toda fidelidad me descarga la conciencia y de todo//"[859].

[854] Ricardo, [1586] 1951: 20.
[855] *Op. cit.*: 41.
[856] San Román, 1890: 13.
[857] AGI Charcas 92, f. 83v.
[858] *Op. cit.*, fs. 83v, 89r y 90r.
[859] *Op. cit.*, f. 89r.

El vocablo *tupi* significa "nombre" en el uro de Polo[860]. De acuerdo con Alfredo Torero[861], se trata probablemente de una voz pukina. En lengua kunza los vocablos ckubi, "chinchilla", *ttuti*, "mazorca" y *tturi*, "casa" o "brea", suenan cercanos[862]. Alfredo Torero reafirma el significado que le otorgara Raoul De la Grasserie al término *cupi* como "diestra, mano derecha"[863]. Ludovico Bertonio[864] traduce el *aymara tupu* como "la legua de camino a la medida del Inga, significado compartido por el quechua de Diego G. Holguín[865]. La voz *topa* ya es mucho más lejana en sonido; mientras Bertonio la traduce como "caña", Diego Gonzalez Holguín traduce "dice cosa real que toca al rey.

En cuanto al nombre *Chari*, el cunza entrega varias cercanías y traduce *tchari* como "víbora", *tchaari*, como "overo" y en la "ck" que se pronuncia como "ch", la palabra *ckaari*, "verde" (en relación con el color)[866]. También encontramos este término en el *aymara*. Ludovico Bertonio traduce *cchari* como "hombre anciano" y *chari*, alude a "deuda"[867]. Adicionalmente, Hans Van Der Berg traduce *ch'ari*, de acuerdo con Luis Girault, como "cosecha"[868]. Hans Van Der Berg señala que después de la cosecha las mujeres ejecutan una danza ritual que también se llama *chari*, para agradecer a *pachamama* e *Illapa*.

Quizá el significado que se aproxime más sea el otorgado por el kunsa *tchari*, por la costumbre de usar nombres de algunos animales, interpretación que también le parece probable a Gilberto Sánchez. El carácter sagrado de algunos animales como ofidios, felinos y aves, así como el de los astros, estaba vigente aún en el siglo XVII, puesto que se prohibía pintarlas porque se consideraban asociadas con la idolatría[869].

No obstante, las combinaciones para los posibles significados de tupi *char*i son múltiples. Sobre ambos apelativos, *tupi* o *chari*, no encontramos ninguna mención en el *LVO*.

Don Fernando Viltipopo.

A Fernando Viltipopo se lo menciona en una carta incluida en la Probanza y fechada el año 1645.

> "en quanto a don fernando UiltiPoPo conplise ministro de la ydolatria uuestra merced dispondra lo que mejor le paresciere Pues por su mucha

[860] Crequi Montfort y Rivet, 1927: 85.
[861] Torero; 1987, 1990 y 1992.
[862] Vaisse *et al.*, 1896: 20; Torero, 1987: 365.
[863] Torero, 1987: 13.
[864] Bertonio, [1612] 1984: 365.
[865] González Holguín, [1608] 1952: 347.
[866] Vaisse *et al.*, 1896: 33, 15 y 17.
[867] Bertonio, [1612] 1984: 177, 71.
[868] Van der Verg, 1985: 50; Girault, 1972: 219.
[869] Gisbert, 1991: 584.

hedad no puede benir a los descalssos de santa ana de esta çiudad en estos cassos digo que doy a buessa merçed Plena facultad Para que execute y obre como mejor le paresciere..."[870].

Viltipopo es un nombre compuesto. Ya nos hemos referido al vocablo vilti en páginas precedentes, y podemos aceptar que alude a un ave majestuosa, el águila. *Poopo* en qechua, es el nombre que actualmente designa a una especie vegetal (*Datura sanguínea*), cultivada en los valles altos de Charasani, de cuyas flores se obtiene una infusión narcótica. Los granos, frescos o secos en decocción, constituyen una droga alucinógena que produce trastornos psíquicos "volviéndole loco a uno"[871]. El consecuente que como variante acompaña a *Vilti* para formar el nombre, es *pokko*, en *quechua*, *Juncus sp*[872]. En *cunza, pocko* es acequia y *pockoy* es una pequeña ave de la cordillera, que al "amanecer y al anochecer canta en las ciénagas, parece decir: poco-poco"[873], o *puku-puku*[874]. Gilberto Sánchez agrega que *pojpo*, en el quechua de Ayacucho, es "burbuja del agua"; "borbollón" (de agua) y, *puccpu*, es "poronguillo, o limeta boquiangosta", todo esto de acuerdo a Diego González Holguín[875].

De modo que el nombre *Viltipopo* es un apelativo que remite a la sacralidad de aves y vegetales y debió contener, por estas razones, un fuerte sentido de poder[876].

En el *LVO*, José María Casassas define cuatro variantes para este nombre*: Viltipocpo, Baltirpopo y Valtinpocpo,* pero pienso que sólo la primera, y el consecuente *pocpo* o *popo* se pueden considerar variantes, ya que el antecedente *Balter*, o *Valtin*, se puede indentificar con varios otros nombres como consecuente, en el mismo *LVO*[877].

Recordemos que, años antes, un curaca de Atacama, Viltipopo, dirige la resistencia de Omahuacas, Casabindos calchaquíes y otros. ¿Es realmente de Atacama o por alguna razón se adscribe el mismo –o es adscrito– en los papeles coloniales a esta jurisdicción? Ya Lozano señalaba que, en el siglo XVI, los indígenas que colindan con Lipes, Omahuacas y Casabindos entraban con nombres de Lipez y Atacamas. Como quiera que sea, el nombre *Viltipoco* o *Viltipopo* es usado, durante siglos, por indígenas principales que tienen lugares de residencia permanente, tanto en Atacama como en sectores del noroeste argentino; en este último caso, por ejemplo, figuran como caciques principales de *Tilcara* con el nombre *Viltipoco*, a modo de apellido o segundo nombre, a

[870] AGI Charcas 92: f.87r

[871] Girault, 1987: 384.

[872] *Op. cit.*: 86.

[873] Vaisse, Hoyos y Echeverría, 1896: 28.

[874] Castro, V., 1986.

[875] González Holguín, [1608] 1952: 294.

[876] En varios pasajes de su carta al Rey, Waman Poma es explícito en el sentido del poder contenido en los nombres.

[877] Casassas, 1974a: 62.

partir del siglo XVI y hasta el XVIII, los siguientes: en 1595, Diego; en 1606, Felipe; en 1621, Francisco; en 1627, Francisco; en 1630, Francisco (hijo del anterior, quien en 1631 tiene cuarenta años, y su padre noventa y nueve años); en 1635,1636 y 1639 Francisco; en 1754 Bernardo; en 1778 Bartolo[878].

José María Casassas, en el *LVO*, denota estas relaciones basándose para los casos de *Viltipoco* y *Maysari,* entre otros, en AGI Charcas, legajo 103 correspondiente a un empadronamiento de indios del repartimiento de San Francisco de Tilcara, en la provincia de Tucumán, 9 de septiembre de 1631. También de otro empadronamiento en la reducción de los indios *ocloyas*, Jujuy, del 3 de febrero de 1670, para el caso de Soconba[879], que además, en AGI Charcas 92, es el nombre de una de las deidades.

Don Pedro Garcilaso de La Vega[880]

Finalmente se identifica como indígena a don Pedro Garcilaso de la Vega, indio de confianza del arzobispo de Charcas, quien, en una carta dirigida al clérigo Francisco Otal, le comunica que ha recibido de manos de don Pedro su carta y la "Caussa de ydolatria" que le enviara. Don Pedro es la misma persona que, en el *LVO,* aparece como mayordomo de la cofradía de Las Ánimas y de la iglesia de Chiuchiu, en 1643, y como gobernador de Chiuchiu, en 1656[881]. En las pocas páginas en que se lo menciona en la Probanza, el Arzobispo no deja de destacar las virtudes de don Pedro. Así, por ejemplo, señala:

> "Don Pedro garcilasso de la uega me entrego el ydolo que buessa merced me rremitia este yndio me a parescido muy atento y de buena rrazon y celador de la caussa de dios lleua titulo mio de los oficios de sacristan mayor y mayordomo de la fabrica de essas yglessias en conformidad de lo que buessa merced Pide y el tanto de la caussa de ydolatria //"[882].

Para los españoles de la época, sin duda don Pedro Garcilaso de la Vega fue un personaje extraordinariamente importante; parece haber residido en Chiuchiu, pero creo que sus antepasados pudieron ser bautizados en Cuzco. No me queda claro su origen, ascendencia ni descendencia.

[878] Sánchez y Sica, 1991; Sandra Sánchez, comunicación personal 1993, de acuerdo con documentos inéditos de los Archivos Coloniales de Tilcara, Jujuy.

[879] Casassas, 1974a: 70.

[880] AGI Charcas 92, fs. 85v, 87r y 87v.

[881] *LVO*: fs. 63r y 63v y 34r.

[882] AGI Charcas 92, f. 87r.

Don Asencio Biabo y don Diego Tassa[883], que actuaron como intérpretes, no aparecen mencionados en el *LVO* y suponemos, además, que no son naturales de Atacama, sino que provienen de La Plata o más al norte. Se trata como en tantos casos, de una categoría silenciosa respecto de sí mismos y que paradojalmente, sin embargo, hacen posible una comunicación entre grupos tan distintos. Don Asencio Biabo, intérprete general de la visita, debe ser un español conocedor de la lengua qechua, puesto que en el mismo documento se identifica a don Andrés Alonso Biabo como canciller[884].

En cuanto a don Diego Tassa, podría tratarse de un indígena, siguiendo el nombre *Tassa*, por su cercanía con palabras no españolas. En pukina, *tassa, taxsa,* se traduce por "dormir" y *tax* por "lavar". En qechua, *taxsa* es "lavar" y el mismo significado tiene *taxna* en callawaya. Por último, *taxsa* en qechua significa "cosa mediana, corta o moderada"[885]. Gilberto Sánchez opina que estos siginificados son probables.

Este análisis refrenda, a mi parecer, la complejidad lingüística del mundo andino. El parentesco de las lenguas, y un casi seguro multilingüismo, generan la necesidad de ir entregando estos pequeños aportes, con el fin de apoyar el trabajo de los especialistas en el mundo de las lenguas troncales, sus entrecruzamientos, sus dialectos y sus transformaciones[886].

De las idolatrías

En la costa de Atacama

Francisco de Otal describe la situación idolátrica desde una perspectiva mucho más general para los indígenas costeños, mezclando aspectos de la religión y de la forma de vida de estos grupos, bajo el concepto de "pulicía cristiana". Por una parte acusa a los indios de adorar a los cerros, una práctica generalizada en el mundo andino desde tiempos prehispánicos, y que perdura hasta hoy. Por otra parte, caracteriza a los indios costeños con una imagen infrahumana muy propia de los escritores europeos y que se repite en forma generalizada hasta el siglo xix, para referirse a los nativos dedicados a la caza recolección.

La Información de Francisco de Sande, Visitador de Otal en Cobija, no deja dudas sobre esta percepción, al señalar que el clérigo ha estado

[883] AGI Charcas 92, fs. 51r, 43v y 51v.

[884] *Op. cit.*, f. 11r.

[885] Crequi Montfort y Rivet, 1925: 225; Torero, 1987: 369; Gonzalez Holguín, [1608] 1952: 334.

[886] Para reflexiones sobre este tema véase Torero, 1990.

"enseñando e industriando a los indios deste su beneficio de atacama la baja y camanchas chiangos auitadores en estos puertos de mar por auer mas de ueinte y un años que aqui les administra Los santos sacramentos y trauajar con ellos enseñandoles en estos dichos Puertos como son cubija colupo yquique y loa y demas partes enseñandoles la dotrina Xptiana en que estan los dichos indios muy bien industriados y catequisados auiendo sido y biuido como brutos fieras marinas del mar antes que dicho Licenciado francisco otal fuese su tal cura dados a todas miserias abominaciones y bicios incultos e marinos no be lina rropa alguna ni teniendo auitacion ni cassas con que biuir Por biuir en sus Peñascos y rriscos sin ninguna //[887].

Polina ni orden de hombres y all Pressente a gloria de dios Por el amor caridad del suso dicho licenciado francisco otal su cura que les a tenido se ben en todo muy otros y como de nuebo formados en cristianos Politicos y conbersables desarraygado como dessarraygado el dicho Licenciado a todos los indios de este su beneficio del abominable miseria de la ydolatria en que estauan en su gentilissimo tan fijos y miserables enseñandoles con todo conato cuidado e uigilias a adorar a Jesucristo que es nuestro Uerdadero dios desquissiando de sus animos Las supersticiones rritos y serimonias con que prestauan culto y adoracion a los cerros y demonio castigando a los sacerdotes principales caudillos como consta por la caussa que all pressente tiene presentada de ydolatria en esta Vissitara como consta del trauajo dicho y tan grande que tubo y hiso en seruicio de nuestro señor y se rremite a los indios que tiene desterrados que estan y los inbio a la ciudad de la plata a la rrecolesion de los descalssos del señor san francisco de Chuquisaca a donde estan los dichos yndios como constara de la dicha caussa mejorando assimesmo a los dichos en su natural modo de biuir //"[888].

Francisco de Otal pudo estar al tanto de las informaciones que circulaban en el ambiente de aquella época, ya desde los tiempos de Cristóbal de Albornoz, quien, en 1580, señalaba que los indios de la costa, y especialmente del Loa, eran grandes hechiceros y que sus wakas estaban en los cerros y volcanes y los veneraban porque miraban al mar[889]. La condición de "hechiceros" es confirmada por Juan Santa Cruz Pachakuti, cuando afirma que los *camanchas* pescadores de Atacama son "grandes hechiceros"[890]. Este dato merece ser trabajado de acuerdo con la pregunta de por qué son connotados casi siempre en estos términos los grupos marginales a las grandes etnias, y que se dedican

[887] Según Aleman y Bolufer, 1917, *lina* es voz española que significa "hebra de lana gruesa y ordinaria". En el contexto de la frase hace referencia a la ausencia de ropa, denotando que ni siquiera de esta clase de tela tenían vestuario estos indígenas costeños.

[888] AGI Charcas 92, fs. 24v a 24r.

[889] Albornoz, 1580 en Duviols, 1967: 21.

[890] Santa Cruz Pachakuti, [1608] 1968: 300.

a prácticas de caza, pesca y recolección (a lo no doméstico); también Juan de Matienzo designa como hechiceros a los *chuquilas* de Chucuito[891].

Unos años después, y de modo más amplio, se cualifica de este modo a la población del territorio definido como Condesuyos,

> "que tengan mucho cuidado los dhos curas de que en la dha provincia de los Carangas no sean admitidos en los pueblos indios forasteros o aduenedissos y particularmente indios Collas viejos e los de Condesuyo porque se finjen medicos y que sauen curar y estos son los que siembran entre los Indios muchas hechiserias e los que consultan al demonio"[892].

Ya hemos señalado este "lugar común" con que los documentos coloniales denotan a los grupos cazadores recolectores en una categoría cercana a la de animales, y ello no es privativo para los grupos costeros. Thérèse Bouysse da a conocer una cercana analogía para las tierras altas, de acuerdo a las palabras de los visitadores de la provincia de Chucuito.

> "El doctor Pero Gutierrez y Juan Ramírez Segarra, visitadores fueron haciendo la visita de toda la provincia y reduccion de indios sacando de las islas de la laguna multitud copiosa que en ellas habia sin reconocimiento de dios ni del rei sino como unos lobos marinos que en ellas asistian"[893].

Sobre las idolatrías, de acuerdo con Francisco de Otal, nos quedan sus "bicios incultos e marinos, la adoración a los cerros y sus rrictos y sirimonias al demonio". La primera frase sin duda alude a la gente de la costa, pero la percepción de estos "vicios" debe incluir su forma de vida, el uso de la coca y quizá que otras prácticas que lamentablemente no describe; probablemente, supo de sus costumbres mortuorias tal como las ha referido para nosotros Jerónimo de Bibar, en otra sección de este escrito, y a los rituales para *Mamacocha*[894]. También se hace este alcance para la gente de tierras altas:

> "Al bajar los indígenas de la serranía a la costa, ofrecían al mar, maíz, coca y hacían la iscana, que consistía en raspar el mollo (conchas marinas) y esparcir el polvo al cual llamaban coricallanca; además se sacaban las cejas y las arrojaban a la Mamacocha, de acuerdo a documentos de Huamanga (1656), sierra central del Perú"[895].

[891] Matienzo, [1557] 1910: 179.

[892] II Sínodo La Plata, 1619, tit. I: 13-116 en Bouysse Cassagne, 1992: 151.

[893] ADI Montesclaros, t. 38. Relación del viaje de Toledo por la Sierra. Citado por Bouyse Cassagne, 1992: 142.

[894] Véase Huertas, 1981: 83-84.

[895] *Op. cit.*

Pero reitero que particularmente los "vicios incultos y marinos" a los que se refiere denotan, en su concepto, una ausencia de "pulicía cristiana". En fin, pareciera que toda su labor extirpadora en la costa se realizó hacia la segunda y tercera década de 1600. La adoración a los cerros, aunque descrita en el contexto costeño, debe estar involucrando a toda la población de Atacama, como una práctica ritual andina ampliamente conocida en ese entonces. Sugerimos que, por lo menos, la veneración a los cerros como lo documentáramos en el capítulo anterior es preinca y parece estar distribuida por todo el mundo andino, aunque las ofrendas sean de muy diversa magnitud, de acuerdo al nivel sociopolítico del grupo humano involucrado[896].

María Rostworowski ha sintetizado la información contenida en varios legajos del Arzobispado de Lima, referentes a idolatrías en la costa de los Andes Centrales. En su opinión, hubo divinidades locales de cada pueblo y hasta de personas; además, señala que no es común encontrar mencionadas deidades regionales como *Pachacamac* o *Urpay Huachac*[897].

Pero sabemos que existieron deidades pan andinas, y que costeños y serranos tuvieron por sagrados a la tierra, *Pachamama,* y al océano, *Mamacocha*[898]. Hasta hoy, las personas originarias de la cuenca del río Salado –Atacama La Baja–, van en busca de agua de mar a la costa, cuando la sequía es extrema. Viajaba en bus a Santiago hace unos veinte años, cuando me encontré con un principal de Toconce, que iba a Antofagasta con ese único fin. Regresó enseguida para que la comunidad pudiera ofrendarla a los cerros tulelares de su pueblo, los que, como deidades, tienen el poder de producir lluvia. En diciembre de 1995, don Julián *Colamar*, principal de Caspana, hizo el mismo viaje[899]. Johann Reinhard también registra esta práctica etnográfica en los Andes del Sur[900], documentando estos ritos desde tiempos coloniales.

María Rostworowski hace notar que la religión oficial incaica incluía la veneración del mar[901], y Pachamama, en la costa, bien puede estar representada por los cerros, lo que no le resta su cualidad de *mallku* tutelares específicos. A fines del siglo XVI, Cristóbal de Albornoz señalaba

> "Hay en la dicha costa hasta Loa, que se acava este obispado y entra el de Chile, en la dicha cordillera muchas de las dichas guacas puestas en bolcanes y en cerros nevados con el dicho servicio y orden[902].

Aquí queremos insistir más localmente en el tema, y para ello nada más significativo que recordar que el único santuario de altura descubierto en los

[896] Castro *et al.*, 1986.

[897] Rostworowski, 1981: 121-135.

[898] Castro, V. *et al.*, 1979.

[899] Julián Colamar, comunicación personal.

[900] Reinhard, 1983b: 41.

[901] *Op. cit.*: 122. La autora cita la edición de Waman Poma, del año 1936:273, quien es explícito al respecto.

[902] Cristóbal de Albornoz, 1580, en Duviols, 1967: 21.

cerros de la cordillera de la costa se ubica justamente en el límite norte (en relación al curato de Atacama La Baja), de esta franja del Pacífico. Nos referimos al santuario inka de cerro Esmeralda, localizado al noroeste de Iquique, en la cordillera de la costa, a 905 msnm; es el más alto de este cordón en esta latitud, y es el primero en iluminarse a la salida del Sol, a 20º13' latitud sur y 78º8' longitud oeste[903].

Varios investigadores, dedicados al estudio de los santuarios de altura, han señalado el nexo que puede existir entre los recursos mineros y estos adoratorios, por la importancia que la minería y la metalurgia tuvieron dentro de la sociedad inka y en la política expansiva del tawantinsuyu[904].

Coincidentemente, la mina de plata de Huantajaya, que fue explotada por los incas se ubica en el mismo cordón cordillerano, inmediatamente al sur del cerro Esmeralda. En la comunidad precordillerana de Cariquima, en esta misma región, aún se venera a los cerros sagrados por su generosidad y, entre ellos, al cerro de Huantajaya, caracterizandolo por su riqueza[905]. En todo caso el concepto de riqueza otorgado a algunos de los cerros entre los pueblos originarios de hoy es bastante amplio y puede, sin duda, incluir a los minerales; ello no excluye la posibilidad de que este cordón cordillerano, que contiene a ambos cerros, no haya representado y represente a *Pachamama* como generadora de vida y bienestar, y a las nociones de oposición y complementariedad entre *Pachamama* y *Mamacocha*, así como los conceptos de *mallku tata-mallku talla,* (lo femenino y lo masculino)[906].

Consultando a los lugareños del por qué veneran un cerro que está tan lejos de su propio sector, contestan simplemente "por su riqueza", y agregan la leyenda de que antes el cerro Huantajaya estaba junto a los otros, pero cuando pelearon el Isluga, Tata Sabaya, Tatajachura y otros, expulsaron al Huantajaya, que vino a dar a la costa. El cerro Esmeralda y el Huantajaya están muy cerca y en un mismo cordón cordillerano, siendo fácilmente confundibles como un solo cerro con varias cumbres, descartando como la más alta la del cerro Esmeralda[907].

Naturalmente, estamos tratando con un caso muy específico, parte de un ceremonial de la religión oficial del *Tawantinsuyu*; y, por cierto, con una riqueza de ofrendas particularmente propias de los santuarios de altura inka. Del ajuar y ofertorio elaboramos esta pequeña síntesis, especialmente para significar las diferencias de un santuario de altura estatal, muy diferente a las ofrendas pre y pos hispánicas que han dejado agregados sociales indígenas de un nivel socio político análogo a una sociedad de cargo o corporada[908].

[903] Checura, 1977: 125 y 140.
[904] Beorchia, 1994.
[905] Checura, 1977: 140.
[906] Martínez G., 1976; Castro y Varela, 1992; Castro *et al.*, 1994.
[907] Checura, 1977: 140.
[908] Fried 1967; Castro *et al.*, 1986.

En este santuario se ofreció en sacrificio a una niña de unos nueve años (1.14 m de estatura), y una joven de entre dieciocho a veinte años. Ambos cuerpos fueron depositados en la cumbre principal, a tres metros y medio de profundidad y sufrieron un proceso de momificación por deshidratación natural. Sus rostros estaban cuidadosamente cubiertos por un textil muy fino y llevaban brazaletes de oro y plata. En sus vestuarios y ofrendas tejidas con lana de camélido predominan los colores amarillo y rojo; en menor cantidad el color azul violeta oscuro y los colores naturales de la lana blanca, café oscura y negra; en uno de sus mantos se encontró disperso una pequeña cantidad de cinabrio bermellón[909]. Jorge Checura hace notar que casi todas las prendas tejidas descritas por Garcilaso de la Vega para los sacrificios de adoración al Sol[910], se encuentran en este santuario. El color azul violeta oscuro es destacado por Dina Medvinsky en dos cordoncillos[911].

Forman parte de las ofrendas diecinueve ceramios decorados y no decorados, entre los que destacamos una escudilla bícroma anaranjada, una de estilo Saxamar, platos con asa cinta y decoradas con la cruz inka en su interior[912]. *Topos* y fragmentos de tubos de "rapé" de plata y la oxidación argentífera en los antebrazos de los dos cuerpos indican la presencia exacta de dos brazaletes de este metal; hay evidencias de más piezas de plata, extraviadas o desintegradas. El cuerpo adulto llevaba una lámina delgada de oro como brazalete.

Una de las estatuillas está confeccionada de concha de *Spondylus princeps*. Quedan también restos de textiles, depositados como ofrendas, y una placa pectoral que tiene atado un cordón rojo quemado[913]. Existe una recurrencia en los santuarios de altura inka de varias de las clases y asociaciones de ofrendas como, por ejemplo, las estatuillas o adornos pectorales de *Spondylus princeps princeps*. Se las ha encontrado desde el nevado de Chachami, en Arequipa (Perú), hasta el cerro El Plomo, en Santiago de Chile[914]. Joan de Santa Cruz dice que fue durante el tiempo de Capac Yupanqui cuando: "Imbentaron el sacrificio de capac hucha cocay enpenandole a los muchachos sin mancha y con oro y plata (...)"[915].

Waman Poma establece ciertas diferencias en términos de las ofrendas que entregaba cada suyu; así hacia el sur señala que

> "Los indios de Hatun Colla, Puquina colla, Uro colla, Cana, Pacaxe, Pomacanchi, Quispillacta, Collauaya, Chacra, Chui hasta Chiriuana todas provincias pertenecientes a la región de Collasuyo, llamados Collas; hacían sacrificios a sus Uacas llamadas Puquina-uro, Calacirca y Puriurco, con

[909] Checura, 1977: 125.
[910] Garcilaso, 1609, libro IV, capítulo II.
[911] Medvinsky *et al.*, 1979: 26 y 28.
[912] Checura, 1977: 128-130.
[913] *Op. cit.*: 132-134.
[914] *Op. cit.*
[915] Santa Cruz Pachakuti, [1608], 1968: 292.

ganado de color negro, cestos de coca, con diez niños de un año, cuyes, mollo y plumas de Suri, parecido al del avestruz, los que quemados servían para sahumar a dichas Uacas e ídolos"[916].

Algunas de las vasijas contenían materias orgánicas depositadas como ofrenda especial: semillas de molle y tamarugo (especies locales) y *llicta*; también, en este contexto, se registran dos calabazas con cenizas de conchas marinas y varias chuspa o pequeñas bolsas de lana de tejido fino; cuatro *chuspa* contenían hojas de coca y estaban llenas hasta el borde, con las hojas muy apretadas, resultando un paquete muy compacto, y dos *chuspa* de lana de alpaca, también repletas de coca, estaban forradas en su exterior con *Stipa sp.* Hay un tubo de caña pirograbado con figuras geométricas y sellado en un extremo por el nudo natural del vegetal, una pequeña cuchara de madera y un capacho en miniatura recubierto en su exterior por plumas de color café y relleno con hojas de coca. Todo el conjunto había sido espolvoreado o cubierto con bermellón de cinabrio[917].

La *llicta* (del *quechua llipta*) es un un producto que se utiliza en contextos ceremoniales al igual que la coca. En algunas ceremonias se masca la hoja de coca con un pequeño trocito de este preparado *llicta* o *llukhta* (voz *aymara*). En la actualidad, en el área de estudio, el término designa unos panecillos de tres centímetros cuadrados, preparados principalmente de quinoa silvestre *Chenopodium sp*. Las plantas son secadas al sol, para luego tostarlas al fuego. Cuando el preparado está carbonizado e incandescente, se junta con tenazas y se compacta aplastándose entre piedras planas para formar una barra y, luego, cortarla en panecillos[918].

El tocado es de lana de alpaca. Sobre este soporte, se cosieron pequeñas plumas blancas en hileras superiores, puestas de tal modo que no se aprecian los puntos de unión ni el tejido de alpaca que actúa como soporte. Fue colocado sobre la cabeza el cordón que forma el barbiquejo, cruza de una oreja a otra y ahí van insertadas las grandes plumas que conforman el penacho semicircular que cruza como un abanico, todo el centro de la cabeza. El cuerpo lleva, además, tres *llautu* de lana de alpaca trenzados y terminados en cada extremo por una borla del mismo material. Los colores son amarillo y rojo. Uno de ellos estaba colocado bajo la cabeza, otro bajo la cintura y otro en los pies[919]. En opinión del autor, los tocados de ambas personas son iguales, coincidiendo con los descritos para Cuzco y difiriendo con aquellos descritos para el Collasuyo.

Las medidas y los colores como así también la *paicha* o borla se ajustan a lo descrito por Garcilaso de la Vega,

[916] Poma, 1956: 192.
[917] Checura, 1977: 134-136. Un estudio sobre los textiles de este sitio en Medvinsky *et al.*, 1979.
[918] Aldunate *et al.*, 1981; Castro *et al.*, 1994.
[919] Checura, 1977: 136.

"también fabricaban unas borlas pequeñas de dos colores, amarillo y colorado, llamadas paicha, asidas a una trenza delgada de una braza de largo, las cuales no eran para el Inca sino para los de su sangre real; traíanlas sobre la cabeza, caían las borlas sobre la sien derecha"[920].

Todos los colores del ofertorio textil de esta momia son amarillos y rojos, con la sola excepción de unas pocas prendas sin teñir y que mantienen el color natural café y blanco de la lana. En cambio, el cuerpo de la niña de nueve años está acompañado de un ajuar diferente: es negro, con una faja de color base amarillo con rojo y negro y dos sogas con borlas en rojo y negro[921].

En total, las *chuspa* encontradas en el santuario son diez y dos talegas. Dos de las *chuspa* tienen, sobre el tejido fino de alpaca, plumas de ave. Una está cubierta por plumas rojas de un ave de origen tropical y la otra por plumas verdes brillantes. De acuerdo al conjunto general, los colores de las plumas de los ofertorios y ajuares del cerro Esmeralda son, entonces, rojo, verde, blanco y café. Entre otra de las piezas que conforman el ajuar, se destaca un manto polícromo usado como capa, en el que sobresalen los colores rojo, amarillo y blanco y en menor proporción verde y café. La decoración es en franjas verticales, con predominio de motivos geométricos.

El sector central (unos 40 cm), de color blanco, presenta evidencias de haber sido quemado intencionalmente; marcas de quemaduras se repiten recurrentemente en otros textiles y en otros objetos. Sobre el manto o capa hay una pieza cosida en el borde superior, que alcanza a cubrir cerca de dos tercios de la capa; se trata de un textil de lana de camélido color natural, a la que se le cosieron doce corridas separadas de plumas verdes; entre las fajas del ajuar que Checura adjudica a la adulta joven destaca dos, pero ejemplificaré algunos detalles de una de ellas; se trata de una faja de 1.73 m de largo y 14 cm de ancho en la que predominan los colores rojo y amarillo distribuidos en cinco franjas longitudinales; unida a un extremo lleva una soga trenzada que termina en una borla, todo en amarillo[922]. Dina Medvinsky y Kai Peronard[923], que realizaron un estudio acucioso de las fajas y trenzados del cerro Esmeralda, sólo se atreven a asegurar que los textiles están hechos de lana de camélidos sudamericanos, particularmente llama y alpaca, señalando además la dificultad de estudiar estos materiales que no fueron excavados con métodos científicos, entre otras dificultades de sesgo de la muestra.

Dina Medvinsky y colaboradores[924], sin desconocer la directa relación del santuario con el Tawantinsuyu, postulan que "el entierro del Cerro Esmeralda

[920] Garcilazo [1604], 1960 en Checura, 1977: 136.

[921] *Op. cit.*: 137.

[922] Checura, 1977: 137-138.

[923] Medvinsky y Peronard, 1979.

[924] *Op. cit.*: 3, sobre la base de los registros entregados por Núñez, 1965: 84, citado por los autores.

podría relacionarse con los grupos de Pica-7, en el oasis de Pica", en cuyo cementerio hay elementos que evidencian actividades principalmente de pesca y caza marítima: balsas de tres cuerpos, anzuelos de cobre, arpones de hueso, etc., además de pucos cerámicos Saxamar, *topus*, adornos metálicos y *keros* de madera, homólogos a las ofrendas de este santuario.

Señalan, además, que en el sitio "Cruz-Sondaje", localizado en el mismo oasis, las tumbas con predominio contextual incaico también contienen cerámica Saxamar e Inca local y entre los abundantes ajuares y ofrendas textiles hay muchas similitudes en técnicas, colorido y diseños con los textiles etnográficos del altiplano de Isluga[925]. El nexo entre el dominio Inka y el señorío Pacajes en el norte de Chile, supuestamente responsable de la producción de alfarería Saxamar en tiempos incaicos se vería reforzado por la hipótesis del dominio indirecto del Tawantinsuyu en algunas regiones, postulada por Agustín Llagostera[926]. Pero, además, la expansión del "horizonte cerámico bicolor del sur"[927], actuó también como una tradición estilística. De hecho en contextos de uso ceremonial del presente etnográfico, los islugueños suelen usar una alfarería negro sobre rojo, muy similar a alfarerías prehispánicas de tiempos tardíos como lo he podido ver personalmente en el terreno.

Es lo más cercano que tenemos, aunque se trate de un santuario inka lleno del contenido de la religión oficial, pero no por ello desprovisto de significado para quienes desde tiempos ancestrales identificaron en las cumbres el poder sobre la vida. Lo que hizo la estrategia de poder del Tawantinsuyu, fue denotar connotaciones políticas, sociales y étnicas, con la sacralización de ciertas cumbres. En este sentido, me atrevo a sugerir que la línea de cumbres sagradas analizada por Thérèse Bouysse Cassagne, considerando la información de Cristóbal de Albornoz, tiene sus pares también en algunas elevaciones de la costa, de las que, por ahora, sólo conocemos este caso[928].

Idolatrías en las tierras altas de Atacama

> "En todos los dichos pueblos havia idolos mayores y menores y no hay familia de indios, aunque no haya quedado de una generación mas que una persona, que no tenga su particular dios penate en su casa, de manera que si procedieron de una ocho o diez personas estos tienen un ídolo que les dejó aquél de quién procedieron y este ídolo guarda el más principal de aquella familia y en quién esta el derecho de sucesión en los bienes y en lo demás, de manera que el guardar este ídolo guarda el más principal de aquella familia y en quien está el derecho de sucesión en los bienes y lo demás, de manera que el guardar este ídolo es como entre nosotros el derecho de patronazgo

[925] Medvinsky y Peronard, 1979: 4.
[926] Llagostera, 1976.
[927] Lumbreras, 1974.
[928] Bouysse Cassagne, 1988: 198-204.

que passa con la herencia, y quando iure sanguines no hay quien proceda y suceda, suele el que lo tiene encomendarlo al que le paresce mas propinquo por afinidad, o más amigo, y puede, adonde está enterrado su progenitor que comunmente es en alguna cueva porque era gentil, y alli echa el dicho idolo, y si no lo puede llevar allí lo entierra en su casa(...)"[929].

En una primera lectura de la Probanza de Otal, pareciera que el descubrimiento de las ceremonias en la noche de víspera de san Juan, la cueva en donde se practicaban ritos y el hallazgo de los ídolos son un sólo hecho. Como afectan, en primer lugar, a los pueblos del territorio interior de Atacama La Baja, los hemos tomado inicialmente como un caso. Pero el análisis permite sugerir que son varios descubrimientos encadenados por una actividad que Francisco Otal va desarrollando sistemáticamente, por lo menos a partir de la segunda década del siglo XVII.

Hay una primera referencia a una cueva, donde los indígenas adoraban a sus deidades y practicaban ocultamente sus ritos. Este lugar sólo podemos situarlo con precisión en las tierras altas de Atacama; pero, además, la aseveración de que "los más de los indios tienen una cueva para sus ídolos", también sugiere que puede tratarse no de un lugar, sino de varios en cada pueblo, sin cerrar la posibilidad de que, al mismo tiempo, exista una cueva de significación regional a la que asisten en ciertas ocasiones, un agregado social mucho mayor, proveniente de diferentes ayllu. Cuando fray Martín de Murúa se refiere al modo de sacrificar los indios collas y puquinas relata que

"Había en cada provincia un templo o Guaca principal, donde, todos los de tal provincia iban a sacrificar y adorar, ocurriendo con sus sacrificios; y en cada pueblo principal había otro templo o guaca menor, a donde particularmente acudía el tal pueblo; y todos estos adoratorios tenían sus ministros y las cosas necesarias para sus idolatríasc(...)"[930].

Un aspecto que se encuentra en prácticamente todas las informaciones sobre extirpación de idolatrías estudiadas en los Andes.

Ciertamente, la cueva descubierta por Francisco de Otal no corresponde a los aposentos descritos en la Probanza; en estos últimos el clérigo descubre a los sacerdotes indígenas la noche del 23 de junio. La descripción de las habitaciones parecen aludir a la casa de un personaje –Pedro Sulo–, o a la casa de un cargo en un ayllu del pueblo de San Juan de Calama. Sólo coinciden gran parte de los elementos sacrificiales. Como un ejemplo podemos señalar que, en el presente etnográfico, las comunidades reconocen como "casa del purikamani" a la construcción más antigua del pueblo y nadie la habita, siendo sólo utilizada

[929] Ávila, F. 1608. Arguedas editor, 1966: 255.
[930] Murúa, [1590] 1946: 288-289.

para la ceremonia y los ritos de la Limpia de Canales[931]. El referido *purikamani* es el cargo fundamental de esa ceremonia y se trata de un especialista religioso que conoce las costumbres ancestrales. Además, cada unidad doméstica de los pueblos de Ayquina y Toconce tiene una gran sala en su casa, en la que se realizan los actos sociales, con que debe cumplir la familia hacia la comunidad. Por ejemplo, recepción de Carnavales y ramadas de la Limpia de Canales, en las que se baila y se sirve algo de beber, de acuerdo a cada ocasión. Ceremonias de difuntos: Velatorio, Cabo de los ocho días, Cabo de Año, Todos Los Santos, sin bailes, pero en las que se sirve mucha comida.

Pero no es en ese momento y lugar cuando Francisco de Otal descubre los ídolos, sino aparentemente, después, lo que se refrendaría en la confesión de los indígenas y en la información posterior entregada por los *curaca*. Y si bien los ídolos podrían haber sido llevados a Calama, en esa ocasión, representando a cada pueblo para acompañar a la deidad regional *Sotar Condi* (una situación análoga a la procesiones de los Santos patronos en el presente), el cura es bien preciso cuando señala que quemó los oratorios y lugares de los ídolos, descripción que inclina a pensar que visitó cada pueblo, e indica que hizo llevar todos los íconos a la plaza de Calama para quemarlos.

De los ídolos

> "porque es assi que cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque les parescía que el dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarles, sino el suyo propio"[932].

Francisco Otal dice que los ídolos son del "tiempo del Ynga"[933], una frase común entre los españoles. Sin duda, estas deidades estaban activas y presentes en tiempos incaicos, pero probablemente las deidades locales, al menos, eran preincaicas. Desaparecida la parafernalia oficial incaica, para prácticamente todas las costumbres prehispánicas, los ritos locales, a pesar de su necesario ocultamiento, se hacen más visibles. Una lectura alternativa es también el hecho de designar una costumbre social, un rito, un ceremonial, un objeto o un nombre como siendo del "tiempo del Ynga" que, por aquel entonces, significaba inmediatamente la condenación hacia un pasado idólatra. Y esta es prácticamente una fórmula en las denuncias de idolatrías en los Andes[934]. Pero también los cronistas del siglo XVI y XVII recibieron información de que los Inka conocían bien cada deidad regional o local preexistente.

[931] Castro *et al.*, 1994: 97 y 104.

[932] Garcilaso [1609], 1985, libro I, cap. IX La Idolatría y los dioses que adoravan antes de los Incas: 20.

[933] AGI Charcas 92, f. 12r.

[934] Véase, por ejemplo, otros procesos de idolatrías publicados por Duviols, 1966 y Millones, 1990, en los que la estructura de la Información es prácticamente idéntica.

"Los Incas conocían, pues bien, a todas las huacas de todas partes. Y a cada huaca le mandaban entregar su oro y su plata conforme estaba apuntado en los quipus; les hacían entregar a todos ellos y en todas partes. Plata sagrada, oro sagrado le llamamos nosotros..."[935].

Sotar Condi, deidad de Atacama

Los testigos nativos distinguen a Sotar Condi, "como aquel a quien todos los indios de estas Prouincias teniamos por Dios teniendolo nuestro Padre en la mano bestido de cumbe con su pillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco (...)"[936].

Se trata pues de una deidad regional[937]. Thierry Saignes identificó también otra deidad panregional en Toropalca, Sud Potosí; y Otonello y Lorandi[938] mencionan, al pasar, que en *Anguinahao*, un pequeño valle lateral de Calchaquí, varios pueblos eran "dueños" de una huaca venerada en toda la región.

Ahora bien, ¿dónde poner los límites de la región? Los indígenas señalan como ámbito toda la provincia y, aunque la referencia sea breve, vale la pena recordar la mención de Ruy Díaz de Guzmán, quien señala que "Atacama es tierra de Olipes"[939]. Después de nuestro análisis sobre las poblaciones de Atacama y sus nexos con los pueblos de la vertiente oriental, no podemos dejar de insistir en que, al menos, hay en juego varios grupos de personas unidos por lazos de parentesco, muchos de los cuales son originarios de Lípez. No sabemos, sin embargo, si la idea de provincia que se está denotando incluye también a los sectores poblados de la costa. Aún así, a pesar de no poder precisar qué territorios se están definiendo bajo el concepto de "estas Provincias", la idea de unidad contenida en la noción de una deidad pan regional nos permite sugerir otra mirada más frente al problema de las identidades otorgada por esta religiosidad indígena colonial, a través de las palabras testimoniales sobre *Sotar Condi,* a "quien teníamos todos los indios de estas provincias por dios"[940].

¿Qué poder concentra *Sotar Condi* para ser nombrado como una deidad regional? ¿Cuál es su eficacia simbólica para ser reconocido como tal? ¿Se trata de una deidad creadora? ¿Por qué se denota su vestuario y no hay alusión al de los otros ídolos?

El significado de su nombre es muy decidor. Escogeré primero su traducción desde el kunza. *sotar* o *sutar* significa "picaflor"[941]; la palabra *condi*, no se encuentra en los diccionarios; lo más cercano sería *conti*, vocablo que según

[935] Del manuscrito Runa Yndio Ñiscap Machoncuna.Véase Urioste, 1983, vol. II: 283.
[936] AGI Charcas 92, f. 40r.
[937] Saignes, 1985a: 434 y 1987: 157.
[938] Otonello y Lorandi, 1987: 157.
[939] Díaz de Guzmán, 1612: 33.
[940] AGI Charcas 92, f. 40r.
[941] Vaisse *et al.*, 1896: 30.

Francisco San Román significa "gente"[942]. A mediados del siglo XX en Socaire, oasis alto del salar de Atacama, el nombre *conte*, que también suena cercano a *condi,* pertenece a la especie *Lupinus oreophilus* y se la connota como la más bella flor silvestre. El *cantal*, nombre *kunsa* del *purikamani*, usa esta flor como ornamento en las ceremonias de culto a los cerros con ocasión de la limpia de acequias[943]. En la cuenca del río Salado, nuestra región de estudio, los pobladores de Toconce y Aiquina denominan a esta misma especie y sólo a ésta, como flores del campo. Es muy apreciada por la belleza de sus flores y se usa como "adorno" en los hogares de Toconce[944]. Son notables tres aspectos en esta variante: su calidad de especie silvestre, la denotación de su belleza y colorido por los lugareños y su carácter sagrado al ser utilizada en el contexto de la adoración a los cerros. En Caspana, la misma especie, recibe los nombres de *K'onte, K'onto-K'onto, Salkarai* y "flor del campo", apreciándola como adorno por sus flores moradas, blancas, amarillas[945].

En ese caso, su nombre sería *el picaflor de la gente*, lo que no deja de tener sentido, más aún tratándose de la deidad regional. Otra posibilidad es que su nombre se enfatice e indique "picaflor-picaflor", si nos acercamos con la palabra *condi* al nombre qechua de esta ave que es *quindi* o *quenti* [946], aunque a Gilberto Sánchez le parece poco verosimil la cercanía entre *condi y quenti,* ya que, "es difícil que *qenti* haya llegado a ser *condi (kunti):* una "u" puede cambiarse en "o", pero no en "e", en su opinión; agrega que *condi* sería, en quechua correcto, *kunti,* que significa "oeste"; esta probabilidad también tiene sentido, como veremos más adelante. En todo caso, hay que tener presente, que quienes están escribiendo los nombres indígenas son españoles, mediatizados por intérpretes quechuas no locales.

El carácter regional de la deidad me inclina instintivamente, y en primer lugar, hacia la reiteración de su nombre; es decir, "picaflor-picaflor", conociendo que esta reiteración del nombre, para enfatizar las características de algo, no es ajena a los grupos indígenas y que, por otra parte, la deidad pudo existir efectivamente desde tiempos del Inka o reafirmada como tal bajo su dominio, siendo anterior al *Inka*. Pero, con o sin reiteración, el nombre principal de la deidad es sin duda, picaflor. Si consideramos que Waman Poma describe que uno de los barrios de Cuzco, justamente el del sur, es decir, el que apuntaba al Collasuyu se llamaba *Quenti,* la deidad puede tener una validez en un territorio mucho más amplio, para diferentes identidades étnicas y categorías sociales.

José María Arguedas hacía notar que en Puquio, Ayacucho, cada deidad de las montañas de una región poseía su propia ave que lo significaba; una

[942] San Román, 1890: 10.
[943] Mostny, 1954: 75; Munizaga y Günckel, 1958: 31.
[944] Aldunate *et al.*, 1981: 212.
[945] Villagrán C. y V. Castro, 2004.
[946] Gonzalez Holguín, [1608] 1952, tomo II: 681.

de estas aves era el *quenti* o picaflor[947]. José María Arguedas narra que en el momento que el especialista religioso o *awki*, entra a depositar la ofrenda a las deidades de los cerros dentro de una tumba prehispánica o *pukullu,* le contó que apareció un picaflor de vistosos plumajes, que luego desapareció. Y en este nexo, cobra también sentido que *Sotar Kunti* signifique "el picaflor del oeste", como lo propone Gilberto Sánchez; tanto la relación que denota José María Arguedas entre picaflor y tumba prehispánica, como la vinculación actual en los pueblos de la región de estudio, entre los difuntos y el punto cardinal oeste, donde se dá la vida después de la muerte, se pueden asociar con la etología del picaflor, cualificado desde tiempos coloniales, como el pájaro que "renace". José María Arguedas nos relata que,

"El auki clama en voz alta:

Pukullu ukupi	Dentro del pukullu,
verde siwar quenti	picaflor, esmeralda verde,
chaupituta hora	a la media noche
waqaqmasillay	mi compañero en el llanto,
rogaykaysiway	ayúdame a implorar,
adoraykaysillaway	ayúdame a adorar
ama hina kaychu	no te niegues,
orqopa sonqonpi	en el corazón de la montaña
wiñaskaykita.	tu creciste"[948].

Para *ama hina kaychu*, traducido por José María Arguedas como "no te niegues", Gilberto Sánchez, propone traducir como, "no seas así".

También la Arqueología entrega buenos ejemplos de su representación en la cultura Nasca de los Andes costeños del sur de Perú, tanto en la cerámica pintada como en los geoglifos de la pampa del Ingenio, donde el pico de esta ave termina en un grupo de líneas que señalan la bajada del sol el 21 de diciembre. Hoy la gente de Nasca cree que las gigantescas representaciones de aves de este lugar son propiciatorias de la llegada del agua y, tal vez, hace más de mil años, los nasquenses lo asociaron a la fertilidad de las tierra y la germinación de sus cultivos, beneficiando una producción en un territorio extremadamente árido[949]. Es que la etología del picaflor es sorprendente, y encierra esa capacidad de transformación tan cotizada por la gente andina, incluso hasta hoy. Bien vale la pena detenerse en su caracterización y en su apreciación, pero antes no resisto destacar el sensible detalle que de esta ave

[947] Arguedas, 1981: 45-49. Mariscotti, 1978: 194, quien cita la edición de José María Arguedas, de 1956: 189-199, 206.

[948] Arguedas, 1981: 56.

[949] Reiche, 1982; Townsend, 1985: 126-127; Castro V., 1990: 38.

ofrecen autores que escriben en territorios más sureños, en tiempos coloniales y republicanos, sin saber sobre los significados que ella tiene en otros lugares: "Está bien vestido de sutiles plumas, verdes, naranjadas, doradas y de otros varios, hermosos y lucidos colores", dice el padre Rosales, como si estuviera viendo la figura de Sotar Condi: "tiene el resplandor del oro y de las piedras preciosas", agrega Oreste Plath[950]. La mitología mexica también otorgó significados al picaflor. Así, por ejemplo, el nombre de una de sus deidades, *Huitzilopochtli,* "colibrí zurdo o "colibrí del sur"[951].

Sutar, Quenti. El colibrí, tomín o picaflor

> "El quenti es el menor de los pajaros que se hallan en estas Indias (...), es tan pequeño (...) tiene mucha pluma(...). Las plumas son pintadas de muchos y hermosos colores(...). Tiene este pajarito una naturaleza prodigiosa, y es que en las tierras donde se agostan las flores no vive más tiempo de lo que ellas duran, de cuya melosidad se mantiene, sustentándose sobre ellas sin asentarse en el árbol, sino moviendo velozmente sus alitas, se está parado en el aire un buen rato; y en pasándose el tiempo de las flores, se allega a un pino, o a otros árboles, guiado de su natural instinto, y asiéndose con el pico, se queda colgado por tiempo de seis meses, poco más o menos, y en comenzando por la primavera a florecer las plantas, torna él a cobrar vida o despertar de aquel largo sueño.
>
> He oido decir que las damas chilenas adelantan la resurreción de los quentis o Picaflores de su tierra, abrigándolos en su seno. Por eso, y sin necesidad de metáforas místicas, los llaman allí Pájaros resucitados.
>
> Hállanse algunas diferencias dellos, que sólo se distinguen en el tamaño y en los colores de sus plumas. En lengua del Perú se llama este pajarillo, quenti, y en la mexicana, huitzitzil"[952].

Se dice que las aves de esta especie desaparecen en invierno para retornar en primavera. Según algunos autores, eran considerados embajadores divinos de esta estación, en que se abren los capullos y empiezan a germinar las plantas, de modo que contienen todo un sentido de la fertilidad[953]. Etta Becker-Donner señala que incluso en la actualidad, en los Andes Orientales, los indígenas creen que en el colibrí habitan las almas de los niños muertos que, a veces, se comunican con los vivos. Prácticamente todas las vasijas Nazca con colibríes pintados provienen de tumbas (s/f.: 44). También entre los grandes geoglifos de las pampas de Nasca, se ha dibujado un picaflor.

[950] Rosales [1674], 1969: 65; Plath, 1976: 51.

[951] Gonzalez Y., 1991: 86.

[952] Bernabé Cobo, "Del Quenti", tomo I, libro octavo, cap. XXVII: 323-324, de *Historia del nuevo mundo,* [1653] 1964.

[953] Reiche, 1982.

Son aves pequeñas que viven exclusivamente en América[954]. Existen cerca de cuatrocientas cincuenta formas, de las cuales trescientas diecinueve son bien diferenciables. Aunque no demuestran ninguna afinidad clara con cualquiera de los otros grupos de aves existentes actualmente, se suelen incluir en el mismo orden de los vencejos, aunque formando un suborden independiente. Su plumaje es brillante y tornasolado, cambiando de acuerdo a la incidencia de la luz, aunque presentan un gran polimorfismo en cuanto a su apariencia externa, pudiendo resultar su colorido, forma y tamaño sumamente variados; por ejemplo, el colibrí gigante de los Andes alcanza a medir más de veinte centímetros de longitud.

Los colibríes producen un ruido típico por la rapidísima vibración de sus alas durante el vuelo, característica asociada a la escasa longitud relativa del húmero y a la forma de las alas, con diez rémiges, de las cuales la primera suele ser la mayor. Por otra parte, la forma de los miembros hace que los colibríes no puedan caminar sobre el suelo, carácter por el que estas aves se aproximan a los vencejos.

El vuelo de los picaflores, semejante por su perfección al de las mariposas nocturnas, consiste casi invariablemente de una sucesión inninterrumpida de aleteos de una frecuencia extraordinariamente alta, que llega a cincuenta movimientos por segundo en las especies más pequeñas y, en algunos casos, hasta ochenta aleteos por segundo. Ello es posible porque la articulación del hombro permite a los colibríes modificar el ángulo de sus planos en el espacio (como hacen los insectos), para detenerse en el aire delante de una flor o volar hacia atrás y hacia los lados, con bruscos giros y movimientos. Las plumas rectrices, casi siempre en número de diez, varían también en tamaño y morfología; las plumas de los colibríes son fuertes, ofreciendo el aspecto de escamas, imagen reforzada por las iridiscencias y reflejos de su colorido, pero en realidad, la mayoría sólo tiene en sus plumas los pigmentos más básicos a que deben las aves su colorido, es decir, de tonos negruzcos y rojizos. Los lustres metálicos y las coloreadas iridiscencias resultan de la refracción de la luz a través de la peculiar microestructura de las plumas pigmentadas, que llega a producir un brillo y una variedad de tonos únicos en todo el mundo de las aves; estas iridiscencias, generalmente propia de los machos, están localizadas con frecuencia en determinadas zonas del plumaje[955].

Hay excepciones, naturalmente. El colibrí pico de espada (*Ensifera ensifera*), que alcanza por los Andes hasta Bolivia, que puede medir hasta 23,5 cm y cuyo pico mide 10 cm, lo que lo hace muy distinguible, tiene un colorido que, en las partes superiores, no difiere entre macho y hembra. En el macho, la garganta es de color negro y los lados del cuello y la parte superior del pecho son verdes. El resto de las partes inferiores es de color gris con manchas verdes; en cambio, la hembra tiene las partes inferiores de color blancuzco y

[954] *Enciclopedia Salvat de la Fauna*, 1970, tomo 8: 130.
[955] *Op. cit.*: 130 y 134.

la garganta moteada de bronce. Así también, el colibrí de Gould que vive en los Andes, tiene la cola color púrpura.

Aparte de la característica vibración que producen al volar, estas diminutas aves pueden emitir también una serie de voces, consistentes en variados chirridos o gorgeos. El pico de los colibríes es generalmente rectilíneo o ligeramente curvado; la mayoría liban el néctar de las flores como si fueran himenópteros con plumas; acostumbran a comer manteniéndose inmóviles con sus vibrantes aleteos frente a una flor. Por lo general, los picaflores tienen una gran afición al agua, y ya sea para beber o para bañarse, les es imprescindible estar en contacto con cierta humedad y disponer de agua en cualquier forma, trátese del rocío, la lluvia, etc. En proporción a su peso, los colibríes pueden ser considerados como los vertebrados que consumen mayor cantidad de alimentos, porque solamente un aporte fabuloso de calorías puede soportar la energía desarrollada por los músculos de los colibríes cuando estos pájaros vuelan a tan elevado ritmo.

En algunos casos los sexos son semejantes, pero generalmente la hembra y el macho son diferenciables por el colorido; por lo general la hembra es menor, pero en las especies de tamaño diminuto esta regla tiende a invertirse. Los sexos viven en completa independencia, excepto durante la época de la reproducción. A veces su vida se desarrolla en pequeñas bandas unisexuales y todo el ceremonial en relación con la nidificación y pavoneo es notable. En efecto, se ha comprobado que en el colibrí de Longemare, los machos se reúnen en "asambleas" durante la época de celo, mientras las hembras permanecen posadas cerca de ellos. Ante su cortejada, cada galán da una serie ininterrumpida de intrincados revoloteos y cabriolas aéreas durante gran parte del día.

Los nidos son construidos por la hembra que también se encarga de incubar los huevos y criar a los pollos. En la mayoría de los casos cada nido es una verdadera obra de artesanía, consistente en minúsculas y tenues estructuras en forma de copa, y construidas con delicado material de procedencia animal y vegetal. Generalmente la hembra usa algodón, musgo, líquenes y telas de araña. La puesta consiste casi invariablemente en dos huevos blancos y elípticos. El pollo nace desnudo y ciego y, aunque su crecimiento es relativamente rápido, no deja el nido hasta casi un mes después de nacer: los pollos no pasan por la etapa de plumón, sino que las plumas de la primera librea, que ya les permiten volar, nacen directamente sobre la piel desnuda; este plumaje se parece al de los adultos, aunque de coloridos más modestos.

Por su metabolismo extraordinariamente elevado, los colibríes necesitan tomar alimento casi constantemente entre las flores, a lo largo del día. Este ajetreo, unido a su carácter intolerante y agresivo y a su peculiar vuelo, hace de ellos unas aves vivaces y móviles. Pero tan pronto como oscurece, se vuelven completamente inactivos, pasando quietos toda la noche; incluso, en determinadas circunstancias, caen en un sopor que implica una gran torpeza de movimientos[956]. Por lo general, los colibríes son solitarios y no suelen

[956] Kempff Mercado, 1985: 14.

tolerar intrusos ni de su misma especie; sumamente agresivos, con su vuelo zumbante y sus agudos picos, pueden atacar a aves mucho más grandes y fuertes, incluso rapaces.

En términos generales, los colibríes montanos permanecen circunscritos a zonas climáticas determinadas, a veces de extensión muy pequeña. Teniendo en cuenta su falta de miedo, sus necesidades alimenticias y su diminuto tamaño se suelen adaptar con facilidad a la cercanía de los seres humanos, abundando en jardines y tierras de cultivo[957].

De las especies que circulan por la zona de estudio, hemos observado al picaflor de la puna (*Oreotrochilus estella*) y al picaflor gigante (*Patagona gigas*), durante el mes de noviembre[958]. El picaflor de la puna tiene un largo de 13 cms. Sus partes superiores son de color gris oscuro oliváceo y suave brillo verdoso. La garganta y la parte anterior del cuello es verde claro de brillo fuerte y banda negra con brillo azulado en la parte inferior; el pecho y su abdomen son blancos, con una banda longitudinal angosta de color café. La cola es verde oscura, en el centro, y la mayor parte del resto es blanca; tiene el pico negro y apenas encorvado. La hembra tiene las partes superiores igual al macho y por debajo es de color café claro avellana; la garganta es blanquecina con pequeñas manchas café[959]. Sus nidos suelen estar pegados a paredes rocosas y cerca del agua; pone dos huevos blancos. Vive en la región de la cordillera desde Atacama al centro de Chile y en el noroeste argentino[960].

El picaflor cordillerano (*Oreotrochilus leucopleurus*) mide 13 cm, y es muy parecido a la especie anterior. La zona verde de la garganta y parte anterior del cuello es menos extensa que en el picaflor de la puna y la banda longitudinal del pecho y abdomen es azul. La hembra también es parecida y en su garganta tiene pequeñas manchas redondas de color verde brillante. Vive entre los 1.500 a 3.500 msnm. Habita desde el sur de la provincia de Antofagasta, hasta el sur de Chile. Su nido lo ubica como la especie anterior, pero es más pequeño[961].

El picaflor gigante llega a medir entre 21 y 24 cm. Sus partes superiores son gris verdosas o marrón oliva con brillo metálico, con algo de blanco en el lomo; los especímenes jóvenes tienen la parte inferior grisácea y la garganta moteada. Ambos sexos son muy parecidos, pero el macho es más grande; viven con preferencia en zonas áridas desde el Ecuador, hasta Argentina y Chile. En Chile se presentan dos subespecies. *Patagonas gigas gigas* o picaflor gigante, desde Atacama hasta Arauco[962]; en Atacama se lo ve en invierno y primavera, según Enrique Ernesto Gigoux, pero Rodolfo Philippi observaron su presencia en Chile desde fines de agosto hasta marzo, señalando desconocer

[957] Kempff Mercado, 1985: 130-138.

[958] Castro V. y Rothmann, Ms. 1990.

[959] Araya y Millie, 1991: 254.

[960] Araya y Millie, 1991: 254; Philippi *et al.*, 1944: 95, quienes lo nombran como picaflor cordillerano del norte; Philippi, 1941: 67; Gigoux, 1930: 41.

[961] Araya y Millie, 1991: 254; Philippi *et al.*, 1944: 95.

[962] *Enciclopedia Salvat de la Fauna*, tomo 8: 130; Araya y Millie, 1991: 254.

las zonas donde pasa el invierno[963]. La otra subespecie, el picaflor grande del norte (*Patagonas gigas peruviana*), estaría circunscrito a la cordillera de Tarapacá, siendo algo más grande que *Patagonas gigas* y con la coloración del vientre rojo ladrillo. Ha sido capturado en Putre, durante el mes de julio, lo que sugiere que sea residente, a diferencia de la otra subespecie[964].

El picaflor del norte, tiene una longitud de 13.5 cm. Presenta su parte superior verde oliva brillante, con mancha café rojiza en el lomo. La garganta es rojo rosa con brillo amatista y brillo azul en las partes laterales e inferiores. Su parte inferior es blanco sucio; el pico es largo y algo curvado y la cola, ahorquillada. La hembra no tiene la iridiscencia en la garganta. Las partes inferiores son de color café blanquecino y las rectrices externas tienen una banda subterminal negro azulado que contrasta con las puntas blancas. Su habitat preferido son las zonas desérticas de oasis y precordillera. El picaflor del norte (*Rhodopis vesper vesper*) se encuentra en Tarapacá y en Antofagasta, desde Calama hasta los 3.500 msnm., según Braulio Araya y Guillermo Millie, pero Rodolfo Philippi señala que vive en la vertiente occidental de Perú, desde Lima al sur[965]. Rodolfo Philippi, además, observó que en Pica, donde recibe el nombre vulgar de "Pica La Rosa", nidifica en diciembre, a veces en sitios muy visibles y cerca del suelo. Los nidos son tejidos alrededor de una rama con algodón y lana y plumitas en su interior; estos nidos tienen un diámetro de 3.5 cm, en la parte alta, y una altura de 5 cm.

El picaflor de Atacama (*Rhodopis vesper atacamensis*) es algo más pequeño que la subespecie anterior, alcanzando una longitud de 12 cm. Es, probablemente, una de las pocas aves de origen tropical que penetra al sur del desierto de Atacama. Enrique Ernesto Gigoux señala que es común en invierno verlo en el norte de Chile y que convive en el sur de Perú con la otra subespecie[966]. Braulio Araya y Guillermo Millie registran su hábitat en Caldera, el valle de Copiapó y en dos localidades de Chañaral, Las Bombas y Barquito; Rodolfo Philippi limita su presencia al valle de Copiapó y Caldera en invierno, hasta octubre, y sugieren que en verano emigra a la cordillera de Atacama para nidificar[967].

El picaflor chico común, *Sephanoides galeritus*, tiene una longitud de 11 cm. De acuerdo con el biólogo Mauricio Soto, está en discusión el nombre de esta especie. Actualmente se acepta más el nombre de *Sephanoides sephanoides*[968].

Sus partes superiores lucen verdes con brillo bronceado; la parte inferior es gris cafesosa con pecas del mismo tono y verde bronceado en los flancos; la parte superior de la cabeza es rojo anaranjado iridiscente. La hembra es algo más pequeña que el macho y carece de iridiscencia en la parte superior

[963] Gigoux, 1930: 41; Philippi *et al.*, 1944: 94.
[964] Araya y Millie, 1991: 254; Philippi *et al.*, 1944: 94-95.
[965] *Ibid.*; *op. cit.*, 67.
[966] Gigoux, 1930: 42.
[967] Araya y Millie, 1991: 256; Philippi *et al.*, 1944: 95.
[968] Mauricio Soto, comunicación personal.

de la cabeza, que es del mismo color del dorso y menos manchada en las partes inferiores. Sólo podría confundirse con el picaflor cordillerano, pero éste no tiene la mancha brillante sobre la cabeza. Se encuentra en todo Chile, desapareciendo temporalmente de algunas provincias para emigrar a otras; en Atacama es casi residente y se encuentra también en Argentina[969].

Dos especies que eventualmente pueden presentarse en la región de estudio, son el picaflor de Arica, *Eulidia yarrellii* y el picaflor de Cora, *Thaumastura cora.* El primero mide apenas ocho cm.; sus partes superiores son verde oliva metálico y la garganta rojo púrpura, siendo el resto de la parte inferior blanco acanelado al igual que la parte central de la cola, con las plumas externas café negruzcas. La hembra es enteramente blanco acanelado, más obscuro en los flancos y coberturas subcaudales; las plumas laterales de la cola tienen la punta blanca. Es muy abundante en los valles ariqueños y, ocasionalmente, vive en la costa hasta Antofagasta. El picaflor de Cora tiene una longitud de 13 cm; las partes superiores son verde brillante y la garganta violeta rosácea brillante. Las partes inferiores con el pecho blanco y el resto grisáceo con verde en los flancos. Tiene la cola muy larga. La hembra es más pequeña y es por arriba de la misma coloración del macho; la parte inferior es blanca y la cola de tamaño normal con las puntas blancas. Vive en oasis y quebradas con vegetación en zonas desérticas[970].

¿Qué nos dicen algunos cronistas sobre el picaflor o quenti?

Waman Poma alude en distintos contextos a esta ave. Señala, por ejemplo, que los niños de nueve o doce años, "fueron casadores de paxaritos menores que los toman con lasos y ligas y otras suertes que llaman los paxaros pulidos: quinte [picaflor](...) y otros páxaros que ay"[971].

Más significativo aún es el hecho de que Waman Poma y Bernabé Cobo de algún modo asocian el *Quenti* al Collasuyu; el primero se refiere a un quinto barrio originario en Cuzco, que aludía al nombre *Quenti* y que estaba en la dirección del Collasuyu; por su parte Bernabé Cobo, identifica al quinto *ceque Payan* del Collasuyo, con diez huacas, siendo la tercera "Quintiamaro, eran ciertas piedras redondas que estauan en el pueblo de Quijalla"[972]. Brian Bauer señala que se desconoce la ubicación exacta del tercer santuario, *Quinti Amaro*[973].

[969] Araya y Millie, 1991: 256, quienes limitan su hábitat entre el valle de Huasco hasta Tierra del Fuego. Gigoux, 1930: 41.

[970] Araya y Millie, 1991: 258. Según estos autores, Thaumastura cora tiene un sólo registro en Azapa.

[971] Poma de Ayala, [1615] 1981, vol. I: 183. Como emblema de los escudos de los Ynga, Véase curi Quinquitica, "el picaflor de oro": *op. cit*: 64, lámina en p. 65 "armas rreales del rreyno de las yndias de los rreyes yngas"; La segunda arma del Ynga que le pintan: El primero quiquiana [?]" *op. cit.*: 64. La lámina representa el escudo que en su primer cuadrante tiene un ave con la leyenda transcrita a la que agrega la palabra "plumas".

[972] Cobo, [1590] 1956, tomo II, capítulo 15 (f. 238). Sobre el sistema de los ceques, el lector interesado debe remitirse en primer lugar a la información entregada por el padre Bernabé Cobo, y a los profundos y complejos estudios de Reiner Tom Zuidema, a partir de 1964.

[973] Bauer, 1992: 28.

Pedro Pizarro describe con admiración el contenido de los depósitos que había en Cuzco, de ropa, de comida, de coca y señala:

> "de plumas auía depósitos de una plumería tornasol que pareçía oro muy fino; otras de tornasol berde dorado. Era la pluma muy menudita, de unos paxaritos poco mayores que çigarras, que por ser tan chiquitos los llaman tomines. Crían estos pajaritos solamente en el pecho esta pluma ya dicha, que será poco más que una uña donde la tienen. Auía tanto de ella enhilado en hilo de algodón, muy compuesto alrrededor de unos coraçones de maguey, hechos troços de más de un palmo metido en unas petacas. De esta pluma hazían bestidos que ponía espanto dónde se podía auer tanta cantidad de este tornasol"[974].

Fray Martín de Murúa reafirma las cualidades del picaflor, al describir la casa de las *taquiacllas* (cantoras escogidas), señalando que;

> "Tenían en esta casa una avecilla, que se dice Causarca, como un abejón, el pico luengo y delgado, tiene muy linda pluma, entre colores; muere o duérmese por octubre, en lugar abrigado; así [da] de una flor, resucita por abril, y por esto lo llaman causarca; es guarangui muy fino y por quien traen este pájaro, se mueren las mujeres por él en viéndole, y lo mismo el hombre por la mujer"[975].

En otro pasaje, fray Martín de Murúa señala que los principales "hechiceros pontífices" de los inkas, los *umo*, que mediaban con las deidades, traían "unos pajarillos sin pies llamados *cuenti*". Se trata, sin duda, del picaflor, como lo reafirma el editor Constantino Bayle, en nota a pie de página: "*Quendi* o *quinde* en el Ecuador: colibrí, picaflor. Llámalo sin pies porque al chupar las flores no se posa;(...)"[976].

El sacerdote Constatino Bayle S.J., a cargo de la edición de esta obra, nos dice que sobre el sueño invernal del colibrí o picaflor, que es el pájaro aludido, escribe Juan de Torquemada:

> "este pajarito se anida y pone dos huevos pequeños: yo he visto su nido, y a él sobre los huevos, que parece un melindrillo de dama; y nido y pájaro no es mayor que el tamaño de medio huevo de gallina muy pequeño: su vida es de la manera que se sigue. Como por el mes de octubre comienza en esta Nueva España a agostarse la tierra y las flores se secan y marchitan... este dicho pajarillo huitzitzilin busca jugar acomodado... donde pueda estar escondido en alguna espesura de árboles o lugar de casa pajiza, y si es en

[974] Pizarro, [1571] 1978: 99.
[975] Murúa, [1590] 1946: 253.
[976] *Op. cit.*: 273.

árbol, ásese con los pies de una ramita muy delgada de él, y pónese lo más encogido que puede, el pico abajo, como pudiera estarlo muerto hasta el mes de abril que con las primeras aguas y truenos revive... Despierto comienza a estirarse y a hacer movimientos, como cuando uno se despereza y hace acciones de dormido, y luego vuela y va a buscar de comer"[977].

En nota al pie, el editor de la obra agrega la opinión de fray Toribio Motolinia, citada por Juan de Torquemada, en relación a esta semejanza con la hibernación "*que yo* mismo por mis ojos vi estar el pajarito pegado por los pies en un árbol de la huerta (...) hasta que llegó el tiempo de su resurrección"[978].

Lo más asombroso es que, tanto lo que nos dice la etología del picaflor, como las apreciaciones de los cronistas y las identificaciones de especies –aún parciales– que hemos obtenido en terreno, han sido cualitativamente denotadas por la gente originaria del área de estudio. Sin tener más noticia que *Sutar* significaba picaflor, indagamos sobre esta ave, a quién los habitantes locales llaman intimamente "el pájaro resucitado" y que reconocen por el nombre quechua de *Quenti*. Algunas personas señalaron que había dos clases (especies) de picaflor. Tres pastoras toconceñas, con las que conversamos en distintos momentos, nos contaron que todas las mañanas vienen picaflores a su jardín. En este pueblo, el más oriental de la cuenca de río Salado, localizado a 3.600 msnm. y a una jornada de Laguna Colorada en Bolivia, las casas están orientadas en el talud que enfrenta a los cerros tutelares y la mayoría tiene su antejardín lleno de flores.

"Hay unos grandes sin colores y otros chiquitos de muchos colores, pero más con azules y verdes. El nido lo hacen en las peñas (en las rocas) con lanitas que ellos mismos buscan y están pegadas con el jugo que sacan de las flores. No hacen los nidos en los árboles, sólo en las peñas". "Es muy inteligente ese pajarito porque busca lanita de llama para tejer su nido y lo pone encima de las peñas" (en las rocas). También lleva en su boca, el dulce de las flores a sus guagüitas para que resuciten; no tiene más de dos crías". Hay varias clases de picaflor. Algunos tienen su cuello muy verde y el piquito largo. Son dulces. Les gusta el dulce. Son habilosos, muy habilosos. Hacen su nido en las peñas. Sólo tiene dos crías, de a pares.

Dentro de sus propias taxonomías, se denota la dualidad, como una cualidad positiva, sea por simetría (*los parcitos, las parejitas*), o por opuestos complementarios, como sucede particularmente con las plantas *(macho-hembra*).

Otra pastora nos contó que "antes, este pájaro había sido una virgencita". Reconfirma las cualidades y hábitos mencionados anteriormente y habla de una clase especial de picaflor, que llama *culandrina*. "Hacen muchos nidos en la peña, pegados con dulce y hechos con lana; hay muchos en Copacoyo".

[977] En Murúa, [1590] 1946: 253-254. nota 1 de Cosntantino Bayle.
[978] *Op. cit.*: 254.

Esta última es una zona de pastoreo del pueblo de Toconce con asentamiento en estancias, situado aguas arriba del pueblo, entre los 3.800 a 4.000 msnm., aproximadamente.

Una de estas pastoras, relató que, cuando tendría diez o doce años, y andaba pastoreando el ganado en el campo, en Copacoyo, vinieron dos picaflores que se pusieron sobre su pecho, "y me quedé quieta, me dió susto. Después, cada uno voló; uno para adelante y el otro para atrás". Le contó a su madre, quien le dijo que era "señal de buena suerte". Un *yatiri* de Caspana, que viene especialmente a realizar las costumbres de algunas familias de Ayquina y Toconce que residen en las estancias de Turi, nos dice que los picaflores son muy especiales, porque viven del puro jugo dulce de la flor, "que con eso se mantienen..."[979].

En la provincia de Andahuaylas, en dos comunidades sobre los 3.000 m de altitud del departamento de Apurimac, Edgardo Cayon ha recopilado información sugerente sobre el colibrí.

> "Q' enti es el nombre del de color verde. Molido él o su nido se le da a los niños para males gastrointestinales atribuidos o derivados del susto; las personas mayores lo toman también contra el aire. Se les caza y luego se los rellena con lana, manteniéndolos en la casa como 'alhaja', hasta que se pudren y se tiran.
>
> Cuando entra en la vivienda, y luego desaparece rápidamente, es símbolo o imagen del cerro que temporalmente se posesionó de su cuerpo, para venir a pedir una ofrenda, en este momento es peligroso hacerle daño o intentar matarlo. Significa también que vendrán algunos de los españoles o mistis, y por eso era de mal agüero, ya que equivaldría a que se iban a llevar algunos animales sin pagarlos.
>
> Hay alguna tendencia a considerarlos como la transmigración del bien, por su relación con las flores, y talvez se trate de una antigua concepción que se encuentra aún hoy en algunas tribus selváticas, donde se piensa que el alma de los muertos premiados se convierten en ellos, gozando para siempre de un 'coito eterno'. Aparece también en algunos mitos de la región de Huarochirí como comida especial para el halcón, otorgada en premio por su conducta, por uno de los dioses, y en la parte del Cusco, es el animal que se encarga de acusar al hombre de todas sus faltas[980].

Más lejos del territorio de estudio, pero siempre dentro de este vasto mundo andino, en la costa norte de Perú, se concibe actualmente que el picaflor sea un ave cargado de poder sobrenatural. Debido a su habilidad para succionar, el picaflor es asociado con la idea de remover objetos extraños que han sido introducidos por hechiceros en el cuerpo de las personas[981]. No es extraño,

[979] Notas de terreno, febrero de 1995. Victoria Castro, FONDECYT 1940380.
[980] Cayón, 1971: 142-143.
[981] Castro, 1990: 38.

entonces, que los médicos kallawaya reconozcan el poder de sanación que tiene el *kenti* (*Oreophilus sp.*). Actualmente, recomiendan tomar su sangre fresca contra palpitaciones cardíacas y utilizar sus plumas, quemadas y en decocción, contra enfermedades mentales y el susto[982], quedando demostrada, etnográficamente, su eficacia simbólica.

En fin, me parece que no hay duda de que estamos frente a una deidad que, por las características que contiene, posee una significación cercana a *Amaro, Otorongo-Puma y Waman.* Me atrevería a especular que, profundizando en esta dirección, su carácter de deidad regional podría ampliarse. Es más, el colorido de su vestuario y de su tocado trae inmediatamente a la memoria, aquellos textiles encontrados en cerro Esmeralda y otros santuarios de altura, que privilegian los colores rojo y amarillo, como la mayoría de los textiles Inka. En ese sentido, el oro de su tocado no tiene valor por el metal en si mismo, sino que por su brillo y color (como el Sol) y el rojo de las plumas de parina, como la sangre. Dos colores que significan la vida. No es de extrañar entonces que dada su etología y su capacidad de transformación –renace–, el picaflor causara tanto asombro. Está asociado al sol, a la lluvia, al trueno, al verano y al invierno, como el arcoiris.

De las deidades de los pueblos

> "Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo que se les han quitado y quemado. De ordinario son de piedra y las más veces sin figura ninguna; otras tiene diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas huacas dicen que son hijos o mujeres de otras huacas; otras tienen figura de animales. Todas tienen sus particulares nombres, con que les invocan, y no hay muchacho que, en sabiendo hablar, no sepa el nombre de la huaca de su ayllo; porque cada parcialidad o ayllo tiene su huaca principal, y otras menos principales algunas veces, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel ayllo. (...) Estas huacas tiene todas sus particulares sacerdotes, que ofrecen sacrificios, y aunque saben todos hacia donde están,, pocos las ven, porque ellos se suelen quedar atrás y sólo el sacerdote es el que le habla y ofrenda[983].

Quma Quma, ídolo de Chiuchiu[984]

De acuerdo con los diccionarios consultados, *cuma* significa "permanecer" en pukina, y *kuma*, "sentarse" o "residir" en lengua callawaya. En la misma lengua y en pukina, también quiere decir "todos"; esta última traducción se ofrece

[982] Girault, 1987: 497-498. El autor agrega que su nombre aymara es churu-churu y, el kallawaya, es Llulli.

[983] Arriaga, 1968 [1621]: 202.

[984] AGI Charcas 92, fs. 40v y 63v. En f. 56r, se nombra quma quina.

para *coma* en pukina y *kumu* en callawaya. *Quinas* y *quina* significa ocho en pukina[985].

Cuna cun, *ckun* y *cuna* en lengua cunza, significa "nosotros"[986]. Emilio Vaisse traduce *ckunna* como "nuestro", "nosotros"[987]. En el aymara de Ludovico Bertonio, *ccumu ccumu* es "muchas cargas" y *kumara* significa "sano, no enfermo"[988]. *En qechua, kumu kumu*, identifica a la especie *Asplenium sp.*, especie silvestre que crece en lugares húmedos de los valles altos (3.400 m.) de La Paz; una infusión de este vegetal se bebe antes del acto sexual, cuando se desea un hijo varón, de acuerdo a la medicina *kallawaya*[989].

En el aymara actual, *kuma kuma* es la especie *Salvia haenkei*, planta silvestre que crece en los valles altos de Bolivia, a los 3.600 msnm. *Kuma* también es el nombre de otras dos plantas de crecimiento espontáneo de valles altos. En Charasani (3.600msnm) se trata de *Salvia rhombifolia,* y en Achocalla (3.500 msnm) de *Salvia revoluta.* Esta última, mezclada con otra hierba, "la usan las indias estériles para hacerse fecundas". Otra especie que se nombra *kuma es Eupatorium percisiflolium*, de crecimiento espontáneo, que crece en los valles altos de Irpavi; sus hojas y tallos se usan para preparar la *llipta*, reactivo alcalino empleado para masticar la coca[990]. La planta que recibe el nombre de *kuma kuma* corresponde a especies completamente diferentes en *quechua* y *kallawaya*, aunque todos los usos son sugerentes.

Hemos realizado un transecto vegetacional entre los 2.700 msnm. y el límite superior de la vegetación, en el área de estudio, hacia los 4.400 m de altitud; se colectaron ciento cincuenta y siete especies, las que fueron reconocidas por su nombre vernacular en un 91,6%; ninguna de ellas pertenece a la especie *Salvia sp.,* ni tampoco se reconoce a otras bajo el nombre de *kuma*, a pesar de que predominan los nombres vernaculares aymara y qechua[991]. Por otra parte, realizamos un estudio de la vegetación de vegas y bofedales del curso superior del río Loa, en esta subregión, entre los 3.000 msnm y los 4.300 msnm, identificando cuarenta y tres especies, siendo la situación respecto de este nombre, la misma[992].

Existen otros significados sugerentes. *Ccumu* en qechua es "combado, corcovado o la corcova"; *kumu* es la palabra qechua para designar un amuleto utilizado por los actuales kallawayas. En alto relieve, representa un personaje en cuclillas y con joroba. Los brazos apoyados sobre sus rodillas (46 mm x 27 mm x 3 mm), recuerda las figuras de la época inca en las que se representaban jorobados. El amuleto es propio del pueblo de Chari, provincia Bautista

[985] De La Grasserie, 1894: 13; Torero, 1987: 365 y 1992: 187.
[986] San Román, 1890: 16; Créqui Montfort y Rivet, 1925: 229.
[987] Vaisse *et al.*, 1896: 21.
[988] *Op. cit.*, libro II: 62 y 65.
[989] Girault, 1987: 108.
[990] *Op. cit.*: 375-376 y 437.
[991] Aldunate *et al.*, 1981.
[992] Castro V. y Villagrán, 1989.

Saavedra, departamento de La Paz, uno de los seis pueblos de donde proceden los curanderos, de acuerdo con la clasificación kallawaya[993]. Este significado es, para Gilberto Sánchez, verosímil.

Actualmente se conoce en Puno un gusano que ataca severamente a la quínua y la cañihua y que, de adulto, se convierte en polilla. Su nombre es *Qhuna-Qhunaz*[994]. Su descripción me interesó especialmente, en razón de la transformación que sufre esta especie, una cualidad que pudo significar poder en la deidad. Lo mismo podría pensarse de las propiedades del amuleto kallawaya, y a quien se reconoce hoy con este nombre en el área de estudio. En los pueblos de Ayquina y Toconce *Quma*, es el nombre de

> "una araña redondida, pintada negro con blanco. Parece "mariquita"[995], pero tiene las patas largas. Pica fuerte. ¡Es muy venenoso ese animal!". "La Quma es muy fuerte ese animal. Están en el campo, es para asustarse. Pica fuerte; Son claritas, blancas; hay montones aquí abajo. (se refiere al oeste, en las vegas de Turi, aguas abajo del ojo de agua del mismo nombre), Están en el cachiyuyo; es grande, sí pues, es grande"[996].

El cachichuyo (*Atriplex aff madariagae*), es una planta de uso forrajero y alimenticio, que crece en sustratos arenosos desde pisos bajos, hasta sobre los 3.000 msnm[997].

Su picadura puede ser mortal, pero existe sanación ingiriendo fecas de la víctima o de guagua. Otras personas entrevistadas, dijeron que *quma* es el nombre de una "araña o alacrán"; no obstante, quienes definieron a *quma* como araña, describieron de forma diferente al alacrán: "alacrán es amarillo, con una colita larga atrás. Pica con la cola. Se ven poco". En todo caso, la gente de la subregión de río Salado, distingue varias otras especies de arañas; en todas ellas se enfatiza el nombre; por ejemplo, *Nina-nina, cusi cusi.* La información sobre *quma* es válida, pero aún la considero parcial. Por último, es preciso recordar que una araña de 46 m de longitud, está dibujada en las pampas de Nasca. En ese lugar, la araña y el picaflor tiene las mismas distancias entre los diferentes trechos de sus líneas[998].

Por ahora consideramos que es mejor dejar abiertas todas las posibilidades. No dejan de ser sugerentes los significados de "nosotros", "todos", las propiedades de las dos especies de *Salvia sp.*, que reciben este nombre, la existencia del amuleto kallawaya con ese nombre y, particularmente, la descripción precedente sobre la araña.

[993] González Holguín, 1952 [1608]: 71; Girault, 1987: 593 y 23-24.

[994] Ballón *et al.*, 1992: 136.

[995] Probablemente otra especie.

[996] Victoria Castro, Notas de campo 1986 (proyecto DTI- Universidad de Chile S2325); 1994, (FONDECYT 1940380).

[997] Aldunate *et al.*, 1981.

[998] Reiche, 1982: 51.

Socomba, ídolo de Aiquina[999]

El vocablo *socomba* o su variante *soconpa*, como nombre de persona, lo encontramos en el *LVO de Chiuchiu,* en 1616 en la persona de Pedro Socomba, que aparece como fiscal, un cargo español para indígenas[1000]. En 1618, un hijo de Andrés Soconpa desposa a una hija de don Pedro Viltiquibiltur[1001]. No tengo seguridad que se trate del mismo Pedro *Viltiquibiltir* mencionado en la Probanza de Francisco de Otal, a menos que entre 1618 y 1633 enviudara. La mujer de este Pedro *Viltiquibiltur* de 1618, se llama Ysabel *Sagui*; (*LVO*, fs. 7r). En 1633 don Pedro *Viltiquibiltur* –que con seguridad es el testigo Francisco de Otal en la Probanza- se casa con María de la O, siendo su padrino don Melchor *Sotar* (f. 15v.)

Años más tarde, en 1634, otro hijo de don Andrés Socompa, al parecer originario de Chiuchiu, se casa con una natural del aillo de Contituques de Atacama La Alta[1002]. Este nexo entre gente de Chiuchiu y del ayllu de Contituques de Atacama La Alta se reafirma en f. 23r, cuando en los años 1634 y 1635, mujeres naturales de este ayllu, se casan con hombres originarios de Chiuchiu.

Soconba también forma nombres compuestos, como el de don Melchor Viltisoconba y Alonso Biransoconba[1003]; el primero de ellos, hijo de Pedro Vilti.

Cuando José María Casassas, hace cerca de tres décadas, analizaba la onomástica indígena de Atacama La Baja, de acuerdo al contenido del *LVO* y de otros documentos inéditos, sugería la aparentemente estrecha relación existente entre las poblaciones de las dos vertientes de los Andes. Este asunto se ha ido paulatinamente dilucidando en manos de los etnohistoriadores Jorge Hidalgo y José Luis Martínez, especialmente en términos de la población de oasis de pie puna de Atacama y del territorio de Jujuy, con algunos nexos con la porción septentrional de los valles calchaquíes. La presencia del linaje de los Socomba, en la vertiente oriental, fue comprobada por José María Casassas gracias al empadronamiento de la reducción de los indios ocloyas, en la jurisdicción de Jujuy en 1670[1004].

Por otra parte, gracias a los estudios de Sandra Sánchez y Gabriela Sica en los archivos de Jujuy, he podido acceder a los nombres de los curacas principales del valle de Omaguaca, durante el siglo XVII, particularmente para la década de los cuarenta. A modo de ejemplo, tenemos como curacas de la parcialidad Omahuaca a don Pedro Soconba, en 1638; a don Juan Socomba,

[999] AGI Charcas 92, fs. 40v, 56r, 63v.

[1000] *LVO*, f. 57r.

[1001] *Op. cit.*

[1002] *Op. cit.*, fs. 23r y 23v.

[1003] *Op. cit.*, fs. 17v y 22r.; Se reitera entonces la importancia del apelativo vilti, sólo o compuesto.

[1004] Casassas, 1974: 70, de acuerdo con AGI Charcas, legajo 103.

en 1640 y a don Pedro Socomba, en 1641. Para la parcialidad Uquia a don Juan Socomba, en 1657[1005].

Habiendo documentado brevemente estos dos ejemplos, el de los *Viltipopo* y el de los *Socomba*, ya referidos en el capítulo segundo, donde también queda claro los nexos con sur Lípez, particularmente para Aiquina y sus anexos; nos permitimos sugerir que otro ámbito de investigaciones futuras en términos de las deidades indígenas que da a conocer este documento y de la religión andina durante este siglo, necesariamente deben realizarse tomando en consideraciones estos nexos poblacionales y territoriales. Si en el plano sociopolítico hubo alianzas y confederaciones frente a situaciones coyunturales, con una alta capacidad de concertación; si en el plano de la vida cotidiana, como lo han demostrado Jorge Hidalgo y José L. Martínez, hubo asentamientos de Atacama La Alta en localidades de la puna jujeña, así como también un paulatino poblamiento desde sur Lípez a la subregión de río Salado; es casi obvio que estos lazos sociales, políticos, parentales y territoriales, tengan su correlato a nivel religioso, más aún conociendo la existencia de una deidad panregional. Por ahora, al menos sabemos que, en los Andes, poner a un hijo el nombre de una deidad significaba aspirar a que ese hijo concentrara el poder o las cargas positivas reconocidas en la deidad.

Sin duda, este documento –la Probanza de Otal– no puede ser único. Además, las noticias que hemos reseñado en otros capítulos, respecto del padre Cárdenas y la alusión al mismo año 1638, en el cual el kuraka de Atacama la Alta, don Pedro *Liquitaya*, era el sacerdote mayor de las idolatrías –razón por la cual había sido juzgado y condenado a muerte, lo que provocó su huida–, no son casuales[1006]. Recordemos además que en este documento se señala que esta información queda anexa a la de los "infieles indios calchaquíes". Sin duda, hay muchas esperanzas de conocer más sobre la religión del sur andino a través del estudio de documentos.

¿Qué significados tiene el vocablo socomba o soconba?

No he encontrado la palabra completa en los diccionarios consultados, pero sí los vocablos que podrían componerla. *So* en pukina es "dos". *Cumpa* en aymara "almadena; piedra grande y redonda para quebrar". La otra acepción es "orilla". En la misma lengua, *soco* es "uno que sabe mucho de cantares y ayllis y es guía de los otros" y *sokho* significa "máscara, espantapájaro"; *pa* es el pronombre posesivo "su" y *paa* en el chipaya de Posnansky, es "haz", de hacer. *Copa* en aymara significa "que echa lumbre como luciérnaga y llaman también Nina-nina" [1007]. Gilberto Sánchez no considera verosímiles los significados en

[1005] Sánchez y Sica, 1992.

[1006] Martínez, 1992.

[1007] Torero, 1987: 369; Bertonio, 1984 [1612] L. II: 59, 322, 52, 140. Crequi Montfort y Rivet, 1927: 79. Bertonio, *op. cit.*: 186 y 52.

el chipaya de Posnasky. El vocablo ticompa, que Ludovico Bertonio define derivado de *copa*, significa "que roe las papas y su mata"[1008]. Nos interesa para denotar que *cumpa*, o *compa* hace parte de palabras compuestas.

En el área de estudio los lugareños designan con este nombre una "araña": "Nina nina, es otra araña. Anda volando, alitas negras y anda haciendo fuego. Es fuego, en qechua le dicen Nina nina. Cuando pica, quema".

Estudios sobre ceques realizado en la localidad de Socaire, oasis de altura (3.600 msnm.) de la zona Atacama La Alta, muestran que una de estas líneas –la más larga– pasa justamente sobre el cerro Socompa, que tiene una altitud de 6.031 msnm. El mismo cerro es hoy una deidad tutelar de este pueblo, siendo invocado en la ceremonia de Limpia de Acequias[1009]. Como en los otros casos, los vocablos y sus combinaciones están llenos de sentido en términos de las significaciones posibles otorgadas por la gente andina.

Sintalasna, ídolo de Caspana

De acuerdo con Thierry Saignes[1010], *capana* siginifica, en aimara, "enclaves dispersos a lo largo de las vertientes". La nota es necesaria por la cercanía de este vocablo con *Caspana*.

Ahora bien, los términos que componen el nombre del presente ídolo privilegian la lengua pukina. *Sintal'a* es "uno, sólo, único" en el chipaya de Posnansky, y *asna*, "ordenar", en lengua pukina. Ambos vocablos serían pukina, de acuerdo con los estudios de Alfredo Torero, aunque según Georges de Créqui Montfort y Paul Rivet, por ubicarlos dentro del "chipaya de Posnansky", *sintal'a* podría ser también lengua uroquilla. *Acna* está definido originalmente como Chipaya del lago Coipasa y Chipaya de Posnasky, pero Alfredo Torero afirma que es uroquilla. Significa "percibir", en primer lugar, y agrega, "retirer" (en francés), que podríamos traducir como "recoger, extraer, apartar, rehuir, quitar, tirar de nuevo". Por otra parte, la partícula *na* en pukina, cuando va al final, se traduciría como "en el", "en tú". No hay cercanías con el qechua ni el aymara y muy poco con el cunza, en donde la palabra *sutalanau* es traducida como "la palma de la mano"[1011].

Alfredo Torero, sobre la base del estado de los estudios lingüísticos para el área centro-sur Andina, considera que la lengua uroquilla es el uro chipaya; ve parentesco entre el pukina y el callawaya, y postula relaciones entre los pueblos y lenguas aymara, pukina-uro y uroquilla en tiempos preinka. Teniendo presente que gente de la región Omasuyo del lago habló el pukina, y que también se hablaba en Potosí y Chuquisaca, sugiere la presencia de

[1008] Bertonio, *op. cit.*: 186.

[1009] Barthel, 1986.

[1010] Saignes, 1986: 9.

[1011] Créqui Montfort y Rivet, 1927: 91 y 95; De La Grasserie, 1894: 12; Crequi Montfort y Rivet, 1927: 90; Torero, 1987; De La Grasserie, 1894: 5; Vaisse *et al.*, 1896: 30.

collas pukina hablantes hasta la costa de Atacama. La historia de los pueblos pukina hablantes se habría borrado con la invasión española, persistiendo sólo la lengua. De acuerdo con el documento de lenguas para doctrinar, dado a conocer originalmente por Thérèse Bouysse Cassagne, en la puna salada de Lípez se hablaba el uroquilla y el aymara; para Alfredo Torero, el uroquilla sería el idioma de los uro[1012].

Nuestras investigaciones arqueológicas en el Loa Superior nos permiten aseverar que la población de la Fase Toconce tuvo sus orígenes en el territorio Omasuyo; las similitudes en la configuración de los asentamientos entre Charasani (Omasuyo) y Likan (Toconce), por ejemplo, prácticamente reflejan una identidad. Según Alfredo Torero, los kallawaya que hoy viven en Charasani, hablan pukina; pero, como el mismo lo afirma en otros escritos, el parentesco y superposición de lenguas en el sur andino son algo tan complejo, que aunque los avances son significativos, no permiten ser concluyentes en términos de lenguas originarias, máxime cuando se percibe que la gente de estos territorios –en tiempos coloniales y probablemente desde antes– hablaba, en muchos casos, más de una lengua[1013].

En la región de estudio, los archivos orales del presente denotan esta misma complejidad. Hace ya más de veinte años, un hombre sabio o *tatai* de Toconce nos dijo: "nosotros somo uroquillos". Dos años más tarde nos llegó la modernidad de una grabadora, y entonces le pedimos que nos hablara en lengua. Un amigo lingüista escuchó sus relatos y nos aseveró que era quechua, pero con raíces pukina (el abuelo también hablaba aymara). No pudiendo contar con un lingüista en terreno, dejamos el asunto. Años más tarde, John Murra me ofreció llevarlo a Luis Morato, lingüista peruano residente en Cornell, quien identificó la lengua como quichua de Cochabamba. Lo que quiero decir con estas menciones es que existen diferentes énfasis y particularidades en las relaciones entre los pueblos del sur andino y que éstas, son múltiples y diversas; por ejemplo, siendo Toconce un pueblo reconocido por producir buenos *yatiri*, cuando ellos no logran una sanación, se hace venir a un médico de los *yunga* bolivianos.

Con respecto a Caspana, que tuvo por deidad a *Sintalasna,* y la forma en que ésta es percibida por toconceños y ayquineños, estos últimos señalan que los caspaneños son diferentes, porque "descienden de los gentiles". Aunque los cuatro pueblos tiene afinidades parentales y sociales, y cada uno marca la diferencia con el otro, es la gente de Ayquina la que, preferentemente, hace este distingo; de otro lado, se refieren a Toconce, Ayquina y Cupo como "somos todos uno"; esta percepción está comprobada históricamente[1014]. Lo cierto es que la Arqueología y la Etnografía de algún modo denotan este mismo

[1012] Torero, 1987: 329, 330, 340, 345, 344, 348; Bouysse Cassagne, 1975 (Indiferente General 532, Copia de curatos y doctrinas, Lipes. Año 1600); Torero, 1987: 351 y 353.

[1013] Torero, 1987: 337, 344 y 353; Castro *et al.*, 1984; Schiapacasse *et al.*, 1989.

[1014] Gómez, 1981; Aldunate y Castro, 1981; Martínez, 1985b.

problema de múltiples interdigitaciones, pero en el presente y en lo local. De estos cuatro pueblos de Atacama La Baja, Caspana es la única comunidad de esta subregión que usa la lengua cunza –aparentemente sin conocer el significado en el presente–, para sus ceremonias de Limpia de acequias, y es también la comunidad que mantiene mayores nexos con el área del salar de Atacama y valles calchaquíes. En tanto, el énfasis en las relaciones de los otros tres pueblos, se da más fuertemente con la gente de sur Lipez. Sin duda, estas situaciones constituyeron un entramado mucho más complejo en el pasado. Volvamos ahora a la Información de Francisco de Otal.

Lugares sagrados, rituales y ofrendas

De acuerdo con su información, lo que precisamente ha descubierto el clérigo Francisco Otal es:

> "que los mas indios de aquella prouincia tienen una cueba donde para sus ydolos y ydolatrias estauan cabezas de leones carneros de La tierra ay cus. coca chicha. quilaPana y la yeruacata todo lo qual lo tienen Para ofreçer por sacrificio a los ydolos y tanbien lleuan ydolos digo hijos suyos Para los ofreçer a los dichos ydolos"[1015].

En esta sección, he optado por ir ofreciendo comentarios sobre cada uno de los temas identificados en la Información de la Probanza, particularmente porque el método de clasificar por ítems, en ocasiones, aleja al lector de la cita de referencia.

Las cuevas como lugares sagrados

Diversos escritores coloniales han dejado claramente establecido que cerros, manantiales, lagunas y cuevas tenían en todo el territorio andino una connotación sagrada. Particularmente, las cuevas se vincularon con mitos de origen y residencia de los ancestros y antepasados. Por ejemplo, Juan de Betanzos relata que *Con Tici Viracocha* mandó:

> "estos se llamaran los tales y saldran de tal fuente en tal provincia, y poblaran en ella y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombraran fulanos, y poblaran en tal parte; y ansi como yo aqui los tengo pintados y hechos de piedra, ansi han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que ansi os he dicho y nombrado"[1016].

[1015] AGI Charcas 92: f. 11v.
[1016] Betanzos, [1551] 1968: 1.

Más adelante agrega:

> "abrió una cueva siete leguas de este pueblo, dollaman Pacaritambo, que dice casa Producimiento; y esta cueva tenida salida della cuando un hombre podía caver saliendo o entrando a gatas; de la cual cueva, luego se abrió, salieron cuatro hombres con sus mujeres, saliendo de esta manera...";

el cronista continúa luego describiendo los linajes de Cuzco[1017].

Una mención más próxima, por tratarse de comunidades comparables, y también porque el descubrimiento se produce en un contexto de extirpación de idolatrías (en el siglo XVIII), proviene del pueblo de Andagua en los Condesuyos de Arequipa. Allí, el corregidor José de Arana señala que el ex cacique don Gregorio Taco y sus partidarios, "tiene varios mochaderos en cuevas de gentiles", en las que se ofrendan plumas de diversos colores. El proceso de extirpación provee otras situaciones similares cuando señala que;

> "El cacique Tintaya fue "a tres leguas y más del pueblo de Andagua, dentro de unos cerros halló el dicho mochadero, que era forma de una cueva" , donde encontró "cantaritos de distintas chichas, coca y ... algunos sahumerios...; hizo escabar el lugar con el dicho alcalde y halló una piedra pintada de varios colores".

Y el 30 de octubre de 1752, el corregidor Arana descubre una cueva en donde encontró;

> "varios indios sentados con limetas y mates por delante y debajo del asiento de uno de ellos un envoltorio de bayeta amarilla de la tierra que descubierto dicho envoltorio, se halló, una piedra larga y en el extremo de ella pintada"[1018].

De acuerdo con Manuel Marzal, se trataba del malqui progenitor, la deidad del linaje, quien actuaba como intermediario divino para otorgar bienestar; al preguntarle al indio "Ramón Sacasqui que gentil era ese Santo, respondió que se llamaba Santiago, que era poderoso..."[1019]. Es claro que Santiago contenía ya los poderes de *Illapa* y también es significativo el hecho de que, en esta región del sur andino, los indígenas nombraban a estos cuerpos con el nombre de *Camac*, palabra que evoca el vocablo *camaquen*, término que se traduce bien como el "aliento vital"[1020]; en el área de estudio la gente siente que al transitar por los territorios de los gentiles, se enferman de decaimiento, sosteniendo la idea de que las representaciones de los gentiles les roban el ánimo.

[1017] Betanzos, [1551] 1968: 12; véase también, Anónima, [1600] 1968: 157.
[1018] Marzal, 1988: 170, fs. 103r. [1750-1754].
[1019] *Op. cit.*: 169.
[1020] Rostworowski, 1983; Torero, 1990: 251.

En el presente, abundan las informaciones etnográficas sobre la sacralidad y el temor que inspiran las cuevas como la morada de los gentiles y también de supay, ese concepto que los españoles tradujeron como el demonio católico, pero que en realidad es un personaje mucho más complejo y ambivalente y que puede cobrar vida y dañar, si no se le teme[1021].

En el pueblo de Toconce, que por el siglo XVII fue un anexo del curato de Atacama La Baja y que, al presente, mantiene fuertes afinidades parentales e ideológicas con Ayquina, he recopilado relatos especialmente asociados con seres míticos como el *supay*, el *sereno*, los *gentiles* o *antiguos* y el *Inka*[1022]; al menos en los dos últimos casos, las cuevas juegan un nexo histórico importante entre la muerte de una generación y el surgimiento de una nueva. Sólo un ejemplo y una variante pueden documentar claramente este aserto.

Domingo Gómez ha recopilado el mito de origen según el cual los toconcinos son antiguos descendientes de los pobladores de Likan (sitio arqueológico ubicado 1 km aguas abajo del pueblo y en la ribera opuesta del río).

> "Los antiguos eran hombres grandes, macizos y fuertes que vivían en cuevas y se consideraban poderosos, aunque su vida transcurriera en la oscuridad. Llegó por esa época, hasta la localidad el Inka y le dijo a los hombres que le obedecieran, porque el era el hijo del sol, el era el señor más poderoso de la tierra. Los antiguos de Likan no le creyeron y lo desafiaron, entonces apareció el sol, los antiguos no lo conocían, por eso huyeron aterrorizados y se ocultaron en sus cuevas y de allí no salieron nunca, y así murieron"[1023].

Para estas poblaciones locales, los antiguos antepasados son definidos como "gentiles". Este concepto alude a los antepasados prehispánicos preinka entre la población originaria actual. Es un término que se usa en la *Biblia* para indicar a todos los pueblos que no son judíos; la palabra hebrea *goyim*, que se traduce por gentiles, significa naciones o pueblos[1024]. En el cristianismo arcaico se refiere a naciones, en muchos casos implicando otras naciones enteras, a diferencia de Israel, y a la idea general de éstos como idólatras[1025].

En la misma comunidad hemos escuchado un relato sobre los gentiles que contiene una variante del mito de origen, y en el que nuevamente se alude al sitio arqueológico en su conjunto; y, particularmente, al cambio de una generación a otra asociado a las cuevas[1026]. El relato permite tener algo

[1021] Tschopik, 1968: 137; Millones, 1990; Faro del Castaño, 1985; Castro y Gallardo, 1995-96, entre otros.

[1022] Castro, 1988a; Castro y Varela, 1992; Gallardo y Castro, 1992.

[1023] Gómez, 1975. Compárese este relato y el nuestro con Mariscotti, 1978: 254, n. 52.

[1024] *Sagrada Biblia*, ed. Miguel Mirande, 1962: 123.

[1025] Rand, 1890: 253.

[1026] Nuestros estudios arqueológicos y etnográficos sobre Likan pueden encontrarse particularmente en Castro *et al.*, 1979; Aldunate y Castro, 1981; Berenguer *et al.*, 1981; Aldunate *et al.*, 1984; Castro *et. al.*, 1984.

de la palabra de aquellos ritos silenciados y conocer la construcción histórica que ha permitido la memoria oral, pero, particularmente, permite situar en sentido amplio y vívido varios de los elementos que se usaron como ofrenda a las deidades hace tres siglos.

> "(...) de los antiguos gentiles. Chullpa les decían. Los antiguos estaban ahí, conversaban con tierra, con piedras, con aire, todo conversaban los antiguos pues; por eso hacían caminos fieros, canales tan fieros que habían aquí. todos son de las chullpas, pues. De allá viene ese canal ¿no vé? con murallitas; ese canal viene de Potrero[1027], como decimos, o ¡más allá!; veinte kilómetros hasta aquí abajo. Conversaban con agua, conversaban con tierra. Tenían oraciones ellos pues. Tenían oraciones pero no eran bautizados, eran moros. No tenían bautizo. Le rezaban a la tierra, ellos no tenían como dicen de la fé, ni Dios, ni una cosa. Eran unas personas inocentes. Ellos conversaban con todo, naturales conversaban y vivían a una toda la gente. No decían que tengo mi terreno, mi pertenencia. No. Una no más. Esa que tiene troja, esos eran sus graneros. Guardaban los granos ahí(...). Lo llenaban de grano ahí y le tapaban con la puerta. Para sacarlo por las ventanas chiquititas (...)echan un niño (...) sacaban todo el maícito y hacían un molentón, ahí molían maicito y echaban a la olla sin sal, no conocían la sal. Los antiguos eran así, eran un credo, entonces ellos no querían un señor, ni una cosa, eran como inocentes. La sal decían, viene, es de San Santiago[1028], no es de los antiguos. Cuando fue el señor Jesucristo, cuando murió, entonces dejó los once apostoles, diciendo que usted tiene que ser bendecido y a todos nos bendicieron entonces, y ya hablamos otro idioma. Yo sé de antes. Todos los gentiles eran inocentes. Esas, las chullpas que tiene así como unos corralones, no tenían techos. Ellos vivían hablando la verdad, como los gitanos(...). En unas chullpas, en los corrales, ahí aumentaban (...) Después en las mañanitas, se levantaban y amontonaban (sus cosas) en los corrales.
>
> Ese era su sitio de ellos. Después del juicio de ellos, cuando dijo que Dios va a venir en la tierra, ahí dicen vamos a morir todos, vamos a quemar con Sol. Es que el mundo dicen que se bajó y llegó el sol a quemar. Entonces ellos sabían la muerte que iban a tener, ellos eran adivinos, sabían que iban a morir. Entonces dicen que llegaban con morteros, los platos, las ollas; que los quebraban, ropa la quemaban. ¡Todo, todo!. Porque sabían que iban a morir, ¡para que iba a quedar! Por eso encuentra usted todo por ahí, unos así molentones de esos quebrados, partidos los platos, todo partido. Algunos han quedado botados así; esos están enteritos, no

[1027] Zona de actividades agroganaderas y de recolección, de patrón estanciero, aguas arriba del pueblo de Toconce; efectivamente, la zona de terrazas en pronunciado talud, es extensísima. Véase Castro, 1988b.

[1028] Santo patrono de Toconce desde su fundación como pueblo.

los alcanzaron a voltear. Sabían ellos. Entonces ellos se metieron en las trojas, de pena donde sabían que iban a morir. Algunos se metieron en un cántaro, las guaguas, todo; ellos se enterraron, sacaron grano, se metieron en la troja, porque sabían que iban a morir mañana. todos se metieron esa tarde. Por eso están en la troja ahora, en sus casitas. Ahí quedó el hueso y algunos están sentaditos bajo las trojas y están sentaditos como vivos[1029].

Aquí los gringos de Estados Unidos, esos de Chuqui[1030] vinieron a revolver, sacaron cantaritos, sacaron de madera hecho unos santitos pintados, sacaron bolitas de cobre. Revolvieron, botaron todos los huesos para afuera, le voltearon la trojita. Por ahí muchos antiguos habían sentaditos[1031]. Después, estaban puros huesos no más algunos, ya caídos, desarmados. Y todavía he visto en Calama, de Chorrillos para arriba. Ahí hay un abuelo, en un agujero así, sentadito con la monterita y todo; el chullito, el ponchito, pero ¡si es bien lujo! Y cuando va Ud., se hace cenizas. ¡Qué años no tendrá pues. Tiene mitil años, cuatrocientos setenta y tantos se ha muerto él! Está en un socavón, ahí dentro sentado, no dentraba ratón, ni agua, ni una cosa. Y delante su comida. Cuesco de chañar y algarrobo, también pijilla, esto es algarrobo, a eso dicen pijilla y chañar, el cuesquito ese. Eso eran sus comidas. lo comían ellos y por eso todo está allí.

Tenemos la creencia en los gentiles. Esos hombres eran sabios, conversaban con todos, peña, agua, con aire y todo. Son poderosos y entonces ustedes tienen que enterrar allí hojita de coca, en fin, comen delante, ahí delante y enterrar también. Ahí en sus chullpas, en sus casas. Perdóname dicen, que ando molestando sobre ustedes. Para que no le toque enfermedades. Entierras unas hojitas, sus comiditas, sus festines, unos granitos, semillas. Pues diciendo, ande tatita, dice no más, y ahí se lo entierra, antiguos diciendo. Lo entierra, pero quedando así. Diciendo así. Coquie coquei abuelito, ante abuelito, coquei, perdóname, háceme cariño, ando molestando por ahí, hago unos estudios. Y le entierra coquita y echa vinito ahí también, un poquito de quínoa. En sus caminos, en sus puestos de trojitas. Para mañana va, y ahí está verdeando. Pero tiene que tener creencia, la fe, respetarle, no juzgarle tampoco. Cuando por ahí lo ve, no hurgar, no los huesos.

Los hombres antiguos sabían más, tenían fe, entonces por eso plumas de parina ponían. Aquí en Caspana, existía hasta el último cuando limpiaban canales y ponían plumas y con ese trabajan[1032]. Enterraban también, le hacían un pago a los gentiles. Ahora acá en los canales de

[1029] Por mención a las sepulturas en abrigos rocosos, donde efectivamente hay enterramientos prehispánicos, a partir del período Intermedio Tardío. Véase Aldunate y Castro, 1981.

[1030] Se refiere a la mina de Chuquicamata, antes que fuera nacionalizada.

[1031] *Antiguos*, *antigüedades* son conceptos análogos a gentiles. En tanto que *reinka* puede ser comprendido genéricamente dentro del concepto de antiguos; habitualmente cuando se les ofrenda se habla *A las antigüedades, anteabuelos, reinka.*

[1032] La ofrenda, o pago, es también un trabajo extremadamente fino y delicado para el especialista que sabe las costumbres ancestrales.

riego que son de los gentiles también, para trabajar, haces un pago por ahí, un campito y lo entierras. Su comida, chañar, algarrobo, chuño, papa, orejón, todo eso y quínoa, todo eso y se hace alcanzar con un alcohol que es, o piscu[pisco]. En una tacita se lo echas, así; ahí le echas coquita y se lo tiras, así. Y entonces Ud. para mañana puede allí, no no te pasa ni una cosa tranquilito va, no hay ni accidente, nada, porque está pagando su trabajo de ellos. Hay que pagarle al gentilar porque conversaba con todo y nosotros llegamos y pusimos a trabajar, está mal, no podemos hacer así, nos malogramos todos. Pero no pues, estando pagado no molestamos.

[¿Hay que hacerle ofrendas a la tierra, a los volcanes y a los cerros?]. Teniendo fe, claro pues. Ves que los del Inka ese eran segundos dioses, los del Inka abuelo. Como Atahualpa... Otros reinka abuelos. Y por eso ahí en la punta del cerro tienen unos algarrobos, tienen unas mesas. Ahí estarán conversando con todo ahí. Ahí se sentaban y en esa mesa yo no sé que coquearán, tomarán. Así. Echando coca ahí, los reinka. Usted para trabajar por ahí no puede, entonces paga a la tierra. Se hace con llamitas de greda, con maíz blanco, con maíz negro. Se le paga, nombrando con el nombre del cerro.

Aquí cerro se llama Agua de León [también Pumaorko]. Entonces ustedes tiene que pagar sus trabajos y le dice mallku Agua de León, yo te quiero pagar. Pacha es tierra. Mallku es piedra. Mallku para tu trabajo, para hacer muralla, hay que pagar eso. Si no paga eso, entonces estás trabajando, te cortas el dedo, se cae uno o se enferma. En quichua se dice Pachamama. Santa tierra en castellano y Mallku es piedra. Mallku le decimos, perdóname, te pagamos. Y este chulla es Santiago, para que haga llover, para que llueva, para que sirva todos los campos, para el ganado. El hatta, chulla le decimos nosotros, es aire de agua, vertiente de agua, ojo de agua. Chulla hay que decir para tata Santiago. Chulla chulla chulla San Santiago, que nos haga llover, que nos haga milagros. Y Santa tierra lo mismo, que haga milagro también".

La gente originaria de estos pueblos usa el concepto *chullpa* genéricamente como *waka*, lugar sagrado. Y más precisamente, para denotar cualquier lugar construido por la humanidad prehispánica. Pero además, el sitio de Likán, está compuesto por una calzada empedrada, un poblado dividido en tres sectores, en la cota superior, abrigos rocosos (cuevas) que sirvieron de repositorios funerarios, algunas con arte rupestre y, en el nivel más alto, construcciones *chullpa sensu strictu.* Estas últimas fueron utilizadas como adoratorios desde el Período Intermedio Tardío (sus inicios ca. 850 D.C.). Las cuevas o abrigos rocosos fueron originalmente cerradas por un muro, con un vano a media altura del muro. Tanto en estas como en las chullpas, se utilizó una piedra almohadillada para tapar el vano[1033].

[1033] Aldunate y Castro, 1981.

Por otro lado, puede comentarse que hay variantes de este relato en que *Inti,* el *sol,* y el *Inka* son sinónimos; en este caso, se puede apreciar la homologación entre el *Inka,* en el relato de Domingo Gómez, y el concepto de *Dios* en esta narración. El elemento constante siempre es el Sol[1034].

También podemos señalar que el relator de algún modo está aludiendo a un tiempo mítico e histórico al mismo tiempo. Al decir, "mil (mitil) cuatrocientos setenta años", señala un tiempo de presencia *Inka* bastante preciso. Y la descripción apunta a que el lugar no ha sido objeto de buscadores de tesoros ancestrales.

Finalmente, señalar que esta narración fue recopilada por Carlos Aldunate y por quien escribe, en 1979[1035]; el relato del *yatiri* Juan Ayavire, de Toconce, contiene otros segmentos igualmente complejos, que no han sido incluidos aquí, porque se refieren específicamente al reinka o porque están en quechua.

Ceremonias. Ritos. Ofrendas

A mediados del siglo XVII no hay una espontaneidad en las costumbres indígenas. La mayoría de las prácticas públicas religiosas han desaparecido, pero también cabe preguntarse si, en el caso de los ritos, alguna vez fueron practicados entre los no iniciados a vista de todos. Uno puede pensar en cambios en este sentido desde los tiempos precolombinos hasta mediados del XVII, pero, ¿cómo suponer en los actos desarrollados por Pedro Sulo y los otros sacerdotes indígenas una homogeneidad y un tratamiento análogo a los ritos estatales? Si confiamos en las continuidades etnográficas, sin desconocer las transformaciones, nos atreveríamos a afirmar la existencia de ceremonias que, en su trama, se tejen con ritos desde los niveles más íntimos e individuales, pasando por el nivel familiar, hasta comprender a un colectivo entero. Ciertamente esta es una forma sencilla de decirlo, porque cada ceremonia está engarzada por más de un acto ritual, algunos de los cuales requieren de la presencia de todo el grupo social y en la misma ceremonia, otros ritos deben ser practicados por especialistas indígenas, en la más completa intimidad, en lugares especiales y fuera de los ojos del resto del conjunto de personas involucradas[1036].

En el relato de la Probanza, no hay palabras usadas en el culto indígena; sólo referencia a los objetos y al fuego. La oralidad que usaron los sacerdotes

[1034] Con relación a otra variante de este mito, véase Ávila, "Como el sol desapareció cinco días", en Pease, 1982: 170. Sobre esta otra edad preinka, véase también Bouysse Cassagne, 1987: 182-183.

[1035] Aldunate y Castro 1979, dentro de los marcos del proyecto Poblaciones prehispánicas de la Región del Loa Superior: secuencia y cambio (Grant S 459-791, Servicio de Desarrollo Científico de la Universidad de Chile). Una versión con algunas modificaciones en Castro, V., 1988a, Farga *et al.*, eds. Sobre el poder otorgado a San Santiago en la zona de estudio, véase Gallardo *et al.*, 1990. El concepto chulla ha sido trabajado por Platt, 1978; una conceptualización complementaria se ofrece en Castro *et al.*, 1994.

[1036] Castro y Varela, 1994.

indígenas para relacionarse con sus divinidades está ausente. En este sentido, es un relato trunco. Pero, al menos, sí sabemos de una participación a nivel de la comunidad, puesto que los casados y jefes de familia entregaban los elementos para el sacrificio "por vía de mita". Es decir, cada unidad doméstica aportaba una cantidad específica de bienes. Si, efectivamente, como me parece lo más cercano, se estaba conmemorando el Solsticio de Invierno, incluso no hubo necesidad de indígenas delatores. En las mentes de los españoles, probablemente, ya se conocía de estas prácticas ancestrales y sólo era cosa de acercarse a los lugares en que, por necesidad, se efectuaban ocultamente las luminarias y sus ritos. El descubrimiento se realiza en la noche de san Juan (una víspera, como las que se practican hasta hoy), y las declaraciones hacen saber que aquéllos que no habían entregado dones por mita, igualmente iban a asistir. De ello se deduce que un segmento de la ceremonia, el día 24 mismo, sería una actividad de todos, y en la cual incluso se realizarían *takis*, en el decir de los indígenas, *cantos y bailes de acuerdo a sus costumbres*.

Este acto público podía perfectamente ser presentado como una celebración en honor de Juan Bautista y, sin duda, también lo era, porque seguramente ya había sido reconocido por los indígenas como el protector del ganado ovino, función que cumple hasta el presente; pero ello no significa en absoluto que la estructura de la antigua religión había desaparecido. A lo más, en el concepto indígena, había incorporado a otra deidad. Esta coexistencia y valoración religiosa debe comprenderse hasta el presente dentro de su ágil dinámica.

De algún modo, Pablo José Arriaga nos permite conocer esas categorías de gestos y palabras pronunciadas a sus deidades. Según este acucioso teórico de la extirpación,

> "(...) a la huaca principal y asentándose en el suelo y tendiendo la mano izquierda hacia ella le dice : Ah! señor N (nombrando la huaca y haciendo aquel ruido que suelen con los labios como chupándolos, que es lo que propiamente llaman mochar): aqui vengo y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas; recíbelas y no estés enojado y dales vida, y salud y buenas chácaras y diciendo éstas y semejantes cosas, derrama la chicha delante de la huaca, y a veces encima de ella, y otra la asperja con ella, como quien da papirotes, y con la sangre de los cuyes o llamas, unta la huaca y quema o sopla las demás ofrendas conforme son. A este modo van también a las huacas menores y a sus malquis. Cuando vuelve el hechicero de hacer los dichos sacrificios, no duermen los indios en toda aquella noche, cantando a ratos y otras veces bailando, y otras contando cuentos, y así a los muchachos les suelen castigar si duermen (...). Acabada la fiesta suelen en algunas partes sacrificar unos cuyes y ver por la sangre que corre en las entrañas a tal o tal parte si han ayunado bien y guardado todas las ceremonias de la fiesta (...). Y es de advertir que no todos los indios ven la huaca principal, ni entran al sitio ni casa donde la huaca está, sino sólo los hechiceros, que hablan con ella y le llevan ofrendas. Y así,

cuando preguntamos a un indio si ha mochado o adorado las Huacas, no quiere decir si la ha visto o se ha hincado de rodillas ante ella, porque no consiste en esto la adoración que la dan, sino en que cuando todos se juntan para estas fiestas en ciertos lugares, que tiene disputados para esto cerca de la huaca, despues de haber dado las ofrendas que lleva al sacerdote la invocan como está dicho y suelen levantar la mano izquierda, abriendo toda la mano hacia la huaca como que la besan"[1037].

El relato es vivaz. A casi cuatro siglos de este escrito, se reconoce en la descripción el acto sagrado de asperjar, que perdura en el presente. En la región de estudio, existen normas precisas en cada ceremonia de cuando debe usarse la mano izquierda y la mano derecha, en cada acto ritual que se efectúe en el transcurso de una ceremonia. Dicho en los términos más generales y simples, se ofrenda con la mano izquierda para los difuntos y con la derecha en aquello que es producción de vida; pero las normativas de los gestos son mucho más complejas.

En los pueblos a que se refiere la Probanza, en el presente la impostación de las manos abiertas y una especie de beso, también es un gesto muy normado. Si se trata de *waki*, el gesto es con ambas manos abiertas, como abrazando y en cruz, poniendo el beso de algún modo con la frente. Si se trata de los Santos Patronos, el gesto varía, pero, habitualmente, se imposta la mano derecha sobre el cuerpo del ícono, y el beso es como un soplo de los labios.

En la sección siguiente nos referiremos a los elementos para el ritual y para ofrendar encontrados por el clérigo en la cueva, aquéllas que se ofrecían en vísperas de san Juan y las que que se dan a conocer por la confesión y por la reiteración de los testigos de la Probanza[1038].

Cabezas de leones

Las ofrendas son elementos materiales pero, al mismo tiempo, son categorías simbólicas que van mucho más allá de su existencia empírica[1039]; es en este sentido que me refiero particularmente, por ejemplo, a las cabezas de leones que estaban, supuestamente, en la cueva mencionada. Sólo para fines de análisis he separado estas categorías, porque, como se verá en esta sección, unas subsumen a otras y es imposible dar cuenta de sus polifuncionalidades por una parte y usos singulares por otra.

En el pensamiento andino el Sol y el arco iris salen metafóricamente de aberturas que encontramos en la superficie de la tierra; estas aberturas en la práctica, eran a menudo manantiales de agua (puquios). Uno de los usos del puma o de su cabeza, consistía en utilizarlo para representar estas aberturas

[1037] Arriaga, 1968 [1621]: 212-214.
[1038] AGI Charcas 92, fs. 12r, 38r, 38v, 39r.
[1039] Zuidema, 1989: 308-310.

de donde emergía el Sol para iniciar su recorrido diario[1040]. El estudio del calendario inca le ha permitido a Tom Zuidema y otros autores examinar el uso de las pieles de puma y de los tambores, como parte de "los ritos que marcan las transiciones entre períodos de tiempo, zonas del espacio o estados en la sociedad"[1041]. Los análisis de este autor sobre el mito fundacional de la realeza inca cusqueña y el solsticio de diciembre, le permiten afirmar que se usa el término específico Inca Puma para el animal que los mitos describen de manera más neutral como león; reiteramos que, en opinión del autor (la cual comparto), este concepto debe entenderse como una categoría simbólica, es decir con una significación que va mucho más allá de los hechos empíricos[1042]. Tanto la cabeza como la piel del puma son, en esa época, los símbolos distintivos de los hombres mayores durante los ritos del *Capac raimi*, para el solsticio de verano.

Análogamente, las ceremonias realizadas en Huarochirí y documentadas por Francisco de Ávila que se realizaban en Junio, en el momento de la reaparición de Las Pléyades, contenían bailes en los que los pastores usaban la piel de un puma. En los mitos de Huarochirí, el puma se presenta asociado al agua y a las llamas, y su carácter de animal sagrado es bien denotado[1043]. Esta asociación entre el puma y el agua se reitera en Yura, en el siglo XVIII, con ocasión de ceremonias destinadas a la fertilidad durante la época de apareamiento. En esa ocasión, se arrojaban a los abrevaderos de las llamas estatuillas de piedra en forma de puma[1044].

En las narraciones de Waruchirí, el poder del puma, proviene de los más originarios mitos de creación de este grupo andino. Según el relato sobre la vida de Quni Raya el Wira Qucha fundador de todas sus comunidades mientras viajaba haciendo prodigios, iba encontrándose con distintos personajes, wakas, mujeres y animales. Según el comportamiento de cada uno, iba asignándoles una función. Así fue como se encontró con el puma. Como éste fue amable con Quni Raya, le habló y le dijo: "tu serás muy querido. Comerás llamas, primero las llamas de los culpables, y aunque van a matarte, pondrán tu cuero sobre sus cabezas en las fiestas principales y bailarán con él, después de sacrificarte una llama"[1045].

Tom Zuidema sugiere sabiamente indagar el tema en las diversas conceptualizaciones que ofrece Ludovico Bertonio, una tarea aún pendiente[1046].

[1040] Zuidema, 1989: 307.
[1041] Turner 1977: 53; Van Gennep, 1960, citado por Zuidema 1989: 307.
[1042] Zuidema, 1989: 308-309.
[1043] *Op. cit.*
[1044] Millones, 1975: 51.
[1045] Urioste, 1983, tomo I: 11.
[1046] Zuidema, 1989, capítulo 9: 306-383; sobre el puma como macrocategoría de significación en el mundo andino.

Carneros de la tierra

La Información menciona los carneros de la tierra o llamas en la cueva entre los componentes que ofrecían los sacerdotes indígenas la víspera del veinticuatro de junio. Especialmente, la forma en que estas se entregaban para el sacrificio queda establecida en las confesiones de los sacerdotes indígenas:

> "y Por ellas hallo nuestro Padre culpados a todos los indios Los cassados y cassas de familias Por auer dado Por uia de mita carneros de la tierra cuyes chicha plumas de pajaros flamencos cossas yerbas de olor Para saumerios del demonio y los que no eran cassados ni cabeças de cassas yban a asistir a los dichos sacrificios y descia el Padre que aquellos tambien auian ydolatrado con el consentimiento (...)"[1047].

Quizá sí uno de los elementos sobre los que más abunda información, tanto etnohistórica como etnográfica, es justamente sobre el sacrificio ceremonial de la llama. En efecto, Waman Poma señala, entre varios rituales asociados a la muerte: cómo son matados y ofrendados estos camélidos por los sacerdotes indígenas para el sacrificio, en la mayoría de los meses del año: febrero, al sol, la luna, las estrellas y las divinidades locales "que estaban en lo más alto" de los cerros y nieve (213); en marzo, sacrificaban carneros negros a sus ídolos locales y los cerros nombrados por el *Inka* (215); en abril, "carneros pintados" a todas las deidades del "reyno" (217); en mayo: en este mes ofrecían otros ganados pintados de todos colores (219); en Julio, "sacrificaban con otros cien carneros de color yauar (rojo) (223); en agosto también se ofrecían " carneros"(225). En octubre, "otros cien carneros blancos" (229); en noviembre para los rituales vinculados con los difuntos, "Y le dan sus carneros" (231); por supuesto, también para *Capac Raymi*, en diciembre[1048] (223).

> "También ofrecen llamas, que son los que llamamos carneros de la tierra, y esto suele ser siempre en las fiestas más solemnes de las huacas, y las sacan enramadas de flores. Atan la llama de una piedra grande, hácenla dar cinco o seis vueltas a la redonda y luego la abren por el lado del corazón y se le sacan, y le suelen comer crudo a bocados, y con la sangre asperjan la huaca, y la carne se reparte entre los ministros del sacrificio, y también suelen dar de ella a los demás indios. en algunas partes tiene crías de estas llamas para las huacas y las guardan y crían por cuenta de la huaca, y en los más pueblos de la sierra que se han visitado ha habido algunas llamas compradas con plata, que para ello han contribuido los indios. Otras veces

[1047] AGI Charcas 92, f. 39r.

[1048] Waman Poma, (Murra y Adorno eds, 1980): 614, 827, 213, 215, 217, 219, 223, 225, 229, 231; Murra, 1980: 95, 105-106; Gow D. y R.Gow, 1975: 141-174; Nachtingall, 1975: 133-140; Millones, 1975: 45-66.

los mismos indios que tiene ganado dan sus corderos y llamas para que los sacrifiquen por el aumento de su ganado"[1049].

La cita de Pablo José de Arriaga no hace sino respaldar con claridad los testimonios de la Información de Otal, quien, luego de confesar a los indios, según éstos:

"mando nuestro Padre contar los carneros de la tierra de los sacerdotes ydolatras en corrales. Junto todos los indios Para que sigun La lista que nuestro Padre auia hecho en las acussaciones que los [//] mismos indios auian hecho assento Por escripto los que auian ofrescido carneros a los dichos sacerdotes que tomassen otros tantos carneros del sacerdote a quien Los auian dado por auerlos engañado Pues no ofrescian all diablo mas que La sangre dellos se comian la carne y luego llegaron y tomaron los carneros que auian dado a Persuacion de los sacerdotes"[1050].

En la zona de estudio, la llama sigue siendo un componente infaltable en los rituales de las ceremonias calendáricas colectivas y en las distintas etapas de los rituales vinculados con la muerte. En el mes de junio, cuando se sacrifica la llama que se comerá en las "bodas" que se realizarán a partir de la víspera de la noche de san Juan, su sangre es arpejada en las paredes de la casa; en lo posible, el sacrificio del camélido es realizado por un yatiri. Es éste el especialista de más amplia categoría en la actualidad. Su sabiduría le otorga la capacidad para comunicarse con las deidades y tiene el poder de purificar a los seres vivos y a otros elementos, por el acto de hacer *cchuya*[1051].

No obstante, de acuerdo con cada ocasión, el sacrificio y el uso de las diferentes partes de la llama son singulares. Salvo excepciones justificadas, no se sacrifica ni se come llama sino para ceremonias familiares o de la comunidad.

Dentro de la inmensa complejidad que aún subyace en la religión andina de estos pueblos, se dice que el mundo es un cuerpo, que está vivo. Se analoga, en ese sentido, la sangre de los seres vivos con el agua de los ríos, en una concepción de la reproducción de la vida, que se reafirma en estos ritos. De ahí también deriva el valor otorgado al color rojo, que las mujeres prefieren usar para las ceremonias de fertilidad. Precisamente el color rojo también tiene un poder de sanación sobre los seres vivos, en las actuales comunidades indígenas de la provincia de El Loa, de acuerdo a mis registros etnográficos[1052].

[1049] Arriaga, 1968 [1621]: 210.
[1050] AGI Charcas 92, fs. 39v-40r.
[1051] Castro *et al.*, 1994: 107; una visión distinta en Platt, 1978.
[1052] Castro V., notas de campo en FONDECYT 1940380.

Cuys (*Cavia sp*)

Los cuyes son mencionados tanto en la cueva como en el ritual que desarrollaban los viejos sacerdotes indígenas:

> "que los dos estauan asentados en una gran candelada que tenian y el otro salia de un apossento donde estaba el sacrificio y como uio que salia le hiso boluer a entrar Juntamente con los otros dos biejos y tras ellos el dicho nuestro Padre y españoles y negro y hallaron dos callanas con fuego ensendido y saumerios y quatro cuyes que acauaban de degollar y Las asaduras en unos platillos y otras cossas tocantes all sacrificio"[1053].

Como en el caso de la llama, las ofrendas de cuyes entre los pueblos andinos están profusamente documentadas[1054]. Se ofrendó desde tiempos prehispánicos tempranos, por ejemplo, en Kotosh (Perú), y en contextos funerarios Nasca, entre otros. En tiempos coloniales y republicanos, la forma de ofrecerlos también considera al cuy como alimento ritual, especialmente en los solsticios de invierno (*Corpus Christi*-san Juan) y verano[1055]; actualmente, se ofrendarán cuyes a *mallkus* y *Pachamama*. El cuy tiene una valoración sagrada que sobrepasa los rituales calendáricos. Sus usos en la hechicería, la adivinación y la sanación, también son conocidos[1056].

En los pueblos que estamos estudiando, el cuy sirve a todos estos propósitos. Para la víspera de san Juan en la "boda" que se sirve a las doce de la noche (en estas comunidades toda comida ceremonial, sea merienda, almuerzo o cena se llama *boda*), antes de los rituales con luminarias que se realizan al lado de los corrales, uno de los ingredientes esenciales es el cuy. Si no se dispone de ellos, puede reemplazarse por "conejos de Castilla", pero no por otro tipo de carne. El cuy no se come sino en ocasiones ceremoniales y el más preciado para estos efectos, es el de color café.

Análogos usos y funciones del cuy a los registrados por Ralph Bolton en Cuzco[1057], conocemos en esta área. Particularmente, es denotado por su valor como ofrenda y por su capacidad para sanar: "el cuye blanco, que de seguro, sana"[1058]. Recordemos que, en el área de estudio, la cualidad del color es fundamental en las ofrendas de diversas especies vegetales y animales, no siendo el cuy una excepción. Por consiguiente, El yatiri procederá a frotar el cuerpo de la persona enferma y el animalito sacará ese mal, incorporándolo

[1053] AGI Charcas 92, f. 38v.

[1054] Cobo, [1653] 1892, tomo III; Gilmore, 1950; Gade, 1967; Cayon, 1971; Andrews, 1972-1974; Escobar y Escobar, 1976; Bolton y Calvin, 1981; Neira y Coelho, 1972: 73.

[1055] Bolton, 1979: 229-252; Bolton y Calvin, 1981: 261-326.

[1056] Murúa, [1590] 1946: 298; 278-280; Huertas, 1981: 61; Bolton y Calvin, 1981: 274-275, 279, 305, 310, 312.

[1057] Bolton y Calvin, 1981: 305 y ss.

[1058] Huertas, 1981: 71.

en su propio cuerpo. El cuyecito, como lo llaman ellos, "tiene siete ccharas", como todos los animales; pero, dicen, "es el más válido de todos. Siete cosas paga"[1059].

Aclárese que, según Ludovico Bertonio, *chaara* es la "piedra cuenta para contar lo que se debe", y *cchara*, es "la piedrecita de contar lo que se debe de la tasa y otras cosas"[1060]. Por otro lado, vale la pena remitirse a las reflexiones de Franklin Pease[1061] sobre el número siete, puesto que podrían estar indicando una asociación bastante directa con las Pléyades o Siete Cabrillas, de profunda raigambre y permanencia en los Andes.

> "Todo lo que es grande es mayor. Todo lo mayor dicen, es chara. El blanquito es mejor para los pagos; es como de los yatires buenos. Siete cosas pagará. Servirá pa' la tierra, pa'l ganado, pa' los malkus, pa'l campo, para pagar a los abuelos, para hacer un recambio, pa'la enfermedad. También para hacer el lunku. El lunku es pago pa'l camino, pa'l viaje"[1062].

En cuanto a la candelada o "gran hoguera" y las asaduras, la etnohistoria y la etnografía han documentado ampliamente la necesidad de que el fuego consuma las ofrendas, para que estas sean recibidas por las deidades. Es importante que se consuma bien y la ofrenda vaya adquiriendo un color blanquecino, signo de que ha sido aceptada por el ser a quien se ofrenda[1063]. En estos pueblos, uno de los componentes de la mayoría de las ceremonias colectivas es la luminaria, que se realiza siempre dentro del patio de la Iglesia, a excepción de las luminarias de la víspera de san Juan que, en estancias y pueblos, son realizadas fuera de los corrales y enfrentando a los *mallku* tutelares, a quienes se pide por la multiplicación del ganado. La leña usada para estas hogueras debe ser recolectada en sectores situados al Este de las casas, en la tarde anterior, y sólo debe usarse mientras se realiza el ritual, desde que oscurece hasta las 12 de la noche[1064].

Tampoco es casual que sean dos *callanas* y cuatro los cuyes sacrificados, si nos atenemos a la consideración de la importancia que aún tienen los principios de simetría entre la población actual, como lo hemos referido en líneas precedentes[1065]. Por cierto, *callana* es voz quechua que designa una vasija ancha o plato hondo de barro, a modo de sartén[1066].

[1059] Castro, V., 1986.
[1060] Bertonio, 1984 [1612]: 367.
[1061] Pease, 1967-1968: 69-70.
[1062] Recopilaciones de la autora en Toconce, 1984 y Turi, 1986.
[1063] Mayorga *et. al.*, 1976: 231; Delgado, 1971: 188; Paz Villarroel, 1971: 179.
[1064] Castro, V., 1994.
[1065] Castro *et al.*, 1994: 25-66; Pease, 1967-1968: 63, 66, 70 y Platt (1978), sobre el espejeo de la simetría.
[1066] Lenz, 1905-1910: 166.

Coca (*Erythroxylum coca Lam.*)

El uso de la coca en rituales está mil veces denunciado como un instrumento de la idolatría, señalándose que la ofrecían en todas partes[1067]. La coca es un elemento indispensable en la religión nativa andina. No hay prácticamente ningún cronista que no la considere dentro de sus descripciones de los sacrificios que hacían los indígenas[1068]. Shozo Masuda ha recopilado y cotejado la información sobre el uso y función de la coca, que ofrecen dieciocho crónicas de los siglos XVI y XVII, en un loable trabajo informativo, que es consulta obligada sobre la coca. Entre los que el autor analiza y los que he trabajado en relación a este tema, se encuentran los siguientes: Pedro Cieza de León (1553); Juan de Betanzos (1551); Hernando de Santillán, (1563); Juan Polo de Ondegardo (1563 y 1567); Pedro Pizarro (1571); Garcilaso de la Vega (1609); Martín de Murúa (1618); Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamque (1619); Pablo José de Arriaga (1621), Bernabé Cobo (1653); Crónica Anónima, 1600.

En el presente etnográfico, tampoco se concibe un ritual, comunal o familiar, sin el "tabaquito verde" o "santa hoja" como le llaman en la subregión de río Salado.

"Pocos sacrificios hacían en que no entrasen la coca", dice Martín de Murúa. De acuerdo con Juan de Betanzos, Juan Polo de Ondegardo, Martín de Murúa, Pablo J. de Arriaga y Bernabé Cobo, se la ofrecía a las huacas[1069] al Sol[1070], a Pachamama; el distingo de Martín de Murúa, que nominalmente también hace Juan Polo de Ondegardo, es siginificativo: "Adoraban la tierra fertil, que llaman camac pacha y la tierra nunca cultibada que dizen pacha mama y en ella derramauan chicha y arrojauan coca y otras cosas, rogándole que les hiziese bien..."[1071].

También ofrendaban coca molida y desmenuzada al agua[1072], y a las apachetas.

> "Los Serranos vsan quando van camino echar en los mismos caminos, ó encruzijadas, en los cerros, ó en rimeros de piedras (que según ya se ha dicho se llaman Apachitas), ó en las peñas, y cueuas, ó en sepulturas antiguas, calçados viejos, plumas, coca mascada, ó mayz mascado, y otras

[1067] Masuda, 1984.

[1068] Por su relevancia para el área de estudio, es preciso mencionar la recopilación hecha por Farga *et al.*, 1983, III: 29-49, que contiene también información etnográfica registrada por la autora y colaboradores dentro de proyectos DTI-UCH, entre 1977 y 1992.

[1069] Murúa, 1946: 102; Betanzos, [1551] 1968: 42; Polo de Ondegardo, [1561-1585], 1916-1917: 17, 19-20, 33-34, 39; Murúa, [1618] 1962-1964: 21; Arriaga, [1621] 1968: 230, 273, 274, 277; Cobo, [1653] 1956: 175-176, 182, 184. Véase Masuda, 1984: 16, 25, 27, 31, 44, 46, 52-54.

[1070] Betanzos, 1968 [1551]: 32, 42; Molina, [1552-1559] 1968: 76, 82; Polo, 1916 [1584]: 15-16; Garcilaso, [1609] 1976, I: 77; Murúa, 1946 [1590]: II, 114; Cobo, [1653] 1956: 202; Masuda, 1984: 16, 25-28, 38, 48, 55.

[1071] Masuda, *op. cit.*: 47.

[1072] Betanzos, *op. cit.*: 46.

cosas, pidiendo que los dexen passar en saluo, y les quiten cansancio y les den fuerças para caminar"[1073].

Se ofrecía a las momias de los incas y en festividades como *Capac Raimi* (solsticio de invierno) e *Inti Raimi* (solsticio de verano), se hacía el sacrificio de coca juntamente con maíz, ají y otros elementos[1074]. También cuando construían una casa nueva o la cubrían con techo; en años de sequía o de lluvia excesiva, o cuando había hielo, granizo o falta de temporales, solían rogar a las huacas, al Sol, a la Luna, y estrellas llorando y ofreciendo sacrificios de sebo, coca, etc.[1075]. Era costumbre hacer ofrendas de sebo quemado, coca, cuy, llama, etc., bebiendo y bailando, en tiempo de arar la tierra, barbechar, sembrar y cosechar. Cuando oían cantar lechuzas, buhos y otras aves, o aullar perros, lo tomaban por agüero malo y pronóstico de muerte, y solían sacrificar coca y otras cosas, pidiéndoles que "maten y dañen a sus enemigos y no a ellos"[1076].

Los cronistas detallan distintas maneras de hacer sacrificios de coca. Bernabé Cobo escribe que unas veces la quemaban entera y, en otras, después de haberla mascado y chupado su zumo. Ciertamente, el quemar es el modo más frecuente de ofrendar la coca en la ocasión de rogar al Sol y a las huacas principales; también a las momias de los incas la ofrecían quemando. A las *apachitas* solían, como en el presente, escupir la coca mascada. Las ofrendas de coca a Pachamama estaban acompañadas al menos de chicha. Martín de Murúa se refiere a una costumbre preincaica en que sacrificaban cabezas de llamas a una huaca y "soplaban la coca, chicha y otras comidas"[1077].

Bernabé Cobo informa de la costumbre cuzqueña de enseñar a una llama especial de color blanco a beber chicha y comer coca; llevaban la llama con una especie de estandarte al cerro de Huanacauri, en la fiesta de Capac-Raymi. En el segundo mes, llamado camay, seis días después de la luna llena, "sacaban las cenizas y carbones que tenían guardados de lo que había sobrado de los sacrificios de todo el año, molíanlo con dos cestos de coca, muchas flores de diversos colores, ají, sal y maní quemado" y las echaban en el agua a la junta de arroyos abajo del barrio de Pumachupa[1078]. También se la usaba con fines medicinales y para la adivinación.

En el área de estudio la función ceremonial de la coca, sus usos específicos y la estructura del ritual están activos, en prácticamente todos los planos que hemos mencionado. En ceremonias comunales, y de acuerdo con el calendario anual, se ofrenda coca en las mesas de los santos patronos y en los waki de víspera y de despedida que acompañan cada ceremonia, también colectiva, de las costumbres de los antiguos. Las fechas de las celebraciones siguen etapas

[1073] Garcilaso, *op. cit*, I: 190; Masuda, 1984: 16 y 29.
[1074] Masuda, 1984: 16.
[1075] *Op. cit.*
[1076] Masuda, 1984.
[1077] Murúa, 1946 [1590], I: 21. Masuda, *op. cit.*: 17 y 44.
[1078] Cobo, [1653] 1956: 213-214; Masuda, 1984:17 y 55-56.

muy definidas de preparación, desarrollo y despedida y están asociadas, tanto a las fases de la luna como a la estrella matutina, el lucero del alba, de modo que su duración es mayor a la que les otorga el calendario católico, cuando se trata de los santos patronos; las conmemoraciones comunales que vienen de los antiguos, se rigen por las fases de la luna, la luz del sol y la estrella matutina, el lucero del alba. En ocasiones, ambos calendarios ceremoniales, el católico y el de origen ancestral, coinciden en parte como, por ejemplo, san Juan (solsticio de invierno) y Todos Los Santos, en noviembre.

Se hace uso de la santa hoja en diciembre, para la virgen de Guadalupe, entre el 9 y 13 de este mes; luego en los floramentos de ganado, que se realizan a partir de mediados de este mes y hasta antes de carnaval; para la virgen de La Candelaria, en el pueblo de Caspana, al comenzar febrero. En carnavales, que se realiza necesariamente en *oscurana*, es decir sin luna, iniciándose el domingo que sigue al séptimo viernes después de Semana Santa, por tanto es una fecha móvil, e iniciando febrero Candelaria de Caspana; en abril, san José en Cupo; en mayo, la Cruz de mayo; junio es un mes casi enteramente ceremonial, desde el 11, san Antonio, sus vísperas y su día el 13 de junio, hasta san Juan, y *rodeos-floramentos* (solsticio de invierno), concluyendo alrededor del 26 o 27 de este mes, sin olvidar. Días más tarde a san Pedro y san Pablo. san Santiago en julio (23 a 27); en julio-agosto, para la siembra de la primera papa (30-31 de julio a 1-2 de agosto); desde agosto hasta octubre, en las Limpias de Acequias, que se inician en Caspana, luego Cupo, Ayquina y concluyen en Toconce; en septiembre, en Ayquina para la virgen de Guadalupe; en noviembre, Todos Los Santos (fines de octubre al 4 de noviembre); santa Cecilia, la penúltima semana de este mes[1079]. Pero la coca también es necesaria en rituales familiares más íntimos e, incluso, individuales, y ellos particularmente están asociados a todo elemento vinculado con los *gentiles*[1080].

Un ejemplo. En 1994, conviviendo con una pastora amiga, le conté que al día siguiente –21 de junio– subiría al pukara de Turi, para mirar como salía el Sol y alumbraba la kallanka o casa del Inka, como le dicen ellos; sabía que tendría que hacer un pago a los gentiles, para poder caminar por sus caminos y entrar en sus casas. Así es que ella preparó lo necesario para hacer las ofrendas con que "pagaríamos" a los ancestros dueños de este lugar[1081]. Este *pago* se nombra con los conceptos de *alcansu, chulla, waki* y *tinka.* Cada uno de estos conceptos tiene significados amplios y precisos al mismo tiempo.

Tarde, después de comer, preparó dos jarros. Uno contendría las ofrendas para los gentiles, anteabuelos y reinka, dueños de los gentilares; el destino del contenido del otro jarro era para "las ánimas benditas" (difuntos contemporáneos); de ese modo, la ofrenda sería completa. El jarro para los anteabuelos,

[1079] Gómez Parra, 1975, 1980; Gómez C., 1980; Gallardo *et al.*, 1989; Farga *et al.*, eds. 1988: 40; 46-48; Castro *et. al.*, 1994; Délano, 1982 para Caspana; Barthel, 1986; Mariscotti, 1978 e Hidalgo B., 1992 para Socaire, entre otros.

[1080] Castro V., 1988a, en Farga *et al.*, eds.

[1081] Notas de campo. Victoria Castro, FONDECYT 1940380.

reinkas se situó en el lado derecho y el destinado a las ánimas benditas a la izquierda; en todos los gestos rituales que realizamos, usamos la mano izquierda para este último y la derecha para el primero. En otras ceremonias, como Limpia de Canales, por ejemplo, prácticamente todos los gestos se realizan con la mano derecha. Sólo el *yatiri*, usa la mano izquierda, justamente para ofrendar a los antepasados. Por el contrario, para Todos Los Santos, los gestos se realizan principalmente con la mano izquierda. Toda esta norma se respeta rigurosamente.

Atrás, y entre ambos jarros, dispuso un envoltorio blanco que contenía plumas de parina, pequeñitas de color blanco (plumas de parina *chururu*, *Phoenicoparrus jamesi*). En cada jarro se virtió un poco de alcohol y luego hojitas de coca, que estaban depositadas en una chuspa. La pastora puso harina de quínoa de color marrón en el jarro de los anteabuelos tres veces, un poquito con la mano derecha, cruzándola sobre la izquierda y luego harina de maíz blanco –también tres veces un poquito– en el jarro de las almas benditas, con la mano izquierda, cruzándola sobre la derecha. Este acto, de hacer los gestos en cruz y de a pares, estuvo presente durante toda la ceremonia. Guiados por la pastora, pedimos perdón a las almas benditas, por "lo que hacemos", y a los anteabuelos, por estar en este lugar, "por ser ellos los dueños de estas casas, por vivir donde ellos vivieron, que nos protejan". Además del *pukara*, la gente sabe que bajo sus casas efectivamente hubo casas de sus ancestros prehispánicos. La joven nieta de la pastora pidió protección al *reinka*, de las tormentas y tempestades.

Después, vertió un poco de alcohol sobre las plumas de parina y luego depositó sobre ellas una hojita de coca. Aunque se pedía perdón a las dos clases de antepasados, y hay coincidencias entre lo que se pide a unos y a otros, sólo al reinka se le pidió protección contra temporales y tempestades, perdón, permiso y suerte; suerte para la comunidad, para ella y para nosotros. A las almas benditas pidió protección para todos y para nosotros que nos fuera bien en lo que tuvieramos que hacer, en nuestro estudio. Luego nos dice que hay que hacer la última *tinka* con alcohol.

Así, precedidos por la pastora, cada uno de nosotros debió pedir perdón, con las manos sobre los dos jarros, cada uno con la mano correspondiente, derecho sobre derecho e izquierdo sobre izquierdo, pero cruzándolas por arriba y cruzándolas por abajo por tres-seis veces, cada vez pidiendo el perdón. Concluido todo el complejo ritual, la pastora y su nieta se sacan sus sombreros y salen afuera para ir a dejar los waki, donde recibirán los antepasados las ofrendas. El contenido del jarro de los anteabuelos, reinka, se arroja hacia el Este, y el de los jarros de las ánimas benditas hacia el Oeste. Los jarros ya vacíos se limpian con arena del lugar donde se ha ofrendado y se dejan fuera del hogar, para lavarlos a la mañana siguiente; en el mismo lugar, se entierra una bolsita que contiene los restos de las harinas que no se depositaron en los jarros, junto con las plumas de parina. Al regresar, ambas pastoras nos saludan diciendo "buenas noches", como si no nos hubieran visto antes[1082]. Este saludo

[1082] Castro, V. 1994, Ms.; 1995 Ms. Notas de campo FONDECYT 1940380.

es parte del ceremonial. En otras ocasiones, familiares o colectivas, recién se saluda después de haber cumplido con las costumbres. Sucede, por ejemplo, en Todos Los Santos. Cada fase del rito es vivido intensamente. Esta simplificada descripción, es un ejemplo de tantos otros ritos, en donde la coca está presente en su calidad de elemento sagrado; los gestos y los acompañamientos variarán de acuerdo a cada caso, pero siempre es importante pedir perdón por lo que se hizo, permiso por lo que se hará y suerte.

Esta ceremonia se realizó el día 20 de junio, un mes en que la gente de estancias y pueblos reitera que en este mes hay mucho viento, aunque no haya viento. Esta imagen está asociada a la creencia de que, durante junio, el *supay* anda suelto, que es quién, en definitiva, provoca los remolinos. El vocablo *supay,* fue traducido por los españoles como "demonio" o "diablo", pero no hay palabras en castellano que puedan dimensionar su poder y su activación. Puede dañar, pero depende de la conducta de las personas.

La chicha

"La principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban todas sus fiestas, y ella es el todo"[1083].

Hasta el presente la chicha en los Andes es un elemento sacrificial infaltable vinculado en primer término a la Pachamama y que de algún modo tiene el poder de sacralizar e inaugurar prácticamente todos los ritos colectivos.

Esta factura y sentido de la bebida de maíz con fines ceremoniales, está documentada ampliamente en los Andes. De acuerdo con Ana María Mariscotti, entre los *Tacana* de la zona este del departamento de La Paz, existe la creencia de que *Pachamama* había sido quién enseñó a los hombres a preparar la chicha. Esta creencia halla expresión en un mito que detalla la forma en que la madre tierra –movida por el deseo de beneficiar a los hombres con un presente– instruye, a un oficiante de culto y a su ayudante, en los secretos de la preparación de chicha de consumo y de chicha ceremonial, enseñándoles, simultáneamente, cómo y cuándo han de utilizarla en el culto.

Mucho se ha escrito sobre la *aka* (*acca, akha, aqha), açua (azua, asiva, aswa*) y *khusa (kusa*), términos del *qechua* y *aymara* para este elemento sacrificial, comúnmente conocida como chicha, un nombre americano pero alóctono a los Andes[1084]. Es sugerente en este sentido el nombre originario de Cuzco, *Aca Mama* por su connotación femenina[1085].

Aunque actualmente también se usen bebidas alcohólicas de origen industrial, con fines cúlticos, hay regiones en las que se aplican antiguas recetas para la preparación de chichas especiales para el culto. Esta autora señala que

[1083] Arriaga, [1621] 1968: 209.
[1084] Mariscotti, 1978: 42 y 101.
[1085] Murra y Adorno, eds. 1980, tomo I: 25, 64-66.

los oficiantes profesionales de la provincia cuzqueña de Canas hacen preparar *sankaillu*, "...una chicha calentada con coca y azucar...", para ofrecer libaciones a los númenes y que, en la Puna de Jujuy, la chicha "para la *Pacha*" se elabora a base de harina de maíz, mezclada con la cutícula disecada y molida del hongo vulgarmente llamado *ancañoca*.

La información referente a algunos de estos brebajes especiales, tales como la *accahampiscca* o "chicha curada", que se prepara hasta nuestros días en la provincia de Andahuailas en el departamento de Apurimac; y el *Yalc* (Yale), que se elaboraba antiguamente en los llanos "...desde Chancay A baxo...", les asigna la virtud de provocar alucinaciones visuales y auditivas y otros estados mentales anormales[1086]. Dicen que los sacerdotes indígenas que bebían *Yalc,* luego de haberlo echado sobre las *huaca*, se volvían como locos[1087].

> "La circunstancia de que se empleen métodos diversos, para preparar la chicha ceremonial y la de consumo, y el hecho de que ésta se ofrende preferentemente en las ceremonias que propician la fertilidad, enraizan en concepciones míticas, presumiblemente muy antiguas, y aun vigentes entre los Tacana. Como se recordará, estos conservan un mito, según el cual, Pachamama no sólo había sido quién legara este valioso brebaje a la humanidad, sino quién la iniciara en los secretos de la preparación de ambos tipos de chicha. El mito afirma, además que la misma Madre Tierra había reservado uno de los brebajes para su culto, e indicado expresamente que el mismo debería libarse periódicamente, para que prosperasen las plantas.(...) Estos se ven reafirmados por la práctica, universalmente difundida entre dichos pueblos y ya documentada por los cronistas, de ofrendar algunas gotas a la tierra, toda vez que se bebe el precioso licor. En las concepciones mitológicas andinas, la chicha representa, simbólicamente, al agua que riega los campos de cultivo, y aparece vinculada a diversos númenes femeninos. Uno de los más hermosos mitos huarochirenses hace surgir un manantial en el lugar donde la bella Capyama derrama, incidentalmente, la chicha que porta en una calabaza"[1088].

La Quilapana

Jerónimo Bibar admirado por los algarrobales de Atacama La Alta, escribe que los indios del valle "hacen un brebaje con esta algarroba molida y cuécenla con agua; es brebaje gustoso"[1089].

En el siglo XVIII, Vicente Cañete relata que cada *ayllo* de San Pedro de Atacama cuida muchísimo los algarrobos y chañares de su pertenencia, "por

[1086] Arriaga, 1968: 24 y Villagómez, 1919: 163.
[1087] Mariscotti, 1978: 101-102.
[1088] *Op. cit.*: 102-103.
[1089] Bibar, 1966 [1558]: 13.

el interés del fruto de que hacen una bebida que ellos llaman quilapana, y es la chicha (a manera de cerveza) con que se emborrachan en sus fiestas"[1090].

Todavía en lo que fue Atacama La Alta, hoy la zona de oasis y valles del salar de Atacama, se produce esta bebida de las vainas fermentadas del algarrobo y que se nombra actualmente como *aloja*, aunque los habitantes de los pueblos de esta región usan también su nombre *kunza,* bajo las variantes *ckilapana, kilapanya, kilampana o kilapan*; subsiste su uso exclusivamente ceremonial[1091]. Recientemente hemos visto cómo un alferado de la Virgen de Guadalupe de Ayquina, originario de Río Grande, ofrecía *aloja* en pequeñas vasijas de greda, como un gesto de respeto durante la celebración comunal a la virgen, en diciembre de 1995.

La vaina de algarrobo fue una ofrenda frecuente en los entierros del período prehispánico tardío en toda la actual provincia de El Loa[1092], y en los santuarios de altura[1093]. En los relatos que he recopilado en esta área la asociación *Inka-"mesas*", en los cerros y palos de algarrobo, es recurrente. Además, el algarrobo es apreciado por sus usos medicinales[1094]. Este uso de algún modo también le confiere una carga sagrada a la planta, como sucede actualmente en la región de estudio, con las semillas de *vilca (Anadenanthera peregrina)* que usan las pastoras mayores como remedio.

La Yervacata

El uso de hierbas olorosas está también ampliamente documentado en las descripciones sobre los rituales andinos de la época colonial[1095].

Yervacata puede ser una palabra compuesta de *hierba*, en castellano y *kata*, "poco, pocos", según el *aymara* de Ludovico Bertonio; sería en este caso, "un poco de hierba". De hecho, en otros procesos de extirpación de idolatrías, se nombraba dentro del listado de elementos en poder del sacerdote indígena, o del hechicero, "un poco de hierba" (...)[1096]. También en Ludovico Bertonio encontramos que *cata cora* significa "hierba amarga". Otra posibilidad es que el término *kata* que contribuye a formar la palabra provenga del qechua, lengua en la cual *kata* significa ladera. La *yervacata* significaría, entonces, *hierba de la ladera*; en la lengua que Arturo Posnanski cataloga como *chipaya*, *kata* significa "cruda", lo que aludiría al carácter silvestre de la planta[1097]. Actualmente, en Bolivia, la palabra *khata* corresponde también al nombre de una planta cuyo

[1090] Hidalgo, 1981: 258 y 220.
[1091] Barthel, 1986: 156. Mostny, 1954: 142.
[1092] Aldunate y Castro, 1981
[1093] Martínez, 1992: 49-50
[1094] Girault, 1988: 281
[1095] Arriaga, 1968 *op. cit.*: 210.
[1096] Millones, 1979a: 134.
[1097] Bertonio, L. II: 37-38; Gonzalez Holguín, 1952 [1608] L. I: 138; Crequi Montfort y Rivet, 1925 y 1927.

nombre castellano es Valeriana de la puna *(Valeriana thalictroides),* la cual crece en forma natural entre los 3.900 y 4.000 m, y que, en combinación con otras yerbas, tiene variados usos medicinales[1098].

Una información reciente que he obtenido en terreno, afirma que *k' atta* "es una hierba amarilla que paga tres contras". Esto significa que protege de tres posibles desgracias. Aunque anteriormente hemos identificado dos especies que reciben el nombre de "flor amarilla", ninguna corresponde a estos usos, de manera que la breve información siendo muy sugerente requiere con urgencia ser objeto de identificación e investigación. Podría ser la "flor de la peña", que por tratarse de un liquen adherido a las rocas cerca de los ríos, no fue objeto de clasificación científica. Este liquen utilizado por los *yatiri* actuales de la zona "para quitar el susto a las guaguas". Todas estas posibilidades tienen sentido y son coherentes con nuestros estudios etnobotánicos, realizados en el transecto altitudinal comprendido entre los 2.700 m y los 4.400 msnm, en la subregión de río Salado[1099].

Los hijos suyos

> "Y tambien lleuan (...) hijos suyos Para los ofrecer a los dichos ydolos"[1100].
>
> Collas sacrificauan Puquina Urco, Cala Circa, Suri Urco; sacricauan con carneros negros y sestos de coca y con dies niños de un año y conejos [cuyes] y mullo [concha] y plumas de suri[avestruz]; quemándolo, saumauan a las dichas uacas ydolos y sacrificios.
>
> Puquina Colla , Uro Colla sacrificauan con carneros blancos de cuyro [llama blanca] y baxilla de barro y mucha chicha de canaua[graminea de altura] y moraya [ch' uñu] blanco y mollo , comidas y pescado fresco y seco. Echauan a la laguna de Poquina y lo consumían. a la uaca de Titi Caca sacrificauan con mucho oro y plata y bestidos y con beynte niños de dos años[1101].

No hay duda de que Waman Poma está describiendo una categoría ejemplar. La eficacia simbólica contenida en un acto sacrificial de tal naturaleza, como el ofrendar hijos, debió realizarse en ciertas ocasiones en las que se necesitaba, en el plano terrenal, todo el poder positivo contenido en las deidades, con el fin de revertir una situación negativa la que al mismo tiempo tenía que haber sido provocada por el enojo de sus deidades y, por tanto, los alimentos que debían recibir de sus adoradores requerían ser acordes con la magnitud del favor solicitado. Ello debió suceder en épocas de sequía, al emprender

[1098] Girault, 1987: 415.
[1099] Aldunate *et al.*, 1981.
[1100] AGI Charcas 92, f. 12r.
[1101] Waman Poma, f. 271 [273]. Murra y Adorno, eds. 1980, tomo I: 243.

una acción expansiva, al enfrentarse a otros grupos o al querer concentrar las cualidades de la deidad, pero además, y muy significativamente para nuestro estudio, la ceremonia del *Sucullu* era próxima al *Corpus Christi;*

> "El niño que Sacauan a la plaÇa en su cuna, o tira, sacado y puesto en la plaÇa venian los moÇos de la caÇa que traya la sangre de las vicuñas metida en la panÇa dellas, con quel tio, o Lari untaua la cara del ñiño cruzandole la nariz de vn carrillo a otro, y despues repartia la carne de las Vicuñas a las madres que auian traydo alli su niños, para esta cerimonia, porque de ordinario juntauan para esto todos los niños que auian nacido aquel año; y solían hacer esto acabando de coger sus papas, queando los Christianos celebramos la fiesta de CORPVS CHRISTI. Anadian a todo esto el vestir a los niños vuna camiseta negra, que tenia entretexidos tres hilos colorados, vnu en el medio, y dos a los lados de alto a baxo, y por delante, y detras. Los mismo hazian con las niñas de aquel año, solamente se diferenciauan en el nombre, porque se llamauan Huanapaña: y en los hilos colorados que eran muchos, y eran entretexidos no de alto a baxo sino alrrededor, y cayan en medio de su vrquecillo, o sayta, vn poco mas abaxo de donde se faxan las mugeres grandes: aunque las niñas de aquella edad no vsan de faxa o huauka que llaman"[1102].

En la región de estudio, la planicie semidesértica de Turi se interrumpe donde corren las aguas del río Salado. En esa quebrada esta localizado el pueblo de Ayquina, pero las actividades de pastoreo se realizan en las vegas de Turi, instaladas sobre esa planicie a los 3.100 msnm. Cercano a un conjunto de estancias que se encuentran en dirección del volcán Panire, se yergue la *chullpa* de los antiguos, en donde "tiene su casa el *reinka*". En este caso también se ocupa *Chullpa,* en el sentido de lugar sagrado por haber pertenecido a la humanidad prehispánica. Se trata, en este caso, del *pukara* de Turi, que tiene construcciones intramuros en un espacio de 17.000 m^2; en la parte alta y central del asentamiento hay una *kallanka* de adobes de diseño incaico. Fuera de los muros, por el sector oriental, pasa el *incañan* o camino del Inka, jalonado por *apachetas,* y que se dirige hacia el cerro Panire[1103].

Hacia el Noreste, se encuentra el *j'turi.* En ese ojo de agua, cuenta una pastora, al oído, "antes se echaban niños de dos años", al canal que sale desde ahí y riega la extensa vega. "Para que hubiera agüita". El "antes", creo que corresponde a un tiempo que ya es mítico.

En la actualidad, la gente de Toconce ofrece sus hijos a Santiago, su Santo patrono. Los niños pequeños son acostados sobre el suelo del interior de la Iglesia y, sobre ellos se imponen las andas con el Santo patrono. Este acto sacrificial es acompañado por una música de bronces profunda que se repite cada

[1102] Bertonio, libro II: 323.
[1103] Castro y Cornejo, 1990; Castro *et al.*, 1993.

vez; este es un acto continuado, hasta que terminan de "promesarse los niños"; en su mayoría, cada uno de ellos apenas pueda bailar, llegará a ser danzante de alguno de los bailes que honran a San Santiago. Esta fase de la ceremonia del Santo Patrono es muchísimo más compleja, pero lo que quiero hacer notar es una de las formas sacrificiales, con un ejemplo concreto. En definitiva, no importa en este contexto si el origen de este acto específico es católico o no lo es; lo que interesa estructuralmente acá es el rito del "ofrecimiento".

Hierbas de olor para sahumerios

> "Mieses, raíces, hierbas medicinales, en especial las dos que llaman coca y sayre sacrificaban –sayre es la que por otro nombre dicen tabaco–; plumas de aves, conchas de la mar, llamadas mollo; ropa de lana, oro, plata, metal, madera olorosa, aunque esta madera olorosa no se hacía por vía de sacrificio, sino para que sirviese de leña para quemar todo lo dicho; sino que era superstición en que la leña fuese olorosa; como lo eran también en escoger las cabezas de ganado que fuesen de tal edad y de tal color, y no de otra manera. También sacrificaba unos animalejos que llaman cuy. Y diversos pájaros y otras aves para diversas necesidades"[1104].

El hecho de que, en todos los pueblos de esta región, se reconozca y utilice una planta de exclusiva función ceremonial es muy decidor respecto de los significados y el poder que puede contener un nombre. Se trata aquí de la especie *Fabiana bryoides*, la *koa* o *koa Santiago*. Se la usa en prácticamente todos los pagos, quemándola como incienso en un *cobero*, un sahumador de cerámica o piedra volcánica confeccionado exclusivamente para este propósito[1105]. El hecho de que la planta se nombre como *koa o koa Santiago* es muy sugerente.

En Socaire, Carlos Munizaga y Hugo Gunckel atribuyen usos similares a la especie *Parastrephia quadrangularis* que se nombra allá, como *coba* o *koa*. En cuanto al sahumador, el *cobero* por excelencia es de barro; tiene dos asas laterales dispuestas horizontalmente, bajo el labio de la vasija[1106]. De no tener uno de greda, se utiliza uno de piedra volcánica.

Por una parte, *koa* es el felino mítico que se desplaza por los aires, entre nubes, cerca de los ojos de agua o manantiales, lanzando rayos por los ojos, produciendo truenos y desplegando el arcoiris. Tiene, sin duda, algunos poderes análogos a *Illapa*, la deidad pan-andina del trueno, el rayo, pero por sobre todo la lluvia. *Illapa,* actualmente, para los andinos está contenido en san Santiago, y es a él y a los *mallku* a quien se le hacen pagos para "que haga llover".

[1104] Anónima, 1968: 155.Véase entre otros, Arriaga, 1968: 209-211; Betanzos, 1968 [1551]: 54; Cobo, tomo IV, libro decimotercero, cap. XXII; Waman Poma, 1956: 193; Murúa, 1946, cap. LIV: 291.

[1105] Aldunate *et al.*, 1981: 209.

[1106] Munizaga y Gunckel, 1958; Varela, 1992.

No es coincidencia tampoco que se nombre "pasto de lluvia", una planta que sólo crece en la temporada de lluvias, que tenga el nombre de *Illapa* y ciertas propiedades estimulantes contra la falta de ánimo –habitualmente producida por elementos o seres sobrenaturales– y que, además, ayuda al sueño (*Itallapa* o *Illapa* es *Cryptantha aff. Hispida*)[1107]. En algunas ocasiones se mezcla la *koa* con *wira k'oa*, especie distinta a la anterior y que proviene de Bolivia. Es muy probable que cuando se juntan las dos especies, sea en rituales en los que es preciso potenciar aún más las cualidades contenidas en estos nombres y lo que significan, o que esa mezcla sea absolutamente necesaria en ciertos ritos, problema que por el momento no hemos abordado.

Esta idea me nace del hecho de que he visto caravanas de bicicletas, cargadas como si fueran llamas, llenas de *koa Santiago* desde Colchane a Pisiga Colque, en el altiplano de Iquique, donde un arco de piedra o cemento separa a Chile de Bolivia. Sucede que, en el país vecino, no crece la especie *Fabiana bryoides*. En las oraciones transcritas por Cristóbal de Molina, en 1573, *Viracocha* aparece radicando en los truenos o nubes de las tempestades[1108]. También en la región de estudio identificamos una planta reconocida por el nombre de *Viracocha* o *wiracocha* (*Sonchus oleraceaus*; Compositae), que se utiliza ocasionalmente como sustituto de la coca[1109].

La duda grande es si estos contenidos estaban comprendidos en estas especies vegetales desde tiempos prehispánicos –como personalmente me inclino a creer–, o si, en parte, estas categorías simbólicas fueron subsumidas en el largo proceso de transformaciones generadas por la evangelización. Me parece posible que en definitiva, ambas situaciones son más bien alternativas que disyuntivas.

Las plumas de flamencos

Entre otros autores, Waman Poma consigna con claridad las ofrendas de plumas y particularmente aquellas de parina[1110]. Su valor como objetos de ofrendas ha sido sintetizado por varios autores a partir de las informaciones contenidas en Juan Polo de Ondegardo Polo, Martín Murúa, Cristóbal de Molina, Pablo José de Arriaga y otros escritores coloniales[1111]. En la Información de Francisco Otal, se mencionan plumas para ofrendas en la cueva y también componiendo el tocado de *Sutar Condi*[1112].

Durante el siglo XVII, Pablo J. de Arriaga dá a conocer un poco de la clasificación indígena de las plumas de parina. Así nos dice que: "Huachua son

[1107] Aldunate *et al.*, 1981: 208.
[1108] Para el mito del felino celestial y el nexo con Viracocha, véase Kauffman Doig, 1991: 1-34.
[1109] Aldunate *et al.*, 1981: 219-220.
[1110] Guaman Poma de Ayala, [1615] 1980: 243, 245, 247, 251.
[1111] Entre otros, De La Valle y González, 1988; Millones L. y R. Schaedel, 1980.
[1112] AGI Charcas 92, f. 40r.

otras plumas blancas de un pájaro que llaman huachua, y andan en las lagunas de las punas"; "Pariuna son otras plumas rosadas de otros pájaros semejantes, que llaman parjuna"[1113].

En el presente las plumas de parina son totalmente necesarias para ciertas ofrendas y la clasificación indígena distingue las especies con certeza. Pero aún más; el color de las plumas es preciso, según sea la ceremonia en que se utilizarán. Su uso está normado conforme a la ceremonia, rito y *pago* (ofrenda) que se deba hacer, de modo que podemos confiar en que hay en esta categoría una continuidad desde tiempos ancestrales, sin negar por ello las posibles pérdidas en otros contextos de significación.

> "Hay tres clases de parina. TOCOCO, más bonita; JOTOTO, las plumas más rosadas; CHURURU, más blanquizca y HUACCHATATA, así canta. Se distinguen por las plumas, por el color. De parina, plumas para lo pagos.
>
> Pagos para la lluvia, bien rosaditas, pagos para que llueva, con agua de mar. Echaban una chulla poca. Ya no está haciendo la gente. En esas alturas[1114], cuando estaba bien nublado, hacían pagos en unas ollitas de barro. Le ponen con florcitos y flor misma, con pesko-flor[1115]. Con coranzoncito de vicuña usaban. Muchas clases de chulla para ese pago, quínoa rosada. Los antiguos hablaban mucho de quichua, plumitas bien bonitas, rosaditas para hacer el pago.
>
> Plumas de Jototo para los pagos. También el Inka ocupaba; en Chulqui, el Inka lo usaba. Ahí están las parinas puestas en pago; chucu; loros. A una persona que sacó cosas de ahí le dio el 'mal de Chulpita'.
>
> De Jotota para las enfermedades y para las ánimas, para los antiguos. En Likán, de los abuelos[1116], he hecho pagos para las antigüedades. Pagando a los antiguos arriba, en el cerro, se sana bien.
>
> De Tococo, plumas más finas, es la mejor para los pagos, para los nacimientos, para que vivan bien los niños.
>
> De chururu, para las almas. Esas plumas valen. De chururu para la tierra, a las antigüedades, a veces pagan. Así decían los sabios, los médicos como Don Cecilio Cruz, don Agapito Ansa. Ellos nos curaban"[1117].

Obtuve estos registros etnográficos en las localidades de Turi, Toconce e Inacaliri, entre 1984 y 1986. Algunos han sido publicados con anterioridad a la presente obra[1118]. Los relatos incluyen, como casi siempre, otras dimensiones

[1113] Arriaga, [1621] 1968: 211.

[1114] Señala los cerros tutelares de la comunidad de Toconce.

[1115] *Pesko* flor o *pesko tola* es, según los lugareños, una palabra quechua que significa "tola de pájaro". Corresponde a la especie *Baccharis boliviensis sensu* Aldunate *et al.*, 1981: 206.

[1116] En este fragmento del relato, habla Natividad Berna Ansa, *yatiri* de Toconce, fallecido en 1990.

[1117] Héroes culturales de los toconcinos; véase Martínez, 1985.

[1118] Castro, V., 1986.

de significación, que aluden a la magnífica calidad alimenticia de los huevos de parina, o a las propiedades medicinales de la grasa de estas aves, que también es excelente para la curtiembre de cueros. No es de extrañar que su grasa sea apreciada como elemento de sanación, porque este elemento simboliza el poder entre las concepciones andinas[1119].

Con respecto a la denominación, en el relato, del "mal de chulpita", remite al mal de *chullpa,* por medio del cual se denotan aquellas enfermedades contraídas por "hurgar" en los lugares de los antiguos. Esto reafirma el respeto y en ocasiones temor por parte de los habitantes actuales hacia los "gentiles", como se ha mencionado en páginas precedentes de este mismo capítulo.

Por otra parte, Jürgen Rothmann ha identificado el *Tococo* como el flamenco chileno *Phoenicopterus chilensis*; el *chururu* es la parina más pequeña, *Phoenicoparrus jamesi* y, la más grande, es *jototo*, conocida también como *yactiti*, *Phoenicoparrus andinus*[1120].

Aun hoy se usan las plumas de flamenco en otras ofrendas que, estructuralmente, son las mismas que describía Martín de Murúa, a fines del siglo XVI, cuando se refiere a las ofrendas de los caminantes: "para la buena fortuna en el camino, se entierran unas pocas plumas, las más rosadas que tiene debajo de las alas"[1121].

Los bailes

Una de las situaciones rituales descrita en la Información señala que las ceremonias estaban acompañadas por bailes y cantos: "Baylando y cantando a nuestro modo". El tema de la eficacia simbólica de cantos y bailes ha sido documentado ampliamente, incluyendo descripciones de varias danzas y sus nombres[1122]. El manuscrito de Francisco de Ávila justamente describe las danzas que se realizaban en el ciclo de la festividad de *Awskisna,* que se celebrababa aproximadamente en junio, y la fiesta de *Chawpi Namka*, coincidente con Corpus Christi[1123].

> "Volvamos ahora a la pascua de Chawpi Ñamka. Se sabe que en su festival los susodichos waqsa bailaban por cinco días, cargando coca. Algunas personas, si tenían llamas, danzaban, poniéndose pieles de puma; los que no tenían llamas, así como estaban. Con relación a los que vestían pieles de puma, la gente decía, 'Ellos prosperan'. Ahora bien, esa danza se llama Wantay Qucha, también bailaban otra danza llamada Ayñu[1124].

[1119] Urioste, 1981, tomo I: 123; Ansión, 1989.

[1120] Castro V., 1986: 10; Castro V. y J. Rothmann, Ms. *in lit.*

[1121] Comunicación personal de Luis Peña, entomólogo que compartió esta experiencia cuando viajaba con arrieros de Toconao.

[1122] Urioste, 1983: vol. I: 21, 79.

[1123] Ávila, 1966 [1606]: 65, 67 y 131.

[1124] Urioste, 1983: 79.

Adicionalmente, es significativo constatar que en Waruchirí, siglo XVII, se bailaba durante cinco días. Coincidente con ello, en nuestra área de estudio la mayoría de las costumbres que necesitan de bailes duran cinco días (por ejemplo, Limpia de Acequias); lo mismo se cumple para los santos patronos, por ejemplo, Santiago en Toconce.

En la actualidad, bailes y cantos son elementos imprescindibles para cumplir con los ceremoniales de limpia de canales, entre agosto y octubre, en la zona de estudio, carnaval en febrero o marzo y en la celebración de los santos patronos. Según los lugareños, antiguamente las ceremonias de floramentos en junio, iban acompañados de cantos y bailes; los cantos siguen vigentes durante los floreos de ganado de la época estival.

¿Cuándo?

Dice Martín de Murúa que, "especialmente en Potosí y en todas las Charcas hacen la dicha fiesta, llamada rayme, al tiempo del sembrar, y también por Corpus, vistiéndose y comiendo y bebiendo y haciendo diferentes sacrificios al modo antiguo"[1125]. Y agrega, refiriéndose al mes de junio:

> "el séptimo de los cuales que responde a junio, se llamaba aycaycusqui intirayme, y en él se hacía la fiesta llamada intirayme, en que se sacrificaban cien carneros guanacos, y que decían ser esta la fiesta del sol, en el cual se hacían gran suma de estatuas de leña labrada, de quiscuar, todas vestidas de ropas ricas, y se hacía el baile que llamaban cayo, y en esta fiesta se derramaban muchas flores por el camino, y venían los indios muy embijados, y los señores con unas patenillas de oro como canipu, puestas en las barbas, y cantando todos; hase de advertir que esta fiesta cae casi al mismo tiempo que los cristianos hacen la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza, como es en las danzas y representaciones y cantares; y por esta causa ha habido y hay hoy día entre los indios que parecen celebrar nuestra fiesta del Corpus Christi, mucha superstición, de celebrar la suya antigua del yntiraime"[1126].

¿Por qué Francisco Otal descubre a los sacerdotes en sus rituales la noche del 23 de junio? Ciertamente, es el día de víspera de san Juan Bautista, pero también hay una notable coincidencia con la significación que tenían estas fechas en el calendario indígena, porque prácticamente coincide con el solsticio de invierno. Además, como señalan incansablemente los cronistas, durante junio puede caer la celebración de Corpus Christi, que era conmemorado por los españoles de acuerdo al calendario que ofrece Waman Poma. De hecho,

[1125] Murúa, [1590] 1946: 347.
[1126] *Op. cit.*: 349-350.

en Arequipa, en 1671, después del Corpus se adoraba a la deidad nativa de *Sorimana*[1127]. Junio es un mes también del sol, porque este inicia un nuevo ciclo en su recorrido celeste[1128].

El solsticio puede describirse como cada uno de los puntos en que el Sol, en su movimiento aparente, se halla más distante del Ecuador y parece estar como inmóvil. Las fechas precisas dependerán de la latitud sur en nuestro hemisferio. Así, en Cuzco, a 13,5º latitud sur y Tiwanaku, a 16,5º latitud sur hay diferencias de días. Lo mismo sucederá con lugares más sureños. Los incas en Astronomía combinaban las observaciones del horizonte (un medio de regular el calendario es la consideración de hitos locales), con un amplio conocimiento de las salidas y puestas helíacas y culminaciones de medianoche de determinadas estrellas[1129]. Como relataré más adelante, estas representaciones también cobran significado en ceremonias del presente practicadas durante el mes de junio.

No obstante, es preciso comprender que la correspondencia entre los diferentes meses del calendario gregoriano católico y los del calendario incaico, no es mecánica. Esta situación está reflejada en las disensiones que, sobre estas equivalencias, presentan los cronistas, los nombres que les otorgan a los meses indígenas y la cantidad de días de cada mes; en similar sentido, si las consideraciones que priman toman en cuenta los movimientos aparentes del Sol y la Luna, las relaciones con Venus, etc. A ello debe unirse el trabajo interpretativo de los investigadores contemforáneos, que va contribuyendo a nuestra comprensión, pero que, al mismo tiempo, agrega nuevos problemas.

Recientes investigaciones de John Murra le permiten aseverar que Waman Poma de Ayala no sólo contó con una excelente biblioteca de primera mano, sino que también obtuvo información directa sobre extirpación de idolatrías y cultos estatales, gracias a sus contactos con Cristóbal de Albornoz[1130].

Además, Waman Poma describe el mes de junio considerando elementos de significación indígena y católica de un modo orgánico, sin duda de acuerdo a los propósitos de su carta al Rey. Su información es tan compleja, que requeriría un análisis profundo con el fin de demostrar las correspondencias que pueden deducirse en relación a las posibilidades que entrega su texto, en orden a construir un calendario astronómico, económico y ceremonial que tome en consideración la religión andina de ese entonces y los elementos de la cristiandad que pueden integrarse. En cualquier caso, la información entregada por diversos cronistas[1131] permite sugerir que el mes de junio comprendía también la última parte del mes de mayo, y que, como hoy, la Luna en sus

[1127] Duviols, 1966.

[1128] Saignes, 1985: 441.

[1129] Zuidema, 1989: 530-538.

[1130] Murra, 1994b.

[1131] Polo de Ondegardo, 1916 [1571]; Murúa, [1590] 1946: 347-351; Cobo, [1653] 1964; Waman Poma, [1615] 1980; entre otros.

diversas fases regía de una manera particular el ciclo calendárico, así como el sol con su movimiento aparente.

La mayor virtud, en el contexto de este análisis, reside en que la información que entrega Waman Poma sobre junio tiene un carácter mucho más cotidiano, que de algún modo expresa la vida aldeana de ese entonces.

Waman Poma señala que junio tiene 30 días y la Luna 31; llama a este mes con el nombre de *Haucai cuzqui* (descanso de la cosecha), y denota la actividad de labrador[1132]. Consigna a san Juan y san Pablo mártires el 26 de junio; y el 29 san Pedro y san Pablo apóstoles. Señala el día 30 como de conmemoración de san Pablo y dice que no se guarda en el campo. Su información incluye la lista de los treinta santos del mes, con san Antonio de Padua el 13 y la natividad de san Juan Bautista el 24; el 12 de junio consigna el Sol en Cáncer, día de santa Basilia. El día 14 de junio sitúa las Calendas de julio[1133]. También llama a junio *Cuzqui Quilla*, el mes de la búsqueda (el pequeño Inti Raymi), o *Haucay Cusqui quilla*[1134].

> "Este mes hacían la moderada fiesta del Ynti Raymi (festejo del Sol) y se gastaba mucho en ello y sacrificaban al sol Y enterraba al sacrificio llamado capac ocha (afrenta del Inka) ... Los michoc que son los pastores que administran con quipu hacían censo de cada casa de lo que tenían en comidas, yerbas secas y llipta, leña, paja si cría patos y cuyes y si tiene ganados. Hacían otra visita en Diciembre"[1135].

Aunque a este mes le llama el mes del *descanso de la cosecha*, describe todo lo que se cosecha y siembra y que es lo que hay que sembrar. Señala que en este mes de junio hay que tejer, limpiar y censar: "En este mes menguante (...) aderezar los pueblos, y iglesias, limpiar calles y plazas; limpiar los caminos reales..."[1136].

Una visión de las celebraciones estatales incaicas entre mayo y junio, se encuentra en Juan de Betanzos:

> "y al mes de mayo llaman Aymoraquis quilla. En este mes constituyó e mandó Inca Yupanqui que se hiciese otra fiesta al Sol, muy solemne, en la cual se hiciesen grandes sacrificios, a fin de quél les había dado la tierra y el maíz que en ella tenían, y que desde que entonces comenzaran a coger sus maíces, comenzase la fiesta y durase hasta en fin del mes de Junio; y que en este mes de junio, que llamó Hatun cosqui quillan, que los que en el mes de diciembre pasado eran ordenados orejones, en aquesta fiesta que constituía en este mes de junio, se vistiesen de camisetas tejidas de oro y plata y de

[1132] Murra y Adorno, eds. 1981: 1.045.
[1133] *Op. cit.*: 1.044.
[1134] Tomo II: 884; tomo III: 1.043.
[1135] Murra y Adorno, eds. 1981: 221.
[1136] *Op. cit.*, tomo III: 1.146.

plumas tornasoles, y que ansí puestos de sus plumajes y patenas e brazaletes de oro, saliesen a esta fiesta; y que en esta fiesta diesen fin a sus ayunos y sacrificios, que desde que eran ordenados orejones hasta allí habían hecho; y comenzasen de allí a holgarse y celebrar la otra que ansí constituía que se había de hacer al sol por las simenteras, a la cual fiesta que ansí comenzaba desde el mes de mayo hasta el fin de Junio, como ya habéis oído, llamó e nombró Yahuarincha aymoray (...); a la cual fiesta habían de salir vestidos los señores de la ciudad de unas camisetas coloradas que les daba hasta en pies; en la cual fiesta mandó que se hiciesen grandes sacrificios a los ídolos, do se les quemase e sacrificase muchos ganados e comidas e ropa, y en tales guacas fuesen ofrecidos muchas joyas de oro y plata"[1137].

El Inca Garcilaso entrega una información de oídas que presentamos, básicamente porque difiere y complementa los relatos de otros escritores coloniales sobre las celebraciones en junio:

"Este nombre Raimi suena tanto como Pascua o fiesta solenne. Entre cuatro fiestas que solenizavan los Reyes incas en la ciudad del Cozco, que fue otra Roma, la soleníssima era la que hazían al Sol por el mes de Junio, que llamavan Intip Raimi, que quiere dezir la Pascua solenne del Sol y absolutamente le llamavan Raimi, que significa lo mismo y si a otras fiestas llamavan con este nombre era por participación desta fiesta, a la cual pertenescía derechamente el nombre Raimi; celebrávvanla pasado el solsticio de Junio[1138].

Si esta información específica se refiere al *Chinchaysuyu* (noroeste), efectivamente la festividad de junio se denotaría como principal, considerando que cada parte del *Tawantinsuyu* pudo asociarse de manera diferente a los meses fríos y cálidos en relación con equinoccios y solsticios. También es posible que el "año" se iniciara en junio y no necesariamente en diciembre. Es posible, entonces, que el año incaico se iniciara hacia junio y, no necesariamente, hacia diciembre.

Y durante el siglo XVII en Huarochirí:

"Sabemos que los de Mama, si se les pregunta '¿Cómo adoraban ustedes antes de que vinieran los españoles?', responden diciendo: 'Solían beber durante cinco días en el mes de junio, adornándose bien. Luego, por temor a los españoles, es que celebraban su culto en la víspera de Corpus'"[1139].

[1137] Betanzos, [1551] 1968: 45. Capitulo XV, en que trata de como *Inca Yupanqui* "señaló el año y los meses y les puso nombre y de las grandes idolatrías que constituyó en las fiestas que ansí ordenó que se hiciesen en los tales meses".

[1138] Garcilaso, [1609] 1985, libro sesto, capítulo XX: 242 "La fiesta principal del sol y como se preparaban para ella".

[1139] Urioste, G., 1983.

En síntesis, el mes de junio estaba marcado por numerosas conmemoraciones que, durante el siglo XVI, tenían lugar alrededor de la fecha de la fiesta cristiana de Corpus Christi, es decir en el momento en que, según Pablo J. de Arriaga, las Pléyades aparecen en el cielo[1140].

Hemos ejemplificado con una mínima parte del caudal disponible en los escritores coloniales; éste es, en su extensión, ampliamente coincidente. Algo similar sucede con la información etnográfica, de modo que bastará un ejemplo antes de recurrir a los datos de la región de estudio.

Junio en la subregión de Río Salado

Hoy, en Cuzco, durante la noche del 24 de junio (san Juan) se observa el *Koto* o constelación de las Pléyades. Según la luminosidad de cada una de las estrellas principales –que de acuerdo con los campesinos corresponden cada una a uno de los tres períodos de siembra– se determina si la siembra deberá ser más intensa en uno de los tres períodos, adelantándose, atrasándose o manteniéndose en el periodo central. Este calendario agrícola debe considerarse como un modelo flexible para cada zona altitudinal y también respecto de la latitud en este amplio espacio andino, que incluso puede variar en un mismo valle; no obstante, en todos los casos parece estar presente la predicción metereológica, la luminosidad de ciertas constelaciones, las fases lunares y el movimiento aparente del Sol.

Al mismo tiempo, en todos los Andes del sur, las conmemoraciones católicas son utilizadas como referencia para el inicio de las actividades económicas principales. De esta forma, las fiestas religiosas operan como un sistema calendárico que establece una precisión correlativa en el ámbito temporal de las fases de la actividad agropecuaria, marcando, en líneas generales, sus épocas en los distintos pisos altitudinales[1141].

Teniendo presente este marco general, quisiera referirme, lo más precisamente posible, a los registros etnográficos sobre junio, obtenidos en las localidades de Ayquina, Turi y Toconce, centrales en este trabajo[1142]. La información recopilada está contenida en palabras y actos, a los cuales otorgo la misma validez, porque el discurso reiterativo respecto de ciertos fenómenos relatados es parte de la construcción social que existe sobre esta época que es junio.

Desde luego, junio es un mes de enorme importancia económico-ceremonial, y aunque se asocia sin duda al ciclo calendárico agrícola, en su expresión actual evidente aparece asociado a la reproducción del ganado; y, con obviedad, también al movimiento aparente del Sol, *Inti*.

[1140] Bouysse Cassagne, 1987: 262-263

[1141] Camino, A. *et. al.*, 1981: 188

[1142] Notas de campo de la autora, 1994 *ms.,* dentro de los marcos del proyecto FONDECYT 1940380.

Dos santos católicos enmarcan este ciclo. Se trata de san Antonio y de san Juan. El primero, *aymaristo*, patrono de las llamas, es reconocido como *San Antonio llamero,* y se lo celebra sólo en las localidades de Estación San Pedro de Conchi y en el pueblo de Toconce. El segundo, *quechuista*, patrono de las ovejas, es conmemorado en todos los pueblos y localidades de estancias de la región.

Siempre me ha parecido que entre Ayquina y Toconce existe ese doble juego de oposición y complementariedad reconocido por Pierre Duviols como Huari y Llacuaz[1143], dentro del cual los toconcinos son en el modelo, los pastores por excelencia; por eso, no es extraño que celebren, desde tiempos ya inmemoriales, a san Antonio. Si nos atenemos al calendario propuesto por Waman Puma y a los estudios etnoastronómicos mencionados en líneas precedentes, las fechas entre el 12 y el 24 de junio son cruciales para la organización del calendario económico ceremonial de los Andes del sur.

En este relato no podré describir paso a paso las ceremonias de san Antonio y san Juan porque en conjunto cubren alrededor de quince días; señalaré aquellos aspectos que se asocian más significativamente con la situación descrita en la Probanza en torno al solsticio de invierno.

Las acciones y los relatos durante el mes de junio

En lo cotidiano, las actividades que se realizan en junio, hoy, rememoraran con fuerza el relato de Waman Poma. Durante este mes se prepara todo lo que se necesitará para la época de siembra, que se inaugura simbólicamente en agosto, después de las festividades de san Santiago; porque se dice que el primero de agosto la tierra está abierta, necesita la semilla y palabras poderosas para sanar, cerrarse y luego producir. Después, paulatinamente las actividades de la chacra y del pastoreo se intensifican; además, a partir de mediados de agosto y hasta octubre, consecutivamente los pueblos de Caspana, Cupo, Aiquina y Toconce celebrarán el ceremonial de la Limpia de Acequias. Entre el 6 y 10 de septiembre, Aiquina se transformará para recibir a los promesantes de la virgen de Guadalupe, hoy la segunda conmemoración popular que congrega más gente después de la virgen de La Tirana, como ya se ha dicho.

Terminadas las limpias de acequias en los pueblos, cada uno cumplirá las costumbres de Todos Los Santos en noviembre y Toconce y Caspana festejarán, en el último tercio, de este mes a santa Cecilia, patrona de los músicos; íntimamente, Ayquina celebrará a su virgen entre el 10 y el 12 de diciembre; luego se bailará desde el 24 para el niño Dios culminando para Pascua de Reyes Negros el 6 de enero. Después vendrán los floreos del ganado de la época estival y carnavales. Seguirán los Santos patronos de otros pueblos y La Cruz de Mayo. Volvamos a junio.

[1143] Duviols, 1973.

La gente conversa mucho sobre las condiciones metereológicas durante este mes. En el pueblo de Toconce, algunos recuerdan grandes nevazones o insisten en que a veces nieva para san Antonio; en Turi, seiscientos metros más bajo, otras personas son precisas para señalar que el tiempo está bueno para san Antonio, después se echa a perder, se arregla para san Juan y, de nuevo, se pone malo para san Pedro y san Pablo. Toda la gente coincide en que es un mes de mucho viento (independientemente si efectivamente hay viento). Para los lugareños, será finalmente san Pedro el encargado de la reproducción de las plantas silvestres, logrando esparcir las semillas con el viento.

Junio es el mes de parición de ovejas y habrá, entre los animalitos, muchos antonios y juanes si nacen esos días, "porque esos días tienen nombres"; las pastoras mayores también relatan que la luna llena de este mes provoca que muchas de las mujeres tengan guaguas. Si nacen para san Antonio y san Juan, serán personas con cumpleaños.

Durante la época del solsticio de invierno, y en épocas de fuertes lluvias estivales, hemos escuchado el aviso transmitido de pastor en pastor, de que merodea un puma, una situación que etnográficamente tiene análogos en los Andes Centrales[1144]. En esta ocasión, el día 20 de junio, desde el pueblo de Cupo se mandó a avisar temprano para Turi que andaba un puma grande, que venía desde el cerro Echao. Este cerro tiene este nombre porque es plano, según dicen, porque, en tiempos del re-inka, era un cerro rico, pero avaro, así es que el Inka le voló la cabeza de un hondazo: *Y quedó así, Echao.*

Uno de los comentarios significativos que escuché fue el de un *yatiri* de Caspana que se encontraba en Turi oficiando la *limpia* que antecede a la víspera del 23 de junio y al *rodeo*; me comentó que, por esos días, "andaban muchas *tarukas* por los cerros de Ayquina". Recordé entonces algunos fragmentos de los documentos de Cajatambo que ahora transcribo: Los yndios yacuaces por tiempo del Corpus ayunan sinco dias al Libia que es el Rayo y luego iban a la puna a casa de tarugas y benados[1145].

Cada vez parece más claro que, como modelo en la zona de estudio, se expresa la oposición complementaria *huari-llacuaz* entre pueblos; lo increíble es que la *taruka* prácticamente no está presente en la región, aunque se reconoce su existencia en Lípez. Sin embargo, se la nombra en canciones y se la representa en cerámica en el pueblo de Toconce, que actualmente es descrito en el sentido de un pueblo de *huaris*, por los ayquineños que los definen como "guanacos", involucrando, en esta categoría y contexto, los conceptos de libre, silvestre, del cerro, etc. No es por casualidad que se activen los santos, para cumplir específicas funciones entre lo silvestre y lo doméstico, ni que se los asocie a la fertilidad, como el Sol y la Luna.

A mediados de mes, pasadito san Antonio que es una fiesta comunal, desde el miércoles 15, el *yatiri* hace las *cchuya.* Consisten en ritos y ofrendas

[1144] Zuidema, 1989: 319.
[1145] En Duviols, 1986: LX.

para "limpiar" los animales, con el fin de que estén libres de cargas negativas, es decir, purificados para enflorarlos en los días de san Juan; en junio de 1994, no podía enflorarse el ganado el mismo día 24, sino el 25 muy tempranito. Esta situación obedece a que san Juan caía en día viernes y ni los martes ni los viernes son días buenos para el ganado, ni para que la gente viaje, para que se bañe o se lave.

También, si es necesario, las pastoras serán objeto de las "limpias" y sanaciones del *yatiri*, haciendo un *recambio* para sanar confeccionando una figura de llama de maíz y sebo blanco que el *yatiri* frotará sobre el cuerpo de la o las personas que lo necesiten; con estos rituales se sanará y limpiará al mismo tiempo; será una ofrenda a los antepasados abuelos que la recibirán bien, produciendo la sanación. Hay en todos estos actos una idea de purificación bastante obvia, que es necesaria para la reproducción de la vida en todos sus planos. Las festividades relacionadas con san Juan (el solsticio de invierno) son realizadas en pueblos y estancias por cada unidad familiar y en ausencia de *yatiri*, el jefe de familia o la pastora mayor presidirán todos los oficios necesarios.

Mientras el *yatiri* va haciendo las costumbres, en estos días previos, las pastoras en las noches confeccionan las flores de lanas de colores para enflorar el ganado. Casi todas las noches nacen corderitos y chivitos. La chicha de maíz se ha hecho el 16 de junio, cuando la luna asoma más de la mitad de su rostro.

El viernes 17 de junio está ventoso y sobre la cumbre del León hay nubes blancas y densas, el sol aparece y se esconde. La pastora limpia el maíz con ceniza, en el estar en que se encuentra el fogón de suelo. En las piezas de guardar hay diversas clases de maíz, que se ha separado selectivamente para este mes: maiz *pisangalla* de color amarillo para hacer las palomitas de maíz que se necesitarán en las ceremonias; maíz más grande y blanco, *capia* que se usará en la comida del día 24, la *patashka*; maíz para el tostado, que es como el pan de todos los días. Es una época en que se revisa lo almacenado, controlando, por ejemplo, el proceso de secado de papas y habas; también se prepara harina de maíz para los meses venideros, se escarmena vellón, se hila y se teje un poco en el telar.

En esta noche del 17 de junio, justo una semana antes de san Juan, el *yatiri* hace un *santo waki*, ceremonia de ritos y ofrendas con la participación de todos los presentes y que permite inaugurar el rodeo del día siguiente. Se trata de un acto sagrado, en el que se pedirá a los anteabuelos y ánimas por el bien y multiplicación del ganado y por el bienestar de las pastoras y los participantes. Precedidos por el *yatiri*, cada participante, en orden de edad, hará una imposición de manos sobre la mesa ritual, en donde están depositadas las ofrendas. Se cruzará la mano derecha sobre la izquierda y viceversa, por tres veces; para finalizar, la gente se toma hombro con hombro, haciendo una ronda y arrodillandose alrededor de la mesa ritual; también concluyendo, la persona principal del hogar agradecerá al *yatiri*, en un acto en que ambos se besan suavemente su propia mano derecha, al mismo tiempo.

Después, el *yatiri,* o quien oficie, pide permiso para ir a servir. A los *mallku* y *reinkas*, hacia el Este; a la *pachamama* en la tierra; al oeste, para las ánimas benditas. El *yatiri* se retira de la pieza, con las *cchuyas* (dos jarras con las ofrendas líquidas y sólidas) y sale al exterior. Hacia el este y los cerros, la ofrenda del lado derecho se lanza con la mano derecha, invocando la protección de los *anteabuelos reinka*; hacia el oeste, el jarro de la izquierda, con la mano izquierda a las ánimas benditas.

En la mesa ritual se dispondrán dos jarros y al centro un pañuelo blanco; la persona que oficia inicia el rito, teniendo los elementos que se ofrecerán en la mesa: vino tinto, hojas de coca, plumas de parina *chururu* y dos clase de harina bien diferenciadas y separadas: harina de quínoa color marrón para los *anteabuelos reinka* y harina de maíz blanco para las ánimas benditas. En el rito, todos los participantes pedirán por el ganado y las pastoras, primero a los *reinka* que es el jarro situado a la derecha y luego a las ánimas benditas, en el jarro de la izquierda; las palabras acompañan las porciones que se van depositando en los jarros hasta que se han llenado. Siempre se pedirá buena suerte. Cuando están llenos, después de por lo menos tres vueltas, la persona que oficie el ritual, mezclará plumas y las harinas y los envolverá en un solo paquete. A partir de la segunda vuelta, los participantes coquearan entre ellos, intercambiando sus *chuspa.* En las oraciones, además, se invocará a san Antonio llamero, san Bartolo patrono de las cabras, y san Juan, de las ovejas. También a san Cristóbal, patrono de los conductores y a Santiago, para que "haga llover".

Afuera, después que se ha lanzado el contenido de los jarros, se cava con la mano derecha un pequeño orificio en donde se deposita el envoltorio que contiene una porción de todo lo seco que se usó para llenar los jarros, pero unido en este paquete: la harina de quínoa de color marrón de los *anteabuelos, tataabuelos, reinka*, pequeñas plumas blancas de parina *chururu*, harina blanca de maíz de la que se ofrenda a las ánimas benditas, la santa hoja (coca).

La pastora de Turi, que ha hecho venir un *yatiri* desde Caspana, hace el *rodeo* el Sábado 18 de junio, una semana antes de san Juan; tiene algo más de ciento veinte corderos, porque han nacido alrededor de cincuenta durante este mes de junio.

Esta ceremonia se realiza dentro del corral mayor, que pertenece a las llamas y en donde se reúne, para esta ocasión, a todos los animales: llamas, alpacas, corderos y cabras. Allí, en el costado oeste del corral, bajo una ramada y mirando a los cerros tutelares, se dispone la mesa ceremonial; los oficiantes, arrodillados a la usanza *aymara (en una rodilla), o*rganizan las ofrendas sobre un chal rosado. Allí se depositan tres cantaritos con una lana de vellón rojo en sus asas y tres tinkeros: dos chiquitos de greda y uno grande de calabaza. Este último se llena en el transcurrir de la ceremonia con alcohol y coca; los otros dos se usan para asperjar y se depositan inicialmente sobre los jarros de cerámica o cantaritos.

Sobre el mantel hay un pañuelo con hojas de coca y otro con harina, de color blanco; también un envoltorio, en un paño de color verde, que más

tarde abrirá el *yatiri*. Adentro está las *chuspa*, que se usarán para la ceremonia. Un mantel, amarrado con lana de color rojo, contiene las flores que ya se han hecho para el floramento del día 24; este atado, será asperjado y sahumado, pero no se abrirá durante este día. Delante de la mesa se sitúa el cobero con brasas, una cama de boñiga y, sobre esta, la *koa*, a la que se le agrega como incienso resina de *yareta*. Se cuida que las brasas nunca se extingan mientras dura el ritual, pero que tampoco salga llama; lo ideal es que el humo de la *koa* se levante muy recto. Iniciado el ritual, se está todo el tiempo *coqueando* y *tinkando* con alcohol, de preferencia vino tinto y chicha de maíz; la botella con este líquido blanco se ha puesto sobre la tierra, delante del chal. Todos los presentes tienen la cabeza descubierta, sin sombrero, y las mujeres lucen pañuelos de tonalidades azules predominando en sus ropajes este color y especialmente, las tonalidades de rojo. No debe usarse negro en estas ceremonias; la mayor de las pastoras lleva, sobre su chaleco rojo, un chal azul atado sobre su pecho que le cubre un sólo hombro.

El *yatiri* junto con las pastoras mayores dan tres vueltas por el perímetro interior del corral por el lado derecho, incenseando el ganado con el cobero, al tiempo que el *yatiri* los asperja con alcohol; en cada vuelta se paran frente a la puerta del corral que mira hacia el cerro Potrero o Toconce, para pedir las bendiciones a los *mallku* y *anteabuelos*. En este caso son dos pastoras precedidas por el *yatiri*. Una de ellas lleva el *cobero* y la otra un *tinkero* y un cantarito para asperjar en estas tres vueltas. Antes de abrir la puerta del corral, se ha puesto una lana de vicuña de color café en el alfeizar, la que deberá ser cortada por los animales al salir; se asperja hacia los cerros y se abre el corral. Los animales salen todos en tropel y detrás los asistentes animándolos alegremente. Se ha cumplido con una costumbre que permitirá que los animales y sus dueños estén purificados antes del floreo del solsticio de san Juan.

Temprano se ha carneado una oveja grande y un *chivito*, asperjando con su sangre las paredes exteriores de la casa y los corrales, pidiendo a los cerros por el ganado. Para el almuerzo, se cocina un asado y una sopa de quínoa; este último alimento sólo se lo utiliza en las comidas ceremoniales, porque es "comida de los antiguos".

El domingo (19 de junio) hay un poco más de tiempo y las señoras cocinan para sus perros pastores. El viento es fuerte todo el día. El día lunes 20 de junio, la gente lava la ropa, después de desgranar maíz blanco que será usado en las comidas especiales que se preparan entre el 23 y 25 de junio, particularmente en la *pataska* (una comida ceremonial que, debe contener , carne de llama, maíz mote, habas, papas y caldo). Durante este mes, el ganado se pastorea cerca de las casas de los pueblos y estancias, vigilando que coman pastos de los potreros, llevando pasto a los corrales, soltando cerca a los llamos y vicuñas para que vayan a beber agua; como es tiempo frío, si se pastorea el ganado ovino será entre doce y seis de la tarde, porque las ovejas son particularmente sensibles a enfermar con el pasto helado; se hinchan y pueden llegar a morir; preferentemente, las ovejas y chivos se llevarán al potrero por más o menos

una hora para darles pasto ya cortado. Todas las actividades giran en torno al hogar, y en sus cercanías en este día; los perros pastores reciben diariamente su comida, si es posible agregándole harina de maíz.

El 21 de junio, día del solsticio, cada familia carnea un cordero que será comido entre los días 24 y 25; se le amarran las cuatro patas y se lo degüella; este trabajo se hace enfrentando los cerros, mirando hacia el este, en un lugar cercano a los corrales donde hay un agujero en la tierra para que la sangre sea absorbida; ese agujero luego se tapa con una piedra plana o una lata. Algunas familias tienen un pequeño altar entre dos corrales, hecho de piedra, en donde se realiza este acto en que escurre la sangre para *que la reciba bien la Pachamama*. Este acto sacrificial está denotado en el documento de estudio, cuando se señala que *se ofrece la sangre de los carneros de la tierra*[1146].

Otras pastoras ventean trigo tostado este día para llevarlo al molino el día 22 y tener harina fresca. Todas las mujeres, oscureciendo, siguen afanadas con la confección de las flores para los animales y el maíz, que se ha estado pelando con ceniza para hacer la *patahska* de los días 24 y 25, y se va a lavar al canal del ojo de agua. Los hombres deben ir a buscar la leña para las luminarias de vísperas de san Juan.

El 23 de junio, vísperas de san Juan

Se continúan las preparaciones para las ceremonias que se iniciarán apenas oscurezca y hasta después de las 12 de la noche. Desde la tarde anterior, o en este mismo día, se ha recolectado leña, especialmente para las luminarias que se realizarán fuera de la casa y al lado de un corral, en cada pueblo y estancia de la región. Esta leña debe recogerse en el campo, al este de las casas es bueno que tenga harta *chaska* (que sea ramuda), porque así arde dando chispas, y no puede mezclarse con la leña que se recoge periódicamente para la cocina o fogón, aún cuando se trate de la misma especie vegetal; se usa sólo para las luminarias. La gente ha estado preparando las *tinka*, que deberán ofrecerse esta noche.

Ya oscuro, cada familia empieza a encender su luminaria frente a la puerta y afuera de uno de sus corrales; habrá que hacerlas durar hasta las 12 de la noche, si se resiste el frío. Encendida las luminarias y dispuestas todas las vasijas para las tinka y las chuspa en la mesa ritual, se arman pequeños corrales miniaturas de piedra de unos cincuenta por sesenta centímetros afuera de uno de los corrales, a un costado de la mesa ritual. Primero se dibujan con el dedo, con todas sus puertas orientadas hacia el Este, hacia los cerros, uno para cada especie de animal; con el dedo también se esboza la especie representada en cada miniatura y luego se deposita guano del ganado que, habitualmente, ocupa el corral representado[1147]. Aunque hacen varios grados bajo cero, las pastoras

[1146] AGI Charcas 92. fs. 40r.

[1147] Para otras variantes y similitudes, West; Inamura; Tomoeda; Paz; Flores, 1988: 237 y ss. en Flores Ochoa, ed. 1988.

no usan sombrero, sino pañuelos sobre sus cabezas. Se privilegia el color azul fuerte y las tonalidades de rojo, como en la ceremonia ya descrita.

Cada pastora dueña del ganado ofrece su *tinka* y es acompañada por el resto de las personas, quienes repiten los actos rituales de cada oficiante. Se recibe un vaso con alcohol; se echa un poquito a la *pachamama*, al fuego (esto es para las almas en general); a cada corral miniatura siempre por la derecha, diciendo *waranka*, *waranka*, que se multiplique el ganado, al corral grande por delante y por el lado derecho pidiendo por el multiplico del ganado con palabras en qechua, e invocando a san Antonio, san Bartolo y san Juan. Luego, delante de la luminaria, se avanza e invoca a los *mallku* Panire, León y Potrero, siempre pidiendo más bendiciones y la multiplicación del ganado, asperjando alcohol y hojas de coca en su dirección y brindando; finalmente, se arroja alcohol a la luminaria. Esta secuencia se repite por mucho más de una hora, hasta que han concluido todas las *tinka* (Si en el rebaño hay alpacas, se usa un alcohol más fuerte). En el transcurso se coquea, se conversa y se fuma; el cigarro tiene connotación de riqueza y de buena suerte. También se aprovecha la ocasión para pedir por la buenaventura de todos, por la salud, por los viajeros.

Después de las luminarias, pasado las doce de la noche, se sirve la cena; una comida que como ingrediente principal en carnes, debería tener cuye asado. No habiendo, se lo reemplaza por conejo de Castilla, pero se relata que antes era preciso comer siempre cuy para san Juan y asado, que es como se ofrenda conforme lo señala la Probanza y el presente etnográfico. La cena está compuesta por un primer plato de caldo y un segundo de guiso de conejo. Se come contento de haber hecho bien las costumbres a pesar del frío y pronto empiezan los relatos sobre el zorro y sus fechorías y las picardías de las vizcacha. Más tarde aún, concluida la cena, las mujeres siguen terminando flores para el día siguiente, al calor del fogón. Las flores más largas son para llamas y alpacas y se van haciendo de a pares.

24 de junio, día de san Juan

En la mañana, la pastora coge una lata con agua y echa unas gotas sobre la cabeza de cada una de las personas presentes, señalando nuestro bautizo. De nuevo dentro del corral de las llamas se inicia la ceremonia de *floramento* (floramiento). Hay mesa ritual, con sus *tinkas* y el cobero con *koa*, siempre humeando las hojas de coca, el vino tinto y las cuelgas de flores de lana de colores, que se depositan aquí para asperjarlas antes de ponerlas en las orejas y el lomo de las hembras y en orejas y cuello de los machos; cada pastora ofrecerá su *tinka*.

En este caso, la mesa irá trasladándose de corral en corral, pero en todos se dejará una porción de *koa,* que esté humeando mientras dura toda la ceremonia. Se trata de un floreo simbólico, en que se florearán algunos pares de animales de cada especie en sus respectivos corrales, pero no todos. A partir

de diciembre (solsticio de verano y hasta antes de carnavales), cada familia enflorará todos y cada uno de sus animales; el de ahora es una *señalakuy* sencillo, porque es preciso cumplir con la costumbre de los antiguos, para el multiplico del ganado.

Para agarrar los animales con un lazo y por el cuello se necesita fuerza y maestría; se enfloran cuatro llamas hembras y cuatro llamos machos; alpacas hay pocas así es que se enfloran todas. Por último, en el corral de las ovejas y cabras, se florean las necesarias y se deja allí el cobero para que termine de sahumar la *koa*. Es una ceremonia alegre y vital, que concluirá una vez que los animales estén ya con sus flores; entonces se volverá al corral de las llamas, quienes, rompiendo el hilo café de la puerta de su corral, se irán al agua; lo mismo sucederá con las alpacas. Sólo los corderos y chivos se llevarán en la tarde a pastorear por este día, al campo y no a la vega. Apenas se terminan estas ceremonias, se sirve un almuerzo con un primer plato de caldo y un segundo, de asado de cordero. El día veinticinco, se comerá pataska.

De cómo camina el Sol durante junio y de lo que se ve en el cielo.
"Los Antiguos tenían fe, ellos leian en el Cielo"[1148]

Durante el solsticio de invierno, el sol invierte su curso desde el norte hacia el sur y la fertilidad es otro de los aspectos que se denotan por esta fecha; si hay luna llena, las mujeres están proclives a procrear en junio. Sol y Luna, lo masculino y lo femenino, se unen en un acto de fertilidad.

La población originaria del pueblo de Ayquina y Toconce, en la subregión de río Salado, señala que durante el mes de junio el sol se "para" en la cumbre del cerro León, porque por ese tiempo viene del este; luego, después del 24 de junio, se empieza a devolver desde el Oeste hacia el Este.

Las personas mayores coinciden todas en que, el día 24 de junio, el Sol que sale por los cerros del Tatio (al Sureste de Toconce-Turi-Ayquina) y se mueve de Este a Oeste se detiene por ocho días en el cerro León o Puma *Orko* (al Noreste) y luego camina de Oeste a Este; avanza al noroeste, para después empezar a devolverse hacia atrás (el noreste). "Está bajando en cuatro o cinco días y el veinticinco de diciembre el sol se parará de nuevo sobre el Tatio", me dice una pastora. Edmundo Magaña, etnólogo residente en Amsterdam que acogimos en esta estadía de terreno, nos hace notar que este movimiento aparente del sol, percibido en ocho días, ocurre sólo en tres días. Como sea, lo que me interesa denotar aquí –no obstante las obvias transformaciones– es la relevancia del polo que inicia el año: en mi concepto, el movimiento del sol durante el mes de junio, que además, con su desplazamiento aparente, delimita este mes en los lugares habitados, los rumbos norte y sur. Estos retazos sustancian más las opiniones de Tom Zuidema en relación con la astronomía inca, que define como una combinación de "las observaciones del horizonte

[1148] Don Delfín Berna, Toconce junio 12 1994, en Vísperas de san Antonio, leyendo en el cielo.

con un amplio conocimiento de las salidas y puestas helíacas y culminaciones de medianoche de determinadas estrellas"[1149].

En las noches está despejado así es que las pastoras miran en el cielo el río, *Mayu* (la vía Láctea) y ven "la guanaca con su guagüita en el río" (*Yakana*, la llama formada por una raya negra entre la *Cruz del Sur* y *Epsilon Escorpii*), el *yutu* o perdiz, *claritas sus patitas* (el "Saco de Carbón" contiguo a la Cruz del Sur al Sureste) el suri, *muy bonito,* y el zorro, *Atoq*, están ahí (mancha negra entre la cola de *Scorpius* y *Sagitario*). "Se ven animales grandes y chiquitos en el cielo, como h' ampatu", el sapo(mancha negra cerca de la cruz del sur); la culebra, *machacuay* (raya negra entre Adhara y la Cruz del Sur). Todas estas figuras corresponden a constelaciones negras con excepción de la vía Láctea. De acuerdo con los estudios realizados por Urton en Cuzco, tanto las salidas helíacas (es decir, el primer día en que una estrella es visible en el este antes del alba) como las puestas helíacas (el primer día en que la estrella se pone en el oeste antes del alba), de las estrellas que delinean estas constelaciones negras reconocidas, se visualizan entre el 30 de mayo y el 9 de julio en esa latitud, concentrándose las fechas principalmente entre el 15 y 19 de junio[1150].

Acá en la región, el 20 de junio, a la puesta del sol, sale por el Este Escorpión. En el Zenith, se encuentran la Cruz del Sur y Centauro. A las once de la noche, Escorpión (que contribuye a formar a *Amaru*) está sobre la luna, que salió a la cinco y media de la tarde, cuando aún está claro. Así como aparece de temprano la Luna, sale de tarde el Sol; el día del solsticio recién apareció por la punta del León a las siete y cincuenta minutos, en la mañana.

El conocimiento astronómico de nuestro invitado, Edmundo Magaña, fue de gran ayuda en terreno, puesto que esta vez no sólo pude conversar "de lo que se ve en el cielo" con las pastoras (el Sol, la Luna, Venus, la vía Láctea, las figuras que forman las constelaciones negras y sus nombres indígenas, etc), sino que tener los referentes nominales dados a los astros por la ciencia occidental, en el mismo terreno.

También acá distinguen perfectamente a Venus como la estrella matutina, a la que llaman *el lucero del alba, que brilla harto,¡grandecito! Ese es el lucero de la mañana; así dicen*; no parece importarles que esta estrella es la primera que sale al oeste de la luna, cuando todavía esta claro; al menos en estas fechas no la reconocen como estrella vespertina o lucero de la noche. Insisten en su calidad de lucero del alba.

Igualmente la Luna está presente en sus observaciones y en los relatos a los que aludíamos; se hace notar que va creciendo y sale antes que se oscurezca. Y así es. Por ejemplo, el 20 de junio de 1994, a las cuatro y doce minutos de la tarde, la Luna casi llena aparece detrás de los cerros del Tatio (Este) y el Sol se ha escondido detrás de los cerros de Cupo (Noroeste), como en un juego de espejos. Edmundo observa que, en estos días, hasta la puesta del sol, la

[1149] Zuidema, 1989: 533.
[1150] Urton, 1981: 475-490.

sombra se dibuja en dirección Este; y que, inmediatamente a la puesta de sol, cambia en dirección oeste. La Luna, *mamaquilla,* y el Sol, *inti*, son observados estos días para pronosticar como será el año.

Los pastores afirman que si hay luna llena por los días de san Juan, el año será frío, pero habrá fertilidad; por el contrario, si no hay luna llena, el año será caluroso y con poca lluvia. Análogamente, si el sol en su puesta es atravesado por nubes, se anuncia un año seco y caluroso. En tanto, si el sol o la luna, "tienen casita" (una aureola) o arcoiris, será un año de lluvias estivales o un año muy frío. Todas estas representaciones se conceptualizan llenas de matices, por ejemplo, de acuerdo con el color de las aureolas. En fin, agregan además que, si por estas fechas hay viento al atardecer y las nubes "corren", habrá un invierno con nieve en abundancia.

Si comparamos la información etnográfica ofrecida en esta sección y nuestras observaciones directas con la situación descrita en la Probanza, hace tres siglos atrás, una noche de 23 de junio, hay sin duda múltiples analogías generales, al menos en lo que respecta a los elementos materiales que conformaban las ofrendas para el rito y que han sido suficientemente descritas en esta sección.

En cuanto a los motivos que tuvieron los sacerdotes indígenas para reunirse y realizar la ceremonia descubierta por Francisco de Otal, me parece que pueden corresponder perfectamente a esta particular connotación del mes de junio, específicamente en lo tocante a los inicios del ciclo calendárico económico ceremonial. Pero podrían haber otras razones que requerían de estas ofrendas sacrificiales tal vez provocadas por represiones coyunturales en el contexto de dominio político y evangelización. A esta distancia es imposible ser asertivo, pero, en el ámbito de los posibles, escojo como sugerencia que las ofrendas comprendían un *pago* hacia las deidades ancestrales, con el fin de la reproducción de la vida y el bienestar de los seres humanos. Toda la información de la Probanza merece en definitiva la búsqueda de nuevos papeles que entreguen otras piezas para este crucigrama. Las posibilidades interpretativas quedan abiertas, como la tierra en agosto.

Las virtudes evangelizadoras de Francisco de Otal

Para concluir este análisis de la Probanza nos preguntamos, ¿qué es lo que el clérigo Otal está considerando como idolatrías?

Explícitamente está entendiendo por idolatrías el culto a los cerros, el culto a ídolos, los lugares donde se practican las ceremonias indígenas y un ritual que incluye fuego y objetos de ofrendas.

Comprende en la categoría de idólatras a quienes son especialistas en el ritual sacrificial y a quienes participan de cualquier modo en este culto. A quienes den indicios de creer en alguna de estas costumbres, sea que estos se realicen en cuevas o en casas. Pero también, como en el caso de los indígenas costeños,

la falta de "pulicía", una forma de vida demasiado rudimentaria a ojos de los españoles: la ausencia o escasez de vestuario usados por la gente que habita las tierras bajas, los alimentos que consumen y la forma en que los consumen; sus lugares de habitación y, en definitiva, odo aquello que es demasiado diferente incluso de los pueblos agroganaderos originarios de las tierras altas.

¿Cuál es el concepto de evangelización en este contexto? Francisco Otal parece un manual vivente del evangelizador y del extirpador, aunque no pertenece a ninguna Orden Religiosa. Es descrito como un hombre científico, a nuestro parecer bien letrado, y esa tendencia pudo permitirle no sólo aprovechar los ejemplos de las experiencias que caracterizan la actividad de extirpación en el siglo XVII, sino también las Constituciones que, medio siglo antes, dejó Cristóbal de Molina para la doctrina de los sacerdotes de Charcas[1151].

Reiteramos nuestra opinión de que herramientas teóricas, metodológicas y prácticas para la evangelización en Charcas no faltaron, máxime si se tiene presente la cantidad de religiosos letrados que dejaron su huella en esas tierras. Recordemos, por ejemplo, la presencia de fray Domingo de Santo Tomás; también estuvo en Charcas, en 1574, José de Acosta. Por todo ello, deja de ser posible el seguir pensando en este arzobispado como un territorio marginal, una sugerencia que se convirtió intuitivamente y, con mucho riesgo, en la hipótesis inicial de la tesis que dio origen al presente libro, antes de que Thierry Saignes descubriera la Probanza de Otal, y que mi profesor patrocinante don Rolando Mellafe aceptara con sonrisa acogedora y un "veamos qué pasa".

La capacidad de Francisco de Otal se expresa en el discurso y en la acción. El sacerdote es capaz de evangelizar en *qechua* (f. 15v); en la lengua materna de los *camanchacas* (16v), y en la natural de los *atacamas* (f. 24v y 58r)[1152]. Su larga labor en Cobija, que probablemente se inició sin conocer la lengua de la costa, lo obligó también a enseñarles el castellano, puesto que dice que no entendían ni la *quichua* ni la *aymara* y que se acomodaban bien a la lengua castellana. Esto significa un afán de aprendizaje y un bagaje de experiencia que lo capacitó para comprender mejor la mentalidad indígena y que le confirió autoridad y poder ante los indios.

Los métodos que aplica son a la vez persuasivos y autoritarios y, como un buen conocedor de las costumbres nativas, apela a un recurso indígena para la confesión y el perdón general; con sentido práctico, ordena que los indios confeccionen *guascas* y que cada pecado sea significado por un nudo. Esto nos sugiere que el clérigo al menos estaba familiarizado con el uso nemotécnico del *quipu*, pero pienso que particularmente conocía la moral de los indios, que contemplaba la confesión de categorías de faltas hacia la comunidad, con un especialista religioso, el *ichuri*. Esta práctica andina prehispánica fue dada a conocer por José de Acosta y descrita por Juan Polo de Ondegardo[1153]. La lista

[1151] Pease, 1969.
[1152] AGI Charcas 92.
[1153] Harrison, 1993: 170-171.

entregada por Juan Polo de Ondegardo en su *Ynstrucción,* y publicado en el Confessionario de 1585, es a su vez refrendado un siglo después en el proceso de extirpación de idolatrías de Cajatambo, en 1656[1154].

La persuasión está aplicada por vía de un equilibrado discurso que conjuga una violencia contenida en las amenazas, las que, sin duda, provocan temor en los indígenas y, al mismo tiempo, el sacerdote impregna de amor su prédica ofreciendo la posibilidad de la confesión para el conjunto de la población indígena. Al respecto, es muy clara su amenaza de que, si todos no se confiesan, los hará quemar, como un buen inquisidor. En sus palabras, se evangeliza primero extirpando las idolatrías ejemplarmente, como lo hace, y enseñándoles un nuevo modo de vida.

Este aspecto es particularmente explícito en su discurso de evangelización sobre *los camanchacas*: los hace seres humanos sacándolos de la bestialidad. Por otra parte, y sin contemplaciones, aplica el castigo brutal para los sacerdotes indígenas, casi siguiendo paso a paso las instrucciones escritas por Pablo José de Arriaga años antes: les requisa todos sus bienes; les pone cepo y grillo, un recurso efectista y convincente del castigo; les corta los cabellos y los pone presos; luego, el destierro, lejos y por mucho tiempo si se considera que todos los sacerdotes indígenas debieron ser al menos, mayores de 50 años. Los azota, pena que difiere en grado, pero no en la acción: el más viejo sólo recibe cien azotes y se lo destina a limpiar de por vida la Iglesia de Chiuchiu, donde finalmente muere de viejo; los otros son enviados al convento de La Plata por diez años y reciben doscientos azotes.

El clérigo pretende evangelizar a través de la violencia de un acto que es también sacrificial[1155]. Obliga a los mismos sacerdotes indígenas a prenderle fuego a sus ídolos y hace esparcir las cenizas al viento, para que no quede nada material que pueda ser objeto de culto. A un conjunto de ritos, opone otro conjunto de ritos. No se contenta con quemar los ídolos; también, dice, hace quemar los adoratorios.

¿Pondría una cruz en ellos? Pareciera que no. En su afán de borrar cualquier recuerdo de las deidades indígenas, es probable que no quisiera dejar señal alguna. Es casi una certeza la suposición de que sus acciones punitivas fueron noticias de amplia y profunda repercusión en un nivel macrorregional y por ende provocaron que la población nativa practicara aún más ocultamente sus costumbres. Al mismo tiempo, los indígenas fueron construyendo su propia religión andina con elementos de la cristiandad, tema que consideraré en la sección siguiente.

En algún momento tengo que cerrar este capítulo. Porque, sin duda, los elementos que hemos denotado son susceptibles de seguir siendo trabajados

[1154] Harrison, 1993 Remito al lector al primer capítulo de este escrito, en donde encontrará la documentación sobre la teoría, los métodos y los actos que, insertos en la evangelización, se particularizaron en la "Extirpación de Idolatrías".

[1155] Girard, 1983.

en términos analíticos, comparativos e interpretativos. Este análisis sobre los aspectos principales de evangelización e idolatrías en Atacama de acuerdo a la Probanza de Francisco de Otal, deja muchas interrogantes que pueden tener respuesta en otros papeles de mediados del siglo XVII y, al mismo tiempo, también nos permite abrigar esperanzas en la dirección del hallazgo de documentos inéditos depositados en los Archivos de Indias de Sevilla, en Sucre, en Buenos Aires y en otros archivos que requieren ser estudiados. Definitivamente, Charcas nada tiene de marginal.

Capítulo iv
CONTINUIDADES Y TRANSFORMACIONES ¿QUÉ SUCEDIÓ DESPUÉS?

En los capítulos precedentes hemos ido integrando comentarios de diversa naturaleza de acuerdo a la temática tratada. Pero es preciso adentrarnos algo más en la especificidad de las poblaciones de Atacama. Básicamente, porque no quisiera concluir la presente obra sin esbozar una visión más panorámica del proceso de evangelización en los años y siglos posteriores a la Probanza de Francisco de Otal y, al mismo tiempo, visualizar la construcción religiosa de estos pueblos hasta el presente.

Sólo con estas consideraciones creemos que sea posible, en conjunto, comprender la profundidad de la fe de estos grupos humanos, aspecto que involucra su existencia e identidad. Algunas interrogantes se iluminarán en este capítulo, pero dada la magnitud de lo que significa la práctica religiosa en estos territorios, no será factible sino considerar segmentos de esta realidad. En la sección siguiente sintetizaremos aquellos estudios que cronológicamente van dando cuenta de la formación del panteón católico de las iglesias de la región, para en las secciones consecuentes, escoger algunos nexos del pasado y del presente, sustanciales para la comprensión de la complejidad religiosa en este segmento de los Andes.

Parroquias y anexos en Atacama. Las imágenes de la cristiandad

En 1641, Francisco de Otal ya residía en Cobija. Hasta el 5 de enero de 1649, se anotan diversas inscripciones suscritas por otros curas en este lugar, junto al clérigo, con *licencia del Licenciado Francisco Otal cura y vicario de esta Doctrina*[1156]. Según documentos del 13 de julio de 1648, fue propuesto y nombrado para una Ración en la catedral de La Plata, situación que se reitera el 26 de mayo de 1651. Posiblemente murió en 1652, porque en octubre de ese año, se tramitaba la propuesta para cubrir la vacante producida por su fallecimiento[1157].

Algunos años más tarde, en Cobija La Mar, nuevas pruebas documentales se refieren a su capilla; unas informan que en julio de 1657 y en octubre de

[1156] Casassas, 1974a: 77.
[1157] *Op. cit.*

1658, no pudieron administrarse los santos óleos en algunos bautismos "por estar caída la iglesia de temblor"; después, el 15 de diciembre de 1658, ya se administran los óleos, lo que permite suponer que se ha erigido una nueva capilla. También es a mediados del siglo XVII cuando se tiene noticias de la construcción de un templo en Cobija con los restos de un buque que naufragó en aquella costa; dicha edificación fue puesto bajo la advocación de santa María Magdalena[1158].

> "En lo que se refiere a la época en que se reconstruyó la iglesia, después de su destrucción por el temblor, puede pensarse que tal vez primero, hacia finales del año 1658, se levantó una capilla muy provisional y que después, unos veinte años más tarde, otra más firme, con el ánimo de que fuese definitiva. Ello podría deducirse de una anotación que figura en la contratapa delantera del 'Libro Primero de Bautismos' de Cobija, Puerto 'Lamar', erigida como Parroquia, se cree hacia 1842. De acuerdo con la mencionada anotación, los vecinos más antiguos entregaron al cura coadjuntor de entonces, don José Benito, copia de una inscripción 'que se halló al tiempo de deshacer la iglesia', en una plancha de plomo, cuyo texto era el siguiente: 'Governando la Magestad de Carlos 2l. el año 1619 [sic; debió leerse 1679], siendo Cura el Bachiller Domingo Suero y Corregidor Don Antonio Caro', plancha de plomo que se habría colocado, oportunamente, al construir la iglesia"[1159].

De acuerdo con los nuevos antecedentes aportados por la Probanza anexa, es muy probable que la fecha de construcción de una de las primeras capillas de Cobija en 1619, sea correcta; coincidentemente, Francisco Otal aparece en la región firmando muchas partidas de bautismo y casamiento a partir del 26 de febrero de 1620[1160].

Grupos de pescadores asentados en el litoral de Atacama que comprendía por el norte desde la desembocadura del río Loa hasta aproximadamente Chañaral por el sur, mantenían su forma de vida aparentemente tal como fue descrita en el siglo XVI por Reginaldo Lizárraga y otros autores coloniales. Los asentamientos más conocidos eran Puerto Loa, en la desembocadura del río del mismo nombre, Tocopilla, Cobija, Mejillones, Morro Moreno y Paposo; en caletillas con algún recurso de agua bebestible, también se agrupaban familias indígenas dedicadas a la recolección de playa, a la pesca y a la caza mar adentro con embarcaciones. Es por eso que en el curso de la Visita eclesiástica realizada en Cobija en 1641, se recomendaba "especialmente al párroco cuide

[1158] Casassas, 1974b: 45-6. En esta obra el autor recopila su Información básicamente de los Libros de Fábrica de la parroquia principal de los curatos de Atacama La Alta y la Baja, y también, de similares archivos de las viceparroquias y capillas de sus anexos.

[1159] Casassas, 1974: 46, *sensu AAA.,* Libro Primero de Bautismos de la Parroquia de Cobija.

[1160] *Op. cit.*, 1974a: 77.

de enseñar la doctrina cristiana a los muchachos que, junto a sus padres, se encuentran en otros puertos de mar y puntas"[1161].

En su análisis del *LVO* de la parroquia de Chiuchiu, José María Casassas hace notar que sólo aparecen dieciséis personas expresamente anotadas como *camanchacas*, entre 1612 y 1659[1162]. De acuerdo con los nombres indígenas de los padres, al menos los apelativos Colamar y Maisar, han sido reiteradamente citados para personas originarias de las tierras interiores de Atacama La Baja; aún hoy subsiste el linaje de los Colamares en esta región, particularmente en Caspana. Esta situación complejiza aún más el problema del significado del etnónimo *camanchaca*, referido en los capítulos anteriores y que José María Casassas también analizó hace dos décadas[1163]. Puesto que las menciones aluden a matrimonios y bautismos, podría tratarse de familias o segmentos de familias extensas, que habitan en sectores muy específicos de la costa; José María Casassas previó igualmente esta posibilidad, pensando que estos sectores podrían ser lugares altos de la cordillera de la Costa, en donde se asienta la neblina conocida como *camanchaca*, al atardecer y al amanecer[1164], tema que ya hemos tratado.

En cuanto a etnónimos y sujetos de evangelización de la parroquia de Cobija, es importante consignar que hacia 1657, se distingue a *proanches* de *camanchacas*. Los primeros parecen proceder todos de la jurisdicción de Chile o de la frontera entre ambas jurisdicciones, la de Lima y la de Chile[1165]. Sintomáticamente, unos veinte años antes, aparece como "apellido", el etnónimo *diaguita*[1166]. Un elemento significativo es que los apelativos de *camanchacas*, "suenan" similares a los de gente de Lípez y Atacama, en tanto que los de *proanches*, diferentes a todos. Para 1665, los indígenas bautizados en la costa van perdiendo su apelativo indígena o heredan el de sus padres[1167].

La publicación del *Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Palata*, realizada en 1683[1168], consigna como cura propio de Chiuchiu y sus anejos, al bachiller Domingo Zuero Leiton de Ribera[1169]. El documento referido es extraordinariamente valioso para comprender diversos aspectos de la población indígena, desde nexos parentales a diferentes formas de modalidad.

Del Aillo de Cobija, el padrón anota como cacique principal a don Juan Aita, de treinta y un años; reconoce a diecinueve familias indígenas, sin calificarlos con ningún apelativo étnico; entre estos, aparecen las familias de Antonio y Lorenzo Chuquina y de Francisco Otal de cuarenta y un años, personajes

[1161] Casassas, 1974a: 36; *LVO*: fs. 62r y 62v.
[1162] *Op. cit.*: 36.
[1163] Casassas, 1974a: 36-41.
[1164] *Op. cit.*: 41.
[1165] Casassas, 1974a; *LVO:* f. 35r.
[1166] *Op. cit.*: 122, *op. cit.:* f. 27r.
[1167] *Op. cit.*: f. 37v, 38r, 38v, 39 entre otras.
[1168] Hidalgo *et al.*, 1992: 86-88.
[1169] *Op. cit.*: 81.

ya mencionados[1170]. Este documento explicita, refrendando la Información de la Probanza de Otal, que la población costera de Cobija hablaba una lengua incomprensible para la gente de tierras altas[1171].

Por esta época, dentro de la población indígena, hay un solo caso de un cabeza de familia sin "apellido". Como datos especiales, Francisco Milipillan, un apelativo de clara resonancia mapuche, ausente desde hace diez años y un reservado de nombres Francisco Ylave, denominación esta última, de una de las cabeceras de los Lupaka en 1567[1172]. De acuerdo con este registro, la mayoría de los ausentes se encuentran en Puerto El Loa, situación que no tiene nada de extraño, considerando los nexos de movilidad horizontal y parentesco que se dio entre las poblaciones indígenas del Norte Grande.

Recientemente se ha publicado la Información sobre el Estado de la parroquia de Cobija, por don Juan de la Peña Salazar[1173], que considero del mayor interés en este contexto, tanto desde la perspectiva de la evangelización, como de las miradas diferentes que tienen los españoles sobre la población indígena residente y su evangelización.

Información sobre el estado de Cobija,
por don Juan de La Peña Salazar[1174]

[f. 1r]
"Doy quentas a vuestra magestad como parese preciso instruir al arzobispo que ubiere de ser de esta sancta yglesia de la ciudad de La Plata del quydado que debe tener con la administrazion de los sanctos sacramentos a los yndios del puerto de Cobixa y los motibos tan necessarios y urgentes que me obligan.

Doy cuenta a Su Magestad como auiendo desembarcado en el Puerto de Cobixa quando pazé del Reyno de Chile a esta plaza tuue notizi[a] que los yndios que allí asisten se hallaba[n] con el desconsuelo de faltarles el aliuio que nesesitan no solo para la educación christiana sino también para saluasión; porque la omisión de el cura en asistirlos, es de [roto] que me informaron un clérigo que all[í] estaba abría veinte días o treinta llamad[o] Don Jorge de la Barra y el theniente d[e] corregidor llamado lorenzo de Almencing que quando llego el dicho Don Jorge de l[a] Barra de orden de el Cura propieta[rio] abia tres años y siete meses que no abían vi[sto] sacerdote alguno y que les abían faltad[o] los sacramentos a todos los yndios que se abian muerto en aquel tiempo También teng[o] entendido

[1170] Hidalgo, 1992: 86-88; 81.
[1171] Hidalgo, 1984a: 222-223; 1986: 14; 1992: 79.
[1172] Murra, 1964.
[1173] AGI Charcas, Legajo 24, año 1684, 2 fs. Transcripción de José Luis Martínez, 1992. Hidalgo y Martínez ed.: 125.
[1174] AGI 1684. Legajo 24, 2 fs. Indios parroquia de Cobija.

que los vicitadores eclesiastico[s] xamás an llegado al dicho Puerto de Cob[ija] y así mismo que no ai memoria de que ay[a] llegado a dicho Puerto Arzobispo alguno //

[f. 1v]

a haser Confirmassiones y como e visto que dichos yndios se conserban en dicho Puerto con grande miseria y desdicha porque no tienen modo de salir de el ni disposision alguna Respecto de que por la esterilidad grande no produce aquella tierra en muchas leguas genero alguno para el sustento y bestuario y que solo se mantienen del pezcadoo del mar de que ai abundansia y que no tienen leña alguna para haser fuego ni agua que poder vever, mas que la que esta distilando gota, a gota, de una peña siendo esta agua mui salobre, y que los dichos indios no tienen otro sustento mas que el rreferido y que para la pesca andan en unas balzas que hasen del pellejo del lobo marino, y que de este exercisio continuo de dia y de noche segun lo rrequiere el tiempo estan casi ymposibilitados de poder andar a pie ni a caballo por lo menos distancia considerable y que por esta rrazon supe que xamas salian de aquellos paraxes, siendo como es sierto que para la conducxion de los pasageros es preciso bengan indios de Atacama con mulas y lo necesario que es distansia de cinquenta leguas, y aviendo rreconosido esto y sabido no ai memoria de que algun Arzobispo aiga pasado a dicho Puerto se ve bien claro el grande numero que a muerto sin el santo sacramento de la confirmasion y asi mismo no llegando a dicho Puerto los vicitadores eclesiásticos, no es posible que los pobres puedan rrepresentar//

[f. 2r]

las quejas de sus curas, que estos de [ordi]nario assisten en Atacama la baja en un p[ue]blo llamado chiu,chiu, que dista de los lipes cinquenta leguas que es el paraxe a donde estoy informando los dichos visitadores, [roto] que lleguen al dicho de chiu chiu, algun[o] se queda empie el yncombeniente supues[to] que los yndios de Cobixa ni salen, ni pued[en] salir de dicho Puerto. a me parecido da[r] esta quenta a Villagra, para el rremed[io] Con la instruccion y advertencia que a Su Magestad fuere servido al Prelado que ubo de ser de esta santa Yglesia, pues es bien sie[rto] que aunque el dicho Puerto de Cobixa [dis]ta de esta Ciudad Ciento y cinquenta legu[as] poco mas o menos y que las cinquenta des[de] Atacama son penosas por la esterilidad gran[de] de la tierra sin agua y sin mantinimen[to] se puede llebar conmodamente lo necesar[io] y que cabe todo en el partido al tener po[r] esposa a esta santa yglesia cuias Venta[s] son de la mayor ymportancia que ai e[n] Iglesia alguna de las yndias, Y aunqu[e] por el rrespeto rreligioso con que Vener[o] las acxiones de los Prelados no atribuio l[o] rreferido mas que a otras ocupaciones y fa[l]ta de salud para tales caminos, todav[ia] por lo que toca a la mansion que dichos visitadores hacen en lipes y en otras p[ar]tes sin pasar al dicho Puerto parece [borde roto] es gosar de la combeniencia grande que tienen y reusan el trabajo. y e[s] sierto e estrañado harto lo rreferido//

[f. 2v.]

en que vuestra Magestad se servira de Proveer lo que mas combenga. Dios guarde la Catholica y Real persona de Vuestra Magestad, como la christiandad a menester. de esta Ciudad de la Plata. y Marzo 22 de 1684,

Doctor don Juan de la Peña Salazar. [Rúbrica]

El documento referido presenta una visión bastante distinta a la que tenemos cuarenta años antes según la Probanza de Francisco de Otal e incluso, apenas un año después de la que ofrece la Visita de 1683. Quizá si se trata de una mirada del momento, mucho más externa de la que tuvo el clérigo Otal y más cercana a las quejas de los doctrineros de esos años, no explicitadas de esta forma en el documento del duque de La Palata.

Transcurrido el primer tercio del siglo XVIII, con fecha 20 de mayo de 1735, se encuentra el primer inventario de la iglesia, viceparroquia de Santa María Magdalena del puerto de Cobija, que suscribió el cura maestro Bernardo López Sagues. En su lista, el sacerdote anota, por ejemplo, "una imagen de Sta. María Magdalena; otra pequeña de Nra. Madre Eva; (...) ocho lienzos, entre grandes y pequeños; una cruz de madera, con su Santo Cristo pintado, que sirve en un medio altar (...)"[1175]. En una relación de gastos, también firmada por el maestro López entre los años 1733 y 1736, anota que pagó: cinco pesos por "una hacha que di al carpintero de Atacama a cuenta de las tijeras que me labró para la capilla del Puerto"[1176]. Sin duda existe una preocupación sistemática por mantener lo mejor posible este santo lugar. La alusión al carpintero y los datos consignados en la Probanza un siglo antes, respecto de buenos albañiles indios, sugiere que este tipo de oficios debió ser, a la larga, un trabajo especializado de los indígenas dentro del mundo colonial.

Aunque nada nos dicen los inventarios sobre el mantenimiento de la doctrina en este anexo, otros papeles proveen esta información:

"se sirva demandar que el dicho cura o otro sacerdote baia al dicho anejo donde estamos tanta gente a decir la misa en dicha capilla consagrada donde se dicen misa y asista a ella para confesar a los dichos indios tributarios de su Magestad (que Dios guie) y a mi sin permitir muramos sin oir misa y sin confesarnos como todos aquellos miserables yndios e yndias que murieron en estos dichos años pasados/sin confesarse ni oir misas y el sacerdote que fuere seZor ha de ser que entienda nuestra lengua para confesarnos y en aquellos lugares no hay seZor sacerdote que entienda nuestra lengua mas que tan solamente el licenciado don Bernardo Zoleita Clerigo presbitero quien asiste en el dicho pueblo de Atacama a quien se le puede mandar a que baia al dicho anejo a darnos el pasto espiritual a

[1175] Casassas, 1974b: 46-47.
[1176] *Op. cit.*: 47.

quien protestamos de darle casa y de servirle por este bien que nos hiciere y desde tan lejos tierras he benido señor gastando lo que Dios save y dejando mi casa, mujer e hijos desamparados a fin de alcanzar de la poderosa mano de su Altesa el que tengamos sacerdote en el dicho anejo"[1177].

Continuamos con los inventarios conocidos. La lista ofrecida en 1760 por el cura interino licenciado Juan José González de la Baquera, demuestra un aumento en los bienes de la iglesia, entre los que destaco, un "cuadro de Ntra. Sra. de los Dolores con el Divino Señor en los brazos; dos cuadros a los lados, de a vara y media"[1178], uno de san Gerónimo, y el otro de santa María Magdalena; otros dos, de vara y cuarta, de san Francisco de Paula y santa María Magdalena;

"dentro del nicho un cuadro, de a vara, de Ntra. Señora de los Dolores, con un libro en la mano; en dicho nicho una imagen de Ntra. Señora de la Candelaria, de bulto, de tres cuartas, vestida (...); otra imagen pequeña, de bulto, que llaman la antigua, vestida (...); cuatro cruces de madera y un Santo Cristo pequeño, usado (...); el altar mayor con su ara (...); una imagen de bulto de Santa María Magdalena, que es la Patrona de aquí"(...)[1179].

Como referencia al margen, hago notar que en el mundo colonial que nos ocupa, se usó mucho la *vara*, no sólo como medida, sino también en su acepción de símbolo de autoridad entre las jerarquías de cargos indígenas. Se trata de una analogía interesante entre las costumbres de españoles y de los pueblos originarios de América, desde tiempos precolombinos. Me refiero a los báculos o cetros de tantas representaciones en objetos arqueológicos.

El 7 de febrero del año 1773, el licenciado Miguel de Ferreyra autorizó un nuevo inventario que nos proporciona las noticias que transcribimos en los aspectos que más nos interesan:

"La iglesia bien maltratada con los temblores, con diez vigas, la una quebrada; el único adorno que tiene es en el altar mayor y presbiterio unas colgaduras o forros de lanilla vieja; el nicho formado en la pared donde está colocada Nra. Sra. de la Candelaria, busto de vara de altor (...); la Patrona de la advocación de Santa María Magdalena, bulto de altor de vara y cuarta, vestida (...); una imagen de la Candelaria, bulto de dos cuartas, vestida (...); (...) en la coronación un cuadro de Nuestra Sra. de los Dolores, sin marco, ya usado (...); a los costados siete cuadros, entre chicos y grandes, todos viejos; una cruz de palo; un Santo Cristo con sus cantoneras de plata, mediano" (...)[1180].

[1177] ANBE, 1757, Nº 50, fs. 4v/5r, en Hidalgo, 1984a: 227.

[1178] La *vara* es, entre otras acepciones, *una medida de longitud, dividida en tres pies o cuatro palmos y equivalente a 835 milímetros y 9 décimas.* R.A.E., 1970: 1.323.

[1179] Casassas, 1974b: 47.

[1180] *Op. cit*: 48.

La revisita de Atacama, en 1777 señala al final de la numeración de indígenas de Cobija, la existencia de una cantidad de población española y mestiza "who where unregistered fishermen"[1181]; este dato hace mucho más explícito la condición de mestizaje; en cuanto a la población española dedicada a estos menesteres, queda mucho más desdibujada en cuanto a su categoría social.

Dos años más tarde, en 1779, se le ordenó al corregidor de Atacama que preparara tropas para defender al puerto de Cobija de un posible ataque británico, de modo que en 1780, alistó a 113 hombres capaces de usar armas, señalando que consideraba al resto de la población como indios que solo sabían usar la honda o armas arrojadizas[1182]. La información del "Alistamiento hecho por Mateo del Castaño", permite conocer los lugares de procedencia de la población enrolada: treinta y nueve de Ingahuasi, veintitrés de San Pedro de Atacama, treinta y nueve de Chiuchiu y doce de Cobija[1183]. Esta referencia sugiere al menos que en Cobija todavía existen familias indígenas, en las que los hombres aparecen asociados a prácticas de caza y recolección, una situación que merece ser destacada por la paulatina disolución de esta localidad y su mestizaje.

Poco después de mediados del siglo XVIII (1767), el puerto de Cobija y su población indígena, sigue percibiéndose como en los siglos anteriores:

> "algunas cabañas de indios, hechas de cueros de lobos marinos. Por toda arboleda se ven alli dos palmas y cuatro higueras, que pueden servir de marca para el anclaje. Junto al pueblo corre un hilo delgado de agua un poco salada, que destila gota a gota y a fuerza de paciencia apenas se puede surtir un navío, al cabo de veinticuatro horas. (...) Absolutamente no hay yerbas para las bestias, y es preciso enviar las mulas y demás animales a lo alto de la montaña, para poder subsistir. (...) De esto proviene que el puerto jamás se ha poblado, sino de los infelices pescadores, que viven de solo pescado que aprenden a comer"[1184].

Se lo cualifica como un lugar escaso de todo, excepto por la pesca de la ballena. Insiste Pedro Vicente Cañete y Dominguez que todo el tesoro de los pescadores son sus pellejos marinos y que, aunque Francisco Fresier testifica la existencia de cincuenta casas, a veces son más y otras menos:

> "porque como todos son pescadores, se llevan en las canoas los cueros de que forman sus cabañas sobre costillas de ballena, y entonces se minora el ndmero, y crece cuando se juntan en el puerto. No hay más casas formales que las del Corregidor, Cura, gobernador indio, dos bodegas y dos casas de españoles"[1185].

[1181] Hidalgo, 1986: 162.
[1182] *Op. cit.*
[1183] *Op. cit.*: 164.
[1184] Cañete y Domnguez, [1787] 1952: 269.
[1185] *Op. cit.*: 273.

Al finalizar el siglo XVIII, el 19 de enero de 1799, otro inventario, esta vez suscrito por el cura propio doctor José de los Santos, informa sobre el estado de la capilla, señalando que se mantienen las imágenes de "Sta. María Magdalena" (vestida), las de "San Antonio y de la Candelaria y de la Concepción" y "un lienzo pequeño de Ntra. Sra. del Rosario"; el Santo Cristo, de plata; "cinco lienzos viejos y una estampa de un Santo Cristo"; y "separadamente, doce lienzos de la vida de Ntra. Sra., (...) usados"[1186].

La presencia de san Antonio, Candelaria y la virgen de La Concepción, puede estar indicando para este momento, presencias de devotos indígenas de tierras altas, por la popularidad que ya registran estos iconos enes en las capillas de los pueblos indígenas del Área Centro Sur Andina.

Después de las menciones de fines del siglo XVIII, recién el 15 de enero de 1819, se conoce un nuevo inventario para la capilla de Cobija realizado por el cura Francisco Xavier Toro. En esta época este y otros registros de capillas de la zona, coinciden en señalar el empobrecimiento de sus lugares de culto; en opinión del sacerdote de Cobija, apenas es rescatable una efigie en bulto de la patrona, santa María Magdalena y un Santo Cristo pequeño, de plata, con su cruz [de] madera. Hace notar el estado de abandono de la sacristia y los techos "amenazando ruina lo mismo la iglesia; el campanario caído, y pendientes tres campanas de palos, dos muy finas y la otra rajada"[1187].

El último inventario o revisión de la iglesia de Cobija, dado a conocer por José María Casassas, está suscrito el 25 de noviembre de 1826 por el licenciado Bernardo Campero, cura propio de Chiuchiu, quien corrobora el abandono en que se encontraba Cobija, pues declara "haber venido a confesar a esta gente, la que no había cumplido con la Iglesia por el espacio de siete años por negligencia de los parrocos"[1188]; se limita fundamentalmente a revisar el inventario anterior, sin añadir aspectos nuevos de interes para este texto.

Cobija resurgió y llegó a tener cierta importancia durante algunas décadas del siglo pasado, especialmente entre los años 1840 a 1870, más o menos. Declarado "puerto mayor", en 1825, por el libertador Simón Bolívar, bajo el nombre de "Puerto Lamar", centro administrativo y del desarrollo minero y comercial de la zona, el antiguo anexo de Chiuchiu fue elevado a la categoría canónica de parroquia, probablemente hacia 1842, año en que, con fecha 30 de marzo, empezó a extender sus propios libros parroquiales. Debió edificarse necesariamente un nuevo templo (según se desprende de la propia vida religiosa evidenciada en los libros parroquiales mencionados y de la anotación aludida en páginas precedentes, en que se habla del hallazgo de una plancha de plomo "al tiempo de deshacer la iglesia" que estaba arruinada), que correspondiese al desarrollo y auge de Cobija[1189].

[1186] Casassas, 1974b: 48.
[1187] *Op. cit.*: 49.
[1188] *Op. cit.*
[1189] *Op. cit.*: 49-50.

Según José María Casassas, no existe otra información con alguna precisión, relacionada con la iglesia de este puerto. Se conservan pocos libros de la parroquia de Cobija, algunos de bautismos, uno de matrimonio y otro de entierros; sin embargo, no encontró ningún libro de cuentas de fábrica o inventarios que pudiera facilitar la descripción o detalles del templo[1190].

La fiesta patronal debió realizarse anualmente el 22 de julio, día de santa María Magdalena, tal vez acompañada de bailes de morenos, expresión religiosa que la gente negra desarrolló en Los Andes durante la colonia, al principio en costa y valles bajos y que hoy está presente en prácticamente todas las ceremonias de la religiosidad popular. María Magdalena, no tiene como las vírgenes y santos, una presencia recurrente en los Andes sur andinos; dentro de los territorios relativamente cercanos, un pueblo de Carangas la tiene como patrona[1191].

Al no existir una continuidad de la población indígena, habría que indagar si María Magdalena tiene alguna significación especial entre los pescadores del norte de Chile y que otros santos de los mencionados, pudieran ocupar un sitial particular. La devoción española a san Pedro, como patrono de los pescadores, enraizó fuertemente en toda la costa chilena. En Carangas, territorio meridional alto andino de Bolivia, se le asocia a la lluvia y en la región de estudio, desde que se tienen noticias, es el patrono de San Pedro de Atacama[1192]; actualmente, entre los pueblos del Loa Superior, san Pedro se asocia a la idea de que su dominio sobre el viento permite la reproducción de la flora silvestre.

En cuanto a la existencia del Puerto de Cobija La Mar, y del conjunto de su población, hemos señalado en el capítulo precedente, que en las primeras decadas del siglo XX, no se conocían los nombres de *camanchacas* y *proanches*, denominándose a los pescadores del litoral desde Arica hasta aproximadamente Coquimbo como *changos*, un apelativo que se usó desde el siglo XVII, siendo el único que persistió; el carácter identificador de un "etnónimo" que indicaba población indígena residente en Cobija, fue perdiéndose y la denominación de *changos* se constituyó en el siglo XX, en un nombre genérico para designar a los pescadores del litoral Pacífico del norte de Chile.

Podemos asumir que formas particulares de religiosidad costeña, hayan surgido de los grupos originarios o no, hoy son parte del ideario mestizo. Sobre la población indígena que residió en estos territorios y la construcción de su religiosidad, al menos hasta el siglo XIX, sólo nuevos documentos coloniales podrían dar luces, especialmente sobre localidades pequeñas en donde el mestizaje pudo ser más lento; hay que considerar además, que la guerra de 1879, probablemente indujo el desplazamiento de núcleos familiares tanto hacia tierras altas como por la costa, hacia el sur o hacia el norte.

[1190] Casassas, 1974b.
[1191] Monast, 1972.
[1192] Núñez, 1992: 165-172; Cruz, 1995: 153-155; Monast, 1972: 62.

Por último, la Probanza de Francisco de Otal confirma sugerencias previas, da a conocer nuevos datos y abre nuevas preguntas sobre la gente indígena que residía en la costa.

Pueblos del interior de Atacama

En los capítulos segundo y tercero de este trabajo se entregó información sobre la doctrina y sus anexos, las poblaciones y la evangelización desde el siglo XVI hasta el siglo XX. A continuación, se considerarán aspectos particulares no denotados con anterioridad.

Los análisis de documentos coloniales ofrecidos por Jorge Hidalgo[1193], entregan una amplia perspectiva de la población indígena hacia fines del siglo XVII. Este investigador, considera que la *Revisita de Atacama* de 1683, explicita algunas situaciones que sustentan pistas sobre los mecanismos sociales, políticos y culturales que permitieron el mantenimiento de la cohesión del ayllu a pesar del tributo colonial y de la intensa movilidad y enorme dispersión en los extensos territorios asociados al corregimiento de Atacama. Una economía agroganadera complementaria, que aún caracteriza a los pueblos de esta región, explica en parte porqué en el Ayllu Solo de Atacama La Alta se registran tres personas ausentes de su nucleo de origen –una por encontrarse en Tucumán y dos en Lípez–, quienes se habían ido a los lugares especificados "por la conveniencia de pastos para su ganado"[1194]. En varios casos se menciona que los ausentes, están en lugares que se reconocen por el nombre de un río[1195], donde se forman vegas riberañas, muy apetecidas por los camélidos.

> "Que los recursos pastoriles jugaron un papel en el pago de tributo y de este modo, en la complementariedad ecologica, parece evidente en el informe de don Jose Agustín de Arze, el censor de Atacama 100 años despuess en 1786"[1196].

¿Dónde estaban los tributarios ausentes por largos periodos que regularmente pagaban sus impuestos? El corregimiento de Lípez fue la provincia que atrajo al mayor número de personas de las dos Atacamas; la siguiente en importancia para Atacama La Alta era la jurisdicción de Tucumán. Luego, el grupo más grande de atacameños es veintinueve, asentados en Chichas, que representa un 17,26% de todos los ausentes que pagan tributo. El resto, en grupos de dos o tres personas, estaban distribuidos entre Guatacondo, Pica, y Loa, en la jurisdicción de Tarapacá y también en Chile y Sinti (Bolivia)[1197].

[1193] Hidalgo, 1985b.
[1194] *Op. cit.*: 162, *sensu* AGNA, f. 21, 1683.
[1195] *Op. cit.*: 166.
[1196] *Op. cit.*: 167.
[1197] *Op. cit.*: 167-168

En la misma publicación, Jorge Hidalgo señala que entre las categorías de personas que estaban viajando y las que estaban residiendo permanentemente fuera de Atacama en 1683, el número más significativo dentro de estas categorías de tributarios era para los nacidos en otras jurisdicciones –tan alto como 29,34% del total de los ausentes que pagaban impuestos en Atacama La Alta. En otras palabras, el 17% de los tributarios de ese curato, habían nacido fuera de la provincia en 1683; en definitiva, más del 56% de los ausentes que pagaban impuestos habían dejado la provincia más de once años atrás, o bien habían nacido fuera de ella. Considerando lo que significan estos largos lapsos de ausencia de su núcleo originario en la vida de un individuo, junto con el patrón de uso de multiples recursos, que están n a una distancia de días o semanas de viaje, Hidalgo se pregunta: *¿cómo se mantenía la cohesión y solidaridad de esos grupos? ¿Cómo podían los individuos nacidos en otras provincias y que habían vivido toda su vida fuera continuar perteneciendo a su ayllu?*[1198].

Creo que significativas respuestas a este problema han sido ofrecidas por John Murra[1199]; además, consideraría un factor decisivo, la extrema crisis que vive en ese momento la sociedad indigena, como un prisma trizado que amenaza con desaparecer. Pareciera que en situaciones analogas, las sociedades humanas crean los mecanismos necesarios para seguir existiendo; uno de ellos pudo ser la religión concertando, como hoy a personas originarias que viajan distancias enormes con el fin de estar presente en las conmemoraciones comunales. Por ese entonces quizá, subsumiendo en sus santos patronos y en ceremonias como Todos Los Santos su propia forma de ver el mundo, cargándolos de atributos necesarios para la reproducción de sus vidas, lograron mantener su cohesión. Seguramente también contribuyeron los indígenas que volvían periódicamente a la comunidad y que debieron llevar de un lado a otro, noticias y bienes de intercambio[1200].

En opinión de Jorge Hidalgo, entre los variados intereses (el económico es uno de ellos) que motivaron a los tributarios indígenas a mantener lazos con su ayllu, parece que también jugó un rol significativo una tendencia hacia la endogamia; sólo veinticuatro de los ciento sesenta y ocho ausentes que pagaban impuestos estaban casados con afuerinas o con mujeres que no pertenecían originalmente a los núcleos; es decir, que únicamente el 14% de quienes residían fuera en forma permanente, se habían casado con gente foránea. El número de hombres solteros y viudos era cuarenta y ocho o 28,57% del total de ciento sesenta y ocho tributarios ausentes que pagaban impuestos en Atacama La Alta; considera además entre otros factores de significación, la lengua y el sistema de parentesco[1201]. Habría que agregar que las localidades en las que se asientan los ausentes, pertenecen a una esfera de interrelaciones

[1198] Hidalgo, 1985b: 170.
[1199] Murra, 1964 y 1972, entre otras.
[1200] Hidalgo, 1985: 170 y 173.
[1201] *Op. cit.*: 173.

andinas, probablemente previas a la presencia hispana, pero que se encuentran en ocasiones más liberadas de la presión colonial[1202].

Análogas situaciones debieron vivirse entre los indígenas de Atacama La Baja y Sud-Lípez, otra esfera de interacción con movilidades poblacionales en una u otra dirección, como ya lo hemos anotado en capítulos precedentes[1203]. Pienso en este sentido, que los censos realizados en momentos coetáneos en otros territorios sur andinos, probablemente entreguen porcentajes similares, revelando el problema a nivel de macro área. Pero, sin negar el valor de los datos cuantitativos y en ningún caso el laborioso trabajo de estos etnohistoriadores, subsiste sin embargo la interrogante de cuanto de lo que se dice en números, corresponde a las situaciones concretas vividas por cada unidad doméstica; o, dicho de otro modo, hasta que punto estos excelentes datos cuantitativos, reflejan las situaciones cualitativas, que son de enorme importancia en la dinámica de grupos sociales pequeños, como serían los que estamos estudiando.

En la segunda mitad del siglo XVII, la administración eclesiástica colonial propugna y logra un aumento significativo del clero secular en el virreinato de Perú. Vitaliza la presencia de santos en los lugares de culto y desarrolla una activa participación en las fiestas patronales. Pero además, dentro de su actividad evangelizadora, toma a su cargo la educación, la salud de la población y los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones con mayor sistematicidad[1204]; a esta política se le suma el apoyo de administradores laicos; el Virrey, duque de La Palata, considera que la presencia de españoles, puede servir de freno para que los indios no vuelvan al "estado de idolatría"[1205].

Si, por una parte, hay un deseo creciente entre los españoles de hacer del castellano la lengua franca, por otra parte, hay voces del clero a contra corriente, verdaderamente preocupadas por la evangelización y que abogan aún por la tesis de la enseñanza de la doctrina en la lengua propia de los indios. En 1699, el obispo Mollinedo de Cuzco, da a conocer lo dificultoso de la enseñanza del castellano;

> "son muy tardos en aprenderla y la pronuncian con dificultad y no llegan a entender el propio y sustancial sentido de ella; y siendo esto de grave inconveniente por lo que toca a la doctrina cristiana, he dispuesto que la enseñanza de las oraciones, misterios de nuestra santa fe y explicación del catecismo sea en su idioma general en que lo perciben con cabal inteligencia..."[1206].

[1202] Sobre la presión de los corregidores y una específica movilidad indígena asociada, véase Hidalgo, 1986: 196-198.

[1203] Martínez, 1985a, b y c; 1986a; 1990a y b.

[1204] Marzal, 1993: 73-77.

[1205] *Op. cit.*: 96.

[1206] Marzal, 1993: 98.

Enseñar una religión con conceptualizaciones desconocidas para quienes la reciben en un idioma indígena aprendido por españoles, pudo ser tremendamente complejo porque, ¿cómo traducir en esencia conceptos que para los indios eran inexistentes o que se categorizaban bajo un patrón de pensamiento mucho más dicotómico? No obstante, había más de una experiencia previa; los jesuitas, por ejemplo, crearon desde temprano diferentes métodos considerando las lenguas indígenas, y los agustinos, por la vía de la analogía, intentaron homologar elementos de la naturaleza considerados sagrados por los indígenas, con elementos de la cristiandad.

Las referencias sobre labores eclesiásticas en los oasis de pie de puna, Calama, Chiuchiu y San Pedro de Atacama, quebradas altas y eventualmente altiplano intermontano de la actual provincia de El Loa, provienen en su mayoría de las investigaciones publicadas por José María Casassas[1207].

Por otra parte, los registros sobre población indígena, después de mediados del siglo XVII y hasta el presente, han sido publicados por diversos autores, contándose comparativamente con más información que para Cobija. En este contexto, seleccionaremos sólo algunos aspectos que se acerquen a la orientación de esta sección, privilegiando aquellos datos más significativos para la población de la zona de estudio, como la presencia por siglos, de ciertas imágenes católicas; sus significados para la población andina en el presente, serán incorporados dentro de la sección del calendario religioso-económico actual. Entre una y otra parte nos interesa destacar especialmente, algunos episodios en los que la administración eclesiástica y civil española, debieron confrontarse explícitamente con problemas del mundo indígena colonial, como fue la "rebelión" del siglo XVIII, que alcanzó a estos territorios y que sin duda influyeron sobre el proceso evangelizador, quizá de manera diferente en cada pueblo, pero bajo una estructura común.

Curato de Atacama La Alta

El curato de Atacama La Alta, en el sector meridional de la actual Provincia de El Loa, comprendió varios anexos; la información eclesiática más temprana consignada por Casassas, data de 1737; los libros parroquiales anteriores a esta fecha se han perdido[1208].

Se tiene noticia de que en el primer tercio del siglo XVIII, la iglesia de San Pedro, contaba con una imagen de bulto del Señor de la Resurrección, y otras de San Juan Baptista, Santa Rosa, Ntra. Sra. de la Candelaria y un Santo Cristo, entre otros bienes. "Se hallan en esta iglesia dos altares más: uno de San José y otro de San Antonio de Padua, uno y otro con su Niño Jesús en brazos, y cada uno de vara y tercia y ojos de cristal [ambos, así como el Niño, vestidos]"[1209].

[1207] 1974a, b y c.
[1208] Casassas, 1974b: 52.
[1209] *Op. cit.*: 53.

Entretanto, la población de Atacama se veía presionada por la tasa que debían entregar al administrador civil a cargo, Manuel Fernandez Valdivieso, quien además abusando de su autoridad, se apropiaba de animales y metales explotados por los indígenas. La mayoría de los casos judiciales examinados por el corregidor atendían a estas razones y eran acompañadas por castigos y torturas. En 1749 inició un juicio plagado de errores de procedimiento y que se prolongó al menos por cuatro años, contra supuestos "brujos" y "curanderos" de Atacama; aunque la culpabilidad de éstos no pudo probarse, varias mujeres y hombres fueron tomados prisioneros, torturados o deportados[1210]. Nada conocemos respecto de la actitud del sacerdote de ese entonces por relación a estos hechos.

Sólo cuentas; en una relación de ingresos y gastos, que comprende los años 1755 a 1759, se anota el detalle de varias compras relacionadas con esta iglesia, entre otros, la adquisición de cuatro lienzos: uno de Ntra. Sra. de las Mercedes, de Ntra. Sra. del Carmen, de san José y de la Purísima Concepción[1211].

Más tarde se consignan diversos pagos relativos a la iglesia, efectuados en el período entre 1766 y 1772, por ejemplo, al pintor por renovar a Jesús Nazareno, 21 pesos; por la renovación de la efigie de san Miguel, 21 pesos; por la efigie de la imagen de Ntra. Sra. de los Dolores, de bulto entero, setenta pesos; por la renovación de la efigie de Ntra. Sra. de la Candelaria, cincuenta pesos; por la composición del badajo de una campana, dos pesos[1212].

El 30 de marzo de 1776 se efectuó una revisión de los bienes de la iglesia de San Pedro en la que intervinieron el mercedario fray Francisco Javier Malbran y el bachiller José Antonio de Salas y Valdés. En dicha revisión se anotan entre otros, los siguientes bienes de la iglesia:

> "En el retablo del altar mayor una imagen de la Concepción(...) un bulto de San Pedro, (...) "un bulto de San Miguel (...) "un bulto de San Antonio (...) "un bulto de San José (...) "bulto de Ntra.Sra. de la Candelaria (...) con el Niño Dios en la mano (...) "bulto de Ntra. Sra. de los Dolores (...) "un Crucifijo del Descendimiento (...) "cinco bultos: uno del Sr. de la Resurrección (...) otro de San Roque (...) otro Nazareno (...) "un órgano inservible; dos arpas, una grande muy usada y otra pequeña, tratable, y un violín corriente, así como "cuatro campanas, de mayor a menor, en la torre, entre ellas una rajada y sin badaja"[1213].

Aunque los Inventarios poseen una rica información sobre las continuidades y cambios de cada parroquia y son susceptibles de análisis que aquí no desarrollaré, no encontramos tan fácilmente en ellos, datos referidos a lo que

[1210] Hidalgo, 1986: 197-198.
[1211] *Op. cit.*: 54.
[1212] Casassas, 1974b: 54.
[1213] *Op. cit.*: 55-56.

acontece con la población en general y menos con los indígenas. De nuevo, son documentos de otra naturaleza los que nos permiten vislumbrar los fuertes procesos de cambio que suceden en el ultimo tercio del siglo XVIII. Es así como encontramos noticias de un vasto plan educativo, que pretendía erradicar las lenguas nativas, con la consecuente merma de la tradición cultural indígena, apenas veinte años después de que los indígenas solicitaban que sus curas conociesen sus lenguas para doctrinarlos[1214].

> "todos hablan la lengua española, menos las yndias que son mas rudas, y aunque hablan algo, la española, y la general la mas ordinaria, y, la materna..." (Revisita de Atacama, 1683, 9-7-7-1, A.G.N.A.)[1215].

De acuerdo con este testimonio, que en parte coincide con los datos más tardíos que señala Jorge Hidalgo, en Atacama todos los hombres hablaban la lengua española (juicio que no se confirma en el siglo XVIII), el quechua y probablemente el aymara, y la lengua de los naturales de Atacama. Las mujeres presentaban una tendencia a ser monolingües aunque hablaban algo de español. No es claro en el manuscrito, si también usaban de modo limitado la lengua general o era parte de su dominio lingüístico. En opinión de Jorge Hidalgo, a fines del siglo XVII el español era ya la lengua franca en esta área, aun cuando las lenguas originales estaban lejos de caer en el desuso[1216]. Así, se señala, por ejemplo, que:

> "todos los declarantes indigenas son ladinos en el idioma español y uno, el cacique principal de San Pedro de Atacama, Agustin Victoriano Ramos, de 26 años: 'No sabe otra lengua que la castellana' (véase planilla II). Si tenemos en consideración que Ramos pertenecía a una reconocida familia de caciques de Atacama, su monolingüismo indicaríua una preparación destinada a ejercitarse en la esfera cultural española con sacrificio, desconocimiento y abandono de las tradiciones atacameñas. El 'Segunda del cacique principal', en cambio, es un hombre bilingue pero analfabeto. Seguramente, por intermedio de este último podían seguirse practicando todas aquellas ceremonias, ritos y sistemas de reciprocidad entre el cacique y la comunidad que requerían el uso del cunza. Sin embargo, que un hombre como Ramos ignorara la lengua regional indica una tendencia entre las familias dirigentes de Atacama y una orientación valórica negativa hacia la lengua de los antepasados. Este dato, junto con la sorprendente unanimidad bilingue del resto de los declarantes, indica que hacia esa fecha los atacameños haían elegido o habían sido obligados a aprender el español. La planilla II trae tambien algunas novedades importantes

[1214] Hidalgo, 1984a: 221-222, 229.
[1215] *Op. cit.*: 223.
[1216] Hidalgo, 1984a.

con relación a la distribución espacial del cunza en esta época. Tres de los declarantes que utilizaban interpretes, a pesar de ser 'enteramente' o 'suficientemente' ladinos en la lengua castellana, provienen de Atacama la Baja: dos son originarios del pueblo de Chiuchiu y uno del de Ayquina. Hasta ahora no se tenía noticia positiva de que el cunza se hubiese hablado en este dltimo lugar. Por su proximidad con Toconce, área de colonizacón altiplánica o aymara[1217] hubiese podido suponerse que el cunza había sido reemplazado por alguna lengua general andina. En todo caso Thomas Paniri, el declarante en 1777 que habia ocupado cargo de cacique y alcalde en Ayquina y que mas tarde sería el líder principal de la rebelión de 1781 en la provincia de Atacama, probablemente, hablaba otras lenguas andinas, por cuanto logró destacarse como líder rebelde en áreas aymaras antes de encabezar la sublevación en Atacama[1218].

El corregidor Francisco de Argumaniz, un buen representante del despotismo ilustrado del siglo XVIII, puso en práctica en Atacama un proceso de cambios dirigidos a extirpar la lengua cunza. En carta al virrey de Perú, Francisco de Argumaniz señala que además de haber cumplido, durante su periodo, con la "Real Intención" en la administración de justicia y buen trato de sus moradores, también había dado sus esfuerzos "a la sivilización de aquella inculta gente en quien aun perseveran muchos efectos de la barbarie" (Expediente de Argumaniz, f. 1r, Charcas, 425 A.G.I.)[1219].

El modelo propuesto y realizado por Nicolás Ursaynque, en Chayanta y Francisco de Argumaniz en Atacama, sería el proyecto escolar laico de enseñanza elemental y orientado a indígenas comunes, más temprano de que se tenga noticia en el área andina. Además de enseñar a todos los niños de la jurisdicción, el profesor debía proporcionarles "cartillas, tinta y papel a todos los que fuesen pobres". Cartilla era una hoja, generalmente impresa, que contenía el alfabeto y donde los niños aprendían a reconocer las letras. Las hubo además en metal y madera. Las instrucciones de este plan señalaban que los niños y niñas separados entre si, debían aprender a leer en castellano y ser instruidos en ese idioma en la doctrina cristiana. Para facilitar la comprensión de las voces en castellano, después de haber rezado y concluidas sus tareas de la escuela, debían repetir las palabras más usuales indicando las cosas por su nombre y haciéndoles entender el maestro la equivalencia en sus voces propias. Se prohibía, a los niños en la escuela y fuera de ella, hablar otra lengua que el castellano bajo la pena de seis azotes para los transgresores[1220].

Estas instrucciones de Nicolás Ursaynque le parecieron lo suficientemente buenas a la Real Audiencia. En 1774, ordenó que se enviara como circular a

[1217] Aldunate y Castro, 1981.
[1218] Hidalgo, 1982: 229-230.
[1219] Hidalgo, 1984a: 230.
[1220] *Op. cit.*: 231.

todos los corregidores del distrito, para que adaptándolas a las circunstancias de sus provincias, fundaran nuevas escuelas. Los corregidores debían sacar copia de las "Reales proviciones sirculares" y pasarla de uno a otro "quedándose cada uno con testimonio". Así, después de haber pasado el escrito de corregidor en corregidor, el de Lipez, en 1776 lo envió al de Atacama. Este puso en efecto las instrucciones a fines de ese año. Considerando que los maestros de la escuela de Toconao y San Pedro eran indígenas

> "civilizados, instruidos y ladinos en el ydioma castellano. Que saven en el mismo la Doctrina Christiana leer y escribir, y la regular suficiencia christiandad conducta, y aplicación necesaria para la enseñanza y educación de los Yndios".

En Toconao Francisco Xavier y Felix Martin debían repartirse el salario de 50 pesos. Además, al igual que Ygnacio Suarez, maestro de San Pedro de Atacama debían proveer a los niños y niñas pobres con cartillas, tinta y papel. Al parecer Francisco de Argumaniz no alcanzó a fundar escuela en Chiuchiu[1221].

Las escuelas funcionarían en las casas del cabildo de los respectivos pueblos. En el salón principal, patio o ambos debían sentarse niños y niñas en filas separadas para aprender a escribir y hablar en castellano, estando completamente prohibido hablar entre ellos o incluso con sus padres en su lengua nativa. Los castigos eran similares a los aplicados en Chayanta; el cura vicario recibiría copia de estas instrucciones para que hiciera observar lo que fuese de su atingencia.

Toda la actividad de la escuela, que seguramente afectó a una generación de niños en San Pedro y Toconao, tiene que haber producido una repentina ampliación del número de personas que hablaban castellano, al menos en público, en otros lugares de Atacama. Las amenazas de castigos pecuniarios y físicos para quienes hablaren cunza deben haber contribuido al ocultamiento de la lengua nativa, reduciendo su uso sólo dentro de las unidades domésticas o donde no pudiesen ser escuchados; esta represión, unida a la comprensión de que el vehículo de comunicación para actividades económicas y religiosas era el español y que su conocimiento favorecería el tener acceso a los puestos altos dentro de la sociedad indígena, debe haber estimulado el uso del castellano[1222].

Si se evalúa esta situación al momento actual, debemos señalar que la erradicación de la lengua cunza fue todo un éxito, puesto que ya en el siglo XIX, poco pudo rescatarse de dicha lengua; hoy día su uso está restringido a uno que otro vocablo, topónimos, plegarias y cánticos ceremoniales preferentemente en la zona del salar de Atacama. No sucedió lo mismo, sin embargo, con las lenguas aymara y quechua; esta última aún es comprendida y a veces, hablada por la gente adulta.

[1221] Hidalgo, 1984a: 232.
[1222] *Op. cit.*: 233.

Volviendo a los papeles eclesiásticos, en una revisión de inventario que realizó con fecha 4 de noviembre de 1779 el mismo fray mercedario Francisco Javier Malbran, se detallan tres imágenes de bulto en el altar mayor: la virgen de la Concepción, san Pedro y san Miguel. En la capilla de las Ánimas: el Cristo que sirve para el Descendimiento y un bulto de Ntra. Sra. de los Dolores y otro de san Juan Bautista; en la capilla de Ntra. Sra. de la Candelaria, su imagen, un crucifijo, un Señor de la Paciencia y el Sr. de la Resurrección; un bulto de san Antonio, en "cajón" (un nicho) de la muralla; otro de san José, en "cajón" de la muralla. En el coro alto, "un cajón de órgano sin flautas" y dos arpas buenas y en la Sacristía dos cajones: uno forrado en damasco, que sirve de depósito (o sepulcro) para el Jueves Santo, y el otro para llevar el viático a los enfermos[1223].

Los años de 1780-1781, son enormemente fuertes para la sociedad colonial en su conjunto. Es cuando Atacama también se hace parte, con su propia versión, dentro de la rebelión de Tupac Amaru y Tupac Catari;

> "its was the beginning of a new era with the hope of liberation from the numerous obligations and abuses to wich they had been submitted... [1224]. Everything was in the hands of the Indians, who warned the inhabitants that the least sign of resistences would be severely punished. All Spaniards or mestizos who considered the Indians inferior would be killed"[1225].

Aunque nada parecía acontecer en Atacama de acuerdo a los registros eclesiásticos. Sin embargo, al menos por un tiempo, hubo una sistemática relación de bienes eclesiásticos en Inventarios; en 1782, el cura don José Joaquín Pérez de Urrelo en persona, describe claramente la distribución y ornato de este templo de San Pedro de Atacama:

> "(...) El coro de cardones, con un cajón que parece haber sido un órgano, desecho todo ello; con dos arpas, la una vieja y la otra tratable, y un violín corriente". (...) "Al lado derecho del coro o pila bautismal, seis cuadros viejos y otro que tiene bastidor y los demás sin JI". "En dicha mano se halla el Patriarca Sr. San José, de vara y media, bulto, y en el cajón de la muralla; en cuyo altar está el bulto de Santa Rosa" (...) "En la capilla de Ntra. Sra. de la Candelaria está dicha imagen y se hallan catorce cuadros de varias advocaciones" (...). "Dicha imagen tiene de alto vara y tercia con el Niño Dios en la mano y su manto de brocato azul..."[1226].

También señala un crucifijo, la imagen de Jesús Nazareno de tamaño regular, con su túnica de tafetán carmesí y en sus andas de color verde. El

[1223] Casassas, 1974b: 56.
[1224] Hidalgo, 1986: 279.
[1225] *Op. cit.*: 280.
[1226] Casassas, 1974b: 58.

tercero del Señor de la Resurrección, tabernáculo de Nuestro Amo, Ntra. Señora de la Concepción y su manto de glasé de oro en campo azul; una imagen de Ntro. padre san Pedro, y el segundo el arcángel san Miguel. En la Capilla de las Ánimas, describe tres bultos: un crucifijo, de una vara de alto, con su cruz de madera pintada en verde, bajo un dosel de terciopelo carmesí, y el tercero, es el Señor del Descendimiento; Ntra. Sra. de los Dolores y san Juan Bautista; a la mano derecha, y en un nicho en la pared, " un bulto de San Antonio, con hábito de sarga y diadema de plata" (...) y " San Roque, con su ropaje y sombrero de pasta"[1227].

Mientras tanto, la población indígena seguía siendo motivo de nuevas restricciones que desarticulaban una parte significativa de su esfera de intercambio. Jorge Hidalgo nos relata que la situación de movilidad con fines económicos inserta dentro del modelo de complementariedad ecológica, aceptada por los españoles en tanto los indígenas pagaran sus tasas, fue eliminada a partir de 1792 cuando...

> "se estableció el sistema de empadronar a los indigenas de acuerdo al criterio de residencia y no al de afiliación. Con ello terminaron los viajes de los caciques de Atacama al Tucuman y la población atacameña experimentó un brusco descenso: de 729 tributarios en 1787, pasó a 502 en 1792. La disminución se hizo sentir particularmente en el repartimiento de San Pedro de Atacama que en esos años pasó de 587 a 346 tributarios, lo que implica una disminución del orden del 47,71%"[1228].

Sobre las noticias del Inventario, varias hojas fueron arrancadas del libro, de manera que las siguientes anotaciones corresponden al siglo XIX, cuando el doctor Mariano Zerna, *Abogado de la República y Cura encargado de Chiuchiu*[1229], realizó un inventario de la iglesia de San Pedro, entre el 20 y 24 de enero de 1836; vale decir, en plenos momentos en que el territorio aún pertenecía a Bolivia.

> (...) "El altar mayor de madera color perla; en medio está Ntra. Sra. de la Concepción, y a los lados, San Pedro y San Miguel con sus balancitas de plata" (...) a los lados, San Pedro y San Juan Bautista, con su casulla colorada" (...). "Al lado izquierdo otro altar, (...) Ntra. Sra. de la Candelaria, con su manto de seda blanca, ya usado" (...). "En el altar de Ntra. Sra de los Desamparados, sus gradillas de madera pintadas, su manto de color amarillo, ya usado, al lado de un San Antonio, del alto de media vara, su hábito celeste, y al otro lado San Roque del mismo tamaño con su manto azul oscuro de raso. Un altar de San José, con su manto amarillo (...). A

[1227] Cassassas, 1974b: 56, 58-59.
[1228] Hidalgo, 1984a: 234.
[1229] *Op. cit.*: 59.

su lado está Santa Rosa" (...). Al otro lado un Santo Cristo, del tamaño de una vara con sus cantorenitas de plata y su rótulo chapeado en plata; al lado, el Señor de la Resurrección sin vestir, y al otro lado Jesús Nazareno (...); una hermosa imagen de Ntra Sra. de los Dolores con un Santo Cristo en las manos"[1230].

El día 6 de junio de 1839 marca un momento dramático en la historia de San Pedro de Atacama. Aquella noche la iglesia sufrió un incendio que la dejó en ruinas, lo que obligó a su reconstrucción[1231].

El ocho de febrero de 1842, en San Pedro de Atacama, el maestro pintor Matías Almendares firmó recibo al señor cura don Juan Manuel Tabuada por once pesos: "ocho pesos por un bulto de San Miguel, del tamaño de una vara y cuarta, destinado al altar mayor de la Iglesia, y tres pesos por hacer un San Pablo de una vara, acomodando de otro bulto que había en la Capilla del Panteón"[1232].

"El maestro pintor tiene que entregar por la cantidad de sesenta pesos los santos siguientes: una Candelaria; una Santa Rosa; San José con su Niño; así también la Candelaria y Santa Rosa con sus Niños respectivos; un Cristo; y son bultos que los hará de nuevo, juntamente con dos Cristos pequeños de altar; y luego entregará, retocados a San Antonio, San Juan, la Dolorosa y un Niño pequeño, de Nacimiento, juntamente con San Roque y el rostro de Asunta[1233].

(...).Digo yo, el maestro pintor Matías Almendares que, segun este documento que tengo otorgado a favor del fabriquero de esta Iglesia, Pedro Mariano Sandón, y de su cura, D.D. Juan Manuel Tabuada, a presencia del corregidor Don Pedro Gonzales y de don Lino Sensano, el segundo de ayllo, me obligo... a hacer y entregar en eltérmino de todo este mes de Agosto, los retoques y composición formal de los santos e imágenes que se hallan casi enteramente quemados por el incendio que había tenido su Iglesia, juntamente con otros bultos que se hacían de nuevo, como son de Santa Rosa con su Niño, del tamaño de vara y cuarta; dos Cristos pequeños de altar; un Cristo grande, de vara y media; un rostro grande de la Asunta, con la composición de su cuerpo; y los retoques son de San Roque con su Niño; de San Antonio y su Niño; de San Juan; de la Dolorosa; de la Concepción; y de un Niño Jesús; con más la pintura de los tronos del altar de la Iglesia de San Roque; (...)[1234].

[1230] Casassas, 1974b: 59, 62.
[1231] *Op. cit.*: 62.
[1232] *Op. cit.*: 63.
[1233] *Op. cit.*
[1234] *Op. cit.*: 63-64.

En otra hoja del *Libro I de Fábrica- 1751-1847* del Archivo Parroquial de San Pedro de Atacama, se detallan gastos para la construcción y conducción de una imagen de Ntra. Sra. de los Desamparados, con un total de ochenta y ocho pesos, y firma en Atacama, 24 de julio de 1842. Se indica que la imagen de Ntra. Sra. de la Asunción llegó con el cuello bastante roto y rostro "bien imperfecto" por lo que se encargó su cambio por otros rostros "al maestro pintor piqueño Matías Almendares", quien lo efectuó por el precio de ocho pesos. (Atacama, 22 de agosto de 1842)[1235].

El documento no sólo tiene el valor de configurar el escenario de las nuevas imágenes y su correspondencia con las más significativas que hubo antes sino, también, nos da a conocer la existencia de diversos cargos y oficios identificando a las personas con sus nombres.

En el último inventario consignado en el *Libro I de Fábrica* en el año 1844, se describe detalladamente los pocos elementos que se salvaron del incendio, las referencias al cuerpo y ornamentos murales de la nueva iglesia, el coro y los altares; de esta información, sólo me referiré a los santos de los altares[1236].

> "En ambos lados del Cuerpo de la Iglesia se hallan dos altares, uno frente a otro, con sus pilares de piedra labrada, bien aliñados y estucados, que en el uno está colocado San Antonio, con su hábito nuevo de saya azul, su diadema de plata, con peso de siete onzas y media, y su azucena que tiene en la mano, también de plata, con peso de tres onzas una cuarta; y en el otro lado se halla colocada Santa Rosa, con hábito nuevo, galón angosto al canto, de oro falso, y corona de flores nuevas"[1237].
>
> "Las capillas colaterales de ambos lados se hallan con techo nuevo y encardonado; en cada una de ellas se encuentra un altar; en el uno colocado un Cristo grande nuevo, con su toalla de linón y cabellera corriente, y en la misma se encuentra una imagen de Dolores, con su manto negro, de terciopelo morado y negro; y en el otro lado de la capilla se encuentra en su altar una imagen de Concepción, en bulto del tamaño de tres cuartas poco mas o menos, con su manto y túnica, ya usado de raso celeste; en la misma se encuentra un San Roque, en bulto de regular tamaño, con su hábito de sayal azul, ya usado, con su Niño al lado"[1238].

El altar mayor es de piedra, enteramente estucado y con dos nichos a cada lado; el camarín de Ntra. Sra., es de piedra, todo forrado con cotela rosada, en el cual está colocada,

> "Ntra. Sra. de la Asunta, Patrona de este Pueblo en bulto, de tamaño vara y cuarto, toda nueva, con su manto, túnica de raso celeste, corona de plata

[1235] Casassas, 1974b: 64.
[1236] Para los lectores interesados en detalles sobre este tema, véase Casassas, 1974a, b y c.
[1237] Casassas, 1974b: 65.
[1238] *Ibid.*

dorada, (...), zarcillos extranjeros con piedras moradas y velo de linón. (...) En los nichos, en el uno San Pedro con su casulla nueva de raso a flores en campo carmesi, alba, todo corriente, nuevo; en el otro San Juan, con su túnica de lanilla, ya usada, y su diadema de plata con su peso de un marco y siete onzas; en el nicho de más arriba, San Miguel, en bulto de regular tamaZo, con su faldellRn de lana, ya usado; y al otro lado San Pablo, de regular tamaño, con su sotana y sobrepelliz usados. El tabernáculo es de madera nueva pintada al óleo; (...)[1239]. Cuarto de fábrica. Se encuentra en Jl un Cristo de bulto, en regular tamaño, que sirve para el Santo Sepulcro, con su cruz, toalla y lo demás corriente. También un baul usado de guardar cálices; una petaca bien usada, un cajón de lata de regular tamaño; un Niño Jesús que sirve para la Navidad..."[1240].

La información completa de este inventario, es larguísima[1241]. Sin embargo he seleccionado aquellos párrafos que documentan continuidades en relación a ciertos iconos, incluyendo si es posible su localización dentro del templo.

No existe en el archivo parroquial de San Pedro de Atacama ningún otro libro de Fábrica, cuentas o inventarios, ni legajos de papeles de esta índole, que correspondan al lapso desde 1848 hasta el fin de la administración boliviana en la región atacameña. Ya bajo la administración chilena, se conoce el libro II de Fábrica, cuyo primer inventario sobre la iglesia de San Pedro fue realizado por el cura propietario presbítero José B. Maglio y fechado el 30 de julio de 1886. Comparando este inventario con el anterior, se percibe un cierto abandono del templo, probable reflejo de la crisis que, por distintas circunstancias políticas y socio-económicas, se iban produciendo en el pueblo y en la región durante el periodo que media entre ambos inventarios[1242].

Si la parroquia de San Pedro de Atacama fue inaugurada con la advocación de santos como san Pedro, San Pablo y san Miguel, queda abierta la posibilidad de que alguna ingerencia hayan tenido los jesuitas en la zona[1243]. Según Teresa Gisbert esta orden, en los primeros tiempos de conquista y colonización, dedica sus templos a san Pedro, san Pablo, la virgen de Loreto y san Miguel.

Aunque la presencia de esta orden en Atacama no está claramente denotada, no cabe duda de que la fuerza de estos religiosos en los territorios del Arzobispado de Cuzco y La Plata, pudiera haber alcanzado esta área. En todo caso, también hay que tener presente que desde la época colonial hasta ahora, la existencia de iconos de santos en capillas e iglesias, se debe tanto a la labor eclesiastica inicial, como en el largo proceso de estos quinientos años, a la donación de devotos, no necesariamente locales, que van acrecentando y diversificando los panteones.

[1239] Casassas, 1974b: 65.
[1240] *Op. cit.*: 66.
[1241] *Op. cit.*: 64-68.
[1242] *Op. cit.:* 68.
[1243] Gisbert, 1980: 87.

En 1988, visitamos la iglesia y estaban a la vista la siguientes imágenes: La virgen del Carmen y sor Teresa de Jesús; Cristo Pobre; la virgen María y el nacimiento; san Francisco de Asís; la virgen de Lourdes; san Pedro Papa y la virgen Candelaria; san José y el Niño; santa Bárbara; san Roque pastor; san Antonio; san Bartolo (o san Juan?); Cristo Crucificado, la Virgen y Magdalena (?); Jesús Nazareno y el Niño Jesús de Praga y san Antonio con el Niño[1244].

En dicha ocasión realizábamos una labor de reconocimiento de la cuenca del salar de Atacama, con el fin de comprobar semejanzas y diferencias entre esta región y la cuenca del río Salado. Por tanto, nuestras observaciones no estaban dirigidas a profundizar un tema en específico; de ahí el signo de interrogación con que acompañamos este último relato. No obstante, en lo personal, me inclino por la presencia de san Juan y Magdalena.

Los anexos de San Pedro de Atacama

Toconao

A 38 km al sur de San Pedro y en el borde oriental del salar de Atacama, se encuentra el poblado de Toconao, uno de los principales anexos, desde el establecimiento de aquella doctrina o parroquia matriz; tal es así que aparece designada como viceparroquia en el primer documento inventarial en que se la nombra como "San Lucas de Toconao". De acuerdo con el "Libro I de Fabrica - 1751-1847"[1245], en el altar mayor, "hay tres imágenes o 'bultos': uno, de más de una vara, de San Lucas; otro mediano, de Santa Rosa; y otro, más pequeño, de la Purisima"[1246].

Bastante detallado es el Inventario de 1780 del anejo y viceparroquia de San Lucas de Toconao, que estuvo al cuidado del licenciado José Joaquín Pérez de Urrelo, cura propio de este pueblo[1247].

En el altar mayor, hay...

> "un nicho en el mojinete de la pared en el que está Ntra. Sra. de la Concepción, de bulto, de tras varas con manto de persiana a flores, blanco, con su alba de cambray a flores y encajito fino, y cíngulo de cinta de tela amarilla ancha y su corona de plata de cinco onzas. Hay otra imagen de la Concepción de apariencia más antigua, pero también con corona de plata. ... un bulto de San Lucas de una vara al óleo, y peaña dorada, con dos albas de Bretaña, una con encaje, y una cinta ancha de cíngulo, manta de damasco carmesi, con punta falsa del Cuzco (...); un bulto de Santa Rosa

[1244] Aldunate *et al.*, 1988: 43.

[1245] Casassas, 1974b: 68.

[1246] *Op. cit.*: 69. Los inventarios de 1753, 1756 y 1761 no son relevantes en la construcción de este capítulo.

[1247] *Ibid.*

de media vara al \leo con su manto de tafetán negro (...); Cubre el nicho de Ntra. Sra. un arco dorado labrado (...) y encima del nicho, un Cristo de media vara, bulto (...); dos lienzos, al \leo, de tres cuartos y sesma, uno de Ntra. Sra. de las Mercedes y el otro de San Lucas (...) otros dos lienzos de vara y sesma, el uno es San Salvador y el otro Ntra. Sra., al óleo. (...). La descripcíon posterior, de ornamentos, objetos para la misa, alhajas de plata, entre otros, da una idea del esplendor de la viceparroquia por esa fecha"[1248].

Puesto que la información proviene de los Libros de Fábrica de la iglesia de San Pedro, sus anexos tienen el mismo vacío de datos entre el siglo XVIII y XIX. El Inventario siguiente fue efectuado en Toconao, por el cura propio don Juan Manuel Taboada en mayo de 1841. "La imagen de San Lucas posee una mitra de plata, con peso de dos marcos; la de Santa Rosa tiene una diadema de plata" (...); " Ntra. Sra. de la Concepción tiene una corona de plata" (...); " hay una imagen del Rosario, con corona de plata" (...). Al pie de la imagen de san Lucas, figura una representación de la Santisima Trinidad:

"el Padre, en bulto de buen tamaño, con sus potencias de lata, alba de gasina y manto de raso celeste nuevo; el Hijo, del mismo tamaño, en bulto, potencias de lata, alba y manto de raso, como el Padre; el Espiritu Santo, en forma de paloma, de plata con peso de siete onzas". Dentro de otros bienes parroquiales, se anota "una viña con treinta parras frutales y veinte chicas, todo para el vino o gastos de la Iglesia"[1249].

Como lo señalara Jorge Hidalgo[1250], es probable que Toconao haya sido el primer asentamiento español en Atacama La Alta. Los viñedos pudieron plantarse tempranamente y ser favorecidos por el microclima que forma la quebrada de Jerez en esta localidad.

Dentro del periodo estudiado por José María Casassas, la última referencia es de mediados del siglo XIX. En 1849, los presbíteros José Andrés de Guzmán cura propio de San Pedro y Nicolás Gutiérrez, su ayudante realizan un inventario similar al anterior. Algunas de las novedades son que hay "Un solo altar", con sus candeleros de cardón. (...) y que

"hay seis nichos con seis advocaciones, detalándose las consabidas Ntra. Sra. de la Concepción, Santa Rosa, Ntra. Sra. del Rosario y las de la Santisima Trinidad, pero sin mencionar al patrono San Lucas, aunque ello puede ser debido a que este inventario llega en este punto al término de una hoja y ya no continuan las hojas cosidas de este Libro parroquial"[1251].

[1248] Casassas, 1974b: 70
[1249] *Op. cit.*: 70-71.
[1250] Hidalgo, 1981b.
[1251] Casassas, 1974b: 71.

Kilómetros más arriba, al sudeste de Toconao y hacia el piedemonte altiplánico a unos 3.750 m de altura junto al cerro Miscanti y su laguna, Socaire también fue anexo de San Pedro de Atacama. Su población tiene hasta hoy una movilidad mayor que la de los lugareños de los oasis prepuneños, similar a otros pueblos de altura del curato de Atacama La Baja. No obstante, la Iglesia constituyó el obligado centro de atracción en la actividad religiosa que procuraban impulsar los párrocos de San Pedro[1252].

Los datos que Blas Hidalgo consigna respecto del estado de la evangelización a fines del siglo XIX y durante el XX, nos serán de mucha utilidad para ejemplificar problemas específicos de la evangelización, antes de la existencia de la pastoral indígena. El análisis de Blas Hidalgo sobre religión católica y sus formas de evangelización en el presente, y el efecto del pentecostalismo, es claro y valioso para Socaire en cuanto a fines comparativos.

Según el inventario realizado entre 1744 y 1751 y referido en las páginas precedentes, la capilla tiene tres bultos: "uno del Señor Santiago, mediano, y dos pequeños, de San Roque y Santa Bárbara; un frontal colorado de raso" y mantos y vestidos, capas de las imágenes, detalle de casullas y ornamentos y descripción de los objetos de plata labrada"[1253].

Lo más significativo en la revisión de los bienes de la capilla, consignados en 1753, es por una parte, la presencia de estos tres santos, recurrentes en Atacama, el territorio de Carangas y Potosí. La otra singularidad, es la anotación sobre las dos campanas de la iglesia, especialmente el hecho de que una de ellas " por estar rota y ser muy pequeña, dicen la llevó Domingo Pablo, indio natural de dicho pueblo, para hacerla de nuevo y acrecentarla"[1254]. Esta mención nos remite a una de las habilidades y probable oficio especializado de "platero", como llaman actualmente los indígenas de la región, a aquellas personas capaces de hacer desde aros y campanillas de plata hasta cocinas para leña. Un arte de los metales que debió persistir desde épocas prehispánicas hasta el presente entre los lugareños.

El mismo inventario de 1842 mencionado para San Pedro y Toconao, lo realizó en la capilla de Socaire, el cura propio de San Pedro de Atacama, don Juan Manuel Tabuada. "Iglesia pequeña, con su altar mayor de un solo nicho; en él, el Patrón Santiago, a la izquierda San Roque y a la derecha Santa Bárbara, todos con ropa de seda ya usada; y en el remate del altar un cuadro de Ntra. Sra. de Guadalupe, pequeño"[1255]. En otra sección de este capítulo, me referiré a la presencia recurrente de estos santos en el curato de Atacama La Baja y a la asociación entre santa Bárbara y san Santiago.

[1252] Para una perspectiva de Socaire en el presente etnográfico, Hidalgo, Blas, 1992.
[1253] Casassas, 1974b: 73.
[1254] *Op. cit.*
[1255] *Op. cit.*: 73-74.

En tiempos republicanos y después de la Guerra del Pacífico en 1879, el territorio de Atacama, perteneciente a Bolivia, queda bajo la jurisdicción de Chile. A menos de una década de este conflicto, en mayo de 1887 el presbítero, don Ángel Rocca, realiza un inventario del templo de Socaire. Entre los datos de interés para este estudio se señala que;

> "El altar mayor es de adobe con un nicho al frente del Señor Santiago con sombrero de plata. A su derecha hay un nicho de madera nuevo, movible, donde se halla Santa Bárbara, con su corona de metal y sus vestuarios en regular estado. Hay una piedra sacra labrada"(...)"[1256].

Ignoramos en que momento la advocación a san Santiago como patrono, que parece ser la primera, cambió a santa Bárbara; el hecho es que en el mismo año, este cura párroco de San Pedro de Atacama, "antecesor de E. Vaïsse, arrendó el potrero de la vice-parroquia Santa Bárbara de Socaire"[1257]. Quizá el cambio se produjo al pasar el territorio a la administración chilena.

Afortunadamente, por su sentido humano, interés etnológico y especialmente por la problemática de la evangelización, entre 1890 y 1893, el padre Emilio Vaisse estuvo a cargo de la *Doctrina de San Pedro* y sus anexos. Por ese entonces, escribía al arzobispo de Antofagasta desde Socaire, sobre problemas tan básicos y complejos al mismo tiempo, como el hecho "del incumplimiento de comer carne los días viernes y sábado y de la ausencia en la entrega de limosnas ('Bula de la Cruzada')", señalando:

> "Si Ud., responde que hay obligación de tomar la bula o de abstenerse de carnes los dias prohibidos, pondré a mis feligreses al corriente de esta disyuntiva. Aunque tenga la convicción de que nadie tomará la bula y que todos seguirán comiendo carne en dias vedados, predicaré la verdad sobre esto, contento de cumplir mi deber y dejando en si mi conciencia en paz"[1258].

La tendencia doctrinaria y los problemas derivados que exponía el padre Vaisse en su calidad de sacerdote, se contraponen a las de su sucesor, el padre J.M. Guillemand. En mayo de 1895, este padre alabando la labor misional de dos sacerdotes franceses que trabajaron en Socaire, escribía:

> "A pesar de dos años de ministerio y de esfuerzos en esta parroquia, jemía* de ver a la gente de este pueblo y de los alrededores vivir en la más profunda ignorancia de las verdades de la religión y en la más vergonzosa corrupción. El movimiento ocasionado por esta misión ha sido favorable y consoladora; ha habido más de cuatrocientas comuniones y se han

[1256] Casassas, 1974b: 74.
[1257] *Op. cit.*: 101.
[1258] *Op. cit.*: 305-306.

legitimado veinte y tantas uniones. Ojalá este buen movimiento, obra del Espiritu Santo, sea el principio de una verdadera regeneración por este pueblo que hasta ahora ha vivido en un puro paganismo!"[1259].

Los calificativos de este sacerdote no difieren mayormente de aquéllos que esgrimían los extirpadores de idolatrías, particularmente aquellos inspirados por Juan de Matienzo a partir de la época toledana; todo este discurso, nos remite nuevamente al concepto de *pulicia cristiana*, en las que se incluyen las costumbres de sus antepasados y todo un modo de vida. No es extraño este discurso si se considera que todavía en este caso, se supone que la no observación a ciertos preceptos de la Iglesia como el matrimonio, relevan la "vergonzosa corrupción". Siendo este anexo, uno de los más alejados de la sede parroquial, se rogaba al cura párroco que asistiera una vez al año. Aun a mediados de este siglo, la Iglesia Católica conminaba a terminar con las costumbres de uniones libres para constituir una unidad domestica; así lo refleja la visita pastoral del obispo de Antofagasta a San Pedro de Atacama en 1947.

"Como la falta de una sólida vida cristiana ha traido grave corrupción de las costumbres, como lo demuestra el hecho de existir en esta Parroquia un elevado porcentaje de hijos ilegitimos que alcanza al 57,9 %, lo que quiere decir que de cinco niños que nacen 3 son hijos de pecado; mandamos al señor cura que no pierda oportunidad para recordar a los padres de familia la grave obligación que tienen de educar a sus hijos en sentimientos de santo temor de Dios y de dignidad cristiana, y a los jovencitos de uno y otro sexo, la ruina de todo orden a que los puede conducir la corrupción de las costumbres"[1260].

En el presente, se celebra al santo patrono Bartolomé el 24 de agosto, santa Bárbara el 4 de diciembre y la Cruz de Mayo; para el santo patrono, acude un "baile llamero"[1261]; este baile, es uno de los infaltables en la celebración de san Santiago en Toconce y está formado por niños y jóvenes originarios del pueblo.

No hemos indagado sobre el nuevo cambio del patrono, esta vez, de santa Bárbara a san Bartolomé (denominado san Bartolo por los socairinos) y que debe encontrarse en los libros parroquiales de este siglo; sin embargo, el movimiento sísmico que afectó a Socaire en 1929, y dejó en ruinas la vieja iglesia y el campanario, pudo ser una ocasión propicia; más tarde, en 1942, la

[1259] Hidalgo B., 1992: tomo II: 307. El asterisco en la cita de Hidalgo, es explicado en *Op. cit.*: 332, n. 26; señala la ilegibilidad de la letra manuscrita del documento eclesiástico que transcribe.

[1260] *Op. cit.*: 221 y 261, n. 4, *Libro I de Visitas Pastorales, 1947...*

[1261] Hidalgo B., 1992, tomo I: 199 y 201, n. 12.

comunidad realizó refracciones del techo y el piso del templo[1262]. En cualquier caso, la autoridad eclesiástica es la que tuvo en sus manos la decisión final; en el ámbito macrorregional, sólo el pueblo de Totora en Carangas tiene una imagen de bulto de san Bartolomé, la que es invocada y celebrada con fiesta[1263].

Visitamos Socaire en septiembre de 1988. El pueblo actual, concentraba la escuela, la casa del director de la misma y viviendas de algunos socairinos. Frente a la escuela, en medio de la plaza, se construía la nueva iglesia, sin terminar en ese entonces. Visitamos un sector más antiguo conocido como Santa Rosa o Pueblo Viejo, ubicado en una explanada en las nacientes de una quebrada pequeña; en este lugar hay algunas casas aglutinadas que no alcanzan a formar una calle y otras viviendas dispersas. Hay terrazas cultivadas en medio y todo este espacio, está dominado por la iglesia en uso, ubicada en un punto más alto.

En el interior, conserva pinturas murales, como la de Caspana en la cuenca de río Salado. Gracias a la gentileza de la Sra. Guadalupe, la fabriquera de la iglesia, pudimos conocer dos retablos pequeños de madera, uno de ellos dedicado a san Santiago y el otro que contenía una pequeña imagen en madera de san Antonio, muy deteriorado, con su traje pintado de azul. También constatamos la presencia de santa Bárbara. Una particularidad de esta iglesia y la de Camar es que en su patio amurallado, no tiene los cuatro descansos o posas, que en las otras iglesias de la región se utilizan para depositar a los santos en las procesiones; don Bernardo Varas, originario de este pueblo, nos cuenta que las procesiones se realizan por fuera del patio de la iglesia, usándose las cuatro esquinas exteriores como estaciones[1264].

Peine

Siguiendo hacia el sur y el borde oriental del Salar de Atacama, a unos 105 km de San Pedro, se encuentra el poblado de Peine, que también fue y es otro de los anexos de la Doctrina de Atacama La Alta. En una explanada rocosa inclinada, que se alza en la orilla derecha de un curso de agua, se encuentran dispersas en una amplia extensión, las ruinas de un pueblo precolombino que puede datar desde antes del arribo de los Inka a este territorio y que aparentemente siguió en funcionamiento durante el Tawantinsuyu y en la Colonia. En esta localidad hay una capilla hoy en ruinas, estratégicamente situada al borde del camino que conduce hacia el sur del país, y otra en el pueblo actual[1265].

Después, al lado izquierdo y meridional de la quebrada, se construyó el pueblo, emplazado en pendiente y que hoy, está articulado por una calle larga y ascendente. Hacia el final, en una placita, se ha construido la nueva iglesia de

[1262] Hidalgo B., tomo I: 162.
[1263] Monast, 1972: 64.
[1264] Aldunate *et al.*, 1988: 34-35.
[1265] Casassas, 1974: 75.

aspecto colonial. Tiene un sólo altar dedicado a su patrono, San Roque[1266]. En muchas iglesias del Loa, se encuentra un icono de San Roque. Posiblemente porque en el área de estudio, siempre es invocado en las ceremonias de multiplicación del ganado, ya que se lo considera el patrono de los *perritos, compañeros del pastor*. En algunas iglesias de los pueblos de la provincia, acompañan su imagen, figuras de perros de greda, género o peluche.

En los libros sacramentales del archivo parroquial de San Pedro de Atacama aparecen consignados bautismos, matrimonios y entierros, correspondientes a habitantes o naturales de Peine, ya sea en partidas que documentan actos celebrados en la misma iglesia matriz de San Pedro o bien en Socaire; muy raramente se anota el acto sacramental realizado directamente en Peine. José María Casassas sugiere que los datos de este anexo debieron extraviarse del Libro II de Fábrica de 1885-1897 de San Pedro de Atacama[1267].

En nuestra visita a Peine en 1988, observamos a san Roque en el altar mayor central; abajo a su derecha a san Antonio y en el peldaño inferior, al centro a Jesus y a su lado, a Nuestra Señora de los Dolores. Tanto a la izquierda como a la derecha de Jesús, había una imagen de la virgen de Guadalupe de Los Milagros. En Peine también se celebra a santa Bárbara, para el 4 de diciembre.

Susques

Ya en el altiplano o puna, la jurisdicción de San Pedro de Atacama comprendía el poblado de Susques (más o menos en la linea del trópico de Cáncer y a unos 66º30' de longitud occidental), en el cual existía una capilla[1268].

Hacia 1757, se solicitaba un cura que supiera la lengua *cunza*, para servir en esta localidad[1269], que por su lejanía y la ausencia de españoles, probablemente poco conocía de la lengua española; Como se apreciará en otra sección de este capitulo, algunos años más tarde, esta petición se habría considerado absolutamente fuera de tono.

El primer inventario conocido data de 1780. Se consigna a Nuestra Señora de Belén como la patrona del pueblo. En el mojinete del altar mayor, hay cuatro nichos; uno contiene la imagen de la Señora de Belén; los de los lados, presentan uno a san Antonio, y el otro, a santa Rosa. En el nicho de arriba está Nuestra Señora de Guadalupe con su niño. También se describe una imagen de Nuestra Señora de La Concepción, otro san Antonio y un san Marcos en la grada del altar mayor; en dicho altar hay nueve lienzos, siendo el mayor el de Nuestra Señora de la Concepción con cuatro ángeles; se consignan los lienzos de santa Catalina, santa Rosa y santa Bárbara, los que habría donado

[1266] Casassas, 1974: 75-76.
[1267] *Op. cit.*: 74-75.
[1268] Casassas, 1974b: 76.
[1269] Hidalgo, 1986: 55.

como limosna, don Tomás de la O. sobre la puerta de la sacristia, un Señor crucificado[1270].

Un inventario mucho más detallado fue extendido por el cura propio don Manuel Tabuada el 9 de marzo de 1841, sobre la:

> "Iglesia de este vice-cantón de Susques. Iglesia de regular tamaño, blanqueada y en las paredes de ambos lados pintados varios santos y santas, todo al temple de pintura ordinaria, (...). El Altar mayor con tres nichos al medio, uno sobre otros y dos a los costados, todos ellos pequeños"[1271].

En el primer nicho de abajo, una imagen de Ntra. Sra. de Belén, con su Niño en los brazos y corona de plata, manto de tisú de oro, bien usado. En el nicho del medio, Nuestra Señora de la Concepción Guadalupe, con el Niño Jesús en el brazo, ambos con coronas de plata. En el último nicho de arriba, otra imagen de Ntra. Sra de la Concepción, con su manto y túnica de raso celeste y su corona de plata. En los nichos de los lados, se encuentran a la derecha santa Rosa de Lima, con su diadema pequeña de plata y manto de raso negro; a la derecha, san Juan de Dios, con su hábito azul, sin diadema. En las graderías de ambos lados se hallan a la derecha, Ntra. Sra. del Rosario, con su corona de plata muy pequeña, sus zarcillos de oro y dos corales en cada uno, su manto rosado listado de negro, su rosario de gualcas con su cruz de metal amarillo y su Niño en la mano. A la izquierda, san Antonio, con su diadema de plata, manto y túnica de espiguilla azul de seda, con su Niño pequeño en la mano. A su lado se encuentra una imagen pequeña de san Marcos, con ropa de pasta. En el altar mayor, un crucifijo pequeño de latón[1272].

En el cementerio, se encuentra una torre pequeña de cuatro caras, con sus dos campanas pequeñas; en este espacio se hallan cuatro capillas corrientes de hacer procesiones, más sus arcos en las tres puertas[1273].

El inventario anterior es ratificado el 5 de febrero de 1848, por los presbiteros Nicolás Gutiérrez, cura propio de San Pedro de Atacama y su cura ayudante, José Andrés Guzmán. Lo más relevante en este inventario es la indicación siguiente: "Iglesia de adobes, de 30 pasos de largo y 16 pies de ancho" (...) "en el coro había "un organito chico, con 75 flautas corrientes"[1274].

El 15 de febrero de 1887, don Ángel Rocca, cura propio de San Pedro, hace notar en su inventario cierto deterioro de la iglesia de la viceparroquia de Susques; el blanqueado de los muros de adobe y el techo de la iglesia estaban en regular estado[1275].

[1270] Casassas, 1974b: 76 y 78.
[1271] *Op. cit.*: 78.
[1272] *Op. cit.*: 79.
[1273] *Ibid.*
[1274] *Op. cit.*: 79-80.
[1275] *Op. cit.*: 80.

Aunque tardíos, estos archivos parroquiales son importantísimos, porque denotan la significación de una capilla situada en el borde de un territorio, probablemente una zona de paso acostumbrada entre la vertiente oriental y occidental de esta subárea circumpuneña. Susques quedó en tiempos republicanos dentro de la jurisdicción de Argentina, pero los nexos, entre la población indígena de ambas vertientes perduran aún.

Ingaguasi

Igualmente en la puna atacameña, en el hoy abandonado poblado de Ingaguasi (coordenadas aproximadas: 65º15' longitud oeste y 25º28' latitud sur)[1276], ejerció su jurisdicción eclesiástica la parroquia de San Pedro de Atacama desde tiempos tempranos, de acuerdo con los estudios de José María Casassas; el investigador señala que el "Segundo Libro de Bautismos", iniciado en 1767, dentro del Libro II de Fábrica de la parroquia de San Pedro, "menciona expresamente que se habría iniciado para *Ntra. Sra. de Loreto de Ingaguasi*".

Hacia 1777, la localidad también es mencionada a propósito del corregidor de Atacama José María Paniagua, a quien se le privara de su propiedad en Ingaguasi por parte de la administración española y de quien se señalaba que había llegado a esta localidad, para *pacificar una rebelión indigena*[1277].

Para su iglesia, se conoce el inventario del 6 de abril de 1839, escrito por el Corregidor, "a pedimento del Vicario Don Pedro Crisólogo de Inojosa, cura de la capital de San Pedro"; tanto este inventario como el del año 1842, se refieren a la iglesia o capilla de Antofagasta, "que corresponde a la Iglesia de Ingaguasi". Será labor de otros investigadores, intentar resolver las preguntas de José María Casassas, u otras posibilidades de este doble nombre. El estudioso sugiere cautamente que estos nombres pueden aludir a alguna dependencia administrativa con Antofagasta de la Sierra (Argentina), algo más de medio grado de latitud al Sur, o indicar un cambio para los antiguos pobladores de Ingahuasi e incluso para su capilla[1278]. Una investigación de orientación interdisplinaria que incorpore la arqueología histórica, la búsqueda de otros papeles eclesiásticos y un reestudio de los existentes y la etnografía se perfila sugerente para este caso.

De acuerdo con el inventario del 6 de abril de 1839, el cementerio de Ingaguasi, se encontraba en el centro del pueblo y dentro de su espacio, al centro se alzaba, la iglesia, con la portada hacia el sur y una hermita en cada esquina. "Las paredes de la Iglesia de piedra, tijeras de algarrobo y techada con paja" (...). Las imágenes son tres: la advocación de Loreto, vestida con dos mantos de seda usados; su Niño con su corona de plata; san José con un manto muy viejo y con diadema y azucena de plata y san Miguel, sin vestuario

[1276] Risopatrón, 1924: 424-425.
[1277] Hidalgo, 1986: 193.
[1278] Casassas, 1974b: 80.

de tela o elemento adicional a su figura de bulto. "También hay un cuadro del Señor de la Vera Cruz, muy viejo y de una vara". Se describen algunos objetos de plata, muy usados como cáliz, incensario, vinajera, cruz[1279].

El inventario del 23 de diciembre de 1842, extendido por el "teniente de cura del anexo fray Antonio Camus, por encargo del cura propio de San Pedro de Atacama don Juan Manuel Taboada", expresa especialmente una situación de deterioro de la iglesia y sus imágenes.

> "Está situada la iglesia en un llano, al pie de un cerro, en medio de un cementerio de pared baja. Entrando a la izquierda, una torre de espadaña, con dos campanas viejas, rotas, pero de muy regular sonido. Una puerta de algarrobo, de dos manos, que no se ajustan bien y están sin cerradura. Entrando a la izquierda, tiene un confesionario hecho de adobe, por disposición mia. La Patrona, que es Ntra. Sra. de Loreto, con las manos y dedos rotos y la cara ajada y descolorida; San José y San Miguel hechados a perder del mismo modo. La corona de la Patrona, de plata, quebrada"[1280].

Rosario

Rosario fue una localidad situada en la puna atacameña, a un grado aproximadamente al oriente del cerro Zapaleri y más o menos en su mismo paralelo. En el Libro I de Fábrica de San Pedro según José María Casassas, existen dos inventarios. El primero, de la "Iglesia de este Vice-Cantón de Rosario", fue extendido el 6 de febrero de 1841, por el cura propio de San Pedro don Juan Manuel Taboada.

> "Iglesia pequeña, pintada al temple verde, con su altar mayor que solo tiene un nicho al medio... Una imagen del Rosario (...) que es la Patrona, con su manto de lanilla de plata, ya usada (...) y un rosario que tiene al pecho de gualcas celestes, con su cruz pequeña de oro, corona de plata (...) Otra imagen sobre esta dicha principal patrona, como en una repisa, con advocación del mismo Rosario, sin corona, con manto de espolin rosado y túnica de lo mismo, siendo ella en estatua pequeña y con el Niño Jesus en la mano. En el mismo altar, hay dos bultos pequeños, uno de Jesus Nazareno y el otro del señor de la Paciencia, con más de un cuadro del señor San José. (...) En el mismo altar (...) un nicho del Niño Jesus o urna fabricada de espejos; que se halla a la derecha de dicho altar"[1281].

[1279] Casassas, 1974b: 81.

[1280] *Op. cit.*: 81.

[1281] *Op. cit.*: 82. El segundo inventario fue suscrito por el presbítero ayudante José Andrés Guzmán, fechado el 20 de diciembre de 1848 y es poco detallado.

Los tres últimos anexos descritos, fueron segregados definitivamente de la jurisdicción eclesiástica de San Pedro de Atacama el 2 de septiembre de 1902, por resolución de la Santa Sede y como consecuencia del acuerdo entre Chile y Argentina del año 1899, en que este segmento de la puna meridional quedó adscrito a territorio argentino[1282].

En los documentos estudiados por José María Casassas, no existen datos sobre Río Grande, Machuca, Talabre y Pastos Grandes en la puna y Camar entre Peine y Socaire, como anexos de Atacama La Alta. Probablemente Camar, haya sido un territorio de estancias compartido por gente de Peine y de Socaire, hasta llegar a constituirse en pueblo; no obstante, en el *Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el Duque de La Palata, 1683*, se consignan como un sólo *aillo* a Peine y *Cama*, siendo el cacique principal Don Alonsso Chaile[1283].

Cámar

Camar (23º24'S-68º01'W), se encuentra localizado a 2.770 msnm y a 72 km de San Pedro de Atacama; el poblado actual, se asienta en el plano superior entre dos quebradas, frente al salar. El volcán Lascar, es el cono más alto detrás del pueblo; bajo el Lascar, una cadena montañosa, en la que destaca la cumbre redondeada del Tumiza y delante de éste, como parte de esta sucesión de cerros, el más pequeño y cercano al pueblo que tiene una cruz en su cumbre.

La idea de que Cámar haya sido primero un sector de estancias queda clara en la descripción de Luis Risopatrón: "Tiene una que otra casa de indíjenas, varios pequeños potreros de alfalfa i cercos sembrados de maíz y algarrobales, que sumarán por todo unas 5 hectáreas de superficie... [1284]; probablemente se trataba de estancias de gente originaria de Peine y Lípez.

La iglesia, construida frente a la escuela, se ve bastante nueva y está bajo la advocación de san Antonio. Acompañan su imagen la virgen del Carmen y dos vírgenes de Lourdes. Como en Socaire, el patio de la iglesia es abierto y no tiene los cuatro descansos, pero si un altar o calvario frente a su puerta. El cementerio descansa en una loma vecina, frente a la iglesia, hacia el sur y a la vista del pueblo; no es amurallado; sólo tiene un muro bajo mirando al salar, de menos de medio metro de altura. Todas las tumbas están orientadas hacia el salar, excepto tres, que enfrentan al resto y parecen muy antiguas. Entre los apellidos de los difuntos figuran en abundancia el apellido Tejerina, muy común en Socaire y Cruz, de amplia distribución en Sud Lipez, particularmente Alota y Quetena y en toda la provincia del Loa. Los apellidos Pachao y Gutiérrez sólo se inscriben una vez, para diferentes personas. La tumba que conserva la fecha más antigua es de 1920[1285].

[1282] Casassas, 1974b: 84.
[1283] Hidalgo, 1992: 121.
[1284] Risopatrón, 1924: 124; Hidalgo, 1992: 121-123.
[1285] Aldunate *et al.*, 1988: 40-41. (Castro V. y V. Varela eds.) FONDECYT 1022-88, Ms.

Río Grande

Santiago de Río Grande, (22º39'S-68º11'W), se localiza a 3.360 msnm, al Este de Calama y a 71,2 km de San Pedro de Atacama. De acuerdo con José María Casassas, no existen documentos parroquiales conocidos para este pueblo[1286]. En el primer cuarto de este siglo, Luis Risopatrón lo describe como un caserío, compuesto por una capilla y una decena de casas, pobladas por "indios atacameños", con terrenos para cultivo y ganadería[1287]. George Serracino y Ana María Barón postulan su calidad de tambo desde tiempos indeterminados y cumpliendo similar función en el presente; esta aseveración tiene sentido funcional, si se considera que Río Grande es uno de los puntos intermedios para viajeros a pie o en transporte animal desde por ejemplo la subregión de río Salado –dista 25 km de Caspana, pueblo con el que mantiene fuertes nexos parentales–, a San Pedro de Atacama[1288].

Antes de cruzar el río para ingresar al pueblo, hay un calvario que en su base tiene figuras en sobre relieve, en su frente un cordero grabado y en uno de sus lados una figura geométrica parecida a una *humita*. Este calvario tiene una cruz en la parte superior de la piedra escalonada, y una canaleta interior debajo de la cruz que desemboca en un orificio lateral. Es probable que allí se vierta la sangre tanto de animales sacrificados como de ofrendas de vino. En el mismo lugar, a un costado, hay una gruta con la imagen en yeso de la virgen de la Candelaria o la virgen de Lourdes, vestida de celeste.

El centro del pueblo lo marca la iglesia. Está rodeada por un muro perimetral, que forma una plaza interior, cuyo acceso mira hacia el norte; pegado a los muros laterales y como parte constructiva de ellos, se edificaron poyos de piedra. Frente al vano de acceso de la iglesia, también orientado hacia el norte, hay un calvario que tenía su superficie con hojas de coca y vino seco[1289]. Aún quedaban estos restos de las ofrendas al Santo Patrono, de la Limpia de Canales o de ambos en julio-agosto, cuando visitamos el pueblo el 9 de septiembre.

Esta iglesia tiene en vez de los caracteristicas posas o altares en las esquinas, pequeños nichos u hornacinas en el muro perimetral que encierra el patio. En el patio trasero de la iglesia y en un costado, se encuentran cuatro tumbas; solo las del patio trasero tienen los nombres de los difuntos: Cosme Gonzalez y Maria Condori. El cementerio está en la cumbre de un cerro al sur del pueblo y a una altura de 60m sobre el río, es decir a 3200 msnm., desde donde no se divisa el pueblo; a su lado, hay una cancha de futbol. Casi todas las cruces están orientadas mirando al NE. y muchas de las tumbas se agrupan en seis

[1286] Acierto compartido por los pocos investigadores que han escrito sobre este pueblo; Serracino y Barón, 1979; Lagos *et al.*, 1982 y 1988.

[1287] Risopatrón, 1924: 771.

[1288] Serracino y Barón, 1979: 24 y 28.

[1289] Aldunate *et al.*, 1988: 31.

hileras. La mayoría de las sepulturas tiene dos o tres cruces, como en Machuca. Hay tiestos de cerámica para poner flores y algunas pequeñas estructuras de piedra al lado de las cruces, para proteger las velas encendidas.

Se observan al menos tres tipos de tumbas: unas formando túmulos alargados de tierra, otras marcadas por hileras de piedras y algunas con estructura de cemento. En el extremo opuesto a la puerta de acceso al cementerio, hay una especie de altar de piedra con una cruz y el apellido Guaca; frente a ésta, otra cruz, con la inscripción de Benjamín Tito, año 1899.

En nuestra visita consignamos algunos datos: Santiago Cruz Coria, con dos cruces, murió a los noventa años el 25 de diciembre de 1980; tiene un cántaro de greda para las flores. Antonia Coria Gonzalez, con una cruz pequeña, probablemente por su fallecimiento temprano: nació el 15 de junio de 1932 y murió el 21 de marzo de 1944; Petrona Ayavire; Natalia Mendoza Cruz, murió el 15 de octubre de 1972, firmado su esposo Lucio Colamar; Darío Cruz Condori; M. Starez, 1938; Guadalupe Chinchilla, fallecida el 5 de diciembre de 1940; Máximo Salva, 6 de mayo de 1978; Elena Cruz, 4 de septiembre de 1944; Darío Cruz Condori; Agustina Anza Condori;1923, Choco, Solis y Esquivel; 1923, Cruz; Silveria Condori Condori; Andrea Condori Valencia; ambas tienen tres cruces; Saturnina Anza Colamar tiene dos cruces; Apolinar Salva, 1905; Colque; Choque; Guaca; Chocovar; Rodriguez Yampará[1290].

Hay varias razones por las cuales hemos trascrito esta lista; una de ellas es absolutamente práctica pero necesaria: con el tiempo, la pintura de las cruces o el grabado en la madera desaparecen y si en el libro de defunciones de la iglesia no se consignan todos los entierros o se extravía, se pierde esta información para siempre y aún queda mucho por estudiar sobre Río Grande, o cualquiera de los otros pueblos en profundidad. En segundo lugar, es significativo constatar, que el apellido español Cruz, de fuerte presencia en rio Salado, también se amplia a la zona atacameña. En tercer lugar que el apelativo indigena Condori, reconocido como aymara, es de amplia dispersión en el altiplano de la I Región y desde la zona de Carangas al sur por la vertiente oriental; lo mismo sucede con Ayavire, Colque y Choque Anza, incluyendo la subregión de río Salado. Algunos, como Colamar, pertenecen a uno de los linajes más antiguos de Caspana.

Las imágenes más reconocidas en la iglesia son el santo patrono Santiago, san Antonio, san Juan, san Francisco y la virgen del Carmen[1291]. Según George Serracino y Ana María Barón[1292] se conmemora a san Santiago, (25 de julio) Asunción el 15 de agosto, La Cruz el 3 de mayo, Limpia de Canales el 28 de julio, Todos Los Santos el 2 de noviembre y enfloramientos en el mes de febrero; de acuerdo a la características económicas del pueblo, es muy probable que también se celebre a san Antonio.

[1290] Aldunate *et al.*, 1988: 32.
[1291] *Ibid.*
[1292] *Op. cit.*: 27.

A todas las fiestas patronales de los pueblos indígenas de El Loa, acude bastante gente y el patrono Santiago de Río Grande no es una excepción. Lo que si es diferente, es que al parecer, sólo en Rio Grande, para el día de su patrono se realiza la "ceremonia de los "cuartos" y la ceremonia del "teatro", tradiciones que no se realizan en los otros pueblos[1293]. En la ceremonia de los "cuartos", los pobladores regalan al santo patrón, llamas, ovejas y corderos. En la víspera, el 24 de julio, se realiza un baile en donde se "descuartiliza" a los animales.

> "Con la sangre se rocía la plaza y los cuatro puntos del pueblo.
>
> Después, en la ' cera', se lleva en procesión hacia la iglesia los 'cuartos', junto con otros productos de la tierra y velas y los dejan colgando en las andas de las imágenes.
>
> El dia de la fiesta, cerca de las tres de la tarde, se sacan los 'cuartos' y se forman parejas: dos hombres o dos mujeres; u hombre y mujer. Son seleccionados de las visitas.
>
> Las parejas, en linea, se acercan a la puerta de la iglesia y entran. Se inclinan frente al Santo y salen a la plaza por tres veces. Cada persona mantiene 'su cuarto'. Se repite, una vez, el mismo saludo en la plaza. Una vez que terminan estos saludos, que se hacen al 'trote? acompañados por la música de la banda y de los sicus, se comienza a correr alrededor de la plaza; cada persona trata de partir en dos el 'cuarto' que tiene en sus manos. Cuando cambia el ritmo de la música, se gira y se corre en sentido opuesto. Quien corta primero el 'cuarto' tiene derecho a quedarse con él. Si se les cae, el "encargado" los azota con un pedazo de cuero. De vez en cuando se detienen y las señoras del pueblo sirven chicha, aloja y vino. La corrida con los "cuartos" dura hasta que todos hayan cortado su pedazo. A los últimos, y después de dos horas de correr, se les ayuda con cuchillo[1294].
>
> Más tarde, en eldía del Patrón, alrededor de las ocho de la noche, en la plaza, se hace el 'teatro'. En seis ángulos de la plaza se colocan señoras con sus ollas llenas de comida, te y vino caliente. Tambien se hacen dos fogatas. Los hombres abren oficinas: un banco, un registro civil y una parroquia. Otros se disfrazan de carabineros, otros de cura. Un carabinero distribuye papeles de diario a los presentes que a su vez van al banco para cambiar estos bonos en dinero. El dinero está representado por fragmentos de cerámica. Con estos fragmentos se va donde las mujeres con comida y se compra lo que tienen. A su vez la oficina civil y parroquial otorga papeles de matrimonio para que puedan bailar en la plaza del pueblo. Este juego dura hasta temprano en la mañana"[1295].

[1293] Serracino y Barón, 1979: 27-28.
[1294] *Ibid.*
[1295] *Op. cit.*: 28

Concordamos con los autores en el sentido de que son dos ceremonias no practicadas en otros pueblos de la provincia (con excepción parcial de Caspana); su estructura parece hispánica, pero no hemos indagado sobre este tema. Las hemos trascrito por su particularidad y principalmente porque la publicación en que se encuentra el artículo es escasa[1296].

Es preciso recordar que en todos los pueblos se realizan ceremonias y ritos similares pero no idénticos y que este caso parece ser único. Es también el momento de describir una fase presente en todas las conmemoraciones cristianas-indígenas, que involucran a santos o vírgenes: "las ceras".

La ceremonia de las "ceras" ocurre siempre el día de la virgen o santo y puede repetirse al día siguiente dependiendo si sólo la comunidad se hace cargo, o si suman uno o más alferados. Esta fase de la ceremonia es siempre entre tres y seis de la tarde y se desarrolla en la sede social del pueblo, en donde hay una larga mesa, presidida por los principales del pueblo (presidente, vicepresidente, los hombre mayores de cincuenta años, alferados y a veces alguna visita especial).

Allí van llegando los miembros de las familias con sus aportes para santificar las velas. Se van disponiendo cuelgas de papas y zanahorias con frutas si hay, flores, con preferencia clavel rojo para san Santiago, y las velas. Al centro de la mesa hay un paño (*inkuña*) o pañuelo blanco con la santa hoja (hojas de coca); cada principal y cada persona deposita sus ofrendas y pasa a sentarse. Acto seguido el principal, inicia su discurso de bendición para las "ceras" (las velas), inaugurando su sacralización, al asperjar sobre ellas, alcohol y lanzar hojas de coca.

Hay mujeres y hombres encargados de ir sirviendo alcohol a cada persona; cada una derrama una pequeña cantidad del líquido a la *Santa Tierra Pachamama* (y esto es así en cualquier conmemoración colectiva o en lo cotidiano). Luego la persona se sirve una pequeña cantidad, para después pararse y asperjar con el alcohol y hojas, las flores y cuelgas de flores y frutas. A medida que la concurrencia va cumpliendo con esta fase del ritual, las personas mayores coquean intercambiando sus chuspas. Al atardecer, unas dos horas después de haberse iniciado esta bendición, la gente se dirige a la Iglesia, para poner las velas en los candeleros frente a las imágenes y saluda al icono objeto de la ceremonia, con gestos bien normados (imposición de manos en cruz sobre el vestuario, besos suaves como aire y delicados sobre el vestuario, solicitudes en voz baja).

Reconocemos particularidades en el presente siglo que asocian significativamente a Santiago de Río Grande con dos pueblos de Río Salado, en forma muy marcada y diferente, y con otros de la provincia de El Loa, por constituir una vía de tránsito a pie entre pueblos y localidades de estancias de toda esta región de tierras altas, como también lo señalan George Serracino y Ana

[1296] *Revista Tambo,* año I, 1979.

María Barón[1297]. Parte de las unidades familiares de Río Grande reside en las estancias con buenos pastos para forrajes y a veces con posibilidades para el cultivo (como Peñaliri), no perdiendo sus nexos con el pueblo, por períodos largos y sin descuidar la permanencia de otro segmento de la familia para cuidar de los niños que asisten a la escuela. Tanto Peñaliri, como San Juan y Agua Buena están permanentemente vinculados al pueblo o *centro*.

Río Grande y naturalmente los comuneros de sus localidades de estancias, como Peñaliri y San Juan, tienen nexos significativos con Caspana que dista 25 km. Ellos se expresan en relaciones parentales, de intercambio y en el ámbito de la esfera religiosa.

Personas originarias o residentes en Toconce Caspana y Turi, a quienes visito periódicamente desde hace más de veinte años, me han hablado de estos nexos con precisión. Uno de ellos ejemplifica bien las relaciones parentales. Su madre era originaria de Machuca y su padre de Río Grande; su partida de bautismo se inscribió en San Pedro de Atacama. Fue criado en Río Grande hasta los seis años por su abuelito Juan Condori. Sus padres se asentaron en Caspana, pero nunca dejó de viajar con ellos desde Caspana a Río Grande. Ahora, ya cerca de los sesenta años aún desea ir a la celebración del santo patrono de Santiago de Río Grande.

Contamos con narraciones sobre los senderos que unen distintos espacios dentro de la cuenca del río Loa; por relación al vínculo entre Río Grande-Caspana, hay concordancia entre diferentes personas de que desde Caspana, sale un camino con varios ramales, que es del tiempo de los Inka. Uno de esos caminos, conectaba Caspana, San Pedro de Atacama, San Juan de Peñaliri y Río Grande, pasando por Lari y Tuina por nombrar algunos puntos centrales dentro de este recorrido. Aun hasta cerca de la mitad de este siglo, los caminos antiguos transitados, eran limpiados por minga.

Así sucedía con el ramal que conecta Caspana con Santiago de Río Grande; a la comunidad de Caspana, *le tocaba limpiar por K'ablor y K'oiller* hacia el lado de Río Grande; se trata de un camino tropero, no muy ancho, que puede transitarse con animales en hilera; también es un camino que fue muy transitado con fines de intercambio. Se usaba, por ejemplo, viajar desde Caspana a Tatio con yareta para venderla en Calama o San Pedro de Atacama; de Río Grande a San Pedro de Atacama demoraban un día, a Calama tres días y desde Calama a Caspana dos días de regreso.

En el ámbito de la esfera religiosa, en el presente el ya anciano *yatiri*, don Pablo Terán, caspaneño y casado con toconceña, es buscado para realizar las costumbres y sanaciones por gente de Río Grande y otras localidades; curiosamente el reside casi todo el tiempo en su estancia de Pila, pequeña quebrada en donde confluye la mayoría de los senderos que van a distintos puntos de la cuenca del Salado y del Loa. *Por todos estos senderos traficaban a los reinka en*

[1297] Serracino y Barón, 1979: 18-19, 24-25.

andas[1298]. En general, existen otros nexos con Caspana a nivel de intercambio que sería largo de relatar.

Por otra parte, no parece coincidencia a la luz de otras situaciones en los Andes del Sur y que merecen ser investigadas, que las dos localidades que tienen por santo patrono a Santiago, Toconce y Rio Grande, al norte y al sur de la cuenca del Loa, sean los únicos dos pueblos ancestralmente reconocidos como aldeas de alfareros, produciendo cerámica hasta el presente y que además, dentro del circuito que significa la celebración de Limpia de Canales entre Atacama La Alta y La Baja, Rio Grande abra e inaugure, después de la festividad de Santiago, la *limpia de acequias* y Toconce cierre esta ceremonia ya hacia la segunda semana de octubre.

Machuca

Esta localidad es de algún modo un punto de confluencia y ruptura entre la cuenca del río Salado y el salar de Atacama; hay pocas noticias históricas sobre su existencia, a pesar de su importancia como zona de pastoreo. En 1988 recorríamos la cuenca de Atacama para verificar nuestro énfasis entre una "tradición del desierto", más característica del salar y una "tradición altiplánica", más notoria en los pisos altos de la cuenca de río Salado, sin negar sus vinculaciones entre ambas, tanto en tiempos prehispánicos como coloniales y republicanos[1299].

Salimos desde San Pedro de Atacama por el camino de Vilama hacia Guatín, localizado a 22 km de San Pedro y a una altura de 3.110 msnm. Hacia el norte, un cruce indica la variante San Pedro-Tatio-Machuca; en este camino se ven restos de varias azufreras hoy abandonadas. Tres horas después, al llegar a Machuca observamos el magnifico bofedal, prácticamente una laguna, con abundante avifauna, burros salvajes y alpacas. Las primeras estancias de Machuca se localizan en las cercanías de las orillas del bofedal, aglutinándose como un poblado, con su sede social hacia los 3.895 msnm.

Al lado NE del bofedal hay una iglesia sobre un pequeño lomaje, detrás de la cual hay estancias dispersas. La iglesia, tiene un muro perimetral hecho de piedras con mortero y en su cumbrera, los típicos triángulos formados por piedras laja y rellenos con piedras de campo pequeñas; la construcción entera es de piedra y su portal se orienta hacia el sur, dominando la única calle que en el bajo tiene viviendas continuas. En su patio interior, tiene cuatro descansos, uno en cada esquina y un calvario al centro, en donde aún se dejan ver trazas de la celebración del Domingo de Ramos y restos de fogones en este lugar y en las posas de las cuatro esquinas; el campanario no es mucho más alto que

[1298] De acuerdo con Juan Ayavire, *yatiri* de Toconce. Conversación en Toconce, 17 de noviembre de 1988 con Victoria Castro, (FONDECYT 1024-88) y corroborada por varios otros lugareños dentro de los marcos de este proyecto y de FONDECYT 1148-90.

[1299] Castro *et al.*, 1984.

la iglesia, tiene tres campanas y ventanas en arco; el techo es de paja y luce bastante nuevo. Los machuqueños señalan que los santos de la iglesia son la virgen de Guadalupe, la del Carmen, la Purisima, san Juan, san Antonio y Santiago, montado en su caballo.

La mayoría de esta población reside en San Pedro de Atacama de marzo a diciembre, para que sus hijos puedan asistir a la escuela. Lo hacen en barrios separados de los sanpedrinos.

Al sur del sector aglutinado, atravesando un pequeño estero hay más estancias dispersas y en una hondanada próxima, detrás de un promontorio, se localiza el cementerio en dirección este. Aquí sólo existe una elevación que permite ver los techos de las casas del sector opuesto; entre ambos sectores hay una cruz en la parte más alta. En este camposanto a la fecha de nuestra visita, descansaban los restos de aproximadamente sesenta y dos adultos, setenta y cuatro niños y veintinueve guaguas. Registramos algunos nombres y fechas: Pantaleón Colque, 2 de agosto de 1965; Petronila Colqui, 2 de noviembre de 1971; Baleriano Lique Tinte, 22 de agosto de 1960; Clara Mamani 1965; Andrea Vilca, 1973; Crespón Fito, 3 de octubre de 1922; Felisa Vilca, Juan Colque, Eusebia Colque Cruz, Crespón Mendoza Tolai; Alberto Lique; Candelario Coria de Vilca, Magdalena Vilca, Feles Esquibel y una persona de apellido Armilla.

Dentro del cementerio, hay ofrendas de ceramios "matados" en la base, una costumbre prehispánica; varios jarros y tumbas tienen una figura pintada de color naranja y de apariencia fitomorfa, que podría representar la planta del maíz. La mayoría de los ceramios está boca abajo.

Es muy probable que la gente de Machuca sea toda una con los habitantes de Río Grande, San Juan y Peñaliri; de hecho, la gente de Machuca señala que estas dos últimas localidades *son dos aguas que se juntan* y que la quebrada donde más siembran es San Juan, bueno para habas y ajos[1300]. Esta localidad es interesantísima para un estudio de largo aliento; sus recursos naturales de caza-recolección, para el ganado doméstico y silvestre debieron usarse desde antes de la época incaica; el lugar, como posta o descanso entre el salar de Atacama y la cuenca del Salado es prácticamente obligado y los nexos con Río Grande parecen evidentes, así como el acelerado proceso de cambio que está sufriendo en el presente[1301]. Es probable que su proceso de constitución como pueblo se haya iniciado a fines del siglo pasado o comienzos de éste.

El curato de Atacama la Baja. Pueblos del interior

Nuevamente la Información ofrecida en el *LVO* de la parroquia de Chiuchiu es crucial para visualizar aspectos de la evangelización y otros datos de interés, en este Curato objeto de estudio. Este documento cubre hasta fines del siglo

[1300] Aldunate *et. al.*, Ms. Diario de terreno FONDECYT 1022-88. Castro V. y V. Varela, eds.
[1301] Rivera, 1993; Castro y Martínez, 1996.

XVII; para los datos posteriores y hasta el siglo XIX, José María Casassas[1302] se basa principalmente en el *Libro de Fábrica de Chiuchiu y Puerto de Cobija.*

La doctrina y sus anejos comprenden Cobija y anexos en la costa; en el interior de Atacama, los pueblos de Calama, Chiuchiu, Ayquina, Caspana y Conchi y la población de estos pueblos residente en estancias de la época, como Cabana, Toconce e Inacaliri. Un cambio significativo se advierte a partir de 1668-1669 en la región; los indígenas nacidos y bautizados en este Curato, empiezan a adquirir algunos de sus nombres derivados de los nombres propios de sus padres o padrinos o del Santo patrono, de acuerdo a la norma española[1303].

Calama

Ascendiendo desde la costa, rompe la aridez del desierto absoluto, el verdor del oasis de Calama. De su actividad eclesiástica, sabemos que las noticias con que se cuenta fueron escasas en algunas décadas, salvo la anotaciones discontinuadas de inscripciones sacramentales correspondientes a la misma y la especial referencia documental de que la "visita" que, con fecha de 5 de marzo de 1641, realizó el maestro Gabriel de Sande a la parroquia de Chiuchiu, fue proseguida "en el pueblo de Calama, donde por haber más concurso de gente, españoles e indios, se leyó y publicó el edicto general de Visita", así como que en el inventario establecido con ocasión de la misma se detalla un lienzo de san Juan Evangelista "que está en el... altar mayor de Calama" y "una campana grande" que, dentro del contexto en que aparece anotada, creemos que correspondía a aquella capilla[1304].

No obstante, a fines del siglo XVI o inicios del siglo XVII se expresaron en el aspecto religioso los vínculos que de antiguo se habían establecido entre los pobladores de Chiuchiu y Calama. En las mismas fechas en que se iniciaba el desarrollo de la vida parroquial de Chiuchiu, también en Calama como anexo de aquella doctrina, se erigió una capilla, puesta bajo el patrocinio de san Juan Evangelista, y en la cual se procedía ocasionalmente a la administración de los sacramentos.

La primera anotación consignada por José María Casassas sobre dicha capilla, la menciona como "iglesia de Chunchur" y corresponde a una inscripción de casamiento fechada el 28 de septiembre de 1614. A Chunchur expresamente(a veces denominado también Chunchor y excepcionalmente Churchor) se refieren otras inscripciones sacramentales y anotaciones de cuentas correspondientes a los años 1615, 1616, 1620 y 1622[1305]. A partir de esta última fecha, dicho autor no encontró inscripciones sacramentales o

[1302] 1974b.
[1303] Casassas, 1974a: 133, fs. 50 y 51v.
[1304] Casassas, 1974b: 28.
[1305] *Op. cit.*: 26.

anotaciones correspondientes a Chunchur o a Chunchor, salvo dos partidas de casamientos probablemente celebrados en Chiuchiu, en 1632 y 1634, respectivamente; en ambas se expresa que los padres de los varones contrayentes eran "naturales de Chunchor"[1306].

Es en el año 1619 cuando se realiza la primera mención en el *LVO* sobre Calama, al relatar que con el objeto de remediar la "suma pobreza" de la iglesia o doctrina de Chiuchiu, los "caciques principales" y alcaldes se comprometieron a entregar tierras con cuya producción se aliviase aquella pobreza y "señalaron tierras para ella [la doctrina de Chiuchiu] en el pueblo de Calama para sembrar... tres cargas de maiz"[1307].

Luego, desde el año 1624 en adelante, todas las inscripciones sacramentales y anotaciones de cualquiera otra índole que aparecen en el *LVO* correspondientes a Calama, están referidas tanto a la iglesia como al pueblo de Calama o de San Juan Evangelista de Calama[1308].

La hipótesis de José María Casassas es que Chunchur (o Chunchor) sería el nombre del asentamiento indígena que a la llegada de los españoles, existiría en los terrenos muy próximos a aquellos donde hoy se asienta Calama. En aquellos primeros años de la administración hispana sería conocido indistintamente con ambos nombres, acabando por predominar e imponerse el de Calama, al menos en el uso por parte de los sacerdotes de la doctrina de Chiuchiu, para pasar después a ser el toponímico generalmente utilizado.

O bien, Chunchur pudo ser un caserío muy cercano al de Calama que con el tiempo, debió ser atraído o absorbido por éste, y cuyo nombre por lo tanto ha quedado como el definitivo del oasis y de la población; aunque esta última hipótesis parece ser mucho menos probable, y aún diría, que es más dudosa, si tomamos en cuenta todo el conjunto de los documentos aludidos y lo inverosímil que parece ser que en lugares muy próximos y de escasísima densidad poblacional se hubieran levantado simultáneamente dos capillas y, además, que ambas hubiesen sido puestas bajo la advocación de un mismo patrón, san Juan Evangelista.

En todo caso, una u otra hipótesis, aunque me inclino preferentemente por la primera, pueden considerarse reforzadas por el hecho de que en las afueras suborientales de la Calama actual y en las inmediaciones del río Loa, existe un conjunto de tierras con cultivos y unas pocas casas esparcidas, que es conocido bajo el nombre de Chunchurí, si bien esta circunstancia es ignorada por la mayoría de los calameños[1309].

Posteriormente, durante el último tercio del siglo XVII, siendo gobernador indígena de Atacama La Baja don Juan Antonio Vilticolas[1310], originario

[1306] Casassas, 1974b: 27.
[1307] *Ibid.*
[1308] *Op. cit.*
[1309] *Op. cit.*: 27-28.
[1310] Casassas, 1974a: 135; *LVO*, fs. 53r.

de Calama, se habría edificado una capilla en Calama. De acuerdo con la información ofrecida por el *LVO*, el linaje de los Vilticolas empieza a cobrar importancia a partir de 1670. Serán connotados personajes durante el siglo XVIII, como apreciaremos más adelante.

Aunque la fecha es incierta, José María Casassas piensa que la edificación de la capilla debió ser hacia 1675, cuando se consigna la cantidad de dinero entregada a don Juan Antonio, para la construcción de otras capillas bajo su jurisdicción, consignándose además que el mismo ha construido también "a su costa y con su cuidado" la iglesia "admirable y curiosa de "su pueblo de Calama"[1311].

Transcurrido más de medio siglo, se conoce el inventario de la capilla de Calama realizado en 1734, en donde se anotan dos imágenes de bulto de san Juan Evangelista y un lienzo del mismo santo, un bulto pequeño de santa Bárbara y una imagen de Ntra. Sra. del Rosario con su Niño en los brazos[1312]. Estos aumentos y, en general, los bienes que figuraban en la revisión de 1776 y en los anteriores inventarios, fueron hallados conformes en la revisión que efectuó el cura coadjuntor licenciado Jose Alejo Pinto el día 23 de febrero de 1778[1313].

Con fecha 26 de junio de 1792, el cura propietario de Chiuchiu don Juan de Aragoneses tomó inventario en Calama y en él, por primera vez, aparecen las dimensiones aproximadas de la capilla[1314]. Los inventarios de las primeras décadas del siglo XIX, consignan un cierto deterioro en la mantención del templo[1315].

Especial atención merece, tanto en lo que se refiere al historial de la iglesia de Calama, como en lo que respecta al desarrollo de la propia población, el acontecimiento que se registra en el inventario extendido con fecha 13 de julio de 1830, por el cura de Chiuchiu don José Manuel Torres Mariaca, pues en él se informa la reciente construcción de una nueva iglesia, dedicada a san Juan, la cual fue bendecida en dicha oportunidad. Se aprovechan los materiales de la vieja estructura, aunque las viejas puertas de cedro son reemplazadas por una nueva, se mejora la sección del coro y se cuenta con nuevos instrumentos; como imágenes nuevas se anotan dos pequeñas de san José, otra de san Juan y un Santo Cristo de bronce[1316].

La construcción de esa nueva iglesia de Calama, mientras se destina a panteón la vieja capilla, plantea el interrogante sobre las circunstancias que

[1311] 1974b: 27-28.

[1312] Casassas, 1974b: 28-29. Sin agregar mayores datos, se realizaron revisiones de este inventario en los años 1736, 1738, 1739, 1760, 1765, 1768.

[1313] *Op. cit.*: 30.

[1314] *Ibid.*

[1315] *Op. cit.*: 30-31, Inventarios de 1818 y 1826.

[1316] Casassas, 1974b: 31-33. Más datos sobre este nuevo templo se encuentran en este escrito de José María Casassas, particularmente los correspondientes a los años 1842,1848 a 1850, 1852,1855, 1862, 1866, 1872 y 1878. (*Op. cit.*: 33-34).

pudieron motivar tales decisiones. Una respuesta, aunque no suficientemente precisa o completa, se anota en el inventario de 1842: "De panteón sirve la iglesia antigua del pueblo viejo, distante como ocho cuadras, y al propósito para sepultar cadáveres sin riesgo de contagio". José María Casassas, insiste en señalar, "pueblo viejo, distante como ocho cuadras", debido a que cerca de los años 1830, de acuerdo a estos datos y por razón desconocida, el pueblo de Calama habría experimentado un desplazamiento de aproximadamente mil metros hacia el oriente, tal vez hacia "La Banda", es decir acercándose a su actual ubicación.

Quizá el movimiento ya se estaba produciendo desde varios años antes, y ello podría también explicar la decadencia que denotaba el inventario del año 1818[1317]. En el mismo inventario de 1842 se establece que en el nicho de una de las capillitas laterales hay una imagen de bulto de San Juan Evangelista, "que le dicen el patrón antiguo"[1318]. Esta imagen sufrió deterioro, como lo consigna el párroco Manuel Anselmo Roso en 1882, al describir a "San Juan Evangelista... con dos dedos trozados de la mano izquierda; San Juan Bautista, sin el brazo derecho"[1319]. En 1872, se anota la existencia de una imagen de san Roque[1320].

Chiuchiu

Chiuchiu, como cabeza de la doctrina de Atacama la Baja y costa aledaña, tuvo Iglesia al menos desde 1611, como lo señaláramos en el capitulo segundo de este escrito[1321].

En la visita realizada en 1616 por el padre Diego Felipe de Alcaiaga, ya se consigna la existencia de algunas imágenes:

> "Un San Francisco de bulto, de tres palmos; un Ecce Homo pequeño en tabla para dar la paz; un Crucifijo de bulto, de tres cuartas partes mas o menos; un niño Jesús, en lienzo, que está en el altar; un lienzo de Ntra Sra. del Rosario; otro lienzo de la Salutación de Ntra. Sra."; ..."una campanilla para tañer a misa y otra grande que está en la torre"[1322].

A titulo informativo informo que se nombra como *Ecce Homo*, la imagen del Cristo torturado[1323]. *Ecce Homo* fueron las palabras usadas por Pilatos, cuando mostró ante el pueblo a Jesucristo, antes de ser crucificado; el concepto significa "He aquí el hombre"[1324].

[1317] Casassas, 1974b: 32.
[1318] *Op. cit.*: 33.
[1319] *Op. cit.*: 34.
[1320] *Op. cit.*
[1321] *Op. cit.*: 8-9.
[1322] *Op. cit.*: 9.
[1323] Carlos Aldunate, comunicación personal.
[1324] Alemany y Bolufer, 1917: 623.

En la visita de 1619 se hace notar que la pila del bautismo es de barro y que se encuentra "en una capilla aparte con puertas y llave"[1325]. Según José María Casassas, no hay novedades en las visitas de 1622, 1628 y 1639; pero el inventario correspondiente a la Visita de 1641 del maestro Gabriel de Sande, señala que en el altar mayor se halla la imagen de bulto de san Francisco y también, que al medio del altar está el crucifijo o "Cristo que está en Cruz"; da las medidas de los lienzos mencionados de Ntra Sra. del Rosario y el de la Anunciación (nombrada como la "Salutación" en el inventario de 1616); es interesante el dato que consigna un estado de cuentas del mismo año en que se anota que costó doscientos cincuencta pesos "la Virgen de Copacavana, en Potosí, que trajo don Melchor de Mundaca para la iglesia del pueblo de San Francisco de Chiochio"[1326].

El inventario de 1651, consigna las imágenes ya mencionadas y agrega otras: Un bulto de Nuestra Señora de Gracia; un santo crucifijo con su velo blanco; un tabernáculo de Nuestra Señora de la Limpia Concepción con su corona de plata esmaltada y su manto; un lienzo de Nuestra Señora del Rosario; otro de san Miguel; otro de san Antonio y de la Anunciación; un bulto de san Francisco viejo; un lienzo de un Niño Jesús, otra imagen de santa Ana; otra hechura de un crucifijo; otro de bronce con que se da la paz[1327], que por su función, podría ser un *Ecce Homo*.

Entre 1671 y 1672, se gastó en nuevas puertas de madera de cedro para la iglesia y en la adquisición de un "bulto nuevo de San Francisco"[1328]. Es probable que por estas fechas, se haya construido una nueva Iglesia en esta localidad:

> "Consta, en efecto, que en el año 1675 se entregó a Don Juan Antonio Vilticolas, gobernador indigena de la Provincia de Atacama, la suma de cincuenta pesos "por la hechura [o construcción] de la iglesia de la Ayquina, que aunque a su costa y con su cuidado ha hechos dos iglesias sin llevar interés alguno, como esta de Chiuchiu y la de su pueblo de Calama, admirables y curiosas, como es notorio..."[1329].

El párrafo precedente demuestra de algún modo, el éxito de la evangelización sobre un sujeto singular, pero particularmente la capacidad de la expresión de la fe a través de acciones concretas, las que sin duda, acrecentaron el prestigio de la persona y su linaje, entre españoles e indígenas; no deja de ser también, una expresión de poder.

El inventario de la iglesia de Chiuchiu del 2 de septiembre de 1680 establecido en San Antonio de Lípez, señala la existencia de un bulto de san Lucas,

[1325] Casassas, 1974b: 10.
[1326] *Op. cit.*: 10.
[1327] Casassas, 1974a: 121; *LVO*: fs. 24r y 24v.
[1328] Casassas, 1974b:10.
[1329] *Op. cit.*: 10-11.

otro de la santa Rosa y un santo crucifijo. En el mismo inventario se incluyen "dos tocas de Nuestra Señora Candelaria, con sus puntas y una corona de plata dorada de dicha Santa imagen"; la imagen, no había sido mencionada con anterioridad.

Para el siglo XVIII, destacamos algunos inventarios. El 4 de octubre de 1728, el nuevo párroco de Chiuchiu, Dr. Juan Jose Corro y Baca, oficializó un inventario fechado el 4 de octubre; en éste, anota la existencia de... "un bulto de Nra. Sra. de la Candelaria, con su vestidura…"; "un bulto de San Roque; un bulto de San Juan; un bulto de Nra. Sra. de la Concepción" señalándose que tal imagen pertenece al Puerto de Cobija; "un bulto del Señor de la Columna, en sus andas; otro señor de la Columna con su nicho de madera sin dorar; un lienzo del Señor de los Temblores; un bulto de la Soledad"...[1330].

En otro inventario del mismo párroco, que lleva fecha del 6 de enero de 1731, aparecen como novedades más importantes las siguientes: "un retablito pequeño de N. Sra. de la Antigua, en tabla, sin dorar" en la capilla de Santa Rosa; y un crucifijo "que se trajo de Potosi, de la Agonia, el cual está en el crucero de la iglesia". Y en otro detalle de aumentos durante el lapso en que el curato estuvo a cargo del mencionado Dr. Corro y Baca (aproximadamente 1728 a 1733), se destacan: "dos lienzos que puse en la iglesia de Chiuchiu, el uno del Sr. San Antonio, de dos varas de largo, y le mandé componer un altar que había en dicha iglesia; y el otro de Nra. Sra. de los Dolores"...[1331].

En el año 1735, el curato estaba a cargo del maestro don Bernardo López Sagues, quien escribe sobre los gastos en carpintería para refaccionar la techumbre de la iglesia, luego de los daños que sufriera la estructura ocasionados por el terremoto del 2 de junio de ese año; También relata la compra de "una imagen de los Dolores de María Santisima, con ojos de christal, que me costó en Potosi sesenta y cinco pesos"; ... en 1736 anota el regalo de una imagen pequeña de la Purisima Concepción que está en el altar maior en su tronito dorado"...[1332].

Cinco años más tarde, en 1741, se detallan entre otras, las imágenes de san José y san Antonio

> "ambos de bulto entero que se mandaron aser en Potosi... Igualmente aquel año se compró 'un señor del Deszindimiento de gonzes' [arcaismo por goznes, es decir con articulaciones] 'que es de cuerpo entero', al costo de cincuenta pesos, más ocho de flete , 'y está colocado con su retablo en la Capilla de las Animas'. Se gastaron, además, catorce pesos por la construcción de "un sepulcro para que el Señor, en su lecho, saliese a la prosession en viernes Santo" y "se hizo un corchón [sic] para dicho sepulcro' con la lana que vino en el embalaje de los santos y el 'tucuio'

[1330] Casassas, 1974b: 12-13. El autor también consigna las Visitas eclesiásticas de 1715 y 1720.
[1331] *Op. cit.*: 12-13.
[1332] *Op. cit.*: 13.

[tocuyo] que obsequió un devoto. Era párroco entonces el Ldo. Juan Antonio Mier Theran"[1333].

El Cristo articulado que se describe, aún preside el altar mayor de la iglesia de Chiuchiu. El apellido Terán, en la actualidad, es popular preferentemente en Caspana; es bien probable que los sacerdotes llegaran a estos alejados lugares tanto con parientes como que los curas dieran su apellido a los indígenas. Estoy asumiendo que se trata de un patronímico español. De no ser así habría que preguntarse si el sacerdote en cuestión pudo ser mestizo.

El 18 de agosto del año 1760, se extendió un inventario escrito por el cura interino licenciado don Juan José González de la Baquera en el que señala la existencia de

"un retablo de madera sin dorar pequeño que se compone de cuatro nichos y su sagrario pequeño dorado... dicho retablo con una sagrada imagen de Ntra. Señora de la Consepsión, vestida... y su corona de plata sin dorar...; en los citados nichos, en el lado derecho un bulto del Señor San José... al otro lado un señor San Francisco de Asis, vestido...; en los nichos de arriba un bulto de San Roque, asimismo grande con su capa de damasco...; en medio de la coronación del retablo un Señor pequeño de la Columna, muy hermoso, con sus rayos en la cabeza, de madera dorada; en el siguiente nicho un bulto... de San Juan de Dios, con su Niño, sin vestuario... un Santo Cristo de marfil; una Cruz de Caravaca de plata dorada que sirve de dar la paz;... pasé a la Capilla del Señor de la Columna, con su toalla y su corona de espinas, en su nicho de madera dorada con oro y al pie un bulto del Señor del Descendimiento puesto en su cajón de madera... Ntra. Señora de los Dolores, muy hermosa, vestida...; al otro lado un bulto de Santa Rosa, con hábito...; pasé a la capilla de enfrente, en el cual hallé un sagrarito dorado con oro...; encima de dicho sagrarito otro cajón dorado con sus puertas donde está un bulto pequeño de Ntra. Señora de la Consepsión...; dos bultos, a los lados los evangelistas [¿San Juan, San Marcos; de acuerdo con las imágenes que ya sabemos poseía la iglesia de Chiuchiu?]... una imagen de Ntra. Sra. de la Candelaria, con su Niño, vestida...; un bulto del señor San Antonio, con su Niño, vestido... en el cuerpo de la iglesia un púlpito de madera, con un dosel de nobleza, con su frontal y cuadro de San Vicente Ferrer..."[1334].

La Iglesia parece pasar por un buen momento. Muchas de las imágenes y ornatos de las Iglesias en general, fueron obtenidos gracias a donativos particulares, a veces frecuentes y valiosos. Como ejemplo, puede señalarse el caso de don Pedro Manuel Rubin de Celis quien, en aquellas fechas, di...

[1333] Casassas, 1974b: 13.
[1334] *Op. cit.*: 13-14.

"de limosna una campana de seis arrobas y diez libras, de cobre, que la dedica al glorioso señor San José de esta iglesia de Chiuchiu; y dicha campana tiene su letrero y nombre del glorioso Santo". La misma persona "dio un bulto de vara y cuarta del glorioso señor San Juan de Dios, sin vestir"...[1335].

Cuando la parroquia de Chiuchiu estuvo bajo el cuidado del licenciado don Ignacio Miranda Delgadillo, formalizó un inventario con fecha 19 de enero de 1765, el cual correspondía casi exactamente con el del año 1760. Durante su administración parroquial, probablemente en el mismo año 1765, mandó componer la torre -campanario de la iglesia- y "hacerle su chapitel y acabarla", por lo que pagó nueve pesos "a Domingo Mundaca y otros dos indios que trabajaron en ella"[1336].

Algunas mejoras, reparaciones y refacciones pueden ser anotadas para la iglesia de Chiuchiu hacia los mismos años...

"Pintura de la iglesia, retablos y capillas 'con pinturas finas', por lo que cobró 'el pintor Manuel Alsso' cuarenta y ocho pesos; y el mismo recibió también cuarenta pesos por "componer al Patrón San Francisco, que estaba quebrado y maltratado; al glorioso San José y su niño; a la soberana Reina de la Consepsión y Candelaria; a San Antonio de Padua; a San Roque; a San Juan Evangelista; a San Marcos; y otras efigies que mandé componer por estar indecentes', a razón de cuatro pesos cada imagen. Al propio Manuel Alsso se le pagaron veinticuatro pesos por pintar 'seis efigies que están en el cuerpo de la iglesia', a saber: San Agustin, Santa Monica, San Nicolás de Tolentino, San Juan de Sahagún, Santa Teresa de Jesus y Santa Rita"...[1337].

El inventario que inició el 27 de noviembre de 1772 el cura propio don Miguel Ferreyra proporciona información nueva relativa a las dimensiones de la iglesia de Chiuchiu. Los otros detalles del inventario aludido coinciden, en sus términos generales, con los inventarios anteriores ya mencionados. Varían un tanto los detalles relativos a la capilla lateral que se encuentra a mano izquierda de la iglesia, donde como elemento principal se halla un arpa y

"un lienzo, de cuerpo entero, del señor crucificado que llaman de los Temblores, con su dosel y cortina de tafetán colorado, mui biejo, y a uno y otro lado del mismo San Antonio de Padua y Ntra. Sra. de la Candelaria, ambas imágenes vestidas; en el centro del altar, una imagen pequeña de Ntra. Sra. de la Antigua, con un manto de tafetán negro, y en la coronación de la misma 'el Espíritu Santo figura de pelícano'"...[1338].

[1335] Casassas, 1974b.
[1336] *Op. cit.*: 16.
[1337] *Op. cit.*: 15.
[1338] *Op. cit.*: 17.

El párroco Miguel Ferreyra trató de aumentar en lo posible los bienes y especialmente los elementos decorativos de la iglesia de Chiuchiu, lo que se refleja en la revisión de bienes y cuentas que se practicó el 14 de agosto de 1776, cuando dejó el cargo al cuidado interino de fray Miguel Samudio, de la Orden de Predicadores. De tal revisión sobresalen como novedades las siguientes: "a San Roque se le cambió el sombrero de palma por uno de vicuña, con su chamberí de oro, muy decente...; se trajeron de Potosí 43 varas de repisas de pasta a flores, con rayos de banderilla de plata..."[1339].

Es de interés señalar que, tanto en el inventario del año 1772, antes mencionado, como en la revisión de cuentas de 1776, a que acabamos de referirnos, hay anotaciones posteriores (como deduce José María Casassas por la diferente caligrafía, color de la tinta e intercalación evidente), que expresan que algunas imágenes –Ntra. Sra. de la Concepción y san Lorenzo– y algunos adornos del altar mayor se quemaron "en el incendio de la iglesia"... En cuanto a la fecha, sólo puede indicarse que fue antes de finalizar el siglo XVIII, ya que en una nota del año 1798 (en otro libro parroquial) se constata la falta de un mantel viejo "que dijieron se había quemado con ocasión del incendio que hubo en la iglesia"[1340].

En 1781, hay nuevas adquisiciones; entre ellas, un lienzo de Jesús Nazareno y en 1782, dos lienzos de cuerpo entero, sin marco, uno del señor de la Columna y otro "de la bofeteada"...[1341].

Durante los años 1788 y 1789, cuando era cura propio de Chiuchiu el licenciado *José Alexo Pinto y Arancivia*, se verificó una modificación sustancial en el altar de la capilla lateral del Descendimiento, pues quiso representarse más plenamente la escena del Calvario y fueron introducidas las imágenes de los dos ladrones y de los sayones. Como curiosas y expresivas, al efecto, transcribimos las propias anotaciones sobre estos cambios y reparaciones y sus costos respectivos:

> "Por mandar encarnar y engozar al Sto. Cristo del Descendimiento en Potosí, 20 pesos"; "Treinta y dos pesos a hechura, encarne y pintura del bueno y mal ladrón que hice traer de Potosí"; "Por 20 reales al herrero que llevó por dos tornillos de fierro para sostenerlos en las cruces"; "Por 14 reales al carpintero por clavos y su trabajo de acomodarlos y clavarlos"... Aumentan las imágenes con "la hechura, pintura, escultura de Jesus Nazareno con encarne y colores"[1342].

Ya en el siglo XIX, entre 1804 y 1810, cuando el curato de Chiuchiu estaba a cargo del doctor José Anselmo Mealla e Yñiguez, también se anotaron algunas mejoras en la iglesia, tales como "un organito pequeño" que obsequió don

[1339] Casassas, 1974b. De acuerdo con RAE, 1970, la vara equivale hoy a 835 milímetros y 9 décimas.

[1340] Casassas, 1974b: 18.

[1341] *Op. cit.*

[1342] *Op. cit.*: 18-19.

Juan Feix Gutiérrez; el "retocado de un bulto chico de San Francisco y... la hechura de las manos de San Antonio"; "un sombrerito negro" para San Roque; y "compostura de esta iglesia..., postura de vidrios al sagrario y ventanas, y pinturas que se han hecho", todo esto último a un costo de ciento treinta y tres pesos siete reales. Y en el año 1816, el cura Mariano Eusebio de Aneyba hizo construir "un retablito para el Señor Crucificado del Descendimiento"[1343].

Un nuevo inventario detallado fue elaborado entre los días 20 y 28 de noviembre del año 1818 por el cura escusador doctor Francisco Xavier Toro en el que se describe la arquitectura y el estado de conservación del templo. Luego, se describe todo el retablo del altar mayor, con su sagrario, nichos y distribución de las imágenes y adornos, en forma más o menos similar a lo que ya conocemos. Y sigue:

> "En la capilla colateral de la derecha está colocado un Crucifijo que sirve para el Descendimiento del Viernes Santo dentro de un nicho de cardones pintado al temple...; al pie del Crucifijo está San Francisco...; y al otro lado del pie del Señor, Ntra. Sra. de los Dolores...; en dicho altar, que es de adobes, hay depósito pequeño de cardón asegurado contra el mismo altar, pintado al temple por dentro con blanco... y a los extremos del altar una efigie de Jesús Nazareno... y al otro lado una efigie de San Antonio... En la capilla colateral del frente puerta rejillas de cardón sin chapa, llave, ni aldaba, altar de adobes, trono de cardón pintado al temple con blanco, donde está colocada una efigie del Señor de la Columna...; en el trono superior al inventariado, que es de la misma madera, se halla Ntra. Sra. de la Candelaria..., una efigie de Santa Rosa..., una efigie de San Roque..."[1344].

También se anotan en el inventario los diversos y numerosos cuadros, sin marcos, con representaciones de los apóstoles y otros santos o de la pasión del Señor, que recubren los muros del cuerpo de la iglesia[1345].

Diversas revisiones de los inventarios que, por distintas circunstancias, ya sean cambios de párrocos, intervención de coadjuntores o de interinos, o cambio de los fabriqueros, tuvieron lugar en los años 1826, 1830, 1837, 1838, 1839 y 1841, no aportan noticias de mayor interés al tema de las imágenes de la cristiandad. Excepcionalmente, cabría indicar que, en el año 1837, el cura doctor Julián Villazón advierte, entre otras fallas menores, "la falta de los dedos de las imágenes, que están los más quebrados"[1346].

El párroco Manuel Paulino de Dávila, con fecha 12 de mayo de 1842, establece un extenso inventario, al tenor del que había elaborado en noviembre de 1818 el doctor Francisco Xavier Toro. Entre otras precisiones se señala que,

[1343] Casassas, 1974b: 19.
[1344] *Op. cit.*: 19-20.
[1345] *Op. cit.*: 20.
[1346] *Op. cit.*: 21.

"la iglesia es de adobe tiene de largo treinta varas y de ancho seis, su piso empedrado, el techo de cardán, con quince tijeras de algarrobo, de las cuales seis están rotas...; no tiene teja ni paja el techo exterior, por estar entortado con barro a estilo del lugar; asi mismo estan las capillas colaterales, la sacristía y bautisterio...; la pila bautismal sobre una pirámide de piedras mal formada...; [el] coro tiene su baranda dee madera labrada ya descompuesta y movediza, está el órgano pequeño de regulares voces, una arpa de buen uso con sus clavijas corrientes...; en el cuerpo de la iglesia un retablo de adobe con un trono solo y su poyo, que sirve de altar, en que está colocado el Santo San Roque... pasamos al panteón, el que encontramos en un miserable estado, angosto como un callejón, sus muros o tapiales tan bajos que no tenían la menor seguridad por ninguna parte, porque estaba sin puerta, a la disposición de cuanto animal quería entrar; inmediatamente di órdenes de que se ensanche, se forme una capilla con puerta y se le ponga a la entrada otra fornida con llave o candado; la gente ha accedido; y con el favor de Dios espero ver en breve realizados mis deseos"[1347].

Efectivamente, en una declaración que alrededor de un año después, el 6 de julio de 1843, firmaron conjuntamente el mencionado párroco Dávila y el nuevo cura coadjuntor José Policarpo Pantoja, anotaron entre los aumentos para Chiuchiu: "el panteón nuevo como de cuarenta varas en cuadro, su cementerio de cerco y arquería, la capilla con su campanario pero el interior sin adorno alguno todavía; dicho panteón tiene tres puertas con sus respectivos candados"[1348].

José María Casassas ofrece algunos detalles contenidos en las informaciones del 19 de mayo de 1844 y 30 de agosto de 1847 relativas a destrozos y mejoras del templo; el 30 de diciembre de 1849 se anota que, "el panteón o por mejor decir su capilla en ruina por los muchos temblores". Hacia el año 1850, se especifica la refacción de varios elementos como por ejemplo, "la mitad de la capilla del panteón reformada"[1349].

El 29 de agosto de 1852 un nuevo inventario detallado, suscrito por el cura escusador José Andrés Guzmán, proporciona algunos nuevos aspectos de la iglesia de Chiuchiu y se establece que el órgano pequeño del coro posee, "ochenta flautas grandes y chicas"[1350], dato que nos parece de interés por la alta valoración que los indígenas otorgan a la música y que sin duda fue un factor coadyudante a la evangelización.

En una revisión fechada el primero de octubre de 1855, el cura interino Ramón Salvatierra lo encuentra todo conforme con el inventario anterior, si bien anota "una total ruina por el mucho uso". Un par de años más tarde, en

[1347] Casassas, 1974b: 21.
[1348] *Op. cit.*: 21-22.
[1349] *Op. cit.*: 22.
[1350] *Ibid.*

otra revisión del cura interino doctor Juan Pedro Losa, del 14 de diciembre de 1857, advierte que "faltan 6 flautas en el órgano"[1351]. Con fecha 12 de marzo de 1862, el cura doctor Manuel Anselmo Roso formaliza el penúltimo inventario extenso para la iglesia de Chiuchiu, que José María Casassas incluye dentro de su período de estudio; este inventario, se refiere particularmente a una descripción de la arquitectura y estado de conservación del templo, sin incluir nuevos datos sobre las imágenes[1352].

En forma muy escueta informa el inventario que firma el 4 de agosto de 1878, el cura interino Timoteo Juan Dilvortto, último correspondiente al periodo de la administración boliviana e intervención eclesiástica del Arzobispado de La Plata o Charcas. Esta información se encuentra contenida en el *Libro de Inventarios* (iniciado por el cura D. Ramón Salvatierra, el 1 de octubre de 1855) y se conserva en la actual parroquia de San Juan de Calama, entre los libros correspondientes al archivo de la parroquia de Chiuchiu. José María Casassas transcribe sus principales indicaciones, con el fin de dar a conocer cual era el estado de la iglesia de Chiuchiu en aquel momento:

> "Templo 30 varas por 7 varas, paredes la mayor parte nuevas; techo todo nuevo; altar mayor destruido; sacristía, el techo y la mitad de la pared nuevo; las dos capillas, una refaccionada la mitad del techo y la otra con pared vieja; los altares en mal estado; el púlpito completamente destruido; un coro viejo de madera; el órgano como de 500 [?] flautas casi todo destruido, regalo de Manuel Cruz, primer gasto, como 800 pesos; bautisterio con su fuente cobre, como también la tapa... 'Santos: N.S. Concepción, buen estado; N.S. Dolores, non tan bueno; N.S. del Asunta, mal estado; N.S. del Candelaria, mal estado; San Francisco, en malísimo estado; el Señor de la Pasión, mal estado'. Independientemente del reflejo, tal vez de las características personales, humanas, del cura italiano que formalizó el inventario expresado, éste es indudablemente muy significativo de una situación de progresivo deterioro y decadencia que correspondía, probablemente, a la que paralelamente se estaría manifestando en el pueblo de Chiuchiu por la influencia y atracción que, para sus habitantes, estaba ejerciendo en aquella década el explosivo auge del mineral de Caracoles"[1353].

Antes de proseguir con la descripción de los anejos del interior de Atacama del curato de Chiuchiu, quiero referirme a un hecho que marcó de manera profunda la historia de la región y en el cual tuvo un rol protagónico el cura Alejo Pinto, a fines del siglo XVIII. Se trata de la versión local de la rebelión de Tupac Amaru, consignada en otros documentos coloniales que han sido estudiados por Jorge Hidalgo[1354].

[1351] Casassas, 1974b: 25.
[1352] *Ibid.*
[1353] *Op. cit.*: 25-26.
[1354] Hidalgo, 1982, 1983, 1986; Hidalgo y Arévalo, 1987.

Jorge Hidalgo considera el desarrollo histórico del corregimiento de Atacama en la segunda mitad del siglo XVIII, enfatizando los motivos estructurales de conflicto entre indígenas y corregidores y particularmente, los cambios políticos y administrativos de esa provincia en la década 1770-1780 que contribuyeron al clima de inestabilidad política. De acuerdo con este autor, se distinguen varias fases de la rebelión tupamarista-catarista en este corregimiento, que van mostrando un proceso complejo de avances y retrocesos; para su estudio, divide la historia de Atacama en tres etapas comprendidas entre 1749 y 1781. No obstante la presión económica que afectaba a los indígenas por parte de sus corregidores, principalmente por el sistema de repartos de mercancía y sus abusos, los factores ideológicos fueron mucho más decisivos para polarizar los bandos en pugna[1355].

La primera etapa, comprendida entre 1749 y 1757, está marcada por las numerosas ilegalidades que el corregidor de Atacama, don José Manuel Fernández Valdivieso, realiza contra los indígenas[1356]. Como ingresos, este Corregidor no sólo recibía el reparto sino que forzaba a los indígenas a que le vendieran a él, a precios mucho más bajos de los que se obtenían en San Pedro y en Salta, los cueros y lanas de animales; entregaba lana a las mujeres para que le tejieran ponchos que vendía en Potosí; obligaba a la comunidad para que trabajaran en tierras agrícolas a su favor, le cuidaran su ganado y trabajaran en el servicio de su casa. Aplicaba multas por cualquier motivo y llegó hasta a apropiarse de una mina de oro indígena en Olaroz, según se desprende de los Autos seguidos por los indios de Atacama contra este Corregidor. Así, la presión del corregidor obligó a numerosos habitantes a abandonar sus tierras y huir, preferentemente al noroeste argentino[1357].

Un juicio abierto por el corregidor en 1749 contra algunos campesinos a los que acusó de brujería, la muerte de una mujer indígena víctima de las torturas y azotes, así como por la expatriación de su esposo a Potosí, dio la posibilidad de que los indígenas acudieran a la Real Audiencia de la Plata en busca de justicia; la Audiencia reconoció los cargos, con muy bajas penas para José Manuel Fernández Valdivieso. La Iglesia no estuvo ajena a este conflicto. Durante la sumaria efectuada en San Pedro de Atacama, el cura y vicario de Chiuchiu viajó especialmente a ese pueblo para amedrentar a los indígenas declarantes, diciéndoles que el corregidor permanecería en el empleo y los castigaría haciéndolos ahorcar[1358].

En 1757, hubo una nueva demanda de un cacique contra José Manuel Fernández Valdivieso por cobro injusto de tributarios inexistentes. También

[1355] Hidalgo, 1982: 192 y 195; Hidalgo, 1984: 221-249.
[1356] Hidalgo, 1982: 195-201; Hidalgo, 1986: 188-190.
[1357] Hidalgo, 1982: 200.
[1358] *Op. cit.*: 201.

hubo reclamos de otro cacique contra los corregidores y curas, especialmente se quejaba del cura de Chiuchiu don Bernardo Ochova; decía que ellos no eran culpables que hubiese venido a la provincia ese sacerdote que tenía "alborotados el pueblo y la gente tratándoles alsados y pidiendo a Dios que le saque de aquí por castigarle permitió venirse a semejante pueblo". Señalaba que por no molestar a los señores oidores la gente lo culpaba. Se quejaba de que muchos no podían confesarse porque no entendían otra lengua fuera de la propia. Agregaba que los trataban como querían. Debían, incluso, soportar los abusos del hermano del cura con mujeres casadas y solteras. El gobernador de Toconao se quejaba a su vez que habían carecido de servicio religioso y expresaba su angustia por los muchos que morían sin recibir los sacramentos (Guacasus *v/s* Valdivieso, E, 1757, N. 50)[1359].

Jorege Hidalgo señala un "largo silencio documental" para la segunda etapa comprendida entre 1758 y 1774[1360].

La tercera etapa se inicia en 1770 y corresponde a la de mayor agitación que culmina con la rebelión tupacamarista y catarista en Atacama. Esta vez, gran parte de las acciones se dirigen contra el corregidor Francisco de Argumaniz, quien, en 1771, destituyó al cacique de San Pedro de Atacama don Pablo Ramos, descendiente de una familia de curacas, aparentemente por razones de salud de la autoridad india. Pablo Ramos transfirió su cargo a Agustín Victorio Ramos. El Corregidor hirió profundamente el orgullo de la familia Ramos, al incluir al antiguo curaca como un indio ordinario en el patrón de tributarios. Desde esa fecha las relaciones entre esta familia y el corregidor serán negativas. Intentó impedir la labor de Agustín Victorio Ramos en la cobranza de tributos, pero no tuvo éxito. El cacique, con el apoyo del cura Olmedo de Ingaguasi reunió dinero de los tributarios para presentar ante la Real Audiencia una demanda contra el corregidor por exceso de repartos[1361]. En este caso, el cura actuó al lado de los indígenas.

Francisco de Argumaniz deseaba reformas. Quería urbanizar el pueblo de San Pedro de Atacama, pero agrupar a los indígenas y sacarlos de sus hábitos de movilidad debe haber creado cierta resistencia. Así lo hace notar el propio Corregidor:

> "Insolentes, osados, intrépidos, provocativos y nada obedientes...por cuia razon, y la de no quererse sujetar a vivir en Población estaban poco menos que alzados, sin reconocer subordinación a la justicia ni vecindad y aún en duda si [a] la religión christiana (Of. Rl *v/s* JM. Paniagua, cuaderno 6, f. 2r, Charcas 529, A.G.I.)[1362].

[1359] Hidalgo, 1982: 201.
[1360] *Op. cit.*
[1361] *Op. cit.*: 202.
[1362] *Op. cit.*: 203.

Como se puede apreciar, todavía durante la segunda mitad del siglo XVIII, cualquier disensión con la política española, servía de base para encarar a los indígenas su supuesta "idolatría". En 1775 este corregidor se vio acosado en Incaguasi por una rebelión contra los comerciantes españoles y mineros. Recién pudo volver a San Pedro en 1776, dejando el cargo en 1777. En su relación de servicios señala la creación de tres escuelas, cajas de comunidad, canales de riego en Chiuchiu, abastecimiento de agua en Cobija, etc. Su política, imbuida por el despotismo ilustrado, produjo profundos cambios en San Pedro de Atacama, Chiuchiu y Cobija[1363]. En su reemplazo y con la misión de juez para investigar los sucesos de Ingaguasi fue designado por el virrey de Perú, el corregidor José María Paniagua. Éste tuvo una serie de problemas con las autoridades españolas de modo que recién en 1778 fue reintegrado a su cargo[1364].

Paralelamente, como Atacama se encontraba acéfala, el virrey Cevallos designó, el 16 de marzo de 1778, a don Matheo de Castaño como nuevo corregidor de Atacama. Así legalmente la provincia contó con dos corregidores que se descalificaban mutuamente. Finalmente, sólo Castaño pasó a Atacama. Al mismo tiempo para complicar aún más la administración de estos territorios, en 1776 se creó el virreinato de Buenos Aires, donde quedó comprendida Atacama. Las noticias de la rebelión en las provincias de Perú no se hicieron esperar[1365].

> "En consecuencia, a fines de 1780 los efectos de la sublevación general indígena que se había iniciado en Chayanta por las acciones de Tomás Catari y que después de su muerte el 5 de Enero de 1781 se fundió con el movimiento de Tupac Amaru iniciado en Tinta el 4 de Noviembre de 1780, provocaban una agitación de tal naturaleza que el corregidor de Atacama no se atrevía a cobrar el tributo ni a emprender una nueva revisita"[1366].

Jorge Hidalgo publica también dos significativos documentos: *Informes de los Capitanes de las milicias de Atacama y Chiuchiu* de José Fernandez Valdivieso y José Daniel Mendiola, elevados a la Real Audiencia por los acontecimientos que han tenido lugar en la provincia de Atacama y *Testimonio del Auto contra el indio Tomas Puniri, por complice de la sublevación de Atacama*[1367].

Según el testimonio de José F. Valdivieso y José D. Mandiola, el movimiento se inició en San Pedro de Atacama el 12 de marzo de 1781, "cuando más de doscientos indios se abocaron con armas ocultas a la casa de don Pedro Manuel Rubin de Celis, acusándolo (...) como confidente del corregidor don Mateo del Castaño"[1368].

[1363] Hidalgo, 1981: 258.
[1364] Hidalgo, 1982: 204-205.
[1365] *Op. cit.*: 205.
[1366] *Op. cit.*: 206.
[1367] *Op. cit.*: 232-246.
[1368] *Op. cit.*: 208.

El clima de inquietud en Atacama debe haber crecido en la medida que llegaban más noticias de la rebelión y que arribaban a San Pedro familias enteras de españoles que huían desde las provincias cercanas. Los signos de los ansiados nuevos tiempos estaban a la vista, si se considera la esperanza de liberación de las numerosas obligaciones y abusos a los que estaban sometidos los atacameños y su confianza en que sus quejas eran justas. Por otra parte, el poco conocimiento que tenían los habitantes de San Pedro de los manejos políticos superiores, el rumor de que Tupac Amaru avanzaba corrigiendo los abusos y restableciendo la justicia, pudo hacer pensar a los indígenas que los cambios no se concretaban por la mala fe del corregidor; todo ello coadyuvó a que precipitaran los acontecimientos y así fue como los indígenas decidieron expulsar del pueblo a los españoles, bajo la amenaza de que si no se retiraban sufrirían penas mayores[1369].

En este momento, la valoración manifiesta cambia, pues se realza lo indígena como el elemento dominante. El sentimiento de fuerza y la decisión de mantener la nueva situación se torna evidente; aún no hay líder hegemónico y son en su conjunto las autoridades indígenas, alcaldes y caciques, los que ejercen un liderazgo colectivo, aunque se empieza a destacar la figura del alcalde mayor Carlos León, que deja vigilancia en la iglesia para que nadie se refugie en ella y ordena a José de Mandiola y otros españoles que habían llegado huyendo de Lípez, que abandonen el pueblo de inmediato.

Como particularidad, en Atacama no se observan las situaciones de violencia y muertes que se dieron en el distrito de la Audiencia de Charcas. La Iglesia interviene nuevamente. A pesar de que la situación de opresión económica, social y cultural que en San Pedro y Chiuchiu debió ser relativamente similar, el cura de Chiuchiu, licenciado don Alejo Pinto, va a desequilibrar completamente la situación a favor de una restauración del orden colonial español, creando dudas entre las autoridades y los indígenas del común. Creemos con Jorge Hidalgo que pocos ejemplos mejores que éste pueden ser exhibidos para mostrar la fuerza de una ideología en la construcción de una estructura que va a debilitar la rebelión y fagocitarla completamente. Pero su éxito no se muestra de inmediato.

Varias etapas serán necesarias, tanto para reagrupar las fuerzas sociales que normalmente estarían en contra de una hegemonía indígena, como para someter a los indígenas a una actitud de sumisión a las autoridades de "ambas magestades": el Rey y Dios[1370].

El cura de Chiuchiu escribió una carta al cacique de Atacama, Pedro Eusevio,

> "afeandole al mismo tiempo el desarreglo prosedimiento de sus hechos contra ambas magestades patentisandoles el horroroso castigo a que se

[1369] Hidalgo, 1982, 1986: 280
[1370] *Op. cit.*: 210; *op. cit.*: 281-282

hasian acreedores sino se manexavan en lo susesivo como buenos cristianos y fieles vasallos de vuestro Rey y Señor Natural"[1371].

A fines de marzo y comienzos de abril de este año empieza a desarrollarse la tercera etapa de la actividad rebelde en la provincia, como consecuencia de una toma de contacto directo con el movimiento Alto peruano por intermedio de una carta-orden del cacique de Lípez en nombre de Dámaso Catari y la llegada a Atacama de Tomas Paniri, con una circular de Tupac Amaru y el título de Capitán General. La explosión mesiánica que despertó este último personaje, fue rápidamente sofocada por los acólitos del sacerdote Alejo Pinto[1372].

La carta escrita por el gobernador don Bartolomé Callaguara estaba dirigida a los caciques de los seis ayllos de San Pedro: Conde Duque, Sequitur, Coyo, Betere, Solcor y Solor. Les decía que por orden de Dámaso Catari debían aprontar "los indios de su mando con armas y viveres para dar el asalto a la Imperial Villa de Potosi en los dias de Pasqua". En tanto llegaba la segunda orden, Carlos León, alcalde mayor, mandó que todos "hisiesen avíos y dos hondas cada uno y las armas que pudiesen para quando le diesen abiso"[1373].

Esta misiva revela lazos tradicionales entre Lipez y Atacama, así como un intento de extender la rebelión usando los canales étnicos de representación comunitaria. Sin embargo, es el Alcalde Mayor y no los caciques el que toma la iniciativa. Si bien alcalde mayor y cacique son lo mismo en otras áreas, no sucede lo mismo en Atacama. La autoridad superior indígena en Atacama era el Cacique Gobernador, bajo el cual se encontraban los caciques cobradores de tributo de los respectivos ayllos.

En marzo de 1781 había muerto el Cacique Gobernador del curato de San Pedro, Agustín Victorio Ramos, quien había ejercido su cargo hasta 1774. Al estar vacante este cargo y no habiendo autoridad española que designara un interino, se impuso sin contrapeso el respectivo alcalde mayor, tanto en San Pedro como en Chiuchiu. El Alcalde Mayor había retenido las antiguas funciones judiciales del Cacique, pero a través de éstas tenía participación en la mayor parte de los asuntos civiles, administrativos e incluso religiosos[1374].

El Alcalde Mayor tenía un lugar intermedio entre los alcaldes ordinarios del Cabildo indígena, los caciques cobradores de tributo y por otro lado el Cacique cobrador de tributo y el Corregidor. Se supone a los alcaldes mayores como pertenecientes a la más alta categorías sociales indígenas y poseyendo su cargo por toda la vida; sin embargo, las evidencias de Atacama no confirman este último rasgo.

El modelo de Alcalde mayor parece no haberse dado en Atacama; en 1750 no sabían leer ni escribir, y su posición era temporaria; en un caso fue

[1371] Hidalgo, 1982: 211.
[1372] *Op. cit.*: 212.
[1373] Hidalgo, 1982: 212; también, 1986: 283-285.
[1374] Espinoza, 1975: 365-379, en Hidalgo, 1982: 212.

designado por un período de tres años, y en otro fue una designación hecha por el corregidor[1375].

El caso es que la carta de Callaguara puso en movimiento los rudimentos de una organización militar indígena. La agitación creció con la llegada de Thomas Paniri al pueblo de Ayquina. Paniri había participado activamente en las hostilidades de Tomabe y Chocaya, demostrando mucho valor. Traía una circular que Tupac Amaru habría dirigido a aquellos indígenas del altiplano alto peruano[1376].

Amplio conocedor de los espacios, las poblaciones y las lenguas de un vasto territorio andino, Thomas Paniri, tiene las cualidades de un líder étnico emblemático, como Amaru y Catari. Natural de Ayquina, había sido alcalde de ese pueblo y también se desempeñaba como cacique cobrador. Como arriero, se dedicaba –probablemente entre otras actividades– al tráfico de pescado. Esto último queda explicitado en algunos testimonios españoles respecto a la sublevación de Choclaya, asiento minero cercano a Tupiza, en Chichas, de donde provenía Paniri al llegar a Atacama. Esa sublevación había sido encabezada en sus inicios por un mestizo, quien habría entregado al arriero de Ayquina una circular de Tupac Amaru.

> "Que sabe de publico y notorio que Don Lorenzo de Anteza[na] tenia varios papeles del rebelde Tupac Amaru y que a un mozo atacameño que llego a aquel asiento de Chocaya a vender pescado, le dio un tanto de dichos papeles el citado Antezana para que llebase a su tierra (ANB, Colección Ernesto O. Rück, Ms.104, año 1781, fs. 2v-3)[1377].

Dedicado al tráfico y comercio de pescado, Paniri tenía la posibilidad de informarse y de ser participe de los acontecimientos políticos y sociales fuera y dentro de Atacama, sobre todo en los enclaves mineros y haciendas españolas, que aglutinaban población indígena proveniente de distintas regiones.

Como antiguo cacique cobrador y sobre todo como arriero, se identificaba con un sector socioeconómico de Atacama la Baja, directamente perjudicado por los excesos de los españoles. Quizá a eso se deba que su iniciativa haya recibido una mayor adhesión en Calama, punto neurálgico de la arriería[1378].

En el expediente del corregidor Francisco de Argumaniz se encuentra la participación de Paniri como testigo, en abril de 1777, en San Pedro de Atacama: "Thomas Paniri indio originario del pueblo anexo de Ayquina con nombre de Provincia Vaxa de esta jurisdicción y casique cobrador que a sido de los reales de esta jurisdicción y alcalde de dicho anexo"[1379]. Aclara el escribano que fue

[1375] Hidalgo, 1986: 48.
[1376] Hidalgo, 1982: 213.
[1377] Sanhueza, 1991: 145.
[1378] *Op. cit.*
[1379] Hidalgo, 1982: 214.

necesario el uso de un intérprete "no obstante del ser el testigo suficientemente ladino y versado", es decir que entendía y hablaba el idioma castellano. Se agrega al final del interrogatorio que era de edad de cuarenta y siete años. El interrogatorio se efectuó "en la lengua provincial de que usan"[1380].

Para Jorge Hidalgo esa lengua es sin duda el kunza; no obstante, el mismo autor agrega que, considerando el origen de Paniri, se puede suponer con buenos antecedentes arqueológicos, que esa área era desde tiempos prehispánicos una zona de penetración altiplánica. De modo que Paniri es un hombre de fronteras culturales que probablemente hablaba aymara y quechua, además del kunza y castellano[1381].

El apellido Paniri era predominante entre los tributarios de Ayquina en 1804, y aun lo es en ese pueblo. Este apellido podría ser de origen aymara en cuyo caso significaría el que llega, visita, pernocta, el que viene[1382]. Independientemente del significado de la palabra, Paniri es un topónimo familiar en la región. Esto adquiere significado si recordamos que las altas cumbres, los cerros y otros lugares geográficos en las áreas andinas, están cargados de sacralidad por ser la morada de divinidades ancestrales. Quien portara un nombre que coincidiera con el del volcán del lugar, probablemente compartiría el prestigio o la protección del ser o seres del sitio epónimo[1383].

En síntesis, Paniri era originario de Ayquina, donde tenía el estatus de indio noble en la medida que había ocupado los cargos de alcalde y cacique; de gran movilidad, en 1777 estaba en San Pedro de Atacama y declaraba incluso sobre acciones ocurridas en Cobija, los que induce a pensar que tal vez estuvo vinculado a la arriería. De hecho, Alberto Flores Galindo menciona que muchos de los colaboradores de Tupac Amaru eran arrieros, ocupación que los obligaba a una gran movilidad y al mismo tiempo les permitía contar con informaciones frescas a nivel macrorregional. Hablaba varias lenguas y de esa manera pudo ser un buen vehículo de dispersión de las ideas que habían prendido con la rebelión general; su nombre, que probablemente significa "el que viene", pudo tener un sentido mesiánico para quienes entendían su significado. Lo nuevo necesitaba descansar en los valores más respetados de la tradición andina de ahi la importancia de su nombre, compartido con uno de los mallku más poderosos de la región hasta hoy, el volcán Paniri[1384].

Siguiendo la técnica de los rebeldes de 1781, Paniri desde Ayquina envió la circular de Tupac Amaru a Carlos León, el que la publicó en el Cabildo, con asistencia de todo el pueblo. La situación en San Pedro se tornó difícil para los españoles y mestizos. Los más sublevados según el Informe son: don Carlos León, Alcalde Mayor; Domingo Lorenso, Pablo Ramos; Manuel Corante el fabriquero; Martín Salvador, sacristán y todos los alcaldes de los ayllos.

[1380] Hidalgo, 1982: 214; Hidalgo, 1984.
[1381] Hidalgo, 1982.
[1382] *Op. cit.*: 215.
[1383] *Op. cit.*
[1384] *Op. cit.*: 215-216.

Los dirigentes de la rebelión en Atacama son hombres vinculados al Cabildo indígena y a las tareas religiosas, ayudantes de la iglesia o del cura[1385], parte de la estructura colonial tempranamente establecida como consta en la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* del año 1557. Para ayudar a la evangelización, la *Recopilación* establecía que en cada asentamiento debía existir una iglesia, aunque fuera para servir a pocos indios; en cada pueblo deberían haber dos o tres cantores a cargo del coro y los responsos, así como un sacristán responsable del cuidado del cáliz y los ornamentos, el ornato del templo y capaz de enseñar el español, para la comprensión de los misterios de la fe católica. Aunque en apariencia aparecen como indios de privilegio por no pagar impuestos, a veces el trabajo fue tan excesivo, que mas bien pareció un castigo[1386].

El segundo paso de Paniri fue designar capitanes, lo que parece aludir al inicio de la organización de milicias indígenas siguiendo el modelo español. En Ayquina fue designado Thomas Liquitay, en Calama Juan Zandón y Pasqual Nieves; éste ultimo ocupaba el cargo de alcalde de ese pueblo[1387].

El 25 de marzo Tomas Paniri bajó de Ayquina a Chiuchiu, siendo recibido en este pueblo al son de caja o tambor. El alcalde mayor Estevan Vilticolas y el cacique don Martín Gutiérrez, contradijeron a Paniri, pidiéndole que exhibiese el título o comisión que le habían dado para enterarse del tribunal que le otorgó su mandato. Las autoridades de Chiuchiu no se dejaron arrastrar por el entusiasmo y adoptaron, dentro de las circunstancias, una actitud legalista que refleja la intención de enfriar el ambiente y poner las primeras trabas en el camino de Paniri, obedeciendo al deseo de ajustarse a la ley, al consejo del cura Pinto o al temor que un indígena de un pueblo que dependía de Chiuchiu pasara a transformarse en la autoridad principal. La respuesta de Paniri fue "amenasarlos con pena de la vida"[1388].

Después, Paniri pasó a exhibir su auto al sacerdote de Chiuchiu don Alejo Pinto; don Thomás, "entro con un zable a la zinta y una honda que traía terciada". Ambas armas cumplían además el papel de símbolo de su autoridad adoptando una característica de los españoles y otra propia de los pastores andinos. Es decir, dominio sobre las nuevas circunstancias, rompiendo la legalidad que les prohibía a los indígenas portar armas españolas y por otro lado, acentuando con la honda su relación con los antepasados[1389]. Entre Paniri y el cura se dio un diálogo de sordos; ninguno de los dos cambió su posición. Otros, en cambio, se aterrorizaron ante la presencia de Paniri y huyeron a los cerros[1390].

[1385] Hidalgo, 1982: 216; Hidalgo, 1986: 286-287.
[1386] Hidalgo, 1986: 41 y 50.
[1387] Hidalgo, 1982: 216; 1986: 287.
[1388] *Op. cit.*: 217.
[1389] Hidalgo, 1986: 288-289.
[1390] Hidalgo, 1982: 218.

No obstante, el entusiasmo provocado por Paniri entre sus partidarios, se refleja bien en las acciones emprendidas por sus capitanes en Calama, Juan Zandon y Pasqual Nieves, quienes mandaron a las españolas que residían en ese pueblo y sus contornos "se pusiesen en traje de Yndias con Urcos y Alpargatas para quando viniesen su capitan General Thomas Paniri y que de lo contrario morirían sin remedio produciendo que ya no había Dios a quien apelar ni María Santisima a quien interseder"[1391].

Este discurso denota en forma manifiesta un rechazo a la religión católica y sin duda refleja el pensamiento de un sector de la población indígena. Siendo el traje un símbolo de una situación étnica y social, la imposición del urco o anako representaba para españolas y mestizas una humillación, pero con ello crecía el prestigio de lo indígena. Desde este punto de vista el reforzamiento de los emblemas autóctonos era una negación ritual de la herencia dejada por la conquista y un intento nativista de volver al tiempo de los antepasados[1392]. Las expresiones relativas a Dios y a María están cuestionando las fuentes de poder que habían avalado el orden colonial y son las primeras manifestaciones, débiles aún, de una herejía andina que en otros sectores adquirió más fuerza[1393].

La revaloración del traje indígena y la negación de la potencia de las divinidades cristianas parecieran indicar la esperanza de una revitalización de los dioses autóctonos. El debilitamiento de la autoridad española tenía su correspondencia en la importancia del Dios europeo para impedir los cambios. Sabemos que hasta ahora se continúan efectuando ritos en donde se invocan a los antepasados y a una serie de entidades con precisa localización geográfica; en tiempos de turbulencia cuando la inseguridad, la duda, la insatisfacción por las condiciones imperantes tendieron a crecer, surgiendo esperanzas y nuevas condiciones traídas por la rebelión, es perfectamente licito pensar que los rebeldes buscaran apoyo a sus peticiones, respaldándose en una reinterpretación de su mundo religioso[1394].

Los hechos de Calama tuvieron una honda repercusión en Chiuchiu. Allí estaba el cura Alejo Pinto listo para restablecer la normativa colonial. Llama a los dos capitanes de Calama para reprenderlos severamente y hacerlos demostrar su arrepentimiento públicamente. La reacción de los contrarios a la rebelión encabezada por el sacerdote y el alcalde indígena de Chiuchiu, así como el paso temprano de Paniri, antes de estos sucesos a Atacama La Alta, disminuyó la fuerza de sus partidarios y aplacó definitivamente la rebelión en Atacama La Baja. El cacique de Calama don Fabián Flores, también se definió como un leal vasallo del Rey, lo que sumado al arrepentimiento de Nieves y Zandón dejó a Paniri sin representantes en Chiuchiu[1395].

[1391] Hidalgo, 1982: 218.
[1392] *Op. cit.*
[1393] *Op. cit.*: 218-219.
[1394] *Op. cit.*: 219.
[1395] *Op. cit.*: 219-220.

> "con una cruz pesada al ombro y una corona de espinas en su caveza". Abril de 1781.

Esta etapa puede reconocerse como la de reconquista espiritual y militar de Atacama La Baja. Ambas actividades pasan a ser expresiones del mismo objetivo: pacificar a los indígenas y volverlos obedientes a la autoridad real y a sus representantes. Se trata de enseñarles a aceptar su suerte mediante actos religiosos, incluida la representación, al mayor nivel dramático, del sacrificio de Cristo personificado en el propio cura Alejo Pinto. Las muestras de arrepentimiento, las disciplinas corporales, la autoflagelación, el llanto colectivo, alcanzaron entonces niveles históricos. Pero con ello adquirieron fuerza para volverse impermeables a los llamados de los rebeldes y estuvieron dispuestos a sacrificar sus vidas por su sacerdote.

En tanto, en San Pedro y sus alrededores continuaban las actividades de Paniri, de las cuales el informe dice muy poco. En su labor de reconquista espiritual, Alejo Pinto dispuso actos religiosos donde la prédica no fue lo más importante. El mismo tomó el papel del Mesías durante las horas establecidas de disciplina o flagelaciones que hacía hacer como penitencia[1396].

> "A maior abundamiento para contenerlos a su feligresia el sitado Dn. Alexo Pinto dispuso todos los Viernes de Quaresma una hora de disiplina por las noches y el Miercoles Jueves Y Viernes de la Semana Santa que todos Yndios y Españoles supiesen aquella penitencia executando dicho cura el Viernes Santo a las doze de la noche estando todo el Pueblo congregado en la Iglesia entrar vestido de un saco Zeniciento, descalzo de Pie y Piernas puesto un par de grillo con contrapeso de dos barretas de fierro en las extremidades de los Grillos con una cruz pesada al ombro y una corona de espinas en su caveza, a cuia vista fue imponderable la griteria llantos y zollosos que a su imitación muchos Yndios se desnudaron publicamente y empesaron a catigarse y las mugeres mui compungidas, no sesavan de darse golpes en la cara por espacio de ora y media que duró su sermón que lo executo en la propia forma que entro el ferbor y celo de este Ministro de Dios con que a procurado por quantos medios y modos le dicto su entendimiento a fin de Aquietar los animos de sus feligreses" (Informe, 1781, f. 11r.)[1397].

La actuación del cura es, quizá, uno de los mejores ejemplos de un sistema de evangelización sacrificial y martiriológico, muy atinado para inspirar profundos temores. Pero don Alejo Pinto no sólo puso al servicio de su causa los

[1396] Hidalgo, 1982: 222.
[1397] *Op. cit.*: 223.

actos religiosos; también usó su propia persona como un medio importante de presión. Constantemente amonestaba a los atacameños del recelo que tenía de perder la vida en manos de Paniri, o bien amenazando que abandonaría el pueblo "haciendo acomodar sus trastos con los propios Alcaldes aparentando viaje de modo que se obligaron los Yndios e Indias que se abocaron a su casa pidiéndole no les desampare y que a costa de sus vidas le defendería"[1398].

La construcción de una nueva relación entre indios y no indios después de la rebelión

Paniri fue apresado en Chiuchiu presumiblemente a fines de abril, probablemente por la traición de alguno de sus parciales como el alcalde mayor de Chiuchiu, Esteban Vilticola, a quien le correspondió hacer la información sumaria y remitirla a la Real Audiencia de La Plata. Luego del proceso, Paniri fue enviado a Pica para que lo mantuvieran en la "hisla del Puerto de Yquique"; fue condenado a la pena de muerte después que confesó haber participado en la muerte de cinco españoles y de un cura[1399]. Pero la muerte de Paniri no puso fin a la rebelión, que tenía hondas raíces en Atacama. A pesar de tener dos compañías de milicias, los capitanes españoles no se atrevían a entrar a San Pedro a fines de 1781[1400].

Los atacameños, aliados a los de Lipez, no podían ser aún sometidos por José Manuel Fernández Valdivieso y José Daniel de Mendiola, que finalizan su informe en agosto de1781. Incluso, según estos capitanes, los atacameños de San Pedro intentaban vengar la muerte de Paniri. No obstante ya a esa fecha los indios de San Pedro se encontraban pacificados y esto debe haberse producido como una acción propia de los atacameños de acuerdo a otros documentos a los que refiere Jorge Hidalgo[1401]. A pesar de esta dramática derrota, los atacameños conservaron cierta capacidad de negociación y la posibilidad de ser escuchados por las autoridades españolas[1402].

He tomado *in extenso* este trozo de la historia de Atacama, porque es tremendamente significativo para comprender la construcción del ideario religioso de este segmento de población andina para entender la unidad en la diversidad que caracteriza a la sociedad andina en tiempos coloniales, porque da bien cuenta del nexo Estado-Iglesia colonial, ejemplifica algunos de los métodos extremos de la evangelización y la capacidad de revalorización de los indígenas; al mismo tiempo, denota muy bien la dinámica de las poblaciones del surandino y la virtud de la movilidad indígena como acceso a una información actualizada.

[1398] Hidalgo, 1982.
[1399] *Op. cit.*: 223-224.
[1400] *Op. cit.*: 224.
[1401] *Op. cit.*: 225.
[1402] *Op. cit.*: 227.

Pero también, en definitiva, demuestra que ante poblaciones numéricamente discretas, el rol de algunos individuos es crucial; aquí venció la sagacidad y la locura. Porque el papel del cura de Chiuchiu, Alejo Pinto, es decisivo en la sofocación de la rebelión y en la escisión de los señores indígenas. Los papeles analizados por Jorge Hidalgo demuestran una vez más, que estamos enfrentados a una reconstrucción histórica al largo plazo, en el que cada nuevo documento ayuda a construir y desconstruir este tapiz. Hemos visto una historia dinámica y compleja a través de otro tipo de documentos coloniales, en los que se reflejan fuertemente el poder de una y otra ideología; estos elementos son necesarios para comprender la religión andina actual y percibir la trama de sus sutilezas. Nada de ello tiene una lectura directa en la información eclesiásica entregada por José María Casassas, aunque es igualmente necesaria para conocer las imágenes de la cristiandad que de una manera singular serán incorporados dentro de la religiosidad indígena. Proseguiremos entonces con nuestro relato sobre otros templos de Atacama La Baja.

Ayquina

Es una aldea de patrón aglutinado, situada en el curso medio del río Salado. Construida en una quebrada seca en la ladera del cañón del río Salado, tiene en la actualidad una población aproximada de ciento setenta y seis habitantes originarios que residen temporalmente en su pueblo, en época de vacaciones escolares y laborales y con ocasión de sus principales ceremonias; habitan en forma permanente el lugar alrededor de cincuenta comuneros. Posee más de 10 has de terrazas de cultivo y una extensa vega aledaña de patrón estanciero –Turi–, usufructuada por unidades domésticas de las comunidades de Ayquina y Toconce.

La historia de su iglesia se remonta a 1612, dato que hemos consignado en el capítulo precedente, junto con otros que cubren el periodo hasta 1641. A modo de síntesis, en 1612 se menciona una "iglesia de Aiquina" y en 1616, el pueblo figura dando tres cargas de maíz para el cura de Chiuchiu. En 1619 la comunidad tiene un cacique principal. Abundan las referencias sobre matrimonios y bautizos durante todo el siglo XVII, con una presencia significativa de indios de Lipez, que residen tanto transitoria como permanente en el lugar.

En 1675 aparecen cuentas por "hechura de la iglesia de Aiquina"[1403]; en las Revisitas de los siglos XVIII y XIX, aparece como el pueblo más pequeño de la región (siete originarios y tres forasteros en 1787). La agricultura aparece documentada en 1616. Para fomentarla en 1832 el gobierno boliviano hace entrega de una yunta de bueyes. Su capilla e iglesia ha estado bajo la advocación primero, de Nuestra Señora de Copacabana (siglos XVII y XVIII), de Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora de la Candelaria (siglo XVIII) y, por último, de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XIX). Vinculada comu-

[1403] Casassas, 1974a, en 1974b: 35.

nitariamente con Toconce y, aparentemente también con Cupo, lugares que hasta el siglo XIX habrían sido localidades de estancias, para luego adquirir la categoría de pueblo[1404].

El pueblo aparece documentada tempranamente en el siglo XVII, con algunas características que permitirían deducir su condición de ocupación más o menos aglutinado y, en todo caso, permanente; la referencia a una iglesia, a dirigentes étnicos tradicionales y a la existencia de prácticas agrícolas, así lo sugiere. A diferencia de las otras localidades de la subregión, es la única junto a Caspana, que presenta un poblamiento continuo desde el siglo XVII hasta ahora bajo la categoría de pueblo, actuando como centro religioso importante con relación a Toconce, Inacaliri y Paniri en el siglo XVII, sumándose Turi en el siglo XIX y, más recientemente, Cupo. Ello ocurriría por las relaciones comunitarias que vincularon a varios de estos lugares con Ayquina hasta fecha reciente. Debe destacarse la presencia (en algunos casos residencia permanente) de indígenas originarios de diversos puntos de Lipez y Chichas[1405].

Posteriormente a 1641, no existen datos consignados por José María Casassas para la iglesia de Ayquina, a excepción de matrimonios, bautizos y defunciones, hasta el último tercio del siglo XVII. Así vemos que en un detalle de cuentas de fábrica de la parroquia de Chiuchiu se dice que en 1673 "Ayquina y Caspana no dieron un grano"; pero en 1674 "la iglesia de la Ayquina tuvo... seis cargas de maiz"; y en 1675 "una y media [fanegas]"[1406].

Uno de los datos más relevantes en aquellos años, lo hemos relatado al referirnos a la iglesia de Chiuchiu, cuando se menciona en las Cuentas de Fábrica de 1675, que se pagó al gobernador indígena de Atacama, don Juan Antonio Vilticolas, cincuenta pesos como ayuda para los gastos de su sustento mientras procedía, precisamente, a "la hechura de la iglesia de Ayquina", ya que él residía normalmente en Calama. No proporciona más detalles al respecto el *LVO*, pero al relacionar esta información con las noticias anteriores y con las que, en aquella misma época, afectaban a las iglesias de Chiuchiu y Calama, José María Casassas deduce que en Ayquina un templo nuevo sustituyó a la capilla que habría existido en el poblado durante los tiempos anteriores[1407].

Recién setenta años después hay nuevas informaciones sobre la iglesia de Ayquina que se encuentran en el inventario que el maestro Bernardo López Sagues formalizó el 5 de enero de 1735, sobre la capilla "de Nra. Señora del Rosario" de Ayquina.

> "en el altar mayor, un lienzo de Nra. Sa. del Rosario, sin marco, y ... diez lienzos, entre grandes y pequeños, ...Un Señor Crucificado pequeño y un Niño quebrado y otro liencesito de San Agustin; ... Una imagen grande de plata y lo mismo el Niño..."[1408].

[1404] Aldunate *et al.*, 1986: 33.
[1405] *Op. cit.*: 34.
[1406] Casassas, 1974b: 35.
[1407] *Op. cit.*: 35-36.
[1408] *Op. cit.*: 36.

Las revisiones de ese inventario que tienen lugar "en el pueblo de Nra. Señora del Rosario" de Ayquina, el 20 de octubre de 1736 y el 14 de septiembre de 1738, por parte de los curas maestro Joaquín Pérez Paton y licenciado Juan Antonio de Mier y Theran, dan la conformidad al mismo; y también se señala que se practico "visita" en Ayquina en el año 1739[1409].

Con fecha 14 de octubre de 1760 el licenciado Juan José González de la Baquera, subscribe el inventario de la capilla de *Ntra. Sra. de la Candelaria* de Ayquina en el que consigna:

> "En el altar mayor un cuadro en su bastidor, de a dos varas, de la imagen de Ntra. Sra. de la Candelaria, y a los pies... San Agustín y San Nicolás, y en la coronación un San Francisco, de pasta, pequeño...; al lado de la sacristía otro cuadro de dicha Ntra. Sra., de vara y media; y al del Evangelio otro cuadro pequeño, usado, de dicha advocación"; diversos cuadros y otros objetos de adorno y, en el mismo altar mayor "una gradilla donde está colocada una soberana imagen de bulto de Ntra. Sra. de la Candelaria, de vara y cuarta, vestida..."[1410].

El inventario del 16 de enero de 1773, hecho por el licenciado Miguel de Ferreyra "en esta capilla de Nra. Sra. de Copacabana" de Ayquina, agrega:

> "un retablito de cardón pintado de colores,colorado, verde y azul, uno grande y otro chico en la coronación; en el grande está colocada Nra. Sra. de la Candelaria, bulto de vara y cuarta de alto, y tras de ella un cuadro de lo mismo, sin marco ninguno; en el nichito de la coronación está colocado el Niño Dios, bulto de cuarta el altor, y son de pasta; a los lados de dicho nichito, dos cuadritos del Desposorio y de Nra. Sra. de la Candelaria, sin marco"[1411].

Sigue la relación de otros cuadritos, adornos, ornamentos y objetos de culto. A los datos de este inventario puede añadirse que según declaración y cuentas que suscribió el licenciado Ferreyra el 14 de agosto de 1776, la capilla de Ayquina fue adornada con 16 varas de repisas a flores, seis mayas de pasta doradas en plata, con sus correspondientes jarras y florones, y seis cartelas de madera, doradas de lo mismo, todo muy decente, *donativo de los naturales de aquel anejo de Chiuchiu.* El inventario de 1773 y la anotación de aumentos de 1776, aparecen confirmados en la revisión suscrita el 23 de febrero de 1778 por el Ldo. José Alejo de Pinto[1412].

El inventario extendido por el cura propio de Chiuchiu, Juan Aragoneses, el 20 de mayo de 1792, "en el pueblo anejo de Nra. Señora de Copacabana de Ayquina", apunta:

[1409] Casassas, 1974b.
[1410] *Op. cit.*
[1411] *Sensu Libro de Fábrica de Chiuchiu y Puerto de Cobija*, en Casassas, 1974b: 37.
[1412] *Op. cit.*

"en el nicho del altar mayor se halla Nra. Señora de Copacabana;... al lado derecho de Nra. Señora un bulto de San Roque, como de tres cuartas poco menos, con su capita de damasco negro, vieja, su Angel y perro de pasta al pie; ...un campanario chico de piedra, y en él tres campanas de cobre medianas y sus badajos de fierro, todo usado; el cementerio de piedra y en él cuatro capillitas con sus altarcitos, techados de cardones"[1413].

Los primeros datos para el siglo XIX, aparecen con fecha 30 de agosto de 1810, cuando el cura José Anselmo Mealla e Yñiguez firmó en Chiuchiu una relación de donativos recibidos durante los seis años y medio que rigió la parroquia; por lo que respecta al anexo de Ayquina, sólo escribió: "Se advierte que las cosas o muebles que se han dado... A las iglesias de Ayquina y Caspana, constan del inventario o apunte que tienen en su poder los fabriqueros de dichas iglesias"; y no existe ninguna otra constancia o detalle de los aludidos "inventarios o apuntes"[1414].

Efectivamente, en cada pueblo existen estos libros que esperan ser estudiados.

El 21 de mayo de 1826, el nuevo cura propio, Bernardo Campero, extiende otro inventario que se suscribe en "este pueblo de Nra. Sra. de Guadalupe de Ayquina", advocación que se conserva hasta el presente. Respecto de las imágenes, se definen:

"un cuadro, encima de la puerta de la iglesia, de la Virgen, San José y el Niño, y dos lienzos en el altar mayor está en cada parte de la pared; en el trono del altar mayor está Nra. Sra. de Candelaria con su Niño en la mano; abajo de este trono, en el nicho, está el Niño, en bulto del tamaño como de media vara, con su mundo en la mano...; arriba, en la coronación, hay un bulto de San Roque, de más de media vara, con solo cinco dedos buenos en las manos, asi en él, como en su Niño, con su vara, perrito de yeso y sombrerito de lo mismo, pintado con pan de oro, y su capotillo de tafetán medio amarillo todavía tratable; a los lados del trono de la Virgen se hallan dos cuadros grandes..., el uno de la SSma. Trinidad, el otro de Nra. Sra. del Rosario; a espaldas de Nra. Sra. en el trono un cuadro grande de Nra. Sra. de la Candelaria; un Crucifijo en el altar, con dos dedos menos, en una cruz pintada con color verde..."[1415].

No se proporcionan datos de interés para nuestro estudio procedentes del inventario de 1837, pero si hay una breve información en el inventario del 10 de julio de 1842, elaborado por el párroco Manuel Paulino de Dávila en la iglesia de Ayquina:

[1413] Casassas, 1974b.
[1414] *Op. cit.*: 37-38.
[1415] *Op. cit.*: 38.

En el retablo y el trono está colocada la imagen de nuestra Señora de Guadalupe, de bulto y el tamaño de una vara y media"[1416].

Como la precedente, las revisiones realizadas entre 1837 y 1852 consignan datos de detalle respecto de la arquitectura de este templo, pero no hay menciones a sus santos[1417].

El cura coadjuntor interino Jose Andrés Guzmán, con fecha 20 de septiembre de 1852, suscribió un nuevo inventario "de la iglesia de N. S. [de] Guadalupe de Aiquina",

> "... el retablo de piedra estucado, dorado con banderilla de oro, en ell hay tres nichos; en el del medio está la Patrona N. S. de Guadalupe, con tres dedos quebrados; el tamaño de ella de vara y media, con su manto y alba corriente, usados; en el otro nicho está San Roque, de bulto...; en el otro está el Niño Dios...; la sacristía con dos tijeras y su ventana, sin claraboya, ni lienzo ni puerta; en dicha sacristía hay cuatro estampas de N.S. del Rosario, de la Ssma. Trinidad, San Francisco y otro, viejas..."[1418].

El 22 de septiembre del año 1858 el inventario anterior fue revisado, hallándose conforme y con algunos aumentos como "un almacencito en el cementerio para guardar las cosas de la iglesia y un troje para guardar maiz, con sus candados todo corriente" y "un altarcito o retablito con ocho imágenes, legado por la buena cristiana Josefa Paniri, que murió en santa paz"[1419].

El inventario fechado el 10 de febrero de 1862, que hizo el cura Manuel Anselmo Roso, detalla información sobre los santos que habitan la iglesia:

> "... el altar mayor tiene tres nichos, el del trono donde se coloca N. Señora de Guadalupe, la que tiene un alto de una vara; al costado derecho se coloca San Roque, de tamaño pequeño...; al costado izquierdo está colocado el Niño Jesús... ambas efigies de un mismo tamaño, como de media vara...
>
> Santos de esta iglesia: un San Felipe Neri, un bulto del tamaño de tres cuartas, con su hábito pintado; un Señor de la Columna del mismo tamaño que el anterior, sin ropa; un cajón donde está Ntra. Sra. de Copacabana en medio bulto en un nicho; el cajón tiene como vara de alto y contiene un altarcito donde está dicha Virgen, pintura ordinaria..."[1420].

Ningún aumento de interés se indica en una anotación del 17 de junio de 1868, ni en otra posterior, de fecha 1 de febrero, sin indicación de año; la última referencia sobre Ayquina que conoce José María Casassas relativa al período de su dependencia de la jurisdicción eclesiástica de La Plata y que

[1416] Casassas, 1974b: 38-39.
[1417] *Op. cit.*: 38-39.
[1418] *Op. cit.*: 39-40.
[1419] *Op. cit.*: 40.
[1420] *Op. cit.*.

corresponde al 7 de agosto de 1878 es igualmente pobre, de donde el autor supone que se constata el descuido y abandono cada vez más acentuado de esta capilla[1421].

De la información sobre la iglesia de Ayquina surge un tema aún no estudiado y que debería indagar sobre las disposiciones de la autoridad eclesiástica que permitieron u obligaron los cambios de advocación de la capilla, la que se inició bajo la advocación de Ntra. Sra. de Copacabana y pasó por las de Ntra. Sra. del Rosario y Ntra. Sra. de la Candelaria, para finalmente tener a Ntra. Señora de Guadalupe, patrona hasta hoy de Ayquina[1422].

En la actualidad, la Guadalupe en sus andas, está situada delante del altar central y a la derecha; distribuidos en la Iglesia, la acompañan entre otros, san José con el Niño y san Roque.

La gente del pueblo asegura que la iglesia fue construida, en el preciso lugar que señaló la virgencita. Sus recuerdos aluden a una *historia antigua contada en quechua.* Una pastora estaba en su estancia y mandó a su hijo a buscar agua a la quebrada. Entonces la madre preguntó: Hijo, ¿de donde sale el agua? El niño respondió: *Akina, Akina, Aykina*". Desde ahi el pueblo se llama Ayquina; el agua que cae en la Pila, viene entubada desde debajo de la Iglesia; sobre la vertiente se construyó la iglesia; porque el niño que fue a buscar agua, vio una Señora y a su hijo que lo invitó a jugar. Para ellos, es el único pueblo en donde el agua sale de la iglesia[1423]. Por el momento ofrecemos esta variante del relato, para retomarlo en otra versión más adelante.

Caspana

Actualmente Caspana es un poblado de alrededor de trescientos habitantes; está dividido en dos sectores de distinta aglutinación y cronología. Está ubicado en ambas márgenes del río epónimo. Posee aproximadamente 35 has. cultivables en andenerías, de las que se obtienen frutales, cereales, maíz, y flores. Como a Ayquina, en 1832, se le entrega una yunta de bueyes y se exaltan "adelantos agrícolas". En 1880 se describe el pueblo con toscas casuchas de piedra, enmaderadas con palos de cardón (cien habitantes pastores y agricultores). En 1886 se describen cultivos en andenes y una tenencia comunitaria de la tierra. El censo nacional de 1907, registra ciento treinta y dos habitantes[1424].

Junto con Ayquina, se trataría de la localidad que presenta un poblamiento contínuo desde el siglo XVII hasta la actualidad. Por algunas referencias documentales, sus dimensiones parecieran ser mayores que las de Ayquina. A diferencia de las restantes localidades de la subregión, la presencia de indígenas originarios de Lipez parece ser mucho menor y se señala, en cambio,

[1421] Casassas, 1974b.
[1422] *Op. cit.*: 40-41.
[1423] Castro, V. FONDECYT 1148-90. Diario de terreno, Ms.
[1424] Aldunate *et al.,* 1986: 35.

el desplazamiento de caspaneños hacia el altiplano de Lipez (1683), lo que no está documentado para Ayquina y los demás asentamientos.

Lingüísticamente, algunos informantes señalan que se hablaba fundamentalmente el kunza y no el quechua, lo que remarcaría posibles diferencias entre Caspana y el resto de la población de la subregión[1425]. Este aspecto lo hemos denotado en cierto modo al referirnos a Santiago de Río Grande y además podemos agregar que la percepción actual de los pobladores de Toconce y Ayquina, los caracteriza como diferentes en varias conductas, pero particularmente, los nombran como descendientes directos de *los gentiles*, un término de origen español, usado por los lugareños para referirse a la población prehispánica no bautizada; estos gentiles, pertenecen en el ordenamiento local de las "edades del mundo", a la "generación de Rey Inka"y sus antecesores.

Hemos señalado, en el capitulo tercero, la calidad de anexo de Caspana, dependiente de la parroquia de Chiuchiu. Sin referencias a su primera construcción, la Visita de 1641 realizada por el maestro Sande sugiere la existencia de una capilla compartida por Caspana y Ayquina o de una en cada pueblo[1426].

Ya en el siglo XVIII el inventario fechado el 3 de septiembre de 1734 proporciona con algunos detalles, información sobre la iglesia de San Lucas de Caspana. De entre ellos, destacamos:

> "Tres bultos, el uno de la Purisima Concepción, el otro de San Lucas Evangelista y el otro de San Roque, y dos bultos pequeños de la Virgen; un lienzo de Nuestra Señora de las Mercedes..."[1427].

Luego, en octubre de 1760 el licenciado José González de la Baquera menciona:

> "En el altar mayor un cuadro de vara y media de Ntra. Señora de las Mercedes con San Pedro Nolasco y San Ramón, con su marco de madera sin dorar, que sirve de retablito; otra imagen de bulto de Ntra. Sra. de la Concepción, de vara y cuarta [vestida]; un bulto del glorioso Evangelista San Lucas, de vara y cuarta [vestido]; un bulto de San Roque, de a vara, con su Angel; otro bultito de la Concepción, pequeño [vestido]; dos cuadros, uno de Ntra. Sra. del Rosario y otro de Sn. Francisco Xavier, de a dos varas...[1428].

Y en el inventario que suscribió el 10 de enero de 1773 el cura propio don Miguel de Ferreyra, se anota:

[1425] Casassas, 1974b: 36.
[1426] O*p. cit.*: 41.
[1427] *Op. cit.*
[1428] *Op. cit.*: 41-42

"Nra. Sra. de la Concepción (...); en la mano derecha el Patrón San Lucas Evangelista (...); en la coronación un marquito pintado de Sta. María Magdalena, (...) a los lados del retablo dos imágenes (...) en mano derecha Nra. Sra. de la Concepción y a la izquierda Nra. Sra. del Carmen (...) a los dos lados del cuerpo de la iglesia, quince cuadros, entre grandes y chicos de varias advocaciones, viejos, sin marcos (...) un Santo Cristo en el altar, de pasta, de media vara de alto; una Cruz (...). También como en Aiquina, el Ldo. Ferreyra declaró posteriormente, el 14 de Agosto de 1776, que la capilla de Caspana recibió como adorno, donativo de los naturales del poblado, '16 varas de repisas de flores, 6 mayas de pasta doradas en plata, con sus correspondientes jarras y florones y 6 cartelas de madera, doradas de lo mismo, todo muy decente'. El cura coadjuntor Ldo. José Alejo Pinto, en declaración del 23 de febrero de 1778, dio conformidad al inventario de 1773 y a la declaración de 1776, suscritos por el Ldo. Ferreyra"[1429].

José María Casassas menciona los inventarios de 1792 y 1799, 1826, 1842, 1847 a 1850; 1852, 1858 y 1862, en el que no se consignan datos sobre los santos, a excepción de 1826[1430].

El 16 de mayo de 1826, el cura propio, don Bernardo Campero, detalló un nuevo inventario correspondiente a la capilla pública de San Lucas Evangelista de Caspana; la distribución de imágenes en el retablo sigue siendo la misma, excepto en la coronación, donde dice:

"En la coronación de dicho altar se ve un cuadro de Santa Cecilia, con su marco de cardón pintado, y a los extremos se encuentran dos bultos pequeños, el uno de Nra. Sra. de Concepción y el otro de Nra. Sra. de Candelaria... más hay un cementerio que rodea la iglesia, con sus paredes buenas, y en la placita se ven cuatro capillitas que sirvan para las procesiones; a un lado de la iglesia hay un troje, en que se guarda maiz de esta santa iglesia, con sus paredes buenas aunque pequeñas; enfrente de esta hay una casa regular con su buena tablazón de cardón, con un poyo en el rincón que sirve de cama para dormir, con una vivienda para adentro que sirve de despensa; otra vivienda más afuera destinada para la cocina; todas las cuales sirven para cuando viene el cura a celebrar las fiestas"[1431].

Finalmente, José María Casassas se refiere a una breve y deficiente anotación, en agosto de 1878, en los últimos tiempos en que la iglesia de Caspana estuvo bajo la jurisdicción del Arzobispado de La Plata o Charcas, que evidencia que se había entrado en un periodo de abandono en la atención de la capilla y de sus bienes[1432].

[1429] Casassas, 1974b: 42
[1430] *Op. cit.*: 42-44.
[1431] *Op. cit.*: 42-43
[1432] *Op. cit.*: 44-45.

Actualmente moran en la iglesia de Caspana, localizada sobre el pueblo viejo y que esta hoy bajo la advocación de Candelaria como santa patrona, naturalmente una Candelaria, san Lucas, Santiago, san Roque, santa Cecilia, san Isidro, san José, la virgen de Las Mercedes y otras imágenes de la cristiandad. Referiremos sus celebraciones al desplegar el tema del calendario ceremonial.

Conchi

Conchi Viejo, nutrido por una vertiente de aguas dulces, se emplaza en una quebrada, 18 kms al NW de San Pedro Estación (del Ferrocarril Antofagasta-La Paz) a 21º57' y 68º45' Sur y a 3.491 msnm[1433]. Según José María Casassas[1434], en el aspecto religioso, los pobladores de Conchi fueron atendidos normalmente en Chiuchiu, aunque de acuerdo a sus estudios en los libros parrroquiales, ni durante el periodo de la administración española ni aún en las primeras décadas de la administración boliviana, se consigna la construcción de una capilla en el lugar. No obstante, tanto Ingebord Lindberg a fines de la década de los sesenta y nosotros a fines de los ochenta, pudimos observar la inscripción con la fecha de 1784 bajo el alero del frontis de la iglesia[1435].

Hay noticias sobre Conchi en 1787, en relación a la abundancia y explotación de su mineral de cobre[1436]. En 1988, el único residente era don Manuel López, antofagastino que vivía en el lugar desde hacía unos veinte años, como cuidador de la mina de cobre en desuso, situada aguas arriba de la iglesia y cuyo propietario, don Andrónico Abaroa, vivía en Estados Unidos. Don Manuel, vive o vivía en una casa de dos pisos hecha de madera, muy similar a las viviendas del sur de Chile, construidas por alemanes; de acuerdo a su relato, esta casa fue parte del criadero de chinchillas que existió en el pueblo hasta 1972[1437].

Los datos de archivos parroquiales conocidos se remontan a 1850; una capilla bajo la advocación de Ntra. Señora del Carmen. La revisión fue suscrita por el cura interino doctor Juan Pedro Losa en 1859: ... "Una Virgencita de la Concepción, como de una cuarta, dada por Da. Isabel Galleguillos; Dolores Pinto ha donado a la iglesia de Conchi un cuartito o habitación en Lasana"[1438].

Suponemos que esta es la misma iglesia que visitamos en 1988. Se sitúa en la parte más alta del pueblo y su acceso está orientado mirando hacia el Este; particularmente el vano que ingresa al patio se orienta hacia el volcán San Pedro. El pueblo es rehabitado cada 16 de julio, para el día de su patrona.

[1433] Risopatrón, 1924 y Lindberg, 1969.

[1434] 1974b: 50-51.

[1435] Lindberg, 1969: 61-62, que entrega una excelente descripción arquitectónica de esta capilla, coherente en su estilo con la datación inscrita.

[1436] Cañete y Domínguez, 1787: 276.

[1437] Aldunate *et al.*, 1988.

[1438] Casassas, 1974b: 50-51.

En el interior, hay una imagen de la virgen del Carmen a la izquierda, traída desde Lima, y a la derecha del altar, san Juan Bautista y san Antonio en figuras de bulto grande.

En un altar menor a la izquierda, descansa el niño Jesús de Praga[1439]. Ingebord Lindberg menciona a san Antonio y San Juan, pero en vez del niño Jesús escribe que "Sobre el altar del nicho lateral, a la izquierda, está colocada una calavera, las órbitas de los ojos llenos de monedas de 10 y 100 pesos. Dice Luz Galleguillos que es "el cráneo del que levantó la primera capilla". Ingebord Lindberg supone una supervivencia del culto al cráneo, común en esta zona en tiempos prehispánicos; esta presencia también ha sido descrita para el calvario del cementerio de Socaire por Thomas Barthel, que lo define como el "alma mundi"; el cráneo significaría a todos los difuntos, de manera análoga a la cruz frente al calvario del cementerio de Toconce.

Hay dos órganos en la iglesia, uno de fuelle y otro más moderno. Por el exterior sobre la cumbrera en el frontis de la iglesia, está inscrita la fecha de 1784. Dentro del muro perimetral que rodea este recinto, hay cuatro descansos que don Manuel relata que se nombran, uno como de Chiuchiu, otro de los mineros, otro de los pastores y otro del cual no recuerda su representación. También en el patio de la iglesia está el cementerio. Las tumbas de los niños están pegadas a la pared sur; al este frente a la Iglesia y especialmente por el lado norte están las tumbas de los adultos. Predominan los apellidos Aimani, Mondaca, Galleguillos, Bautista y Apaza. Casi todos los comuneros viven en Calama, Lasana y otros en sectores del Loa donde habitan sus estancias y se dedican al pastoreo de camélidos, pero los originarios vuelven a enterrarse a su pueblo y se congregan para la celebración de la virgen del Carmen y de san Antonio, patrono de los llamos y sus pastores; estos dos santos tienen sus altares o calvarios en el pueblo, para sus procesiones en las que son acompañados por otros santos de la iglesia. Alguno de estos lugareños actúa como el fabriquero de la iglesia; lo fue la pastora Luz Galleguillos hasta su muerte en 1990 y antes otra persona de la familia Galleguillos Bautista. A menudo sin la asistencia de un sacerdote, la profunda fe de estos pastores y de sus descendientes permite la existencia de ellos mismos y de sus múltiples asentamientos.

En el territorio de la jurisdicción de Chiuchiu, en una u otra época se fueron levantando otras capillas. Por de pronto, en los últimos años de la administración boliviana se edificaron las viceparroquias de Tocopilla y Mejillones y la de Caracoles y Antofagasta; tal vez, además, alguna que otra capillita humilde en lugares menos poblados o más apartados como en Puerto El Loa[1440].

Lo que ha sido expuesto para cada iglesia nos proporciona, a través de su secuencia cronológica, una visión de un desarrollo lógico y aparentemente normal, de momentos de una cierta prosperidad alternados con otros de marcado estancamiento e incluso descuido, todo muy de acuerdo en general,

[1439] Aldunate *et al.*, 1988.
[1440] Casassas, 1974b: 51.

con la escasez de medios de la zona y en coincidencia además, con el mayor o menor celo y dedicación del párroco de turno o del correspondiente fabriquero, encargado de la conservación del templo y del aumento de los bienes de toda índole correspondientes al culto. En el estudio de la vida religiosa en Atacama, es imprescindible tomar en cuenta el papel destacado que corresponde al fabriquero, depositario de los bienes porque cuenta con la confianza del cura y de toda la comunidad, en todos los aspectos formales que atañen al esplendor del culto, dentro de las pocas posibilidades que ofrece una zona que no fue nuclear, como si lo fue Potosí, por ejemplo[1441].

Para mediados del siglo XX, han nacido otros dos pueblos a partir de Ayquina, con sus correspondientes iglesias: se trata de Cupo y Toconce, dos localidades originalmente estancieras de familias de Ayquina y Sud Lipez. La iglesia de Toconce nace bajo la advocación de san Santiago, a quien acompañan en la iglesia, san Antonio y santa Cecilia entre los más significativos para el pueblo; en tanto Cupo tiene como patrono a san José.

En relación con Toconce son significativos los relatos de los abuelos originarios de este pueblo que nos han contado que los ayquineños los llamaban "guanacos", "vicuñas"; una primera aproximación podría explicar esta forma de nombrarlos por el hecho de que originariamente Toconce fue un sector de estancias de Ayquina, poblada principalmente con gente de Sud Lipez, en la vertiente oriental circumpuneña, en un territorio que incluye el actual pueblo a 3.400 msnm y espacios de pastoreo comprendidos hasta los 4.400 msnm en Colana ya en pleno altiplano intermontano.

Este primer acercamiento se asocia a espacios altos donde abunda la vicuña, un animal no doméstico, en sus propios conceptos "libre". Pero en el mundo andino el pensamiento de una estructura de división dual entre los pueblos o en un mismo pueblo, nos orienta a los conceptos de arriba y abajo. Toconce podría ser entonces identificada simbólicamente con "arriba". En algunas zonas serranas de los Andes centrales grupos tal vez analogables a estos cuatro pueblos en distintas combinaciones (por ejemplo, Ayquina y Toconce, o Caspana y Ayquina-Toconce, o Caspana, Ayquina-Toconce y Cupo) o dentro de divisiones en los mismos pueblos, recibieron los nombres de *huari* y *llacuaz* respectivamente[1442]. Los primeros se consideraban oriundos de las tierras que poblaban y creían descender de un "hijo del rayo" venido, en época lejana, de otra región. "Hijos" o elegidos del señor de los fenómenos meteorológicos o del "tata" Santiago[1443]. En otros relatos del siglo XVII, los *Llacta*, *Llactayoc* o *Huari* se diferenciaban de los referidos *Llacuaz* o *Llachuaz*, porque se tenían por originarios pobladores de la región que habitaban y creían descender de antecesores emanados, en una pacarina local, del seno mismo de la tierra[1444].

[1441] Casassas, 1974b: 85.
[1442] Arriaga, 1968: 138, Duviols, 1973.
[1443] Mariscotti, 1978: 204
[1444] *Op. cit.*: 205, *sensu* Arriaga (1968), Hernández Príncipe (1923) y Villagómez (1919).

El tema y sus vinculaciones con las estructuras organizativas dentro y entre las comunidades nos parece vigente, extenso y complejo. No obstante, el Santiago de Toconce, traspasa las fronteras del pueblo y es el compañero de la virgen Guadalupe de Ayquina, haciendo explícita su función del principio masculino. Siempre en este ámbito de significaciones, no deja de ser sorprendente que Toconce sea considerado como el lugar en donde nacen los mejores *yatiri* y su vinculación con el rayo se ha hecho evidente[1445].

El principio de dualidad que he enunciado en la pareja divina que constituyen Guadalupe y Santiago, está presente en muchas otras conductas y gestos rituales. A modo de ejemplo podemos aseverar que en Toconce para *Todos los Santos*, durante los tres días que dura la ceremonia, el pueblo se mueve de casa en casa sectorizado en mitades, nombrándose como "los de arriba" y "los de abajo". Recién en la noche del día 1 de noviembre se unen nuevamente; en cuanto a los gestos, es evidente que la mano derecha está reservada para todo aquello que remite a la idea de multiplicación en tanto que la mano izquierda, aún en estos mismos contextos, está vinculada a los seres que no están en este mundo o que han fallecido, situación que es más reiterativa en cualquier ceremonia referida a los difuntos.

La religiosidad actual

Santos patronos y costumbres de los antiguos

En esta sección del trabajo, quisiera referirme a algunos aspectos de la religiosidad practicada en el presente por los habitantes de la subregión de río Salado. No pretendo una relación ni una reflexión exhaustiva porque lo considero una empresa inacabable dada su enorme complejidad y extensión. A pesar de haber trabajado la abundante literatura etnográfica andina en forma bastante profunda, me remitiré a mi propia experiencia en terreno, con algunas referencias para información del lector.

Articularé una parte de esta sección, sobre la base del actual calendario, eventualmente con alguna alusión a aquellos conocidos para el siglo XVI, a fin de visualizar posibles comparaciones relativas, considerando las variaciones calendáricas que se pueden producir por efectos de la latitud, aunque esta situación puede afectar más que nada al tema de "como se lee el cielo", o etnoastronomía; otra causa de modificación de fechas, entre el calendario prehispánico y el colonial, está vinculado al necesario desplazamiento de algunas costumbres de la gentilidad que fueron inicialmente encubiertas por las celebraciones católicas y que paulatinamente se han ido transformando en un proceso siempre activo en su propia religión.

[1445] Castro V., 1994.

Se trata de un calendario fijo y flexible a la vez, que está asociado también al ciclo de producción económica en el mundo andino. Puesto que me basaré fundamentalmente en la información etnográfica que he recopilado en más de una década sobre este tema en la región de estudio, remito al lector interesado en la subárea circumpuneña, al bien documentado trabajo de Ana María Mariscotti, publicado en 1978. El relato sobre algunas festividades está construido de modo de que sea posible visualizar diferencias y semejanzas entre ellas, porque es una tarea imposible por ahora organizar e interpretar todos los registros etnográficos realizados en tantos años.

Antes de esbozar la organización calendárica, es preciso tratar sobre algunos de los elementos sacrificiales que integran la mayoría de las ofrendas, los oficiantes indígenas del culto, los santos patronos en general y algunas de las costumbres que los lugareños conservan de sus antepasados, siguiendo algunos referentes coloniales y uno que otro republicano; este método me obliga a acotar el tema, ya que la información publicada y la inédita que he recopilado es muy amplia. Muchas de estas costumbres se practican en cada festividad del panteón católico, en tanto otras se desarrollan independientemente; todo este conjunto de significaciones son parte de una cosmovisión que, no obstante sus singularidades, podemos inscribir dentro de la religión andina.

Los asentamientos y la sacralización del espacio

Hasta donde hemos podido comprobarlo en las localidades de Ayquina y Toconce, todo el conjunto de asentamientos usado por una comunidad se integra en una red de espacios cargados de significación, de gran complejidad y normatividad. Al ordenamiento significativo general del espacio que vimos anteriormente, debe agregarse otro plano de dimensiones más locales. En el caso de Toconce, por ejemplo, percibimos que la ubicación de algunos lugares rituales, que sin duda nunca es arbitraria, presenta un sistema de oposiciones entre aquellos espacios que están asignados a los rituales asociados a la vida y aquellos relacionados con la muerte, aunque en definitiva la unión de los seres humanos con sus antepasados enterrados en la tierra, el vínculo entre estos factores y su cosmovisión, propende siempre a la reproducción de la vida.

Los espacios rituales asociados a la vida, se hallan distantes del pueblo pero son visibles desde éste, en tanto que los segundos, igualmente alejados, no se ven desde el poblado, pero sí entre ellos. Ambos espacios, están además asociados a cerros y a otras entidades sagradas. Uno de los aspectos concretos se visualiza en la localización de los cementerios. En el caso de Toconce, que se constituye como pueblo a principios de siglo, se instaló el cementerio a unos dos kilometros del poblado[1446]. Entre ambos puntos se encuentra una "plaza de sacrificios" en la que se realizan los rituales de los difuntos[1447].

[1446] Martínez, 1985b: 117.
[1447] Aldunate *et al.*, 1982: 139.

Por el contrario, en el caso de Ayquina el proceso urbano, aparentemente de origen colonial, entró en contradicción con este sistema ideológico y su concreción espacial. El cementerio viejo, en este caso, se halla directamente detrás de la iglesia, ubicada en el centro del poblado. Según los ayquineños, el problema pudo resolverse recién con la creación de un cementerio nuevo (que data aproximadamente de 1950), que se ubicó fuera del pueblo, en un punto desde el cual éste no puede verse. Es muy posible que algo similar ocurra en Caspana, que también tiene dos cementerios y en el que el nuevo está igualmente alejado y oculto. No es posible generalizar este modelo a toda la provincia de El Loa, mientras no se cuente con una información pueblo por pueblo[1448].

Otro plano del ordenamiento significante del espacio en el sistema de asentamiento local, es el de las líneas de capillas o descansos ("altares") de los santos patronos, existentes entre distintas comunidades y al interior de las mismas[1449].

Éstas funcionan cuando, con ocasión de la fiesta del santo patrono de algún pueblo, las imágenes de los santos de comunidades vecinas los visitan. Esto origina una procesión que recorre todo el trayecto y que efectúa paradas rituales en cada una de las capillas, donde se realiza una ceremonia en la que participan los danzantes y músicos promesados, un *yatiri*, los encargados de llevar la imagen en andas y los acompañantes. Estas capillas están orientadas hacia determinados cerros evidenciando una serie de asociaciones significativas.

Percibimos también que en los mitos de origen sobre algunos pueblos se establece una relación entre la tradición oral, que asigna un "origen", y el ordenamiento espacial, en términos de una sacralización de algunos de los espacios ocupados. Los habitantes de Ayquina narran que antiguamente ellos no vivían en ese lugar y que ahora lo hacen por un acontecimiento divino, que sacralizó ese lugar:

> "[La Virgen] tenía una casita, chiquitita. Un oratorio dicen ¿no? Asi que han hecho en Paniri. Se han llevado dicen. Güagüita chiquitita dicen que era, asisito. ¡Bien finita!
>
> En Aiquina, donde está ahora la iglesia, pues, ahí mismo eso está rellenado así, era más quebradita. Ahí que había una cortadera... ahí está corriendo el agüita, entonces que había unos niñitos, dos niñitos, no sé, que andaba jugando por ahí, en el agüita y después dice que han visto una muñequita que estaba ahí al lado de la cortadera y dice que dijo: 'Oye mamita, allí hay, nos hemos encontrado una güagüita –¿dónde?'– Ayina, por Aquina dice que dijo el niño –'Ayina he encontrado' – '¿A dónde está?'– Aquina dice que decía el niño. De aquí que han ido a ver, verdad

[1448] Castro y Martínez, 1996: 77.
[1449] Berenguer *et al.,* 1984: 184.

dice, que estaba ahí. Ahí al lado del agüita estaba la virgencita así, bonita es que era. Después dice que sacaron de ahí, le hicieron un oratorio arriba, en la punta. Que llevaron pa'llá y cuando fueron a ver, no había ná, se había perdido. '–¿y qué se haría?'– diciendo. Han ido a ver ahí, donde apareció, ahí mismo dice que estaba, de nuevo estaba ahí. Entonces ellos dijeron, pensaban que era pa'Paniri; le han llevado a Paniri. Ese es un oratorio también ahí y allá le dejaron. ¿Quién sería en esos años? Entonces que han llevado, que han ido a dejar allá a Paniri. Dejaron, dice que estaban viniendo por el camino, de allá, montado en animales que venían, más una 'tropa'. Ya venían por aquí en la pampa y vieron clarito que pasaba una palomita blanca así, como que pasa pa'Aiquina. De ahí que dicen ¿qué será ese blanquito? Estaban pensando. Que han llegado en Aiquina, entonces dice que ahí mismo estaba otra vez. Ahi donde estaba al lado del agua. Y han ido a ver pa'Paniri. Que no estaba. Por eso dice que han rellenado ese [lugar] y han hecho un oratorio ahí mismo [en el lugar de la iglesia actual]. Ahí le pusieron y de ahí no se ha movido nunca"[1450].

Las lecturas que es posible hacer de este mito son muchas; nos limitamos aquí a llamar la atención sobre algunas de las oposiciones y conjunciones en las que se insertan los personajes y lugares que operan en el mito. Aparentemente, el mito daría cuenta del "origen" de la iglesia y consecuentemente, del poblado (que está aglutinado en torno a ésta). Dos lugares son puestos en oposición: Paniri, poblado prehispánico y Ayquina, hasta dónde suponemos, de origen colonial. Así también entran en oposición los lugares religiosos de altura (la "punta" adonde es llevada inicialmente la virgen, ¿los cerros?), muy andinos, contra los santuarios en lugares bajos (la "quebradita" donde aparece y permanece), de mayor identificación hispana[1451].

Las descripciones que se hacen de la virgen parecieran estar en esa misma línea de lectura. La imagen inicial, "chiquitita", como "güagüita" o "muñequita", que ocultan su calidad a los ojos de los lugareños y que recuerdan mucho el tema de las representaciones "miniaturizadas" de las divinidades andinas[1452], contrasta con la paloma blanca, inequívoco símbolo cristiano y el reconocimiento final de su calidad sacra.

De igual manera, la conjunción, reiterada en el relato, de la virgen con el manantial no deja de ser llamativa, por cuanto podría estar señalando otras oposiciones, fuera del mito, tal vez entre manantiales con entidades peligrosas vinculadas al ganado y manantiales con "virgen" (que en este mito aparece asociada dos lugares agrícolas: Paniri y Aiquina)

El paisaje y los asentamientos no parecen ser, aquí, más que el telón de fondo y la fuente de la cual extraer categorías para producir una significación

[1450] Castro y Martínez, 1996: 77-78.
[1451] *Op. cit.*
[1452] Cobo, 1964: 166-177.

que va más allá de la estructura superficial del relato; pero estas localidades, por su sola incorporación al mito, resultan integradas en un ordenamiento significante mayor[1453].

Las costumbres

> "Y cualquiera familia e Indios en sus chocitas hacían sus convites, según su costumbre, lo mejor que podían, y allí hacían sus sacrificios cerca de sus fuegos a sus dioses y guacas, y especialmente al trueno y al Tipsi Viracocha, que es a quien tenían por criador del mundo. El cual decían que estaba en [el cielo] los fines, [y castigaban] a quien se descuidaba en hacer lo que dicho es; que era como entre nosotros quebrantar las fiestas"[1454].

Es necesario tener una idea en primer lugar de *Las costumbres*, nombre con que los lugareños denominan a la tradición heredada de sus ancestros prehispánicos y que para ellos no pueden dejar de cumplirse, porque son el mandato sagrado de sus antepasados y porque tienen inmenso temor a los gentiles por su poder potencialmente negativo si no se les cumple (pagos u ofrendas) e inmensa fe en sus poderes benéficos. Se hace difícil, en primer término, separar religiosidad, magia y sanación. Muchas de estas prácticas se integran dentro del calendario anual en forma explícita y colectiva; otras al nivel familiar y existen rituales que pueden ser realizados en el momento que se sienta la necesidad, ya sea por parte de la comunidad, la unidad doméstica o uno de sus integrantes, fuera del calendario, pero con el cuidado de respetar el día en que se realiza. Ello porque cada día tiene su carga negativa o positiva, situación también considerada en vísperas de o al programar un viaje.

Así, por ejemplo, *los martes y viernes son días de supay*, y no es bueno viajar. El *supay* es un ser potencialmente dañino y temido; se lo asocia con el remolino y se reconoce su figura en el arte rupestre; éste último es denominado localmente como "los retratos en las peñas"; la otra asociación del *supay* es con *los gentiles*, puesto que estos poderosos antepasados fueron quienes dibujaron en las rocas. El arte rupestre de la zona contiene figuras que según la gente son *supay*, que al atardecer cobran vida desprendiéndose de las rocas y pueden atacar a quien transite por sus lugares, hasta dejarlos ensangrentados o propiciar su muerte[1455]. Quienes particularmente conocen las costumbres son las personas mayores (los principales), pero quienes son más valorados para cumplirlas a cabalidad son los *yatiri*.

[1453] Castro y Martínez, 1996: 78.

[1454] Murúa, [1590] 1946: 108-109.

[1455] V. Castro. Notas de campo FONDECYT 1022-88; 1148-90; 1940380. Véase Gallardo y Castro V., 1992; Castro y Gallardo, 1995: 96.

> "Adviértase que los oficiales del sacrificio, que son muchos y muy comunes, se elegían en esta forma: si algún varón o mujer nació en el campo en tiempo que tronaba, se tenía cuenta con él llamándole Chuquiilla, y cuando era viejo le mandaban entendiese en esto, creyendo que el sacrificio hecho por mano deste era más acepto..."[1456].

A pesar de su catolicismo formal y de que muchas de sus antiguas ceremonias hayan sido reemplazadas por fiestas eclesiásticas o se hayan incorporado a éstas, la población autóctona sigue recurriendo a sus propios "sacerdotes", cuando desea invocar a los dioses ancestrales. Estos sacerdotes coexisten con profesionales de otras clases y desempeñan diversas funciones, no propias del sacerdocio en sentido estricto[1457]. En la región de estudio se los designa preferentemente con el nombre aymara de *yatiri*, usándose con menor frecuencia los apelativos quechua de *paqo* o *yacho* (yachayniyuq / yachayniyoc "el que tiene maña, o arte, o saber en algo"[1458]).

Son justamente aquéllos que han sido tocados por el rayo los más cotizados por su poder, creencia también registrada en la puna jujeña y en Chucuito[1459]; no obstante, además, se puede alcanzar a ser *yatiri* por revelación en sueños, por la comunicación con seres sobrenaturales como el *sereno*, una deidad de ríos y manantiales, por la enseñanza de los abuelos y de otros yatiri; este último caso también ha sido registrado en otros lugares del sur andino[1460].

Todas estas formas de alcanzar el poder de comunicarse con los seres sagrados y su capacidad de sanación, no son excluyentes unas de otras. Como lo percibiera Tschopik hace más de tres décadas entre los pobladores de Chucuito, la religión y la medicina constituyen categorías necesarias para el bienestar y la salud del mundo, de sus seres vivos, de sus cuerpos y almas. Su larga convivencia le permitió observar que los poderes para adivinar lo desconocido, curar enfermedades e inducir a actuar a los seres sobrenaturales, son compartidos, en mayor o menor grado, por varias categorías de *yatiri*. Esto le llevó a reconocer que el papel que representa el paqo o "mago blanco", sólo puede ser comprendido y evaluado en su verdadera perspectiva, si se lo estudia junto con el de otros profesionales y si se tiene en cuenta que "religión", "magia" y "medicina" no constituyen entidades diferentes para el pensamiento indígena.

Porque la mayoría de las enfermedades para los pueblos andinos, incluyendo la región de estudio, han sido provocadas por fuerzas sobrenaturales y

[1456] Murúa, [1590] 1946: 313.
[1457] Mariscotti, 1978.
[1458] González Holguín, 1952: 361.
[1459] Castro, 1994; Mariscotti, 1978: 128-129.
[1460] *Op. cit.*: 141-142.

en su concepto los más capacitados para curarlas son los *yatiri* o *paqo*, quienes pueden contrarrestar las cargas negativas intercediendo ante quien las ha causado, aplacando su ira con múltiples recursos, los que a menudo comprenden elementos sacrificiales; *Pachamama*, *los gentiles*[1461], los manantiales, los ojos de agua y otra serie de deidades pueden producir mal si no se cumplen las costumbres[1462]. Particularmente la falta de ánimo y el susto, se atribuyen a los poderes contenidos en los lugares de los antepasados míticos o sus obras, que se activan principalmente al anochecer; por ejemplo, "los retratos en las peñas" o arte rupestre. En estos grabados y pinturas, los lugareños han reconocido tanto la figura del *paqo* (hombre rojo[1463]), como la del *supay*; este peligroso ser puede incluso llegar a provocar la muerte.

Además, dentro del ámbito medicinal se reconocen y se buscan otros especialistas como los "médicos de las yungas" (vertientes orientales de Bolivia en este caso), los componedores y las parteras, por mencionar los más frecuentes.

Todos los yatiri son profundos conocedores de la religión católica andinizada; en ese contexto elaboran su versión de la creación del mundo en la que se integran elementos de la cristiandad y de la religión prehispánica, produciendo nuevos mitos de creación[1464]. El respeto por su sabiduría en su campo de acción, permite que los lugareños aún se ocupen de los trabajos comunes del *yatiri*, cuando sus servicios especializados son necesarios:

> "Item si saben que cuando los indios van a las mitas de las chácaras, estancias o obrajes minguen a los hechiceros para que rueguen por ellos a las huacas y cuando están en los Yunga adoren a la mar tirándose las pestañas o cejas"[1465].

Hasta el presente, se acostumbra a trabajar las tierras de los *yatiri*, cuando se requiere de su labor, principalmente de la comunidad entera. Como referente secundario a la afirmación de Pablo José de Arriaga, actualmente el mar aún es reconocido como *Mamacocha* y se viaja a buscar agua de mar a la costa, cuando es necesario pagar a los *mallkus* productores de lluvia, con este elemento, en épocas de drásticas sequías.

Tanto los *yatiri*, como cualquier oficiante de un ritual requerido por las costumbres, deben emplear algunos elementos sacrificiales. Recordaremos aquellos prácticamente infaltables; el lector interesado en el tema puede volver al tercer capítulo, en donde hay un tratamiento más extensivo sobre elementos sacrificiales, la mayoría aún vigentes.

[1461] Mariscotti, 1978: 254.
[1462] Tschopik, 1951: 219-229 y ss. Mariscotti, 1978: 23 y 121-127, 141-146.
[1463] Ricardo, 1951: 67.
[1464] Castro V., 1994.
[1465] Arriaga, 1968: 274.

> "Item si saben que algunas o algunas personas hagan fiestas a las huacas ofreciéndoles sacrificios y ofrendas de carneros de la tierra, cuyes, mullu, paria, llacsa, sebo quemado, sango o parpa, coca y otras cosas"[1466].

Una de las acepciones del vocablo *chullpa* en la región, se corresponde con el de *huaca*, en cuanto alude a construcciones consideradas sagradas por haber sido hechas por los *gentiles y reinka*; pero además son *huacas*, elementos de la naturaleza culturizados. Entre estos, los cerros considerados *Mallku*, los manantiales y los ríos; también alcanzan esta categoría, los santos patronos y otros santos de enorme importancia para ellos en cuanto reproductores de la vida; los mismo sucede con los *gentiles*[1467], *el reinka* y hasta las *ánimas benditas*; la extensión de lo sagrado es mucho mayor, pero efectivamente los nombrados y otros que no hemos mencionado, reciben ofrendas de esta naturaleza. Por de pronto, tanto los santos como los cerros obligan al sacrificio de un llamo y en el contexto de los rituales de cada ceremonia, la coca será infaltable. La etnografía contemporánea andina es rica en ejemplos.

El Cuy

> "matando un cuy y viendo por la sangre de las entrañas ciertas señales por donde adivinan las cosas futuras"[1468].

En la región, son los *yatiri* quienes pueden leer el destino en las entrañas del cuy; pero además, como lo hemos referido en el capítulo tercero, estos animalitos son extraordinariamente apreciados para la sanación desde la perspectiva de la eficacia simbólica, como ofrendas (*pagos*) a los gentiles y particularmente durante el solsticio de invierno, específicamente en la víspera de san Juan[1469].

La Llama

El sacrificio de la llama es un elemento siempre presente dentro de las ceremonias calendáricas en la región. Adicionalmente y dentro de un contexto sacrificial asociado a la virgen de Guadalupe, hemos presenciado recientemente la lectura en las entrañas de una llama sacrificada; dicha lectura fue dirigida hacia el dueño de la llama, la que se ofrendaría por la comunidad a la virgen, haciendo parte de la "boda" de la comuna. La persona que leyó es muy

[1466] Arriaga, 1968.
[1467] Castro y Gallardo, 1995: 96.
[1468] *Op. cit.*
[1469] Castro V., 1986.

respetada por su capacidad de sanación, habiéndo sido desde su juventud un líder étnico. Hoy día, bordeando los cincuenta años, da la impresión de que se está preparando para llegar a ser un "tatai" (anciano sabio) y un buen médico. Su lectura estuvo centrada en el dueño y en su rebaño, principalmente en términos de la presencia o ausencia de bienestar. La lectura se inicia con el tiempo en que demora en morir el animal; de acuerdo a ello, si muere lento, su dueño vivirá mucho tiempo. Luego continúa "leyendo" en distintos órganos del animal, cada uno de los cuales tiene su nombre especifico: el "capacho" y sus lenguas, la "tropa", que es una parte de las tripas etc. El punto importante es que la lectura se hace en un contexto sacrificial religioso y por tanto es difícilmente separable como mera adivinación. En general, no se practica la adivinación ni por *kintu*, ni del cuy ni de la llama, sino es dentro de momentos sacralizados.

Plumas de Parina

Como en los casos anteriores, se trata de ofrendas prehispánicas ya documentadas en la sección precedente. En general en la región de estudio, entran en la composición de diferentes *waki* ofrendados a los antepasados (reinka, gentiles y almas benditas), con ocasión del nacimiento y para ceremonias vinculadas en la sanación. Thomas Barthel recopila funciones adicionales para Socaire en el sector suroriental de El Loa, con ocasión de la "limpia de acequias", en donde

> "cada participante es 'representado', en el lugar de su culto, por una pluma, cuyo color y tamaño difieren según el sexo y la edad de la persona en cuestión. Según uno de los informantes consultado por dicho autor, éstas se eligen de acuerdo con el siguiente esquema simbólico: plumas blancas representan a los impúberes, plumas rosadas, de diferente tamaño, a las mozas y mujeres, y plumas negras, igualmente de distinto tamaño, a los mozos y hombres adultos. Estas se queman, al final de la ceremonia, junto con coa y otras ofrendas"[1470].

La costumbre de beber para las ceremonias

> "Item el cura de este pueblo guardará muy exactamente las provisiones que contra las borracheras y chicha de sora han despachado el excelentísimo de los Reyes, por ser como es el medio más eficaz para destruir la idolatría, quitar las dichas borracheras, así en los caciques como en los demás indios"[1471].

[1470] Mariscotti, 1978: 109; Barthel, 1951: 31 y ss.
[1471] Arriaga, 1968: 276.

Aunque en todas las conmemoraciones hay alcohol para ofrendar y beber, es especialmente en las ceremonias de floreos estivales, carnavales y limpia de acequias, cuando se bebe en grandes cantidades.

Los rituales y sus gestos.

Los pagos

La literatura comparativa evidencia que, expresiones tales como "pagar a la tierra", "pagar a los cerros", "pagar al puquio" (ojo de agua), "pagar a los gentiles", al 'reinka' etc., se usan tan corrientemente en Perú y Bolivia como las formas hispano-quechuas 'pagay', 'paguy' y 'pagapu'. Aunque los infinitivos quechua *ch'allay* y *t'inkay*, o sus equivalentes aymara, *chchallaña* y *ttinkayaña,* y sus formas españolizadas 'challar' y 'tincar', designen, especifica y respectivamente, los actos de asperjar brebajes ceremoniales, con un gesto amplio de la mano y con un abrir y cerrar de los dedos, por extensión, se usan también para designar al acto de ofrecer dones de otra índole[1472].

También es particularmente significativo el acto de "besar", casi un soplo de los labios, los propios dedos para luego imponer las manos sobre los vestuarios de la virgen y los santos, "besar" la tierra cuando las mujeres ofrecen su "tinka" a la Pachamama (acto femenino) para limpia de acequias, "besar" el borde abierto de la chuspa al "coquear"[1473]. Este suave, rápido y profundo gesto, podría corresponder al correlato prehispánico de *mochar*, (reverenciar a las huacas), con un chasquido de los labios, reafirmado por el beso sagrado del catolicismo en la liturgia y hacia las imágenes divinas[1474].

El coqueo

Muchos de los actos cúlticos, que integran el ceremonial de los pueblos andinos, poseen una inequívoca naturaleza sacramental. Entre los mismos figura el coqueo, practica íntimamente emparentada con la de oblacionar hojas de esta valiosa planta y de masticar bolos de coca durante las ceremonias y con los actos de abrazarse e intercambiarse sus chuspas con hojas de coca para "coquear" o la de ofrecer algunas hojas a los poderes sobrenaturales, a quienes se dedica la mesa ritual, con el expreso propósito de que estos participen del acto.

Antes de abrir la bolsa o chuspa de su interlocutor, se besan los bordes de este tejido, se levanta la bolsa y se inicia el coqueo asperjándole hojas a la "mesa" en primer lugar. Alrededor de una media hora después, se vuelven a cambiar las chuspas, se llenan y se ofrece el "coqueemos" otra vez. La práctica se desarrolla preferentemente entre la gente que ya es casada o tiene hijos[1475].

[1472] Mariscotti, 1978: 111-112, 282, 290.
[1473] Castro y Varela, 1994; Mariscotti, 1978: 266; Tschopik, 1951 y ss.
[1474] Mariscotti, *op. cit.*: 290.
[1475] Mariscotti, 1978: 14, 115; Castro V. y V. Varela, 1992; Castro y Varela eds. *et al.*, 1994.

También revisten carácter sagrado las prácticas de fumar beber y comer durante las ceremonias. A diferencia de la primera, que podría haber sido importada por los españoles desde las Antillas, la segunda es una de las manifestaciones más elementales del ceremonial de estos pueblos eminentemente agro pastoriles. Las libaciones son invariablemente precedidas por el ofrecimiento de unas gotas de alcohol a la tierra[1476].

En la región de estudio, los cigarrillos son considerados un signo de riqueza y por ello deben ser parte de las ofrendas.

Ayunos

> "Item si saben que alguna o algunas personas ayunen en las fiestas de sus huacas, no comiendo sal ni agi por algunos días, abteniéndose de dormir con sus mujeres legítimas por esta ceremonia, y se laven en los arroyos, entendiendo que con el dicho lavatorio se les perdonan sus pecados"[1477].

Conocemos que con motivo del *floramento de ganado*, hay que carnear un animal de cada especie que se tiene; se va al corral muy temprano y es preciso estar en ayunas; en ese momento, en un pequeño hoyo redondo dentro del corral, se ponen figuras de llamas y ovejas, se representa un pequeño corral con lanas, se coquea, se bebe vino y se deposita harina de maíz y luego de quínoa. Todo este contenido se tapa con tierra; es un "pago" que necesariamente debe realizarse en ayunas; en el o los días siguientes, no se come sal ni ají hasta que todos los animales han sido enflorados. No hemos indagado sobre la abstención sexual y la purificación en el agua de los arroyos.

Vigilias

> "bebiendo y bailando el que llaman *Pacaricuc* por ceremonia de su gentilidad"[1478].

La traducción de *pakariku*, es amplia. *paccari ccuni*, significa trasnochar o velar de noche, en tanto *paccaricuy*, se traduce como la inclinación natural y hay otros vocablos asociados como *paccarik yachay* o *paccarisccayachacuy*, "Costumbre antiguas naturales de cada uno"; también es cercano el vocablo *paccarik macinchic cuna* traducido como "Las cosas que nacen con nosotros, o nos son naturales, las passiones, las inclinaciones, las propiedades individuales de cada uno"[1479]. John Murra y Rolena Adorno lo traducen como lugar de origen, pasarse la noche en celebración ritual que dura toda la noche y también como

[1476] Mariscotti, 1978; 115-116; Castro y Varela, 1992.
[1477] Arriaga, 1968: 274.
[1478] *Op. cit.*
[1479] González Holguín, [1608] 1952: 266-267.

velorio[1480]. Sin duda, la idea de Pablo José de Arriaga remite a ceremonias heredadas de sus antepasados, que de hecho forman parte hoy día de varias celebraciones de vísperas de tradiciones ancestrales siendo lo fundamental, tratar de permanecer en vigilia; sólo en algunas de ellas, se baila y se canta, particularmente para Limpia de Canales y Carnavales.

Sin bailes ni cantos, pero con plegarias cristianas, matizadas de conversaciones y cuentos tradicionales, se pretende la vigilia, se pasan las noches de *Todos Los Santos* y con ocasión de difuntos y cabos de año, *velorios y velatorios.*

El Santo Waki, los entierros, las quiebras y las quemas rituales

> "(...) y en los cerros que eran dificultosos de subir, echaban la sangre en unos vasillos de barro muy tapados, y tiránbalos con unas hondas a lo alto, para que se quebrasen y se derramase la sangre (...) lo que se ll[ev] aba a lo postrero de los Andes, que era sujeto al Inga, lo hacían quemar muy solemnemente, después de sacrificado, y recibido, como dicho es, lo quemaban en una barbacoa de palo de palma, y el señor orejón que los llevaba a cargo juntamente con el hechicero, les hacía un parlamento, en que les daba a entender ser aquello la fuerza y poder del Inga; y quemado, se volvían luego"[1481].

Adicionalmente Bernabé Cobo afirma que, cuando se quemaba la comida para el sol en Cuzco, un indio se encargaba de anunciarlo y todos los demás abandonaban reverentemente el lugar[1482].

¿Qué es el *Santo Waki*? En primer término, el vocablo aymara *huaque*, significa "parte, porción, precio" y también "merecimiento, mérito"[1483]; la lengua quechua entrega significados complementarios: *huaqui*, o *huaquilla*, significa 'dos juntos', o *Huaquillan huñinacuni*, "concertarse dos para hazer algo en conformidad y vnion"[1484]. Ambas conceptualizaciones se ajustan al sentido más esencial del *waki*, esto es, una ofrenda o "pago", dentro por cierto de un concepto de reciprocidad. Pero el *Santo Waki* no corresponde sólo a la totalidad de las ofrendas que se disponen en la mesa ritual, sino sólo a una parte, la que estará destinada finalmente a ser quemada en su totalidad o en parte, enterrada o quebrada en un lugar *ad hoc*, lejos del común de la gente, acto que será realizado por un *yatiri*, algunos principales, un médico o quien la comunidad decida, luego de que haya sido utilizado en la mesa ritual.

A menudo el *Santo Waki* se constituye en las vísperas de una celebración y su presencia sacra es compartida por la comunidad entera; luego se oculta

[1480] Murra y Adorno, 198o, tomo III: 1092; tomo I: 160, en Poma de Ayala.
[1481] Murúa, 1946: 272.
[1482] Mariscotti, 1978: 290.
[1483] Bertonio, [1612] 1984 (II): 148.
[1484] González Holguín, [1608] 1952, II: 181.

en un lugar preciso; desde ahí es traído por los encargados para la ceremonia de cierre de la celebración o despedida (*cacharpaya*); una vez que se ha usado, se destina a la quema, enterramiento o quiebra ritual. Estos tres actos no son necesariamente disyuntivos. Naturalmente hay variantes. Hay *wakis* que se realizan por una familia ocasionalmente, para prevenir el enojo de los gentiles (por ejemplo, antes de iniciar un trabajo en ruinas arqueológicas) y que se "despachan" al final de una ceremonia que no dura más de dos horas; lo mismo sucede cuando se ha hecho un *santo waki* con fines de sanación, por nombrar dos ejemplos.

El "despacho" es en ocasiones una alternativa a las quemas, entierros y quiebras rituales y en otras, hace parte consecutiva de estos actos y también es realizado en general, por pocas personas. Consiste en ofrecer directamente a *Pachamama* Santa Tierra, a las deidades de los cerros y a los antepasados (ánimas benditas, gentiles y reinka), los dones que contiene el santo Waki. Una parte se vierte en la tierra, en seguida, con la mano derecha se asperja en dirección a los cerros nombrándolos; luego en dirección a los lugares que transitaron, habitaron o construyeron los antepasados y finalmente se entierra, por ejemplo las plumas de parina en la tierra, en lo posible al lado de un arbusto si lo hubiere. No es necesario que los elementos nombrados estén a la vista; bastará con invocarlos en dirección Este.

Existe un *waki* que requiere agua de mar. En épocas de extrema sequía, se viaja a la costa más cercana y se trae agua del océano; a este elemento se le agrega *chulla* (un tipo de harina para rituales), hojas de coca y alcohol. Para que los *mallku* provean la lluvia. En el caso de Toconce, estas ofrendas contenidas en un cantarito de cerámica, se van a dejar a un cerro aguas arriba del pueblo.

¿Cómo se constituye el *santo waki*? En su estructura están contenidos los principios de dualismo, cuatripartición y quintipartición, siendo evidentes. Cada familia y cada comunidad poseen los contenedores precisos para los líquidos y sólidos que harán parte de la ofrenda.

Para contener las ofrendas del *santo waki*, se precisa de un paño, que puede ser una *lliclla* o un pañuelo blanco, que se dispone sobre la tierra o el suelo. Mientras dura la ceremonia, estos paños actúan como *Pachamama* y además, el color blanco simboliza la nieve de los cerros. El mismo paño servirá después para envolver el *waki* en caso de que no sea "despachado" de inmediato. Ello dependerá del tipo de ceremonia y de las fases de la misma en que se estén realizando. Se tienen dos jarros *ad hoc*, en lo posible del mismo tamaño, un *kobero* y dos *tinkeros* o mate, todos hechos de barro cocido. Hay adiciones y variantes; por ejemplo, el *waki* de floramentos, contempla el uso de dos *chullero* de cerámica, también usados en los cabo de año. De no existir se reemplazan estos últimos por dos pequeños jarritos enlozados.

Los jarros tienen una sola asa adherida al labio y al cuerpo; ellos se llenarán con las ofrendas de bebidas alcohólicas y hojas de coca que cada persona recibirá y usará en el siguiente orden: vertiendo una porción a la tierra, enseguida

asperjando el contenido general de la mesa ritual (flores, coca, fruta, ceras, etc.), luego vertirá líquido al jarro de la derecha y enseguida al de la izquierda, siempre con la mano derecha (excepto para "Todos los Santos", en donde todos los gestos se realizarán con la mano izquierda), y por fin tomará de su vaso. En el *kobero*, un plato de cerámica con dos asas laterales, estará humeando la *koa Santiago (Fabiana bryoides*) y resina de llareta (*Azorella compacta*), frente a la mesa-altar durante todo el transcurso de la ceremonia.

El *tinkero* o *mate*, es una vasija pequeña de forma arriñonada, en la que habitualmente se depositan las plumas de parina; sobre éstas, se va depositando hojas de coca. Los *chulleros* son jarritos más pequeños, a menudo asociados al *tinkero*. Para la ceremonia del *cabo de año*, por ejemplo, sobre la mesa ritual, el *chullero* depositado a la izquierda del *yatiri*, representa al difunto, en tanto que el de su derecha, simboliza a todas las almas, sirviendo de recipiente para contener vino, harinas de quínoa y maíz y coca[1485]. Es significativo que tanto en aymara (*Koka - jacha*), como en quechua (*hachhap veqquen*), existan estos vocablos específicos para designar la "lagrima o substancia que gotea del árbol", siendo extensivo en el presente, a las resinas en general y al incienso en particular, que son usados en contextos ceremoniales en Bolivia[1486].

Mesas rituales. las mesas para pagar

Todas las ceremonias formales comienzan con la preparación de la "mesa", es decir, con la operación de desplegar un paño tejido sobre una mesa, una plataforma de piedras, cajones, o directamente sobre el suelo, que hace las veces de un altar y distribuir sobre esta "mesa" misma los objetos de culto requeridos para la ocasión y los productos a ofrendar. Esta operación corre por cuenta de un oficiante profesional o la persona con más experiencia en ausencia de un especialista, que trabaja en cuclillas y con el rostro vuelto hacia el Este, la dirección ceremonial por excelencia. El ordenamiento de los objetos y materias rituales sobre el paño-altar se ajusta a patrones fundados en las nociones simbólicas tradicionales.

La dedicación de las ofrendas se remite a normas muy generalizadas desde el pasado y descritas en los documentos coloniales. Las libaciones destinadas a la Madre Tierra se vierten sobre ésta y las que se dedican a las deidades locales que se invocan junto con ella, se asperjan en dirección de los cuatro puntos cardinales –comenzando siempre por el E– o hacia el punto del horizonte donde se encuentra el accidente geográfico donde reside la deidad[1487].

Un elemento imprescindible de la mesa es, precisamente, el *santo waki*; si bien hay un sinnúmero de variantes en las ofrendas dispuestas en la mesa de acuerdo a cada ocasión, los elementos que componen el *santo waki*, mencio-

[1485] Varela, 1992: 79-82.
[1486] Mariscotti, 1978: 278.
[1487] *Op. cit.*: 112.

nados en las líneas precedentes, serán básicamente los mismos. Por ejemplo entre las variantes se puede mencionar que para carnavales y limpia de canales, las mesas rituales tendrán además maíces de las diferentes variedades; para los santos patronos no pueden faltar las flores, frutas y ceras; en los floreos, serán infaltables las "flores de vellón y de lana" que luego de bendecidas se pondrán en las orejas de los animales; en esta última ceremonia se dispondrán en una *inkuña*, los cortes de las orejas de los llamos, con flores de vellón y lana, caramelos, cigarros y hojas de coca; todo ello será enterrado en el centro del corral o en las cercanías.

Las ceremonias, sean precedidas o no por oficiantes profesionales de culto, culminan casi siempre tanto con la quema como depositación en un lugar *ad hoc* del grueso de las ofrendas. Los indígenas contemporáneos llaman "despacho" a este acto[1488]. Efectivamente, la veneración de elementos de la naturaleza, los bailes y otras costumbres -tan recurrentemente explicitadas como idolatrías por parte de la iglesia colonial- son algo que subsiste extensivamente, no obstante las prohibiciones sufridas durante siglos y las naturales transformaciones y giros locales hasta el presente. En la *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Pablo José de Arriaga provee esta información para conocimiento de los extirpadores[1489].

Pachamama

Pachamama, o la Santa Madre Tierra, está prácticamente presidiendo el panteón religioso del universo andino en general, lo que es explícito en estas comunidades. Siempre que se practique una costumbre o una conmemoración calendárica, la primera que recibirá el líquido que se consuma, será Pachamama, porque de no existir la tierra y el agua es imposible la vida. Además, para los lugareños, el mundo está vivo y, por ende, también *Pachamama*; hemos tenido la experiencia de que las personas manifiestan que cuando se vierte en forma casual un líquido de ofrenda en la tierra, la gente dice "*pachamama* tiene sed"; esta creencia, ha sido registrada en varios otros lugares de los Andes[1490].

Algunos estudiosos han profundizado sobre los posibles contenidos del concepto *Pachamama*, en el sentido de que involucraría la trinidad virgen María, la Tierra y los cerros, sustituyendo a las "huacas de los cerros"[1491]. Si bien es posible que el concepto de *Pachamama* contenga los tres términos aludidos y aún otros, en la región de estudio no hay una sustitución, puesto que las deidades de los cerros son explícitamente invocadas junto con Pachamama.

No obstante, concordamos con Teresa Gisbert en que existe un proceso de transformación conceptual muy complejo que requiere un estudio detallado, en el cual por cierto podría estar subsumido parte del fervor por el culto mariano,

[1488] Mariscotti, 1978: 113.
[1489] Arriaga, 1968: 273-276.
[1490] Mariscotti, 1978: 283.
[1491] Gisbert, 1991: 593-595.

así como vemos que otros elementos o acciones de la cristiandad, tal vez análogos a prácticas prehispánicas se presentan acompañando diversas ceremonias: las vigilias, los ayunos, las luminarias, el alba, por nombrar algunas[1492].

Las deidades de los cerros

> "Primeramente si saben que alguna o algunas personas, así hombres como mujeres, hayan adorado y mochado huacas, cerros y manantiales pidiéndoles salud, vida y bienes temporales"[1493]

Como *Pachamama* y otros seres sobrenaturales, las deidades de los cerros tienen una naturaleza ambivalente y sus cargas negativas pueden castigar a las personas si no se cumplen las costumbres. Estas deidades o *mallku*, son los dueños míticos de lagunas y manantiales (del agua en general), de los camélidos y de minerales[1494]y en lo particular, algunos de ellos actúan como deidades tutelares para cada comunidad.

Hay una jerarquización de los *mallku*, *wamani* o *apus*, en cada región de los Andes y el área de estudio no es una excepción. Algunos son muy poderosos y ricos como Panire *mallku* y Linzor, que contiene en sí la dualidad masculino/femenino (*malku tata* y *mallku talla*) y que en general son invocados por todos los pobladores; pero cada uno es significativo por su mayor riqueza en un elemento y en ese contexto se lo invocará en particular; además, cada pueblo tiene su o sus *mallku* tutelares; por ejemplo Panire para Ayquina mientras Toconce tiene como tutelares al cerro Potrero o Toconce y Puma Urko o Cerro León.

La importancia de unos y otros se explicitan de acuerdo a los dominios de cada uno, pero también sin duda estuvo asociado a determinados linajes. Por ello cada unidad doméstica tiene un orden en el nombrar a los *mallku* y a cuales nombra. El estudio de las deidades de los cerros es quizá uno de los problemas que cuenta con más publicaciones; no obstante, falta mucho por investigar[1495].

Los *mallku*, en tanto dueños del ganado, son nombrados junto a aquellos santos a los cuales se ha otorgado el cuidado de los animales; así, san Antonio es el patrono de los pastores y de las llamas, y se lo nombra como "San Antonio llamero"; san Juan Bautista es el patrono de los ovinos, san Bartolo (Bartolomé) de las cabras, y san Roque el patrono de los perros, animal muy querido por los pastores por la ayuda que presta en las labores cotidianas del pastoreo. Pero al menos en la región de estudio no podemos hablar de sustituciones tan rápidamente, porque los *mallku* se nombran explícitamente y siguen siendo

[1492] Mariscotti, 1978: 22, 178, 188-189.

[1493] Arriaga, 1968: 273.

[1494] Martínez G., 1976; Mariscotti, 1978: 179 y 193-194, 207-209, 214-216; Castro y Varela, 1992.

1495 Mariscotti, 1978: 217.

venerados[1496]; pareciera que hay una extensión necesaria de funciones hacia los santos, dentro de un proceso activo. Por ejemplo, aún cuando san Cristóbal es para todo el mundo el patrono de los conductores y se lo invoca al *challar* los vehículos, en el pueblo de Toconce la presencia de una nueva imagen, sor Teresa de los Andes traída por los carabineros del retén de frontera, fue designada como patrona de los choferes de la comunidad y sus visitantes; desde ese momento se le celebra su día y ha sido incorporada como un ser significativo en cuanto tiene una función específica. Este ejemplo es claro para percibir la enorme y singular complejidad de estos procesos religiosos.

Los cargueros de los Mallku

Adquieren connotaciones significativas en el nexo entre *mallku* masculinos y femeninos, ciertos animales llamados los *cargueros de los mallku*, que cumplen las funciones de trasladar las riquezas de un *mallku* a otro (dentro de la concepción masculino-femenino) o para proveer a los seres humanos de la riqueza de los *mallku*, algunos de los cuales son al mismo tiempo masculino/femenino. En la zona de estudio se destacan entre otros la vicuña, el guanaco, la taruka, los lagartos, las culebras, el sapo y algunas aves como el águila, el cóndor y *guaicho* (*Agriomis sp.*)[1497].

El agua y las rumiwaka

He optado por llamar *rumiwaka*, a las piedras naturales sacralizadas, siguiendo la forma de nombrar en la región de estudio a otros objetos en los que interviene la piedra (*rumi*). Siendo palabras quechua, significa literalmente wakas de piedra.

De acuerdo con los estudios de Ana María Mariscotti en la zona suroriental del río Loa, piedras de naturaleza numinosa se asocian también a los sistemas de riego que, en muchos casos, provienen de la época prehispánica. Los mismos nacen en las faldas de un cerro, de valor sagrado para los naturales y se ramifican aprovechando los accidentes hidrográficos naturales de las zonas más bajas. Dos de estas piedras se yerguen en un cercado ceremonial que se halla ubicado junto a la "toma" de la acequia principal en el pueblo de Socaire. Una de ellas -se trata de una voluminosa roca natural de un metro de altura y algo más de ancho- representa al cerro Chiliques, la montaña sagrada de cuyas laderas proviene el agua que alimenta a dicha acequia y por ende, a todo el sistema de riego de la aldea[1498]. Análogamente, en la *cocha* mayor de Ayquina, un gran afloramiento rocoso, dentro del reservorio, representa

[1496] Mariscotti, 1978: 216-217.

[1497] Berenguer *et al.*, 1984, Castro V., 1986; Castro y Varela, 1992. Cfr. Mariscotti, 1978: 217-218.

[1498] Mariscotti, 1978: 63.

al *mallku Panire*, deidad tutelar en la cuenca del río Salado y particular de Ayquina. Sobre ella se encaraman los *puricamani*, (*el que hace correr el agua*), y las autoridades locales para ofrendar y agradecer, cuando se inaugura la ceremonia de limpia de acequias[1499].

El rayo, la lluvia, Illapa, Santiago

> "Item si saben que alguna o algunas personas adoran al Rayo, llamándole Libiac, y digan que es el señor y criador de las lluvias y le ofrezcan sacrificios de carneros de la tierra, cuyes y otras cosas"[1500].

Libiac es el nombre del rayo en la zona central y sur del Perú; en el territorio del Collasuyu, recibió el nombre de *Illapa*, que fue subsumido en la versión andina de San Santiago, durante la época colonial; de ahí que Arriaga agrega: "Item de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco, Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago, sino Diego..."[1501].

Un siglo después, la Iglesia insistía, haciendo explícita la relación entre los gentiles y Santiago-Illapa; era muy poderosa la figura de Santiago-Illapa como forma simbólica constitutiva del mundo social andino. Durante la rebelión de Tupac Amaru, Juan de Moscoso, obispo de Cuzco escribió al Visitador General en 1781:

> "que quantos retratos de Incas y antiguos retos de sus mayores se conservasen entre los indios (...) enteramente se prescrivan extingan y consuman (...) que totalmente se extinga el uso de sus marchas (...) y que especialmente en las procesiones no se saque otro Estandarte Real, que el Soverano Católico que veneramos, aboliendose las costumbre de sacar en la festividad del Glorioso Apóstol San Tiago Patrón de este continente, y ciudad, que separadadamente enarbolan los indios nobles con las imágenes esculpidas de sus gentiles reyes[1502].

Esta preocupación permanente de los funcionarios eclesiásticos, rindió sus frutos, al menos en relación al uso del nombre. Efectivamente no abundan las personas con el nombre de Santiago en el período colonial ni republicano; probablemente debido al hecho de la apropiación que los indígenas hacen de Santiago como *Illapa* y a la ira que este hecho pudo provocar entre los españoles; esta debe haber sido una de las sanciones más efectivas, controladas además en la mayoría de los sacramentos bautismales durante la colonia.

[1499] Castro y Varela, eds. 1994.
[1500] *Op. cit.*: 274.
[1501] Castro y Varela, eds. 1994: 275.
[1502] *Comité Arquidiocesano,* 1983: 277. Gallardo *et al.,* 1990.

Apenas aparece una referencia bautismal, posiblemente con este nombre en el *LVO*, que corresponde a *Alonso Sa[ntiag]o-legitimo//En primero de abril, bauticé puse / óleo y crisma a Alonso Santiago, hijo legítimo de Diego Martin y de Y-/ sabel Casmas...* bautizado en Ayquina[1503].

A modo comparativo, podemos consignar que se observa una situación similar en Cuzco durante el siglo XVIII[1504], en la Doctrina de Belén en Arica en 1813[1505], y en la zona de estudio, en el año 1804[1506] y entre 1892 y 1946[1507]. Esta prohibición o el temor a las sanciones, parecen haber perdurado por largo tiempo; en la actualidad sólo conocemos a un comunero de Toconce con el nombre de Santiago, hijo de una familia prestigiosa y tradicional, con abuelo y tío *yatiri* y que fuera criado por su abuelo en estancias altoandinas pertenecientes a Toconce. Esta persona de nombre Santiago es apreciado justamente "porque sabe las costumbres".

> "Y después de este Viracocha y el sol, la tercera Guaca y de más veneración era l trueno, al cual llamaban por tres nombres, chuquiilla, catuylla e intiiillapa, fingiendo ser un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover y granizar y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los noblados. (...) los serranos adoraban particularmente el relámpago, el trueno, el rayo llamado Santiago y el arco del cielo llamado cuychi, el cual también es reverenciado de los indios de los llanos (...)"[1508].

Sin duda que "San Santiago" estuvo fuertemente presente en las vidas de las gentes de la región, probablemente a partir del mismo siglo XVII. Tal vez no en formato físico en las iglesias correspondientes, aunque sí como "retrato en la peña", oculto a la mirada española. Múltiples grabados de un jinete con una espada en la mano y sombrero alón, fueron dibujados en la misma quebrada del cañón de río Salado en los altos farellones de liparita, aledaña al pueblo de Ayquina en una zona de tránsito indígena, tanto de senderos como de áreas de pastoreo.

O bien la figura pertenece a *Santiago Illapa*, como lo hemos interpretado inicialmente[1509], o a don Thomás Panire, líder local y versión emblemática de Tupac Amaru y Tomás Katari (o a uno de éstos), quienes sin duda se representaban con los poderes y las características de *Santiago Illapa*, una representación de poder que integraba símbolos de la cristiandad y símbolos indígenas. Los tres líderes usaron de esta imagen como se aprecia en las citas escogidas; sobre José Gabriel Tupac Amaru, se relata su presencia en el Cuzco:

[1503] Casassas, 1974a: 133; *LVO*: fs. 48v.
[1504] *Comité Arquidiocesano,* 1983: 258 y 264.
[1505] Hidalgo *et al.*, 1988.
[1506] Hidalgo, 1978.
[1507] Martínez, 1984a, Ms.
[1508] Murúa, 1590: 286 y 282.
[1509] Gallardo *et al.,* 1990: 27-56.

"Oy lleba bestido de fondo y terciopelo con media blanca de seda. Sobre la casaca o volante trae lo que en su idioma llaman Unco los indios (...) bordado de oro sobre el fondo que es morado (...) Usa sombrero de tres picos bién armado con una sola pluma por un lado (...) Lleba dos soberbios cavallos en que regularmente hace su entrada a los pueblos con aderezo rico en *realzes*[1510]

Tupa Amaru quién montado en un caballo blanco y vestido de terciopelo negro, dirigía los ejercitos militares"[1511].

Los atributos y colores del vestuario del Inca y su caballo presentan una sorprendente semejanza con los íconos de Santiago que actualmente existen en las iglesias del Sur Andino, algunas de las cuales se conservan desde tiempos coloniales.

El líder étnico de la rebelión en el Alto Perú, Tupaj Katari, tampoco deja dudas sobre esta relación:

"(...) quando entraba en las Iglesias, para lo que regularmente se hacía recibir bajo el Palio, persuadía a sus sequases le hablaba una imágen de Nuestra Señora, que tenía en una caxa de cuia fingida consulta resultaba la muerte o el perdón del prisionero o reo que se le presentaban. Dezia tenia dominio sobre los elementos y para acreditarlo, sacaba el sable y embestia a los torbellinos de viento y polvo que regularmente se forman en la Puna y les hacia ver a los yndios los deshacia con facilidad a cuchilladas sin que le dañasen"[1512].

Sólo alguien con el poder de *Illapa* puede enfrentarse a los remolinos; alguien que tiene el poder de producir la lluvia, como el actual Santiago de Toconce. Porque los remolinos son una representación del *supay* y por lo tanto se les teme; lo único que puede hacer una persona para protegerse es "esconder la cabeza y hacer un gesto con la mano derecha, hacia arriba, juntando el pulgar con el dedo del medio y dejar levantados los otros dedos. De esa manera se corre el supay"[1513]. Este gesto de la mano evoca algunas representaciones iconográficas precolombinas en las que la postura de las manos y particularmente los dedos es explícita, aún no siendo la misma, como por ejemplo aquellas tabletas para el uso de sicoactivos de Coyo Oriente en San Pedro de Atacama y la del Niño Korin en Bolivia, un gesto que parece ser de distribución pan andino de acuerdo a los estudios realizados[1514]. La iconografía prehispánica es riquísima en la gestualidad corporal y particularmente de brazos, manos y dedos, sugiriendo una línea de investigación escasamente desarrollada.

[1510] *Comité Arquidiocesano*, 1983: 233.
[1511] Lewin, 1963: 33; Gallardo *et al.*, 1990: 41.
[1512] Hidalgo, 1983: 131.
[1513] Castro V., Notas temporada de campo Turi. Julio-agosto 1995, FONDECYT 1940380.
[1514] Berenguer, 1986: 55-78.

Como ya lo reseñáramos, el área de estudio se integró al movimiento tupamarista y acogió el llamado de la rebelión general anunciado y liderado en estas tierras por Tomás Paniri, originario de Ayquina. Como en los casos anteriores, la imagen que nos llega del líder étnico local es muy significativa. En Chiuchíu "entró con un sable en la sinta y una honda que traia terciada"[1515].

Hoy en la región, Toconce y Río Grande, los únicos pueblos productores de cerámica tradicional en el área de estudio, tienen como patrono a Santiago; a su celebración, acuden pobladores de diferentes comunidades, pero el nexo mayor de Toconce es con Ayquina; no obstante en todas las comunidades indígenas del Loa, se invoca su nombre al ofrendar a los cerros tutelares o *mallku*, particularmente para que *haga llover*. Y el tema es claramente extensivo al Sur andino[1516].

Sobre los nombres y sus significaciones

> "Item si saben que alguna o algunas personas grandes estén por baptizar o los ya baptizados se llaman con nombres de las huacas o del trueno, llamándose Curi o del rayo llamándose Libiac"[1517].

Sabemos que esta práctica fue muy fuerte especialmente entre los curacas durante los siglos XVI y XVII en Atacama La Baja. En la actualidad y en apariencia, los nombres que escogen las jóvenes parejas para sus hijos, son muy modernos, a menudo más bien extranjeros; sin embargo en casos de familias más tradicionales, se escoge el nombre del día en que nace la persona, una orientación que primó en la sociedad mestiza hasta los inicios del siglo XX en nuestro país; también estas familias pueden escoger algún nombre que "tenga día", es decir sea celebrado por alguna razón insinuada en líneas precedentes, como san Juan, san Antonio, Santiago, por ejemplo.

Rituales de los Caminantes

> "...usaban ciertos sacrificios al sol y a los ídolos que están en las juntas y encrucijadas de caminos, y en las cumbres y collados de cerros y otros adoratorios que hay, que en la lengua de los indios llaman apachitas, en los cuales los indios a la pasada ofrecían coca, maiz, plumas de aves y echaban las ojotas u otra cosa alguna de las que llevaban para su camino, y si no llevaban que ofrecer echaban a lo menos una piedra, porque con esto les parecía que dejaban el cansancio del camino y cobraban muchas fuerzas(...)"[1518].

[1515] Hidalgo, 1982: 217.
[1516] Monast, 1972.
[1517] Arriaga, 1968.
[1518] Murúa, 1946 [1590]: 289; Arriaga, 1968: 27.

Estos pagos u ofrendas se realizan prácticamente de la misma manera en que fray Martín de Murúa, Pablo José de Arriaga y tantos otros escritores coloniales las describen. En las cumbres altas, en el mismo camino que se va recorrer, antes de iniciar viaje, mientras se camina y también en las *apachetas*, como lo he podido experienciar en más de una ocasión en que he viajado con pastoras de una localidad a otra. Las *apachetas* son montículos construidos de piedras naturales, que van formando los caminantes y que existen desde épocas prehispánicas. Habitualmente se hallan en aquellos puntos del camino, desde los cuales se descubre un nuevo horizonte o un accidente geográfico de importancia.

Los cronistas coinciden en señalar que, los indios agregaban una piedra a estos montículos, para librarse del cansancio y otros males del camino, y con el fin de tomar aliento para el resto de la jornada. Gonzalez Holguín y Bertonio califican a estas *apachitas* como "adoratorios de caminantes"[1519]. Si en los caminos que se está transitando, se encuentran "casitas" (diminutas construcciones de piedra seca, hechas como réplicas de las casas de los lugareños); o bien "capillas" (edificaciones con techo a dos aguas y un vano abierto hacia los cerros, utilizadas como descansos de los santos cuando viajan de un pueblo a otro en andas), también se les debe ofrendar[1520]. La coca es infaltable, pero el resto de las ofrendas puede variar de acuerdo a lo que se tenga; son valorados cigarros y caramelos, como bienes de "riqueza", para *pagar* (ofrendar).

También se realizan ceremonias al partir y regresar de los viajes de aprovisionamiento. Se asperjan los animales cargueros con coca y chicha o alcohol; estas prácticas se cumplen con el fin de que los animales"... no se cansen ni se enfermen por el camino"[1521]. El ofrecimiento de un sacrificio preventivo, dedicado a la *Pachamama* y a las deidades de los cerros que jalonan el camino, precede a la partida.

La música, el baile y los cantos

> "Item de aquí en adelante por ningún caso ni color alguno, ni con ocasión de casamiento, fiesta del pueblo, ni en otra manera alguna, los indios e indias de este pueblo tocarán tamborinos ni bailarán, ni cantarán al uso antiguo, ni los bailes y cánticos que hasta aquí han cantado en su lengua materna, porque la experiencia ha enseñado que en los dichos cantares invocaban los nombres de sus huacas, malquis y del rayo, a quien adoraban..."[1522].

En todos los pueblos siguen usándose la caja (tambor), los bailes tradicionales y cánticos en lengua quechua, particularmente en ceremonias colectivas.

[1519] Mariscotti, 1978: 66-71; González Holguín, 1952: 30; Bertonio, 1984, II: 23.
[1520] Mariscotti, 1978: 66-67; 70-74.
[1521] O*p. cit.*: 186.
[1522] Arriaga, 1968: 275.

Cuando se ha perdido el idioma, las canciones son igualmente andinas. Caja y *sicus* forman un tipo de banda; otra, andinizada, son las *bandas de bronce* y ambos tipos de bandas están actuando en las ceremonias de los santos patrones; para floreos, se trata de usar siempre la guitarra y *pinkullu*, y en la limpia de acequias, el arpa andinizada y el *putu*, que actualmente es de cuerno de bovino con embocadura de plata, bronce o cobre.

El baile, como todas "las costumbres", está indisolublemente ligado a la vida, al bienestar y por lo mismo a la salud en el sentido de purificación de cada individuo y del mundo que habita; este aspecto es particularmente explícito en los bailes promesantes a los santos patronos y en el culto mariano[1523].

> "Item cuando cogen las sementeras no bailarán el baile que llaman ayrihua, que es atando unas mazorcas de maíz en un palo, bailando con ellas, ni el baile que llaman aija, ni huanca, ni tañerán con las suchas..."[1524].

Similar a esta descripción, esta forma de *ayrihua*, sigue vigente para *carnaval*. Las mazorcas de maíz estarán atadas en un palo, amarradas al calvario que enfrenta el acceso a la Iglesia en el patio interior de la misma y en la espalda de la *vieja* dentro de una *lliclla*. Al final de todo el ciclo de este ceremonial, los maíces tiernos serán repartidos entre las visitas.

Bailes propiciatorios para la fertilidad

> "Item si saben que en tiempo cuando cogen las sementeras hagan una ceremonia y baile que llaman Ayrigua"[1525].

Ayrihua, se traduce como *Mes de Abril*[1526]. En el Calendario actual vendría a corresponderse con *carnavales*, una festividad introducida por los españoles según se dice, pero coincidente en función con la *Ayrihua* y cercana al mes de Abril. En la región de estudio, la fecha de *Carnaval* es móvil, pues se realiza siempre, siete viernes antes de Semana Santa, en una fecha en que además, no puede haber luna, *en oscurana*[1527]. Habitualmente cae dentro de la segunda quincena de febrero y primera de marzo. Se expresa bajo una representación muy andina.

Los santos patronos

Ha quedado suficientemente demostrado que, en la práctica, resulta en extremo difícil separar los planos de lo socioeconómico y lo ideológico que en

[1523] Laan, 1993; Van Kessel, 1982a y b; Núñez L., 1989.
[1524] Arriaga, 1968 [1621].
[1525] *Op. cit.*
[1526] González Holguín, [1608] 1952, II: 41.
[1527] V. Castro, Notas de terreno febrero 1995, FONDECYT 1940380.

definitiva, son expresiones de una misma unidad. En la esfera religiosa podría establecerse nuevamente la misma doble manifestación de lo comunitario: el nivel de lo colectivo y el de la unidad doméstica.

Cada comunidad tiene un santo, santa o virgen que es patrono del pueblo. Además de esta divinidad protectora de la comunidad y de sus distintas localidades, hay otros santos venerados en función de sus atributos milagrosos en una u otra esfera de la actividad cotidiana: san Antonio, por ejemplo, patrono de las llamas y sus pastores. Todo esto termina por conformar, en cada pueblo, un panteón singular.

Así en Caspana encontramos a San Lucas, el patrono original, a san Roque, a la virgen Candelaria, la Inmaculada Concepción y Guadalupe; en Conchi Viejo la patrona es la virgen del Carmen y está acompañada de san Juan, san Antonio y el Niño de Praga; en Peine el patrono es san Roque y otras de las imágenes de santos guardadas en la iglesia son las de san Antonio, Nuestra Señora de los Dolores y la virgen Guadalupe. En Toconce, junto al patrono Santiago, tiene un sitial de importancia san Antonio y santa Cecilia, patrona de la música. La situación se repite, con variantes, en todos los asentamientos.

¿Qué mecanismos son los que operan en la elección, por parte de una comunidad, de uno u otro santo patrono? ¿Cuándo se producen rupturas y surgen nuevas entidades? ¿Cómo se resuelve el problema de los patronos? Algunos mitos podrían iluminar el problema. Recordemos el caso de Ayquina, en el que la virgen de Guadalupe aparece en el riachuelo que cruza el pueblo. En este caso, la elección aparece sancionada por un mecanismo divino: es la virgen la que se presenta (se auto "elige"). Sería muy interesante saber qué ocurre en cada situación particular. En el caso de Caspana, aún cuando San Lucas fue el patrón de la comunidad al menos desde el siglo XVII[1528], la festividad de mayor despliegue corresponde al de la virgen de la Candelaria, considerada la patrona. Esta imagen de la virgen donada por la comunidad de Machuca, ubicada en la hoya del salar de Atacama, junto con un baile ritual, el "de los cuartos"[1529], hace parte de los nexos que al parecer desde tiempos prehispánicos existe entre la población de ambas localidades[1530].

Puesto que la tarea principal del patrono del pueblo es protegerlo, la comunidad debe manifestarle respeto y devolverle, en la lógica de la reciprocidad, algo de lo recibido. La ocasión más propicia para ello es la fiesta del santo o santa. En esta oportunidad, el pueblo entero celebra la festividad. Además, acuden los lugareños que residen en las ciudades cercanas y habitantes de otras localidades. En particular, la celebración de la virgen de Guadalupe de Ayquina se realiza anualmente en dos ocasiones: el 8 de septiembre, fecha en la que concurren lugareños y forasteros de alejadas regiones y el 12 de diciembre

[1528] Casassas, 1974b: 41.
[1529] Lagos *et al.,* 1982.
[1530] Castro y Martínez, 1996: 87-89.

(fecha correcta de la celebración de Guadalupe), de "carácter reservado y únicamente para el pueblo"[1531].

El responsable ante toda la comunidad de la buena realización de la fiesta es el "alférez", cargo solicitado por un promesante u ofrecido por la comunidad a quien se interese, voluntariamente con un año de anticipación. La gran responsabilidad involucrada en el cargo, hace que -muchas veces- el "pasante" deba recurrir previamente a sus relaciones de parentesco para garantizar su colaboración.

Se considera cumplido el cargo, bien "pasado", cuando los rituales se han realizado correctamente, cuando diversos conjuntos o cofradías de bailarines han acudido y la música para los bailes colectivos no ha fallado y, sobre todo, cuando todos los asistentes, sean foráneos o locales, de acuerdo a viejas normas andinas, han sido bien atendidos. Durante los tres a cinco o siete días que suele durar cada una de estas fiestas, las mujeres de la familia del alférez pasarán cocinando y sirviendo a todos los invitados, principalmente un almuerzo llamado "boda", elaborado con ingredientes que requieren, a veces, de varios días de preparación. De allí la importancia vital que adquieren las alianzas de parentesco y las relaciones de reciprocidad establecidas con anterioridad por el "alférez".

De ellas dependerá en buena medida el éxito en el cumplimiento del cargo. Como "el pasar bien la fiesta", beneficia a todos, se practican varias solidaridades comunales. Así por ejemplo en Toconce, para la celebración del patrono, la "boda" es ofrecida por la comuna, los días 24 y 26 de julio, pero el alferado debe ofrecerla el día de san Santiago, 25 de julio; en Ayquina la comunidad ofrece la boda el día 12 y el alferado en la víspera; estas variantes deben entenderse dentro de una flexibilidad necesaria para en definitiva, cumplir bien las costumbres[1532].

Durante las fiestas del patrono de una comunidad, las imágenes de los santos son sacadas en andas de la iglesia, iniciándose así un recorrido ceremonial por el pueblo que, en los casos de Ayquina y Toconce incluye paradas en altares ubicados en puntos considerados "los extremos" del pueblo. Se trata, de sacralizar el espacio que ocupa la comunidad entera como asentamiento nuclear.

Este recorrido ceremonial culmina en el patio exterior de la iglesia, donde un nuevo circuito ritual hace pasar las imágenes religiosas por los altares o "descansos" (generalmente cuatro, una en cada esquina del patio). Es claro que ambos recorridos rituales inauguran, año a año, una espacialidad que debe ser remarcada constantemente[1533].

El circuito ceremonial, del que tenemos información etnográfica directa en las localidades del Salado y Alto Loa (Conchi Viejo), pareciera efectuarse

[1531] Aguirre, 1967: 105.
[1532] Castro y Martínez, 1996: 88.
[1533] *Op. cit.*

de manera muy similar en algunos de los poblados del salar de Atacama. De hecho, en lugares como Río Grande y Machuca –a mitad de camino entre el Salado y el salar– pudimos observar los cuatro "descansos" en las esquinas interiores de los patios de sus iglesias. En cuanto al recorrido ritual por el espacio interior de cada pueblo, su existencia –en el sector del salar– podría estar igualmente insinuada por el sistema de "calvarios", presentes en los distintos ayllus que rodean al núcleo urbano de San Pedro de Atacama y por la procesión que se realizaba entre ellos[1534].

Generalmente, el sacerdote católico asiste desde Calama el día del santo patrono, para realizar misa y acompañar la procesión; la situación varía respecto de cada pueblo y de acuerdo con la disponibilidad de la diócesis; en su ausencia y mientras dura la festividad, un diácono lugareño oficia las liturgias cotidianas. Justamente por pertenecer a alguno de los pueblos y ser parte de este segmento del mundo andino, su discurso incorporará las rogativas necesarias de acuerdo con las costumbres, sin descuidar los rezos oficiales. Muchos de éstos y de los cánticos, siguen una forma antigua muy probablemente derivada del proceso de evangelización colonial.

En la mayoría de los casos, la celebración del santo patrono y los rituales que se celebran en esa ocasión parecen estar vinculadas además, a otros aspectos del funcionamiento comunitario, como lo insinuaría el hecho de que durante la procesión de la virgen de Ayquina en el mes de septiembre, ésta bendiga objetos miniaturizados que representan, a escala menor los bienes que se desea bendecir, de acuerdo a las aspiraciones que las distintas unidades domésticas esperan ver satisfechas en el año (camioneta, ganado, salud, etc.)[1535].

En otras ocasiones, la comunidad puede verse obligada a incorporar a una nueva deidad, en cuyo caso le otorgan una función específica que sea significativa para ellos. Así sucedió, por ejemplo, con sor Teresa de los Andes, a quienes los carabineros de Toconce hicieron construir una hermita cercana al retén durante 1988; a partir de ese año, la beata cumple la función otorgada por los comuneros de proteger a choferes y camiones y se la integró al recorrido ceremonial de los bailes del santo patrono. Con ello la comunidad evitó un punto de conflicto latente y ganó una nueva protección.

Este panorama tiene variantes percibidas con cierta nitidez entre las localidades ubicadas desde Toconao hacia el sur del salar (Cámar, Socaire, Peine). Allí las iglesias no presentan un patio cercado y carecen por lo tanto de altares o "descansos" en sus alrededores. Esto no significa, necesariamente, la ausencia de un sistema como el que entrevimos en las localidades del Salado, sino simplemente que su forma podría ser distinta. Tampoco podemos descartar su ausencia, ya sea por variaciones locales, por imposiciones culturales (coloniales o republicanas) o, más intrínsecamente, por la existencia de una posible "frontera" de tradiciones culturales distintas, manifestadas, entre otros planos,

[1534] Urrutia, 1968: 9.
[1535] Aguirre, 1967.

en el religioso, y expresadas en situaciones como ésta o como las ya advertidas anteriormente respecto a la relación pueblo-cementerio. Pudiera tratarse, también, de la existencia de un sistema de transformaciones, que pone en juego determinadas oposiciones al interior de una región como la atacameña[1536].

Las festividades de los santos patronos actualizan los lazos existentes entre las distintas subunidades que pueden componer en esta zona, una comunidad. Así lo insinúa la participación de Toconce en las fiestas de Ayquina y viceversa, y la de los ayllus de San Pedro, durante las festividades de ese patrono. Allí, por intermedio de los bailes, pareciera salir a luz parte de la estructura social, situación insinuada en el hecho de que determinados ayllus bailan ciertos bailes aparentemente en mutua relación:

> "En líneas generales, este 'baile del negro' de Séquitor, indudablemente tradicional, 'hace juego' con el correspondiente 'baile del toro' de más moderna versión, que ya citamos. En esta forma, el par de conjuntos resultan ser, en su mímica y en su tipo, una perfecta réplica de la combinación similar de Sólor. Y es muy curioso, además de útil, este notable paralelismo y equilibrio con que ambas poblaciones aportan elementos a las fiestas de San Pedro de Atacama"[1537].

La importancia de estas festividades es mucho mayor que lo que pudiera pensarse en una primera impresión. No podemos olvidarnos que en el Alto Loa, lo poco que aún resta de las estructuras comunitarias se activa, precisamente, con ocasión de estas festividades de los santos patronos. En Conchi viejo, por ejemplo, hace años que nadie vive en el poblado, pues todos los habitantes originarios han emigrado, preferentemente hacia Calama y Lasana. Mantienen sus casas en el poblado, sin embargo, bajo el "cuidado" de su único habitante, don Manuel López, antofagastino de origen, y regresan a ocuparlas durante las fiestas del 16 de julio, festividad de la virgen del Carmen y para san Antonio, el otro santo protector. En Calama funcionan organizadamente los comuneros de Conchi Viejo para mantener la festividad.

Entre las estancias que aún quedan en las riberas del alto río Loa, el proceso parece ser muy similar. Sus habitantes se reúnen colectivamente al menos para la fiesta de la Cruz de Mayo, el día tres de ese mes, festividad de gran importancia para la protección de los lugares ocupados por los habitantes.

Rituales del ciclo de vida

Dentro de la comunidad, aparte de los rituales colectivos, de los que la fiesta del santo patrono no es más que una muestra, algunos rituales y ceremonias a nivel de las unidades domésticas, adquieren también importancia social en

[1536] Castro y Martínez, 1996: 90.
[1537] Urrutia, 1968: 20.

la medida de que varios de ellos implican una cierta participación colectiva y aseguran la reproducción y mantención de las unidades domésticas y, por ende, de la misma comunidad. En este sentido, pueden distinguirse los rituales del bautismo, matrimonio, techamiento y defunción; y aquellos rituales vinculados al eje significante "vida-muerte", que tienen que ver fundamentalmente con aspectos de salud o ligados al culto de los difuntos.

Nacimiento y primer año de vida

Aunque son escasas las referencias a rituales asociados al nacimiento de los hijos, el relato de una campesina de Ayquina puede aportar cierta luz al respecto:

> "Aquí no botan la placenta, aquí la costumbre es de enterrarla en una parte que es sombrita. Cuando le sacan, la abrigan, le cuidan y dispués ya de dos o tres días recién le enterran"[1538].

En el ritual del bautismo el niño recibe dos dones que son considerados fundamentales para su vida. En primer lugar, tendrá un padrino de bautismo, que se constituye en un apoyo fundamental puesto que los padrinos, deben ayudar en múltiples ocasiones y porque, además, pone en contacto directo al niño con el sistema de alianzas de parentesco y con una de las formas de reciprocidad más importantes. El otro don recibido por el bautizado proviene del padrino y de sus padres, quienes regalan al niño en lo posible un ejemplar de cada especie de ganado, también nacida recientemente[1539].

Dentro de los rituales del primer año de vida, se efectúa el "corte de pelo", costumbre andina durante la cual se corta por primera vez el pelo al bautizado y que incluye varias donaciones, incluyendo dinero; se realiza una boda y un *waki*, para augurar el bienestar del niño. En Toconce, los padres regalan a sus hijos para el primer corte de pelo al menos dos cabezas de ganado, preferentemente llamos y en algunas ocasiones lo hacen además los padrinos, como era lo tradicional[1540]. Dones similares se reciben para el matrimonio, según recuerdan los toconceños: "Cuando nos casábamos el papá nos daba llamitos, por eso tenimos. llos nos dejaban llamitos, corderitos, todo lo daban, cabritas. Al marido también le daban. Cada familia le daba a cada uno, tierrita también"[1541]. En Peine, ambas familias entregan parte de sus bienes, consistentes esta vez en tierras, casa, muebles y otros objetos[1542].

[1538] Valdés *et al.,* 1983: 31.

[1539] Castro y Martínez, 1996: 90.

[1540] Gómez Parra, 1981-1982: 63; Carter y Mamani, 1982: 148-149; Castro y Martínez, 1986: 90-91.

[1541] Valdés *et al.*, 1983: 49.

[1542] Mostny, 1954: 82.

El nacimiento de una nueva unidad de vida

En el momento en que la nueva unidad familiar decide independizarse, se inicia la construcción de la vivienda, tarea en la cual es usual obtener la colaboración de los parientes más directos (hermanos y cuñados). Una vez que esta etapa ha concluido, viene la ceremonia del techamiento, tarea colectiva que congrega no sólo a los familiares y la "parentela" sino, también, a gran parte de los habitantes de la localidad. Adicionalmente, el techamiento se realiza en todas las casas con techo a dos aguas y cubierta de paja y barro, en cualquier ocasión que sea necesario y siguiendo el mismo ceremonial.

La descripción que sigue podría ser aplicada, tal vez con pequeñas variantes, a cualquiera de las localidades indígenas de la hoya del río Loa. En las poblaciones de la cuenca del salar de Atacama puede detectarse una variación mayor, puesto que la estructura misma de la casa y el uso más generalizado del techo plano o de un agua, cambia las condiciones de la realización de este trabajo.

La sacralización de la vivienda

Los rituales asociados a la construcción, techamiento o inauguración de una vivienda, pueden tener variantes de pueblo en pueblo, pero estructuralmente los momentos y las ofrendas son del todo similares. Se realizan primero en el lugar de construcción, antes de iniciar la obra y en el momento de techar; estas prácticas están ya documentadas en escritos coloniales de los siglos XVI y XVII[1543].

El trazado y excavación de los cimientos es acompañado por ritos diversos, entre los que figuran el ofrecimiento de libaciones y sahumerios y la depositación de dones –tales como *k'intu* de coca, bolas de sebo y fetos de llama (*sullu*) en pequeños hoyos, expresamente excavados en los ángulos y en el centro de la futura habitación y, en algunas regiones, también se deposita el cráneo, los huesos largos o ambos del sacrificio de un camélido, para evitar que la Madre Tierra los castigue por haber tenido el atrevimiento de excavarla, y para instarla a que "reconozca" y proteja la futura edificación[1544]. Al techarse la nueva vivienda se requiere, en lo posible la presencia de un *yatiri*, quien realizará los ritos eliminatorios y purificatorios, que permitan habitar el lugar y presidirá la consumación de un sacrificio propiciatorio en honor de Pachamama, los *mallku* tutelares y los antepasados. Todo ello culminará en una "boda " o banquete ceremonial[1545].

> "Pachamama es la destinataria principal, sino exclusiva, del sacrificio con que culminan las ceremonias de inauguración de una nueva vivienda (...)

[1543] Mariscotti, 1978: 178.
[1544] *Op. cit.*: 184.
[1545] *Op. cit.*

"tinka-casa", challa (...) El "wasi pagaska" es una ceremonia complicada (...) comienza, por lo general, con la preparación de una "mesa" y culmina con la deposición de un feto (sullu) y otras ofrendas, en una fosa, y con la matanza ritual de una llama, cuya sangre es asperjada, aun caliente, sobre las paredes y el techo de la casa"[1546].

Preferentemente es en los meses de septiembre a marzo, cuando se realizan los rituales de techamiento. Ello se debe a que es la mejor época para recolectar las pajas adecuadas: cortadera, *Cortaderia atacamensis*, y paja brava o *ichu, Festuca chrysophilla*, que son más abundantes y tiernas y, por otro lado, porque el barro empleado como adhesivo, en invierno es muy helado, lo que dificulta su manipulación. Mientras las mujeres cocinan o "chancan" la paja brava (golpeando la raíz con una piedra para limpiarla), los hombres forman montones con la paja, los untan con barro y se los entregan a quienes están sobre los tijerales del techo a dos aguas. La técnica constructiva empleada es poner primero una corrida de cortadera, colocándola en capas alternadas (hacia arriba y hacia abajo), todo untado con barro arcilloso en la base; encima de estas capas, se pone la otra paja[1547].

Una vez terminado el techamiento, se inicia el ritual de la colocación de la cruz, forrada en lana roja, sobre el techo de la casa. En las casas de las estancias ubicadas a orillas del río Loa, las cruces, también con lanas rojas y papel de colores recortado uniendo los brazos, se disponen al interior de las piezas, colgando del techo y en los dinteles de las puertas. Sobre el techo se coloca una cruz de madera, que no siempre tiene adornos y que generalmente está inclinada, dando siempre la sensación de estar cayéndose. Su función es de protección contra las fuerzas negativas. Las cruces serían sacadas del techo el 3 de mayo, Día de la Cruz, para "vestirlas" nuevamente con las lanas, oportunidad en que son nuevamente asperjadas con alcohol.

Después de haber puesto la cruz, se coloca también la *illa*, una "amarra tejida a telar por la dueña de casa, de varios colores y que tiene prendida en ella algunas monedas"[1548]. De acuerdo con José Farfán[1549], *Illa* es un vocablo con diversas acepciones. Entre otras: "luz", "ídolo", "moneda antigua", "mascota del rebaño de ovejas", "objeto de valor supersticioso"; Ludovico Bertonio traduce *Illa* como "cualquiera cosa que uno guarda para provisión de su casa, como Chuño, Mayz, Plata, Ropa, y aun las joyas y como la piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros"[1550]. Hasta el presente, la piedra bezoar es considerada sagrada; de hecho, entre los mapuche, se empleaba como antídoto contra el veneno[1551].

[1546] Mariscotti, 1978: 185.
[1547] Délano, 1982: 52-55.
[1548] *Op. cit.*: 54.
[1549] Mariscotti, 1978: 272.
[1550] Bertonio, 1984 [1612] II: 173.
[1551] Osvaldo Silva, Comunicación personal.

Sin duda, las distintas significaciones hacen sentido dentro del contexto de estas ceremonias. Previo a la colocación de la *illa*, que se pone en la viga central, se realiza una quema ritual de chicha de maíz, vino y coca, en un brasero. Igualmente, se rocía con estos elementos a la *illa* y se ofrenda asimismo a la *Pachamama*, orando y deseando buenos augurios. La *illa* debe proteger a los ocupantes de la casa contra los malos espíritus y atraer la buena suerte[1552].

Por último, terminada esta etapa, los asistentes lanzan al techo pequeños dardos con lanas de color, que quedan prendidos; se trata de la "flechada de la casa". Todo el ritual finaliza con un baile[1553]. El inventario de objetos rituales destinados a la protección del hogar puede ser bastante más amplio que lo anotado hasta aquí.

En el interior de algunas casas de pastores del río Loa hemos visto también fetos de llamas nonatas colgados del techo; en Toconce, éstos se vinculan al tiempo que transcurre entre la muerte de un pariente del núcleo familiar y su "cabo de año". Asimismo pudimos observar en Machuca, que muchas de las casas tenían en el exterior mandíbulas de llama, aun cuando no sabemos si están también vinculadas a la parafernalia ya mencionada. En todo caso, nos parece evidente que todo este sistema de significación ritual y el uso de los símbolos mencionados, esconde aspectos mucho más complejos y elaborados que la mera evitación del "diablo" o de los "malos espíritus"[1554]. Se trata, nuevamente, de temas a investigar. Como ejemplo, consígnese que Osvaldo Silva señala que en el sitio incaico de Cerro Verde, cerca del pueblo de Caspana, se encuentran, a la entrada de los recintos habitacionales, cráneos de roedores[1555].

Sobre los difuntos

> "Item si saben que alguna o algunas personas digan que las almas de los difuntos vayan a Huarochaca o Upaimarca y no al Cielo, Infierno o Purgatorio, y cuando se muere una persona al quinto día den de comer y de beber al alma del difunto, quemando maíz y derramando chicha"[1556].

Dentro de las particularidades andinas, los nombres de los lugares hacia donde se dirigen los difuntos, varían. En el caso de esta región, es muy clara la dirección oeste en que se sitúan los difuntos bautizados tanto en los cementerios, como en su bulto de representación para el *el velatorio, el lavatorio y la vuelta de los ocho días y el cabo de año*[1557]. Hemos convivido con los comuneros

[1552] Castro y Martínez, *op. cit.*: 93.
[1553] Mariscotti, 1978; Délano, 1982: 55.
[1554] *Op. cit.*
[1555] Osvaldo Silva, Comunicación personal.
[1556] Arriaga, 1968: 274; Murúa, 1946 [1540]: 290.
[1557] Notas de terreno, Victoria Castro, proyectos DTI-UCH S459, S1435 y FONDECYT 1148-90 y 1940380.

de Toconce y Ayquina en estas ceremonias y para *Todos Los Santos y Día de Difuntos*, de manera que podemos aseverar que mucho más que lo descrito por Arriaga se conserva en la región.

Coincidentemente con las percepciones del Collasuyu, acá también el alma de los difuntos debe viajar en la nariz de un perro negro para cruzar un río:

> "Comun error es de todos los pueblos de la sierra que se an visitado que todas las animas de los que mueren van a una tierra que llaman Upamarca, la tierra muda, i que antes se pasa un río, i es la puente de cabellos muy estrecha, i la pasan unos perros negros (...)"[1558].

En la zona de estudio, son sacrificados dos llamas y un perro negro para la ceremonia del "lavado de ropas"-"vuelta de los ocho días". Ello porque el difunto debe atravesar un río sobre la nariz de un perro negro antes de arribar a su destino, y las llamas deben servirle de compañía durante el viaje, de provisión de lana para el abrigo y de alimento[1559].

> "Item si saben que alguna o algunas personas hayan desenterrado los cuerpos de difuntos cristianos de las iglesias, hurtándolos de ellas y llevándolos a los sepulcros que llaman Sachay, donde están sus malquis"[1560].

Efectivamente, hasta principios del siglo XX, se continuaba trasladando difuntos desde el cementerio cristiano, a las *cuevas de los gentiles*, como se desprende del estudio antropológico físico realizado *in situ* en el cementerio prehispánico de Toconce[1561]. Una situación similar se conoce para los indios de la puna de Atacama según relata detalladamente Ricardo Latchman[1562]. Prohibiciones estrictas, terminaron por hacer desaparecer esta costumbre.

> "Item de aquí en adelante los indios de este pueblo no pondrán sobre las sepulturas de los difuntos cosa alguna cocida ni asada, por cuanto es común error de los indios, y hasta hoy están en él, que las almas de los difuntos comen y beben..."[1563].

Estructuralmente, esta costumbre no se ha modificado; se practica en todos los ritos que siguen a la muerte, para el cabo de año, en Todos Los Santos y día de difuntos, e incluso con ocasión de cualquier visita al cementerio, aunque en este último caso el rito se abrevia.

[1558] Calancha, 1639, cap. XII: 859, Bouysse-Cassagne, 1992: 143.
[1559] Gómez Parra, 1975; Aldunate *et al.*, 1981: 136-141.
[1560] Arriaga, 1968: 274.
[1561] Quevedo, 1979, Ms. Proyecto DT-UCH S-459. Informe interno.
[1562] Latcham, 1915: 155.
[1563] Arriaga, 1968: 276; Murúa, 1946 [1590]: 64-65.

En el presente, al igual que el matrimonio, el rito mortuorio de un individuo, es un proceso compuesto de varias etapas, en la que es posible identificar una secuencia de cuatro ceremonias que duran, en conjunto un año[1564]. Grete Mostny[1565] registró en Peine una ceremonia fúnebre en la que, al igual que en Toconce y las demás comunidades indígenas de la II región, se integran elementos formales del ritual cristiano con otros de la religión andina aparentemente prehispánicos. En Peine, mientras el difunto es velado por un día y una noche, se le canta y reza.

Algunas mujeres, que aparentemente no son parientes, hilan lana para la faja fúnebre con la que será enterrado el difunto. La característica de esta faja, que no es tejida, es que la lana está hilada "hacia atrás" (en el sentido de las agujas del reloj) y es de lana negra y blanca. Todos estos elementos parecen ser de gran significación. El contraste blanco/negro, pero particularmente, sus zonas de contacto, tienden a formar un *allka*, categoría textil andina que a través del color expresa la idea de contrariedad, de ruptura[1566].

Lo sugerente aquí es que al parecer, en todos los diseños de los tejidos, un *allka* va siempre "mediado" por algún tipo de enlace, que conecta o permite el encuentro de aquellas cosas que no pueden estar juntas (la diferencia en los colores o en las sombras y la luz)"[1567]. Todo tejido con *allka* debería llevar, entonces, *qallus* o *k'isas*, articulaciones y degradaciones cromáticas que enlazan el contraste expresado por el *allka*. Pero, de la información entregada por Grete Mostny se desprende que la faja funeraria está compuesta únicamente por un *allka*, sin enlaces ni mediaciones. ¿Se está expresando, acaso, que en esta situación de muerte ya no hay mediación posible, que es la ruptura misma? Esta idea aparece reforzada por el hilado a la inversa y el hecho de que la faja sea "no tejida"[1568].

Al amanecer, el difunto es vestido y la faja funeraria envuelve su cintura, reemplazando a la faja tejida que el muerto usó en vida. En el caso descrito, el difunto fue sepultado con la cabeza orientada hacia el norte; pero, la posición del enterramiento no es casual. En Caspana, Toconce y Ayquina, los niños son enterrados con los pies hacia el naciente, en tanto que los difuntos adultos, son dispuestos con los pies "hacia abajo", es decir, hacia el oeste. Aunque en Caspana las tumbas están entremezcladas, en Ayquina y Toconce, los "angelitos" son enterrados enfrentando las tumbas de los adultos, "mirando" hacia el este[1569]. En estos pueblos, la arquitectura en general muestra que el poniente se impone como una marca por ausencia y el oriente se vuelve presencia por una insistencia[1570]; sin duda el ordenamiento espacial es altamente significativo.

[1564] Aldunate *et al.,* 1982: 136-138.
[1565] Mostny, 1954: 83 y ss.
[1566] Cereceda, 1987: 199.
[1567] *Op. cit.*
[1568] Castro y Martínez, 1996: 94.
[1569] *Op. cit.*
[1570] Gallardo, 1996: 7.

Posteriormente, en el mismo día, se realiza la ceremonia del "lavado de ropas", durante la cual se lava la ropa del difunto. Grete Mostny no describe en detalle este ritual, pero en Toconce –donde también ha sido registrado– ella tiene gran importancia:

> "A los ocho días del deceso, tiene lugar la ceremonia del 'lavado de ropas', llamada también 'vuelta de los ocho días'. En la casa de los deudos se realiza una ceremonia similar a la del 'velatorio', en torno a la mesa del difunto. El cuerpo de éste, que ya descansa en el cementerio, es reemplazado por un bulto del tamaño de una persona, cubierto por un paño negro. En esta ocasión, las ropas del fallecido son 'paseadas' por la quebrada y luego se procede a lavarlas en un acto de purificación. En esta última operación participan sólo los parientes más cercanos. Una vez que la ropa está seca, se la carga sobre una llama, a la que se asperja con un puñado de cenizas. Se inicia, entonces, un cortejo hacia la plaza de sacrificios, en donde se procede a descargar la llama y a sacrificarla. Tiene lugar allí la 'quema' de las ofrendas (comida, bebida y coca), de la ropa y de los restos de la llama (...) Paralelamente, un grupo de personas lleva un perro negro y dos llamas a otro lugar donde estos animales son sacrificados. Las razones de esto último vienen de la idea de que el muerto debe atravezar un río sobre la nariz de un perro antes de arribar a su destino, y las llamas deben servirle de compañía durante el viaje, de provisión de lana para el abrigo y de alimento. El perro es ahorcado y cubierto con piedras. Concluídas estas ceremonias, las pertenencias más utilizadas y preciadas por el difunto son guardadas en un cuarto, el que permanece cerrado con candado por el plazo de un año"[1571].

Durante la ceremonia del "lavatorio", el *yatiri* "limpia" a los familiares del difunto, con un ramillete confeccionado específicamente para estos efectos con las ramas más blancas y secas de alma-tola (*Fabiana denudata*), anudadas con *sikuya* (*Stipa venusta*). La limpieza, tiene por objeto tranquilizar al difunto, para que no perturbe a sus parientes[1572].

El ciclo de rituales fúnebres culmina, al fin, con el "cabo de año", ceremonia efectuada como lo indica su nombre, al cumplirse un año del fallecimiento. Allí se repiten, en rasgos generales, los gestos y procedimientos rituales efectuados en las etapas anteriores. El ritual concluye con el corte de las cintas. El *yatiri* ordena sobre el bulto que representa al difunto tantas cintas como personas asistentes hay, y cada una de ellas debe coger un extremo; entonces se procede a cortarlas una por una. Esta acción señala la ruptura definitiva, la partida del difunto.

Una vez concluido este acto, los parientes realizan un último gesto simbólico: abren el cuarto que ha estado cerrado durante todo un año y reparten las pertenencias del fallecido[1573].

[1571] Aldunate *et al.*, 1982: 137.
[1572] Aldunate *et al.*, 1981: 210 y 217.
[1573] *Op. cit.*: 138.

> "Ya que entre sus muchos ídolos tenian un aspa y un signo como de escribir cuadrado y atravesado como cruz; muchos decían ser cruz, porque con ella se defendían de las fantasmas de la noche y la ponían a los niños en naciendo (...)"[1574].

La asociación de la cruz con los llamados *duendes* por los lugareños es explícita. No podríamos pronunciarnos si es una creencia asimilada tempranamente desde el catolicismo, como un elemento de protección, o si cumpliría una función semejante en tiempos prehispánicos. En los Andes del Sur, el ícono cruz y cruz concéntrica está presente en la iconografía de la cultura Tiwanaku y posteriores, en soportes como textiles, cestería, y piedra, pero es un hecho de que es uno de los signos de mayor extensión universal[1575].

En la actualidad, este ícono se pinta en negro en las paredes interiores de las casas cuando alguien ha fallecido. Además, se forma la figura de una cruz con cualquier elemento transversal a otro que puede estar inmueble, o con la tijera, cuando de noche se deja a los niños solos en una habitación; con ello se pretende evitar la presencia de los "duendes" que vendrían a herir al niño, haciéndolo sangrar; la existencia de seres maléficos como el *hapyñuñu*, "fantasma o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas"[1576] y el *achacalla* o *Achanchu*, están consignados en relatos coloniales[1577].

Manuel Rigoberto Paredes agrega, respecto del primero, que "eran duendes en forma de mujer; con largas tetas, colgantes, los cuales volaban por los aires por las noches diáfanas y a horas silenciosas, cogían a las gentes en sus tetas y se las llevaban"; en cuanto al *achanchu*, el mismo autor informa que se trata de una "divinidad siniestra que sonríe siempre y sonriendo prepara y causa los mayores daños; lleva la desolación a los hogares y destruye los edificios y campos sembrados"; son también duendes como los *japiñuños*[1578].

Volviendo a este ícono, su función a nivel colectivo también está asociada a la protección de las viviendas, sus moradores y en conjunto de cada comunidad; el día 3 de mayo, para la conmemoración de la Cruz de Mayo, las cruces de cada hogar son "vestidas" nuevamente de lanas rojas y las cruces de los calvarios comunales, engalanadas de flores.

[1574] Murúa, 1946 [1590]: 78.
[1575] Quiroga A., 1977.
[1576] González Holguín, 1952 [1608], II: 150.
[1577] Santa Cruz Pachacuti, 1927: 128 y 149.
[1578] Paredes R., 1976: 30.

Tiempo ceremonial, tiempo de vida. El calendario económico y religioso

Pese a que el calendario gregoriano rige en lo que fue el virreinato de La Plata desde hace más de cuatro siglos, y a que muchas de sus fiestas tengan vigencia actualmente entre la población indígena, resulta evidente, si se analizan las fechas en que estas caen, y si se tiene en cuenta las ceremonias gentílicas que se subsumieron en ellas o que se celebran por las mismas fechas, que el ciclo festivo anual se halla en correspondencia (como antiguamente) con las actividades agro pastoriles[1579] y fuertemente vinculado con los solsticios de invierno y de verano.

Ceremonias vinculadas al ganado

En términos generales, estas ceremonias se significan con el nombre de "floramento" del ganado y la más conocida es aquella que se celebra entre los meses de noviembre hasta febrero-marzo, coincidente con la parición de llamas. Los meses preferidos son después de Pascua de Reyes, a partir del 6 de enero, y siempre antes de Carnavales.

No obstante, en la región como en otros lugares del sur andino, el mencionado "floramento", de algún modo tiene su par en el mes de junio entre san Antonio y san Juan cuando se realiza "El Rodeo", "un floramento" coincidente con el solsticio de invierno y con el nacimiento de ovinos. Los rituales propenden fundamentalmente a la multiplicación del ganado. En el capítulo precedente he desarrollado extensamente la ceremonia desarrollada en el mes de junio, por lo tanto, en esta sección me referiré básicamente a los "floramentos" que se realizan durante la época estival. Para fines complementarios y comparativos remito al lector al texto *Pachamama Santa Tierra*[1580].

Este ceremonial, de honda raigambre prehispánica, es uno de los ejemplos de como la religión andina se halla fuertemente relacionada con la reproducción, conservación y protección de los rebaños. Los rituales están dirigidos a cumplir con las costumbres a fin de intentar neutralizar las fuerzas negativas que atenten contra los rebaños y, al mismo tiempo, agradecer por el don recibido, puesto que una de las ideas predominantes expresada en varios mitos considera que los animales nativos, útiles para los seres humanos y en especial los rebaños, han sido otorgados a los pastores en préstamo y que de su conservación depende el futuro de la humanidad, de ahí su connotación de riqueza, independientemente de su valor como bien económico. Por lo tanto, es deber de los seres humanos protegerlos siempre y tratarlos lo mejor, para que no regresen a su lugar originario. Ello explica la complejidad y duración de los rituales.

[1579] Gómez C., 1980; Mariscotti, 1978: 117.
[1580] Mariscotti, 1978: 101, 111; 168-173.

La presente sección está estructurada sobre la información recopilada en floramentos realizados en estancias pastoriles de comuneros de Toconce[1581] y de comuneros de Ayquina en estancias de Turi[1582], así como en relatos recopilados en otras temporadas en la región de estudio por la autora y por el registro de la ceremonia en el pueblo de Toconce por el ayudante Mauricio Uribe[1583]. La literatura etnográfica andina, se ofrece como un buen comparador[1584].

Como en todas las ocasiones ceremoniales, especialmente las colectivas, hay al menos una semana de preparativos, que incluye las compras de bebidas y alcohol en la ciudad y los productos necesarios para la cocina que no pueden conseguirse en el pueblo o estancia. En el pueblo, la gente prepara sus mejores galas y prepara los alimentos: hornea el pan, prepara chicha y palomitas de maíz; durante esta semana previa y hasta la víspera, se estarán confeccionando las "flores" de vellón teñido y de lanas multicolores con las que se " florearán" los animales.

En la víspera del inicio del floreo, en la noche, se reúne la familia y algunas visitas cercanas; las mujeres sentadas en un lado de la sala, terminan de confeccionar las flores, al tiempo que todos las van *challando* con hojas de coca, vino y té. Hay una mesa en este sector de la sala, con gran cantidad de vellón de colores, flanqueada por dos velas. Es una ocasión propicia para que en el transcurso de la noche la gente que acompaña baile y cante. Esta fase de la ceremonia es más privada y recibe el nombre de "Velatorio de las flores". Dentro del conjunto de flores se distinguen al menos tres categorías: la punta, el pompón y la cinta.

Si hay siete llamos principales, por ejemplo, se pondrán dos puntas, un pompón y dos cintas en cada oreja de los llamos.

A la mañana siguiente, los preparativos se inician al alba con la participación de la familia, los invitados que colaborarán directamente y el *yatiri.* Lo primero que se hace en la mañana, es prender el *kobero*, con resina de yareta (*Azorella compacta)* y Koa Santiago (*Fabiana bryoides*), cuidando que humee blanco y derechito y no levante llama. La gente va llegando a la estancia y situándose delante de los corrales en donde se realizará la ceremonia central.

Para la ocasión del rodeo de Junio y del floramento estival, es particularmente notorio que las mujeres mayores usen mantillas españolas, *llicllas* de *cumbi* o chales, prendidas con un tupu o alfiler; son preferentemente de tonalidades del rojo y azul; faldas de tonalidades similares y blusas de estos colores o blancas. Para esta ceremonia en especial la mujer prefiere estar a pies pelados o con ojotas, como acostumbraban los antiguos. No se usa en ninguna de estas ceremonias los colores negro, morados o lilas porque es "ropa de luto" (el tema

[1581] Proyecto DTI-UCH, 1978. (Investigador responsable, Victoria Castro).

[1582] FONDECYT, 1940380, 1995. (Investigadores principales, Victoria Castro y Varinia Varela)

[1583] FONDECYT, 1148-90. (Investigadores principales Victoria Castro y Varinia Varela).

[1584] Flores Ochoa, 1977, 1988 (ed.).

de los colores merece una investigación por sus connotaciones explícitas; lo mismo puede decirse de los números 2, 3, 4, 5, 6 y 7, al menos).

La ceremonia principal se desarrolla en el corral de mayores dimensiones de la unidad doméstica, el que a menudo tiene una ramada y a veces, en el suelo una mesa de piedra. Los vanos que constituyen puertas y pequeñas ventanas si las hay, están orientadas en general hacia los cerros.

Prendido el "kobero" y extendida la mesa ritual sobre una *inkuña*, se van organizando las *tinkas* por pares, con los elementos que irán destinados a pagar a *Pachamama*, a constituir el contenido del *waki* destinado a los *mallku* y *Pachamama*, para asperjar a las flores y a los animales. Reunidas las personas dentro de corral, se inicia el día con un *waki*.

> "Se les ofrece un poco de coca, aguardiente; se quema koa, wira koa, santiago Koa. Es planta sagrada. El yatiri tiene que estar hablando mucho, pidiendole a los cerros, todo al ganado hasta de nuestra señora, de todo. Miles de millares, piños de ganado. Se dice en quichua pues. Señalaku, levantando el nombre del señor que bendiga en este santo waki. ¡miles de millares de ganao"[1585].

Dentro y enfrentando la puerta del corral que "mira" hacia el Este, el jefe de familia se sienta sobre una banca cubierta por una manta, orientada hacia los cerros que circundan la localidad, acompañado por su señora o hijas mayores, el *yatiri* y otros principales. Son estas mismas personas las que estarán ocupándose de hacer bien las *tinkas* durante toda la ceremonia; también los acompañan los músicos sentados. El resto de la gente se distribuye en los costados, formando una media luna. Los hombres mastican incesantemente hojas de coca que sacan de un pañuelo blanco dispuesto a sus pies y beben el alcohol que se les sirve o está adyacente a la mesa; preferentemente vino tinto.

Dentro de la misma mesa ritual, hay una *lliclla* (*tika lliclla*) que contiene hojas de coca y coloridas flores vellón y que luego irá recibiendo otros dones como caramelos y cigarrillos; ahí posteriormente se depositarán los cortes de las orejas. Este paño está siendo continuamente asperjado con alcohol; cuando sea el momento que exige la ceremonia, el paño y su contenido se depositarán en un hoyo en la tierra dentro o fuera del corral, de forma cuadrangular o ampollar, depósito que es cubierto con piedras.

Al lado derecho de la *tika lliclla*, se dispone otra *lliclla* que contiene varios elementos: pequeños saquitos con harinas de variados colores: de maíz blanco, de quínoa rosada y blanca, bolsas y chuspas con hojas de coca, ovillos de lana hilada y botellas con agua; el número de éstas varía, porque representan a los llamos guía; encima, un tinkero y a los lados jarras de cerámica para vino y chicha. Paralelamente, se están sacrificando los animales que serán útiles tanto de ofrenda como para las "bodas" que ofrecerá la familia durante los días que

[1585] Natividad Berna Ansa, Toconce 1981.Véase Castro y Varela, 1992: 23-24.

dure la ceremonia. La duración de ésta dependerá de la cantidad de animales que se posea; en la región de estudio entre tres y cinco días, de acuerdo con la riqueza en ganado. Lo ideal es que se faene al menos un animal por cada especie y si se puede, de a pares.

El carneo de los animales exige de la participación de tres a cuatro personas, las que con gran destreza van destazando y separando las partes de los animales, las que se van envolviendo en un paño listado de rojo y blanco y llevadas al hogar. En general, esta labor se realiza en dirección Este o noreste. Mientras las personas jóvenes se disponen en torno a esta labor, las más adultas lo hacen cerca de la mesa, *coqueando* y *tinkando.* Tanto la señora del jefe de familia como sus hijas, están en el intertanto sirviendo constantemente vino y chicha; es parte de la ofrenda que la chicha de uso ceremonial sea una especie de leche de maíz, prácticamente sin fermentar, que se ha fabricado *ad hoc*, no más de dos o tres días antes. La gente que faena y las visitas, van recibiendo sus botellas de cerveza. Independientemente del tipo de alcohol y de su rol dentro de la ceremonia, todos los asistentes, con su botella o vaso, deben primero *tinkar* a la *Pachamama*, al depósito de ofrendas si está cerca y a la mesa, particularmente a la *tika lliclla*; luego se sirve un sorbo. Este acto se ejerce en todo momento de la ceremonia.

A medida que se terminaba de carnear, hombres y mujeres se dirigen a la mesa a *tinkar* y *coquear*, produciéndose el intercambio de *chuspas.* En el intertanto, el *yatiri* o el jefe de la unidad doméstica, al tiempo que solicita las bendiciones y pide por la multiplicación del ganado a las deidades protectoras, a veces, mezclando el quechua y el castellano en sus palabras, va vertiendo en las botellas con agua, harinas de quínoa; el líquido de las botellas va adquiriendo tonalidades desde el rojo hasta el blanco. En Toconce,

> "Don Alejandro acompañado por su esposa, hija y yerno, levantan la tika lliclla, quedando el hoyo al descubierto, viéndose que estaba repleto de hojas y algunos claveles rojos. Entonces, se toman las piedras que estaban al frente dejando a un lado el cobero, y se pone una primero tapando el hoyo. Así, el Presidente comienza una rogativa, para lo cual ha tomado cada una de las botellas y comienza a derramar su contenido, haciendo un movimiento en forma de cruz con su mano derecha. Al hacerlo sólo se entiende que habla de Mallkus, San Santiago y Virgen Pachamama, en una lengua casi incomprensible, mientras dirige sus miradas al frente donde se encuentran los cerros. Su tono de voz es lastimero y humilde. Hecho esto, se procede a sellar la primera tapa, poniendo con su hija un hilo colorado que se ha torcido ahí mismo, alrededor de la piedra, dando una vuelta de izquierda a derecha y completando el círculo. Había permanecido en la piedra un hilo torcido del año anterior que es vuelto a usar junto al nuevo. El resto de la gente observa el acto alrededor de los protagonistas, siempre asesorados por el hombre mayor que se encontraba a su izquierda en la mesa. Después se coloca la segunda piedra, sobre la cual se realiza el

mismo acto, pero esta vez sólo con hojas y vino, ya que en la anterior se ocuparon todas las botellas. Bien puesta la tapa, el hoyo es completamente sellado esta vez con tierra, quedando prácticamente borrada cualquier huella de actividad. Sólo se nota el suelo un poco mojado y unas ramas de koa. Una vez hecho el rito, cerca del mediodía, el dueño de casa dice en tono alegre: ¡¿para qué se van a ir, vamos todos a la casa a comer?! Así que, él y las mujeres se van adelante con el cobero humeando, una vez que se han levantado las inkuñas, los bultos, y el resto de las cosas que había sobre el suelo, que son llevadas por el resto de los asistentes. Al entrar a la casa se puso el cobero en el suelo, a los pies de la mesa que se encontraba frente a la entrada, orientada al NE. En las bancas que están puestas a lo largo de la mesa se van sentando todos los invitados, mientras la familia entera corretea llevando y trayendo cosas. Don Alejandro ha ido a cambiarse de ropa. Uno de los bultos de paños rojos que llevaba lanas y cintas de colores, el pañuelo con coca, los saquitos de harina, chuspas, etc. fue puesto en la mesa. Todo este bulto había sido velado la noche anterior en una ceremonia muy privada y familiar, llamada el *Velatorio de las Flores.* Sobre él, fue puesto además un tambor y la bandera del Carnaval, con su característica cruz de cintas rosadas y verdosas. También hay jarros y tinkeros de cerámica a sus lados. El yerno ya ha comenzado a repartir en platos de greda la cazuela, mientras su mujer reparte el vino comenzado por la derecha. Después se retiran rápidamente los platos, para servir patashka y se reparte mote de maíz y pan, con lo cual se acaba el almuerzo. Se agradeció al comienzo y al final por lo que se hacía y por la comida. Ya era hora de volver al corral y enflorar[1586].

Cuando se sirvió la comida ya había llegado mucha gente a la fiesta, la cual se trasladó en la tarde al corral con la familia. Momentos antes algunos jóvenes comenzaron a llevar bancas y una mesa para ser instaladas en la ramada del corral. A diferencia de la mañana, ahora se entró al corral donde se encontraban sólo las llamas, ya que, los corderos habían sido trasladados a otro de más arriba. Los dueños de casa se hacen presente para subir, todos con ropas limpias e invitan a los presentes que los acompañen. La señora se ha puesto en las espaldas una hermosa lliclla sujetada con un alfiler sobre el pecho, y su falda es larga como las de las mamaconas dibujadas por Waman Puma. Ella toma el cobero y junto a su marido parten adelante, mientras atrás le siguen el resto de la familia que han tomado los bultos que había sobre la mesa. Tras ellos todo el acompañamiento. Los jóvenes abren la puerta del corral para que pase la gente. La mujer deja el cobero a los pies de la mesa de madera que se ha instalado en el centro, bajo la ramada de alfalfa que se encuentra pegada a la pared Oeste del corral, en el fondo, mientras los animales al ver tanta gente se arrinconan en la esquina SE. Al lado del cobero, se deposita una

[1586] Uribe, Ms. 1992. FONDECYT 1148-90.

caja con botellas, jarros de greda, y una gran cantidad de otros objetos. Pasan don Alejandro y su compañero, quizás un yatiri, a sentarse en la banca que se encuentra detrás de la mesa. En su cara se ve mucha alegría. En otra banca ubicada al lado norte de la mesa se sientan su mujer, la abuela y la hija, las que han depositado el bulto sobre la mesa, y lo han abierto. Quedan al descubierto las lanas y vellones, algunas chuspas, se abre el pañuelo con hojas y se pone un tinkero. Entonces el jefe de familia comienza a coquear y tinkar, y el yerno empieza a repartir cervezas y vino. Este además ha traído una guitarra para que se toque 'pa'trás pa' delante', un poco más lento que el de la *Limpia de Canales*. Por su parte, las mujeres comienzan a preparar las lanas, torciéndolas, los vellones y las cintas[1587].

Algunos jóvenes han tomado los instrumentos musicales, tambor y flauta, la que han traído a último momento, y una bandera de Carnaval. Juegan con ellos hasta que al fin se ponen a cantar remates, ubicándose a la derecha de la mesa, en una esquina, junto con casi todos los hombres, ya que, las mujeres preferentemente se han puesto en la esquina norte (a la izquierda); hay mucha gente joven y niños. Primero se ha dado cerveza a los asistentes. Pronto, se pide a algunos jóvenes que vayan a agarrar a los llamos mayores. El hombre que ha estado todo el día junto a don Alejandro, se levanta de la mesa y pide unas sogas, las ordena y coloca sobre la mesa. Primero se trae al mayor de todos agarrado de las orejas y se pone frente a la mesa agachado, aunque grita mucho, mirando hacia los cerros con una campana de metal en el pecho. Con mucha agilidad, éste hombre a pesar de ser mayor, le amarra las patas con una de las sogas cruzándole el lomo. Luego se traen tres más que son puestos a ambos lados y también se les amarra y al final quedan todos cruzados por los lomos con una soga. Sin embargo, ninguno de ellos es soltado por los hombres que los tienen tomados de las orejas, a quienes se les da constantemente vino. Entre tanto, los que se encuentran en la mesa han coqueado y tinkado haciendo un waki. De repente el hombre de las sogas avisa a don Alejandro que todo está listo. Los músicos no han parado de cantar remates y de hacer ruedas. Entonces, él y su mujer se paran de la mesa, ella ha tomado el cobero y él el waki que se ha hecho en un tinkero. Parten por la derecha hacia la izquierda, es decir, poniéndose frente a la mesa, por detrás de los animales, hasta quedar al frente de ellos. Ella se arrodilla y él queda de pie, ambos mirando hacia el Este. Don Alejandro murmura sus inentendibles palabras con mucha emoción, mientras ambos permanecen con sus cabezas agachadas, hasta que en cierto momento lanza el contenido del waki, ante las actitudes asustadizas de los animales que continúan agrupados en una esquina. Ella se levanta, y se dirigen a la mesa a sentarse, sin antes dejar de arrojar dulces y albarillos a los asistentes, creando un gran alboroto. Entonces, varias de las mujeres jóvenes se acercan a ella y preparan las "flores" para colocárselas a los ma-

[1587] Uribe, 1992 Ms. FONDECYT 1148-90.

yores. Se juntas hilos y cintas para armar largas tiras, de donde se pueden sacar fácilmente las 'flores'. Las mujeres mayores o casadas se preocupan de armarlas y las más jóvenes van formando las tiras, que terminadas se las cuelgan al hombro. Cuando están listas, una mujer se acerca a los llamos mayores con una aguja, acompañada por una o dos jóvenes que llevan las tiras. Primero saca una cinta, la pasa por la aguja y la atraviesa por la oreja del animal, después hace lo mismo con las 'puntas' o pomponcitos de lana. Entretanto, en la mesa se tinka y coquea junto a los que se acercan cuando se les ha convidado vino, acto que también se realiza sobre los 'mayores?. Al estar los animales enflorados casi listos se acercan otras mujeres mayores y les amarran vellones de lana, teñidos con anilinas bolivianas, en el lomo. Una vez terminado el acto, los dueños de casa nuevamente se levantan de la mesa, tal como la primera vez, y pasando por el frente de ella y haciendo un círculo de izquierda a derecha con el cobero, ambos sahuman el corral. Se hace una parada al lado derecho de la entrada, donde hay una hornacina, y luego siguen, volviendo a sentarse a la mesa. Entonces, se pide que suelten a los animales para comenzar el rodeo, para florear a todo el resto. Casi todas las mujeres se dirigen a sacar 'flores? y armar tiras, mientras los hombres en una loca carrera comienzan a agarrar llamas. Cada hombre toma un animal de las orejas firmemente, por el lado, y se acerca una mujer casada con una más joven y quizás soltera. La primera le pide las 'flores' a la otra y con una aguja le va colocando los adornos, 3 cintas y 4 puntas, mientras la sangre corre por las manos de los hombres. Entre tanto sin cesar se reparte el vino. Cuando ya están casi listos se les amarran vellones teñidos en los lomos. A los animales más chicos se les ponen menos flores, sólo puntas, y a los pequeños o 'cuchitos' sólo vellones y un collar del mismo torcido en el lugar. Una vez que todos han quedado floreados, la gente vuelve a sus lugares, después de haber reído y gozado mucho con la actividad, sobre todo cuando se agarra a los animales. Se vuelven a tomar los instrumentos y la bandera y se sigue cantando remates; incluso algunas mujeres se han puesto a cantar muy contentas un 'contrapunto' con los hombres. Mientras, se sacan las llamas del corral, todas muy engalanadas, y se hace pasar a los corderos. Con ellos se repite exactamente el mismo rito, pero mucho más rápido. Cuando todo ha terminado los dueños de casa nuevamente invitan a la casa a comer el rico asado que se ha estado preparando con la carne de la mañana. Se desarma la mesa, se toman los bultos y se trasladan las cosas a la casa en una fila en cuya cabeza van don Alejandro y su señora transportando el cobero.

Al entrar a la casa nuevamente se deja el cobero a los pies de la mesa y los bultos sobre ella. Inmediatamente, la gente se sienta a la mesa cuando ya ha comenzado a caer la noche. Colocan mote a lo largo de ella, se entrega pan y choclo cocido, se sirven los platos de cazuela y luego la patashka con un trozo de asado. También se reparte vino. Antes y después de la comida se dan los respectivos agradecimientos. Una vez terminada

la cena, se despeja el lugar y se arman los músicos para tocar remates durante largo tiempo"[1588].

A la mañana siguiente la actividad continúa en el hogar; el jefe de familia está confeccionando unos animalitos en miniatura con cera de vela mezclada con las harinas, dándoles colores de tonalidades distintas para cada figura, unos rosados y otros rojos[1589].

En esta ceremonia, los primeros animales en entrar al corral para ser enflorados son los *llamos mayores* que son aquellos animales que guían el rebaño; la excepción está constituida por el hecho de que el rebaño de alpacas fuera más numeroso que el de llamas, en cuyo caso presidirían las ceremonias las alpacas. Esta situación es válida sólo en el caso de los camélidos domésticos, porque el orden estructurado del floreo es: Llamas, alpacas o viceversa, ganado ovino, ganado caprino, burros y caballos.

El ceremonial se ejerce cuidadosamente sobre alpacas y llamas, porque son los animales que los *mallku*, han prestado a los seres humanos. Cada unidad doméstica decide si enflora o no al resto de los animales, pero en la práctica lo hacen siempre en el orden mencionado; otro orden que se sigue estrictamente es por sexo y edad: primero las hembras, luego los machos; luego los "maltones" y finalmente los más pequeños y recién nacidos.

El *yatiri* usa el alcohol de la mesa y las hojas de coca para asperjar a los animales, al tiempo que va pronunciando palabras en lengua nativa y fragmentos de rezos para la bendición, solicitando la multiplicación del ganado, su protección, las lluvias para el buen pasto y agradeciendo a los *mallku*.

"¡Que haya mucho, cantidad de ganado! tata sairecaur, tata kulliri mallku, que dé la bendición. Tatash mashka, Potrero mallku, Potrero talla... que haya aumento (...) tata Santiago, ¡piska huaranka!. Tatas, mamas ¡que haya aumento! (...)"[1590].

Todo este rito en general y particularmente el ejercido sobre los camélidos, sigue un patrón de movimientos muy normado, acompañado de gestos específicos del *yatiri* hacia los animales; con un *chullero* o un jarrito enlozado enflorado, se asperja sobre el lomo de los animales tres veces, siempre de derecha a izquierda. Después que los animales han sido *challados* (bendecidos de la manera precedente), las mujeres de la familia proceden a hacer el corte de las orejas u "orejar"; es la *marka* propia de cada unidad doméstica para reconocer a los animales; enseguida se les ponen las flores. Esta fase de la ceremonia se conoce como el *señalakuy*. Los trocitos de las orejas se van depositando en la

[1588] Uribe, 1992, Ms.

[1589] *Ibid.*

[1590] Natividad Berna Anza, Toconce 1981, recopilado por Victoria Castro Proyecto DTI-UCH.

inkuña, porque, una vez terminado todo el "floramento", el incienso, corte de orejas, caramelos y las figuras de animales en miniatura, confeccionadas de piedra, masas de vegetales, sebo o cera y los otros elementos referidos, son envueltos en la *inkuña* y enterrados como ofrenda en el centro del corral o en un lugar en donde los animales suelen pastear.

En ciertos momentos del rito, los músicos y bandereros, junto con los asistentes precedidos por la pastora o el jefe de hogar que porta el *cobero*, darán vueltas al corral tocando caja y *pinkullo* y otros instrumentos musicales si los hay, cantando y asperjando alcohol por el vano - ventana del corral que mira hacia los cerros; en el intertanto, las mujeres de la familia reparten caramelos entre los participantes. Cada especie de animales que ha sido enflorada se saca del corral.

Luego del floreo de los llamos mayores, se invita a una boda (merienda ceremonial) sin sal, la que ha sido preparada afuera del corral y para la que previamente se ha sacrificado un llamo. Con esta carne, maíz y habas se hace la *patashka*, un plato tradicional con estos componentes y quínoa (si falta esta última se reemplaza por arroz). No se puede consumir sal, mientras no se haya terminado la *marka* y el floreo.

Si se tiene mucho ganado, recién en la tarde del segundo día y luego de la boda aún sin sal, se hace entrar al corral a los llamos machos jóvenes (maltones); la variante de esta fase es que los animales se mantienen de pie y son sujetados por jóvenes hombres solteros, mientras se bendicen, orejan y florean; así se augura con más seguridad el *multiplico del ganado.* Se sigue con el resto del ganado camélido para ofrecer una boda alrededor de las siete de la tarde.

Al día siguiente, se continúa con las ovejas dentro del mismo esquema, pero mucho más rápido. Al finalizar el floreo de todas las especies, se juntan todos los animales en el corral para una bendición general y luego se sueltan al campo. Se termina la ceremonia en la tarde, con una boda con sal. Al finalizar la comida, el *yatiri* bendice a los presentes y pide por el "multiplico del ganado"; después, solicita a las mujeres solteras que se acerquen a la mesa que preside y llena sus bolsas, llicllas o faldas con palomitas de maíz.

Ceremonias vinculadas a la cosecha

La segunda época del año, que se caracteriza por una intensísima actividad ceremonial, es el tiempo de las cosechas. Esta se extiende oficialmente desde febrero (aunque en la zona de estudio, la cosecha temprana de habas se inicia en noviembre), mes de los campos floridos y de abundantes cosechas; hasta el 3 de mayo como máximo, fecha en que se celebra la fiesta católica de la Invención de la Santa Cruz, y se da inicio a la cosecha tardía de papas.

Por esta época se celebran aún rituales muy arcaicos de propiciación agraria y pecuaria que incorporados al carnaval de origen europeo, a la fiesta mariana de La Candelaria o a los festejos de Semana Santa, han dado origen a expresiones ceremoniales particulares; en algunas de ellas se practica el

catolicismo indígena dentro del templo, pero en las procesiones y otros actos, rige particularmente las costumbres indígenas, no obstante, mostrando una idea de totalidad, básicamente por la búsqueda del ideal de bienestar.

En los calendarios ceremoniales registrados por los escribas coloniales abundan las referencias, independientemente de si existe o no estrictamente coherencia con las fechas actuales; por ejemplo, en Huarochirí se honraba a *Chawpi ñamka*, deidad principal de la fertilidad, quizá una "advocación" local de *Pachamama*, con una fiesta llamada *Chaykasna* que duraba cinco días y se celebraban, antes de la Conquista, en una fecha fijada por el *yanca* o sacerdote, casi coincidiendo con Corpus Christi[1591], en las cercanías del mes principal de junio. Sin duda, Carnavales están dedicados en el mundo andino a la fertilidad, representado en los pares duales masculino/femenino, *Pachamama y mallku*, complejidad que se insinúa en esta fiesta. He asistido a carnavales en las localidades de Lasana y Toconce, pero el registro más acabado de esta festividad ha sido realizado en la localidad de Ayquina[1592].

En todos los pueblos hay pequeñas variantes, pero la estructura central es la misma.

Carnavales

El Carnaval es una fiesta de origen europeo que fue introducida en América por los españoles; no obstante, el Carnaval andino es una ceremonia principalmente propiciatoria de la fertilidad, en la que están más bien ausentes los elementos del catolicismo, con excepción de la normativa de las fechas para su realización y una que otra referencia local. Probablemente ello se debe al hecho de que más o menos coincidente con esta celebración introducida, en los Andes prehispánicos se realizaban las ceremonias propiciatorias para la cosecha.

Esta ceremonia tiene una duración de cuatro días, celebrándose 7 viernes antes de Semana Santa, una semana previa a la cuaresma, aproximadamente entre mediados de febrero y principios de marzo. Comienza el tercer día antes del Miércoles de Ceniza, que de acuerdo al calendario católico es el primer día de la cuaresma, pero privilegiando que haya noches sin luna, "en oscurana"; ello por el carácter femenino de la Luna; si hubiera luna ésta podría enfermar y no podría realizarse la costumbre.

Entre las comunidades indígenas del río Salado, aparte de ser la celebración que precede a la Semana Santa, se trata de una fiesta comunal que puede ser interpretada como una gran manifestación lúdica, así como la limpia de canales es la gran expresión del trabajo, como parece ocurrir en todos los Andes desde Ecuador al extremo norte de Chile y Argentina[1593].

[1591] Urioste, 1983 (I): 65; 67; 79; 91; 93, 95, 97, 99; II: 191, 231, 245. Mariscotti, 1978: 119-120; 190.

[1592] Mercado *et al.*, 1996 (FONDECYT 1940380).

[1593] Uribe, 1996: 136.

En general, los nombres de procedencia que se le dan al carnaval son de cualquier localidad conocida, preferentemente de valles cálidos y los nombres de los dos o tres pares de "carnavalos", a menudo son jocosos y muy modernos. El carnaval, así como la festividad de los santos patronos, requiere también de al menos un *alférez* para su realización. Estos, deben conseguir a través de sus relaciones tanto de parentesco como de compadrazgo o afinidad, a otros comuneros y comuneras que "vistan carnavales" y que "canten carnavales", porque una de las características principales de la fiesta es la presencia de quienes representan lo nuevo por venir y lo viejo que se va. Estos personajes son teatralizados únicamente por hombres, que son los que "visten carnavales" dos veces durante la celebración.

En tanto, otro grupo de hombres y mujeres deben mantener el carácter de la fiesta mientras ellos no están presentes. La representación de los Carnavales se basa en cuatro a seis personajes, de los cuales dos son la expresión propiamente tal del Santo Carnaval, correspondientes a la Vieja y el Viejo, acompañados por su hija e hijo, y su nieta y nieto. En este sentido, existe una ambigüedad que sólo demuestra la dualidad sexual que trasmiten los seres divinos en el Mundo Andino, los que bajo un mismo concepto reúnen los atributos de lo masculino y femenino a la vez.

Lo anterior se une al hecho de que tienen una connotación positiva y negativa, que en este caso se traduce en la ambivalencia producida entre la fertilidad y abundancia del Carnaval, representadas en las lluvias del verano, y la capacidad destructiva y arrolladora cuando éste se aparece a los seres humanos, "llevándoselos", lo cual posiblemente también se relaciona a las catástrofes que pueden producir esas mismas lluvias a través de inundaciones y aluviones.

Sin duda aquí se sintetizan características que no son propias del concepto cristiano del Carnaval, sino de la fiesta andina de la abundancia o fertilidad que, sin embargo, puede verse amenazada si la conducta de los hombres no es "buena" a los ojos del ser sobrenatural. Por lo tanto, como ellos dicen, hay que *challar* al "maligno", porque durante estos días anda suelto[1594].

Los alférez (alfereces o alferados), la mujer y el hombre que asumen el cargo en nombre de su familia, esperan a cambio los beneficios que el carnaval les puede otorgar, para lo cual deben esforzarse con todo su capital monetario en especies, reforzar las relaciones sociales y de parentesco para llevar a buen término la festividad. Ellos proveen los disfraces, la alimentación, la bebida, las ofrendas (por ejemplo hojas de coca), y los instrumentos musicales para su realización. El resto del pueblo recibe a los carnavales y a quienes los representan, ofreciéndoles alcohol y coca, asumiendo que realmente se trata de una manifestación de carne y hueso de la divinidad celebrada.

El día domingo previo al miércoles de Ceniza, es la Entrada del Carnaval, en la que con sus trajes de color rojo fuerte, mezclados con otras tonalidades

[1594] Uribe, 1996: 136-137.

contratantes, cargados con serpentinas y ramas con frutos y flores. En Ayquina vienen corriendo hacia el pueblo desde un lugar cercano a uno de sus cementerios, aguas arriba del pueblo donde hay una pequeña vertiente de agua y que han ocupado para vestirse[1595].

En Toconce, los carnavales vienen de algún lugar aguas arriba del pueblo, diciéndose que vienen de los cerros; este punto común de arribo de los carnavales, desde el oriente, sin duda está vinculado al culto a los *mallku*, proveedores de agua, pero también a la riqueza del ámbito selvático, puesto que tanto en Toconce como en Ayquina en algún momento de la celebración se menciona que los "carnavalos" vienen de "los yungas". Gritando y corriendo, golpeando y soplando su tambores y flautas se acercan a la plaza de la iglesia, donde los espera la comunidad para recibirlos. Alrededor y detrás de una cruz blanca, con una mesa puesta en el centro de la plaza, se ubican los comuneros y visitas, que observan como entran los carnavales al recinto parándose a hacer sus ruedas frente a la entrada de la iglesia, en las que haciendo un círculo tocan remates y cantan coplas, haciendo contrapuntos. Los "remates" son los versos que componen las canciones características de carnavales y floramentos; las coplas y contrapuntos se semejan a las payas, en tanto son segmentos de estas canciones que se inventan y son respondidas por otros.

Cercano a la mesa se encuentra el alférez y la directiva de la junta de vecinos de la comunidad junto a otros principales, esperando al carnaval. Cuando los carnavales terminan de cantar se dirigen a la mesa para saludar y presentarse. Aquí se realiza un *waki*; previamente se había realizado otro, en el lugar donde se vistieron los personajes, aunque sólo con la gente que ayudaba a los alferados acompañados por un *yatiri*.

El *waki* posee prácticamente la misma estructura referida en páginas precedentes; en cambio, la mesa se adorna con muchas matas de maíz tierno, sobre las cuales se asperja alcohol y hojas de coca. Una vez que los carnavales se presentan y dan un saludo, se comienza a *tinkar* y coquear en la mesa. Primero ellos, luego las autoridades (alférez y junta de vecinos), y finalmente, todo comunero presente (hombre y mujer), acercándose a la mesa. Es una actitud analogable al acatamiento de la autoridad que representa este ser, no al individuo que lleva el disfraz, sino a la divinidad que se ha manifestado.

Por lo mismo, con ellos se intercambian *chuspas* con el objeto de traspasarse aliento vital, a través del leve soplido que se les da al entregárselas en un acto recíproco. Finalmente, "el viejo y la vieja" abrazados, entregan su bendición lanzando el contenido del *waki* en el portal de la entrada a la plaza de la iglesia dirigiendo palabras a los *mallku*. Una vez hecha esta presentación en la plaza y el reconocimiento de parte del pueblo de esta autoridad divina, el carnaval comienza a trasladarse de casa en casa este día Domingo con su música, haciendo bailar a todo la comunidad[1596].

[1595] Uribe, 1996.
[1596] *Op. cit.*: 138.

Al trasladarse de casa en casa donde los invitan a pasar, o ramadas, lo hacen en dos filas paralelas, en cuyo frente van la vieja y el viejo, ella con una bandera blanca y él con un tambor, seguidos de la misma manera por los hijos y después por los nietos, que no llevan instrumentos, y por la *Sargentu*, una pastora encontrada en su viaje a estas tierras, que toca la flauta[1597]; este último es un cargo *ad hoc* para Carnavales, como lo son los de "sargento mayor, sargento menor, flautero mayor, flautero menor, cajero menor, cajera mayor, banderera mayor, banderera menor".

Salen y entran corriendo de ramada en ramada, gritando y tocando sus instrumentos para anunciar su entrada y retirada, mientras que cuando ya están adentro de las casas forman una rueda donde comienzan a cantar, pero moviéndose en forma más lenta e invitando u obligando a hacerlo al resto de los presentes. Se nota en este sentido, que se mantiene en los desplazamientos de las autoridades la oposición movimiento/reposo acompañada por el estruendor de los instrumentos musicales, avisando el paso de los individuos y sus poderes, tal cual lo interpretaba José Luis Martínez[1598].

En cada casa se prepara la ramada, como sucede también para la Limpia de Canales. Una mesa se ubica en uno de los lados más cortos de una larga pieza, siempre orientada al este, sobre la que se ponen las hojas de coca sobre un pañuelo blanco, un pequeño jarro de metal enlozado, un jarro y botellas o garrafas con vino y vasos acompañando una gran cantidad de choclos con sus hojas verdes y alfalfa, frutas de la estación o ambas. En algunas casas de Toconce, también en la mesa reposa un quirquincho embalsamado. Una vez que entran los carnavales, los viejos son invitados a sentarse a la mesa junto con las autoridades, donde destacan el presidente de la Junta de Vecinos, el alférez y algunos de los principales más importantes.

Aquí se repite la característica aspersión del alcohol y de las hojas de coca sobre *Pachamama* y la mesa, de una especie de juego que protagonizan los viejos. Los dueños de casa reciben al carnaval ofreciéndole el vino para *tinkar*, comenzando aquí una representación en la que, bromeando en forma erótica, se refieren al largo viaje desde las *yungas*, (por referencia a la vertiente oriental de los Andes del sur, preferentemente valles cálidos y selva) que han tenido que hacer para llegar acá, trayendo la fertilidad y abundancia que caracteriza a estas tierras selváticas.

La vieja o carnavala coquetea con los hombres de la mesa, en tanto el viejo intenta controlar sus impulsos, pero también intenta conquistar a las mujeres de la casa que le sirven el vino. Incluso, la vieja llega a imitar el acto sexual con alguno de los hombres, un tema recurrente en los carnavales de la zona. Mientras, los " hijos" siguen manteniendo la rueda ubicada en el extremo opuesto al de la mesa, tocando y cantando y los "nietos" corretean por la pieza lanzando harina a los presentes, incluidos los principales y las mujeres

[1597] Uribe, 1996: 139.

[1598] Martínez, 1995 en Uribe, 1996: 139.

mayores. Cuando la representación y el juego están por acabar, "los viejos" se paran para compartir con los dueños de casa ciertos licores que cada uno de ellos lleva en pequeñas botellas de vidrio, en un acto de reciprocidad por los que les han servido, produciéndose un diálogo entre ellos que se centra en el anhelo de abundancia de lluvias durante el verano, para que los cerros tengan agua para dar a los canales que riegan las terrazas de cultivo, y los animales tengan pasto verde que comer en el invierno.

Es aquí que los dueños de casa recriminan la falta de lluvias cuando hay temporadas de sequía, apelando que le han "pagado", pero no han recibido su ayuda como si éstos no hubieran pasado por el pueblo; en cambio, los carnavales le prometen que no volverá a ocurrir este nuevo año, porque el anterior han tenido mucho trabajo. Luego de este diálogo más serio, y cuando el alcohol se ha comenzado a repartir al resto de los presentes, quienes se sientan en la mesa y los que se encuentran fuera de ella comienzan a coquear y *tinkar* con los carnavales y las autoridades, haciendo un *waki* en el pequeño jarro de metal.

Cuando éste se encuentra repleto, los carnavales se levantan de la mesa y, como en la plaza de la iglesia, ubicándose casi en el medio de la pieza lanzan el contenido hacia el frente, dando la bendición a esta casa para que tenga abundancia y bienestar para este año que comienza. En definitiva, esta fiesta pareciera corresponder a una especie de celebración del "año nuevo andino", que augura por la buenaventuranza del ciclo que comienza, en la cual el carnaval, un ser con carga positiva y negativa a la vez, reparte las bendiciones casa por casa durante todo este día y noche para que esos anhelos se cumplan[1599]. Durante este tiempo el sol "caminará en una dirección hasta junio" señala la gente y con ello explicitan la madurez del sol en diciembre, como la de los productos de la tierra, pero principalmente la significación aún explícita de solsticios y equinoccios en relación al calendario económico ceremonial.

La situación, cambia los días Lunes Carnaval y Martes Carnaval, puesto que los disfraces se guardan y son los humanos los que toman la dirección de la fiesta, pero del mismo modo que lo hicieron los carnavales, como si hubieran entregado un modelo para hacerla. A los hombres y mujeres que el alférez ha pedido ayuda previamente, les corresponde llevar las banderas e instrumentos musicales que portaban los carnavales, donde los músicos van siempre detrás de las mujeres con banderas o "bandereras", tocando dos tambores y la flauta, mientras otro par de hombres y mujeres se convierten en los "sargentos" que con una rama de *itapalla* (la ortiga u " ortega" *Caiophora superba*[1600]*),* convencerán de participar a los individuos que no quieran integrar la rueda durante las ramadas de estos días, pegándoles con esta planta urticante.

Al concluir la etapa de los juegos y las representaciones eróticas, adquiere un rol protagónico la conducta de la directiva de la Junta de Vecinos de la

[1599] Uribe, 1996: 139-140.
[1600] Aldunate *et al.*, 1981.

comunidad, destacando la presencia del presidente o del vicepresidente, cuando el primero no se encuentra. Es uno de éstos o ambos, el que debe estar sentado en el centro de la mesa, quien es acompañante del alférez que traslada a los músicos de casa en casa y, viceversa, quienes lo acompañan, siempre adelante, a él en el recorrido por las casas dando la bendición. Luego, durante el día Martes Carnaval, se observa acompañado por el *yatiri*, recorriendo los calvarios que rodean por el norte al pueblo de Ayquina, haciendo los *waki* en cada uno de ellos[1601].

Este día es muy especial, porque además de *challar* las casas, también se bendicen los vehículos de las familias y las estructuras escalonadas de piedra con una cruz cristiana en la cúspide, cuya función es la de proteger al pueblo de seres malignos y catástrofes. *Challa* deriva de la voz aymara *cchallatha*, que significa rociar o asperjar y es en la actualidad un acto sagrado de bendición[1602]. En estas dos actividades se realizan *wakis* en los que participa todo el pueblo, lanzando las ofrendas en dirección a los cerros. Después de cada uno de estos pagos se invita a comidas comunales hechas por los particulares que han *challado* sus vehículos, por el alférez si tiene los recursos, y siempre por la comunidad después de recorrer los calvarios.

En el caso de los vehículos motorizados la *challa* se realiza casi de la misma manera que en el caso de los animales cuando son enflorados, hecho que ocurre previo al carnaval a partir de diciembre (después de Navidad), donde al ganado doméstico se le ponen sus características lanas de colores en las orejas. Es así que en el acto público, los autos o camiones son puestos fuera de la casa y son cubiertos en el capó con *lliclas* o mantas de lana y serpentinas.

En su frente y a menudo sobre el suelo, se instalan las mesas rituales, a veces también sobre una manta más pequeña o *inkuña*, donde se depositan las hojas de coca y el vino en botellas de vidrio o jarros de greda, así como también un recipiente preferentemente de cerámica donde se irá depositando el contenido del *waki*. Delante de la mesa, se pone un plato de greda, un *cobero* en donde se prende resina de llareta con *Koa* (*Fabiana bryoides*)[1603] para sahumerear luego los vehículos, paseándose alrededor de ellos, de la misma manera que se hace en los corrales durante los floramentos. El sahumerio es hecho por los dueños de casa, en tanto la bendición a través del *waki* se encuentra en manos del *yatiri* o del presidente de la Junta de Vecinos; cumplida esta fase, el contenido del *waki* se lanza hacia los cerros pidiéndoles su protección. A continuación, la familia agradece a los principales así como al resto del pueblo con un almuerzo comunal donde se sirve cazuela y arroz con guiso, acompañado con vino o chicha de maíz, y grandes cantidades de *pisangalla* y pan amasado[1604].

[1601] Uribe, 1996.
[1602] Castro y Varela eds., 1994: 99.
[1603] Aldunate *et al.*, 1981.
[1604] Uribe, 1996: 142.

Una vez que se terminan las *challas* del día, la comunidad prepara el recorrido que se realizará a los tres calvarios que rodean al pueblo, en dirección Este, Noreste y Oeste. En cada uno de ellos, se hace un *waki* para *challar* las cruces de los calvarios, todas, de alguna manera, orientadas hacia los cerros, y a las que previamente se les colocan plantas de maíz, alfalfa y flores en sus maderos para "vestirlas" y que son llevadas por las mujeres, al igual que las *tinkas* de vino para el pago.

Terminado este recorrido, se vuelve a la plaza de la iglesia donde se viste la última cruz, que se encuentra en el centro del patio amurallado. Pero además, aquí el *yatiri* con una caja, y un flautero salido de los principales, tocan y cantan un baile sentados en la mesa, mirando a los cerros, y detrás de ellos hombres y mujeres bailan el *talatur*, vitoreando el ¡martes carnaval!. Este baile también está presente en Carnavales de Caspana, pero en Toconce, aparentemente el baile no es el *talatur. Talatur* es una voz cunza para designar este baile, música y canto que es cantada en Peine y Socaire para Limpia de Canales[1605].

Después del *talatur,* todos se dirigen a la sede social del pueblo, donde se lleva a cabo la comida comunal, casi al atardecer y en donde se repiten los mismos tipos de alimentos antes mencionados, destacando como en la limpia de canales, la abundante presencia de las *palomitas de maíz* (*pisangalla* o maíz reventado). Esta comida, organizada por la Junta de Vecinos con los aportes de cada familia y preparada por las mujeres del pueblo, tiene el objeto de autorretribuir a la comunidad misma, por el pago hecho a los calvarios. La abundancia de alimentos de este día también se manifiesta en cada casa, donde las mujeres aparte de repartir el vino, enrollan serpentinas a los presentes, les pintan la cara, les regalan las plantas de maíces tiernas, especialmente a las visitas, caramelos y frutas como albarillos, en un acto que representa el augurio de la fertilidad que han anunciado los carnavales el domingo anterior.

Se percibe que tanto en la conducta individual como colectiva de las familias del pueblo, se expresa la idea de la fertilidad y de la abundancia introducida por la llegada de este ser sobrenatural. Por lo mismo, no es raro que el tema se repita a través de las autoridades, quienes son los que deben realizar las *challas* y los almuerzos comunales. En este sentido, en el caso de la realización de la *boda* o comida ofrecida por la comunidad, se ponen en juego todas las capacidades de toma de decisiones y convencimiento de los dirigentes de la junta de vecinos, con el fin de lograr lo necesario para su realización y distribuir los alimentos elaborados por las mujeres[1606].

Durante el día Miércoles de Ceniza aparecen nuevamente los Carnavales en la plaza de la iglesia, volviendo a convertirse en los protagonistas de la fiesta, pero con el objeto de despedirse del pueblo. Van recorriendo cada una de las ramadas de las casas del pueblo como lo hicieron el día domingo, entregando su bendición a las familias, pero lo hacen cantando en forma más lenta y ha-

[1605] Castro y Varela eds., 1994: 105.
[1606] Uribe, 1996: 141-142.

blando de su despedida o *kacharpaya*, cuando dejan cada casa, haciéndolo en el umbral de la puerta con un movimiento hacia adelante y hacia atrás para luego salir corriendo hacia otra.

En las ramadas, que duran hasta el otro día sin descansar, a los carnavales se les entregan pequeños paquetes con alimentos como agradecimiento, mientras "los nietos" se dedican a sus maldades como robar cosas a la gente. Todos estos presentes y robos son puestos en sacos que se van colmando en la medida que avanza la jornada. Al mediodía siguiente, los carnavales, agotados, borrachos y con sus sacos, se dirigen al calvario cercano más próximo a su "entrada de Carnaval" y aquí dan su última bendición.

También aquí se cantan las últimas *kacharpaya*, se baila el *talatur* y se hace el último *waki*. Pero lo principal, es que los alfereces y el pueblo, reciben su bendición. Los carnavales se arrodillan frente a los alféreces, y detrás se sitúan comuneros y visitantes. Aquí el Carnaval augura bienestar para esta familia de alferados y expresan que el pueblo recibirá las lluvias deseadas. Después se lanza el *waki* frente al calvario y los carnavales con sus ayudantes corren con sus bultos en dirección al origen de su "entrada" mientras los participantes, les arrojan piedras para que se lleve todo lo malo. Cercanos al lugar desde donde aparecieron por primera vez, los carnavales se detienen, se quitan los disfraces y vuelven a ser seres humanos.

Todos rápidamente se lanzan al suelo obedeciendo las órdenes de uno de los mayores que se encuentra con ellos, a medida que cada uno ha puesto vino y hojas de coca en un jarrito de metal, que apresuradamente es lanzado hacia el frente, después de lo cual el principal también se tiende en la tierra. Todos se mantienen silenciosos y escuchan en el viento, como la música del carnaval se va y el Carnaval con ella, pagado con mucha comida y alcohol, hasta que ya se dejan de oír los instrumentos y los cantos.

Pero aún no terminan los sucesos, porque durante la tarde del día jueves aparecen los mismos hombres que han vestido carnavales, pero asumiendo la personalidad de gentes de las yungas que traen muchas cosas para vender en un mercado ficticio que se dispone en la casa del alférez, y donde cada uno intentará recuperar lo que le ha sido robado la noche anterior. Esto pareciera confirmar que la bendición del Santo Carnaval se cumple, pues ha hecho venir la abundancia tan característica de otras tierras de los Andes hasta esta otra tan seca y agreste, a través de estos comerciantes.

En Toconce, para esta fase final de la ceremonia, se confeccionan billetes de papel y se pone precio a cada cosa y también se hacen rifas. Al atardecer, todo el mundo ha recuperado por "compra" o rifa, aquello que le fuera sustraído y regresan tranquilos y contentos a sus casas[1607]. Con alegría, se ha cumplido bien la costumbre de pagar a *Pachamama*, a las deidades proveedoras del agua e implícitamente a *tata Inti*, el Sol.

[1607] Uribe, 1996: 144.

> "(...). para cuidar la semilla en la quebrada santa siembra, gritoneando ¡que produzca grano!. Tomando tinka para la buena siembra (...), tenías que estar vivando; bailando con corneta, con putu. Todos llevan tinka pa' que el Linzor largue más agua; estos campos despolvaos, que más que aumente el vertiente de agua. ¡Harta fuerza! (...) Linzur mallku, Linzor talla (...)"[1608].

En el área de estudio, la ceremonia más claramente asociada a los ritos de propiciación agraria, que en realidad es un culto al agua y a sus proveedores, los *mallku*, así como también a *Pachamama* es la Limpia de Canales. En la subregión de río Salado la ceremonia se desarrolla consecutivamente a partir de mediados de agosto en Caspana, durante Septiembre en Cupo y luego en Ayquina, para culminar en octubre en la comunidad de Toconce.

Esta costumbre está vigente en todo el mundo andino; en Atacama hay varios estudios sobre esta costumbre de clara raigambre prehispánica realizados en diferentes localidades que permiten apreciar una estructura común, sin duda ancestral y sus variantes locales[1609].

Es probable que el período de siembras haya también comenzado, en época incaica, alrededor del 1 de agosto, pues algunos cronistas señalan julio y otros agosto; es natural que, a medida que se avanza en latitud, esta situación se desplace. Sabemos que el mismo Inca daba comienzo a las tareas, que se complementaban con diversos sacrificios, dirigidos al hielo, al aire, al agua, al sol, y a todo aquello que tenía poder para criar o eventualmente dañar a las sementeras[1610].

Limpiando canales[1611]

En la Limpia de Canales o La limpia como ellos sencillamente la llaman, la dinámica del pueblo cambia notoriamente. Es una de las actividades más importantes del ciclo anual, ya que es la que inaugura la producción agrícola. Durante ella se limpian los principales canales de regadío que recorren las andenerías, o terrazas de cultivos, de los pueblos.

Esta labor se realiza durante dos días, el primero de los cuales se limpia el canal que parte desde el pueblo hasta su lugar de desagüe; mientras el segundo, desde el pueblo hasta el estanque principal que capta el agua. Los otros tres días que dura la festividad comprenden la víspera, donde se da inicio a la

[1608] Castro y Varela, 1992.

[1609] Barthel, [1951] 1986: 147-185; Lagos *et al.,* 1982; Mostny, 1954; Gómez Parra, 1980: 1-68; Serracino, 1985; Grebe y Hidalgo, 1989: 75-98; Larraín, 1991: 3-19; Hidalgo B., 1992; Matus, 1994: 65-87; Castro y Varela eds., 1994.

[1610] Mariscotti, 1978: 118.

[1611] Una descripción detallada de esta festividad en las comunidades del río Salado, en Castro, V. y V. Varela eds., 1994.

fiesta con una ceremonia nocturna, y dos días de bailes, además del que se inicia después del trabajo en las acequias. Estas actividades comienzan un día jueves y terminan el lunes siguiente, para el día martes comenzar a sembrar, lo que antiguamente se hacía con una *minga* o trabajo comunal, donde se comía, bebía, cantaba y bailaba en las chacras.

En la región y como norma, la limpia de canales en sectores de estancias se realiza durante el mes de noviembre, después de Todos Los Santos. El hecho de que se conserve la fiesta depende directamente de la comunidad, es decir, de la capacidad de ésta de conocer los ritos y organizar a la gente en los trabajos comunales. Por lo tanto, la presencia de las autoridades comunales, el presidente, vicepresidente y secretario, en cada etapa, parece ser muy importante.

Fuera de éstos, se constituyen dos personajes muy importantes en la dirección y organización de la fiesta. Éstos son el *purikamani*, o encargado del agua, y los *capitanes*, uno de hombres y otro de mujeres. Todos ellos son acompañados por un grupo de comuneros mayores que son llamados "principales", correspondientes a los jefes de cada unidad familiar y en lo posible con la presencia de un *yatiri*. En todo momento este conjunto de autoridades, formales, ocasionales e informales, se encuentra participando de cada una de las actividades que implica la celebración y el trabajo.

Un día jueves, que se ubica entre agosto y octubre, de acuerdo a la comunidad que la celebre, los comuneros se reúnen por la noche para dar inicio a la festividad que inaugura el ciclo agrícola del año. En una casa especial, preferentemente la más antigua del pueblo, se encuentra una mesa ubicada en algún rincón donde van sentándose los "principales". Entre éstos destaca el *Purikamani*, quien es el responsable de la festividad y, por lo tanto, la más alta autoridad mientras ésta dura. Su deber es que la fiesta se cumpla de acuerdo a la costumbre de los antepasados.

El resto de los hombres y mujeres que llegan a esta casa, tienden a disponerse en los asientos que hay en las paredes más largas de la pieza, mientras en una de los muros más cortos y orientado hacia el Este, se sientan las autoridades en su mesa. Al centro de ella, se ubican el presidente de la Junta de Vecinos y el *puricamani*, y más tarde los capitanes que asumen su cargo sólo cuando les son entregados unos cuernos de vaca o buey, que son llamados *putu*, y la *huasca*, un látigo de cuero o de vegetales trenzados. Cercanos a ellos se sientan los otros principales[1612].

Sobre la mesa se disponen distintos elementos, pero los más significativos simbólicamente son un pañuelo con hojas de coca y botellas de pisco con vino tinto o *tinkas*. Con estos elementos, se realiza el pago o *waki*, pidiendo a las divinidades por el buen desarrollo y término de la festividad, así como de lo que quieren lograr, es decir, el beneficio de las cosechas a través de una abundancia de agua para los canales, en este nuevo período agrícola que comienza. Para ello, se hace necesaria la presencia de dos jarros de greda, en

[1612] Uribe, 1996: 131.

los que se asperjan hojas de coca y vino, para pagar a las almas de los muertos y a los abuelos, que son los constructores precolombinos de las andenerías y de los canales y también a la madre tierra o *pachamama*.

El rito lo inicia el *purikamani*, que se caracteriza por ser el oficiante de todos estos actos rituales de comunión entre los seres humanos y las divinidades. Con cada mano en forma alternada toma hojas de coca y las asperja sobre los jarros y la tierra, haciendo luego lo mismo con el vino, tomando a la vez un poco para él. De esta manera se hace una especie de aspersión que recuerda a la *mocha* descrita en los documentos coloniales, hacia los seres sagrados, que luego la harán los otros principales siguiendo el ejemplo del *purikamani*.

Finalmente, a medida que una mujer va repartiendo vino a los asistentes, el resto de los presentes se acerca a la mesa, parándose frente a ella y hacen esta aspersión hacia los principales que se encuentran aquí y a los objetos que representan a las divinidades, gritando en voz alta un agradecimiento a las autoridades. En este sentido, no sólo se "paga" a lo sagrado, sino también a los individuos que se encuentran sentados en este lugar, como un reconocimiento y acatamiento a la labor que han emprendido.

Todos ellos, hombres y mujeres, van con sus *chuspas* o bolsas para transportar las hojas de coca, de donde sacan un poco para realizar el rito. En el momento que se acercan a la mesa, muestran la *chuspa* a alguna autoridad, quien obligadamente la recibe, después de que el dueño le da un poco de su aliento en la forma de un leve beso. Sin duda, una manera de reciprocidad donde la autoridad recibe y da el aliento vital para llevar a cabo la celebración.

Hasta el momento, nos hemos encontrado con todos los elementos que rodeaban a la autoridad en los momentos del contacto, y que la reconocían como tal: autoridad sentada en un lugar distinto, a la cual se la *mocha,* o asperja, como a las divinidades, reconociendo en este acto sus capacidades conductoras. Esta parte del rito perdura hasta que los jarros rebalsan su contenido, desparramándose el vino y la coca por sus paredes[1613].

Cuando esto ocurre, los tiestos son llevados por algunos de los principales, en forma privada, para que el contenido de uno de los jarros sea lanzado al canal y el otro jarro sea enterrado detrás de la iglesia. Cuando vuelven, los individuos que han sido elegidos capitanes se paran frente a la mesa y con la autorización de las autoridades levantan los *putus* y las *guascas*, y comienzan a tocar con todas sus fuerzas delante de ellos, dando aviso que la fiesta ha comenzado, pues ya se ha pagado a los seres sagrados para que los protejan y a las autoridades para que guíen a la comunidad en este tiempo distinto al de todos los días. En este sentido, los *putus* avisan que hay un tiempo diferente durante el cual hay que cuidar de mantener contento a los seres sagrados, para que los ayuden en su labor. Y así lo reitera el discurso de las autoridades, que recalcan el orden y el respeto en la conducta de la gente. Después de este acto, las familias se retiran a sus casas para comenzar al otro día con el trabajo de limpieza de los canales.

[1613] Uribe, 1996: 132.

Este mismo ordenamiento se repite en el resto de las ocasiones que se realiza un *waki* durante esta y casi todas las festividades del ciclo anual. Con sus excepciones, el rito mantiene esta estructura casi inalterada. Así, por ejemplo, cuando se realiza el trabajo en los canales, una actividad exclusivamente masculina, el *puricamani* y el presidente se encuentran sentados en el centro de un grupo de hombres, los *palires,* los que tienen palas para limpiar, que se disponen en forma de medialuna. Frente a las autoridades se encuentra la "mesa" ritual donde se asperja, y delante de ellos se ubican los capitanes que incesantemente tocan sus *putus.*

El trabajo se inicia con un *waki*, donde cada uno aporta con *tinkas* y hojas de coca, en nombre del hombre y de la mujer de la familia a la cual representa el *paliri* (el mismo comunero o alguien contratado por éste). Al hacerse presente con estas ofrendas, las presenta al *puricamani* y con él *tinka* y coquea, asperjando también al canal y a la tierra, para luego repartir a cada uno de los presentes que deben dirigirse a esta mesa.

Los capitanes que van dirigiendo el trabajo de los *palires* incesantemente hacen sonar los *putus*, mientras los principales van adelante, transportando los elementos del rito y vigilando que el trabajo se cumpla. Este *waki* se repite varias veces a medida que los hombres avanzan limpiando los canales, pues cada cierto tramo las autoridades, que no limpian, hacen que el trabajo se detenga y se hagan paradas con descansos más largos que el mismo trabajo. Aquí se vuelve a repetir el rito hasta que todo el alcohol se consume, el cual va siendo reemplazado por mujeres que se acercan llevando chicha de maíz o vino en jarros enlozados o plásticos, y botellas de vidrio, con el objeto de que éste nunca falte[1614].

La importancia de los descansos y de la posición sentada que constantemente presentan las autoridades, se reafirma cuando se limpia el estanque más importante de la comunidad de Ayquina, o *cocha* principal. Dentro de esta especie de enorme piscina, que como los canales se desagua para limpiarla, entran sólo los hombres, mientras el resto de la comunidad, especialmente las mujeres, debe mantenerse afuera, quizá porque es una espacio esencialmente masculino.

En el costado donde el estanque recibe el agua dulce que cae como una pequeña cascada de las grietas del farellón norte de la quebrada del río Salado, se encuentra una gran roca con una escalinata en un costado, que los comuneros dicen que representa al *mallku Panire*, correspondiente al volcán que actúa como divinidad protectora de la comunidad. A ella ascienden el *puricamani* acompañado del presidente de la junta de vecinos y su par del pueblo de Toconce, con el que guardan estrechos relaciones de parentesco, rituales, económicas, etc.; mientras el resto de los hombres se ubican abajo, alrededor y frente a ellos, donde realizan el *waki.* En tanto, las mujeres acompañadas por su capitán hacen su propio *waki* arriba y afuera de la *cocha.* Ellas asperjan hacia el estanque, mientras los hombres lanzan su *waki* donde cae la vertiente.

[1614] Uribe, 1996: 133.

Sin embargo, lo más importante es que desde las alturas de esta roca las principales autoridades vigilan el desenvolvimiento de la ceremonia como si hubieran sido igualados a la divinidad o al *mallku*, en medio de los estridentes sonidos de los *putus* que retumban con el eco de la quebrada. En este sentido, podríamos decir que se les retorna a la calidad de I que tenían los jefes políticos aymara en el pasado, con sus atributos humanos y sagrados.

Y es aquí, al pie de ellos, (en la roca donde se hace el *waki* con el vino que han pasado las mujeres a los hombres cuando han terminado de limpiar la *cocha*, para que hagan su ceremonia), donde se coquea y *tinka* con ellos para pagar al agua que permite la existencia de Ayquina. Y si bien existe mucha alegría entre los asistentes, los jefes locales jamás cambian su actitud seria y moderada. Con este poder divino que se les reconoce, serán capaces de bendecir los canales con el *waki* que hará el *purikamani* durante la tarde, después de acabado el trabajo, y cuando en medio de la alegría total se abren las compuertas para que corra el agua por ellos y por la tierra, *como la sangre por el cuerpo, alimentándola, o haciéndola fértil como el semen del hombre a los óvulos de la mujer*[1615].

La idea de augurar la fertilidad y la abundancia que se ve reflejada en los rituales, tiene una de sus mayores expresiones en las comidas comunales o bodas, donde se hace un alarde de ello a través de las grandes cantidades de alcohol y comidas que se consumen y reparten y que son previamente bendecidas por los *puricamani*. En dos hileras paralelas de piedras encementadas se sientan los *paliris* y *principales*, los invitados y los forasteros, para recibir el alimento que han preparado y llevado las mujeres de cada familia.

Grandes cantidades de palomitas de maíz o *pisangalla*, mezcladas con carne asada, pan, y otros alimentos, son puestos delante de ellos envueltos en manteles bordados con figuras de aves y flores, para que se sirvan y repartan a todos los que deseen en un acto de reciprocidad. Mientras que en platos se les sirve la cazuela y el arroz con guiso para su alimentación personal, junto con botellas de alcohol y refresco. De lo que se encuentra en sus manteles cada uno de los comuneros da a los capitanes que vigilan la realización de la merienda, para depositar en el poncho, que es un gran paño donde se va juntando esta comida, la que cuando las autoridades deciden se reparte a cada uno de los miembros de la comunidad, a visitas y a forasteros.

Es así como se ponen en juego, por un lado, los mecanismos de reciprocidad entre los individuos a través de los regalos de comida y bebida que se hacen entre ellos, pero también del poder de decisión sobre la redistribución al que tienen derecho las autoridades, y especialmente la comunidad representada por el presidente, quienes son los que se preocupan de este acto. Al mismo tiempo, nos damos cuenta que esta parte de la ceremonia está estrechamente ligada a la labor de las mujeres, que son las que aportan con su trabajo a la festividad; por lo mismo, una vez terminada la comida se les retribuye con

[1615] Uribe, 1996: 134.

un aplauso de las personas que están en la mesa o con la obligación de pasar por esta para recibir el saludo de cada participante[1616].

Por último, esta misma capacidad de bendecir la fertilidad, la manifiestan tanto en las comidas comunales que se llevan a cabo al mediodía y al atardecer del día sábado y en cada una de las casas, donde continuará la fiesta a partir del día sábado en la noche, después de que el trabajo se termina, haciendo *waki* en las mesas que se han instalado especialmente para recibir a las autoridades, y donde se realizan los bailes que tocan y cantan los músicos que acompañan a aquellos en su visita por cada hogar del pueblo, hasta que se terminan el día lunes por la noche en la misma casa donde comenzó la festividad, en la casa del *puricamani*.

La música, el canto y el baile[1617], representan un papel central durante toda esta ceremonia que dura cinco días y en la que continuamente se invoca a los ancestros, a *Pachamama*, se paga a los *mallku* y se acompaña de rezos católicos.

Jueves del santo Waki[1618]

En Toconce, durante la tarde del día jueves, uno de los *puricamani* se ha encargado de retirar desde la casa del alfarero, del horno donde se comenzaron a cocer desde la tarde anterior, las jarras de cerámica que se utilizarán como ofrenda para el *santo Waki*. Dentro de toda la cerámica fabricada y que se fue sacando a medida que se retiraban las capas de guano que las cubrían ya convertido en ceniza, cuatro jarras y dos tiestos con forma de bote, los *tinkeros*, fueron apartados y puestos en una caja. Una al lado de la otra y los *tinkeros* sobre las bocas de dos. Una de las parejas debía ser elegida por los *puricamani* para ser usadas en las "mesas" rituales del *Santo Waki*, las que debían dividirse en una para los hombres y otra para las mujeres, una para los antiguos y una para las almas.

Esta ceremonia se lleva a cabo en la casa del *Puricamani*, que se encuentra ubicada en el sector alto, río arriba, del pueblo (nor-este), cerca de la iglesia. Su disposición en el espacio es en una orientación norte-sur y comprende una larga pieza (el espacio ritual), con poyos y bancas adosadas a sus murallas laterales (este y oeste). En el extremo nor-oeste se coloca la mesa sobre la cual se arma la "mesa" ritual.

Al caer la noche todos se dirigen a la casa del *puricamani*, entrando por una puerta cuyo vano "mira" hacia los cerros. En el interior se van sentando los participantes, siguiendo un patrón sexo-edad y prestigio dentro de la comunidad: las mujeres en el lado este y los hombres al frente de ellas, más cerca de la mesa los comuneros más reconocidos y hacia el fondo los más jóvenes, invitados y visitas.

[1616] Uribe, 1996: 135.
[1617] Mercado, 1994: 73-88.
[1618] Castro y Varela, eds. 1994: 25-71.

Antes de pasar a sentarse, los comuneros, hombres o mujeres, dejan sus botellas llenas de vino tinto, o "tinkas", sobre alguno de los costados de la mesa, todas juntas y depositan algunas hojas de coca que llevan en sus chuspas, sobre un pañuelo que ocupa el centro detrás de las jarras. Ubicados los principales, éstos instalan la mesa ritual que contiene en el centro las jarras que son llevadas por el *puricamani*, envueltas en una *lliclla* roja, que a la vez sirve de paño –altar para depositar los cántaros que se disponen con las asas hacia afuera. A ambos lados de las jarras se colocan pares de papas, choclos y harinas de quinoa y maíz, de colores negro y blanco, para las almas y para los antiguos respectivamente, al lado izquierdo y derecho; y frente a ellas una palmatoria con una vela. Tras las jarras se encuentra el pañuelo blanco.

Ya todo dispuesto, el presidente da inicio al rito, partiendo con su discurso que invoca a la tradición, pidiendo a "dios y a la virgen por el buen desempeño y término de la festividad". Terminada sus palabras, el *puricamani* se levanta y toma hojas de coca del pañuelo con su mano derecha y asperja algunas sobre las jarras y se echa un puñado a la boca, las que mastica; luego y también con su mano derecha agarra una *tinka* y hace lo mismo que con las hojas, regando las jarras, pero antes le da un poco a la "santa madre tierra", *pachamama*, da los agradecimientos a los presentes, asperja la mesa murmurando y luego bebe un poco.

Después de que él asperja, pasa la *tinka* a quien se encuentra a su derecha, comenzando ésta a correr dentro de un círculo formado por los integrantes de la mesa. En un momento del rito los principales comienzan a intercambiar sus *chuspas*, las que llevan puestas desde el comienzo de la ceremonia llenas de hojas de coca. Para ello, las ofrecen poniéndolas frente a sus bocas, dándoles un beso muy suave y las entregan luego a quien la ofrecen, él que también entrega la suya. Cuando se inicia esta fase, las *tinka* son entregadas al resto de la gente que se encuentra sentada en las bancas.

Ellos deben pararse de sus lugares, dirigirse a la mesa, ponerse frente a ella y realizar el mismo rito que los principales, para luego intercambiar sus *chuspas* con los principales y con quienes se acercan a la mesa. El acto comienza por la derecha, es decir, por el lado de los hombres y uno por uno debe acercarse a la mesa; por el lado de las mujeres, una de ellas dirige el rito (la esposa del presidente). Los jóvenes, que se encuentran al fondo de la habitación, salvo excepciones, no se acercan a la mesa. Los principales examinan cuidadosamente la gestualidad del rito, que debe realizarse estrictamente por el lado derecho y usando la mano derecha, a excepción del *yatiri*, quien hacía el rito con ambas manos, para las "almas" y para los "antiguos". En el contexto era muy valorado que se dieran los agradecimientos con una voz muy fuerte.

Llega un momento del acto en que las jarras ya rebalsan su contenido; entonces, el *puricamani* se levanta y comienza a envolver las jarras con la *lliclla* que ofició de altar y con otra que es sacada del asiento de uno de los principales.

Para envolverlas, toma sus puntas contrarias y las ata sobre la boca de cada jarra. Una vez armado el bulto, junto con el presidente y quienes asumirán pronto como los capitanes, salen de la habitación y se dirigen a realizar una ceremonia privada donde se dice, se vierte el contenido de una de las jarras en la mesa ritual que se encuentra detrás de la iglesia, al lado del canal, y la otra se deja ahí, en un agujero en la tierra. La jarra que se ha vaciado se lleva, y los hombres que realizan el rito se quedan con ella durante toda la noche en la casa del *puricamani*, coqueando y asperjando. Al día siguiente, cuando se comienza la limpia, debe ir a buscarse la jarra dejada como ofrenda.

Entretanto, en la casa del *puricamani* se continuaba la ceremonia, ahora guiada por los principales, hasta que alrededor de una media hora después regresaron los otros hombres que habían realizado el *waki* (sin jarras ni textiles), ocupando nuevamente sus puestos, pero además se sentaron con ellos y en el centro de la mesa, los capitanes que se disponían a recibir sus cargos. A una orden de los principales, el capitán de hombres va a buscar los "putus" (cuernos de vaca con boquillas de bronce y plata), que se tocan durante toda la festividad y que se disponen en el centro de la mesa donde antes estuvieron las jarras, con sus bocas anchas mirando a los capitanes, formando un paréntesis. El de hombres es más grande que el de mujeres y en medio de los dos son puestas las guascas de cuero enrolladas, comenzándose a asperjar hojas de coca y vino.

Cuando se encuentran ya bien regados, para que "suenen bonito", y acabadas las *tinkas*, se entregan los instrumentos a cada uno, los que se levantan y poniéndose frente a la mesa, comienzan a tocar. De esa manera se da por iniciada la festividad, y una vez tocados unas cuantas veces, el presidente termina la ceremonia, dando la orden de ir a dormir, pues el trabajo comienza "temprano mañana por la mañana".

El viernes, primer día de limpia y ronda de las preguntas

Desde muy temprano, casi al amanecer del día viernes, se comienza a escuchar el llamado de los capitanes con sus *putu*. Es el alba. Sonidos roncos y otros más suaves impiden que los comuneros sigan durmiendo. Los capitanes, de hombres y de mujeres, han comenzado su labor recorriendo el pueblo para despertar a los *palire* y de ese modo iniciar la festividad. Unos tras otros se ve salir de sus casas a los hombres que se dirigen a un punto de reunión determinado. En Toconce, ese lugar se ubica en el bajo, donde afloran grandes peñascos a cuyos pies se encuentra el canal del sector San Isidro.

Cerca de las 9:00 horas la mayor parte de los hombres ya se han reunido. A cada uno de ellos se les ve llegar con una pala, una tetera con "caliente" (vino tinto con té), su "tinka" (una botella de pisco con vino tinto) y, en algunos casos, con una "chuspa" de fino tejido en la que transportan las hojas de coca (todos llevan una, pero sólo algunos claramente la muestran, especialmente los más adultos). Aunque esos son los elementos más característicos de los

que van llegando al punto de encuentro, también se observa la presencia de garrafas con vino tinto y botellas de "cola de mono".

Aparte de los capitanes, los primeros en llegar al lugar son los "principales". Entre ellos se encuentran el presidente del pueblo, el o los *puricamani* y los comuneros más reconocidos por el pueblo. Ellos son quienes ocupan un lugar central en el sector donde se reúnen los hombres y quienes arman la "mesa" ritual, inmediatamente al costado sur del canal; tanto la mesa como los oferentes miran hacia el este, es decir, directamente hacia los cerros por donde va apareciendo el sol a medida que se realiza la ceremonia.

El conjunto de peones y principales se dispone en el espacio siguiendo un patrón en medialuna con orientación hacia el noreste: en el centro donde se encuentra la mesa se ubican, al lado sur de ella, el presidente y el *puricamani*, a los lados y detrás de ellos los principales y a los lados y tras éstos, los peones, es decir, los más jóvenes; mientras que en frente de todos ellos y de la mesa se encuentran los capitanes con sus *putu y sus guasca*, sin dejar de tocar. La mesa ritual se arma, al extender el presidente o el *puricamani* sobre el suelo, el pañuelo blanco con hojas de coca, mientras que a su alrededor, los principales y los peones, o *palire,* van depositando las *tinka*, previa presentación de las ofrendas tanto al presidente como al *puricamani.* Los principales, además, han dejado sus *chuspa* sobre el pañuelo.

Los hombres comienzan a repartir el "caliente" (que combate el frío de la mañana), por el costado noreste de la medialuna, es decir, por la derecha de quienes sirven. Toman con su mano izquierda la tetera y con la derecha los tachitos ("chulleros"), en los que vierten el vino, y con la misma lo pasan a cada uno de los participantes, quien también debe tomarlo con su derecha, dar un poco a la *pachamama*, dar los agradecimientos y beberlo, dejando sólo un poco del contenido; luego se devuelve y el servidor continua con la siguiente persona. Se sirve primero, a los que se encuentran en la mesa, después se sigue por el costado noreste y al finalizar en el costado oeste, se vuelve a empezar. Una vez que se ha llamado a los "interesados" a poner sus *chuspa* en la mesa, habitualmente los comuneros principales, se da también inicio al coqueo en forma paralela a lo anterior.

El presidente o el *puricamani* toman una *tinka*, de la manera que ya ha sido descrita, y rocían vino sobre el canal, luego con la mano derecha toman algunas hojas de coca y asperjan sobre el mismo, mientras murmuran algunas palabras. Entonces, las *tinkas* comienzan a rotar por la derecha de los principales quienes también coquean. Cuando el caliente se ha terminado, el rito de las *tinka* se extiende al resto de los participantes, pero los jóvenes en su mayoría no se dirigen a la mesa ni asperjan hojas de coca.

Sin embargo, entre éstos y los capitanes ha comenzado una especie de juego, donde los jóvenes se acusan de no estar respetando las costumbres, a lo cual los capitanes responden con guascazos, mientras que por su parte los principales seriamente continúan con el rito, aunque de vez en cuando sonríen festejando alguna broma.

En el momento en que las *tinka* comienzan a correr entre el resto de los peones, los capitanes seleccionan un par de individuos que funcionan como "servidores", trasladando las *tinka* y sirviendo el vino, siempre por su derecha, con un pequeño jarrito de cerámica, el "chullero", pero para agilizar la situación se hace uso luego de un tachito enlozado. Ellos deben cuidar, como cualquiera, de no pasar sobre la mesa, lo cual es sancionado por los principales y por los capitanes por medio de un guascazo. Por su parte, los capitanes se pasean a lo largo de la medialuna de hombres tocando sin parar sus *putu*, pero también vigilan el cumplimiento de la tradición y que el ritmo y alegría de la ceremonia no decaiga.

Cuando las *tinka* prácticamente se han vaciado y han transcurrido un par de horas, los principales ordenan a los capitanes llamar a iniciar el trabajo: es el primer día de limpia de canales. Esta se realiza desde el lugar de encuentro en dirección río abajo, donde el canal empieza a perder notoriedad, culminando cerca y frente de la aldea arqueológica de Likan, que se ubica en la otra vertiente del río Toconce.

Cuando los capitanes han tocado sus *putu*, los principales piden al secretario de la Junta de Vecinos, que pase lista para saber qué comuneros se encuentran presentes o representados por peones. Una vez hecho esto, los capitanes solicitan que los hombres tomen sus palas y se vayan disponiendo a lo largo del canal, de modo que se forma una larga fila que mira hacia el oeste, río abajo. El capitán de hombres se ubica delante de ella, mientras el de mujeres al final (en Ayquina, durante el segundo día de limpia fue al revés); ellos vigilan que la columna conserve el ritmo de trabajo y los espacios que a cada *palire* le toca limpiar. La labor se inicia cuando los capitanes en sus posiciones tocan los *putu*; así el primer hombre comienza a limpiar, siguiendo paralelamente el que le sucede y así sucesivamente. Cuando el primero ha sacado el barro y despejado los bordes, debe detenerse y esperar que el último termine, el cual se dirige al principio de la fila ocupando el primer lugar, aunque una vez que han pasado todos se convierten en el último. De esta manera, se mantiene un ritmo y una energía constante de trabajo. Varios metros delante de la fila de *palires*, van los principales acompañados por uno o más servidores. A excepción del presidente o el *puricamani*, los principales despejan con sus palas los tramos más difíciles haciendo más fácil el trabajo de la fila que viene atrás, mientras los servidores cargan con las *tinka* y garrafas con vino.

Luego de un tramo limpiado, los principales se dirigen a ciertos lugares, donde ayudados por los servidores arman la mesa y esperan a los capitanes con sus *palires*, realizándose alrededor de tres de estas "paradas" durante la mañana en sectores bien determinados y que tienen nombres; en Toconce son Punta Mayo, el Estanque y San Agustín.

En cada una de ellas se repiten los ritos realizados en el punto de partida, sin dejar de darse agradecimientos y manteniendo la alegría, sin embargo, son más cortos, aunque da la impresión de que la limpia misma es más corta que cada parada. Los capitanes al empezar y terminar cada tramo deben ir tocando sus *putus*, así como al inicio y término de cada rito. En algunos de los

descansos o paradas, llegan mujeres a saludar y traen grandes jarras blancas enlozadas con chicha de maíz, la que es repartida por ellas mismas. Ella se presenta y saluda a los principales y sirve primero al presidente y *puricamani*, incluso debe coquear y asperjar con ellos, después sirve a los demás, comenzando por los capitanes.

Cerca del mediodía, el alcohol se ha acabado, los hombres están cansados, hambrientos y algo ebrios; los principales dan por terminada la labor de la mañana después de la última parada, y dan la orden de regresar al pueblo, distante uno o dos kilómetros río arriba. Cada comunero y peón se dirige a su casa a almorzar. Los peones son invitados a almorzar a la casa de quienes han pedido sus servicios, comiendo con el jefe de familia en la cocina de la casa. En ella, la mujer, que se encuentra preparando los alimentos que serán llevados a las comidas comunales del día siguiente, sirve a los hombres primero cerveza para refrescarse y luego un plato de cazuela, después un plato seco de arroz con guiso de carne y verduras.

Una vez terminado el almuerzo, se escucha nuevamente el sonido de los *putu* llamando a reiniciar el trabajo de la tarde; cada *palire* sale de su casa con su pala, dirigiéndose ahora casi al centro del pueblo (Toconce), desde donde parecen surgir el sonido de los instrumentos.

Río arriba

Los capitanes y los principales se encontraban en el canal que se localiza en la mitad del pueblo y hacia ahí se dirigían los hombres. Se armó la mesa, siempre mirando al noreste, se realizaron los ritos correspondientes y luego se dio paso a la limpia del canal en dirección sur este, río arriba. Después de un corto tramo se realizó una parada cerca de la casa del *puricamani*, un poco más abajo, donde se dio paso a la fijación de la cuota a pagar por los "fallas" o "falleros" y a la elección de los capitanes para el año siguiente.

El secretario comenzó a pasar lista, para luego definir la cuota que debían pagar los comuneros que se encontraban ausentes, los que no habían mandado peones en representación y a aquellos que llegarían después de realizado el trabajo. Los principales junto a los capitanes dirigieron la discusión que fue bastante larga, incluso en algún instante de fuerte tono y acalorada, siendo los más jóvenes los que pedían una mayor multa y quienes más alegaban, pero también se pidió la opinión a las pocas que mujeres habían llegado al lugar y, en especial, al presidente, el cual debe comprometerse a cobrar y reunir la cantidad de dinero acordada. Para su definición se consideran los gastos en viajes, compra de alimentos y alcohol, el sacrificio de animales, la energía gastada y el respeto por la tradición. Finalizada esta discusión se da paso a la elección de los capitanes y sus reemplazantes.

La mayoría de las mujeres no participa en esta fase, ya que se encuentran muy atareadas cocinando las churrascas, empanadas, pan, carnes de llamo y conejo (picante), huevos, palomitas de maíz, papas, etc., que serán consumidas

en las comidas comunales. Durante la elección, hombres y mujeres nombran a los posibles candidatos separadamente, los que deben estar presentes y comprometerse a cumplir con sus cargos; luego, se consulta a cada grupo, los que consensualmente seleccionan a un capitán y su reemplazante, todo ello dentro de un contexto de griterío y algarabía.

Los nombrados deben, sin protestar, aceptar el cargo, ya que ha sido la comunidad quien ha decidido. Hecho esto, son cargados al hombro: el actual capitán de hombres cargaba al recién nombrado de mujeres, y el actual de mujeres le pegaba con la guasca y viceversa (o, cada actual capitán debía cargar a su contraparte y el presidente debía pegar), mientras el resto de los presentes grita y ríe, en un ambiente de gran festividad. Una vez cargados, los hombres felicitan a su nuevo capitán mientras las mujeres hacen lo mismo con el suyo; luego todos deben saludarse entre sí. La situación es terminada cuando los capitanes tocan sus *putu*, llamando nuevamente al trabajo el cual culmina con la parada que se hace al costado derecho de la iglesia. Aquí son dejadas las palas por los *palire*, los interesados recogen las *chuspa* que se encuentran en la mesa y los principales se reúnen para decidir el comienzo de la Ronda de las Preguntas.

Los principales acompañados por algunos de los *palire* se dirigen a la casa más alejada del pueblo, que se encuentra hacia el noroeste en el caso de Toconce, en el bajo, desde donde comienzan a subir visitando las ramadas. El grupo, compuestos por estos hombres (algo ebrios ya), llega a la casa o "ramada" determinada, donde con mucha alegría y fuerza los capitanes tocan los *putu* y dan agradecimientos, saludan a los dueños de casa y ruegan por "buenos choclos, buenas chacras...", piden permiso al presidente o *puricamani*, quienes junto a los principales se sientan en una mesa mirando hacia el noreste, que se encuentra al fondo de la habitación donde se realiza el rito y en cuyo centro se halla un pañuelo blanco con hojas de coca y a sus costados pares de choclos de distintos colores, harinas y/o papas, un jarro con flores y una vela que es encendida al llegar la comitiva; mientras, los jóvenes se sientan en los poyos que hay a la izquierda de la mesa y las mujeres, que casi siempre es sólo la dueña de casa, en los de la derecha. Luego, se da inicio a las preguntas que se refieren a qué bebidas alcohólicas, platos de entrada, platos de fondo y acompañamientos llevarán aquellos a las comidas comunales.

El discurso es bastante picaresco por parte de los capitanes, mientras los principales en la mesa coquean y asperjan sobre el pañuelo y el piso que previamente ha sido mojado y barrido, y los dueños de casa reparten vino a los presentes (de la misma forma en que se ha hecho durante toda la fiesta), hasta que una vez hechas las preguntas, uno de los principales se levanta de la mesa, se pone frente a ella, coquea y asperja delante del presidente y de los *puricamani*, luego toma una jarra con vino que se encuentra también en un costado de la mesa sobre una bandeja junto a cuatro vasos, y hablando en lengua, dispara el contenido hacia el techo el cual cae mojando el suelo. Esta parte de la ceremonia tiene un carácter muy solemne.

La ceremonia es repetida en cada ramada de las casas del pueblo, culminando en el sector alto donde se encuentra la iglesia. En el recorrido, los acompañantes se van alternando, pero el *puricamani*, el presidente y los capitanes deben estar siempre presentes; una vez visitadas todas las casas, la gentes vuelve a sus casas a dormir y esperar el segundo día de limpia.

Sábado de trabajo, comida,
canto y baile

Tan temprano como el día anterior se escuchan los *putu* con mucha fuerza y se llama a los hombres a comenzar el segundo día de limpia, que además es uno de los días clímax de la festividad. Cada comunero o peón que participa como *palire* debe dirigirse a la cocina de su casa.

Aquí ya se encuentra la mujer haciendo los últimos preparativos para las comidas comunales del medio día y el atardecer, específicamente las cazuelas. Esta recibe al comunero sirviéndole desayuno, té con empanada, churrascas o pan amasado hecho el día anterior. Toda la familia se ha vestido con las ropas que el día antes se han lavado. Luego, ambos preparan el caliente en la tetera, llenan la *tinka* con vino y echan hojas de coca en la *chuspa* del hombre. Entonces, éste sale de la casa en dirección al punto de reunión al que llaman los capitanes, mientras la mujer continúa preocupada y atareada en sus labores, acompañada por otras mujeres que son de su parentela y que han llegado a colaborarle.

En Ayquina este punto se encuentra en la quebrada, bajo el pueblo, mientras que en Toconce es un poco más al sur de donde la tarde anterior se dejaron las palas, exactamente frente a la iglesia, es decir, en el punto más alto del pueblo donde afloran los peñascos y sólo hay andenerías.

De a poco el lugar se va repletando de comuneros y peones, encontrándose previamente los principales y los capitanes, y en Toconce, un joven que subido en los peñascos toca el "clarín", instrumento parecido formalmente a la *trutruca*. Los encargados ya han armado la mesa tal cual se hizo en la mañana del día viernes, siempre mirando al noreste por donde sale el sol, a orillas del canal. Incluso la posición de los individuos es la misma.

Los peones se acercan al presidente y al *puricamani*, presentan el caliente como "las gracias" del hombre y la *tinka* en nombre de la mujer de éste, y depositan la *tinka* y su *chuspa* en la mesa, que han llevado colgada al cuello. El presidente y el *puricamani* aceptan la ofrenda y hacen que el portador coquee y asperje sobre el canal y la *pachamama*, con hojas de coca y vino en un *chullero*, dando muchos agradecimientos, como aprobando su participación en el rito. Luego, debe tomar la tetera y con el tachito enlozado que cuelga del pico de ella, repartir el caliente tal cual ya se observó el día anterior. También se reparte chicha de maíz y cola de mono (vino con leche).

Cuando prácticamente el vino se ha agotado, los principales dan la orden al secretario de tomar lista para así poder comenzar el trabajo, aunque en Ayquina ésta lista se toma durante la segunda parada.

Hecho esto, los capitanes tocan sus *putu*, el presidente o el *puricamani* llaman a cumplir con la tradición (en Ayquina además, el *puricamani* hace cantar el "alabado sea el santísimo") y los *palire* se dirigen a buscar sus palas, mientras de a poco se van alineando a lo largo del canal. Los capitanes han tomado sus puestos y sin dejar de tocar sus *putu* comienza la limpieza. En Ayquina, el capitán de hombres va delante de la fila, mientras el de mujeres al final, en Toconce es al revés. Tanto delante como detrás de los hombres van los principales junto al presidente y el *puricamani*, despejando y repasando algunos sectores y trasladando el alcohol.

También se realizan alrededor de tres paradas o descansos donde se repite el rito del principio, situación aprovechada por las mujeres para llevar *tinkas y chicha*, de modo que nunca falte el alcohol. A ellas se le agradece y se les hace participar de la ceremonia. Entre tanto, se ve a otras que se dirigen a los lugares o mesas de almuerzo comunal, cargadas con ollas y leña en sus manos y en las *llicllas* que llevan en sus espaldas, ayudadas por otras mujeres y niños que son sus hijos y parientes. Los hombres con mucha alegría y picardía obligan a saludar a los principales que se encuentran en la mesa, mientras se realiza la parada del Algarrobal: "...saludando, saludando...", les gritan los capitanes.

Tanto los hombres, que limpian de acuerdo al sistema descrito para el día anterior, como las mujeres, se encaminan al sector donde se ha de realizar la "merienda" o comida comunal del medio día. El presidente llama a terminar el último tramo del trabajo antes de pasar a la mesa: "*...señores, hemos hecho nuestras costumbres...*".

En Ayquina, la mesa corresponde al sector del Estanque, donde se encuentra la "kocha" más importante que almacena el agua que cae de la vertiente, la que se limpia antes de comenzar el almuerzo y donde se realiza la última parada de la mañana.

Aquí solamente los hombres pueden entrar al estanque para limpiarlo; hecho esto, en la peña que está inmediatamente frente a la cascada y que representa a los *mallku* de la región, particularmente al Panire, se van depositando las *tinkas* y *chuspas* con hojas de coca que las mujeres entregan a sus hombres, sin poder entrar ellas al lugar, a excepción de las mujeres que no tienen hombre o peones, como las viudas. Una vez limpio el estanque y con la peña llena de *tinkas* en su costado oeste, se sube y sienta el *puricamani* y a cada uno de sus lados, el presidente de la comunidad y el de Toconce, que ha sido invitado, y el del pueblo de Ayquina (a la derecha y a la izquierda de aquel respectivamente). Todos ellos llevan sus *chuspa* puestas, el *puricamani* ha armado la mesa con las hojas y el pañuelo, mientras los comuneros se acercan y disponen frente a ellos, abajo de la peña, y los más jóvenes lo hacen detrás de éstos.

Abajo los capitanes tocan sus *putu*. *El puricamani,* de pie, da inicio al rito ya conocido después de un pequeño discurso donde se reitera el cumplimiento de la tradición, se solicita encarecidamente el respeto y los agradecimientos.

Cuando las *tinka* comienzan a correr para los que están abajo, los capitanes se acercan a la cascada, continúan tocando sus *putu* y frente a ella comienzan a pasar los principales coqueando y asperjando, mientras que los jóvenes y las visitas, asperjan vino en sus lugares.

Los capitanes también aprovechan de dar vino y coca a sus *putu* para que suenen con más fuerza. Al acabarse el contenido de las *tinka*, vuelve a pararse el *puricamani* y toma la palabra, luego lo hacen los presidentes, poniendo término al rito para ir a merendar. Paralelamente, las mujeres han hecho lo mismo, pero arriba de la *kocha*, guiadas por su capitán, el que sube una vez que los principales han terminado de coquear y asperjar frente a la cascada. De vez en cuando, los hombres ponen atención a lo que hacen las mujeres como examinando, situación en la que surgen bromas.

Terminado todo, los hombres se bajan del peñasco y junto al resto se ubican alrededor de la roca. El *puricamani* posa sus manos sobre la roca, la derecha delante de la izquierda en forma alternada, y la besa, mientras el resto que observa se abraza poniendo la mano derecha sobre el hombro de quien se encuentra en ese costado y la izquierda bajo el brazo del que se encuentra en el otro lado. Hecho esto, todos se saludan y agradecen, se sale de la *kocha* y se dirigen a la mesa, donde esperan las mujeres para servir.

En Toconce, la última parada se hace unas cuantas decenas de metros antes del sector Rodados, desde donde los *palire* parten en fila hacia la mesa comunal. El presidente llama a terminar el último tramo del trabajo antes de pasar a la mesa: "...señores, hemos hecho nuestras costumbres...". En ambos casos las palas son dejadas en la orilla del canal o dentro de él. En Ayquina la mesa para la merienda está en una cota más baja que la *kocha;* En Toconce la gran mesa comunal está sobre el canal, en el pronunciado talud; corresponde a dos hileras paralelas de treinta o más metros de "poyos" o piedras unidas con algún tipo de argamasa que sirven de asiento, dejando entre ambas un espacio de no más de dos o tres metros. Se forma un rectángulo cuyos lados más cortos se encuentran abiertos a modo de entradas; estas entradas miran al noreste y al suroeste, formando una diagonal.

Sobre los asientos, las mujeres han colocado *llicllas* o mantas de distintos colores que representan el lugar que deben ocupar los hombres, siendo fácilmente reconocidos por todos. En uno de los costados de la mesa, siempre el que se encuentra al lado opuesto del canal, es ocupado por las mujeres para encender el fuego y preparar los platos que servirán; tal sector es conocido como el de cocinas y cada familia reconoce uno como propio. El día jueves, los hombres han habilitado este lugar.

Se da paso al "meriendo". Las mujeres llaman a sus hombres al lugar donde se encuentran cocinando, y con una botella con agua lavan las manos de éstos y luego se las secan con una toalla; luego ellos pueden sentarse en el lugar demarcado por la *lliclla* o manta. Los capitanes ya se han hecho presente y tocando sus *putu*, comienzan a organizar la situación ordenando que todos se sienten. Los principales, entre ellos el presidente y el *puricamani* se sientan

cerca del centro de la mesa, todos juntos. Después de sentarse nadie puede pararse; aquel que lo hace es reprendido por el capitán y se le pega un guascazo, a menos que éste le hubiese autorizado a moverse.

El contexto es cada vez más alegre y las bromas van y vienen por parte de los comensales y los capitanes, hasta que en algún momento el presidente o *puricamani* se levanta, pidiendo al resto que haga lo mismo para dar los agradecimientos correspondientes por los alimentos que se van a consumir. Por lo menos en Toconce, antes se entrega el saludo enviado por el alcalde de Calama a la festividad, que siempre es invitado. En Ayquina el agradecimiento lo hace el *puricamani*, mientras en Toconce un "ministro" de la iglesia de Caspana invitado por la comunidad. Inmediatamente después, el *puricamani* invita a cantar: "Alabado sea el Santísimo...".

Cuando cada comunero o su representante se ha sentado, una de las mujeres de su familia pone a sus pies un bulto envuelto en un mantel blanco casi siempre bordado de motivos como flores, animales o aves (algunos especialmente bordados para la ocasión) en sus cuatro esquinas. El envoltorio, se caracteriza por estar anudadas las esquinas contrarias del mantel. Junto al bulto que también es llamado "mesa", y a su derecha, se coloca una *tinka*, un vaso de vidrio y un tarro de duraznos en conserva.

El hombre debe abrir su mesa, en la que aparece miles de flores de maíz, algunas churrascas, panes amasados, huevos duros y trozos de carne asada, y ofrecer a aquellos hombres o mujeres que ha invitado a su mesa, los que deben sentarse a su derecha. También al momento de sentarse es puesta una botella de cerveza o bebida para refrescarse; luego, una de las mujeres sirve la cazuela y una vez terminada ésta, el plato seco de arroz con guiso, asado, pollo, etc., los que también se entregan a los invitados. Paralelamente, cuanto ya todos se han sentado y se han abierto las mesas, los capitanes comienzan a preguntar "¿quién dijo yo?", refiriéndose a los regalos. Los regalos consisten en envíos de comida y/o alcohol a distintas personas que se encuentran en la mesa, envíos que van acompañados de mensajes picarescos: "que se lo sirva todo..." o "que baile toda la noche...", los cuales son transportados por los capitanes quienes hacen aún más entretenida la situación, la cual es disfrutada por todos.

Aquéllos que recibían los regalos debían brindar con aquel que se los había enviado, ofrecerle a la *pachamama* y en voz alta, dar el correspondiente agradecimiento. Si no se desea comer o beber todos los regalos, se pueden guardar en bolsas o vaciar en un tarro para luego llevárselo, pero nadie puede rechazar un regalo. Cuando se sirve el segundo plato, los capitanes piden a sus reemplazantes que tomen el cargo, los que deben continuar la labor, haciéndola mucho más ágil y divertida. Mientras, los capitanes se sientan en una mesa preparada aparte que se ubica fuera y a un costado de la comunal, donde se les da de comer y desde donde también pueden enviar o recibir regalos.

En el extremo sureste de la mesa previamente se coloca un "poncho" cerrado como las mesas, conteniendo los mismos elementos, pero cuando asumen los reemplazantes y cuando la mayoría ha terminado de comer, se

abre y los comuneros o peones empiezan a mandar alimentos por intermedio de los capitanes al poncho. Cerca de él se encuentran sentados los forasteros que no han sido convidados por nadie a la mesa, aunque se les envía comida y alcohol como regalos.

Al terminar de comer, los capitanes vuelven a sus puestos y con sus ayudantes levantan el poncho y comienzan a repartir su contenido, principalmente a las visitas y forasteros. Todo ello es guardado en las bolsas o tarros que cada persona ha llevado consigo. Luego, todos se ponen de pie, dándose paso a las palabras del presidente, del ministro –en el caso de Toconce– y del *puricamani* quien nuevamente hace rezar "...un padre nuestro, tres ave marías, un gloria para el sufragio de las ánimas benditas, "que ellos han querido o han sido los autores de este canal".

"Ellos han dejado este ejemplo, esta herencia, para este pueblo...para que sean los seguidores, por eso rezamos a ellos...", y cantar al "santísimo"; de esta manera se han hecho los agradecimientos por los "...alimentos recibidos...". Enseguida, se da paso al "postre". Las mujeres retiran los platos y la mesa, poniendo luego a la derecha de los pies de los hombres un tarro de conserva que contiene tanto agua como vino y harina tostada: ulpo. En Ayquina, algunos individuos son sacados por los capitanes, especialmente los comuneros mayores, con sus tarros en las manos (cuatro o más) y puestos frente al presidente, formando un círculo, dejan los tarros en el suelo, hacen una ronda y gritan el agradecimiento, después de lo cual se paran, alzan y agitan los tarros derramando el contenido en el suelo. Terminando ellos, hace lo mismo otro grupo de individuos, también elegidos por los capitanes, pero esta vez disparan el contenido de sus tarros, ensuciando a algunos de los que se encuentran sentados, lo que produce cantidad de risas. Por tercera vez, se lleva a cabo el rito aunque siguiendo el patrón del primer postre. En Toconce, se hace una sola vez, levantándose todos los presentes (pues a todos se le coloca la ulpada), quienes se colocan frente a frente, se comienza a gritar el agradecimiento y a agitar los tarros, cada vez más fuerte hasta que el contenido salpica a todos, provocando mucha alegría y risas.

Ahora, los capitanes vuelven a tocar sus *putu* y es el turno de saludar a las cocineras.

En Ayquina, los capitanes hacen pasar a las mujeres a la mesa, quienes deben quitarse el sombrero a pedido de aquellos y formar una ronda, conducida por los mismos y dando la mano a los que se encontraban sentados, lo cual se repite dos veces.

En Toconce, todos los comensales parados deben aplaudir a las cocineras que se han acercado al lado oeste de la mesa a petición de los principales y de los capitanes, y también se aplaude a las visitas y forasteros. Entonces, se da paso a "levantar la mesa...", volviendo los capitanes a organizar el trabajo de la tarde.

Las mujeres por su parte limpian y ordenan sus cosas, se devuelven al pueblo a buscar más alimentos, o se dirigen como en Toconce al lugar de la

cena, es decir, la comida comunal de la tarde, que se encuentra un poco más río arriba que el de la merienda. En Ayquina, es el mismo lugar, quedándose aquí a preparar los alimentos.

Los *palire* continúan la limpia, que es más rápida y de mucho trabajo, realizándose paradas también más cortas. Se llega al estanque final y en Ayquina los hombres entran a limpiar una *kocha* más pequeña que el Estanque. Los *palire* hacen el trabajo correspondiente; una vez terminado, los principales se dirigen al sector noroeste del estanque y sobre una mesa de piedra se realiza el *waki*. Después se devuelven al lugar de la "cena", la que se realiza alrededor de las 18:00 horas; en Toconce antes de pasar a la mesa se llega al Estanque o *kocha* mayor donde se realizará la ceremonia del *Santo Waki*, se lanzará el postre al canal y se largará el agua.

En ambas comunidades se realiza esta ceremonia; sin embargo, esta se desarrolla después de la cena en Ayquina y antes de ella en Toconce, por la lejanía al pueblo y mayor extensión de canales. En los dos casos, hombres y mujeres se dirigen a la *kocha* mayor. En Ayquina, ya está anocheciendo y todos los hombres están bastante ebrios, participando en el rito una mayoría de adultos, mientras los jóvenes se encuentran un poco más alejados. Los hombres suben cerca de la *kocha*, por orden del *puricamani* después que se ha terminado de comer y dar los agradecimientos, pero esta vez sin postre; y en su lado oeste se arma la "mesa" al son del llamado de los *putu*.

Mientras, las mujeres se acercan al lado sur de la *kocha* donde también arman su propia "mesa". Cerca de los hombres, se encuentra el canal por donde "baja el agua" y, cerca de las mujeres, está el canal por donde "sube", una vez abiertas las llaves. Sobre el suelo se extiende el pañuelo, se depositan las hojas de coca y a su alrededor los tarros con un poco de *ulpo* y las *tinka*; los interesados, colocan sus *chuspa* que se han quitado del cuello, en el pañuelo. El *puricamani* se arrodilla en el lado oeste del pañuelo, orientando su cuerpo y su mirada hacia el noreste, los principales a su alrededor y los pocos jóvenes detrás de éstos.

El *puricamani* comienza a coquear y asperjar vino sobre los tarros y la *pachamama*, y agradece al son de los *putu* del capitán de hombres, se realiza el *Santo Waki*; luego hace correr las *tinka* entre los comuneros que se encuentran a su derecha, las que también pasan a los pocos jóvenes, quienes prácticamente no coquean. El coquear es un acto de las personas mayores y principales. En el centro de la mesa, los principales y comuneros intercambian sus *chuspa*; cuando los tarros se encuentran llenos de hojas y vino y el *puricamani* se ha referido a la tradición, se da la orden de recoger los tarros y disponerse a lo largo del canal. Las mujeres por su parte hacen lo mismo, pero algo más silenciosas, acompañadas por su capitán y las señoras principales.

Entre todas coquean en un ambiente de mucho cariño e intercambian sus *chuspa*: "coqueemos para que me quieras más...", "quiéreme y coquea conmigo...". Cuando el vino se acaba se dan las gracias, la alcaldesa (la señora del *puricamani* o del presidente) reparte hojas de coca a cada una, las que además

toman sus tarros y se dirigen al canal guiadas por su capitán. Paralelamente, éstos se preocupan de designar dos parejas de hombres encargados de abrir las llaves para hacer correr el agua de los dos canales, el de hombres y el de mujeres, cuando sea dada la orden.

Todos en sus puestos, los capitanes tocan con todas sus fuerzas los *putu* y los principales agitan los tarros, seguidos por el resto, de tal manera que el contenido salpica y se derrama, cayendo sobre el canal limpio por el cual se ve correr el agua, a pesar de la poca luz que queda del día y una vez que los capitanes han dado la orden de abrir las llaves. A medida que sucede esto, todos dan gritos y ríen agradeciendo, hasta el punto de que los tarros también se tiran al canal: "que corra, que corra el agüita...", "limpiecita el agüita...". Las mujeres hacen lo mismo, aunque no tiran los tarros al canal, sino que las principales los tiran para atrás sobre sus hombros, mientras las más jóvenes los dejan en las orillas del canal.

Terminado el regocijo, hombres y mujeres vuelven a sus puestos y se arrodillan alrededor de la mesa; el *puricamani* retomando su lugar pone una rodilla en el suelo y la otra encuclillada, y pide por buenas siembras, buenas cosechas e inmediatamente, coloca sus manos sobre la tierra tal cual lo hace en la mañana sobre la peña de la *kocha*, y la besa como a una *chuspa*. El acto es repetido por los comuneros principales y al terminarlo, todos se levantan y se dan la mano, se abrazan y agradecen.

Las mujeres también lo hacen entre ellas y luego se dirigen a dar los agradecimientos a los hombres. Terminados estos agradecimientos, los capitanes tocan sus *putu*, y se pide volver al pueblo, porque la noche ha llegado y el sol se esconde. Sólo los principales se quedan en el lugar para la realización de un rito privado.

En Toconce, los actos son los mismos, pero antes de la cena en la realización del *Santo Waki*, los *palire* se detienen en la *kocha* mayor y se dirigen, llevando sus palas, a un pequeña estructura de piedra pegada a la ladera suroeste de la quebrada, idéntica aunque mucho más pequeña que las de las mesas comunales. Dejan su instrumento bajo el costado sur de la mesa y se van ubicando en los dos poyos. Las mujeres también llegan, con sus *tinka* y con otras para los hombres, disponiéndose al lado abajo de la mesa de los hombres, pero donde no existe una estructura como la de éstos, sino que solamente el piso de tierra. El canal se localiza unos cuantos metros más al oeste del lugar donde se realiza el rito. En el poyo oeste se ubican juntos y centralmente el presidente, *puricamani*, secretario y ministro, a sus lados y en el poyo del frente el resto de comuneros y peones, mientras quedan parados jóvenes, visitas y forasteros.

La mayoría de los que se encuentran sentados llevan sus *chuspa* puestas, sacándosela, al formar la mesa. Los capitanes tocan sus *putu* para iniciar la ceremonia, y el de mujeres, se acerca donde éstas. El *puricamani* se preocupa de armar la mesa, para lo cual trae los cántaros envueltos en *lliclas* que fueron ocupados en la ceremonia del jueves por la noche.

El *waki* de los hombres es abierto, dejando estirado el paño rojo sobre el cual se asienta el cántaro y frente a él, el *tinkero* que se encontraba sobre la boca del jarro, al que puso hojas de coca. Alrededor, los interesados dispusieron sus *chuspa*, hombres y mujeres depositaron tarros y tachos con *ulpo* y las *tinka* con vino. Entonces, el *puricamani* se pone frente al *waki* mirando hacia el noreste y arrodillándose al modo andino, toma su *chuspa* y una *tinka* con la mano derecha, murmura algunas palabras, coquea y asperja sobre el *waki* y los tarros. Después de repetir unas cuantas veces el acto, éste es seguido por los principales que se encuentran a su derecha, comenzando a correr las *tinka* y desarrollándose la misma situación que en Ayquina.

Las mujeres hacían lo mismo y algunas de ellas, las principales, suben a la mesa de los hombres a coquear, asperjar e intercambiar *chuspa* con ellos. Por otro lado, uno de los jóvenes encaramado en los afloramientos de rocas de la ladera de la quebrada toca incesantemente el clarín. Repletos los cántaros del *waki* y los tarros de hombres y mujeres, cuando se termina el alcohol, el *puricamani* se levanta. Entonces se pide a cada uno que se levante, tome un tarro (el postre) y se dirija al canal, encontrándose el *puricamani* con el *waki* en el principio de la fila.

De este modo todos, hombres y mujeres, se alinean a lo largo de él, repitiéndose la situación descrita para Ayquina: la misma alegría al ver correr el agua y derramarse el contenido del *waki* de los tarros. Terminada la largada del agua, los participantes vuelven a sus lugares, las mujeres se arrodillan y frente al *waki* nuevamente envuelto, una tras otra agradecen y hacen hoyitos en el suelo donde ponen hojas de coca y asperjan vino, luego lo tapan. Los hombres también vuelven a la mesa y el *puricamani* habla de la tradición, se arrodilla frente al *waki* y lo acaricia a él y a la tierra, de la misma forma que se hace en Ayquina, acto que de igual modo es repetido luego por los principales, terminando con el ministro. Entonces, se pide a los *palire* que vuelvan al pueblo a servirse la cena, quienes lo hacen en pequeños grupos que parten poco a poco, quedando finalmente sólo el presidente, el *puricamani* y los principales del pueblo de Toconce. Las mujeres también se retiran. Todos se dirigen a la cena y después de ella retornan al pueblo a esperar las "luminarias".

Entre las 21:00 y 22:00 horas la gente se moviliza en dirección a la iglesia del pueblo donde se llevará a cabo la liturgia. Las luces del recinto son prendidas y las puertas se encuentran abiertas de par en par. En pequeños grupos las familias van llegando, aunque especialmente las mujeres con sus hijos y parentela, ya que los hombres intentan en sus casas reponerse del cansancio, embriaguez o ambos; los más jóvenes se quedan en el patio que está fuera de la iglesia. En Toconce, se avisa la liturgia con tres campanadas, siendo la última la que da inicio a ella. En el altar de las iglesias se encuentran los santos y la virgen, que miran hacia el este en Ayquina y al sureste en Toconce, ricamente vestidos e iluminados.

Dentro de la belleza plástica que irradian, destacan principalmente la virgen de la Guadalupe de Ayquina y el san Santiago de Toconce.

Por la falta de curas en ambos pueblos solamente se realiza una liturgia en la cual se reza el Rosario en Ayquina y se canta, mientras en Toconce se lee la biblia y se canta, y el Ministro (diácono) de Caspana da un sermón. El "fabriquero" de la iglesia se ha preocupado de poner a disposición de los que realizan la liturgia todos los implementos necesarios, mientras una mujer o el ministro hacen a la gente ensayar los cantos. El Ministro pide a tres personas que lean los evangelios y se comienza la liturgia "en honor al trabajo realizado... todos contentos y alegres...". Se reza el Padre Nuestro, Por mi culpa..., y se da inicio a la primera lectura sacada del Génesis, después la Segunda carta del apóstol san Pablo y, por último, el Evangelio según san Mateo.

Terminadas las lecturas, el ministro da su sermón en relación al trabajo y la armonía que éste implica con la naturaleza creada por Dios, dividida en tres partes: el agua, el cielo y la tierra. Además, apela a los orígenes de la agricultura desde que los hombres son cazadores-recolectores y de la necesidad de mantener viva la tradición, así como Cristo también resucita en la comunión. Una vez culminada la liturgia, la gente comienza a salir y algunas mujeres se acercan al altar acompañadas por sus parientas o hijos. Prenden velas en los candelabros y tocan los vestidos de los santos y la virgen poniendo sus manos de la manera como se acaricia a la *pachamama*, luego besan las ropas y las cintas que cuelgan de la virgen, haciendo que lo repitan las guaguas que son presentadas a los íconos.

Afuera de la iglesia, en su patio frontal y en el costado suroeste, los hombres han comenzado a encender una fogata ayudados por mujeres; todos ellos llevan leña para quemar. Los arperos hacen su aparición llegando con el arpa en sus hombros; se ubican en uno de los lados de la fogata, mientras en el otro se situan las mujeres que comienzan a repartir "caliente" para pasar el frío. En el lugar donde se encuentran los arperos también se comienzan a juntar los hombres, aunque finalmente todos, hombres y mujeres, se mezclan.

Durante largo tiempo los arperos afinan el instrumento y cuando llegan los capitanes los principales piden que se arme el baile. Entonces, aquellos vuelven a hacer sonar sus *putu* con fuerza, llamando a ensayar para lo cual escogen a los mayores primero, quienes bailan un trote en círculo. Luego, les toca ensayar a los jóvenes.

Los bailes para esta festividad son el "patrás pa' delante" y la "ventana". En el primero se combinan música y canto, siendo el arpero o el tañedor de la caja del arpa él que canta, mientras los bailarines danzan en uno de los extremos de la luminaria, guiados, vigilados y alentados por los capitanes. El capitán de hombres "saca" a los hombres, mientras el otro a las mujeres, los dispone en dos filas paralelas, una de hombres y la otra de mujeres, enfrentándose. Cuando están listos, los músicos empiezan a tocar y cantar, los bailarines dan dos mediavueltas por su derecha y se quedan en su puesto haciendo un trotecito.

Luego, cada uno se agarra del brazo derecho de su pareja y giran, volviendo al puesto; ello se repite varias veces hasta que los músicos dan la orden de parar,

dando comienzo al patrás pa' delante: los hombres se acercan a las mujeres "atrincando", después lo hacen las mujeres, y también varias veces, siempre con un trotecito. Entre tanto, los capitanes que se pasean a lo largo de las filas que les corresponden, piden a los bailarines que zapateen con fuerza.

Nuevamente los músicos dan otra orden, así que los bailarines se quedan en sus puestos, toman el brazo de su pareja y giran, hasta que son detenidos, dan sus dos mediavueltas en el puesto, paran, entre todos forman un círculo que gira devolviéndose en su punto medio con lo que termina la primera "pata", quedando los bailarines alineados como al principio.

En total son tres "patas" que forman un baile. Terminando éste, se da paso a la "ventana", volviendo los capitanes a sacar a los bailarines. Primero, eligen al "tronco" y a cada lado de éste ponen una mujer con las que se toman de las manos, perpendiculares a ellas son colocados hombres y mujeres alternadamente.

Una vez todos en sus lugares, formando un rectángulo abierto en uno de sus lados más cortos y que mira hacia la fogata, los músicos comienzan a tocar esta vez sin canción, a lo cual los bailarines comienzan a trotar en sus puestos; el capitán de hombres se dispone en el lado abierto del rectángulo, mientras el otro atrás del tronco, hacen sonar sus *putu*, y el capitán de hombres se enfrenta al tronco, luego éste corre hacia adelante enfrentándolo a él, por lo menos dos veces, siendo seguido por el resto del cual se encuentra unido por las manos.

Concluido el enfrentamiento, el tronco corre nuevamente hacia adelante y levanta su brazo derecho a medida que vuelve atrás, por debajo del brazo pasa entonces la mujer que se hallan a su derecha y detrás de ella, el resto que ha cerrado el rectángulo, tomándose las manos los individuos que se encuentran en los extremos, de modo que se forma ahora un círculo.

Al pasar todos por debajo del brazo del capitán, los bailarines se devuelven por el mismo lugar, pasando por debajo del brazo del capitán con lo cual se forma una especie de ocho, el cual una vez que todos han pasado se vuelve a formar el círculo, es el turno ahora de la mujer que se encuentra a la derecha del tronco que levante su brazo bajo el cual pasará el resto, es decir se inicia nuevamente el circuito. La primera "pata" del baile culmina una vez que todos los bailarines han levantado sus brazos. Este está constituido por dos "patas", que los capitanes vigilan al igual que en el baile anterior, con mucha preocupación, guasqueando a quienes no demuestran fuerza y alegría en el baile, pero también ayudan a que los bailarines no se enreden.

Cada baile, después de que bailan los mayores, se repite por lo menos dos veces, durante los cuales la alegría es cada vez más contagiosa y los capitanes empiezan a subir el tono de sus bromas en la medida que alientan. Al concluir ellos, los arperos dejan de tocar y se dirigen con el arpa y la gente tras los principales a la "casa del puricamani" desde donde comienzan las ramadas de bailes en su "vuelta de subida" y donde deben terminar en una "vuelta de bajada".

Todos los participantes llegan a esta casa, la más antigua del pueblo, de propiedad comunal y usada sólo para festividades. Aquí el presidente y el *puricamani* junto a los principales, se sientan en la mesa que se encuentra en el costado suroeste de la ramada, mirando hacia el este. Al lado derecho de ésta, se deben ubicar los músicos. También se arma la mesa ritual donde se despliega el pañuelo con hojas de coca y a sus lados se ponen choclos y una jarra de vino con cuatro vasos sobre una bandeja.

Los capitanes tocan sus *putu* para dar inicio a la ceremonia, los principales comienzan a coquear y asperjar vino sobre la mesa y la *pachamama*, dando los correspondientes agradecimientos. Una vez que ellos han comenzado el rito, hombres y mujeres se dirigen a la mesa a coquear y asperjar con ellos, así como también intercambian sus *chuspa*; mientras tanto, los capitanes han pedido permiso para comenzar el baile, así que cuando reciben la aprobación de los principales, hacen sonar los *putu* y disponen a la gente para organizarlo.

Una vez listos los bailarines y los músicos, se vuelven a sentir los *putu* y se da inicio a la primera ramada con el baile del "patrás pa' delante". Cada baile se realizará dos veces y una vez terminados se pasa a la siguiente ramada en otra casa. En cada una de ellas se hacen dos ramadas, una de subida y la otra de bajada, lo cual se relaciona con las vueltas de subida y bajada por el pueblo, aún cuando los dueños de casa pueden decidir pasar las dos ramadas de una sola vez, así como en una misma casa se pueden pasar las ramadas de más de una familia.

En las ramadas que se suceden después de la casa del *puricamani*, los dueños de casa deben tener preparada la mesa con un pañuelo o papel sobre ella para depositar las hojas de coca y pares de choclos, papas o ambos, a los lados del pañuelo y una jarra con una bandeja y cuatro vasos en un costado para servir el vino, que se encuentra bajo la mesa, en una garrafa. Cuando llegan los principales, los capitanes y gran parte del pueblo a las ramadas, los principales se sientan a la mesa junto al jefe de familia, para coquear y asperjar, mientras la "casera", dueña de casa, o alguna de las mujeres de la casa debe servir el vino a éstos y al resto de los visitantes que se han sentado en las bancas que se encuentran a lo largo de las murallas de la habitación (los hombres en un lado y las mujeres en el otro, derecha e izquierda respectivamente).

Entonces, los capitanes piden permiso a los dueños de casa para comenzar los bailes, preguntando que baile desean primero, tocan sus *putu* y se inicia esta fase de la ceremonia. Terminado cada baile, la mujer nuevamente debe servir vino a la gente, comenzando esta vez por los bailarines. Los capitanes, después de los primeros bailes, pueden pedir a sus reemplazantes que tomen sus cargos, con los cuales las bromas se vuelven aún más picarescas al alentar a los bailarines. Mientras tanto el *puricamani* como el presidente son requeridos para estar presentes en las mesas.

Los bailes siguen hasta que los músicos, que pueden irse rotando y ser ayudados en la caja por otros hombres, ya no pueden seguir tocando ni cantando de cansancio; en ese momento, todo el mundo se va a dormir ya

en plena madrugada, hasta que nuevamente en la mañana del día domingo las ramadas continúan.

Domingo de bailes y búsqueda del waki

Los músicos se levantan temprano, pues deben continuar las ramadas que todavía van de subida. Durante toda la mañana los comuneros, visitas y forasteros deben presentarse en las ramadas y bailar, aunque no es necesario que asista todo el pueblo, pero siempre es deseable que esté gente participando; así es que tanto ellos como los principales, *puricamani*, presidente y capitanes se van rotando. El patrón de las ramadas es el mismo que se ha observado durante la noche anterior.

Cerca del mediodía, después de almuerzo, en Ayquina es hora de ir a buscar el *waki* que ha sido dejado por los principales y un "encargado", en algún lugar sólo conocido por ellos, río arriba. En estos momentos, se detienen los bailes y todo el pueblo se dirige a la *kocha* que se encuentra inmediatamente abajo del pueblo, que es la segunda más grande. Los primeros en estar presentes aquí son el *puricamani* y el presidente, luego llegan los capitanes que hacen sonar sus *putu*, dando aviso a la gente de que va a comenzar la ceremonia.

Hombres y mujeres transportan sus *tinka*, que son puestas sobre una mesa de piedra y cemento ubicada en el costado suroeste de la *kocha*, separada por unos 5 metros de ella. Entretanto los principales se sientan en la mesa sobre los poyos que sobresalen de la pared de piedras que se encuentra átras. El *puricamani*, siempre al medio y todos ellos miran hacia el noreste, hacia los cerros. Al lado y en rededor de ellos tienden a ubicarse los hombres, mientras las mujeres frente a ellos en las paredes bajas que cierran el estanque en su lado oeste, aunque pronto comienzan a mezclarse hombres en esos asientos. El *puricamani* con los principales abren el pañuelo con hojas de coca sobre la mesa y dan inicio al coqueo y a *tinkar*.

Los capitanes entretanto, no dejan de tocar sus *putu* y a quienes llegan tarde los hacen "cargar". Así como en Toconce se cargaron a los nuevos capitanes, aquí se hace con las personas que llegan atrasadas: el capitán de hombres designa a un hombre para que cargue a una mujer que va llegando al lugar de la ceremonia, mientras le pega suavemente unos guascazos en el trasero; el capitán de mujeres hace los mismo, pero designa a una mujer para que cargue al hombre.

La situación genera mucha risa y alegría, pues el acto es bastante cómico. Ya todo en su lugar, el *puricamani* luego de coquear y asperjar da su discurso respectivo, también los hombres de la mesa sacan sus *chuspa* y coquean con él, intercambian sus *chuspa* y se hacen correr las *tinka* por la derecha de aquel. Las mujeres principales van a coquear a la mesa con ellos, las otras sólo esperan que les llegue la *tinka*, para asperjar sobre la *pachamama*, dar los agradecimientos y beber. También se reparten hojas de coca a los asistentes,

el *puricamani* se levanta de su puesto y con hojas y *tinka* en mano comienza a asperjarlos sobre el agua de la kocha, acompañado por el presidente, entretanto murmuran algunas palabras. Después de ellos y a medida que llegan las *tinka* al resto de los hombres, éstos deben pararse y asperjar en el mismo lugar al son del agradecimiento.

El presidente, algunos principales y el "encargado", deben dirigirse a buscar el *waki*. Nadie más puede seguirlos, quedándose el resto de los participantes *tinkando* y asperjando, vigilados por los capitanes quienes han quedado a cargo de la situación, además del *puricamani*. Unos veinte minutos más tarde, vuelven aquellos hombres y dan cuenta al *puricamani* que se ha cumplido la tradición. Entonces, éste da cuenta a su vez de lo mismo a la gente y pidiendo que se siga manteniendo el respeto y la paz para llegar a buen término con la festividad, se da fin a la ceremonia cuando los capitanes vuelven a hacer sonar sus *putus* avisando que se continúan las ramadas. Así que, durante la tarde y la noche éstas siguen, terminando las de subida y comenzando la vuelta de bajada. En Toconce, sin embargo, los bailes no se detienen durante todo el día y la noche hasta que los músicos deciden parar.

Lunes. Bailes y santo waki de despedida

Durante todo el día se han desarrollado los bailes que ya vienen de bajada. Cerca de las 21:00 horas, los músicos y la gente de pueblo se dirigen a la casa del *puricamani* donde se desarrollarán las últimas ramadas, principalmente las de despedida. La casa se encuentra arreglada como el día en que se iniciaron los bailes y todos en sus mismos puestos; se pasan las últimas ramadas, bailadas con toda fuerza y alegría, las que acabadas son informadas a los principales. Les toca ahora el turno de bailar a ellos con sus mujeres, lo que llena de regocijo a los asistentes. Incluso los capitanes deben bailar, dejando en el cargo a sus reemplazantes.

Terminado su "patrás pa'delante", los principales vuelven a la mesa a realizar el *waki* de despedida. El *puricamani* habla de la tradición, del respeto y agradece; entonces, se comienza a coquear y asperjar sobre la *pachamama* y el pañuelo con hojas de coca, mientras paralelamente las mujeres han ido a dejar las *tinka* a la mesa. Los capitanes tocan sus *putu* con mucha fuerza y dejando sus cargos, se sientan a la mesa, el de hombres a la derecha del *puricamani* y el de mujeres a la izquierda. Colocan los *putu* sobre la mesa, encerrando en un paréntesis las ofrendas, el de hombres con la boca del instrumento mirándole y el de mujeres frente a su capitán, del mismo modo que cuando recibieron los instrumentos la noche del jueves. Una vez sentados, se les sirve vino, coquean y asperjan con los principales y luego intercambian sus *chuspa*. Los hombres que no se encuentran en la mesa y que son comuneros mayores se acercan a coquear, asperjar e intercambiar sus *chuspa* con los principales.

Entretanto, las mujeres se acercan a la mesa, en primer plano la alcaldesa, las que delante del *puricamani* coquean y asperjan dando agradecimientos a

Dios; inmediatamente después, intercambian sus *chuspa* entre ellas y con los principales de la mesa. En definitiva una gran cantidad de hombres y mujeres se encuentran delante de la mesa, mientras atrás se quedan los más jóvenes conversando y riendo junto con algunas visitas y forasteros.

Mientras, los que se encuentran en la mesa comienzan a asperjar hojas y vino sobre los *putu*, se pide por buenas cosechas y buenas siembras y, por supuesto, por el agua. Las *tinka* corren entre todos los asistentes a la ceremonia. Cuando las *tinka* ya casi no tienen vino, se vuelve a levantar el *puricamani* y lanza su discurso sobre la tradición, el respeto y da los agradecimientos a la comunidad, las visitas y forasteros, además de pedir perdón por cualquier acto negativo que haya ocurrido durante la festividad.

Luego, parándose de su puesto, el presidente de la Junta de Vecinos, hace uso de la palabra, repitiendo parte del discurso del *puricamani*, pero añadiendo reflexiones acerca de la situación de la comunidad y de los derechos y deberes de sus miembros. Concluido los discursos, el vicepresidente de la Junta ofrece la palabra a los comuneros y también a las visitas. En esta fase discursiva de la ceremonia, la situación adquiere un carácter de plenitud en una atmósfera de gran cariño y alegría; terminadas las palabras, hombres y mujeres se dan las mano y abrazan, agradeciéndose mutuamente entre ellos y luego entre todos los asistentes.

Entre melancolía, cansancio y alegría por el buen término de la tradición, algunos comuneros y sus mujeres junto a sus hijos y parentela, se van retirando de la habitación; es también momento de baile para los que quieran continuar, pudiendo sacar a cualquiera a bailar sin necesidad de que los capitanes lo organicen. Sin embargo, la mayoría se retira a sus hogares a descansar, pues al día siguiente hay que levantarse temprano para arreglar los andenes y melgas, fertilizar la tierra con guano y sembrar. El *puricamani* , debe esperar hasta que la habitación quede vacía, en la madrugada, para guardar en esta pieza, el cántaro del *waki*, los *putu y* el arpa, y pueda cerrar la pieza hasta la próxima limpia de canales.

La limpia de canales ha terminado en las primeras horas de la madrugada del día martes, pero tempranamente en Ayquina se ve a algunos comuneros continuando el trabajo en las terrazas de su propiedad. En el fondo de la quebrada se divisa a hombres acompañados de esposas, hijos y parientes, peones o ambos, arreglando las piedras que forman las eras y removiendo la tierra para luego fertilizarla con el guano que ha llegado al pueblo transportado en camiones. Apresuradamente los hombres cargan sus carretillas con el fertilizante y lo trasladan a los andenes donde lo acumulan en pequeños montículos. Deben terminar luego, porque muchos de ellos tienen que volver a Calama a sus trabajos o a la escuela.

Sin embargo, aún en la memoria de algunos mayores queda el recuerdo de la *minga* para realizar esta labor que al parecer era una continuación de una misma festividad:

"...antes, antes pasaba eso... porque antes aquí... entre vecinos eran más unidos. Después de la limpia de canales, después venía la siembra; entonce, se unían, o sea, conversaban uno con otro... Decían, ya listo! Mira vecino nosotros queremos sembrar mañana... ¿tú cómo estai? Ya está bien mañana, ya listo. Entonces, unámonos, busca personas tú y yo también busco personas y hacemos el trabajo. Listo. Al otro día ya todos se unían, ya iban, trabajábamos todo el día; revolver la tierra y hacer las rayas pa' echar el maíz; porque antes era el puro maíz, ya listo, entonce ahí llegaba el dueño de, de la tierra, llegaba con... con vino, con chicha, eh, y hacía, o sea, los invitaba a todos ahí a... a hacerle un cariño a la semilla, a la semilla; y todos llegaban ahí a tincachar la semilla ahí, con un trago 'e vino, por eso todo hacia el dueño de la minga, eh... y... y los capitanes también. Ahí ellos se presentaban los capitanes también, los cachitos tocaban. Listo, y empieza a sembrar! puh, sembrabamos todo el día y en la noche, esas dos personas que sembraron hacían una comida para todos y después se presentaba el músico, el arpista y seguíamos hasta altas horas de la noche... meta baile; así era antes (Francisco Rodríguez, Ayquina)".

Gracias a esta cita se puede observar que el trabajo y los pagos al Agua, los Cerros y a la Tierra, hace algunas décadas atrás y quizás en tiempos precolombinos, no concluía hasta que se realizaba la primera siembra ceremonial. En esta fiesta y en forma explícita vemos activos los principios de dualidad, lo femenino y lo masculino tanto en relación a las divinidades, en los cargos, en los instrumentos musicales y en el rol complementario que cumplen mujeres y hombres. Pero aún más significativo de esta sola descripción sintetizada, es que se puede intuir la enorme complejidad que contiene cada ceremonia, sus ritos y sus gestos. Todo ello para el éxito de la continuidad de la vida, imposible de conseguir si las deidades no son respetadas.

Descritas las principales costumbres que año a año se celebran en las comunidades de río Salado, podemos aproximarnos a un esbozo del ciclo calendárico, en donde deberán comprenderse las festividades mencionadas en los meses correspondientes.

El calendario en la subregión de Río Salado

Enero

De acuerdo con Waman Poma, es *Capac Raimi*, "el mayor festejo", *Camai Quilla* ("mes del descanso"), después de la fiesta del sol del mes anterior; enero es el mes para adorar a las divinidades locales, penitencias y ayunos del Inga, tiempo de lluvias y de aporcar la tierra[1619].

[1619] Murra y Adorno, eds., I: 210; III: 1.028.

En las comunidades del sur andino la primera semana de enero, preferentemente el primer día del año, se eligen a las autoridades de la comunidad, llamados alcaldes desde la época colonial y que en el norte de Chile, a partir de mediados de la década de los setenta, pasaron a llamarse autoridades de la Junta de Vecinos; el primero de enero también es un día de culto a la *Pachamama*[1620]. Hasta hace unas tres décadas, el nombramiento de las autoridades de la comunidad se hacía por "vara", de acuerdo a las enseñanzas coloniales. En la subregión de río Salado, se ha iniciado la temporada de lluvias estivales y es época de cosecha de habas, maíz y alfalfa, y de aporque y almacenamiento de la papa. A partir del primero se enero y hasta la fiesta del Carnaval, comienza una intensa actividad ceremonial, en la que se realizan los *enfloramientos* o "bendición" del ganado, que incluyen sacrificios de animales y abstinencia de comer sal. En Ayquina, se baila al Niño Dios para Pascua de Reyes el 6 de enero; en este mismo pueblo, también se baila al Niño Dios entre el 17 y el 25 de diciembre. Es la época de la celebración del "tata sol", responsable de la maduración de las cosechas.

Febrero

Pawqar Waray (mes de vestirse taparrabos), *Hatun puquy quilla (*mes de gran maduración). Mes de cuidar el maíz y de grandes aguaceros según Waman Poma[1621];

> "En este mes el Ynga y todo el rreyno sacrificauan gran suma de oro y plata y ganados a las dichas uacas ídolos prencipales, primero al sol y a la luna y a la estrella y a los tenplos y dioses y uaca bilca [divinidad local] questauan en los más altos serros y nieues"[1622].

En la región de estudio, el mes es inaugurado con la fiesta de La Candelaria, par femenino de San Lucas de Caspana. La Candelaria es una de las divinidades populares en el sur andino. Su ícono, una mujer con un niño en brazos, es la imagen de la fecundidad. Su nombre deriva de candela, fuego, y por tanto, luz. El día 2 corresponde al de la Purificación de Nuestra Señora[1623].

La virgen de La Candelaria se celebra en forma especial en los *ayllos* de Quitor, Tulor, Vilama y Cucuter en la zona de San Pedro de Atacama y a partir de 1924 en Caspana[1624].

En Caspana, su celebración dura tres días y es bueno señalar que cualquier conmemoración de este calendario andino, se trate de santos o costumbres,

[1620] Monast, 1972: 194.
[1621] Waman Poma (Adorno y Murra, eds.), III: 1.031, 1.033.
[1622] *Op. cit.*, I: 213; Murúa, 1946 [1590]: 147.
[1623] Monast, 1972: 67 y 194; Cruz 1996: 130-144.
[1624] Serracino, s/f; s/pp.

tiene una víspera. Previo a la celebración y como en todos los pueblos antes de sus fiestas patronales, la comunidad entera se preocupa de habilitar los caminos y limpiar los espacios de uso público. Los días 1 y 3 de febrero son de rogativa al Señor, para pedir lluvias. Ambos días se hace una procesión larga; el primero, se sube a lo alto de un cerro con todas las imágenes de la Iglesia, para celebrar la santa misa. El tercer día, se va en procesión por la quebrada, río arriba, se celebra santa misa y se bendice al río. En los altos, se bendice las plantas que son forraje para los rebaños. Como cualquiera de las fiestas de los santos patronos, tiene su propio sistema de cargos, bailes religiosos de promesantes, boda de la comunidad y tres fases de la ceremonia derivadas de antiguas tradiciones católicas del medioevo: la víspera, el alba y las luminarias[1625].

La primera Alba se realiza dos días antes, el 31 de enero, antes de la salida del sol. Se inicia con disparos de pólvora, que anuncia la pronta entrada de la banda desde la casa del alferado a la iglesia, saludando a la cruz en la plaza y dentro de la iglesia a la virgen. Luego de este saludo salen a la plaza interior de la iglesia donde tocan una marcha, mientras los alferados distribuyen chocolate con leche y pan a todos los presentes.

Antes de la entrada del Sol, los comuneros se reúnen en la casa del alférez o en la sede social del pueblo, trayendo velas, vino, chicha de maíz y algarrobo, hojas de coca, flores, frutas y cigarrillos. Mientras llega la gente a la Víspera, toca la banda y la gente baila, coquea y fuma; se intercambian *chuspa* y quien oficia la ceremonia bendice las velas y otras ofrendas, reza por los alferados y desea que todos "pasen bien" la fiesta, lo que significa cumplir a cabalidad con los ritos. Se distribuyen las flores a los presentes y con la banda presidiendo la procesión, se allegan a la iglesia. Una vez dentro, todos los participantes depositan las ofrendas a las imágenes, se reza y se despiden de ellas, hasta la hora de la misa[1626].

Después de la misa se hace la luminaria en la plaza de la iglesia constituida con dos fogatas en torno a la cual la gente baila, mientras dos bandas tocan en forma alternada. Los servidores ofrecen a la concurrencia un "caliente" (té con vino caliente) o un " fuerte" (alcohol de caña con leche). Esta fase dura hasta que la leña para las luminarias del día se agota.

El primero de febrero a las 09:00 horas, sale la procesión desde la iglesia hacia el alto, con la participación de todo el pueblo. Primero van los bailes religiosos y alrededor de las imágenes, el pueblo cantando y rezando, hasta alcanzar la meseta arriba del pueblo de Caspana. En este lugar, se celebra misa y se bendice la tierra. Concluida la misa, los bailes religiosos danzan por espacio de una media hora y regresan a la iglesia. El alférez invita a todos los presentes a la boda, un almuerzo de caldo, *pataska* y guiso[1627].

[1625] Serracino, s/f.
[1626] *Op. cit.*
[1627] *Op. cit.*

El día dos de febrero se prepara en la plaza de la iglesia un arco con flores; bajo este arco se celebra la misa con las imágenes. Se hace procesión en la plaza parando en las cuatro esquinas para rezar; luego, la procesión entra en la iglesia y se hace cambio de alfereces para el año siguiente, se sirve chicha de maíz a todos los presentes, mientras se espera la boda almuerzo de este día.

Algo particular a Caspana (y Río Grande), es la ceremonia de "Los Cuartos". Los dueños de rebaños, ofrecen a la Virgen una cabeza de ganado; cada una de estas ofrendas en la mañana del día primero, son sacrificadas ritualmente en la casa del pastor; el sacrificio se presentará a la Virgen en la tarde a la hora de "Las Ceras" (velas bendecidas previamente en la mesa ritual que son llevadas a la iglesia). En la tarde, junto con las flores y frutas, los oferentes depositan en la mesa ritual el animal carneado en dos mitades, con su cuero puesto, pero sin sangre ni cabeza. A la hora de entrar a La Cera, cada pareja toma una pata del animal y alzan el cuerpo tres veces hacia arriba y abajo, llevándolo luego en procesión hacia la iglesia, Adentro, saludan a la imagen con el cuerpo del animal y lo depositan sobre las asideras de las andas.

El día dos, en la procesión con las imágenes dentro de la plaza, los dueños de los animales llevan los cuerpos de los animales del mismo modo. A las tres de la tarde de este día, se inicia el "Baile de los cuartos". Los dueños de los rebaños toman la mitad del animal, una pata el hombre y otra la mujer y entran a la Iglesia para saludar a la virgen. De rodillas frente a la imagen, hacen sus peticiones para el bienestar de su familia; luego, comienzan un movimiento para adelante o para atrás y cada pareja pasa bajo la otra por tres veces, retrocediendo hasta salir a la plaza. Ahí, comienza el baile moviendo el cuerpo a la altura de las piernas. En fila de a dos, dan tres vueltas en la plaza, descansando en cada una frente a la cruz situada en medio de la plaza y en donde se les ofrece vino y chicha. Mientras " Los Cuartos ", la banda de bronces toca música, y la gente baila. Terminado El Cuarto, las mitades se cortan en cuatro y los dueños regalan cada cuarto a las visitas[1628].

El día 3 de febrero se hacen las costumbres de los días anteriores, con la diferencia de que la procesión va por la quebrada del río aguas arriba, donde se ha preparado otro arco en donde se celebra misa y se bendice el río. En la tarde, después de la boda, los visitantes se despiden de la imagen en la iglesia y del pueblo en la plaza, mientras los comuneros inician la *kacharpaya*, o despedida de la fiesta. Según observación en terreno de Osvaldo Silva, en este momento, la gente prende billetes con alfileres en la capa de la virgen[1629].

Los músicos y la gente dan vuelta por todo el pueblo comenzando en la iglesia, alrededor de la cruz y luego casa por casa, tocando y bailando trote. En cada casa se les ofrece vino y chicha. De acuerdo con las interpretaciones, para los caspaneños la fiesta "es el cariño que ellos hacen a Dios" para que envíe

[1628] Serracino, s/f.
[1629] Osvaldo Silva, Comunicación personal.

lluvia[1630]. *En ella conviven la fe católica –porque se rinde culto a la virgen– y las creencias precolombinas, pues la Candelaria se identifica con la Pachamama, diosa de la tierra, y con las divinidades agrarias de los antiguos aymaras: los cerros y el agua*[1631]. Febrero en la región es también un mes de floreos y eventualmente de carnaval, dependiendo de Cuaresma. En toda la región es tiempo de cosecha del maíz.

Marzo

Marzo, o *Pacha Puquy Quilla*, que quiere decir "mes de la maduración de la tierra"; en tiempos incaicos, se sacrificaban "carneros" negros a los dioses, cerros y huacas; pero habían ayunos de sal y fruta, así como abstinencia sexual y de bailes (*takis*). Los ritos eran ejecutados por *Ualla Uiza* y *Conde Uiza*, "hechiceros mayores" y *Laycaconas*. Se consumía mucho yuyo y maíz[1632]. Llueve mucho, lo que es bueno para el barbecho de la tierra y el crecimiento de pasto, por lo cual el ganado engorda y cesa el hambre. En Toconce amainan las lluvias, se desarrollan actividades textiles, hay cosecha de maíz y papas; pero, principalmente, se celebra el Carnaval. Durante la ceremonia se "challan" o "bendicen" las casas y medios de transporte como camiones.

El pueblo de Cupo celebra a su patrono san José el 19 de marzo, ocasión en la que los comuneros reciben la visita de personas de los otros pueblos. Su condición de patrono de las Indias de acuerdo a real cédula fue tardía (1679)[1633].

En la región, la gente hace notar que " el sol pasa por la mitad del día", como en Septiembre, lo que denota su claridad respecto del ciclo solar y su conocimiento preciso de los equinoccios.

Abril

Abril, o *Camai Inka Raimi Quilla*, correspondía a la fiesta del Inka, su descanso; mes durante el cual se hacían grandes fiestas a las que se convidaba a señores y principales, así como a los pobres, ya que la comida estaba madura. Se sacrificaban "carneros pintados" y se comía y bailaba en la plaza. Entre los cantos, destacaba el dedicado a las llamas (*puca llama*) y el de los ríos[1634].

En Toconce han cesado las lluvias y el pueblo, como tomándose un descanso, ha recobrado su tranquilidad luego de prácticamente tres meses de intensa actividad festiva (enfloramientos y carnaval). Incluso, en las actividades agrícolas sólo se continúa la cosecha de la papa. Esta "pasividad" sólo se ve relativamente interrumpida por la Semana Santa Cristiana y la Cuaresma previa, durante la cual no se come carne los viernes y la gente evita beber alcohol.

[1630] Osvaldo Silva, Comunicación personal.
[1631] Cruz, 1996: 143.
[1632] Waman Poma, 1981, I: 215; III:1.034. Murúa, 1946 [1590]*:* 347.
[1633] Cruz, 1996: 145.
[1634] Waman Poma, 1981, I: 217; III: 1.036-1.039; Murúa, 1946 [1590]: 147.

Es una fecha de evocación y recogimiento. El fabriquero recorre el pueblo golpeando unas maderas e invita a los vecinos a que asistan a la iglesia para rezar el Rosario. Allí los santos y otras imágenes religiosas están cubiertos por mantos. El resto de las ceremonias de la fecha siguen el ritual católico, a cargo de alguien del pueblo porque, en general, el sacerdote solo asiste los días del santo patrono a cada pueblo[1635]. La Semana Santa en la provincia de El Loa, tiene mayor presencia en los pueblos del Salar y en la subregión del Salado, en Chiuchíu y Ayquina.

Mayo

> "hatuncusqui aymoray, que es mayo; también se sacrificaban otros cien carneros de todos colores; en esta luna y mes, que es cuando se trae el maiz de la era a casa, se hacía la fiesta que hoy día es muy usada entre indios, que llamaban aymoray y aymorana; esta fiesta se hace viniendo desde las chácaras hasta su casa, diciendo ciertos cantares, en que ruegan que dure mucho el maíz y hace cada uno en su casa una guaca de maíz que llaman mamaçara, tomando de su chácara cierta parte de maíz más señalado en cantidad, y poniéndola en un troje pequeña que llaman pirwa, con ciertas cerimonias y velando tres noches; y este maíz meten en las mantas más ricas que cada uno tiene; y desque está tapado y aderezado, adoran esta pirwa y la tienen en más veneración, y dicen que es madre del maíz de su chácara, y que en esto se da y se conserva, y por este mes le hacen un sacrificio particular y los hechiceros le preguntan si tiene fuerza para el año venidero; y si responde que no, lo llevan a quemar, a la mesma chácara con las solemnidades que cada uno puede, y hacen otra pirwa con las mismas cerimonias, diciendo que la renuevan para que no perezca la simiente del maíz; y si responde que tiene fuerza para durar más, lo dejan hasta otro año: esta superstición dura hasta hoy día, y es muy común entre indios tener estas pirwas y hacer las fiestas del aymoray con otras muchas cosas que hacían"[1636].

Mayo o *Hatun Cuscui Aimorai Quilla*, que se traduce como "gran búsqueda", "mes de cosecha", durante el cual se llevaban al depósito las comidas y se sacrificaban ganados grandes pintados de todos colores. Principalmente, se recoge maíz y papas, y cuando estos salían dobles se hacía gran fiesta. Era en tiempos incaicos un período de abundancia de comida cuando se llenaban los depósitos; de tal manera que se visitaban las comunidades para que dieran cuenta de los productos reunidos (maíz, papa, ganado y todo tipo de recursos). En Toconce la comunidad se apresta para enfrentar el frío y seco invierno, se siembran habas y alfalfa para el ganado, y se recogen papas.

[1635] Gómez Parra, 1980: 55. Monast, 1972: 196-197.
[1636] Murúa, 1946: 148.

En todas las comunidades, sea en forma colectiva, doméstica o ambas, se celebra La Cruz de Mayo. En Toconce, el día 3 de mayo, se realiza la pequeña celebración de *las Cruces* que se embarrilan con nuevas lanas rojas y que se repondrán en el techo de las casas para protegerse de los rayos y de los "malos espíritus". En Ayquina, como en la mayoría de los pueblos andinos, se adornan además con flores de papel las cruces de los calvarios situadas en la o las entradas de los pueblos. San Isidro Labrador es el patrono de Lasana, que recién en esta década ha pasado de la categoría de Estancia a pueblo. Es bueno tener presente que desde mayo a julio, los santos de la cristiandad están asumiendo una serie de funciones vinculadas a la economía agroganadera y a los fenómenos meteorológicos, en concordancia con el calendario ancestral de tiempos prehispánicos.

Junio

Junio, o *Hatun Cuzqui aimoray Quilla*, mes del "descanso de la cosecha" (o búsqueda). En época incaica se realizaba la "moderada" fiesta de *Ynti Raymi*, en la cual se gastaba mucho y se hacían sacrificios al sol, como la *capacocha* ("afrenta al Inka") en la que se enterraban niños vivos con oro, plata y *mullu*. Los *tocricoc* ("corregidor") o *michoc* ("juez") visitaban y censaban cada casa, lo cual se repetía nuevamente en diciembre[1637].

Lo anterior, pareciera que tiene que ver con el término y, al mismo tiempo, el comienzo de una etapa muy relacionada con la llegada del solsticio de invierno, dándose paso a la otra parte del año. En la actualidad junio es un mes en que la relación de los santos con la producción, especialmente ganadera, y la astronomía nativa son más explícitas, como los hemos descrito en el capítulo anterior.

Durante estos momentos, los pueblos de la región de estudio se hallan en pleno invierno, las actividades agrícolas se reducen a la siembra de habas y alfalfa (para que los animales tengan alimento a falta de pasto tierno), y a las últimas cosechas de papas. El mes se percibe muy sacralizado; en Toconce, Estación San Pedro de Conchi, Machuca y Cosca, se celebra a san Antonio, patrono de los llamos y de los pastores, de ahí su conceptualización como "San Antonio llamero" y es el patrono de Cámar en el Salar de Atacama, celebrándosele también en las estancias de Guatín y Ollagüe; en todos los pueblos y estancias de la región, cada familia realiza sus ceremonias asociadas a san Juan, patrono de las ovejas, pero en realidad es *El Rodeo*, que comprende la purificación del ganado, las rogativas para su purificación, y los ritos para su multiplicación.

El mismo día 24, muy temprano en la mañana, la gente va al río o al canal y saca agua en un jarro; con esa agua bautiza a todo humano presente, en el

[1637] Waman Poma, 1981, I: 221; III: 1.043.

corral. Sin duda el mes está totalmente asociado al solsticio de invierno; por estas fechas, las referencias están vertidas hacia diferentes fenómenos astrales, como el movimiento aparente del sol ("su andar" de norte a sur), su salida y su puesta, su relación con el "río del cielo" *mayu*, la vía láctea; su presencia o ausencia respecto a Venus (para ellos el lucero del alba), el viento, la luna, los arcoiris, en fin todos los fenómenos celestes.

Particularmente la Luna es observada a la par que el Sol, siendo la responsable, cuando está llena, de la fertilidad humana y animal. El arco del cielo (arco iris) en el Sol anuncia un año lluvioso, en tanto que la Luna con una aureola ("su casa"), un año muy frío. El tema de la etnoastronomía no deja de ser interesante aunque abarca un ámbito más extenso del vinculado a los aspectos religiosos *sensu strictu*, de modo que no ahondaremos en ello, a pesar de su estrecha vinculación con los fenómenos meteorológicos y por tanto, con los ciclos de producción agrícola y ganadera que hacen parte del calendario. Durante este mes de junio y particularmente entre san Antonio y san Juan, el viento del atardecer presagia nevazones.

En San Pedro de Atacama se celebra a su patrono el 29 de junio[1638]; pero adicionalmente, en toda la región, san Pedro se asocia a los vientos y a la siembra de las plantas silvestres del campo, la mayoría de las cuales son forrajes para el ganado; este santo debe reemplazar a san Juan "si este se duerme", es decir, si no produce vientos que dispersen la semilla para el forraje; en realidad san Antonio, san Juan y san Pedro, en ese plano, son complementarios, aunque a cada uno se le haya asignado un rol específico.

Hemos descrito en detalle las celebraciones de san Juan en la región de estudio. También asistimos a la celebración de san Antonio en Toconce, en junio de 1994, celebrada en el pueblo con arpa y con bandas de *sicus* traídas por el pasante de la comunidad, quien se ha promesado a san Antonio. En San Pedro de Conchi, hay dos o tres iconos de san Antonio, así es que la fiesta dura dos o tres días más; antiguamente era en el extenso bofedal de Ojos de San Pedro, hoy convertido en un arenal porque sus aguas se han captado para la minería de Chuquicamata.

San Antonio en Toconce[1639]

En la noche del día 11, el pasante y el fabriquero, han realizado un santo *waki* detrás de la iglesia, en el terraceo, velándolo toda la noche. La secuencia del día 12 de junio, la víspera, se inicia temprano. A las 08:00 horas, el tercer tañido de la campana anuncia la realización del alba de San Antonio en el patio de la iglesia de Toconce.

Los hombres han encendido una fogata, entre el altar del vértice SE y la cruz central del patio, donde se reúne la gente para beber el "caliente" (pisco

[1638] Núñez, 1992.
[1639] Castro V. 1994, Ms. Diario de campo, FONDECYT 1940380.

con leche caliente) que traen las mujeres y que se sirve en pequeños jarritos enlozados. Están presentes el fabriquero, el *yatiri*, el pasante o alferado y hombres y mujeres principales; se habla del frío y de la fe de los antiguos y de su capacidad para "leer en el cielo", a propósito del cambio de rumbo del Sol y de las nevazones que puede haber.

Más tarde, se hace la ceremonia de Las Ceras en la sede social del pueblo, aproximadamente entre las 16:00 y 18:00 horas. En la sede social se ha dispuesto la mesa ritual con los principales, sobre la cual hay cuelgas con papas y tunas adelante, al lado flores y atrás las ceras. Se asperja coca y alcohol de derecha a izquierda, con la mano derecha. Después dan ceras (velas) a cada participante y se inicia la procesión hasta la iglesia. Al salir, la banda toca una música que se nombra como "La Entrada de Las Ceras"; las cuelgas se ponen en las andas de san Antonio y las flores, a cada lado de san Antonio, en el sector izquierdo delante del altar central, junto al patrono Santiago. Dentro de la iglesia se canta Alabaré, se hace una liturgia y se reza el rosario.

Después del Rosario, la gente sale al patio exterior, donde se prenden las luminarias y se sirve "el caliente". Primero sobre el fuego se vierte alcohol con la mano izquierda, para las almas. La gente baila trote alrededor de la cruz del patio de la iglesia con la música de la banda de *sicus*. Se invita a la "casa del puricamani" (la casa más antigua de la comunidad, cerca de la Iglesia), en donde se continúa el baile y por cierto hay una mesa con los principales. La costumbre es que el baile durante las fiestas sea toda la noche, pero en realidad dura hasta donde lo permite el cansancio y el gélido frío de junio.

El día 13 de junio es propiamente el día de San Antonio. La gente se reúne temprano fuera de la iglesia esperando la liturgia; entra la banda de *sicus* a la iglesia y se ubica detrás los asistentes. Se canta el Alabaré, el rosario, rezos y se hace una liturgia. Luego, sale la procesión con san Santiago adelante, seguido por san Antonio; la procesión gira en torno a las cuatro posas ("las mesetas") del patio de la iglesia, partiendo desde la esquina SE. En cada una de ellas se hacen rogativas por el ganado y por la gente y se baila; luego se vuelve a la Iglesia para tocar un trote antiguo (*takirari, toba, chunchos*, son sus nombres locales) que es la "música de retirada", antes de la "boda", que se realiza en la sede social. Allí se sirvieron dos platos una cazuela de llamo y luego *patashka*, pan amasado y vino, alimentos que son en su conjunto parte central de la conmemoración; se le da el nombre de "boda", por su contexto ceremonial.

En la tarde se repiten las visitas a la iglesia, hay "boda" nuevamente y *Cacharpaya (*despedida con música y baile). Esta es una celebración profundamente religiosa en la que se pide a san Antonio y san Santiago por el bienestar de los animales y la gente, con profusión de rezos católicos, de largas liturgias con el rosario, de palabras del fabriquero, del *yatiri*, del alferado, de los músicos. Algunos pocos ejemplos.

> "En esta segunda estación ("meseta" exterior NE.), vamos a pedir por todos los santos que están en Toconce, los músicos que tocaron hoy día por la

vida. Demos gracias al señor que hoy estamos mejor que nunca. (Rezan Padre nuestro) También pidamos por ella que nos interceda y nos salve en nuestros caminos (Rezan un Ave María, luego cánticos a María)".

Enseguida la banda de *sicus* toca "diana" y el fabriquero tañe las campanas, para anunciar el cambio de la procesión a la tercera "meseta". La cuarta "meseta" es la estación final de la procesión, en donde nuevamente se depositan las andas con sus santos. Aquí se pide por toda la gente presente y, como en las otras estaciones, se pide "en entendimiento y ordenados" por todos los que acompañan en la fiesta. Se repite igualmente el Padre Nuestro, "también a Santa María Virgen, nunca nos olvidamos de ella, porque la madre santísima que ella lo permite"; rezan un Ave María y un Gloria y cantan "Virgen del Carmen bella madre del Salvador, de los amantes hijos oye el cantar del amor" (...completo). Luego de los rezos, el alferado dice:

"En esta propia estación vamos a pedir por todas las personas; doy muchas gracias a la comunidad de Toconce y a los presentes, a las visitas y a todos. Si alguna persona lo desea, tomar su cargo para el año, lo puede hacer ahora (en este momento se está ofreciendo el cargo de alferado para la celebración de San Antonio el año siguiente) y si alguna persona quiere decir algo, puede también comenzar. Es la ocasión para quien quiera haga uso de la palabra. Señores buenas tardes. Este es un día de nuestro corazón entero de perdón para San Antonio. es bonito compartir con los pueblos de Ayquina y Toconce. dando gracias al Señor, dando gracias a San Antonio, dando gracias a los que nos acompañan. Por eso yo me encuentro muy contento, muy orgulloso, de no saber como agradecerle al pueblo de Toconce. con un grande corazón voy a San Antonio, me envuelve el llanto, mi alma porque tengo grabado en el corazón que estamos todos juntos. Demos gracias al señor, perdónanos si nos portamos mal. Discúlpanos". Hay aplausos y ¡vivas!. "¡Que viva San Antonio de Toconce! ¡Viva!".

"(Que viva Toconce! (Viva!, (Que vivan los sicus! (Viva!...) ." Continúan los agradecimientos, los aplausos y los ¡vivas! Los *sicus* tocan "diana" y retirada. Hay viento en Toconce, pero la gente sencilla y profundamente religiosa está feliz y tranquila de haber cumplido con su costumbre. Cada fiesta, como se habrá podido percibir, tiene enormes complejidades y el espacio no nos ha permitido sino presentar una síntesis apretada. Hay mucho por hacer aún, particularmente en el ámbito de las representaciones andinas.

Julio

Julio, *Chacra Ricuy Chacra Qunacuy Quilla*, era el "mes de inspección de la tierra, de la distribución de las tierras". Aquí se visitaban los campos y se repartía a pobres, otras se sembraban para la comunidad. Se "sacrificauan con otros cien

carneros de color de yauar [sangre], chunbe [fajas de cintura]; los quemauan en la plaza pública y con mil cuys blancos"[1640], para que ni el Sol ni el agua dañasen comidas y siembras; porque en "este mes primero" se comienza tal actividad. Por esta razón se limpian las chacras, se llevan fertilizantes y se amojonan la parte de tierra que les corresponde a cada uno desde sus antepasados y padres[1641].

Otro de los meses cargados de sacralidad, con santos significativos a nivel regional o panandino: La virgen del Carmen que en el santuario de La Tirana reúne devotos de todos estos pueblos, particularmente músicos, gente de todo el país y del exterior[1642]; en el Loa, se celebra en Peine, Toconao, en los *ayllos* de Solor y Quitor de San Pedro de Atacama, en Lasana y en Conchi Viejo; la segunda fiesta de nivel panandino, pero conmemorado en los lugares en que el santo patrono es san Santiago el 25 de julio. San Cristóbal y santa Ana, el primero patrono de los choferes y la segunda de las tejedoras (ambos el 26 de julio), quedan incorporados en la celebración de Santiago en mucho casos; pero ambos santos son invocados con ocasión de diversas festividades.

Santiago es patrono de Santiago de Río Grande, pueblo a medio camino entre el salar de Atacama y la subregión de Río Salado y se lo celebra también en las estancias de Machuca; en la subregión de río Salado, es patrono del pueblo de Toconce. Ya nos hemos referido a su particular connotación desde tiempos coloniales. En Toconce su conmemoración alcanza plenamente los cinco días y en todo el sur andino anuncia la época de siembras. Hemos asistido a su celebración en 1988[1643].

Una celebración de san Santiago en Toconce

El día 23 de julio, acompañada por fieles de Ayquina y Toconce y visitas, va ascendiendo en andas la virgen Guadalupe de Ayquina hacia Toconce, haciendo sus paradas en las capillas que jalonan el camino entre uno y otro pueblo, al lado de la huella vehicular. El niño Jesús, que la virgen habitualmente carga en sus brazos, es trasladado como un fardo, totalmente envuelto en telas blancas dentro de un canasto y es depositado junto a ella en cada descanso. También la acompañan vehículos. Cada descanso de la virgen, entre Ayquina y Toconce se hace en las capillas que jalonan el camino.

Capilla	1) Q'eruna 2) Algarrobo (de los antiuos) 3) Chañaral (de los antiguos) Lampayar
con baile llanero	4) Divisa Toconce (o capilla Línzor)

[1640] Waman Poma, 1981, I: 223.
[1641] *Op. cit.*, III: 1.046, 1.048.
[1642] Núñez, 1989.
[1643] Gallardo *et al.,* 1990. El siguiente relato de acuerdo con Castro, V. Diario de campo, Ms. FONDECYT 1024-88.

La acompañan dos bandas de bronce y una de *sicu*, así como sus bailes; entre éstos, destaca el portaestandarte con la imagen de san Santiago que es del baile de llanero (llamero), formado por jóvenes y niños originarios del pueblo de Toconce. La imagen de Santiago está dibujada en el estandarte que es de color azul; el dibujo está realizado con lentejuelas de color blanco y otros colores. Santiago aparece con sombrero alón, galopando en su caballo, dentro de una norma más bien vertical; el vestuario de los danzantes es de celeste oscuro a azul. Los trajes de los promesantes están compuestos de cuatro piezas: falda o pantalón azul, blusa blanca, sombrero alón y bolero. En la espalda del bolero azul, la imagen de Santiago al modo del estandarte. Están confeccionados en un género brillante tipo seda o raso.

En Toconce esperan los otros bailes y baja san Santiago, desde la iglesia hasta la entrada del pueblo a recibir a la Guadalupe.

Este año (1988), hay un cambio en el panteón de íconos cristianos de Toconce. Los carabineros han hecho construir a Santiago Berna, cantero del pueblo, una hermita en madera de chañar, aledaña al retén, en donde han depositado a sor Teresa de Jesús, dando ellos de esa forma las gracias a esta santa por haber salvado la vida de los carabineros del retén al sufrir un accidente. El cambio es de este mismo año con el ícono nuevo y consiste en que la virgen y san Santiago antes de subir a la iglesia de Toconce, deberá pasar a saludar a sor Teresa.

Para los toconcinos esta nueva deidad incorporada a su mundo, pasa a ser la protectora de los camiones y sus choferes. En 1991 la dotación del retén de frontera ha sido cambiada y sor Teresa, para los nuevos carabineros, no tiene el mismo significado que para sus predecesores. El pueblo en cambio, la ha adoptado y le celebra su día en abril. El protocolo de la festividad está escrito a máquina y pegado en la puerta de la iglesia del pueblo.

Antes de 1988 entrando la procesión al pueblo se iban por las melgas hasta la iglesia. Sólo a partir de 1988 hay cambios por la presencia de sor Teresa; desde su hermita se sube hacia la Iglesia, presidiendo la procesión la virgen Guadalupe, "la virgen de la hermita", como llaman a sor Teresa, y Santiago, acompañado por sus "llaneros" y otros bailes que los esperan en el pueblo.

El baile de los caporales del norte es con gente de Calama (principalmente el linaje de los Luisaga que incorpora hasta un pequeño danzante de cuatro años). Siempre usan la bandera chilena y los colores de los bailes de caporales: rojo, blanco con lila, blanco con rojo. Otro baile son los caporales andinos, también formado por gente residente en Calama. Uno de estos dos bailes es promesante ("le baila") exclusivamente a San Santiago de Toconce. Un baile formado con gente de Toconce, aparte del baile llanero, es el baile vaquero. Su traje incluye una soga de cuero que llevan en la mano al bailar.

En la iglesia recibe a la Guadalupe una banda de bronces. Este día 23 hay una enviada de la iglesia de Calama que oficia una liturgia, si es que pudiera llamarse así, llena de recriminaciones para los lugareños por no comportarse como católicos observantes; esta situación es particularmente nueva para los

toconceños, acostumbrados a realizar ellos mismos sus liturgias, o con el diácono originario de Caspana y con un discurso profundamente devoto e integrado a sus propias vidas y deidades. Mientras la extraña habla, los principales del pueblo están detrás de los altares. La virgen de Ayquina llega enfardada y su niño enfardado dentro de un canasto. Después de que la han depositado en la iglesia junto a Santiago, con bailes y música, entonces se va a la sede social (las visitas que serán unas doscientas personas) a comer una *patashka*.

Es la boda del día 23; durante todos los días que dure la festividad habrá boda en la que se consumen los alimentos en platos de greda y a la que asisten comuneros, promesantes y visitas, sumando en total algo más de trescientas personas. Estas bodas son ofrecidas por la comuna y los alferados.

Como se acostumbra, se cocina comunalmente en la sede social. Después de este almuerzo ceremonial hay "mesa" ritual.

Físicamente la mesa es de madera y está dispuesta en sentido este-oeste, en el lado oeste del gran recinto que es la sede social, enfrentando a los cerros tutelares. En la mesa había personalidades de Ayquina y Toconce. Presidía la mesa el *yatiri* del pueblo, quien hizo las bendiciones. Junto a él, el presidente de la comunidad de Ayquina y al otro lado, el presidente de Toconce.

En la mesa había al centro velas en paquetes, y a la derecha claveles rojos[1644], sobre papas y zanahorias que estaban lavadas y amarradas con cáñamo. A la izquierda había flores de boca león (perritos o cartuchos es su nombre en zona central del país) de color rojo sobre las papas y zanahorias. Frente al *yatiri* había un montón de hojas de coca. Cada personaje (todos principales de los dos pueblos) sentados a lo largo de la mesa, tenían sus chuspas con coca. Después de la primera bendición del *yatiri*, éste dio permiso para anunciar los bailes (que eran más de cuatro) y una banda de *sicus* traídos por un matrimonio de promesantes del pueblo.

Entretanto llegaron las señoras con paños que contenían coca que repartieron entre las personas que estaban cerca de la mesa. Después vino un intercambio de *chuspas* entre personas de la mesa y otros que estaban a su alrededor. Antes de coquear el que tenía la *chuspa* asperjaba todo con coca de derecha a izquierda y así con cada intercambio de *chuspas*.

Sirven vino en vasos sobre una bandeja a las personas de la mesa y a los que están alrededor de la mesa. Antes de beber algo de vino, se vierte un poquito en un jarro que hay a la derecha en la mesa, entre las velas y el primer montón de papas con zanahoria y flores (el de la derecha). Después se asperja de derecha a izquierda sobre las flores, papas, velas y flores.

Al centro de la sede social están los bailes y en el otro extremo de la mesa, la banda. Después que han bailado más de dos horas los cuatro bailes de promesantes, entonces hay música para que baile el resto de la concurrencia, por un rato. Luego de estos bailes siguieron los danzantes. En un momento que pararon, el *yatiri* señaló que la ofrenda era para Guadalupe, luego habló

[1644] Bastien, 1973: 125 y ss.; Girault, 1966: 173 y ss.

un principal a nombre de la comunidad de Toconce y otro a nombre de la comunidad de Ayquina. Los discursos aluden a la protección del patrono, al ayudarse las comunas y acompañarse, y a guardar las costumbres.

Después de más de dos horas, se sale de la sede hacia la iglesia con velas encendidas. En la iglesia se ordenan los bailes. Hay una novena que se interrumpe con dos, tres rezos para que participe un baile y así sucesivamente.

En la iglesia están a la vista varios santos, presidiendo la ceremonia en el orden siguiente:

1) San Santiago
2) San Antonio llamero (llanero)
3) San José
4) Santa Cecilia

En la consola detrás del altar hay otras imágenes de santos, por ejemplo, otro san Antonio.

El 24 de julio, víspera de san Santiago, se realiza el alba a las 05.45 horas. Se presentan a la iglesia bailes y devotos. Es el saludo a Santiago. Hace su entrada primero los *Caporales del Norte (*baile de Calama que danza sólo para san Santiago) Sus trajes son de color verde. También son nombrados como "los caporales andinos". Le sigue el baile de los *Vaqueros* y luego el de "los llaneros", vestidos de azul, ambos con gente originaria de Toconce. Atrás, se presenta la *Banda de Sicus: El Estandarte menta: Gloria a San Lorenzo*. Hay un portaestandarte de cuatro personas, ofrenda de un matrimonio promesante del pueblo; a continuación, el mismo promesante presenta otro porta-estandarte de cuatro personas. Les sigue el *Baile Religioso de Caporales Andinos*, de gente andina residente en Calama, con sus trajes de color verde.

Arriba, en el campanario, asomándose hacia el portal exterior de la iglesia, el fabriquero tañe las campanas. Entrando al patio de la iglesia se sitúan a la derecha los llaneros y luego los vaqueros. Separados por el altar los Caporales Andinos y luego los del Norte. Primero entran a la iglesia los vaqueros mientras los otros están afuera. Todavía no toca los *sicus*. Entran los Caporales del Norte y después los Andinos.

A momentos hay pausa de silencio de las bandas. A las 11:30 aún no entran los llaneros ni los *sicus* dentro de la iglesia; esperan pacientemente su turno para saludar a Santiago. Este día 24 la Guadalupe y san Santiago están alternados en relación con el otro conjunto de íconos. Ayer 23 estaban situados al lado izquierdo, hoy en el derecho. En el otro lado y en ese orden están san Antonio llamero, san José, Sagrado Corazón de Jesús y santa Cecilia. Frente a la virgen estandartes rosados por medio hay un bulto blanco. Son dos mujeres de Toconce que están rezando y se van alternando con otras dos, siempre tapadas debajo de un paño blanco.

En la procesión que sale de la iglesia al anuncio de las campanas que toca el fabriquero, sale primero san Antonio llamero. Su alta,r como el de la Guadalupe y san Santiago, está rodeado de flores; sobre las andas, el pequeño ícono resalta con su arco de flores. Los otros santos no tienen arco de flores. Hoy se

celebra a la virgen. Los santos se despliegan en la "Procesión de Guadalupe" en el siguiente orden: (1) san Antonio; (2) san José; (3) Sagrado Corazón; (3) santa Cecilia dentro de un retablo pequeño; (4) Guadalupe; (5) Santiago; este es el orden al salir del interior de la iglesia.

En cada una de las estaciones que están en el patio de la iglesia se hacen oraciones, pero primero para los santos que no están en el primer plano y después se depositan en cada altar-estación del patio de la iglesia a san Santiago y Guadalupe. Se parte por el altar que está a mano derecha, se va dando vuelta a la iglesia, hasta que se llega al altar de la izquierda más cercano al portal exterior. Después entran los santos en el mismo orden que salieron a la iglesia. Hay bailes y después se desarrollará el programa de la tarde. Apenas la gente alcanza a prepararse entre el fin de las ceremonias matinales y el inicio de la tarde. A las 14:30 se hacen las ceras en la sede social.

Los bailes tuvieron distinto orden que el día 23. Finalizó con los vaqueros. Se fueron retirando poco a poco los bailes que aparentemente se quedaron afuera un rato en las luminarias (frente a las estaciones (1) SE y SW (4), que enfrentan la entrada al interior de la Iglesia). El *yatiri* y el fabriquero permanecen en la iglesia; desvisten el pequeño ícono de Santiago y lo visten de "rojo obispo" para el día siguiente, ayudados por algunas señoras del pueblo. Su traje es de terciopelo, bordado con lentejuelas y sus camisa blanca con encajes.

Apenas si hay un minuto para intentar comprender esta inmensa complejidad de ritos y gestos. En la tarde cada baile danza afuera y adentro de la sede social. Dentro de la sede hay veinticuatro personas sentadas a la mesa, con personajes notables de Toconce y Ayquina. La mesa tiene los mismos componentes que el día 24, con mayor diversidad de flores: chinitas, claveles e ilusión. Se asperja hoy de izquierda a derecha, al modo como se hace para pagar a los gentiles y a las ánimas benditas. En un momento, el alcalde (presidente del pueblo) pide una salva por los músicos y por la virgen. Danzan los bailes y luego todo el público en la sede. Hoy ofrece la boda la comuna y mañana 26 el alferado. El tiempo apremia. Después de la boda, hubo la Ceremonia de las Ceras en la sede social y de allí, en procesión a la Iglesia. Ya en el templo, el *yatiri* bendijo rápido a los bailes para que pudieran asistir a la "boda". La gente regresa a la sede.

Después de la boda, la disposición de los bailes fue diferente a la víspera. La banda estaba donde siempre, sobre el poyo situado al este de la pieza rectangular, pero el estandarte estaba en el extremo oeste de la sala. Cada estandarte lo portaba una mujer, generalmente la esposa del "dueño" del baile. Por ejemplo, Victorina, la esposa de Crescencio, era la que portaba el estandarte de los vaqueros (de lila). Este baile es uno de los tradicionales del pueblo. La danza se efectuaba enfrentando el estandarte y así se hizo con cada baile. Después, el baile de los llaneros partió a la iglesia primero.

El último baile en retirarse de la sede fue el de los vaqueros. Éstos bajaron a buscar a sor Teresa de los Andes. En su hermita, estaban los *sicus* y llegó el baile de los vaqueros con su banda de bronces; después los *Caporales Andinos* hicieron su

baile y enseguida danzó el baile de los llaneros. Finalmente levantaron en andas a esta imagen (sor Teresa de los Andes), y comenzó una procesión hacia la iglesia.

En la iglesia, primero pusieron a santa Teresa de los Andes al centro, entre Santiago y Antonio; esta novedad altera la contigüidad entre Santiago y Antonio:

1	2	3	4	5	6	7
Guadalupe	Santiago	Sor Teresa	San Antonio	San José	Jesús Nazareno	Santa Cecilia

Después sacaron a (7) (santa Cecilia), y (6) Jesús Nazareno, corrieron a (4) san Antonio y a (5) san José, produciéndose esta configuración:

1	2		3	4	5
Guadalupe	San Santiago	Altar mayor	Sor Teresa	San Antonio	San José

Hubo unos diez minutos en que los principales de Ayquina y Toconce estaban detrás del altar, esperando a la enviada por Acción Social de la Iglesia de Calama. (Eso es capítulo aparte, resultó ser una persona muy poco adecuada). Después de eso, la mujer hizo los oficios en un tono profundamente recriminatorio hacia la gente lugareña; en las numerosas fiestas religiosas que he asistido en los pueblos de la región no había escuchado tal tipo de discurso ni de parte de sacerdotes ni de catequistas; probablemente se trata de una excepción que habrá que cargar a la ignorancia de esta persona en particular. Más tarde hubo luminarias en el patio de la iglesia.

El 25 es el día del patrón Santiago. Hay alba, bailes y procesión por el pueblo; en esta ocasión y para alegría de la comuna, vino el párroco a hacer la misa, una presencia poco usual en el pueblo más fronterizo de este territorio. Los bailes salen al alba, a las 05:45 como los otros días. Las ceremonias comienzan como a las 11:00 en la iglesia. Hace la liturgia el sacerdote. Se bautizan niños; también se promesa a los nuevos alferados para el año 1989. Siempre, cada entrada a la iglesia está precedidas por campanazos del fabriquero; si este se encontrara ausente es reemplazado, pero las campanas están presentes al inaugurar cada momento de participación en la iglesia.

Después sale la procesión desde la iglesia por el pueblo hacia el calvario situado en el extremo opuesto al templo, en el sector suroeste del poblado. En este altar se disponen a Santiago, Guadalupe, Teresa, san Antonio llamero y san José. Uno de los bailes regala aquí un timbre para los papeles oficiales que se entrega al presidente del pueblo. Después bailaron todos los danzantes juntos y descendió la procesión que volvió a la Iglesia para la bendición de los nuevos alfereces. Luego los bailes se retiraron para ir a la boda que ofrece el otro de los alferados. Esta boda es aún más abundante que la de los días anteriores; son tres platos: caldo de fideos con papas y arroz, sopa con carne de llamo, papas y arroz y la infaltable *patashka*, pan amasado, bebidas y vino. Al final de esta boda se repartió "flores de maíz". Antes de la boda hubo el aniversario de baile de llaneros.

La mesa del día 25, aparentemente contenía los mismos elementos que los días anteriores, pero se *challa* de derecha a izquierda (como el primer día); estas ceras fueron ofrecidas por la comuna. En este ambiente, tan sacralizado y cargado de la devoción profunda de la gente, no dejó de impresionarnos que a pesar del sol radiante, al salir hacia la iglesia quiso llover; las nubes cubrieron al *mallku* Toconce y cayó un poquito de agua. Se siente muy fuerte este cambio atmosférico, considerando el poder de Santiago-Illapa en esta comunidad, expresado por ejemplo por gente de otros pueblos, con la frase de que "Toconce produce *yatiris* buenos".

Desde la sede, salió la procesión a la iglesia con los bailes y bandas. En la iglesia se rezó un rosario. Cada baile, al retirarse, va retrocediendo sin dar la espalda hasta que salen.

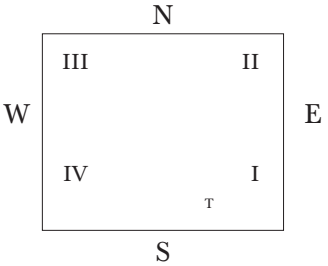
Éstos primero danzan dentro del templo. Después para retirarse, bailan –paran y hacen un cántico para Santiago por lo menos los bailes del pueblo– vaqueros y llaneros. Esta ceremonia terminó alrededor de las 21:30 hrs.

Después hubo baile en la sede con las bandas tradicionales. El baile de la sede que se realiza en la noche comienza alrededor de las 22:00 hrs y sigue habitualmente hasta las 03:00 - 04:00 horas. Se baila trote y cumbia altiplánica. A esta hora hay licencia para beber.

El día 26 de julio nuevamente se inició con el alba a las 05.45 horas; luego hubo una liturgia y una procesión para acompañar a sor Teresa hasta su hermita. La acompañan los bailes presentes:

1) Llaneros, con su estandarte púrpura y plata en donde se representa un personaje vestido como llanero que mira a una figura de Santiago en su caballo;
2) Vaqueros,
3) Caporales del Norte y
4) Caporales Andinos.

Dentro del baile vaqueros había un viejo danzante vestido de piel roja; uno de los bailes de caporales tenía un danzante vestido de felino, con luces en los ojos y larga cola rayada o moteada. El tema de los colores y la iconografía contenida en el vestuario y estandartes de los bailes es de enorme complejidad, mereciendo sin duda un profundo estudio. Luego de los bailes en la iglesia de saludo a las divinidades, nuevamente hay procesión en el patio exterior; en la III estación el orden de los santos era: san Antonio Llamero; san José; sor Teresa; san Santiago; Guadalupe.



En la III estación se situaron a Guadalupe y san Santiago y pidieron por lluvia, bendición para los pastos y el sustento del pueblo; también porque los carabineros continuaran siendo generosos y bondadosos con las personas. Esta última rogativa es perfectamente comprensible, si se conoce que las dotaciones de retenes de frontera sufren cambios periódicos en su personal y no hace más que reiterar el sentido de integrar aquellos elementos que son vividos cotidianamente. Mientras, los otros santos se ubicaban más adelante con los músicos. En la IV estación, se pidió por la Guadalupe y por los dos pueblos, (Toconce y Ayquina) y hubo una bendición.

Después entraron a los santos a la iglesia y de ahí salió sor Teresa acompañada por San Santiago en procesión hasta la hermita aledaña al retén, cerca de la entrada al pueblo. Después se volvió en procesión al templo.

Durante el 26 de julio la actividad en la Iglesia es muy intensa y profunda; en este día que es la despedida de los bailes que se sucede en forma continua, entre alrededor de las once de la mañana y las once de la noche, hay un momento en que con un cambio de la música se hace una "ofrenda sacrificial". Consiste en que algunos padres "ofrecen" a sus hijos por uno o tres años a san Santiago. Para concretar el ritual se levantan las andas de san Santiago y suavemente se pone debajo al niño tendido, con los brazos en los costados. Luego, sujetando las andas, posan sobre el niño(a) a san Santiago. Se observó niños desde más o menos 2 años hasta alrededor de 13 años que eran "ofrendados" de esta manera.

Del mismo modo, los procesantes que dejarán de bailar ponen parte de sus ropas como ofrenda, especialmente sombreros y chaquetas, bajo las patas del caballo de san Santiago. Al mismo tiempo, "el caporal" de cada baile está hincado al lado de san Santiago cuando cada danzante se arrodilla para despedirse. Cada cierto tiempo toca la capa de Santiago (como apretándola dos veces). San Santiago está en la posición (1) y Guadalupe en (2) en el suelo. Mientras se produce esta ceremonia está presente un principal de Ayquina, el fabriquero de Toconce y su señora, delante del altar y de costado o detrás de los santos principales ya referidos. Mientras duran estas ceremonias en la iglesia, hay muestras de llanto por parte de las mujeres que portan los estandartes y de algunos danzantes; el cansancio y el fervor es tal, que incluso se producen algunos desmayos.

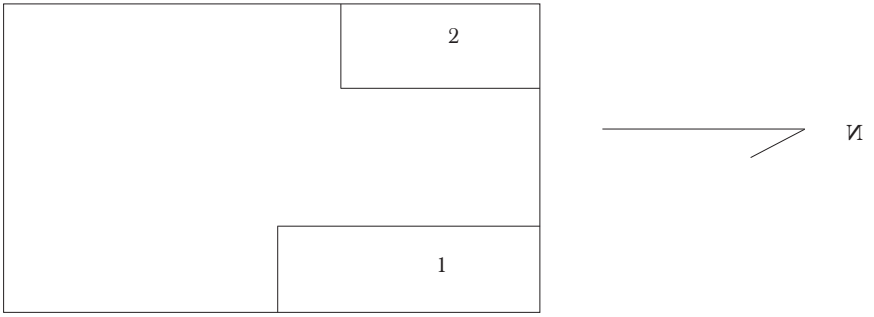
Este acto de poner bajo las patas del caballo de san Santiago sucede todo el día, tanto por los que se promesan, como por los que ya han cumplido. El rito con los niños pequeños al que se les impone el ícono encima –suavemente– (o si se prefiere, ponen a los niños debajo de las patas del caballo), es al mismo tiempo, como ofrenda, bautismo, encomendar. El rito es bastante complejo y a pesar de la suavidad con que es hecho, sus gestos normados, el fervor de los fieles y una música profunda de los bronces, hace de este acto algo sobrecogedor.

En el en el ala NE de la iglesia hay una pieza rectangular pequeña (1); es "la bodega", en donde hay un armario bajo y un baúl de madera, muy antiguos. En el armario, se guarda la ropa de san Santiago, miniaturas finamente hechas a mano, preferentemente de color púrpura, casi toda festoneada con hilos plateados y con aplicaciones de mostacilla y lentejuelas; también tiene trajes azules, amarillo y negro; sus camisas son de tela blanca fina, con encajes.

Está muy bien hecha y el género utilizado es en general terciopelo o raso para la capa, pantalones y sombrero. En este baúl está la "vara del Alcalde" (es decir la vara del curaca colonial y hoy del presidente de la Junta de Vecinos) que es de la comuna; estos "bastones de vara", de madera fina con empuñadura de plata los usaba antiguamente el principal o alcalde comunal, para impartir justicia y dirigir a la comuna bajo acuerdos democráticos, así como para iniciar las ceremonias, costumbre que perduró hasta mediados de este siglo.

En esta pieza también se guardan finas casullas antiguas. Existe una negra, de terciopelo con el reborde plateado, que se usaba para las ceremonias de las "almas", y otra rojo fuerte con amarillo. En el ala izquierda de la nave esta otra sala de guardar (2), en donde se conserva el incenciario, al parecer de plata, estandartes y un baúl antiguo.

Este día 26 la boda es ofrecida por la comuna. No hay "ceras", sino que continúa, inmediatamente después de la boda y alrededor de las 15:00 hrs, la despedida de los bailes religiosos. Al día siguiente, 27 de julio y a las 10:00 horas, sale la virgen de Ayquina desde la iglesia, enfardada con su niño Jesús en un canasto, también enfardado en paños blancos. La procesión pasa por la hermita de sor Teresa y luego descansa en la capilla "Divisa Toconce" o Linzor. Cada cierto trecho, los cargadores de las andas se van cambiando; ellos habían sido nombrados previamente. El niño Jesús, enfardado y en canasto, viajaba en las espaldas de una mujer, sujeto con una soga de cuero que le colgaba sobre los pechos. La música que acompañaba a Guadalupe era un sólo instrumento: una caja o tambor.



Iglesia

En la capilla "Divisa Toconce" se puso dentro a Guadalupe y el niño Jesús. Al centro del poyo se sentó el *yatirI* de Toconce que rezó un Ave María; a sus lados se sentaron dos principales del pueblo. Los acompañantes, precedidos por el *yatiri*, derramaron vino detrás del altar y asperjaron con coca. Después cada persona besó y tocó a la virgen. Luego repartieron alcohol a las personas más cercanas al altar; a continuación la banda tocó la música y bailaron los llaneros.

Entre tanto paraban camiones y micros, unos para acompañar la procesión, otros para despedirse de la virgen e irse a Calama. La virgen continúa su camino parando y repitiéndose los ritos en los otros tres altares hasta llegar a Ayquina hacia las cinco o seis de la tarde. La gente almuerza por el camino. Aparte de la gente de Ayquina que viene con la virgen, va gente de Toconce acompañándola, situación que también ocurre (a la inversa) cuando San Santiago baja en septiembre a Ayquina. Una vez en Ayquina hay una *boda*. La gente de Toconce se regresa entre 21:30 y 22:30 hrs. de la noche o al otro día. Otros viajan a Calama si residen en dicha ciudad. Así va terminando el frío mes de julio, con la esperanza de que el agua sea abundante, para que haya mucho pasto para el ganado y las siembras produzcan buenas cosechas.

Agosto

Pero aún, el 31 de julio, cada familia despachará en una ceremonia privada un santo *waki*. Ello para anunciarle a la *Pachamama* que el día primero de agosto recibirá su pago. Agosto es concebido como un mes potencialmente nefasto y peligroso, porque *Pachamama* está hambrienta; "la tierra está abierta"; para otros, está "herida"; es manifiesto que puede desatar sus fuerzas negativas. Para que no enferme, es necesario alimentarla y por eso para la ofrenda se escoge especialmente pares de papas y líquido ceremonial. Como sea entonces, hay que iniciar el mes con un pago a la tierra de carácter muy íntimo que realiza cada unidad doméstica muy temprano en la mañana en medio de las melgas.

Es por ello que el 1 de agosto no solamente marca el comienzo del año agrícola en los Andes surandinos, sino que es para sus pobladores un día sagrado por excelencia. Los datos que hemos obtenido en terreno, en la cuenca del río Salado y los reconocidos en Jujuy por Mariscotti, amen de un conjunto de referencias publicadas para el sur de Perú y Bolivia, lo presentan como un día nefasto. Durante su transcurso se han abiertos todos los caminos del mal, porque la tierra está "hambreada", "embravecida", "viva", "abierta", y porque la *Pachamama*, su personificación, está "enojada".

Los indígenas de las tierras altoandinas del norte de Chile, del noroeste argentino y de Bolivia, no trabajan en esta fecha (oficialmente declarada como "Día del campesino" en el departamento de Tarija[1645]), pues existe la creencia de

[1645] Mariscotti, 1978: 117-118.

que el hacerlo atrae desgracias e invalida el éxito de las cosechas. En Toconce se considera que a partir del día dos se puede empezar la siembra; pero se dice (y hace) que el día primero se siembra la primera papa. Waman Poma llama a este mes *Chacra Yapuy Quilla*, traducido como "mes de abrir tierras"[1646], indicando justamente la inauguración de las siembras.

El día 16 de agosto es san Roque. Es celebrado en El Loa en las localidades de Peine, donde es Patrono, y Cosca, en el límite con Bolivia. En toda el área de estudio es siempre invocado y varias de sus iglesias tienen su ícono. La razón más evidente es que para los lugareños cumple la función de patrono de los perros, fiel compañero de los pastores. De hecho, en iglesias como Chiuchíu y Ayquina, se pueden ver junto a su imagen perros de peluche dejados como ofrendas. En Caspana se celebra el día 15, a la virgen de Asunción. Después de la festividad el pueblo inicia su fiesta de limpia de canales. En el extremo suroriental del Loa la gente de Socaire celebra a san Bartolo (Bartolomé), su patrono actual, con "baile llamero" hacia fines de mes el 24 de agosto.

Septiembre

Coya Raimi Quilla, se celebraba el "gran festejo" de la Luna, la pareja del Sol para los incas[1647]. En Ayquina se festeja el día 8 a Nuestra Señora de la Guadalupe, su patrona[1648]. Los toconceños bajan a dicho pueblo con su Santo Patrono convidados a la fiesta de esta "reina", siguiendo un patrón similar al desplegado para la subida de Guadalupe a Toconce en julio.

Terminando el mes, se realiza la fiesta de la Limpia de Canales en Ayquina. La festividad de La Guadalupe, en el presente, es quizá la segunda fiesta mariana en el país que congrega a la mayor cantidad de personas, después de La Tirana de la pampa del Tamarugal el 16 de julio. Llegan a Ayquina unas ocho mil personas y más de veinticinco bailes de promesantes. Osvaldo Silva relata que siempre a estas fiestas patronales van forasteros, que hay una gran feria y mucha gente, como él mismo lo ha observado en Ayquina y Caspana. Anota la presencia de "mujeres aymaras", que aprovechan la ocasión para vender coca, aguardiente y "mesas" rituales. Efectivamente, en Ayquina, toda la entrada del pueblo está ocupada por forasteros y sus negocios de venta de productos y comida, durante la celebración de la Guadalupe[1649].

En realidad el pueblo se esmera en tener todo preparado, viene el sacerdote a decir la misa en su día, pero la comuna puede rendir su homenaje a su patrona con mayor intimidad en el mes de diciembre. Este mismo día en los otros pueblos del Salado se da comienzo a la siembra del maíz, ya que el invierno ha comenzado a retirarse en estas latitudes y se continúa la cosecha

[1646] Murra y Adorno, 1981, I: 225; II: 1.049.
[1647] Waman Poma, 1981 I: 227; III: 1.052. Murúa, 1946: 347.
[1648] Aguirre, 1967.
[1649] Osvaldo Silva, comunicación personal.

de habas. La gente de Ayquina que no ha hecho la costumbre de la primera siembra de papa del primero de Agosto, lo hace de madrugada este día ocho. En Cupo, durante la primera quincena, se celebra la Limpia de Canales y en Ayquina, la tercera semana de este mes. Como en marzo, la gente dice que " en Septiembre el sol pasa por la mitad del día" (equinoccio).

Octubre

Uma Raimi Quilla, "mes del festejo principal", durante el cual se hacían sacrificios de "carneros" a dioses y huacas para que enviase agua (lluvia)[1650]. En Toconce, se realizan los pagos al agua, a la Santa Tierra *Pachamama* y a los cerros en la fiesta de Limpia de Canales, con un objetivo similar. Tales pagos permitirán que el agua no falte durante este nuevo ciclo agrícola, cuando ya se comienzan a cultivar maíz, papas y verduras. En Caspana se celebra a san Lucas durante tres días, siendo su fecha el 18 de este mes. San Lucas fue el primer patrono de Caspana y hoy actúa como el par masculino de la patrona, la virgen de La Candelaria. Durante este mes, el pueblo de Toconce cierra el ciclo de la Limpia de Canales entre los pueblos del Loa, por lo cual recibe mayor número de visitas.

Noviembre

Aya Marcay Quilla, "llevar difuntos", la "fiesta de los difuntos", los cuales eran sacados de sus tumbas o *picullos* para darles de comer y beber. Se les vestía, ponía plumas en la cabeza y se bailaba con ellos. Los llevaban en andas de casa en casa, por las calles y la plaza, para finalmente devolverlos a sus bóvedas con comida, vajilla de oro y plata a los principales, mientras que sólo de barro a los más pobres; con "carneros y ropa"[1651].

En los pueblos del Salado continúan las tareas de siembra, aporque y desmalezamiento, y también se llevan a cabo los ritos mortuorios los días 1 y 2 de noviembre en la conmemoración de Todos los Santos, durante la cual cada familia de toda comunidad recordará a sus difuntos, de un modo que evoca con cercanía las descripciones coloniales.

> "Asimismo usan de dar de comer y de beber en tiempo del entierro de sus difuntos y dar de beber cantando, con un canto triste y lamentoso, gastando en esto y en otras ceremonias el tiempo de las obsequias, que dura en partes ocho días, y en partes más y en otras menos, conforme el personaje que se muere; y usan hacer sus aniversarios, acudiendo o de mes a mes o de año a año, con comida, chicha, plata, ropa y otras cosas para sacrificarla o hacer otras ceremonias antiguas con todo el secreto que pueden; creen también

[1650] Waman Poma, 1981, I: 229; III: 1.055. Murúa, 1946: 349-351.
[1651] Waman Poma, *op. cit.*, I: 231; III: 1.058.

que las ánimas de los difuntos andan, vagas y solitarias, por este mundo, padesciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio, y que las cabezas de los difuntos o sus fantasmas andan visitando a los parientes o otras personas, en señal que han de morir o les ha de venir algún mal; por este respecto de creer que las ánimas tienen hambre, sed y otros trabajos ofrecen en las sepulturas chicha y cosas de comer y guisados, plata, ropa, lana y otras cosas, para que aprovechen a los difuntos, y por esto tienen tan especial cuidado de hacer las obsequias o aniversarios"[1652].

Asistimos a Todos Los Santos y Día de difuntos en Toconce y Ayquina, a inicios de la década de los noventa. Como la mayoría de las ceremonias, es enormemente compleja de modo que ofreceré una breve síntesis en esta sección, particularmente sobre Toconce.

Los antepasados y difuntos son recordados en todas las ceremonias, sean estas colectivas o familiares. Las almas de los difuntos se manifiestan de diversas maneras: en los sueños, en el fuego de la cocina, en las velas que alumbran las noches, pero muy especialmente en los días cercanos a la celebración del 1 de noviembre, cuando retornan a este mundo a visitar a sus familiares. Todos los Santos y El día de los Difuntos son celebrados en forma masiva en Toconce y en todos los pueblos de la provincia de El Loa.

Antes de llegar a los pueblos, visitamos los cementerios el día 30 de octubre. No hay evidencias de algún tipo de preparativos; se ven las antiguas coronas desteñidas por el sol y caídas por el viento. Muchos de los comuneros que se encuentran viviendo o trabajando fuera del pueblo, en Calama o Chuquicamata, regresan en esta fecha a sus pueblos de origen para participar en esta conmemoración. En los días previos se observa el retorno en camionetas y camiones cargados con abundante mercadería.

Los preparativos son muchos y comienzan con antelación. El 30 de octubre las mujeres y algunas jóvenes manufacturan muchas flores multicolores de papeles fucsia, amarillo, calipso, azul, lila, blanco, que conformarán las coronas de los difuntos; cada difunto nuevo deberá tener dos coronas. Por la tarde la mayoría van en busca de animales para carnearlos temprano al día siguiente, al lado del corral. Luego, en la mañana del 31, las familias preparan la masa para el pan, amasan en grandes bateas y la dejan reposar para que se levante; alrededor del mediodía, está todo dispuesto; los hombres han buscado la leña para encender el horno para hornear los panes que van haciendo las mujeres.

Ciertamente la confección de panes ocupa casi todo el día 31 de octubre. Las cantidades hechas por cada núcleo familiar son abundantes y prácticamente todos los miembros de la familia colaboran. Todos se reúnen al aire libre buscando la sombra, extienden manteles blancos y otros de franjas rojas y blancas sobre tablones y mesas. A un costado están las bateas o fuentes repletas de una espumosa masa blanca y dulce de trigo. Con gran destreza

[1652] Murúa, 1946: 319-320.

las señoras y jóvenes comienzan a hacer panes de diferentes formas. Algunos son hechos especialmente para algún familiar difunto que es él o los más recientes y consisten en grandes panes redondos y planos que llevan al centro las iniciales del nombre, sobrepuestas en masa de color negro. El color negro de la masa se logra con la incorporación de tizne sacado de las ollas o de la cocina de la familia.

Otras formas que no deben faltar son: la escalera, que consisten en dos trozos longitudinales de masa con otros cuatro o cinco más cortos dispuestos transversalmente; las "guagüitas" que son figuras esquemáticas de bebes envueltos en mantillas; estrellas, lunas, soles, figuras de hombre, figuras de mujer, roscas, pajaritos (palomitas) solos o incorporados a una corona de masa, animales domésticos como llamas y corderos, algunos peces u otros animales según cuente la habilidad e imaginación. Sin embargo nunca se ven buhos, culebras y lagartijas[1653]. Seguramente porque estos animales no son animales de Dios sino del Diablo, según los relatos del *yatiri*.

Después de almuerzo, la tarde se pasa entre la conversación y el modelado, la masa negra se incorpora para denotar detalles en las figuras, especialmente en los ojos. Con una tijera se van texturando algunas superficies o se hacen cortes para armar otras formas. Con masa salada solo se hace pan amasado para las comidas de estos días. Algunos que están más adelantados en los preparativos van ayudando a los retrasados. Así luego un hombre enciende el horno de barro y se cuecen los panes cuando la tarde ya está avanzada. En ocasiones se juntan dos o más familias para ocupar el mismo horno[1654].

En Toconce, también los alfareros se preparan para tal fecha; particularmente las piezas manufacturadas han sido platos y que han sido encargados por algunas familias. Las "almas" necesitan de platos nuevos, algunos serán ocupados para y por ellos, y otros se utilizarán para servir la comida a los participantes en esta ceremonia. También confeccionan palmatorias para la vela que deberá estar siempre prendida mientras dura la ceremonia.

1 de noviembre, Día de Todos los Santos

Durante toda la noche han llegado personas al pueblo. Al alba, va el *yatiri* al cementerio, distante unos dos kilómetros del pueblo, en lo alto de la otra vertiente del río Toconce; va a rezarle a las almas; la gente visita temprano el cementerio, a las 06.30 horas; van en vehículo o a pie y más hombres que mujeres, porque muchas mujeres se quedan haciendo las comidas especiales que se sirven en estos días.

La gente lleva bebidas, alcohol, cigarros, vino, coca, agua bendita, velas, flores y coronas de papel. Allá se hacen los responsos para las almas, ponen las coronas y coquean. Dentro del cementerio se agrupan por familias, pero tam-

[1653] Varela, 1996 Ms. FONDECYT 1940380.
[1654] *Op. cit.*

bién van visitando a otros difuntos (acompañando) y *tinkando* con sus familias; se arreglan las tumbas, se pintan las cruces y se depositan cigarrillos encendidos que serán consumidos por el viento o por el deseo del "alma" fumadora. El calvario también se pinta y se pide por todas las familias en general.

Los rezadores, van orando en las tumbas, pidiendo por el bienestar: "porque estén los niños bien, que esté la familia bien, que estemos todos felices, que no haya problemas".

Detrás de cada cruz se asperja un poco de hojas de coca y se mantiene todo el tiempo la tumba húmeda, echándole agua delante de la cruz, en el ahuecamiento sobre la tierra de la tumba, que es de forma rectangular; las menos son de cemento, similares a las urbanas. Junto a las cruces hay tarros de lata con calados que sirven para proteger el fuego de las velas y algunas piedras para apisonar los tarros. El cementerio está virtualmente dividido en tres partes. Al centro hay un calvario donde se reza por todas las almas; hacia el lado oriente se congregan los difuntos adultos y hacia el poniente los infantes. Los primeros se sitúan con las cabezas hacia los cerros y los segundos con los pies hacia los mismos[1655].

En el cementerio de Ayquina cada familia hace sus quehaceres a sus muertos, los rezadores continúan siendo fundamentales, se les llama para hacer responsos ante las tumbas llenas de flores, coronas y velas, se ponen platos rebosantes de bizcochos, panes, frutas, galletas, caramelos ante las tumbas; es la ofrenda a la tumba. También jarros con agua bendita; estos platos ofrendas son luego dados a los rezadores como pago por su trabajo. Algunos cantan los mismos salves que se cantan en las casas, otros solo hacen responsos, según lo que quieran los deudos.

Primero va todo el pueblo al cementerio nuevo; ahí se está bastante rato, todas las tumbas son visitadas, todo el pueblo se reúne a orar por sus difuntos. Luego se junta toda la gente a la salida del cementerio y un principal dice algunas palabras que tienen que ver con la importancia de esta tradición. Luego se canta el alabado y entonces se dirigen hacia el cementerio viejo, el que queda en el pueblo. Allí hay sólo unos pocos "difuntos nuevos" y los rezadores hacen sus responsos acompañados por la gente[1656].

En Toconce, de regreso del cementerio, el fabriquero tañe las campanas anunciando la liturgia, mucho más flexible y libre que en los días de los santos patronos; pocos asisten porque hay mucho trabajo por hacer. Es tiempo de preparar la mesa ceremonial, *almamesa* en cada hogar, que debe estar lista en la mañana. La mesa se dispone en los sectores sur oeste de la pieza más grande de la casa, la misma que sirve para todas las ceremonias, en donde se recibe siempre a las visitas en determinadas situaciones del ciclo anual.

[1655] Gallardo, 1995.

[1656] El registro de la ceremonia de Todos Los Santos se obtuvo dentro de los marcos del proyecto FONDECYT 1148-90; en Ayquina, fue realizado por Claudio Mercado, mientras nosotros (Varinia Varela, Gabriel Guajardo y Victoria Castro), participamos en Toconce.

El Almamesa

Se cubre la mesa ritual en dos secciones, con manteles de dos colores diferentes. Con un mantel negro se simboliza a los difuntos mayores y con un paño blanco se recubre la parte para las "almitas" de los niños. El mantel blanco es generalmente más corto. En un extremo del mantel negro se dispone un arco y otro más pequeño donde empieza el mantel blanco.

> Los arcos se hacen con ramas frescas de árbol, por ejemplo de álamo. De estas ramas se cuelgan principalmente frutos, manzanas, naranjas y plátanos y una que otra flor. Cada mesa tiene en su cabecera tres escalones, pegados al arco mayor, adosados a la pared y que forman parte de la sección del mantel negro. En estos peldaños se ponen algunas masas horneadas del día anterior y de diversas figuras: una o más tortillas grandes y redondas con las iniciales del nombre de el (o los) difunto(s) más reciente(s); escaleras generalmente de 5 peldaños, estrellas, pares de figuras de hombre y mujer, bultos de ghaghitas y rodetes con palomitas. Además, sobre la mesa se distribuyen numerosos objetos y alimentos de a pares, como por ejemplo tarros de conserva de duraznos, bebidas gaseosas, frutas secas y caramelos; también fruta fresca como manzanas, naranjas y/o plátanos partidos en cuatro. Un elemento muy importante lo constituyen las velas, las que también se disponen de a par sobre el "alma mesa", dos sobre la sección blanca y otras dos en la negra. La llama de las velas no deberá apagarse hasta que concluya toda la ceremonia. Cuando una está por terminarse de inmediato es cambiada por otra vela nueva. En la noche, por precaución, la gente se levanta a ver cómo están las velas; deben quemarse derechas. Si la esperma chorrea mucho se piensa que las almas están descontentas, que están llorando y que no reciben bien las ofrendas"[1657].

También para los difuntos mayores, hacia adelante del mantel blanco, hay un montoncito de hojas de coca que servirán para que los participantes ofrenden y también algunos cigarros. Como parte importante del ofertorio al difunto hay al menos dos platos de greda, servidos uno con cazuela y el otro con "segundo", que se ubican sobre el mantel blanco acompañados con un jarro enlozado servido con té; sobre el mantel negro hay un vaso pequeño lleno de agua bendita y en él sumergida una ramita o una flor. La partición negra de la mesa presenta una cruz negra y la blanca una cruz blanca[1658].

Bajo la mesa se encuentran cajas de cartón con los panes dulces y salados, algunos recipientes con frutas y otros alimentos que fueron de la preferencia del difunto o de sus antepasados. Estos comestibles serán en parte repartidos durante el almuerzo de este día, pero principalmente se dejarán hasta el día

[1657] Varela, 1996.
[1658] *Op. cit.*

siguiente. Las familias más tradicionales se preocupan de disponer alimentos de "los antiguos" debajo del alma mesa, especialmente cuando tienen un "difunto nuevo" (categoría de hasta tres años de fallecido y que cumple con la función de alférez "al otro lado") por ejemplo, una gran fuente con papas ocas, otra con granos tostados de maíz, habas y una cabeza asada de un llamo sacrificado[1659].

Una parte muy importante de la estructura de esta mesa ritual es el "waki" de comida y bebida para el difunto que se dispone adelante, sobre el mantel blanco o, en una mesita adicional que se encuentra inmediatamente delante del mismo. El *waki* se forma sobre un plato vacío de greda y un jarro o tarro, también vacío, y que irán llenándose a medida que transcurra la ceremonia. Los familiares de los difuntos nuevos invitan a todo el pueblo; el resto de las familias recibe las visitas de quienes lleguen a la casa y de aquellos a quienes se convida en forma especial. Toda la gente se esmera por ofrecer abundantes comidas y cada visita debe ofrendar con una porción a las almas en cada mesa.

Dispuesta *el almamesa* por la familia, en la tarde, preparan en cada casa lo que se ofrecerá para comer: roscas, gelatina, tortas; todo lo dulce y lo salado para repartir a las visitas. Puestas las mesas, la iglesia permanece abierta en espera de la misa que casi siempre es una liturgia, por ausencia del sacerdote. También en las casas, estando listas las *almamesa*, se empieza a rezar, actividad que se desarrolla toda la tarde del día primero hasta la noche, en cada hogar, intercalado por conversaciones y comidas. A las doce de la noche, sirven asado, chocolate caliente, con el fin de pasar la noche. El *yatiri* tiene inmensa labor, pues debe ir visitando todas las casas para acompañar a cada familia.

Al ingresar cada una de las personas a la habitación donde se encuentra el *almamesa*, se acercan a ésta y, sacando la ramita untada en agua bendita con la mano derecha, dibuja una cruz sobre la mesa blanca, y con la mano izquierda hace otra sobre la mesa negra. Luego saluda diciendo "Buenas Tardes" a lo cual los presentes contestan "pase"; recién entonces la gente va a sentarse en las banquetas arrimadas a las paredes. En un banco cercano a la mesa, se han sentado el rezador con su cuadrilla y los comuneros mayores y más importantes del pueblo. El rezador encabeza el rezo y se acompaña con el coro de los presentes. En los momentos en que no reza, es natural que haya conversaciones informales y que los niños jugueteen[1660].

El dueño de casa sirve a los acompañantes vino, chicha o bebida. Se conversa de temas variados y los niños pueden libremente andar y jugar por el centro de la habitación. Luego comienzan a repartir a todos los presentes los platos de comida humeante, primero cazuela y luego un "segundo". Antes de llevarse algún bocado o trago, cada persona debe acercarse al *waki* de difuntos, y con la mano izquierda echar una cucharada del alimento en el plato allí dispuesto y el líquido en el jarro que lo acompaña. Al servirse un

[1659] Varela, 1996.
[1660] *Op. cit.*

trozo de pan debe hacerse lo mismo, compartiendo con las almas uno a uno los alimentos que se ingieran.

Así la gente visita casa por casa siguiendo a las "cuadrillas" de rezadores y circulando en mitades por el pueblo. La división en arribeños y abajeños se hace más evidente al día siguiente; esta división, muy explícita en Toconce, no se manifiesta en Ayquina. Todos los rezadores toconceños usaban su propia libreta, en donde han recopilado rezos desde muy antiguo. El libro de salmos fue usado por un rezador originario del Loa superior y que en aquel tiempo residía en Lasana, casado con toconceña y de apellido Galleguillos. También este libro fue usado por jóvenes adolescentes catequistas venidas de Calama. Los rezadores son abajeños o arribeños, según donde se localice su vivienda en el pueblo[1661]. La función de rezadores no es común a todos los hombres del pueblo y en general son alrededor de cinco personas, tanto en Ayquina como en Toconce, preferentemente principales que saben las costumbres.

Después de almuerzo el movimiento de gente disminuye y los rezos se hacen más espaciados. Algunas mujeres continúan preparando otros alimentos para el día siguiente, jaleas, tortas y queques; apenas comienza a entrarse el sol, esta fase de los rezadores se revitaliza y concurre más gente. Así se sigue pasando casa por casa, rezando, ofreciendo alcohol o bebida al *waki* de difuntos y acompañando a sus familiares. También se ofrecen hojas de coca, las que se toman y queman sus puntas en la vela de la izquierda de la mesa negra y se echan en una bolsita atrás de la misma mesa. Algunos cigarros humeantes se ven en las mesas rituales de los difuntos mayores, ofrecidos especialmente a aquellos que fueron buenos fumadores en esta vida. Aunque la vigilia es el principio, en la madrugada queda muy poca gente en pie y al alba muy pocos han resistido.

Durante estos dos días los rezadores tienen mucho trabajo. En Ayquina, comienza un rezador a cantar un ciclo que se repite siempre y que comprende primero un padre nuestro y un ave maría, finalizando con la frase " por los siglos de los siglos amén"; sólo entonces comienza el salve. Finalizado este viene un ciclo de tres padres nuestros, tres ave maría y tres frases " por los siglos de los siglos amén".

Todos estos rezos son dichos la primera mitad por el rezador y la segunda mitad por la concurrencia. Terminado el ciclo de tres, el rezador hace una plegaria en que nombra a los difuntos. A continuación otro rezador repite el ciclo de rezos descrito. Entonces los dueños de casa comienzan a servir cazuela de cordero o de llama y el segundo, un estofado de llama o picante de conejo de Castilla (sólo el segundo día se sirve *patashka* en Ayquina) a todos los presentes, quienes primero van a ofrendar al *almamesa*. Luego de esta comida de dos platos un rezador se levanta y se canta el Alabado para agradecer la comida, con una melodía sutilmente diferente a como se lo canta para Limpia de Canales.

[1661] Varela, 1996.

Después los rezadores siguen turnándose con el ciclo de oraciones. En Ayquina, al atardecer, un rezador hace un salve de despedida mientras la gente se para de sus bancos y se dirige a la mesa para tomar el ramito de flores con la mano izquierda, untándolo en el agua bendita y asperjando sobre la cruz de palo y lana de llama u oveja que está sobre la mesa. Luego, con la mano derecha se persignan y dicen muchas gracias a los dueños de casa que están parados en el umbral de la puerta y estos asienten con la cabeza; los más amigos se acercan a los dueños de casa y le hacen un gesto más emotivo: les dan la mano, les golpean la espalda, especialmente a los parientes del "difunto más nuevo".

Así van los rezadores de casa en casa estos dos días haciendo las costumbres, diciendo luego "buenos días" o " buenas tardes", la gente contesta y los dueños de casa dicen "adelante" y los invitan a sentarse. Cuando la pieza se llena se queda gente afuera y todos participan igualmente de la comida pero no de los rezos; los familiares llevan comida a toda la gente que está afuera. Con el último salve, en Ayquina la mujer dueña de casa y siempre ella (nunca el hombre) reparte hojas de coca a los invitados y estos hacen pequeños atados con ellas y las queman en velas que están sobre la mesa, siempre con la mano izquierda y luego las dejan (las que han quemado) en un recipiente pequeño especial para este fin. Así también se va desarrollando el día siguiente.

2 de noviembre, Día de los Difuntos.

> "Hoy es día de los Difuntos, día de la repartición de los alimentos. Las mesas se van 'cerrando' una a una, los dueños de casa reciben a las visitas, les dan de comer y beber, se comparte nuevamente en el waki del difunto y se reparten panes, frutas, caramelos a los niños, queques, tortas, etc. Los comuneros preparados han llevado recipientes y bolsas para recibir los regalos. Los alimentos no solo sirven a los difuntos sino también a los vivos; así los comuneros por algún tiempo estarán provistos de pan y otros alimentos"[1662].

Es verdad que para todas las festividades colectivas la abundancia de comida es notable, pero la generosidad y el despliegue de los alimentos en estos días de nexo explícito entre el mundo de los vivos y "el del otro lado" es inimaginable. Cada persona puede comer diez o más platos de cazuela de cordero, *patashka*, picante de conejo, asado de llamo, arroz, y papas, además de una cantidad impresionante de galletas, panes, panes dulces, bizcochos, dulces, palomitas de maíz, chicha de maíz, vino, duraznos en conserva, huesillos y todo lo imaginable, un plato tras otro entre rezo y rezo. Las actividades concluyen tarde; recién hacia medianoche, ambas mitades se juntan en una sola casa, para dar fin a la ceremonia.

[1662] Varela, 1996.

A medida que las mesas se cierran, el *waki* del difunto es llevado a quemarse hacia un sector de quemas ceremoniales, en la ladera de los cerros hacia el SE del pueblo[1663]. En Ayquina el *waki* de difuntos se quema en la quebrada que está al oeste, detrás de la cancha de fútbol del pueblo. Para las quemas de los *wakis* de los difuntos nuevos es preciso que no concurra ningún pariente cercano. Algunos amigos o parientes lejanos llevarán el bulto cuando ya ha comenzado a atardecer.

> "...y los que tenían cuidado de los cuerpos muertos de los señores, no dejaban ningún día de darles de comer de la misma suerte que cuando eran vivos, quemando los manjares y derramando las bebidas. Porque tenían creído, que donde el alma estaba recebía aquello y lo comía; y generalmente la forma de sacrificar las comidas era quemarlas y derramar en tierra la chicha..." [Cobo, [1653] 1964: 203][1664].

Con la quema ritual se da por terminado el ofrecimiento a los parientes difuntos y a los difuntos de la comunidad, con el convencimiento de que han recibido conformes, que sus almas contentas vuelvan al lugar del descanso. Como contaba doña Leonisia, de Ayquina, acerca de las generaciones del mundo, de las almas y los difuntos:

> "Cada uno de nosotros tiene una estrella en el cielo. Cuando morimos esa estrella se apaga. Igual que una vela, cuando uno prende una vela y ésta se apaga quiere decir que no nos queda mucho tiempo, la llama alumbra el camino. Las estrellas fugaces son el episodio de ese paso. Sin embargo uno cuando muere se va al cielo. No así los condenados que quedan penando. Los condenados son gente que han sido malvados que no se han querido a si mismos y que han hecho mucho daño".
>
> "Las almas benditas no son lo mismo que los gentiles, éstas son otra generación. Dicen que ellos, los gentiles, eran muy poderosos, ellos hacían que saliera agua de cualquier lugar que pidiesen. No ves que uno ve ahora las ruinas y solo quedan los canales y las terrazas, pero los ojos se han secado. Otra generación era la de los inkas, estos eran también muy poderosos, pero además eran ricos, tenían muchas tierras, minas, oro y plata"[1665].

Durante este mes, poco después de Todos Los Santos, se realizan las "limpias de canales" de los sectores estancia de los pueblos. Entre otros Turi (de Ayquina y Toconce), Panire (de Ayquina y Cupo) y Patillón (de Toconce).

En Toconce y Caspana el mes termina con la celebración de la patrona de los músicos, Santa Cecilia, el día 22 de Noviembre.

[1663] Varela, 1996.
[1664] Murúa, 1946: 65-67.
[1665] Varela, 1996.

Diciembre

Diciembre, *Capac Inti Raimi Quilla*, que es "mes de la festividad del señor sol, el señor de todo lo que hay en el cielo", en que se hacían grandes sacrificios con mucho oro, plata, *mullu* y ganado y niños. Después de esto se hacían grandes fiestas en las que comían y bebían en las plazas públicas, a costa del sol en todo el reino[1666]. Tales celebraciones eran sin duda correspondientes con el solsticio de verano.

En muchos pueblos del sur andino, se honra a santa Bárbara el día 6 de este mes, de quien se dice, rompe el cántaro de agua de san Santiago en el cielo, para que éste haga llover; Socaire celebra a su deidad femenina, santa Bárbara, entre el 4 y el 7. Recordemos que Socaire tuvo como primer patrono a san Santiago, luego a santa Bárbara, y actualmente a san Bartolomé.

En Chiuchiu se honra a san Francisco, a pesar de que también hay festividad en su día el 4 de octubre. En los pueblos de la región hay mucha actividad agrícola de cosechas tempranas y siembras. El ocho de diciembre Caspana, Ayquina y otros pueblos del Loa, festejan la Inmaculada Concepción. En Ayquina el pueblo conmemora a la virgen de Guadalupe entre el 10 y 13 de este mes y le bailan al Niño Dios entre el 17 y el 25 de diciembre; en Cosca, se conmemora su santuario, entre el 22 y el 25.

Guadalupe de Ayquina

Los comuneros de Ayquina consideran que la "verdadera fiesta" de la Guadalupe, patrona de su pueblo, es la que se realiza en el mes de diciembre; en ella participan los comuneros, familias originarias del pueblo que residen fuera en la época escolar-laboral, visitas de los pueblos de la región y forasteros de diversos lugares del país. La síntesis que desarrollaré, está basada en nuestros registros de terreno recopilados en diciembre de 1995 por las investigadoras del proyecto y el ayudante de investigación Mauricio Uribe[1667].

Nos relatan que llegará uno de los bailes siempre presentes en esta fiesta, la Diablada de Ayquina, que entra en el pueblo el día 10 en la tarde, hacia el anochecer. Hacen su entrada desde el calvario situado en los altos del acceso oeste del pueblo, donde los deja la locomoción que los trae desde Calama. Por segundo año consecutivo hay un alférez de Río Grande; su perseverancia, demostración de respeto y devoción por la virgen, el acatamiento de las costumbres tradicionales dentro de un marco de reciprocidad y su capacidad discursiva, le permiten al final de la fiesta, acceder como gesto recíproco de la comunidad, al usufructo de tierras en el pueblo, donde podrá construir su propia vivienda. El tema propone, sin duda, una nueva investigación.

[1666] Waman Poma, 1981, I: 233; III: 1.061.

[1667] Castro y Varela, Proyecto FONDECYT 1940380. Para información comparativa con relación a la festividad de la virgen en septiembre, puede consultarse Aguirre, 1967; Matamoros, 1968; entre otros.

En la mañana del domingo diez, la gente ha carneado uno, dos o más animales de sus rebaños de corderos o llamos y la *pisangalla* preparada de antemano y que cada familia aportará a la *boda de la comunidad* para la Guadalupe, ya está lista, como también la leña que cada unidad doméstica aportará al común. Además, cada familia ha preparado algún alimento comprometido de antemano, la mayoría de las veces *patashka.*

Nos cuentan que la mayoría de los bailes llegan en bus hoy domingo, a alguna hora de la tarde y hasta la madrugada. Como el de la *Diablada* del pueblo, los conjuntos de bailes con sus músicos, bajan del bus en el calvario más al oeste y que es el más antiguo de los que sitúan a la entrada occidental del pueblo. Allí honran a la virgen bailando acompañados de su banda, anunciando su *entrada.* Luego se dirigen bailando a una casa en que se alojaran para *pagar a la antigua* (con coca y vino).

En la mañana del día 10 llega el primer baile, una *morenada* compuesta por sus danzantes, entre los que se encuentran *achachis* y *caporales.* Los vemos en una segunda visita a la plaza de la iglesia. Ellos habían llegado temprano y ya habían estado bailando en la iglesia. Adentro se encuentra la virgen toda de blanco, sobre unas andas de madera y rodeada por un arco de flores también blancos; las andas evocan aquéllas dibujadas en la *Nueva Chronica* usadas por el *inka* y la *coya.*

La virgen ha sido puesta en medio del recinto, entre las bancas laterales de la iglesia; desde ahí es trasladada hasta la puerta de la iglesia para saludar a sus promesantes. En la plaza le bailaron, descansaron y volvieron a bailar, sin nunca entrar a la iglesia, al son de una banda de bronces, platillos, cajas y bombos. El antiguo profesor de la escuela de Ayquina, don Juan Ahumada, nos comentó que estos promesantes eran un grupo de devotos de la Guadalupe, formado por distintos bailes de Caspana que venían sólo por el día; la fiesta se inaugura el día 11 a las 7 de la mañana con el *alba.*

El *alba* es concebida en todos los pueblos de la región, con el momento de la puesta del *lucero*, coincidente con el amanecer. Durante todo el desarrollo de las diversas conmemoraciones, el *alba* inicia un nuevo día con ritos específicos. Sus complejos significados se asocian a la concepción astronómica y a la vinculación de ésta con el ciclo calendárico y vital.

Será al alba del día 11 cuando el o los alferados, en orden consecutivo para cada día deberán ofrecer a los participantes en la fiesta el desayuno. La comunidad –y esto es así en cada pueblo– siempre es alférez de su patrona o patrono; y este rol debe ejercerlo el día de la virgen, en este caso el 12 y hasta finalizada la fiesta. En uno y otro caso los alféreces tienen que hacer las costumbres como son los *wakis.* Hay *albas, ceras, misa, luminarias, bodas y kacharpayas.*

A pesar de que esta fiesta es del pueblo, el día 12 llega bastante gente, más de unas seiscientas personas; de todos modos se trata de una cantidad discreta si se compara con la afluencia de alrededor de ocho mil personas o más que todos los años llegan a la celebración de la virgen, en el mes de septiembre.

El día 12 el alférez debe entregar toda la comida y bebida, además de llevar los bailes. Hay misa y el cura venido de Calama también tiene que compartir. Se trata de un clérigo joven y respetuoso de las costumbres. En estas fiestas el cargo de alférez, que se cumple por un año al menos, se ofrece y pueden ser todos los que quieran pasar la fiesta; de ahí que la celebración durará de acuerdo a la cantidad de éstos, habitualmente no más de cinco días, uno de los cuales lo pasa la comuna.

Durante la tarde siguió la *morenada*, con su despedida casi al anochecer. Cuando estos se iban, ya de noche, se vio llegar el bus con la *Diablada* de Ayquina, formada por una de las familias del pueblo; antes han parado en el calvario que está en la entrada oeste del pueblo y vienen bailando a presentarse a la virgen. Delante la banda de bronces y detrás de ellos los bailarines vestidos de rosado, arriba, y negro, abajo. Son más mujeres, de todas edades, que hombres, preferentemente muchachos y niños. El baile entra despacio a la iglesia, alternando música con un canto lento de saludo, que se hace hasta llegar completamente a la virgen que nuevamente fue puesta en el centro, pues después de irse la *morenada,* volvió a su lugar habitual en la esquina SW del recinto. Los bailarines, de la misma manera que vienen bailando, se arrodillan en dos filas y así se van acercando uno a uno a la imagen. Lo hacen de a dos, pero cuando quedan al frente de ella, pasa uno primero y después el otro. Al presentarse y saludar, le hablan, la tocan y varios casi lloran, siendo un proceso desarrollado con calma y fervor. Finalmente, repiten lo mismo las personas que llevan el estandarte del baile, sus fundadores y sus acompañantes, así como los músicos de la banda; en la procesión, los portaestandartes se ubican entre el baile y la banda.

Una vez que todos han saludado, se levanta a la virgen y los promesantes se retiran de la misma manera que entraron, es decir, de rodillas y cantando con las alternancias de música, sin dar jamás la espalda a la imagen. En la plaza de la iglesia bailan un rato más, para después salir por la calle contraria donde entraron (N), dirigiéndose a una casa a comer y descansar, para estar listos para el alba.

Llega otro baile. "Vienen para volver", nos dicen, es decir, por el día. Es una *morenada* o *baile moreno* o *reyes morenos,* que viene de promesantes a la virgen. Ellos han llegado en la mañana cuando le bailaron a la virgen sin trajes, y ahora, en la tarde, lo volverán a hacer pero con sus vestuarios ceremoniales. Tienen una banda de bronces que en su bombo mayor dice, "Banda Instrumental Santa Cecilia 8 de Diciembre". El baile baja a la iglesia, mientras han dispuesto la virgen en su anda, en el umbral de la iglesia. Allí el baile hace muestra de su ritmo y sincronía, y luego de bailar por más de una hora, paran para descansar un poco y luego danzan una *kacharpalla.*

Los adornos de los vestidos de los Reyes Morenos, recuerdan mucho a numerosos motivos precolombinos, como por ejemplo el triángulo o plataforma escalerada, una cabeza de estilo Paracas con la lengua colgante o con dos volutas saliendo a la boca, otro tiene diseños de mariposas y flores; otro como

serpiente con cabeza de jaguar, etc. Bailan haciendo variadas combinaciones entre sus integrantes, primero entrando los músicos con su banda y luego los bailarines, que llegan por el camino de la izquierda de la iglesia para retirarse por el camino de la derecha, el que pasa por la escuela. A las 19:20 hrs., el baile de los reyes morenos vuelve a bajar a la iglesia, para despedirse. Por tercera vez en el día, bajan a la virgen y ahora entran y bailan dentro de la iglesia. Las mujeres de este baile se llaman las "Reinas Morenas", los danzantes de este baile que usan antifaz y cola de ave en su traje, son los *achaches*; hay otros trajes igualmente complejos.

Cerca de la 22:00 hrs. hace entrada al pueblo el baile *Diablada hijos de Guadalupe*. Vienen vestidos con "ropa de entrada", pantalón o falda negra y blusa fucsia y con su banda de bronces. Entran a la plaza y se paran tres veces antes de entrar a la iglesia y hacen un rezo en cada parada, con estrofas y estribillo. El baile dura hasta después de las 23:00 hrs.

El día 11 es vísperas y se realiza el Alba a las 08:00 hrs., en la plaza exterior de la iglesia, anunciada con el sonido de sus campanas. La gente llega, va a saludar a la virgen poniéndole velas encendidas y luego sale al patio.

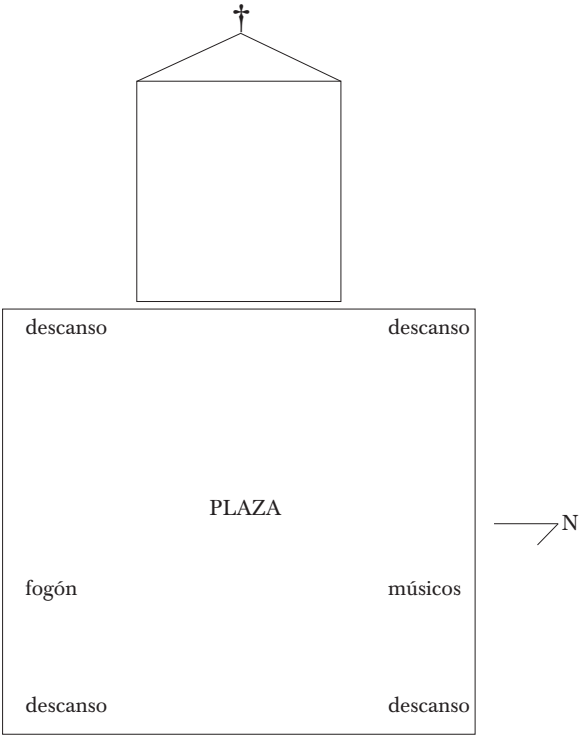
Allí, en la esquina noreste, el alférez ha preparado un fogón, donde se mantiene caliente una olla con chocolate. El alférez reparte chocolate y sopaipillas a los asistentes, mientras La Diablada está dentro de la iglesia adorando a la virgen; visten aún su "ropa de entrada". Mientras tanto, los primeros comuneros y visitas en llegar han sido atendidos por el alferado y su parentela; un matrimonio de los comuneros dicen al alférez, ¡"rompan el Baile"!, como una manera de dar comienzo a las actividades del día.

Así es que, como la banda de *sicus* del alférez se encuentra presente, con su bombo, sus flautas y campana, casi al frente del altar exterior, se ponen a bailar un trote cada uno con la pareja del otro. Este baile comprende una serie de círculos que hacen las parejas tomadas del brazo, y que, en cuatro puntos de dicha circunferencia, la mujer debe cambiar de brazo con el hombre, pasando por delante de éste.

Cuando La Diablada sale a la plaza desde el interior de la iglesia, el alférez invita al baile a tomar chocolate. Se está un buen rato, hay baile, desayuno y después vino. El baile se va y el alférez termina su repartición. La gente va retirándose para los quehaceres de estos días (como carnear el llamo, hacer el pan, buscar leña etc.) y también el alférez, con sus músicos delante y tocando, para seguir con sus tareas en las casas que se encuentran al lado de la sede social donde se encontraban residiendo.

En la tarde, los hombres preparan el horno para cocer el pan que la comunidad entregará en su alba del día de mañana; en tanto, las mujeres ayudan amasando y haciendo el pan. Así, llega la hora de Las Ceras, que estaban programadas para las 16:00 hrs.

En la sede habían despejado, mojado y barrido el piso, y habían puesto una larga mesa en el lado oeste de la pieza, uno de los más cortos, como siempre, orientada hacia el este. Sobre ella y una *lliclla* puesta como un rombo, se dis-



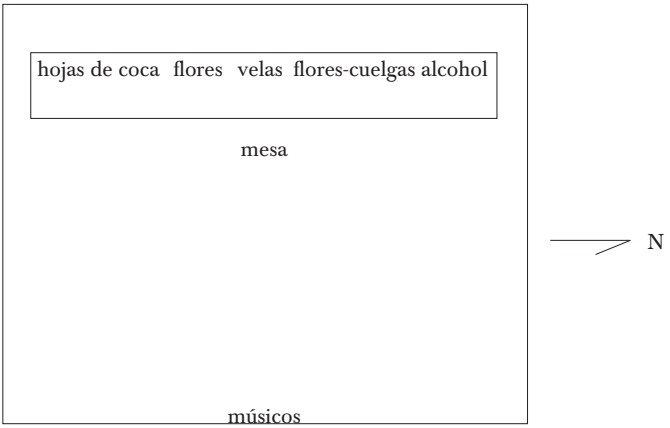
UBICACIÓN DURANTE EL ALBA

puso una gran cantidad de ramas de flores haciendo dos montones, entre los cuales se pusieron gran cantidad de velas. Al lado derecho (mirando la mesa), habían cuelgas de frutas como manzanas, naranjas y plátanos, alternadas con panes en forma de cruz o antropomorfos, unidos por un hilo. A la derecha de estos productos, se dispusieron garrafas, jarros de greda y botellas, todos con vino, chicha de maíz, aloja o chicha de algarrobo traída de san Pedro por el alférez y otros licores. Detrás de las velas se ubicó el pañuelo blanco con hojas de coca. Son *Las Ceras* del alférez.

En los costados de la pieza había bancas, en donde se sentaba la gente que llegaba, mientras los músicos se instalaron al fondo, en el lado corto del este de la pieza, y pronto comenzaron a tocar, presidiendo la mesa el alférez, el presidente del pueblo, un *yatiri* y los principales. Se empezó a coquear *y tinkar* en la mesa, a medida que los alferados empezaron a repartir el vino; cada persona asperja primero sobre todo lo que está en la mesa, especialmente sobre las velas.

También se intercambiaron las *chuspa*, a las cuales se le daba un poco de aliento al pasarlas. Cuando el licor se repartió (las mujeres lo hacían), también a las personas sentadas en los costados, algunas de ellas, hombres y mujeres, se dirigieron a la mesa a coquear. Por su parte los músicos tocaban alterna-

PIEZA SEDE SOCIAL



DISTRIBUCIÓN DE LOS ELEMENTOS EN LAS CERAS

damente luego de algunos descansos, hasta que el alférez sacó a bailar trote. También llegó La Diablada, ahora con sus trajes de gala, la que primero se había presentado en la iglesia, así es que bailaron y participaron de los ritos de la mesa. La ceremonia siguió así hasta que el licor se acabó. Entonces, el presidente del pueblo se levantó de la mesa para dar los agradecimientos a los alferados por los dones para la virgen; luego, éstos hicieron lo mismo, y terminaron pidiendo que los acompañaran a la iglesia, para lo cual repartieron velas a cada persona que se acercaba a la mesa, y también flores, así como a algunos se les entregaron las cuelgas de frutas y pan.

Con los *sicus* y La Diablada delante, la gente partió hacia la iglesia. En la medida que ésta se presentaba frente al altar mayor, iba dejando las velas en un canasto que tenía el fabriquero y otras personas recibían las flores y las cuelgas que eran puestos colgando en las andas de la virgen y San Roque y San José que la acompañan.

De aquí se dirigían a la imagen de la virgen, que se ubica en el costado izquierdo al lado del altar (mirando desde la entrada), delante de la que se persignaban, y tocaban, algunos con imposición de manos. Una vez que todo se entregó, una catequista hizo rezar el Padre Nuestro y el Ave María, para terminar con un canto y una invitación a las 21:00 hrs. para rezar el Rosario. Después de éste, vendría la Luminaria hecha por el alférez. Después, la gente se retira para seguir con la ayuda al alferado y al presidente del pueblo y su familia, que organizan la boda de la comuna.

A la hora del Rosario, llega la Diablada y después la banda de *sicus* con el alférez, quien traía con su familia, leña, ollas, vasos y tazas. Los alferados se presentaron al Rosario y saludaron a la virgen, pero luego se dirigieron al costado suroeste de la plaza, cerca de otro descanso, para prender el fuego donde se pondría a calentar el "cola de mono", compuesto de aguardiente con

leche, para repartir a la gente que estaba llegando y colocándose alrededor del fogón para soportar el frío.

Una vez terminado el Rosario, salió la gente que estaba adentro, el baile, y las bandas de bronce y *sicus*. Afuera, se comenzó a repartir este "caliente"; las bandas tocaron incesantemente trotes, hasta que la gente inició el baile, haciendo círculos alrededor del fogón, y una vez que se acabó el licor, todo el mundo se dirigió a la sede a continuar la fiesta hasta que el cansancio los venciera.

Ha llegado la banda *lakitas* de *sikus* de Lasana, (formada por jóvenes originarios de Toconce), la misma que encontramos para san Antonio, en Toconce el año 1994, con su músico mayor Martín, y el baile Charros, un baile de gente de la ciudad, devotos de la virgen.

Martes, 12 de diciembre:
Día de la Guadalupe

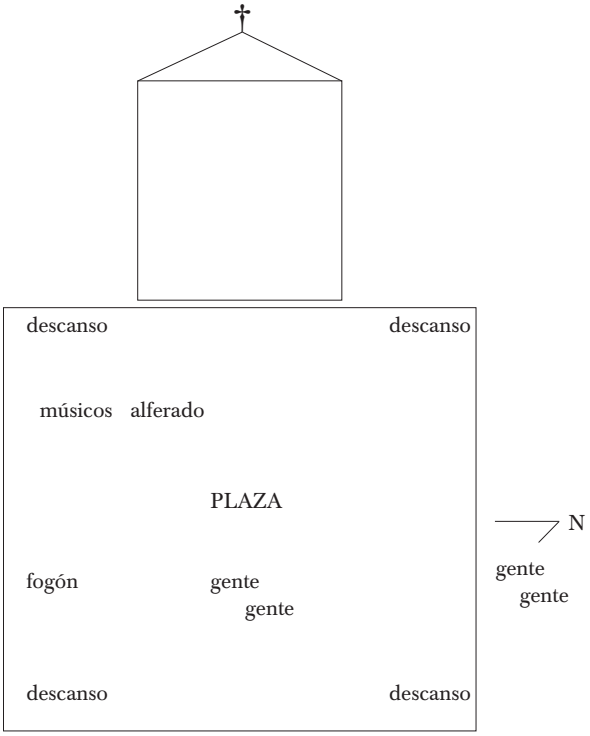
La jornada comenzó antes de que saliera el sol, cuando a las 6 de la mañana la Diablada se presentó en la iglesia. Fueron los primeros y únicos en llegar previo al Alba de la comunidad. Pasadas las 7 de la mañana, se presentó la banda de *sicus*, acompañando al presidente del pueblo y su familia, trayendo las cosas para dar el desayuno de la comuna.

Los músicos entraron a saludar a la virgen, en tanto afuera, en el mismo lugar que el día anterior había ocupado el alférez, se prendió el fogón donde se pusieron dos ollas. En una se calentó leche, a la que luego se le agregaron unas cuantas botellas de pisco, y se sirvió primero; mientras en la otra se calentaba café, que se servía después del anterior, junto con un sandwich. A cada persona que llegaba y a los bailes y músicos, se les sirvió este desayuno.

Las bandas, como de costumbre, tocaban de cuando en cuando, así que algunos comuneros aprovechan de bailar unos trotes. Ya que había bastante para repartir, el desayuno duró hasta cerca de las 9 de la mañana, y se dio no sólo a la gente del pueblo y las visitas, sino también a mucha otra que venía llegando, pues hoy, es el día principal de la fiesta, por lo cual vienen de todas partes. A medida que avanza el día llegan muchos forasteros, e incluso se abren cocinerías y negocios de afuerinos.

Cerca de la 11 de la mañana la iglesia y su plaza se encontraba llena de visitantes, con los alferados, los bailes y bandas adentro, esperando que se diera inicio a la misa que haría el sacerdote venido de Calama y avisada por varias campanadas. La misa duró más de una hora, y luego, se salió a la plaza de la iglesia llevando a la virgen y a los santos (entre afuerinos y ayquineños que parecen disputarse este trabajo), delante de ésta, sobre sus andas, y con los bailes y músicos al frente de todos ellos.

Inmediatamente delante de la virgen se ubicaban los personajes eclesiásticos, y delante de ellos la pareja de alféreces con un estandarte cada uno, sin nunca dar la espalda a la imagen. A la gente que se encontraba adentro se les repartió flores para que llevaran en el recorrido que se haría, y las andas lleva-



UBICACIÓN DE LA LUMINARIA

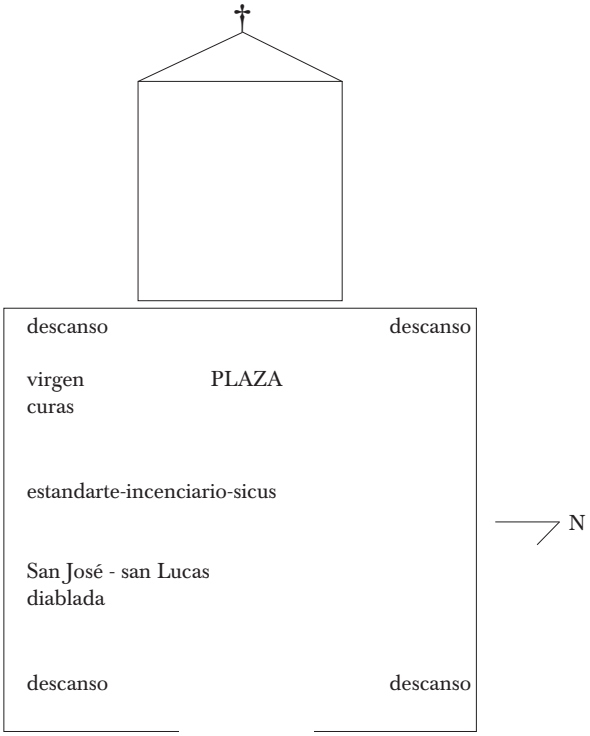
ban las cuelgas con frutas y panes, puestas la tarde anterior durante Las Ceras. Así comenzó la procesión, que paseó a la virgen, rodeada por todo el mundo, por los cuatro descansos de la plaza, empezando por el que se encuentra a la izquierda de la puerta de la iglesia, deteniéndose en cada uno de ellos con el objeto de que el cura hiciera una petición, durante la cual un comunero del pueblo pasaba un incenciario delante de las imágenes y de los estandartes. La virgen en sus andas se ponía sobre estos altares, arriba de una especie de frazada o poncho; en tanto los santos, más pequeños y menos pesados, eran simplemente sostenidos en el aire por quienes los llevaban. La diferencia de tamaños, sin embargo, parece estar dada por el hecho de tener la virgen una especie de pedestal que la hace verse más alta que los santos, que en realidad no parecieran ser más pequeños que ella.

Además, el efecto de verse más grande es complementado por su largo vestido blanco. En este sentido, es claro que la imagen ha "crecido", un "nuevo estado", que en la región, es relatado denotando una situación de cambio y poder de los íconos, afectando principalmente a los santos patronos.

Una vez completado el circuito, la procesión sale de la plaza, presidida por San José y a la par San Lucas y detrás, la virgen y se dirige hacia el calvario este del pueblo. Desde este punto, se ve toda la quebrada del Salado hacia el

este, y es donde se hacen ritos durante el carnaval. Cuando van llegando al lugar, la familia del alférez lanza petardos que suenan como pequeños balazos, como para el día de San Santiago en Toconce. Además del calvario, aquí hay una especie de poyo de piedras y cemento, con dos postes, sobre los que se arma un arco con ramas de algarrobo, habas y flores, casi idéntico al que hace el alférez en el arco de la entrada de la iglesia durante la mañana; para su confección se llevan flores y ramas en la procesión.

Bajo este arco y sobre el poyo, se coloca a la virgen en el centro, y a cada lado los dos santos[1668], todos mirando hacia la quebrada del río Salado; en esta posición, el cura, detrás de las imágenes da su bendición a las tierras de Ayquina. Luego, se voltean las imágenes hacia la gente y dando la espalda a la quebrada, y se da un nuevo sermón y otra bendición, para luego emprender el retorno a la iglesia. Durante éste, la familia del alférez vuelve a lanzar cohetes y también caramelos. El orden de desplazamiento sigue siendo el mismo, hasta que se llega a la plaza, donde las imágenes son dadas vuelta para que se despidan de la gente. Es así que los que portan la virgen la hacen hacer una



ORDEN DEL DESPLAZAMIENTO

[1668] Para la celebración de la virgen el día 8 de septiembre, fecha en que baja san Santiago desde Toconce para acompañar a la virgen, la Guadalupe y Santiago alternan sus puestos de forma similar ha como ha sido descrito para la celebración de san Santiago.

pequeña reverencia hacia el centro, a su izquierda y a su derecha, para saludar a la gente que levanta sus sombreros y pañuelos, con mucha emoción, ya que para muchos de los que han venido, aquí concluye la celebración.

Luego, se entra las imágenes entre ruidos de petardos, y con ellas también entran las bandas y bailes a despedirse, y otra gente que quiere tocar y estar más cerca de la imagen, así como para recibir el bautismo para ellos o sus hijos, aprovechando la presencia de los sacerdotes. Los alferados son padrinos, así que se quedan aquí antes de ir a la Boda o comida comunal, a la que invitan a todo el mundo que quiera ir. En tanto, otros integrantes de su familia y gente del pueblo se dirige a la sede a ayudar en el servicio de este almuerzo.

Después de los bautizos, vuelve el alférez y su mujer con sus músicos tocando, a servir el almuerzo. A lo largo de la mesa se ha colocado maíz *pisangalla*, varias botellas de vino tinto, recipientes con ají y pan amasado. A ésta se invita a pasar a los integrantes de la diablada de Ayquina, a principales mayores del pueblo, y por supuesto al cura y su comitiva en la cabecera, mientras el resto de los concurrentes se sienta a los lados de estos personajes, presidiendo con ellos esta mesa.

En tanto, los demás se van poniendo en las bancas de los costados o simplemente afuera del recinto. Primero se sirve un plato de cazuela de cordero y después la *patashka*, guiso de mote de maíz con papas, habas y carne asada. A la gente que no está en la mesa se le reparte pan, grandes cantidades de *pisingalla*, ají y vino de cuando en cuando, y como muchos conocen las costumbres, llevan sus propias cucharas y recipientes donde poner todo lo que no pueden comerse. Al comienzo del almuerzo el cura da su bendición por los alimentos, y al final agradece al alférez y a la comunidad, y se retira a descansar y preparar su viaje de regreso. De la misma manera, aquél pide que también el resto de las personas que se encuentran en la mesa se retiren, ya que les toca el turno de comer a los músicos.

Así que éstos pasan a la mesa, pues hasta el momento han estado tocando *huainos* alternadamente los *sicus* y los bronces, y bebiendo. Se sientan también con ellos, todos aquellos que han estado ayudando en la cocina y a servir los platos. En esta oportunidad, el alferado termina de agradecer y pedir disculpas a todo el mundo, ya que con este almuerzo, él ha cumplido con su promesa, pues se ha hecho todo lo que correspondía, dando por terminado su cargo; por su parte, el presidente del pueblo retribuye con más agradecimientos.

Una vez que todos han comido, la comunidad debe prepararse para hacer sus Ceras, así que cada comunero se presenta con sus *tinkas* de vino tinto, sus flores y las velas. Se prepara la mesa como el día anterior, y de hecho se hace lo mismo, es decir, se asperjan con alcohol y hojas de coca las velas, las flores y cuelgas con frutas y panes que se encuentran sobre ella y con la presencia de los principales en la mesa, dirigidos por su presidente.

A esta hora del día, cerca o pasadas las 16:00 hrs., ya se ha ido la mayor parte de los afuerinos y sólo se ha quedado el cura para participar un rato en la bendición de las velas en la sede social. Se espera que llegue la diablada, que

después de un descanso ha pasado primero a la iglesia, para luego dirigirse a Las Ceras, donde bailan mientras se coquea y *tinka* en la mesa. Una vez que el licor se termina, el presidente pide que se paren los *huainos* y la diablada para que todo el mundo se dirija a la iglesia; se reparten las velas, flores y cuelgas, que son entregados de la misma manera que el día anterior, al fabriquero.

En la iglesia, se reza un Rosario, para luego continuar con la Luminaria de la comunidad en la plaza. Los alferados, aprovechan la ocasión, posteriormente al baile y a las bandas, para despedirse de la virgen, con mucho pena y lágrimas en los ojos, sobre todo cuando el hombre le toca su traje, su cara y le habla, y le pone billetes, como varios otros ya han hecho, en su vestido. De a poco todo el mundo se retira a sus casas a descansar y a esperar las campanas de las 9 de la noche, las que anuncian una liturgia que es hecha por una catequista, y la Luminaria.

Cuando se está desarrollando esta liturgia, llega el presidente del pueblo a la plaza con varios acompañantes, entre ellos las bandas de *sicus*, trayendo los fondos con "caliente" de leche y pisco, además de la leña para el fogón donde se calentarán. Una vez que han terminado de rezar, la gente sale a la fogata donde se encuentran preparando el licor, que luego se empieza a repartir en tazas entre todos los asistentes. Por su parte, las bandas comienzan a tocar en forma alternada, casi como una forma de competencia, así que también mucha gente empieza a bailar, siendo así que continúa la fiesta hasta que aquí se acaba el trago, para continuar en la sede social, donde comienzan a aparecer las latas de alcohol de caña de 96 grados traídas desde Bolivia, que continuarán alegrando el ánimo de los presentes hasta altas horas de la noche. Mientras dura la fiesta, los principales se encuentran en la mesa. La mayoría de los afuerinos ya se ha ido.

Miércoles 13, Kacharpalla

Hoy no hay ceremonia del alba, pero si continúa el movimiento en la sede social donde se prepara la "Boda" de la comuna. Este día se presenta sólo a la virgen, vestida con un nuevo traje, y se la pasea nuevamente por las cuatro estaciones de la plaza, en donde el *yatiri* hace las rogativas. Luego la entran y la depositan casi en el centro del recinto, donde los alfereces se despiden por última vez, con gran emoción y pena. Se vuelve a la virgen a su lugar y el fabriquero cierra la iglesia. La comuna ofrece su boda, un almuerzo como el del día anterior, pero con cazuela y arroz con asado.

La gente se dirige en procesión, sin las imágenes, al calvario del E, donde se bailan *huainos* y se hace un *waki* en los escalones del altar. Hasta aquí, los comuneros han llegado con botellas de vino tinto, como contribución, para la realización del *waki*. Se pone un tazón enlozado en uno de los escalones sobre el cual se van asperjando hojas de coca y vino, así como también sobre los mismos escalones y la cruz que corona el altar. Los comuneros además intercambian sus *chuspa*.

Las bandas tocan *huainos*, varios de los cuales además los cantan. Anocheciendo, una vez que se repleta el *waki*, y el alcohol está por acabarse, el *yatiri* lanza el contenido de la ofrenda sobre el calvario. Luego vienen los discursos de agradecimiento de rigor de las autoridades como el alférez, quien ofrece cooperar con trago para que continúe la fiesta y también ayudar con las fiestas de los próximos años, sobretodo cuando no haya alferado que se presente, como hoy ha ocurrido, pues nadie se comprometió con el cargo.

Después de cada discurso, como ya lo han venido haciendo los días anteriores, los músicos tocan rápida y fuertemente sus instrumentos. Por último, la gente vuelve a la sede social, donde se sigue tocando y bailando, pues la alegría ha ido creciendo, aunque al mismo tiempo la gente se despide, retirándose poco a poco. De esa manera se le ha cantado a la virgen el día de hoy, con *kacharpaya*, música, baile y canto de despedida. La fiesta va terminándose con el ánimo contento y el bienestar de la costumbre cumplida. Cada familia trabajando, entre las labores agrícolas y ganaderas, dispondrá en que fecha realizará el "floramento" antes de Carnavales. Se iniciará el ciclo de vida nuevamente, entrando y saliendo de este solsticio de verano.

Quedan muchos elementos de la cosmovisión de estos pueblos que no hemos mencionado. Intentar sintetizar el conjunto de mitos que interpretan y hacen parte de su mundo es una tarea vasta que requiere de un esfuerzo sostenido. Las descripciones ofrecidas son todas, una invitación a un trabajo que puede desarrollarse en profundidad y que, como lo señalara al iniciar este capítulo, solo esbozan la inmensa complejidad de la existencia de estas comunidades entre el cielo y la tierra, entre su pasado y su presente indisolublemente ligados y activos.

> "La tarea de interpretar el pasado, de intentar establecer algún tipo de comprensión, tiene necesariamente que reconocer el poder modelador y limitado de nuestras concepciones culturales, de nuestras formas de comprender el mundo. Por eso pensamos que cualquier descripción posible de la religión andina debe comenzar por darle crédito a las concepciones y categorías indigenas involucradas en la producción de su discurso y de sus prácticas rituales. Debe reconocer que los actores de cada cultura crean sus propios lenguajes, construyen sus obras en otros sentidos, marcándolos con materias diversas pero significativas. Las palabras, los gestos, las arcillas, las piedras, los metales, los colores (y otros tantos elementos cargados de significación), sirven de sustrato para la manufactura de mensajes suspendidos en redes de símbolos e ideologías, sometidos a los vaivenes del quehacer social cotidiano"[1669].

[1669] Castro y Gallardo, 1995-1996.

PALABRAS FINALES

Quisiera esbozar algunas perspectivas y limitaciones de este trabajo. Y digo algunas, porque en cada capítulo han quedado hilos flotantes a la espera de ser urdidos. Sus posibles nudos, amarras y tejidos no son simétricos ni tienen, necesariamente, la misma intensidad.

Durante los muchos años en que trabaje este manuscrito hasta llegar a su versión final, se han escrito materiales sugerentes, síntesis renovadas sobre el proceso de evangelización en América, que me hubiera gustado integrar. Sin embargo, ello significaba repensar toda una estructura y demorar más tiempo, de modo que opté por asumir el tema de la evangelización, en el contexto de una síntesis necesaria para la comprensión del problema de estudio en su totalidad. He leído con mucho interés la tesis de Alan Durston[1670], considerándola una excelente y creativa mirada, particularmente desde la crítica moderna hacia el tema de la evangelización. De este modo, su escrito y el mío se encuentran en un punto de necesaria complementariedad.

En lo singular, el texto que ofrecemos aporta a la construcción de la historia de Charcas colonial, llenando un vacío documental y de síntesis. Porque, pese a la valiosa producción sobre el corpus documental de Charcas, faltaba una síntesis acerca de la evangelización y religión andina, que aquí se construye como el fundamento necesario para acercarnos a una visión regional del problema. Esta integración de microhistorias, me permite reafirmar una vez más, que tanto Charcas como, dentro de ella, Atacama, no son marginales, en cuanto al problema estudiado. Es preciso avanzar más por este camino de búsqueda.

En cuanto a la forma, es recién en el capítulo tercero donde pude soltar la escritura. Alejarme de los necesarios antecedentes y nuevos aportes globales en el ámbito regional, surgidos desde el mismo documento inédito analizado e indagar en los contenidos de la religión andina. Aunque esta sección y parte del capítulo cuarto son mucho más originales e inéditos hasta ahora, sentí dejar hilos sueltos, los que, por otra parte, proponen profundizaciones. El uso de los diccionarios en lenguas nativas para resolver nombres y sugerir interpretaciones fue extremadamente útil, pero queda una enormidad de trabajo propuesto, a partir de este primer análisis.

[1670] 1996. *Discurso, representación y poder en la temprana evangelización andina*

Intenté buscar umbrales por donde atisbar posibles significados; creo que en este contexto la especulación asume su signo positivo. En una línea similar, la configuración de *Sutar /Quenti, el picaflor*, como una deidad principal, regional y quizá de todos los Andes del Sur, al menos, creo que es un buen logro para afinar en futuros trabajos. Los temas que ofrecía la Probanza referidos a los objetos de ofrendas, no siempre los trabajé con el mismo nivel de profundidad en relación a los antecedentes, aún cuando contaba con el estudio de los materiales impresos; ello fundamentalmente por razones de tiempo y número de páginas. Sin embargo, creo que en definitiva en el capítulo tres, logré destacar los aspectos relevantes de evangelización y religión andina desprendidos del cuerpo documental y establecí aquellos nexos entre pasado y presente cuando fue posible.

Sentí que este escrito quedaría trunco sin una mirada a la construcción de la religiosidad actual, particularmente de Atacama. Al iniciarlo, nunca pensé que resultaría ser un capítulo tanto más extenso que los anteriores. No obstante, a mi juicio, debía ser explícito, porque hay sutilezas y matices en los segmentos del mundo andino que sólo un estudio de nivel local y regional puede mostrar. Adicionalmente mucha de la información entregada en esta sección ha permanecido inédita y considero que es una deuda tanto con los pueblos originarios como con otros estudiosos hacerla manifiesta. A pesar de la extensión de este capítulo, apenas si fue posible esbozar la inmensa complejidad de este modo de ver el mundo y de vivirlo. En ese sentido, creo que en la opción y al mismo tiempo, limitación autoimpuesta de no trabajar en otros niveles de análisis esta descripción, reside la posibilidad de sugerir nuevos y más profundos trabajos a partir de este material, que merece una artesanía fina. Mi propuesta es que, a pesar de las múltiples transformaciones, aún es factible vislumbrar retazos de una estructura que liga indisolublemente naturaleza y cultura, en la construcción dinámica y permanente de un pensamiento y un quehacer social necesario para seguir existiendo y que reconocemos como la religiosidad andina.

El anexo documental es de mucha riqueza y me apliqué a su paleografía cuidadosamente. El manuscrito *in extenso* abre nuevas perspectivas de trabajo para los estudiosos, de acuerdo con diferentes intereses. La más evidente puede ser el tema de las idolatrías que trabajé en detalle; pero hay nuevos y sugerentes datos para los grupos indígenas residentes en la costa, por ejemplo. O incluso para validar más la Probanza de méritos de don Francisco de Otal. Con posterioridad a este hallazgo, por lo menos se han encontrado dos documentos sobre este personaje[1671], que reafirman su condición de clérigo.

Mi sugerencia final después de la experiencia de este escrito es obvia. Para comprender mejor y avanzar con sentido en los estudios andinos, en

[1671] Por ejemplo, ANB TI 1650, documento que pusiera a mi disposición el etnohistoriador Juan Alberto Herrera. Otro documento diferente en conocimiento del etnohistoriador Jorge Hidalgo, comunicación personal.

esta gran unidad en la diversidad, es preciso seguir promoviendo los estudios interdisciplinarios, teniendo siempre presente un eje en la Etnografía y la Etnolingüística.

Santiago de Chile,
1997- 2006.

ANEXOS

PROBANZA DE MÉRITOS DE FRANCISCO DE OTAL
AGI Charcas, legajo 92. 105 fs

[f. 1r]

SSello Primero, ueinte y cuatro reales, Año de Mil y Seiscientos y Quareinta y Mil y Seiscientos y quareinta y Uno.

Muy poderoso Señor Antonio Gonzalez del Pino en nombre del Licenciado francisco de otal cura propietario de la doctrina de Cubija Corregimiento de atacama como mas haya lugar digo que de ueinte y ocho años a esta parte, que la mia esta en este reyno a seruido a su majestad en diferentes ofiçios y cargos que a tenido con mucha aceptación de sus ministros y jueçes superiores asi seculares como eclesiasticos con la lealtad y fedelidad que ha mostrado en los ministerios que se le han encargado por ambas juridicciones especialmente en el benefiçio que ha seruido de la dicha doctrina de Cubija enseñando a los indios naturales della con mucho cuidado y diligencia los preceptos de nuestra Santa Fee y religion catholica e misterios de ella castigando y extirpando las ydolatrias de dichos naturales que tan escondidas estaban entre ellos para cuyo remedio tubo comision del reuerendo arzobispo Dn Fray Francisco de Borja y en su uirtud hizo y obro muy prouechossos efectos castigando a los que hallo culpados en tan execrable uicio y a otros no tan culpados corregiendolos y enmendandolos con su abilidad //

[f. 1v]

y finalmente los redujo a todos all seruicio de dios nuestro señor y abominacion del pecado negando demas de lo mal a exercido Siempre oficio de Uicario este eclesiastico de aquella prouincia con titulos que le an dado rrepetidamente. Para aserlo los reuerendos arçobispos de esta çiudad. Dean y Cabilldo sede bacante en que tan bien a procedido con la preridad linpieça y rrestitud que a sido patente y alabada de sus señores que en las Uissitas que le an hecho de dichos oficios no solo le an hallado inculpable sino digno e merescedor de mayor rremuneracion e premio e no menos lo deue ser por auer exercido con la misma rrectitud yntegridad y limpieza los oficios de jues comisario de la santa ynquisicion por nombramiento de buestros Ynquisidores apostólicos en la Ciudad de los rreyes y de comissario de la Santa crusada por el que lo es general della en el distrito de esta rreal audiençia procediendo en ellos con el aplausso y aprouiacion

que en todos y en el officio del Uissitador General de este arçobispado en que le nombro el rreberendo arçobispo Don Fray //

f. 2r]

Jeronimo Mendes De tiedra. como todo consta de los recaudos testimonios titulos rreales prouisiones y cartas misiuas que presento. en deuida forma y a mayor abundamiento para que conste a su magestad y sirua al conssejo de Indias mas plenamente de todo lo alegado y que no a ssido rremunerado mi parte conforme a los meritos de sus seruicios y para que lo sea a Uuestra rreal perssona se sirua de haserle la nuestra merced con digna a ellos con[bi]ene a el Derecho de mi parte se le rresciua ynformacion cometida a uno de Nuestros oydores con citacion del fiscal en conformidad de las rreales cedulas que lo disponen de todo lo aqui contenido y fecha en la parte que baste Uuestra Señoria se a de seruir de dar su parescer y rremitirle con dicha informacion a buestro rreal Conssejo en atencion de los Seruicios rreferidos y de no auer sido rremunerado mi parte hasta agora con dignamente por ser tan tenue el dicho benificio que apenas tiene congrua sustentacion Para que Por premio merescido se sirua su magestad de Promouerle en alguna Preuenda o dignidad de esta santa yglesia o en lo //

[f. 2v.]

[al margen: Ytem]

que mas fuere seruido Por tanto A vuestra alteça Pido y suplico asi lo Prouea e mande en que el dicho mi parte rresceuira merced con justicia que pido e juro en anima de mi parte lo nescessario y para ello firma el licenciado don Antonio de Quintela rrojas Antonio gonzales del Pino

[al margen: decretto]

admitasse este pedimento para hazer la informacion de seruicios en conformidad de la rreal cedula y se comete al señor Doctor don luis merlo de la Fuente y para ello se cite all señor fiscal en la çiudad de la Plata en ueinte y cuatro dias del mes de nobiembre de mill y seiscientos y quareinta y cuatro años del rreal acuerdo de Justicia donde estauan los señores Presidentes e oydores de esta rreal audiençia salio decretado y rubricado lo de suso domingo Perez C[oria]no=

[al margen: Cittacion]

En la Plata en ueinte y quatro de nouiembre de seiscientos y quareinta y cuatro años çite Para esta ynformacion all señor Doctor Don Fabian de baldes carrillo fiscal de su magestad en esta rreal audiencia en su Persona dello doy fee domingo Perez Coriano

[al margen: Poder]

En la Uilla de Potossi en diez y ocho dias //

[f. 3r]

del mes de agosto de mill y seiscientos y quareinta y quatro años ante mi escribano publico y testigos yusso escriptos Parescio Joan cauallero carte y Cardona rresçidente en esta Uilla a quien doy fee conozco y en boz y en nombre del Licenciado Francisco Otal cura de la Prouinçia de Atacama La Baja nombrada san Francisco de Chio Chio y en uirtud de su poder que sacado a la letra de que yo escriuano doy fee es como se sigue.- Sepan cuantos estas carta de poder uieren como yo el Licenciado Francisco de otal Comissario del Santo Oficio otorgo que doy y otorgo todo mi poder cumplido el que de derecho en tal [caso se rrequiere a Joan cauallero ycarte y Cardona alguacil mayor del Santo Oficio para que en mi nombre pueda comprar y conpre cuales quiera cantidades de mais harina de trigo sezina cordobanes uino aceyte e uinagre y otros generos que en cualquier manera llegare a este puerto de Cubija conprandolo para mi y concertandolo de contado o de fiado como le paresciere y rresceuirlo en su poder e no paresciendo del presente darse por entregado de ello con rremuneracion //

[f. 3v]

de las leyes del entrego Prueba y Paga por la cantidad que montare el fiado me pueda obligar y obligue por una o mas escripturas a que lo pagare a la persona o personas que lo ubiere de auer para el plazo o plazos que quisiere o asentare que de la forma y manera que me obligare Yo desde luego me obligo a la paga y cumplimiento de ello como si a todo ello y a su otorgamiento presente fuese rrenunciado por mi y en mi nombre que yo desde luego rrenuncio el capitulo edu ardus suam depents absolisionibus y este poder le doy tan cumplido e bastante para todo lo susso di<u>ch</u>o que por falta de poder no deje de hacer todas las compras de haziendas que en qualquier manera le paresciere para mi y obligarme a su paga y satisfacion con el salario o salarios Penas y grauamenes que le paresciere y para que en mi nombre escriua y cobre todas y cualesquiera cantidad de pessos ganados coca, uino aseyte uinagre maiz harina de trigo y cordobanes y otros generos que en qualquier manera se me deuan y Por qualquier caussa o rrasson que ssea y Por qualesquiera Perssonas y que a mi uenga dirigido y consignado Por mar e Por tierra y dello dar carta de Pago o Las que les pidieren y fueren nesçessarias //

[f. 4r])

dandose Por entregado dello y en lo que no Paresciere de pressente rrenuncie La pecunia y leyes del entrego como en ellas y en cada una dellas se contiene y chancelar en mi n<u>ombr</u>e el fletamento o fletamentos de lo susso di<u>c</u>ho y de lo que asi rresceuiere y cobrare en mi nombre dandolas to<u>da</u>s a los que pagaren por otros y del cumplimiento y paga de lo que di<u>c</u>ho es y a lo que en uirtud de este poder hicere y otorgare obligo mis uienes e rrentas

espirituales y temporales auidos e por auer y lo otorgo segun dicho es ante el presente escribano de su magestad e testigos que es fecho y otorgado en este Puerto de la madalena de Cubija del corregimiento de atacama a quatro dias del mes de nouiembre de mil y seiscientos y quarenta y dos años y el otorgante del qual yo el escriuano doy fee e conozco. Lo firmo y de su pedimento no quedo registro testigos su paternidad el padre fray Joan romero del orden de señor santo Domingo y don Francisco Bernal Loçano y el capitán Martin de orellana = y asimismo dixo se entiende y da este poder all dicho Joan cauallero Para que use del asi en este puerto de Cubija como en la Uilla de potossi ciudad de la Plata y otras partes de este reyno de Piru //

[rubricado].

[f. 4v.]

Y Para pleitos y caussas y parescer en juizio haser pedimentos e rrequerimientos e jurarlos dar informaçiones e prouanzas rrecusar juezes y escriuanos y apartarsse dello e jurarlo. y Para ajustar qualesquiera quentas con qualesquiera persona o perssonas que tengan su hazienda en qualquiera manera y pedir sean conpelidos a ello consentir los autos y sentençias de su fauor y de los en contrario apele y suplique y siga la apelacion y suplicaçion hasta que tenga efecto todo lo que en su nombre yntentare y pidiere y este poder le da con libre y general administraçion en quanto a lo rreferido y Para sustituir en quanto a pleitos y lo otorgo segun dicho es el dicho dia mes y año y testigos los dichos y lo firmo francisco otal. Paso ante mi y en fee dello Lo firmo y signó en testimonio de uerdad francisco garcia barroso escriuano de su magestad y en conformidad del dicho poder y del ussando el otorgante otorga que lo sostituya y sostituyo en quanto a pleitos y caussas e no en mas en el maestro don andree Joan Crespo del Bruno sochantre de la santa yglessia catredal [sic] de la ciudad de la Plata y en Joan Baldes y en antonio gonzales del pino procuradores de caussas de la rreal audiencia de la ciudad de la Plata en todos tres juntos y en cada uno dellos //

[f. 5r]

De Por si e ynsolidum con igual facultad de lo que el uno comenzare el otro lo medie fenezca y acaue e por el contrario y les relebo segun es rreuelado y obligo los uienes en el dicho poder obligados y lo firmo de su nombre siendo testigos leon enriquez el capitan don Joan De Pedraza y Alonso Gomes Pressentes Joan cauallero Passo ante mi y en fee dello lo signo y firmo en testimonio de uerdad Bartholome de Ascanio escriuano publico

[al margen: Prouission]

Don Fhelipe por la Gracia de Dios rey de castilla de leon de aragon de las dos Cessilias de Mallorca de Seuilla de Cerdeña de Cordoua de Corcega de Murcia de Jaen de los algarues de algezira de gibraltar de las islas de

canaria de las indias orientales y occidentales yslas y tierra firme del mar oceano archiduque de Austria duque de Borgoña brauante y milan conde de ausping de flandes tirol y barcelona señor de Uiscaya y de molina ett[a]. A los nuestros gouernadores corregidores alcaldes y otros juezes e justicias ante quien esta nuestra carta fué representada a cada uno de bos salud e gracia saued que ante el Presidente e oydores de la nuestra audiencia y Chancilleria rreal que rrescide en la ciudad de la //

[f. 5v]

Plata de los nuestros rreynos y prouincias del Peru se presento la peticion que se sigue =. Muy

[al margen: Petticion]

poderoso señor el licenciado francisco Otal clerigo Presuitero natural del reino de Aragon. Por mi particular interes e por todo lo que toca a los naturales de la Corona del dicho reyno de aragon digo que como consta y Paresce Por esta executoria original que pressento ganada en contraditorio juicio en la rreal chancilleria de los reyes con Joan de Uia bolanos despachada en treinta dias del mes de agosto de este presente año esta declarado que lo que rrefiere el dicho Joan de Uia en un libro que dizen auer compuesto auerse de entender en quanto all rreyno de castilla Por no ser naturales dellos del reyno de Aragon y que en las indias conforme a lo que su magestad tiene dispuesto y declarado son y deuen ser auidos e traidos por naturalles dellas los que lo fueren de la Corona del rreyno de Aragon de las de lo que [yo] hago demostración de este testimonio de un pleyto que se trato ante el muy rreberendo arçobispo de la ciudad de los rreyes entre Bernardo de Paz dias de sosa clerigo con el canonigo miguel garçes disiendo no poder abstener la dicha Preuenda Por no ser natural de estos rreynos y serlo de la corona de aragon en el qual dicho testimonio esta inserta una ley dada //

[f. 6r]

Por los rreyes de castilla a los rreynos de aragon en que se declara que los aragoneses gozen de lo que Los castellanos en las indias e una cedula despachada por su magestad del rey don phelipe segundo a primero de nobiembre de mill y quinientos e nobenta y un años sobre la conpussicion de los extranjeros y dizen que se an tenido por tales los que no fueren naturales de la corona de aragon Para lo tocante a las yndias lo son de la misma suerte que los de la corona de castilla y la rasson en que se fundo la ley rreferida es muy fuerte y concluyente Porque el descubrimiento de las indias e principio de la conquista dellas se hiso en el tiempo del serenissimo rey Don Francisco de toledo de gloriosa memoria e ynterbinicion en ella Pe[rso]nas del dicho rreyno se les da licencia para que puedan Passar a estas partes e puedan goçar de los oficios Preuendas dignidades e ueneficios eclesiasticos y seglares y de las demas Prerrogatiuas y Preheminencias que

goçan los naturales de los rreynos de castilla cuya dispussicion por ser tan clara no rrequiere ni admite otra interpretaçion por lo que //

[f. 6v]

desde questos rreynos de las indias se descubrieron todos los naturales de la dicha corona de aragon emos estado en quieta y Pacifica Possecion sin contradiccion de persona alguna hasta estas ultimas que indeuidamente se nos an puesto con tan poca rrazon y fundamento que esta sola prescripcion demas de nobenta años que a que se descubrieron Las indias bastaria estando conciencia Paciencia y consentimiento del Principe y no solo Por tanta tolerancia sino por ley expressa y Por actos germinados por diferentes cedulas en diferentes tiempos y Para diferentes efectos y assi en estos rreynos a auido y ay el dia de oy muchos oficios Preuendas y dignidades eclessiasticas y seglares Proueidas Por su magestad en uecinos e naturales de la dicha corona de Aragon y Porque de aqui adelante en cossa tan clara no se puede poner dificultad y como esta determinado Por la rreal audiencia de los rreyes y en aquella Prouincia Le este tanbien en esta = A uestra alteça pido y suplico que auiendo Por presentada La dicha rreal executoria y Por fecha la demostracion del dicho testimonio en esta conformidad mande que en el distrito de esta rreal audiencia todos Los uezinos //

[f. 7r]

y naturales de la dicha corona de aragon seamos Uuidos Por naturales de estos rreynos del piru e todas las indias de la misma suerte que los de la corona de castilla e Para los mismos efectos De onrras oficios Preheminencias y dignidades sin que en todo ni en parte Por ninguna perssona ni en ningun tiempo se nos Pongan estoruo ni impedimento alguno y lo que en esta rrazon se proueyere se me de Por las prouissiones duplicadas que pidiere a este secretario de la caussa y que publicamente sea pregone en todo el distrito de esta rreal audiencia Por si y en conformidad de las dichas cedulas e prouissiones rreales que yo presto bos y caussion de rrato Por todos Los uecinos e naturales del dicho rreyno que estan en este e uinieren a el e pido justicia Para ello ett^a^ = Otrosi a buestra alteça pido y suplico mande que quedando un traslado de la executoria y autos que presento se me bueluan Los originales Para en guarda de mi derecho y Pido Justicia y Para ello ett^a^ el licenciado Joan de Espinossa francisco otal = e Juntamente con la dicha peticion hiso presentacion de la dicha carta executoria e testimonio que en ella rrefiere en el qual esta la cedula rreal y establecimiento del fuero que es //

[f. 7v]

[al margen: Cedula Real]

del tenor siguiente = Don garcia de mendoça mi virrey y capitan general de las Prouincias del piru ya saueis que Por ordenanzas y cedulas nuestras

tenemos Proueido que ningun estranjero de estos rreynos Pueda Passar ni estar en nuestros rreynos ni en ninguna Parte de las indias sin mi expressa licencia y dispensacion con prorrogacion de lo suso dicho so las Penas en ellas contenidas Porque e sido informado que sin enbargo de esto anparado e uienen a las prouincias del piru muchos estrangeros tratando y contratando Libremente en perjuicio de mis uasallos y contraueniendo a lo que esta ordenado cerca de ello y discimulando mis virreyes audiencias y gobernadores desde el principio sin auer llegado a mi noticia agora por auerla tenido dello y que no se a executado Lo que cerca de esto otras uezes e ordenado mande que los de mi conssejo rreal de las indias trataron de lo que conuendria tratar sobre ello y auiendomelo consultado con su acuerdo e Parescer e tenido e tengo Por bien que se guarde cunpla y execute Lo que esta dispuesto Por las dichas ordenansas y cedulas y que en cumplimiento della salgan de estos rreynos y de todas las otras Prouincias de las indias y las de barlouento //

[f. 8r]

todos los que no fueren naturales destos reynos de Castilla, Aragon balencia y Catalunia y que conforme a las dicchas ordenansas y cédulas no pudieran pasar ni estar en las indias dentro de quatro meses después que se les notificare este orden de cuya execucion tendreis bos particular cuydado y de auisarme como se auia cumplido fecho en el pardo. a primero de nobiembre de mill y quinientos nouenta y un años el rey por mandado del rey nuestro señor Joan de Ybarra = Este es un traslado bien y fielmente sacado por mi Jaime Blanco notario de la audiencia arzobispal de los reyes de una ley o fuero que esta escripta en un libro de molde ympresso cubierto de pergamino intitulado con un titulo que dise foi editi incieris generalibus apud Uillan montissione Per catolican aerregian mayestatem Podomine nostri philipi riegis aragonum celebrati qui fueront finiti in loco ben faidie nono menssis desenbari anno anatiui tati domne millesimo quingentissimo de octuagesimo quinto publicate cessar auguste Perllectos nominatos et deputatos a sua magestate et curia genciali insupra dictis curris generalibus sub die uetimimenssis februayu anni millisimi //

[f. 8v]

quingentessimi octuagesimi sexti. Y a fojas ocho del dicho titulo y Ley

[al margen: Ley]

que es como sigue = que los aragoneses gozen de lo que los castellanos en las indias Por quanto all descubrimiento de las yndias y Principio de la conquista dellas se hizo en el tiempo del serenissimo rrey don fernando el catholico de gloriosa memoria e interbinieron en ello personas de este rreyno su magestad de boluntad de la corte y a suplicacion de aquella estatuyesse y ordena que los naturales del rreyno de aragon Puedan Passar alla e gocen e puedan goçar de los oficios beneficios preuendas y dignidades

eclesiasticas y seglares y de las otras Preheminencias e prerrogatiuas que los naturales de los rreynos de castilla goçan el qual traslado fue corregido y consertado con el original que esta en el dicho libro que para este efecto me entrego francisco otal a quien hise fuero y de su pedimento Lo saqué corregi y conserte con el dicho original e ba cierto e berdadero y en fee de ello Lo firme en mi nombre en los rreyes a ueinte y nuebe de otubre [sic] de mill y seiscientos y quinse años en testimonio de uerdad Jayme blanco notario = e uisto por los dichos nuestro Presidente e oydores mandaron dar traslado //

[f. 9r]

de todo ello a el licenciado Don Grabiel [sic] Gomez De Senabria nuestro fiscal

[al margen: Real Audiencia]

y auiendolos uisto dijo lo siguiente = el fiscal a uisto estos autos y dise que no tiene que alegar contra ellos ni incobiniente alguno que esta real audiencia le conceda al licenciado francisco de otal lo mismo que la de los Reyes = Y en la dicha causa los dichos nuestro presidente e oydores dieron y pronunciaron un auto señalado de las rrubricas de

[al margen: Autto]

sus firmas del tenor siguiente.= En la ciudad de la Plata a cinco dias del mes Disiembre de mil y seiscientos y diez y ocho años los señores presidente e oydores desta rreal audiencia auiendo uisto los autos del Licenciado Francisco de Otal Presuitero natural del reyno de Aragon Por si y lo demas de la Corona del dicho rreyno con el fiscal de su majestad. sobre que como naturales de los rreynos de Castilla han de goçar en estos rreinos del Piru de los oficios beneficios y dignidades = mandaron que en cumplimiento de la cedula de su magestad y establecimiento del fuero del rreyno de Aragon que esta presentado Los naturales del dicho rreyno puedan goçar e gocen en estos de las indias de los oficios beneficios preuendas y dignidades eclesiasticas y seglares y de las otras prehemi //

[f. 9v]

nencias que los naturales de los rreynos de castilla y se despache pruission rreal Para que assi se guarde y cunpla en el distrito de esta rreal audiencia y lo señalaron = Pronunciaron el dicho auto los dichos señores el dia mes y año en el contenido siendo Jueces los señores licenciados Don joan de Loaissa y Calderon Don Diego Muñoz de Cuellar don Alonso Perez de Salazar Don Sebastian Canbiana de Uillalobos oydores desta real audiencia Presente el señor licenciado don Gabriel Gomez De Senabria fiscal de su magestad Joan Bautista de la Gasca = y fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra carta en la dicha rason e nos tubimoslo Por bien porque bos mandamos que ueais el dicho auto suso incorporado y Lo guardeis cunplais y executeis y hagais guardar cunplir y executar y lleuar y lleueis y

que se alle dado a prisa y decida execucion con efecto en todo y por todo segun y como en el se contiene y declara contra su tenor y forma no bais ni paseis ni consintais ir ni Pasar en manera alguna so Pena de la nuestra merced y de cada un mill pesos de oro Para la nuestra camara dada en la plata a quinse dias del mes de //

[f. 10r]

Diciembre de mil y seiscientos y diez y ocho años = Libraronla los [s] eñores Don Diego de Portugal presidente Licenciado Don Joan de Loaissa Don Diego Muñoz Don Alonso Perez de Salazar Don Sebastian Cambiana oydores refrendola el secretario Joan Bautista de la Gasca.= rregistrada Jacome de Arriola= y asi a se presento en la nuestra audiencia y chancilleria rreal que rrescide en la ciudad de la plata del piru ante el nuestro Presidente e oydores della= La peticion del

[al margen: Petticion]

tenor siguiente= Muy poderoso señor francisco de otal clerigo Presuitero natural del rreyno de aragon digo que el año Pasado de mill y seiscientos y diez y ocho yo segui Pleito en esta rreal audiencia con buestro fiscal sobre La naturalesa que los aragoneses tenemos en todos estos rreynos Por autos de uista e rreuista fue declarado tener y deuer gozar de la misma naturalesa que los castellanos y Poder obstener oficios beneficios en conformidad de lo acordado Por buestra rreal Perssona en diferentes actos y cortes celebradas en aquel rreyno de aragon de los quales autos de uista y rreuista se me desPacho executoria Por buestra alteça en //

[f. 10v]

quinse de Diziembre del dicho año que esta en los registros de esta chancilleria y porque auiendoseme quemado la caussa con otros papeles se me quemo la dicha executoria y combiene a mi derecho que se me mande dar otra sacada del dicho registro = a buestra alteça pido y suplico asi lo prouea y mande Pues es justicia en que rresciuire Particular merced francisco otal = e todo ello uisto Por los dichos nuestro presidente e oydores proueyeron

[al margen: Autto]

el auto del tenor siguiente = en la ciudad de la Plata en dos dias del mes de março de mill y seiscientos e treinta y cinco años Los señores Presidente e oydores de esta rreal audiencia abiendo uisto lo pedido Por francisco de otal clerigo Presuitero en rrazon de que se le despache Prouission rreal duplicada Por el rregistro sobre La naturaleza que Pretende tener en estos rreynos de su magestad Por serlo de los rreynos de aragon y deuen goçar de la misma que goçan Los castellanos Para poder obstener oficios beneficios en estos dichos rreynos conforme a lo acordado en diferentes actos y Lo demas dedusido = mandaron se despache La prouission duplicada que pide de con rrelacion a la dada y lo señalaron= Proueyeron este auto //

[f. 11r]

Los dichos señores el dia mes y año en el contenido y fueron jueses los señores Don Diego Muñoz de cuellar don Antonio de Ulloa e Chauez y Don Antonio de Calatayu oydores don Fernando de Aguirre = La qual mandamos dar y dimos Por duplicada Por el rregistro Para que la una cunplida lastra no balga dada en la Plata a siete dias del mes de março de mill y seiscientos y treinta y cinco años = el licenciado don diego muñoz de cuellar. Licenciado don antonio de Ulloa Chaues. Licenciado don antonio de calatayu

Yo don Fernando de aguirre escriuano de camara del catholico rrey nuestro señor La fize escriuir Por su mandado con acuerdo a su Presidente e oydores rregistrada andres alonso biabo chanciller andres alonso biabo

[al margen: Prouission]

Don Phelipe por la gracia de dios rrey de Castilla de Leon de aragon de las dos cesilias de Jerusalem de portugal de nabarra de granada de toledo de balencia de galicia de mallorcas de murcia de Jaen de los algarues de algecira de Gibraltar de las islas canarias de las indias orientales y occidentales yslas y tierra firme del mar oceano archiduque de Austria duque de borgoña bramante y milan conde //

[f. 11v]

de Ausping de flandes tirol y barcelona señor de biscaya y de molina ett^{a}= A bos los nuestros gobernadores corregidores buestros lugartenientes generales y particulares alcaldes ordinarios y otros cualesquier nuestros juezes y justicias ante quien esta nuestra carta y Prouission real fuere presentada y della pedido cumplimento salud e gracia Sabed que ante el pressidente e oydores

[al margen: Peticion]

de la nuestra real audiencia y chancilleria real que por nuestro mandado rreside en la ciudad de la Plata prouincia de los Charcas del Peru se presento la peticion que se sigue =

Muy poderoso señor el licenciado Diego Martin de adiada fiscal mayor de este arzobispado de la Plata digo que el Licenciado francisco otal uicario que es nombrado por el ylustrissimo e reuerendisimo señor Don Francisco de Borja arçobispo de este arçobispado para la extirpacion y castigos de las ydolatrias y supersticiones que ay entre los indios de la prouincia de atacama como tal jues a procedido a la aberiguacion de las ydolatrias en cuya aberiguacion a descubierto que los mas indios de aquella prouincia tienen una cueba donde para sus ydolos y ydolatrias estauan cabezas de leones carneros de //

[f. 12r]

La tierra ay cus. coca chicha. quilaPana y la yeruacata todo lo qual lo tienen Para ofreçer por sacrificio a los ydolos y tanbien lleuan ydolos digo hijos

suyos Para los ofreçer a los dichos ydolos y Procediendo en la dicha caussa a hallado auer más de mill y quinientos indios e indias que aconpañado con otro sacerdote que se llama don Joseph Caro de Mundaça los an todos confessado Porque todas las confeciones que an hecho de muchos años a esta parte an ssido nulas y les ha cogido todos los ydolos que tenian que son desde el tiempo del inga Los quales a rremitido a su señoria ylustrissima dicho señor arçobispo e ba proçediendo a castigar a los que son cabeças de todos estos ydolatras procurando estirpar de todo la dicha ydolatria todo lo qual arriba rreferido consta de un tanto de autos y cartas que a rremitido a su señoria ylustrissima segun y de la manera que dellos consta e para que dicho juez Pueda proceder all rremedio de tantas desdichas opuestas a nuestra santa fee catholica y que los dichos yndios //

[f.12v]

conoscan sus yerros. y sean rreformados dellos y Para que castigue a los que fueren dignos e merescedores de tal rremedio a buestra alteça pido y suplico mande despachar carta y prouission rreal Para que todas las justicias de su magestad gobernadores tenientes y todos los demás ministros den fauor y ayuda all dicho juez eclessiastico e para que atento a estos ydolos estan junto a los indios infieles de calchaqui. Le den todo el fauor y ayuda nescessaria para el castigo de los dichos cabeças ydolatras pido justicia e para ello ett^{a} = El licenciado diego martin de adiada = Uista por los dichos nuestro presidente e oydores con los rrecaudos que en ella se rrefieren manda

[al margen: Auto]

contraer los autos e uistos proueyeron el del tenor siguiente = En la ciudad de la Plata en ueinte y cuatro dias del mes de Jullio de mil y seiscientos y quareinta y dos años Los señores presidente e oydores deesta rreal audiencia abiendo uisto lo pedido por el licenciado Diego //

[f. 13r]

Martín de adiada fiscal mayor deeste arzobispado sobre que se le despache prouision para que todas las justicias de su magestad den favor y ayuda all juez eclesiastico que conosciere de las caussas de ydolatrias contra los indios atacamas y lo demás deducido = Mandaron que se despache Prouission rreal como se pide y se rruega y encarga all juez eclessiastico que de la caussa conosciere que con los yndios que boluntariamente se uinieren a acusar se haya pia e benignamente y lo señalaron = Proueyeron el auto de susso segun y como en el se contiene en el dia mes y año en el contenido los señores Presidente e oydores deesta rreal audiencia siendo Jueses los señores doctores don francisco de sosa Don Sebastian de alarcon y licenciado Blas nobles de Salcedo. oydores don Xpoual gutierres de abendaño. = en cuya conformidad fue acordada que deuiamos de mandar dar esta nuestra carta y Prouission rreal en la dicha rrazon Por la

qual bos mandamos que siendo con ella rrequeridos beais la peticion y auto desuso Yn - //

[f. 13v]

serto y le guardeis, cunplais y executeis hagais guardar cunplir y executar en todo e por todo sigun y como en el se contiene y en su conformidad dareis todo el fauor y ayuda que os fuere pedido en la dicha caussa de ydolatrias Pues estan all Seruicio de Dios nuestro señor y de nuestra rreal perssona lo qual los unos y los otros anssi lo hased y cunplid Pena de la nuestra merced y de quinientos Pessos enssayados Para la nuestra camara so la qual mandamos a qualquier nuestro escriuano publico o rreal e no le auiendo a perssona que sepa leer y escriuir ante dos testigos bos la lea y notifique y de testimonio dello para que nos sepamos como se cumple nuestro mandado y por esta nuestra carta rogamos exhortamos y encargamos all juez eclessiastico que conosciere de las dichas caussas de ydolatrias contra los dichos yndios se aya pia e benignamente con los que boluntariamente se uinieren a acussar dada en la Plata a treinta dias del mes de Jullio de mill y seiscientos y quareinta y dos //

[f. 14r]

años = Don Dionisio Perez Manrrique doctor don Francisco de Sosa doctor Don Sebastian de Alarcon. Licenciado noble de Salcedo Licenciado don antonio Quezano y heredia

Yo don Cristoual gutierrez de Auendaño escribano de camara del catolico rey nuestro señor la fize escribir por su mandado con acuerdo de su presidente e oydores

registrada Matheo de rrastizabal por el Gran Chanciller Mateo de rrastizabal.

[al margen: Ytem]

en el Puerto de la Madalena de Cubija en once dias del mes de Septiembre de mil y seiscientos y quareinta y dos años ante mi el capitan Martin de Orellana corregidor e justicia mayor deesta Prouincia de Atacama por su magestad presento el Licenciado Francisco otal comissario del santo oficio y crusada uicario e juez de la ydolatria en estas dichas prouincias e me rrequirio con una Prouission real en uirtud de la cual pedia y demandaba el rreal auxilio para la execución de la extirpacion de la dicha ydolatria e tomando la dicha prouission en mi mano derecha la obedesci besse y puse sobre //

[f. 14v]

mi cabeça como mandato de mi rrey y señor natural y en cuanto a el cumplimiento estoy presto y aparejado a dar el fauor y auxilio necesario que me pide por ser como es caussa justa y de el seruicio de dios nuestro señor y lo firme siendo testigos el maese de campo Don joan de rrebolledo Bricuela Joan Cauallero y Don Francisco Bernal Presentes. Martin de

Orellana Don Joan de rrebolledo Bricuela Don Francisco Bernal. Joan Cauallero.

[Al margen: Ytem]

En el Pueblo de la madalena de Cubija en seis dias del mes de octubre del año de mil y seiscientos y quareinta y cuatro ante mi el maese de campo Don Baltasar Dagama y Auellaneda corregidor e Justicia Mayor deestas Prouincias de Atacama por su magestad y presento el padre Francisco Otal comisario del santo oficio e crusada uicario e juez de la ydolatria en estas dichas prouincias e me rrequirio con esta prouission rreal en uirtud de la cual pedia y demandaba el rreal auxilio para la ejecucion de la extirpacion de la dicha ydola- //

[f. 15r]

tria tomando la dicha prouission con mi mano derecha la obedesci besse y puse sobre mi cabeça como carta y prouission e mandamiento de mi rrey y señor natural a quien nuestro señor guarde como a menester la cristiandad y en quanto all cumplimiento estoy puesto a dar el fauor y auxilio necesario que me pide y lo firmo siendo testigos el padre Fray Joan rromero religioso de nuestro padre Santo Domingo y el capitan Martin de orellana y Francisco Fariña don Baltazar Dagama y Auellaneda testigo Fray Joan rromero testigo Martín de orellana testigo Francisco Fariñas rrocha

[al margen: Autos]

en la caussa e uissita e pesquisa secreta que de oficio de la Justicia eclessiastica ha hecho y fulminado el señor bachiller diego de Bargas chacon cura propio de Calcha uissitador general e Jues eclesiastico deeste arzobispado de la Plata contra el licenciado francisco otal cura e Uicario de san francisco de chio chio y sus anexos en la Prouincia de Atacama comisario del santo oficio y cruçada cerca del usso de su oficio de cura e uicario y de su bida y costunbres uisto ett^{a} =- //

[f. 15v]

ffallo atento a los autos e meritos del processo de esta uissita y que el dicho Licenciado Francisco Otal es persona graue y benemerita de la fee y que a usado el dicho oficio de cura como deue y es obligado teniendo su yglessia con muy grande asseo curiosidad y linpieça y que en lo que a sido a su cargo a acudido con mucha puntualidad diligencia y cuidado y muy gran lenguaras en la lengua materna deesta prouincia y suficiente en la lengua quichua y en ella a predicado el santo euangelio a sus feligresses con grande Prouecho en sus almas administrandoles Los Santos sacramentos con mucha caridad teniendolos a todos bastantemente catequizados y enseñados en las cosas de nuestra santa fee catholica habiendo extirpado las ydolatrias rrictos y cerimonias antiguas con que el demonio era adorado claramente y el conocimiento de nuestro berdadero Dios y señor estaua en tinieblas y que es querido y amado por su buen modo y Proceder y atento a que

no se le a puesto demanda pública ni secreta ciuil ni criminal por ninguna perssona y que antes en todo ha descargado y descarga la conciencia de su magestad y la de su señoria ylustrisima deuo de declarar //

[f. 16r]

y declaro all dicho Licenciado francisco otal por bueno e principal cura cuidadoso y celoso de la onrra de dios nuestro señor y obseruante en el dicho oficio y que a acudido en su obligacion con todo cuidado y cristiandad con agrado de sus feligresses y a [sa]tisfaccion de sus Prelados porque es digno e merescedor que su magestad y en su rreal nombre el ylustrisimo mi señor onrre su persona ocupandola en oficios y puestos de más consideracion que todo estara bien empleado en el sussodicho y dello dara muy buena cuenta y Por esta mi sentencia definitiua jusgando asi lo pronuncio y mando el bachiller Diego de Bargas chacon =

[al margen: Ytem]

Dio y pronuncio la sentencia deesta otra parte el bachiller diego de Bargas chacón segun y como en ella se contiene cura propio de Calcha Uissitador General e Jues eclessiastico de este arzobispado de la Plata por el ylustrisimo y reuerendisimo señor don fray francisco de Borja del conssejo de su Magestad y arzobispo de la Plata ett^{a}. En el pueblo de san francisco de chio - chio en primero de Jullio de mill y seiscientos e treinta y nueue años siendo testigos don antonio del yerro Salinas Joan Cauallero diego de leon //

[f. 16v]

y el maestro Joan de alcala y otros muchos de que doy fee. don Xtoual de escobar notario.

[al margen: Ytem]

Concuerda con su original a que me rrefiero que queda en los autos y a pedimento del dicho. Licenciado francisco otal di el presente en el pueblo de san francisco de chio chio en dos dias del mes de Jullio de mil y seiscientos e treinta y nuebe años en testimonio de uerdad don Xtoual de Escobar notario

[al margen: Autos]

En la caussa e uissita y Pesquissa secreta que de oficio de la justicia eclessiastica a hecho y fulminado el señor maestro Diego de Aceuedo cura e Uicario de Cayssa Uisitador general e jues eclessiastico de este arçobispado de los Charcas contra el licenciado francisco otal cura propietario del pueblo de san francisco de chio - chio y sus anexos uicario e jues eclessiastico de todo su distrito Prouincia de Atacama alta y baja y contra el doctor don Joseph caro de Mundaça su coadjutor acerca de su oficio de curas y de sus uidas y costumbres uisto ett^{a}.

ffallo atento a los autos y meritos del Processo de esta uissita y que el dicho Licenciado francisco otal es persona docta y Predicador en la quichua //

[f. 17r]

y en la lengua materna de los indios camanchacas y que a ussado el dicho oficio de cura como deue y esta obligado teniendo su yglessia y demas capillas con todo asseo curiossidad y Linpiessa y que en lo que a ssido a su cargo ha acudido con toda puntualidad y cuidado componiendo una capilla en el assiento de la Madalena de Cubija Puerto de mar con todos los ornamentos nescessarios para la buena administración de los santos sacramentos adquiriendo todos a su costa y trabajo sin que indio ni feligres suyo le aya dado cossa alguna y todo mouido de caridad con selo grande de adquirir almas para Dios nuestro señor administrándoles los santos sacramentos a sus feligreses y teniendoles bastantemente catequizados y enseñados en las cossas de nuestra Santa fee catholica Predicandoles el santo euangelio con gran prouecho de sus almas y assi mismo auer estirpado la ydolatria en que estaban sumergidos los indios de la prouincia de atacamas alta y baja desde el tiempo del ynga exponiendose a todo genero de peligros y asi de uida como de hasienda y para el usso de su oficio de comissario y obra tan pia y del seruicio de Dios auerse puesto //

[f. 17v]

en camino de mas de cien leguas de yda e buelta atropellando los inconbinientes que podian resultar contra su salud y la de sus oficiales y demas perssonas que para el caso conuoco por caminos tan asperos y despoblados y assimismo aber gastado mas de seiscientos pessos en el uiaje por constarme ser assi uerdad por las informaciones fechas por el licenciado francisco otal y auerlas yo uisto y leido y assimismo ser querido y amado por su buen modo de proceder cristiano birtuosso celosso de la onrra de Dios docto en las facultades de teologia moral y escritura y atento a que no se le a puesto demanda Publica ni secreta y que antes en todo a descargado la conciencia de su magestad y la de su señoría ylustrissima debole de declarar y declaro all dicho licenciado Francisco Otal Por bueno y Principal cura Padre de pobres y obseruante en el dicho oficio con todo cuidado y cristiandad con agrado de sus feligresses y a satisfaccion de sus prelados porque es digno e merescedor que su magestad y en su rreal nombre el arçobispo mi señor onrre su persona ocupandola en puestos y oficios de mas consideracion dando cuenta a su magestad //

[f. 18r]

De los muchos meritos que concurren en su perssona que todo estara muy bien enpleado en el susso dicho y dello dara muy buena cuenta y Por esta mi sentencia jusgandolo assi lo proueo e mando Maestro diego de Acebo

Y assi mismo debo declarar y declaro del doctor don Joseph Caro de Mundaça quadjutor del dicho Licenciado francisco otal Por buen sacerdote theologo en ambas facultades con toda suficiencia predicador en la Lengua

española y en la de los indios instruyendoles como deue y es obligado con gran prouecho de sus almas en los misterios de nuestra santa fee catholica muy querido e rreuerenciado de los feligreses por no auer dado nota ni escandalo a ninguno dellos acudiendo en todo solo a el seruicio de dios nuestro señor y que asimesmo es digno por su ciencia e uirtud que el arçobispo mi señor le onrre constituyendole en puestos que meresce su persona y atento a que no a auido demanda Publica ni secreta por esta mi sentencia difinitiua ansi lo proueo e mando maestro Diego de Acebo

Según que consta y paresce por las dichas sentencias que quedan en la caussa //

[f. 18v]

De la Uissita que el Señor Maestro diego de Acebo. Uissitador General tomo al Licenciado francisco otal y all doctor don Joseph Caro de Mundaça y de pedimento de los sussodichos y de mandamiento del dicho señor uissitador que aqui firmo su nombre Para su balidacion del pressente en el pueblo de san francisco de chio chio en tres días del mes de Mayo de mill y seiscientos y quareinta y tres años maestro Diego de Acebo.

Y en fee dello lo firme en testimonio de uerdad. rrodrigo de padilla notario.

[al margen: Carta del señor Arzobispo]

Señor Licenciado Francisco otal. Con su carta de uuestra merced y buenas nuebas de el empleo que a tenido en el destierro de la ydolatría de los indios de ese paraje me e holgado mucho y para que lo continue le embio título de uicario e juez de ydolatria para que uuestra merced descargue mi conciencia y mire por la onrra de dios mientras tubiere uida que su magestad se lo Pagara a uuestra merced y lo gratificare en cuanto pudiere y escreuire esta armada a su magestad que premie a uuestra merced con alguna Preuenda tan merescida por los seruicios que a hecho a entrambas magestades si ubiere con quien me iba uuestra merced auissando de todo //

[f. 19r]

lo que fué sucediendo y satisfagase que en todo cuanto pudiere acudir a sus alimentos lo e de aser de manera que nadie me lleue uentaja de que doy por testigo all tiempo y a uuestra merced guarde nuestro señor como puede y desseo en la Plata y Nouiembre cinco de mil y seiscientos y cuarenta y un años seruidor de uuestra merced fray francisco arzobispo de la Plata

[al margen: Titulo de Uicario General]

Nos el maestro Don fray francisco de borja por la gracia de Dios y de la Santa Sede apostolica arçobispo de la Plata del conssejo de su Majestad y su predicador ett^{a} = Confiando en las muchas partes uirtud y cristiandad del licenciado francisco Otal cura propietario de la doctrina de Cubija y sus anexos le nombramos y dezimos y Proueemos Por nuestro Uicario e Juez eclesiastico del dicho curato y de toda la prouincia de los atacamas alta e baja

e jues para el conoscimiento de todas las caussas de ydolatria hechicerias y supersticiones para que como tal usse el dicho oficio de Uicario conosciendo de qualesquiera caussas asi cibiles como criminales ansi //

[f. 19v]

de oficio como a pedimento de Partes o fisco rrescibiendo las querellas demandas y demas pedimentos sustanciando y determinando las caussas interlocutorias y definitiuamente executando los autos y sentencias en los que se deuieren executar otorgando las apelaciones para ante nos y nuestro prouissor e uicario general en las cossas y cassos que de derecho ubiere lugar rrescibiendo informaciones y dando Licencias para cassamientos de españoles mestizos mulatos y negros e indios forasteros precediendo los rrequisitos del santo concilio tredentino y no dispensara en ninguna manera en las amonestaciones acudiendo a la defensa de la jurisdiccion e inmunidad eclesiastica y finalmente usse el dicho oficio de Jues e uicario en todas las cossas y cassos a el anejos y consernientes segun y de la manera que le an ussado podido y deuido ussar los demas uicarios que lo an ssido de la dicha prouincia de Atacama y demás foráneos de este arçobispado sin que le falte cossa alguna //

[f.20r]

que para lo que dicho es y lo ha ello anexo y concerniente en qualquier manera discernir censsurar agrauarlas y rreagrauarlas poner entre dicho y las alçar y absoluer Los obidientes le damos comission cumplida qualesquiera y le cometemos nuestra e uezes plenariamente sin ninguna Limitacion con facultad de nombrar y criar notarios fiscales y demas ministros que fueren nescessarios para el exercissio de su oficio - y mandamos a todas y qualesquier perssonas de qualquier estado calidad y condicion que sean de la dicha Prouincia de los atacamas ayan e tengan rresciban rrespeten y obedescan all dicho Licenciado francisco otal Por tal jues e uicario y acudan a sus mandamientos y llamamientos en uirtud de santa obediencia y so pena de excomunion mayor Late sentencie y las demas penas que de nuestra Parte les impussiere las quales las mandara executar que nos desde luego las damos Por impuestas = Y porque dicho Licenciado francisco otal es persona de //

[f. 20v]

muchas partes y de celo en las cossas tocantes all mayor seruicio de dios nuestro señor como nos lo enseñan muchas expiriencias con el castigo de los yndios ydolatras y auer tantos que en aquella Prouincia continuan y Perseueran en las dichas ydolatrias acordamos de dar y dimos nuestro poder facultad. y comission para que por nos y representando nuestra propia Persona conosca de todas y cualesquiera ydolatrías hechicerias y supersticiones sustanciando las caussas y sentenciandolas definitiuamente

conforme a derecho de suerte que en esta razon y en las demas que conuengan descargue nuestra conciencia que para todo lo que dicho es le damos la dicha nuestra comission sin limitacion alguna y le cometemos nuestras uezes plenariamente por la entera satisfaccion que tenemos del dicho Licenciado francisco otal y la puntualidad y beras con que saue acudir a las obligaciones de la mayor onrra gloria y seruicio de dios nuestro señor en testimonio de lo qual dimos el Pressente firmado en nuestro nonbre cellado con nuestro sello y rre //

[f. 21r]

frendado de nuestro notario mayor de camara en la ciudad de la plata en cinco dias del mes de nouiembre de mill y seiscientos y quareinta y un años fray francisco arçobispo de la plata Por mandado del arzobispo mi señor don miguel de chalar =

[al margen: Titulo de Comisario del santo oficio]

Porque en este santo oficio se a tenido rrelacion de quanta importancia es tener en esa prouincia y corregimiento de atacama Persona que haga oficio de comissario deste santo oficio por la mucha gente española y mestizos que de ordinario asisten en ella donde por no tener noticia de los edictos de la fee se podrian cometer contra dios nuestro señor muchos delitos y cassos en ellos contenidos Los cuales se quedarian sin castigo en que es nescessario proueer de remedio por la buena rrelacion que ansimismo tenemos de su persona a letras uirtud y cristiandad . Y que es cura e uicario del pueblo de atacama nos a parescido nombrarle y señalarle por comissario deeste santo oficio y subdelegado del y nuestro en toda la dicha prouincia y corregiento //

[f. 21v]

de atacama en el ynterin que otra cossa pruueyeremos y mientras se le azen Pruebas de su calidad y limpieça para que como tal nuestro comissario y subdelegado haga y rresciua las denunciaciones testificaciones delaciones y declaraciones que mas Personas hizieren contra otras o contra si mesmos de cossas tocantes y pertenescientes all santo oficio y para publicar los editos de la fee cuando se lo ordenaremos e para rratificar los dichos testigos y contestes ad perpetuam rey memoriam y en plenario y hazer Los demas autos y deligencias que conuengan tocantes y pertenescientes all dicho oficio de comissario todo lo qual hara conforme a la instruccion que el presente secretario de este santo oficio le inbiara Por ante notario que nombrara que sea fiel y legal de toda confianza e buenas partes Xptiano. [borroso]. clerigo seglar o rreligioso y ansimismo quando ubiere de publicar los editos o haser otros actos judiciales nombrara persona de las mismas partes que sea seglar y de lustre para que leuante la bara del santo oficio y antes de usar del dicho oficio de comissario hara el juramento. de fidelidad y secreto //

[f. 22r]

acostumbrado ante el dicho notario y que le guardara de todo lo que biere oyere y entendiere y no lo rrebelara a perssona alguna por escrito ni de palabra ni por semejas ni en otra manera alguna so pena de excomunion mayor ipso.facto incurrenda y de caer e incurrir en las demas penas y censuras en que caen e incurren los que rrebelan el secreto que en el santo oficio le a sido encomendado el qual se asentara al pie de esta comission y el mismo juramento hara el notario que nombrare y nos imbiara un santo del y luego usara de la dicha comission y hechas y rresceuidas las dichas denunciaciones nos las imbiara cerradas y selladas en manera que hagan fee Para que uistas Prouiamos lo que combenga que para todo lo que dicho es y lo que a ello anexo y dependiente le damos poder y comission cumplida quanto de derecho se rrequiere y es necessario y guarde nuestro señor ett[a] rreyes a ueinte y cinco de Septiembre de mill y seiscientos e treinta y uno el licenciado Joan de mañojos el licenciado andres Joan gaitan - el licenciado don antonio de castro y del castillo. Por mandado del santo oficio de La inquisicion don bernardo de eisaguirre= //

[f.22v]

[al margen: Ytem]

En el Puerto de la madalena de cubija a diez dias del mes de marzo de mill y seiscientos y treinta y dos años ante mi el presente notario Paresció el señor Licenciado francisco otal cura e uicario desta prouincia de atacama y comissario del santo oficio y dijo que juraria e juro por dios nuestro señor in beruos sacerdotis Poniendo La mano derecha sobre su pecho en todas Las cossas tocantes all santo oficio sera fiel y tendra el secreto acostumbrado y que le guardara de todo lo que uiere oyere y entendiere y no le rrebelara a persona alguna por escrito ni de palabra ni por semejas ni en otra manera alguna y a la absolucion del juramento dijo si juro y amen y lo firmo de su nombre el licenciado francisco otal ante mi esteuan Rodriguez notario

Yo Joan sedano de rribera clerigo de menores ordenes cauallerico mayor e notario Publico de la uissita general que el señor maestro Gabriel de sande Uissitador General en todo este arçobispado de los Charcas cruzero e maestro de serimonias e juez eclesiastico Por el lustrissimo y rreberendissimo señor maestro don fray francisco de borja mi señor arçobispo de la plata del consejo //

[f. 23r]

de su magestad y su predicador ett[a]

Certifico y doy fee a los que all Pressente uieren como en las pesquisas secretas e información que de oficio de la Justicia eclessiastica se a hecho y fulminado contra los curas de atacama La baja y sus anexos se dio y pronuncio la sentencia del tenor siguiente

[al margen: Autos]

En la caussa de Uissita y Pesquissa secreta y rresidencia que de oficio de la Justicia eclessiastica e fecho y fulminado contra los curas beneficiado francisco otal comissario del santo oficio de la inquisicion y de la santa crusada y el doctor Don Joseph caro de mundaca interin del dicho beneficio y sus anexos de atacama La baja y su prouincia en rrazon de los dichos sus oficios uistos estos autos y meritos ett[a]

ffallo atento a que no a resultado culpa alguna de la dicha Uissita ni a auido demanda publica ni secreta contra el dicho Licenciado francisco otal cura beneficiado deeste dicho beneficio y el dicho doctor don Joseph de caro de mundaça antes consta de la justificacion uigilancia y cuidado solicitud. celo grande. Xptiano con que an Procedido en la administracion de los santos sacra- //

[f. 23v]

mentos a sus feligreses sin Perdonar Solicitud ni trauajo en la enseñanza del Santo Euangelio y Predicacion del Pues el dicho licenciado francisco otal es grande e lenguaras no solo en la lengua general quichua mas enpero con muy grandes bentajas en la lengua materna y natiua de este dicho beneficio por lo cual a hecho grandes seruicios a dios nuestro señor con descargo de la rreal conciencia y de la del ylustrissimo mi señor enseñando e industriando a los indios deste su beneficio de atacama la baja y camanchas chiangos auitadores en estos puertos de mar por auer mas de ueinte y un años que aqui les administra Los santos sacramentos y trauajar con ellos enseñandoles en estos dichos Puertos como son cubija colupo yquique y loa y demas partes enseñandoles la dotrina Xptiana en que estan los dichos indios muy bien industriados y catequisados auiendo sido y biuido como brutos fieras marinas del mar antes que dicho Licenciado francisco otal fuese su tal cura dados a todas miserias abominaciones y bicios incultos e marinos no be lina rropa alguna ni teniendo auitacion ni cassas con que biuir Por biuir en sus Peñascos y rriscos sin ninguna //

[f. 24r]

Polina ni orden de hombres y all Pressente a gloria de dios Por el amor caridad del suso dicho licenciado francisco otal su cura que les a tenido se ben en todo muy otros y como de nuebo formados en cristianos Politicos y conbersables desarraygado como dessarraygado el dicho Licenciado a todos los indios de este su beneficio del abominable miseria de la ydolatria en que estauan en su gentilissimo tan fijos y miserables enseñandoles con todo conato cuidado e uigilias a adorar a Jesucristo que es nuestro Uerdadero dios desquissiando de sus animos Las supersticiones rritos y serimonias con que prestauan culto y adoracion a los cerros y demonio castigando a los sacerdotes principales caudillos como consta por la caussa que all pressente tiene presentada de ydolatria en esta Vissitara

como consta del trauajo dicho y tan grande que tubo y hiso en seruicio de nuestro señor y se rremite a los indios que tiene desterrados que estan y los inbio a la ciudad de la plata a la rrecolesion de los descalssos del señor san francisco de Chuquisaca a donde estan los dichos yndios como constara de la dicha caussa mejorando assimesmo a los dichos en su natural modo de biuir. //

[f. 24v]

Cuidando que tengan algún caudal con que puedan pagarse sus tassas acosandolos del trauajo y cuidado como lo hasen Para poderse sustentar y auiendo estado este beneficio sin ninguna yglessia ni capilla ni ornamentos Para el culto diuino all presente se ben quatro yglesias con todo lo nescessario de ornamentos calises misales y casullas a costa todo del dicho licenciado francisco otal y Por ser este beneficio tan dilatado aunque tan pobre por descargo de su conciencia y por ser prescisso y necesario assistir Personalmente en este Puerto de mar de cubija donde de ordinario rresciden Los corregidores y algunos corregidores digo españoles e muchos indios Pescadores y sienpre a tenido uuestra merced compañero y sacerdote Para que administre los santos sacramentos en los pueblos de san francisco de chio chio San Joan de calama y Caspana y demas anexos como lo hase all presente el dicho doctor don Joseph caro de mundaca Perssona Principal uirtuossa y docta que con todo buen cuidado del dicho beneficio Predicando de ordinario en la lengua general yba aprendiendo La natural de los atacamas con que tiene bien industriados //

[f. 25r]

Los dichos indios en nuestra santa fee y el dicho Liçenciado francisco otal rrescide de ordinario en estos puertos de mar donde no se Perdona a ningun trabajo cuidado solicitud. haciendo grandes seruicios a las dos majestades = Declaro que los dichos curas propietario e interin Por tales buenos curas porque son merescedores de toda estimacion y onrra y que el ylustrissimo mi señor como tan grande principe onrre y Prefiera en todas ocasiones all dicho Licenciado francisco otal consultandole de oficio a su majestad en su rreal conssejo de indias para que en Premio de sus grandes Partes Uirtud celo y desseo de la conberssion de las almas de tantos yndios de este beneficio los mejores y premie con una dignidad e preuenda en alguna de las dos yglesias metropolitanas de este piru como lo suele haser su ylustrissima con la personas de partes e Uirtud que en haserlo asi cunplira con su conciencia y premiara a quien tambien lo meresce que por esta mi sentencia juzgando asi lo pronuncio sin costas el maestro gabriel de sande =

[al margen: Ytem]

dada y pronunciada fue la sentencia que de susso se rrefiere Por el señor maestro gabriel de sande Uissitador general en todo este arçobispado de los //

[f. 25v]
charcas e uucero e maestro de serimonias e Jues eclessiastico por el ylustrissimo mi señor que en ella firma su nombre estando hasiendo audiencia publica en el Puerto de la madalena de Cubija en ueinte de febrero de mill y seiscientos y quareinta e un años siendo testigos el maese de campo don Joan de rrebolleda corregidor e justicia mayor deesta dicha Prouincia y el alferes Joan Domingo carrillo y alonso pulido Pressentes dello doy fee =
[al margen:Notificacion]
en el Puerto de la madalena de cubija en el dicho dia mes y año suso dichos yo el pressente notario Ley e notifique la sentencia que de susso se rrefiere all Licenciado francisco otal comisario del santo oficio de la inquisicion y crusada con su persona lo oyo dello doy fee testigos Los dichos Joan cedano notario Publico
[al margen: Ytem]
en el dicho puerto de la madalena de cubija en el dicho dia ueinte de febrero de mill y seiscientos y quareinta años yo el pressente notario Ley y notifique la sentencia de atras como en ella se contiene all Licenciado gaspar de Parraga clerigo subdiacono y fiscal mayor de la Uissita y dijo La oye y la conssiente en su perso //

[f. 26r]
na que lo oyo dello doy fee. Joan sedano notario publico
[al margen: Ytem]
segun que lo suso dicho consta y Paresce por la dicha sentencia y autos originales que estan y quedan en mi poder a que me rrefiero y para que dello conste de mandamiento del dicho señor Uissitador que aqui firmo su merced en que interpusso su autoridad y decreto judicial para que la haga y haga fee en juicio y fuera de el y para que dello conste de pedimento del dicho licenciado de el presente en el Puerto de la madalena de Cubija en ueinte dias del mes de febrero de mill y seiscientos y quareinta y un años siendo testigos el maestro Joan de alcala clerigo Presuitero y el alferes Joan Domingo carrillo y Alonso pulido Pressentes dello doy fee Joan cedano de rribera notario publico
en testimonio de lo qual firmo y autoriço Joan çedano notario publico =
[al margen: Ytem]
Yo Gil Lopez de armesto y castro notario Publico de las Prouincias de chichas y Lipes y deesta Uissita Por el Ylustrissimo mi señor de la Plata Juez de bienes de difuntos de la dicha //

[f. 26v]
Prouincia de chichas y agente del rreal fisco de su magestad certifico y doy fee que en la Uissita secreta que se hizo contra el Licenciado francisco otal por el señor licenciado melchor rroman martel uissitador general de estas prouincias se dio y Pronuncio la sentencia del tenor siguiente

[al margen: Autos]

en la caussa y Pesquissa secreta que se a hecho contra el licenciado francisco otal cura beneficiado propietario e Uicario de la prouincia de Atacama La baja y comissario del santo oficio de la inquisicion de oficio de justicia y de pedimento del bachiller francisco rrosados fiscal mayor de esta mi Uissita general

ffallo atento los meritos y autos desta caussa que debo de dar y doy por buen sacerdote cura e Uicario all dicho Licenciado francisco otal y muy digno de que su magestad y su señoria ylustrissima del arçobispo mi señor Le adelante a mayores puestos y dignidades merescedor dellos Por el cuidado e uigilancia que tiene en acudir a las obligaciones de tal //

[f. 27r]

cura Por lo qual le doy por libre y sin costas y por esta mi sentencia definitiua assi lo pronuncio e mando el licenciado mellchor rroman martel

[al margen: Ytem]

dada y pronunciada fue esta sentencia por el señor licenciado melchor rroman martel cura e uicario propietario de el ualle del Luriuay Uissitador general de las prouincias de chichas Lipes y atacama por el ylustrissimo y rreuerendissimo maestro don fray francisco de borja mi señor arçobispo de la plata del consejo de su magestad y su predicador en el puerto de la madalena de Cubija a nueue dias del mes de Juillio de mill y seiscientos y treinta y siete años siendo testigos el maese de campo don geronimo de contreras don geronimo flores de leon don Joan de mendoça Presentes de que doy fee ante mi Gil Lopes de armesto y castro notario publico

[al margen: Ytem]

Concuerda con su original queda en mi poder y le saque

de Pedimento del Licenciado francisco otal Gil LoPes de armesto y castro notario Publico =

[al margen: Titulo de Comisario de la cruzada de la Prouincia de Atacama en primero de marzo de 635]

Nos el doctor baltasar çerrato maldonado canonigo de la santa yglessia //

[f. 27v]

metropolitana de este arçobispado de la Plata comissario apostolico subdelegado general de la santa crusada en todo el distrito de la rreal audiencia de los charcas Por el ylustrissimo maestro don fray antonio de sotomayor arçobispo de damasco confessor de su magestad de su conssejo de estado inquisidor general abad de santander comissario apostolico general de la santa crusada en todos Los rreynos y señorios de su magestad ett[a]

Por quanto su santidad dispenso quinta conçesion de seis Predicaciones de la bula de la santa cruzada de que corre la quinta Publicacion que se celebro en la dicha santa yglessia a ueinte y cinco de Junio del año

Passado de seiscientos y treinta y cuatro con que la limosna y socorro della y de las demas gracias concesiones y dispenssaciones sirua Para ayuda a los grandes gastos que se an hecho y hasen en la defensa de la santa fee catholica y para que la administracion y cobrança della se pueda hacer con la rrectitud y dilegencia que se rrequiere conbiene aya en la prouincia de atacama Perssona que en nuestro nom //

[f. 28r]

bre y como nuestro subdelegado entienda en los negocios y caussas tocantes y dependientes a la dicha santa cruzada que se ofrecieren y haga todo lo que mas a la buena exspidicion y su cobranza conbenga esta dicha quinta predicacion de la quinta conçession Por ende confiando de las letras rrectitud y conciencia del beneficiado francisco de otal cura de la dicha prouincia de atacama y que como Perssona tan Xptiana y celossa del seruicio de dios nuestro señor y de su magestad acudira a la buena y deuida execucion de este negocio Por el pressente ussando de la facultad que tenemos de su santidad y dicho comissario general le nombramos y diputamos por nuestro comissario subdelegado de la dicha santa crusada en todo el distrito de su doctrina en la dicha Prouincia de atacama a donde es cura beneficiado y en todo lo que alcanssan sus anejos e jurisdicion Para que conosca de todas y qualquier caussas asi cibiles como criminales tocantes a la administracion Predicacion y cobransa de la dicha santa crusada asi de Pedimento de partes como de //

[f. 28v]

oficio de Justicia Procurando Proceder justamente con que no pueda dar Licencias Para descir missa en capillas ni oratorios ni hazer otras con Presiciones Por que esta facultad no la Podemos subdelegar sino que las personas que las ubiesen de haser y tubieren necesidad de las dichas licencias Parescan ante nos y en todo hara los autos aberiguaciones y dilegencias nescessarias asi Para la cobranza de las bulas conpussiciones Penas y comutaciones como Para rrecoger qualesquiera bienes mostrencos de que nos dara noticia Por la orden y forma que se contiene en la instruccion impressa otorgando a las Partes La apelacion que interpusieren Para este tribunal y no para otra parte en manera alguna Procediendo con todo cuidado en el despacho del tessorero general o particular y sus rreceptores que llegaren a su distrito a publicar exspender y cobrar la dicha santa bula y lo procedido de condenaciones comutaciones Penas y con Pressiciones haciendoles guardar y cumplir Los titulos y comisiones //

[f. 29r]

que presentaren sin que les falte cossa alguna = y exssortamos y en uirtud de santa obidencia mandamos a todas las justicias e Jueses de su magestad Prelados de las ordenes y demas perssonas estantes y auitantes en la dicha

dotrina de qualquier estado calidad y condicion que sean ayan y tengan Por tal comissario de la santa cruzada y le den el fauor y ayuda que le pidiere guarden y hagan guardar sus mandatos y todas las onrras Preheminencias que por el dicho oficio se le deuen so pena de descomunion mayor Late sentencie una Dotrina canonica monicione Premissa ypsofacto yncurrenda y de las demas Penas que les pusiere que executara en las ynouidientes en testimonio de lo qual dimos el presente firmado de nuestra mano sellado con uuestro sello y rrefrendado de nuestro señor en la plata a primero de marzo de mill y seiscientos e treinta y cinco años doctor baltasar çerrato maldonado Por mandado del señor comissario apostolico subdelegado general de la ssanta crusada Luis de rrozas notario //

[f. 29 v]
[Al margen: Titulo de Visitador de las prouincias de Atacama altas y baxas y sus anejos por el Arzobispo en 27 de henero de 622]

Nos el maestro Don fray geronimo mendez de tiedra por la gracia de Dios y de la santa sede apostólica arçobispo de la plata del conssejo de su magestad y su predicador ett^{a}= por quanto por los
sagrados concilios Santa y justamente esta ordenado que los prelados y pastores tengan obligacion en su diocesis y arçobispado en cada un año Por ssi o Por sus tenientes haser uissita y escrutinyo de todos sus subditos y deseando cumplir con el descargo de nuestra conciencia y sauer y entender como se acude a la conuerssion y enseñanza de los naturales confiando de las Letras suficiencia y rrectitud celo y cristiandad y otras buenas partes que conuienen en el padre francisco otal Presuitero. Le eligimos criamos nonbramos e proueemos Por nuestro Uissitador en lo esperitual y temporal Para que como tal Uissite Las yglessias cofradias y Lugares pios de las dotrinas atacama alta e baja y sus anejos uissitando el sagrario del santissimo sacramento Pila del bautismo crismeras rreliquias altares capillas oratorios ornamentos y todas las demas cossas pertenesçientes all culto diuino uissitando e Publicando editos de Uissita y rrescidençia contra el bachiller Pedro Godine //

[f. 30r]

de caruajal y contra el Padre francisco bernal curas haciendo deligencias escrutinio uissitas secretas o publicas de oficio o a Pedimento de parte o fisco para uer y sauer como an procedido en su uida y costumbres usso y ejercissio de sus oficios y conuerssion y enseñanza de los naturales y cumpliendo en todo con lo ordenado y dispuesto por derecho y concilios y constituciones de este arçobispado bea e uissite los libros de bautiçados cassados Padrones de confessados y difuntos ber si estan escriptos por el orden que esta mandado oyendo y admitiendo qualesquier demandas. delaciones querellas capitulos que les fueren haciendo cargos rresceuiendo descargos concluyendo Las caussas sentenciandolas y determinando defi-

nitiuamente y ansimismo puede conoscer de qualesquier negocios ciuiles y criminales crimenes y execessos contra cualesquier Perssonas eclessiasticas pertenescientes a la dicha uissita y seculares como son amancebados concubinarios o que estan cassados en grado
de parentesco prohiuido por la yglessia Logreros usurarios adiuinos hechiceros sacrilegos //

[f. 30v]
blasfemos y de todos los otros delitos y Pecados publicos cuyo conoscimiento correccion y castigo a nos pertenesca asi de oficio como a pedimento de parte Procediendo por los terminos del derecho hasta sentenciar y determinar las caussas pleitos definitiuamente. executando sus autos y sentencias en lo que se deuen executar otorgando Las apelaciones que se interpussieren en las cossas y cassos que de derecho ubiere lugar para ante nos o nuestro prouissor e uicario general procediendo contra los culpados con çensuras y otros rremedios de manera que se aparten de los crimenes e pecados publicos de que se procediere uer e uissitar las dichas yglessias y lugares Pios y cofradias y las quentas de las rrentas uienes y poseciones de las yglessias mandas y limosnas dellas uer los ynuentarios y hascelos de nuebo conpelir a los mayordomos a que las den hasiendo cargos rresciuiendo justos descargos cobrando alcances quitar e nombrar mayordomos sauer o inquirir si ay algunos bienes o rrentas o otras cossas de las dichas yglessias o lugares Pios usurpados o enajenados y que los rresti- //

[f. 31r]
tuyan por censsuras y otros rremedios hasiendo los mandamientos autos por demandas que conbengan para el aumento y conserbacion de las dichas yglessias Parroquias hospitales cofradias o lugares Pios como Para el buen Gobierno y conserbacion de los naturales y su enseñanza Poniendo las Penas y censsuras nesçesarias y en las uisitas de los curatos y dotrinas adonde ubiere rreligiosos se guardara lo dispuesto Por los santos concilios y cedulas de su magestad haga exeuir ante ssi todos Los testamentos cobdiçilios y ultimas uoluntades de los difuntos y sauer si estan cumplidas y haser que se cumplan y descir Las missas que estubieren Por decir Uissitar capellanias memorias colecturias e tomar quenta dellas finalmente usse el dicho oficio segun y como lo an Podido y deuido ussar Los demas uissitadores que an ydo a essas partes nombrados guardando en todo La forma de nuestra ynstruçion y los santos concilios y en rrason de sus derechos aya y lleue Los acostumbrados //

[f. 31 v]
que conforme a derecho y aranceles deue auer y lleuar que para todo lo susodicho anejo y dependiente en qualquier manera disçernir çenssuras

y las agrabaren e agrauar hasta Poner en entre dicho y absoluer los excomulgados Le damos comission cumplida qual de derecho en tal casso se rrequiere con facultad de crear e nombrar notarios y fiscales y contadores y los demas ministros que conbengan y exortamos y rrequerimos y siendo nescesario en birtud de santa obidencia mandamos a nuestros uicarios curas e justicias rreales y las demas personas de qualquier condicion y calidad que sean ayan e tengan all dicho francisco otal Por tal uissitador y cunplan sus mandatos y le den todo el fauor y ayuda nescessaria e impartan el euangelio y le guarden y hagan guardar Las preheminencias y Prerrogatiuas que de derecho Le deuen ser guardadas so las Penas que pusiere que nos abemos por Puestas y executara en los que rebeldes e inobedientes fueren //

[f. 32r]

y Para el dicho usso haga el Juramento nescessario ante francisco bernal cura de la doctrina de Mataca en Potossi en ueinte y siete dias del mes de henero de mill y seiscientos y ueinte y dos años fray geronimo arçobispo de la Plata por mandado de su señoria ylustrissima el licenciado fernando uasquez escoto secretario

[al margen: Juramento]

en el Pueblo de san francisco de chio chio Prouincia de atacama en diez y siete dias del mes de abril de mill y seiscientos e ueinte y dos años el licenciado francisco otal Juez Uissitador eclessiastico se presento con la Patente y titulo de yusso ante francisco bernal del mercado cura beneficiado del dicho pueblo y sus anejos y auiendole leido tomo e rresciuio el juramento que la solennidad del derecho dispone all dicho uisitador francisco otal el qual juro por dios nuestro señor e in uerbo saçerdosis de que usara bien y rrectamente del dicho oficio y cargo de uissitador Procediendo en todo sin Paçion hasiendo igualmente //

[f. 32v]

Distributiua justicia a las Partes y asi fecho el dicho cura francisco bernal de mercado le ubo e rresciuio Por uissitador e Juez eclessiastico con todas las serimonias que por el manual rromano se disponen y los firmaron de sus nombres francisco otal. francisco bernal de mercado ante mi gregorio de agurto notario.

[al margen: Prouission que gano en la Audiencia en 10 de Septiembre de 626 para que los Indios de la prouincia de atacama que pudiesen seruir a quien quisiesen sin que los Corregidores ni otras perssonas les impida]

Don Phelippe por la gracia de dios rey de castilla de leon de aragon de las dos cesilias de Jerusalem de portugal de nabarra de de granada de toledo de balencia de galicia de mallorcas de ceuilla de cerdeña de cordoua de corssega de murcia de Jaen de los algarues de algecira de gibraltar de las yslas de canaria de las yndias orientales y occidentales yndias y tierra

firm[e] del mar oceano archiduque de austria duque de borgoña brauante y milan conde de auesping de flandes tirol y barçelona señor de biscaya y de molina ett[a].
a bos el licenciado francisco de otal cura e uicario de la Prouincia de atacama a quien cometemos lo que de yusso se hara mincion //

[f. 33r]
salud y gracia salud que en la nuestra audiencia y chancillería rreal que rrescide en la ciudad de la plata del Piru ante el nuestro Presidente e oydores della el Licenciado francisco delsaz carrasco nuestro fiscal por el bien y utilidad de los yndios de esa Prouincia de atacama Presento una peticion de capitulos Pidiendo rremedio en rrason de los agrauios que se les hasen a los dichos yndios entre los quales ay uno que con lo del
[al margen: Capitulo]
Proueido es del tenor siguiente = yten de uuestra alteza mandar que los indios de la dicha Prouincia de Atacama Puedan libremente seruir a quien quisieren y les estubiere mejor sin que el corregidor que all pressente es y los que adelante fueren se lo impidan Por que de lo contrario se sigue que los dichos indios esten como esclauos y que sean maltratados y Peor Paga
[al margen:decreto.]
dos = Desele prouission como la pide no auiendo otras del gobierno en Contrario = en la ciudad de la Plata en ueinte y cinco dias del mes de agosto de mill y seiscientos //

[f. 33v]
e ueinte y seis años Los señores Presidente e oydores deesta rreal audiencia decretaron lo de susso y fueron jueses los señores doctor don Jorge manrrique de lara Licenciados antonio fernandez montiel y don gabriel gomes de senabria oydores don Joan de cabrera giron =
e uisto por el dicho nuestro presidente e oydores fue acordado que debiamos mandar dar esta nuestra carta en la dicha rrason y nos tubimoslo por bien Porque bos mandamos a bos don gregorio de ynostrossa corregidor de la prouincia de Atacama y a bos el dicho Licenciado francisco de otal a cada uno Por lo que le toca como yra declarado hagais que los indios de la dicha Prouincia de atacama Puedan libremente seruir a quien quisiere. y les estubiere mejor sin que el corregidor que a el pressente es y adelante fuere se lo ympidan ni otra persona alguna con penas y aperceuimientos que yra persona desta nuestra corte con dias y salarios a buestra costa a lo cumplir y executar e mandamos a bos el dicho Licenciado. //

[f. 34r]
francisco de otal que ante dos testigos rrequirais del dicho don gregorio de ynostrossa corregidor del dicho partido La guarde e execute segun y como

en el dicho decreto susso yncorporado se contiene que cunpla dentro de diez dias de la notificacion y ellos Passados y no auiendo cumplido con lo que por ella se le manda el dicho corregidor bos cometimos a bos el dicho Licenciado francisco de otal su cunplimiento y execucion Para que ueais el dicho decreto y le guardeis y cunplais y hagais guardar y cunplir en todo y por todo segun y como en el se contiene y para que tenga cumplido efecto cuando llegueis a rrequerir con esta nuestra Prouission del dicho corregidor no se la entregareis sino que uiendo un traslado della se la dareis y no de otra manera que para todo Lo susso dicho y todo lo a ello anejo y dependiente bos mandamos digo damos comission en forma tan bastante y cumplida como de derecho se rrequiere y es necessario e mandamos all dicho don gregorio de ynos //

[f. 34 v]

trossa corregidor de la dicha prouincia de atacama y sus tenientes y demas nuestras justicias no os pongan ni conssientan Poner estorbo ni ynpedimento alguno antes os den y hagan dar todo el fauor y ayuda de nuestra Parte les pidieredes Pena de la nuestra merçed y de mill pesos enssayados Para nuestra rreal camara en que desde luego damos Por condenados Lo contrario hasiendo dada en la plata a dies dias del mes de septiembre de mill y seiscientos e ueinte y seis años. doctor don Jorge manrrique de Lara. el licenciado antonio fernandes montiel - el licenciado don gabriel gomes de senabria =

[al margen: Ytem]

Yo don Joan de cabrera giron escriuano de camara del catholico rrey nuestro señor La fize escribir Por su mandado con acuerdo de su presidente e oydores - rregistrada Pedro lopez otabiano.- chanciller Pedro Lopez otabiano =

[al margen: Ytem]

en el pueblo de san Joan ebangelista de calama en doce dias del mes de nobiembre de mill y seiscientos e ueinte y seis años //

[f. 35r]

Don melchor çotar y don bartholome aychasnirca caciques Principales deeste Pueblo y de chio chio y demas indios todos juntos me yntimaron esta Preuission e yo el dicho Padre francisco de otal cura e uicario de atacama la baja La tome con mi mano derecha y la bese y Pusse sobre mi cabeça y obedesci como a carta de mi rrey y señor natural y en su cumplimiento rrequeri y notifique a don gregorio de ynostrossa corregidor e justicia mayor desta Prouincia el qual dicho don gregorio dixo que la obedescia como a carta de su rrey y señor natural y que cumplira su rreal mandato y decreto siendo testigos manuel fereira y baltaçar borxes y Lorenço Aguirre francisco otal

[al margen: Titulo de Uicario y Juez eclesiastico por el Dean y cauildo sede Uacante en 4 de Septiembre de 622]

nos el dean y cabilldo de la santa yglessia catredal [sic] deesta ciudad y arzobispado de los charcas en sede bacante ett[a].= Por quanto Por muerte del ylustrissimo señor maestro don fray geronimo mendes de tiedra çeso La jurisdiccion eclessiastica y Porque en francisco de otal clerigo Presuitero cura del ualle de Atacama uicario que a ssido de aquella Prouincia Por el dicho señor //

[f. 35v]
arçobispo concurren Las partes nescessarias Por el pressente le aprouamos el dicho titulo y de nuebo proueemos y nonbramos all dicho francisco de otal Por juez e uicario de la dicha prouincia de atacama Para que como tal en las dotrinas y anexos della Pueda conoscer y conosca de todas y cualesquier caussas cibiles y criminales en lo espiritual y tenporal contra todas y qualesquier Perssonas de qualquier estado calidad y condicion que sean asi de oficio como a pedimento de fiscal o parte rresciuiendo informaciones sumarias Prendiendo culpados siendo legos con auxilio de la rreal justicia secuestando [sic] bienes domando conficiones hasiendo cargo o rrescibiendo acussaçiones sustanciando Las caussas assi cebiles ordinarias y executibas como criminales sentenciandolas definitiuamente otorgando Las apelaciones Para ante nos o nuestro prouissor e Uicario general en los cassos que de derecho ubiere lugar executando Las que conforme a derecho se Pudieren y deuieren executar //

[f.36r]
y Pueda conoscer y conosca de qualesquier caussas de [línea en blanco] y inmunidad eclessiastica y no consintiendo La usurpen Las justicias seculares y otras personas Procediendo Por censsuras assi en este casso como en todos los demas que se ofrescieren hasta declarar a los ynobedientes Por publicos descomulgados y Poner eclessiastico entre dicho y otras penas sustanciar y determinar las dichas caussas absoluer a los obidientes rresceuir ynformaciones y dar licencias Para cassamientos de españoles e indios y finalmente usse el dicho Oficio de Juez e Uicario en lo espiritual y tenporal en todas las cosas del anejas y consernientes segun y de la manera que lo a ussado Podido y deuido usar el dicho francisco de otal y los demas uicarios que an ssido de la dicha uilla sin que le falte cossa alguna con que en las caussas de diborssio o nulidad de matrimonio rresceuidas Las demandas ynformaciones //

[f.36v]
sumarias La rremita ante nos o nuestro Prouissor e Uicario general y el dicho oficio Le ussara ante el notario Publico de la dicha uilla que para todo lo que dicho es y lo anejo y dependiente en qualquiera manera disernir censsuras y Las agrauar y rreagrauar y absoluer a los obidientes nombrar notarios fiscales y otros ministros Le damos comission cunplida

qual se rrequiere y cometemos nuestras ueses plenariamente sin ninguna limitacion y exssortamos amonestamos y rrequerimos a todas y qualesquier Perssonas de qualquier estado calidad y condicion que sean eclessiasticas y seglares ayan y tengan rresciuan y obedescan all dicho francisco de otal . Por tal jues e uicario y acudan a sus mandamientos y llamamientos y le guarden en todas las onras Preheminencias gracias y Liuertades y le acudan y le hagan acudir con todos los derechos y aprouechamientos del anexos y pertenescientes so pena de excomunion //

[f. 37r]

mayor late sentencia y de quinientos Pessos de oro La mitad Para la santa crusada y la mitad Para obras pias y le encargamos y damos comission Para que atento a que no se an pagado Los diesmos de la dicha Prouincia desde Principio del año de seiscientos y diez y nuebe Lo cobre con todo cuydado y nos Lo rremita Para que se rreparta entre los interesados y Paresciendole conbenir arrendar los de este año y demas que bienen los pueda arrendar dandonos rason y auiso de todo y cobre el seminario y la rrenta al rector del colegio y cobre la quarta funeral que se deuiere all dicho señor arçobispo desde el dia que se le pago hasta ueinte y dos de mayo de este año que murio y lo embie a esta santa yglessia como su heredera dada en la plata a ueinte y quatro dias del mes de septiembre de mill y seiscientos y einte y dos años. don francisco de salcedo. el doctor don bernardino de almança el licenciado //

[f. 37v]

Don Diego de trejo. don fernando altamirano. don pedro fernandez de cordoba - el doctor solis don matheo rruiz franco doctor Pasqual Peroches. el licenciado arandia. el doctor abila. doctor don pedro de aguilar. Por mandado de su señoria miguel de aguirre

[al margen: Ynformaçion]

En el Puerto de la madalena de Cubija en ueinte y seis dias del mes de henero de mill y seiscientos y quareinta y un años se presento esta peticion Por los contenidos ante el señor maestro gabriel de sande Uissitador general en todo este arçobispado Por el ylustrissimo mi señor

[al margen: Peticion]

Don Pedro Uiltiquibilti gobernador de esta Prouincia de atacama la baja en mi nombre y demas caciques e yndios desta dicha Prouincia Paresco ante buessa merced en la mejor uia y forma que a nuestro derecho conuenga y dezimos que a ueinte y un años que nuestro Padre francisco de otal nos a dotrinado sin auer hecho mas que dos aussencias en los dichos ueinte y un años La una fue de dos meses Por auerle //

[f. 38r]

mandado el señor don fernando arias de ugarte arçobispo de chuquisaca a uisitar La prouincia de los lipes y la otra de tres meses con licencia a

curarse a arica del desconsierto de su Pierna y todo lo demas del tiempo nos a assistido con gran bien en nuestras almas Pues con su exenplo y Predicaciones y enseñansa de los misterios de nuestra santa fee catholica y conbencidos con la uerdad tubo noticia en los sacrificios de los uiejos hasian y que todos los demas dauan açer [l]os sacerdotes carneros de la tierra coca chicha y saumerios y otras cossas Para que ofresciessen a el demonio y quando se hasia assistian mas todos hasta los niños y baylando y cantando a nuestro modo Para dar gracias a los sacerdotes Por auernos encomendado all demonio y auiendo nuestro padre francisco otal uisto a algunas Preuenciones a los dichos uiejos ymagino sigun dixo despues que este auia de sacrificar all demonio y all otro dia que fue dia de san Joan bautista del año de mill y seiscientos y treinta y cinco se leuanto //

[f. 38v]

nuestro Padre antes que amaneciera y llamo a dos españoles que fueron Joan Cauallero e Joan Martin y con un negro llamado francisco fueron a lo que amanescia sin que nadie los biese en cassa de pedro sulo y hallo en una gran sala que alli esta tres biejos llamados Pedro sulo martin chiquiribiltu y Pedro Ycar que los dos estauan asentados en una gran candelada que tenian y el otro salia de un apossento donde estaba el sacrificio y como uio que salia le hiso boluer a entrar Juntamente con los otros dos biejos y tras ellos el dicho nuestro Padre y españoles y negro y hallaron dos callanas con fuego ensendido y saumerios y quatro cuyes que acauaban de degollar y Las asaduras en unos platillos y otras cossas tocantes all sacrificio y Luego enbio a llamar el dicho nuestro Padre all gobernador que entonces era don melchor sotar y a todos los indios sin que el Padre rremouiesse del dicho apossento o adoratorio ni tampoco dejo salir a los dichos biejos y llegado que fue el gouernador con los dichos demas indios //

[f. 39r]

Les dixo beis aqui lo que estaban hasiendo estos biejos miraldo y tocaldo con uuestras manos Porque no os engañeis que lo aueis de jurar y lleuo pressos a los tres biejos y Pusso grillos y en çepos y en diferentes partes y les hiso processos a que nos rremitimos y tomo sus confessiones y Por ellas hallo nuestro Padre culpados a todos los indios Los cassados y cassas de familias Por auer dado Por uia de mita carneros de la tierra cuyes chicha plumas de pajaros flamencos cossas yerbas de olor Para saumerios del demonio y los que no eran cassados ni cabeças de cassas yban a asistir a los dichos sacrificios y descia el Padre que aquellos tambien auian ydolatrado con el consentimiento acabosse su processo sentenciolos a los dos en docientos assotes tresquilar y Perdimento de todos sus bienes y dies años de destierro y que los cunpliessen en el conbento de los descalssos de san francisco de chuquisaca y aqui sirbiessen Por el bestuario y sustento a aquellos Padres donde oy estan hechos unos santos segun escriben aquellos Padres //

[f. 39v]

Y el otro que era muy biejo Lo tresquilo y Le hiso dar cien assotes y lo desterro a chio chio Para que todas las mañanas barriese la yglesia y executadas estas sentencias mando luego Pregonar un auto en que decia que todos los indios e indias que dentro de tres dias biniessen de su boluntad a acussarse de las culpas y Pecados en que abian caido a la ydolatria Por dadibas o ofrendas y de cualquiera otra manera ubieran caido en la ydolatria Les perdonaria y que passados los tres dias sino biniesen a acussarse de su boluntad escribiria y que a el que hallase culpado Lo auia de quemar y con esto fuymos a montones a acussarnos y nos Perdono a todos ecepto a los biejos ministros que hasian oficio de sacerdotes rrescibiendo Las ofrendas y sacrificando all demonio que a estos desterro all Puerto de Cubija y a otros muy biejos a otros Pueblos e mando nuestro Padre contar los carneros de la tierra de los sacerdotes ydolatras en corrales. Junto todos los indios Para que sigun La lista que nuestro Padre auia hecho en las acussaciones que los //

[f. 40r]

mismos indios auian hecho assento Por escripto los que auian ofrescido carneros a los dichos sacerdotes que tomassen otros tantos carneros del sacerdote a quien Los auian dado por auerlos engañado Pues no ofrescian all diablo mas que La sangre dellos se comian la carne y luego llegaron y tomaron los carneros que auian dado a Persuacion de los sacerdotes y acabando esto saco todos Los ydolos que por las acussaciones le dixeron los indios donde estauan e juntando todo el pueblo nos hasia traer una carga de leña a cada uno y en particular en el de calama que se junto mucha leña y tomo el ydolo Llamado sotar condi a quien todos los indios de estas Prouincias teniamos Por dios teniendolo nuestro Padre en la mano bestido de cumbe con supillo y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco nos hizo una platica desiendo que si entendian que aquel dios a quien auian adorado tenia poder Para Librarsse de sus manos que le dixesse ho que no //

[f. 40v]

Podia nada sino que el diablo nos tenia engañados con apariencias finxidas y amenasas que nos hasia y acabado esto en presencia de todos Le pusso sobre el monton de leña y mando a los sacerdotes que le auian sacrificado ensendiessen cada uno por su parte La leña y se abraço y se consumio todo y luego mando echar las cenizas en alto para que se las lleuasse el biento y a otros ydolos de chio chio llamado quma quma y a otro de ayquina llamado socomba y a otro de caspana llamado sintalacna hiso lo mesmo y Los quemo todos con sus adoratorios y acabado esto nos hizo muchos sermones diziendo que no auia Pecado mayor en el mundo que el de la ydolatria y aunque me ubieras muerto estando disiendo missa no fuera tan gran Pecado y mas siendo como eramos bautisados y que abiamos

apostatado de la fee y que todas las confessiones que abiamos hecho no balian nada por auer callado con malicia este tan gran pecado. //

[f. 41r]

Y que hicieramos una confession en que bolvieramos a confessar todos Los pecados que abiamos hecho desde que eramos niños y Para esto nos enseño como lo abiamos de hazer diziendo que hizieramos diez guascas y que nos fueramos acordando en cada mandamiento Los pecados que auiamos hecho y cada pecado hizieramos un nudo del mandamiento que auiamos Pecado y Luego en la quaresma que se siguio nos confesso a todos generalmente y con esto y con la ayuda de dios emos salido del pecado y seguedad en que estabamos y nuestros Padres nos auian enseñado este bien rresçebimos en nuestras almas Por nuestro Padre otal = Y assimesmo a mirado Por nuestra salud teniendo en Pueblos diferentes Jeringas Lançetas y a todos los fiscales y sacristanes Les daua Polbora e uinagre Para que curasen a todos los del mal del ualle que aqui es muy ordinario y otras mediçinas y asucar uissitando siempre Los enfermos y Lo //

[f. 41v]

mesmo a hecho en nuestras haziendas Pues jamas Por baptiçar ni cassar ni enterrar a los muertos nos a lleuado un rreal ni a querido que dieramos mas ofrenda de lo que boluntariamente queria dar cada uno ni nos a bendido un rreal de bino ni coca ni otro genero ni a consentido que nadie bendiesse estos generos Por dezir que era golosina sino a sido mulas que los que uenian de Chile nos bedian [sic] a los principios quando estabamos Pobres y salia por fiador y las Pagaua y nosotros del padre en fletes que nos da de su pescado y a carreto a Chilee Para que biniesen aqui con los cordobanes de Chile que aqui se los lleuarian a Potossi y con esto an benido muchos nabios y nos han balido los fletes mas de ueinte e mill pessos finalmente Le deuimos todo Lo que somos y nos tiene tanto amor como si fuera nuestro berdadero Padre que nos ubiera engendrado y Porque a benido a nuestra noticia que el //

[f. 42r]

señor arçobispo de chuquissaca quiere poner otro Padre Por estar ympedido nuestro padre otal de su pierna Para Poder andar a bissitar sus anexos decimos que diez años antes que cayera estando rrebusto [sic] e bueno tenia otro Padre que le ayudasse en la mar y siempre a tenido para la aprouacion deste su teniente sacerdote tiene orden y facultad de los señores arçobispos y los señores Uissitadores como fueron Gaspar de ariza galues melchor rroman martel y Diego de bargas chacon y confirmaron los nombramientos que de quadjuntor Les auia hecho Porque el di<u>c</u>ho nuestro Padre miraua con mucho cuidado en que fuesen y fueran hombres uirtuossos y que nos trataran bien como aora lo hase el senor

doctor don Joseph caro de mondaça su teniente a quien tiene aprouado el nombramiento que nuestro Padre otal Le hiso el señor bachiller diego de bargas chacon //

[f. 42v]

Uissitador del señor arçobispo que aora es y Porque tememos que si el señor arçobispo nombra otro ynterin que no sea por mano de nuestro Padre otal o no tenga sobre el dicho Padre dominio que nos a de maltratar assi en las personas como en las hasiendas que como estamos hechos a la mansedumbre y blandura de nuestro padre y a los que su merçed nos a dado sentiremos mucho qualquier agrauio que otro Padre nos hiziere y sera yrremediable Por estar tan lejos el señor arçobispo e Para que conste a su señoria ylustrissima de todo Lo que aqui dezimos y Pedimos es uerdad

[al margen: Ytem]

A buessa merced Pedimos y suplicamos mande rresceuir ynformacion all tenor deesta rrelacion y Pedimento que la ofrecesmos segun y como lo desimos y Para mas Justificacion deesta uerdad mande buesa merced si fuere seruido que los testigos que ubieren de declarar Los nombre //

[f. 43r]

Y Pressente el fiscal de su Jusgado Lo que le paresçiere Pues a todos consta ser esto uerdad que en ello rrescebiremos uuestra merced con justicia que Pedimos ett[a]. e Juramos Por dios nuestro señor y a esta señal de cruz no es de malicia sino Para librarnos de algun Padre que nos trate mal don pedro uiltiquibiltur

[al margen: decreto]

e uista Por su merced mando que los curacas den la ynformacion que ofrescen y dada se proueera Lo que conbiniere y ansi lo Proueyo mando e firmo el maestro gabriel de sande

[al margen: Proveymento] Proueyo lo decretado de susso el señor maestro gabriel de sande Uissitador general en todo este arçobispado crusero e maestro de serimonias e Jues eclessiastico Por el ylustrissimo mi señor en el puerto de la madalena de Cubija en ueinte y seis de henero de mill y seiscientos y cuareinta y un años ante mi Joan sedano notario Publico

[al margen: Testigo francisco Mayssar]

en el Puerto de la madalena //

[f. 43v]

de Cubija en ueinte y seis dias del mes de henero de mill y seiscientos y quareinta y un años en cunplimiento del decreto de arriba el dicho don pedro Uiltiquibultur Para La información que tiene ofresçida Presento Por testigo a don francisco mayssar gouernador y cacique Principal del pueblo de Atacama La alta del cual fue rresçebido Juramento Por dios nuestro señor y una señal de cruz que hizo en forma de derecho por interpretacion

de Don diego tassa interprete general de la Uissita y auiendoselo dado a entender Por el dicho Ynterprete Lo que dicho don Pedro Uiltiquibiltur en su peticion yntenta hazer informacion Por el tenor de la dicha su peticion se le fue exssaminado all dicho don francisco mayssar testigo Presentado por parte de los dichos caciques y Preguntandole de ssi conosce Las partes del licenciado francisco de otal clerigo //

[f. 44r]

Presuitero y comissario de la ynquissicion y cura Propietario de los dichos Pueblos de Atacama la baja y asimismo comissario de la santa crusada y quanto tiempo a que conosce all dicho su cura en el dicho curato y si conosce all dicho don pedro uiltiquibiltur cacique principal que le pressenta Por testigo dixo que conosce all licenciado francisco de otal que abra mas tienpo de ueinte años Poco mas o menos que rreconosce all dicho licenciado francisco de otal Por tal cura de atacama la baja y sus anexos =
y anssimismo conosce a don pedro uiltiquibultur desde niño y le conosce all pressente por gouernador y cacique principal en esta prouincia de atacama la baja y esto rresponde =

Preguntado Por el dicho ynterprete si saue que dicho Licenciado francisco otal como tal cura deeste dicho beneficio aya acudido a las obligaciones del dicho su oficio //

[f. 44v]

con toda puntualidad sin auer hecho ausencia deeste dicho su curato en todo el dicho tiempo de los ueinte e un años Pocos más o menos del sino tan solamente dos uezes La una por tiempo de dos messes Por mandato del señor arçobispo deste diosesis don fernando arias de Ugarte Para que uissitase la Prouincia de los lipes y La otra con licencia de sus prelados y sede bacante a curarse de una pierna que se le auia desconsertado Por tiempo de tres messes dejando en el dicho beneficio clerigo aprouado y suficiente Para La administracion de los Santos Sacramentos dixo Por interpretacion del dicho ynterprete que saue lo que se le pregunta por auerlo uisto y assistido en esta Prouincia que el dicho Licenciado francisco de otal a acudido y acude a las obligaciones de tal cura con todo cuidado celo y cristiandad. a las obligaciones de tal cura //

[f. 45r]

siendo Padre espiritual de los dichos sus feligreses y como si
fuera su padre La mas sigun las buenas obras que les a hecho y hase anparandolos y defendiendolos en todas ocaciones sin Permitir que corregidores ni otras personas seculares los ayan bejado y agrauiado y en lo espiritual siendo tan solamente quien despues de dios los a dotrinado a los dichos indios y hecho. cristianos sacandolos como los a sacado de la seruidumbre y esclabonia del demonio que los tenia ciegos y engañados con los rritos y serimonias de su

gentilismo y asimesmo sabe este testigo Por auerlo uisto hallandose Presente en las dos ocasiones que el suso dicho Licenciado francisco de otal hizo Las dos ausencias que se rrefieren en las quales uio este testigo que los indios gouernadores de aquel tiempo caciques Principales y demas gente indios e indias //

[f. 45v]

Pensando e juzgando que el dicho su cura hacia ausencia deeste dicho su curato Por mas tiempo del que se le auia significado con lagrimas sollosos y suspiros Le detenian y le pedian como a padre no los desanparassen y dejasse diziendo otras rrasones con ssumo sentimiento bastante ynternecer Pino luz Piedra[1672] e uio este testigo que el Licenciado francisco de otal Los consolo y assiguro de su buelta con que los dichos indios se quietaron y consolaron dessistiendo de lo que tenian determinado hazer que era yrsse tras el dicho su cura adonde quiera que se fuesse y dejar desanparado su pueblo y natural.

e uio assimesmo quando boluio el dicho Licenciado que los dichos sus indios Les salieron a rresceuir hasta la puna que ay mas de setenta leguas que hasiendole muchas fiestas bayles y danças y arcos muestras de mucho amor y rrespeto que le tienen //

[f. 46r]

y esto rresponde = Preguntado Por el dicho interprete si saue que el dicho Licenciado francisco de otal a puesto gran cuidado e uigilancia en extirpar y desquissiar el bisio abominable de la ydolatria en que estauan arraygados Los yndios deeste beneficio de atacama la baja dixo = Por interpretacion dell dicho ynterprete que saue Por auerlo uisto y hallandose presente en barias ocaciones que el dicho Licenciado francisco de otal a puesto todo cuidado e uigilancia en que los yndios deste su beneficio saliessen del herror en que estauan de ydolatras Predicando continuamente Lo que jusgaua combenir Para enseñar en la fee catholica a los dichos yndios y queesto es Publico e notorio y esto rresponde = Preguntado Por el dicho ynterprete si tiene noticia o si sabe que el dicho Licenciado francisco de otal el dia //

[f. 46v]

De san Joan ebangelista Por el año de mill y seiscientos y quareinta y cinco se leuanto muy de mañana y con dos españoles llamados Joan cauallero e Joan martin e un negro llamado francisco fuesse a casa de

[1672] Nota de transcripción: la frase " Pino Luz Piedra" , puede entenderse como que el sacerdote les ha enseñado el camino de la rectitud y les ha entregado los fundamentos para guiarse por él mismo. El concepto de piedra, alude al basamento de todo, a " la piedra fundamental; Pino se define como muy pendiente o derecho como el primer paso que empiezan a dar los niños cuando se empiezan a soltar o los convalescientes cuando empiezan a levantarse. Según Alemanyy Bolufer 1917 y *Diccionario de la Lengua Española Sopena* 1978.

Pedro Sulo y hallase en una gran sala a tres yndios biejos llamados Pedro tubi Martin chiribilti y Pedro Licar y que los dos estubiessen asentados cerca de una gran candelada y que el otro saliesse del apossento donde estaba el sacrificio y el dicho Licenciado con Los dichos españoles y negros hallaron ynfragante dos callanas de fuego y en ellos puestos saumerios y quatro cuyes que se acabauan de degollar y las asaduras en dos Platillos y otras cossas tocantes all sacrificio = Y assimesmo si sabe o a entendido este testigo que en aquella ocacion el dicho Licenciado imbio a llamar all gouernador del Pueblo de atacama donde esto sussedio el qual gobernador se llamaua don melchor ssotar y a todos Los demas yndios //

[f. 47r]

que se hallassen Los quales uiendo benido y entrado con el dicho gouernador donde estaua el dicho cura Les mostro a los dichos biejos y lo que estauan hassiendo y les auia cojido ynfragante en el sacrificio y demas enbustes dixo por el dicho ynterprete que lo que se Le pregunta y rrefiere a oydo este testigo a muchas perssonas que se lo an dicho en diferentes ocaciones y rreferido a la letra como se le pregunta Porque este testigo no se hallo en calama en la ocacion que se rrefiere y se acuerda que quien se lo dixo y rrefirio despues fue el dicho don melchor sotar gouernador y el presente don Pedro Uiltiquibiltur que ponderando el balor çelo y animo que el dicho cura auia tenido en la presente ocaçion que es que quatro hombres se auian puesto con muchos indios a un rriesgo tan notorio como fue cojer el dicho Licenciado francisco de otal ynfragante a los dichos indios sacerdotes en el sacrificio que estauan //

[f. 47v]

actualmente ofresciendo all demonio en el dia principalissimo del dicho Pueblo que tiene por aduocacion a san Joan ebangelista y a oydo dezir este testigo a diferentes Perssonas que fue milagro que los dichos yndios en aquella ocacion no ubiessen muerto all dicho cura Pues lo auia cojido en tan graue delito y que esto es muy Publico e notorio en toda esta Prouincia y esto rresponde =

Preguntado por el dicho interprete si a sauido o tenido noticia que el dicho Licenciado francisco de otal Prendio a los dichos tres yndios sacerdotes y les hizo caussa de auerlos cogido en el dicho sacrificio sentenciandolos a destierro assotes y cortar el cauello y si saue que los dichos sacerdotes esten all pressente Los dellos en el combento de los descalssos de Chuquisaca y que el otro indio biejo aya muerto en chio chio dixo Por declaracion del dicho ynterprete que saue Por auerlo uisto y ser Publico

[f. 48r]

e notorio que el dicho Licenciado francisco de otal hizo y fulmino caussa en la dicha ocacion contra los dichos tres yndios sacerdotes a los quales

sentencio a destierro assotes y cortar el cauello = y que assimesmo sabe Por ser notorio y Publico que los dichos dos indios biejos estan oy dia en los descalssos de la ciudad de la Plata donde estan cunpliendo su destierro y Penitencia y este testigo se rremite a la caussa que el dicho Licenciado francisco de otal fulmino y actuo en la dicha ocassion donde se bera Lo que al pressente el testigo declara y esto rresponde = Preguntado por el dicho interprete si sabe o a oydo dezir que el dicho Licenciado francisco de otal en la dicha ocassion mandase a pregonar en el dicho pueblo de san Joan de Calama Para que los indios comprehendidos en el dicho delito de la ydolatria se biniessen a denunciar dentro //

[f. 48v]

de seis dias donde no se Procederia contra los delinquentes con todo rrigor rrespondio por el dicho ynterprete que como a dicho tiene en aquella ocassion este testigo no se hallo en el Pueblo de San joan de calama pero que despues oyo a muchas perssonas que le dijeron Lo que al pressente se le pregunta y como el dicho Licenciado francisco de otal abia mandado a pregonar el dicho auto y que esto fue Publico y notorio y como tal lo declara assi y esto rresponde = Preguntado por el dicho ynterprete si a sauido o a tenido noticia que el dicho Licenciado francisco de otal quemasse en la plaça de Calama un indio [sic] llamado sottarcondi a quien los yndios de estas Prouincias tienen por el dicho dios Principal el qual ydolo estaua bestido con supillo y Plumas de pajaros flamencos rrespondio Por el dicho ynterprete que aunque este testigo no se hallo Presente en la dicha ocassion //

[f. 49r]

supo despues como cossa Publica y notoria que dicho licenciado francisco de otal hiso juntar mucha leña en la plaça de san Joan de calama y con ella quemo el dicho ydolo y otros muchos y esto fue publico y esto rresponde = Preguntado si sabe o a tenido noticia que dicho licenciado francisco de otal ensseño en aquella ocassion y Persuadio a todos Los indios de este su beneficio y se confessasen generalmente enseñandoles como lo auian de hazer y de que se abian de confessar y acussar y que de hecho los confessase La quaresma siguiente dixo = Por el dicho interprete que fue Publico e notorio en esta prouincia y como tal lo saue este testigo Por auerlo oydo a differentes Perssonas que el dicho licenciado francisco de otal en muchos sermones o platicas que hizo a los dichos ssus yndios Les enseño La grauedad de la abominacion del pecado de la ydola //

[f. 49v]

tria y les Predico que todas las confessiones que auian hecho hasta aquel punto abian ssido nulas y sacrilegas. Pues auian callado y ocultado el ser ydolatras y que assi nescessitauan de rremedio y de confessarsse general-

mente enseñandoles como les ensseño a como se abian de confessar y uio este testigo que la quaresma siguiente confesso el dicho licenciado francisco de otal a todos los indios quedando muy consolados y muy ciertos de que era uerdad Lo que el dicho licenciado Les auia enseñado y esto rresponde = rremitiendose en todo a la dicha caussa que el dicho licenciado fulmino y autuo en la dicha ocassion Preguntado si saue que el dicho francisco de otal aya acudido all bien y salud de los indios de este su beneficio con todo amor y caridad teniendo en los pueblos y anexos Jeringas Para echar ayuda a los enfermos y Lansetas //

[f. 50]

Para sangrar uinagre Polbora Para curar el mal del ualle y otros medicamentos dando a los enfermos el Pan gallinas y asucar y otros rregalos dixo por el dicho ynterprete que todo lo que se le pregunta Lo a uisto que es Publico e notorio que el dicho Licenciado francisco de otal a mirado e mira por la salud e bien tenporal de los dichos sus indios siendo como dicho tiene este testigo mas que Padre y madre de los dichos sus indios teniendo en su cassa una botica Para curar los enfermos a quienes socorre con gallinas asucar y demas rregalos como si al Uerdad fuesen hijos suyos rrespondio Por el dicho ynterprete si saue que el dicho licenciado francisco de otal no aya lleuado obenssiones Por los dichos sus feligreses o indios Por entierros bautismos y demas cossas y que halla atendido all bien de los dichos yndios enrrequisien- //

[f. 50v]

dolos y haciendolos de brutos y saluajes muy Positiuos y rricos rrespondio que el dicho su cura no lleua ni a lleuado obenssiones por bautismos entierros y cassamientos a los dichos feligresses y que esto es Publico y notorio = y que assimesmo sabe Por que lo a uisto y esperimenta cada ynstante que los indios de la Prouincia tienen ser de hombres porque antes eran bestias y de xptianos Porque antes eran gentiles Por el dicho su cura que los a enseñado e ynpuesto en toda poliçia y porque en esta prouincia Pueblos y anejos ni abia yglessias ni ornamentos ni cassa Para el dicho cura y esta La hecho quatro yglessias y conprado de su hacienda Los ornamentos Para ellas teniendo quatro calizes albas casullas y demas cossas nesçesarias all culto diuino y que esto es Publico e notorio y este testigo declara Por descargo de su conciencia //

[f. 51r]

que el dicho Licenciado francisco de otal es y a ssido sumamente nescessario en este beneficio para el bien de los dichos sus yndios y que de presente Por estar ynpedido de una pierna rrescide en este puerto de Cubija donde asiste de ordinario el corregidor y su cassa y Los demas españoles a quienes administra Los santos sacramentos Para los demas

pueblos y anejos a tenido y tiene de pressente a un sacerdote Principal docto y gran cristiano y que es sumanente puntual en la administracion de los sacramentos y dixo ser la uerdad de lo que saue y se le a preguntado so cargo del juramento que fecho tiene en que se afirmo y rratifico y dixo estar este su dicho bueno e uerdadero y como lo tiene rreferido y que es de hedad de cinquenta años Poco mas o menos y que no le tocan las generales de la ley no firmo Por no sauer //

[f. 51v]
firmar este testigo ni el ynterprete firmolo el dicho señor uissitador e maestre gabriel de sande ante mi Joan sedano notario Publico =
[al margen: Testigos Diego maysar don Pablo Laminir]
En el puerto de la madalena de Cubija en ueinte y seis dias del mes de henero de mill y seiscientos y quareinta y un años Para la ynformacion que ba dando don Pedro biltiquibiltur Presento por testigo a diego mayssar y a don pablo laminir caçiques principales del pueblo de San Lucas de Caspana anejos de este dicho beneficio de atacama la baja de los quales fue rresçebido juramento Por dios nuestro señor y una señal de cruz que hicieron en forma de derecho por interpretaçion de assencio biabo y don diego tassa ynterpretes generales de la uissita que ba haciendo el señor uissitador general y so cargo del qual Juramento Prometieron dezir uerdad en todo aquello que supiessen y les fuesse Preguntado //

[f. 52r]
y Preguntado Por el tenor de la Petiçion que se les fue declarando Por el dicho interprete dixeron preguntados Por la hedad que tienen dixeron diego mayssar de treinta años poco mas o menos y a don Pedro Lasminir de treinta y un años poco mas o menos = Preguntados por las generales de la Ley dixeron no tocarles ningunas dellas y que conoscen Las partes en especial del llicenciado francisco de otal cura benefiçiado del dicho benefiçio y comissario de la santa crussada e ynquissicion mas tiempo de ueinte años que a ssido y es su tal cura y assimesmo conosce a don pedro Uiltiquibiltur gouernador que los pressenta Por testigos el que es all pressente el gouernador de esta prouincia de atacama la baja de sus pueblos y anejos y esto rresponde Preguntados si an bisto o entendido que el dicho Licenciado francisco de otal su cura en el tiempo que lo a ssido aya faltado //

[f. 52v]
y hecho ausençia de este su curato y los aya dejado a sus feligreses sin sacerdote o Perssona eclessiastica el dicho tiempo rrespondieron Por el dicho ynterprete que saben porque lo an uisto y se an hallado Pressentes en este curato que en todo el tiempo que el dicho su cura el licenciado francisco de otal Lo a sido tan solamente ha hecho falta y ausencia del dos

vezes La una por mandado del señor arçobispo Passado don fernando arias de Ugarte que le mando fuesse a Uissitar la prouincia de los lipes y La otra auiendosele desconsertado una pierna yendosse a curar all Puerto de arica y en estas dos ocassiones y ausencias dejo Perssona que le administrasse Los santos sacramentos y esto rresponden =

Preguntados Por el dicho ynterprete si sauen o an oydo dezir que el dicho Licenciado francisco de otal aya atendido o cuydado de enseñar y catequissar a los indios de este beneficio en todas las cossas tocantes a nuestra santa fee enseñadoles //

[f. 53r]

La doctrina xptiana y La que tiene de tales rrespondieron por el dicho ynterprete que saben porque lo an uisto y experimentado en sus mismas Perssonas y en las de sus compañeros y hermanos que quando el dicho Padre francisco de otal entro a ser cura en este beneficio todos Los indios del ni eran Xptianos Porque biuian como bestias sin doctrina ni enseñanza Por no aber sauido La lengua natural desta Prouincia ninguno de los curas sus anteccessores que el dicho Licenciado francisco de otal Luego que fue nombrado Por tal cura de este su beneficio Puso toda la dilegencia y cuidado en ssaber La dicha lengua como la ssabe con eminencia y bentajada y trato con toda atencion de ensseñar y catequissar Los yndios de este su curato es todo lo que enseña nuestra santa fee enseñando la dotrina Xptiana y extirpando de los naturales La //

[f. 53v]

ynclinassion y mal afecto en que biuian dados a sus Perdiciones e ydolatrias que a el Pressente conosçen que despues de dios deuen todo el ser de xptianos y que tienen all dicho su padre y cura el licenciado francisco de otal y esto rresponde = Preguntados por el dicho ynterprete si sauen o an oydo decir que Los indios de esta prouincia ayan sido dados a la supersticion e ydolatria y que por medio del dicho y dilegencia del dicho Licenciado francisco de otal ayan ssalido de tales yerros y del de dichas [sic: desdichas] y si se hallaron en el pueblo de san Joan ebangelista del dicho Licenciado francisco de otal coxio en ynfragante a unos tres indios biejos que como sacerdotes estauan en un oratorio ofresciendo sacrificio a sus ydolos yendo el dicho Licenciado aconpañado de dos españoles y de un negro entrando con mucho balor y animo all dicho oratorio donde //

[f. 54r]

hallo a los dichos indios saçerdotes y Para que constasse y lo biessen Por sus ojos Los indios del dicho Pueblo ymbio a llamar a el gouernador que entonces lo era de esta Prouincia don melchor sotar y a los indios de mas del dicho pueblo de calama rrespondieron Por el dicho ynterprete especialmente don pablo lamnir que todo lo que se le pregunta Lo saue

Por auerlo oydo y Por ser publico Porque en la ocassion que se le pregunta estaua este testigo aussente del dicho Pueblo de calama y assi no uio Lo que se le pregunta y Lo que el dicho cura el tal dia de san Joan coxio en el dicho oratorio a los dichos tres indios saçerdotes que estauan sacrificando cuyes e ynssençio y otras yerbas odoriferas a sus ydolos y esto rresponde el dicho don pablo. y diego mayssar dixo por su parte dixo que todo lo que se le pregunta Lo uio Por auerse hallado Pressente el dicho dia de san Joan euangelista //

[f. 54v]
en el dicho Pueblo de san Joan de calama y assi mesmo uio que el dicho Licenciado francisco de otal su cura coxio en el dicho oratorio a los dichos o tres indios biejos Los quales como ssaçerdotes de hordinario rrescibian de los demas yndios carneros de la tierra coca chicha y saumerios y otras cossas para que ofresciessen en nombre de todos a el demonio y este testigo con otros muchos indios auia halladose Pressente a las juntas que se hasian deste dicho efecto e uio este testigo que el lliçençiado francisco otal en compañia de Joan cauallero y Jhoan martin y de un negro llamado francisco abia entrado all amanescer en cassa de Pedro sulo donde hallo en una gran sala tres yndios biejos LLamados Pedro sulo. martin qhiribiltir y Pedro Liçar y Los dos estauan assentados çerca de una gran hoguera y el otro //

[f. 55r]
que salia de un gran apossento donde estaua el sacrificio donde assi mesmo hallo all dicho cura dos callanas con fuego que tenian saumerios quatro cuyes que acaban de degollar y en unos platillos Las assaduras y otras cossas tocantes all sacrificio y bio este testigo que el dicho cura embio a llamar a don melchor ssotar gouernador que era en aquella ocassion y a los demas yndios de el dicho pueblo y auiendo llegado y entrado en el dicho oratorio oyo este testigo que el dicho Licenciado francisco de otal con muy grande ferbor y celo de la onrra de dios dixo a todos los indios mirad y adbertir Lo que estauan hasiendo estos yndios biejos çertificaos y enteraos y tocad con uuestras manos Lo que aqui se esta hasiendo Porque a su tienpo Lo aueis de Jurar y declarar e uio este testigo que el dicho cura Llebo Pressos a los tres yndios biejos y Los pusso en un ssePo //

[f. 55v]
con grillos y despues les hizo caussa La qual tiene el dicho cura a que estos testigos se rremiten en que aberiguo que el dicho cura como todos Los yndios de este beneficio y culpados en el delito de ydolatria porque los cassados Por uia de mita ofrescian carneros de la tierra cuyes chicha Plumas de Pajaros flamencos coca yerbas de olor Para saumerios y los que no eran cassados asistian a los dichos sacrifiçios y esto rresponden = Preguntados Por el dicho

interprete si sauen o an oydo desir Lo que el dicho Liçençiado francisco de otal hiso de los dichos tres yndios saçerdotes y si quemo en aquella ocassion algunos ydolos y como acudio all rremedio de tan graue pecado rrespondieron por el dicho ynterprete que en aquella ocassion Por hallarse pressentes estos testigos en el dicho pueblo de san Joan ebangelista de calama uieron que el dicho su cura castigo a los dichos tres indios sacerdotes publicamente dandoles a mas de çien assotes y tresquilandolos //

[f. 56r]
y a los dos dellos desterrandolos a la çiudad de la plata depossitandolos en el conbento de los descalssos por dies años donde all pressente estan y al otro indio biejo lo imbio de chio chio donde estubo algunos años hasta que murio siruiendo a la yglessia de barrerla y Linpiarla e uieron assimesmo que el dicho cura mando traer los dichos yndios de calama traer mucha leña puesta en la plaça con ella quemo un ydolo llamado sotar condi que era el principal que esta bestido de cumbe con supillo e una Pluma de oro y otras de pajaros flamencos y auiendose quemado el dicho ydolo el dicho cura mando cojer Las senisas del y las esparçio Por el ayre y luego quemo. otro ydolo llamado qumaquina que era del pueblo de chio chio y otro de ayquima llamado soconba y otro de Caspana llamado sintalasna quemando assi mesmo Los oratorios y lugares de los dichos ydolos e uieron assimesmo //

[f. 56v]
estos testigos que el dicho su cura les hiço una grandessima platica con lagrimas y solloços en la qual les dio a entender La grauedad del pecado de la ydolatria que todos estaban ciegos y engañados del demonio que las confessiones que hasta entonçes abian hecho. eran sacrilegas e nulas pues nunca auian declarado ni confessadosse el ser ydolatras como lo eran y que para salir de tan graue pecado tenian nesçessidad. de que todos hisieran una confession general y el dicho cura en diferentes ocassiones y Platicas Les ensseño e yndustrio como auian de haser La dicha confession y La quaresma siguiente el dicho cura los confesso con mucho amor y caridad y desde entonces aca saben estos testigos que todos Los yndios de este beneficio estan desengañados en semejantes disparates e biuen como cristianos entendiendo como es uerdad //

[f. 57r]
que tanto bien an conseguido Por el dicho su padre y cura françisco de otal y esto rresponde = Preguntado por el dicho ynterprete si saben y an uisto que el dicho su cura los aya amparado y defendido de las Perssonas que les an tratado de hazer bejaçiones y males y si el dicho cura les deue algunas cantidades de plata y si les acude o socorre en sus enfermedades y males rrespondieron Por el dicho ynterprete que ssaben Porque lo an uisto

y experimentado en sus perssonas y en las demas de los yndios que el dicho su cura francisco de otal Los a anparado y anpare con gran cuydado de muchas uejaciones malos tratos Les an querido haser e yntentado muchos corregidores desta Prouincia y que enterada La audiencia de los charcas de la Justificacion y Principal modo de prosseder del dicho Licenciado francisco de otal Le tienen //

[f 57v]

rremitida una prouission rreal Para que no permita que ningun corregidor ni español agrauie a los indios de este su benefiçio y an uisto anssimesmo estos testigos que el dicho su cura tiene toda su cassa y hasienda solo Para el bien de sus indios pues Pudiendo tener mucho caudal no le ha querido Para ssi sino para aumentar enrriqueser y mejorar a los dichos sus yndios Pues quando los indios de este benefiçio antiguamente eran Pauperrimos sustentandose solo con algarroba sin comer carne de pressente Los dichos indios tienen mulas puercos y obejas y tratan en trajines y fletes para Potossi con que pagar sus tassas y se bisten y tratan como hombres de rraçon y anssi mesmo sauen estos testigos que el dicho su cura mira por la salud y uida de los dichos sus feligreses teniendo con cada pueblo y anejos Jeringas Lançetas Para sangrar Polbora e uinagre Para curar el mal del ualle que es muy de ordinario en esta Prouincia //

[f. 58r]

y de este mal se an muerto muchos hasta que el dicho cura dio este rremedio Para los enfermos tiene assucar gallinas pan y demas cossas y saben assimesmo estos testigos Por auerlo uisto que el dicho su cura no deue nada a los dichos sus yndios antes ellos le estan deuiendo mucha cantidades de pessos que les a Prestado y fiado para comprar mulas e Pagar sus tassas y que esto es muy Publico y notorio y esto rresponden = Preguntados por el dicho interprete si el dicho su cura Les administra los santos sacramentos y Les dize su missa de ordinario y si tiene cuydado de las yglessias y sus uienes rrespondieron Por el dicho ynterprete que an uisto que el dicho su cura Les administra y administrado. Los santos sacramentos Predicado y enseñado La dotrina xptiana con sumo cuidado y dilegencia como dicho tienen hasta que agora dos años se le quebro una pierna y que desde entonces aca tiene en su compañía un sacerdote muy onrrado uirtuosso y Principal en Los Pueblos de chio chio calama //

[f. 58v]

y Caspana adonde administra Los sacramentos confiessa y Predica a los dichos yndios con todo cuidado y amor e buen exemplo y el dicho Licenciado francisco de otal administra en este Puerto de la madalena de Cubija Los santos sacramentos a los yndios Pescadores y all corregidor y esPañoles que en el rresciden declaran estos testigos que en faltando el

dicho cura all dicho beneficio se a de Perder y arruinar y se a de boluer all estado miserable que antes tenia Porque el dicho su padre y cura Jamas Les a lleuado derechos Por los bautismos entierros y cassamientos y de su plata y hasienda a hecho y fabricado quatro yglessias que estan en el pueblo de san francisco de chio chio y sus anejos teniendo en ellas calises missales ornamentos e ymagenes doceles y demas cossas tocantes all culto diuino Lo qual biniendo otro cura Lo a de dejar perder y conssumir y que el dicho su cura es su padre de todos Los indios y el que los ampara y faboresce //

[f. 59r]

en todas ocassiones y el que los a hecho xptianos como dicho tiene Lo qual es uerdad so cargo del juramento que fecho tiene en que se afirmaron y rratificaron y dixeron ser la uerdad de lo que tienen dicho y si nescessario es Lo bueluen a dezir de nuebo y auiendosele leydo dixeron Los susso dichos estar como lo an declarado no firmaron estos testigos Por no sauer ni los ynterpretes firmolo el dicho señor uissitador el maestro gabriel de sande ante mi Joan çedano notario Publico

[al margen: Testigo Joan cauallero]

en el Puerto de la madalena de Cubija en ueinte y siete dias del mes de henero de mill y seiscientos y cuareinta y un años Para mas ynformación de la que ba dando don Pedro Uiltiquibiltur gobernador de atacama La baja y su prouincia anejos y jurisdiçion y para mas Prueba de lo que contiene su peticion Pressento Por testigo a Joan cauallero alguacil mayor de la crusada rresçidente en este dicho Puerto y en la Prouincia de este Partido //

[f. 59v]

del qual fue rresceuido Por dios nuestro señor e una señal de la cruz segun forma de derecho so cargo del qual Prometio de dezir uerdad y siendo Preguntado Por el tenor de lo que contiene su peticion dixo = que es de hedad. de ueinte y seis años Poco mas o menos y Preguntado Por las generales de la ley dixo = no tocarle ninguna dellas y que conosce Las Partes y en especial all Licenciado françisco de otal cura beneficiado de este dicho beneficio y comissario de La santa crusada e ynquissicion Por auer estado en esta Prouincia mas tiempo de dies o doçe años y que en este tiempo a conosçido y comunicado all dicho Licenciado francisco de otal y conosçe por cura de esta Prouincia de atacama la baja y sus anejos Por auer rrescedido en estas partes y anssimesmo conosce a don pedro uiltiquibilti gouernador que lo es all pressente de san Joan de Calama y deste dicho Puerto Pueblos e Prouincia el qual Le Pressenta Por testigo y esto rresponde= //

[f. 60r]

Preguntado si el dicho Licenciado francisco de otal cura Propietario de este beneficio en el tiempo que lo a ssido aya faltado y hecho aussençia

de este su curato y aya dejado Los yndios de este benefiçio sin sacerdote o perssona eclessiastica el dicho tiempo que hizo La dicha aussencia dixo = Porque lo a uisto y se a hallado pressente despues que a que esta en este dicho puerto este testigo que tan solamente a faltado del dos bezes la una por mandado de el señor arçobispo don fernando arias de ugarte arçobispo que fue en la çiudad de la plata quando le imbio el titulo de uissitador Para que uissitasse La Prouincia de los lipes y La otra auiendosse desconssertandosse una Pierna yendosse a curar all puerto de san françisco de arica y en estas dos ocaciones a hecho Las tales aussençias y dejo Perssona que les administrasse a los dichos indios Los santos sacramentos y esto rresponde = Preguntado si saue o a oydo dezir que el dicho Liçençiado françisco de otal aya atendido y cuydado de enseñar y catequissar a los indios de este su bene - //

[f. 60v]

ficio en las cossas tocantes a nuestra santa fee enseñandoles La dotrina cristiana y Las obligaciones que tienen de tales dixo = este testigo que desde que a que assiste y assistido a bisto que el dicho Padre cura de los dichos indios saue como dicho tiene y Porque lo que a oydo dezir en muchas ocassiones que quando el dicho Licenciado francisco de otal entro a ser cura en este beneficio ni eran cristianos ni sauian que cossa era serlo Porque Passauan la uida como bestias sin enseñanza ni doctrina Porque ninguno de los curas antessessores del Licenciado francisco de otal no sabian la lengua materna de los yndios deesta Prouincia y que el dicho cura que all pressente es es oy Luego que fue nombrado Por tal cura deeste dicho beneficio a oydo deçir este testigo y tambien porque lo a esperimentado Pusso todo cuidado y Particular conato en sauer la lengua como La saue con eminençia y grandes bentajas y trata de enseñar y catequissar Los yndios deeste su curato Lo que enseña nuestra santa fee enseñandoles La doctrina xptiana //

[f. 61r]

extirpando. que los naturales no sigan la ynclinacion y mal abuso que tenian de la ydolatria y superstiçiones que obseruaban y que todo este mal abusso Lo tiene muy quitado y agotado y saue este testigo Porque lo a uisto que al pressente conosçen que despues de dios deuen todo el ser de tales xptianos al dicho Licenciado francisco de otal cura de los dichos yndios deeste su beneficio sus feligreses y esto rresponde = Preguntado que si sabe o a oydo dezir que los indios deesta Prouincia ayan ssido dados a la superstiçion e ydolatrias y que por medio y deligencia suya del dicho Padre françisco de otal saue este testigo que an salido de tales yerros y desdichas = Preguntado si se hallo. en el pueblo de San Joan de Calama quando Por el año de treinta y cinco dia del señor San Joan ebangelista el dicho Licenciado francisco de otal y si cogio ynfragante a unos tres

indios biejos que como sacerdotes estauan en un oratorio donde auia una grande hoguera //

[f. 61v]
ofresciendo sacrifiçio a sus ydolos y si el dicho Licenciado fue acompañado de dos hombres españoles y de un negro y que si el un español era este testigo que se nombra Joan cauallero dixo que si que lo que supo e uio Por hallarsse en aquella ocacion e yr en compañia del dicho Padre en el dicho Pueblo = Preguntado si entro el dicho Licenciado all dicho oratorio donde estauan los dichos yndios dixo = este testigo que el bio entrar con grande animo e balor all dicho oratorio donde hallo de inProuisso a los dichos yndios saçerdotes y Para que constasse y Lo uiessen Por sus ojos los dichos yndios del dicho Pueblo Por sus ojos Los imbio a llamar y en particular all gouernador que entonces era deesta prouincia que se llamaua don melchor ssotar y a los demas arriba dichos y esto rresponde = Preguntado si en aquella ocaçion que se descubrio la dicha ydolatria y cassa donde se hasian los tales sacrificios dixo = que bido este testigo que se rremite a lo que tiene //

[f. 62r]
dicho arriba Pero que Prendio Los tres yndios a los quales los pusso a buen rrecaudo y dize este testigo que saue que a los yndios ydolatras como a ssaçerdotes de ordinario rresceuian de los demas yndios carneros de la tierra coca chicha y sahumerios y otras cossas Para que ofresciessen en nombre de todos all demonio y saue assi mesmo que quando entro el dicho Padre a la dicha sala de los dichos yndios ydolatras llamados Pedro sulo. martin quiribilti y Pedro Liçar los quales dos estauan assentados çerca de la dicha hoguera y el otro que salia de un aposento donde estaua el sacrificio donde tanbien hallo el dicho cura dos callanas o tres con fuego que tenian saumerios y quatro cuyes que acababan de degollar y en unos platillos Las asaduras y otras cossas tocantes all dicho sacrificio y que todos estauan en una gran hoguera y que el dicho cura mando juntar como dicho tiene La dicha gente yndios del dicho Pueblo y auiendo llegado y estado en el dicho oratorio //

[f. 62v]
el dicho Padre francisco de otal y Los demas de su compañia con muy grande ferbor y celo de la onrra de dios nuestro señor dixo a todos los indios mirad y adbertid Lo que estaban hasiendo estos yndios biejos certificaos y enteraos y tocad con buestras manos Lo que aqui se esta hasiendo Porque a su tiempo Lo aueis de deçir y declarar debajo de Juramento e uio este testigo que lleuo el dicho cura en su compania Los tres indios Pressos y Los pusso en un çepo con grillos y despues les hizo caussa la qual tiene el dicho cura a que este testigo se rremite Lo qual tiene aberiguado el dicho

cura con todos los de su beneficio y agreçessores en el dicho delito de ydolatria Porque los cassados Por uia de mita ofrescian carneros de la tierra cuyes chicha Plumas de Pajaros flamencos yerbas de olor Para saumerios y los que no eran cassados asistian a los dichos sacrificios y esto rresponde = Preguntado si sabe o a oydo dezir este testigo Lo que el Licenciado francisco de otal hizo de los tres yndios biejos saçerdotes //

[f. 63r]
y si quemo en aquella ocassion algunos ydolos y como acudio al rremedio de tan graue pecado dixo = Que saue porque lo uido que en aquella ocaçion Por hallarsse Pressente este testigo en el pueblo de san Joan de Calama uio que el dicho cura castigo. a los tres indios sacerdotes Publicamente dandoles a mas de çien assotes y tresquilandolos y a los dos dellos Los desterro a la çiudad de la plata dePossitandolos en los descalsssos e rreligion de la çiudad de la plata Por dies años donde a el pressente estan y a el otro yndio biejo lo ymbio all pueblo de chio chio donde estubo algunos años hasta que murio siruiendo a la yglessia de barrerla y Linpiarla e uio assimesmo que el dicho cura mando traer a los yndios de calama mucha Leña Puesta en la Plaça Para con ella quemar un ydolo llamado ssotar condi que era el principal que estaua bestido de cumbe con supillo e una Plumas de Pajaros flamencos y de oro //

[f. 63v]
y auiendose quemado. el dicho ydolo el dicho cura mando cojer Las cenisas del y las esparçio Por el ayre y Luego quemo otro ydolo. LLamado quma quma que era del pueblo de san francisco de chio chio y otro de ayquina Llamado socomba y otro de Caspana Llamado sintalacna quemando assimesmo. los oratorios y Lugares de los dichos ydolos e uio este testigo que el dicho su cura de los dichos yndios Les hizo una muy grande Platica con muchas lagrimas y sollossos en la qual les dio a entender La grauedad del pecado de la ydolatria que todos estauan ciegos y engañados del demonio y que las confessiones que hasta entonces auian hecho eran sacrilegas y nulas Pues nunca abian declarado ni confessadosse ser ydolatras como lo eran y que para ssalir de tan graue Pecado tenian neçessidad de que todos hiziessen una confession general Pues les auia dicho en diferentes //

[f. 64r]
ocassiones muchas Platicas como auian de confessarse y haser la dicha confession y La quaresma siguiente Los confesso el dicho cura con mucho amor y caridad y desde entonzes aca saue este testigo que todos los yndios deste beneficio estan desengañados en semejantes disparates e biben como xptianos entendiendo como es uerdad. que por el dicho su cura abian conseguido mucho bien y esto rresponde = Preguntado a este testigo si sabe o a uisto que el dicho su cura Los aya amaParado y defendido

de las perssonas que Les an tratado de hazer bejaçiones y males y si el dicho cura les deue algunas cantidades a sus feligresses de plata acude o socorre en sus enfermedades e males dixo este testigo Porque lo a uisto y exPerimentado en su propia Perssona y en las demas de los indios que el dicho beneficiado Los a amparado y amPara con mucho cuydado de mucha bejaçiones y malos tratos que les //

[f. 64v]
an querido haser a los dichos yndios de este dicho benefiçio e yntentado muchos corregidores deesta prouincia y que enterada la rreal audiençia de los charcas de la Justificacion e modo de bibir y Proceder del licenciado françisco de otal Le tienen rremitida una prouission rreal Para que no Permita que ningun corregidor ni español agrauie a los yndios de este benefiçio = y si a bisto assi mesmo este testigo que el Licenciado francisco de otal cura de este benefiçio de atacama la baja tiene su cassa y hasienda solo Para el bien de sus yndios dixo que pudiendo el dicho cura tener mucha hasienda y caudal no le a querido para ssi sino Para aumentar enrriquesser e mejorar a los dichos sus yndios de este su beneficio que antiguamente eran Pauperinos sustentandosse solo con algarroba sin comer carne de pressente Los dichos Yndios tiene mulas Puercos y obejas y tratan en trajines y fletes Para Potossi con que pagan sus tassas y se bisten y tratan como hombres de //

[f. 65r]
rrazon y anssi mesmo saue este testigo que dicho cura mira Por la salud e uida de los dichos sus feligresses teniendo en cada pueblo. y anejos jeringas Lançetas Para sangrar polbora uinagre asucar el mal del ualle que es muy ordinario en esta prouincia y deste mal se an muerto muchos hasta que dicho cura dio este rremedio Para los enfermos Pan gallinas y demas cossas Para este menester y tambien a uisto este testigo que el dicho cura no deue a nadie un rreal y en Particular a los dichos yndios antes ellos les estan deuiendo muchas cantidades de pessos que les a fiado y prestado Para comprar mulas y Pagar sus tassas y que esto es muy Publico y notorio y esto rresponde - Preguntado si el dicho cura les administra Los santos sacramentos y Les dise missa de ordinario y si tiene cuydado de las yglessias deeste su benefiçio el padre françisco de otal dixo este testigo que a uisto que el susso dicho Les a administrado Los //

[f.65 v]
Santos Sacramentos Predicado y enseñandoles La doctrina xptiana con grande cuidado como dicho tiene y hasta que agora dos años se le quebro una Pierna desde entonces aca tiene en su compañia un saçerdote Principal y onrrado en los Pueblos de chio chio calama caspana a donde administra los santos sacramentos confiessa y Predica a los dichos yndios con mucho amor y cuidado y buen exenplo. y el dicho Liçenciado francisco de otal.

administra en este puerto de Cubija los santos sacramentos a los yndios Pescadores y a un corregidor de españoles que en este puerto rresçide y declara este testigo y dize por descargo de su conciencia que en faltando el cura que a el Pressente es deeste dicho beneficio se a de arruynar y Perder y se an de boluer todos al estado miserable que antes tenian Porque el dicho Padre y cura Jamas les a lleuado derechos Por baptismos entierros y cassamientos y de su plata y hasienda //

[f. 66r]

a hecho y fabricado quatro yglessias que estan en los pueblos de san francisco de chio chio y sus anejos teniendo en ellas calizes missales ornamentos ymagenes doçeles y demas cosas tocantes all culto diuino Lo qual biniendo otro cura Lo a de dejar Perder y consumir y que el dicho cura saue este testigo que los yndios Le dan titulo de padre como es verdad Por las muchas obras buenas que Les haze en todas ocaçiones y el que los a hecho xptianos como dicho tiene Lo qual todo es uerdad y lo que sabe de lo que se le a preguntado y exssaminado en que se afirma y rratifica y auiendosele leydo este su dicho dixo estar como lo dize y que no tiene que quitar ni que poner mas de que esta como Lo a rreferido y que si es nescessario es Lo buelue a decir de nuebo y Lo firmo con el dicho señor vissitador el maestro gabriel de sande Joan cauallero ante mi Joan ssedano. notario Publico

[al margen: Presentacion]

en el puerto de la madalena de Cubija en ueinte y seis dias del mes de //

[f. 66v]

henero de mill y seisçientos y quareinta y un años se presento esta petiçion Por el contenido ante el señor maestre gabriel de sande uissitador general en todo este arçobispado Por el ylustrimo [sic] mi señor

[al margen: Petticion]

Don Pedro biltiquibilti Paresco ante uuestra merced y digo que e dado bastante ynformacion en lo pedido Por mi y Por escussar mas bolumen y ser como es publico y notorio ser nuestro Padre francisco de otal Perssona tan conoscida Por todo lo qual

a uuestra merced Pido y suplico de Por conclussa esta dicha caussa e ynformacion y mande se me saque un tanto della ynterponiendo uuestra merced. su autoridad de manera que haga fee en juizio y fuera del que en ello rrescebire nuestra merced con justicia La qual pido ett[a] don pedro biltiquibilti

[al margen: Decreto]

Y uista por su merçed mando que se traygan los autos y uistos se proueera Justicia y asi lo Proueyo mando y firmo

[al margen: Proueymiento]

Proueyo lo decretado de susso el señor maestro gabriel de sande uissitador general crusero y maestro //

[f. 67r]

de serimonias e Juez eclessiastico Por el ylustrissimo mi señor en el puerto de la madalena de Cubija en ueinte y seis dias de febrero de mill y seisçientos y quareinta y un años ante mi Joan ssedano notario publico =

[al margen: Auto]

en el puerto de la madalena de Cubija en ueinte y siete dias del mes de febrero de mill y seiscientos y quareinta y un años el señor maestro gabriel de sande uissitador general crusero y maestro de serimonias e juez eclessiastico Por el ylustrissimo mi señor abiendo uisto estos autos y La ynformacion que esta dada a pedimento de don pedro biltiquibilti gobernador que es y cassique principal de esta prouincia de atacama la baja Por el pressente mandaua y mando se de un tanto autoriçado en manera que haga fee de la ynformacion Por mi uista que tiene dada don pedro uiltiquibilti quedando el original Para que quede por rregistro y se ponga en la uissita secreta que del Liçençiado francisco de otal se a hecho //

[f. 67v]

y ba haciendo y Para que conste de su justificacion en su modo de proceder en el dicho su oficio de tal cura mando se despache Lo rreferido y asi lo Proueyo mando y firmo el maestro gabriel de sande ante mi Joan ssedano notario Publico

[al margen: Ytem]

Y como consta y Paresce de los autos de donde se saco este traslado que para este efecto se pidio Por una peticion de don Pedro biltiquibilti gobernador y caçique prinçipal de esta prouincia de atacama la baja de que doy fee y a ello me rrefiero y de su pedimento y el pressente en dos de febrero de mill y seiscientos y quareinta e un años en el puerto de la madalena de Cubija testigos don Joseph. caro de mendoça y el maestro Joan de alcala Pressentes y el licençiado francisco albares clerigos Presuiteros Pressentes y en fee dello lo autoriço y firmo en testimonio de verdad. Jhoan ssedano notario Publico =

[al margen: Certificaçion]

Certificamos yo el maestro de campo don Joan de rrebolleda brissuela corregidor e justiçia mayor desta //

[f. 68r]

Prouincia de Atacama y su distrito e Jurisdiçion y nos los curas el maestro Joan de alcala cura propietario de atacama la alta e juez eclessiastico Por el señor uissitador y el doctor don Joseph caro de mundaça cura de atacama la baja que el señor uissitador maestro gabriel de sande crusero e maestro de serimonias e juez eclessiastico Por el ylustrissimo mi señor abiendo uenido Por tal uissitador general de todo este arçobispado de los charcas que es y a sido tal uissitador general y como tal uissito a los dichos que este testimonio y conprouacion firmamos hasiendo este rrecurso a falta de

no auer en este partido y Puerto escriuano Publico ni rreal y Lo firmamos que es fecho en atacama La baja y Puerto de la madalena de Cubija en ueinte dias del mes de febrero de mill y seiscientos y quareinta y un años don Joan de rebolledo briçuela el maestro //

[f. 68v]

Joan de alcala. el doctor don Joseph caro de mundaça el doctor don Jorge manrrique de Lara

[al margen: Testimonio]

cauallero del auito de San Tiago del conssejo de su magestad que al pressente soy oydor mas antiguo en la audiencia y chancilleria rreal que rresçide en la ciudad de la plata prouincia de los charcas del piru Por quanto ante mi se presentaron los autos siguientes =

el licenciado don alonso Perez de salaçar del conssejo del rrey nuestro señor que all pressente soy oydor mas antiguo en el audiencia y chancilleria rreal que rresçide en La ciudad de la plata Prouincia de los charcas ett[a] hago sauer all corregidor de la prouincia de atacama como Prouey el auto del tenor siguiente

[al margen: auto.]

en la ciudad de la Plata a seis dias de mill y seiscientos e ueinte y seis años el señor Licenciado Don alonso Peres de salasar //

[f. 69r]

oydor de esta rreal audiencia que a el pressente es oydor mas antiguo dell dixo - que a francisco otal cura de atacama La bieja coadjutor con futuro subçession de francisco bernal a ymbiado a pedir Licencia all cabilldo de la catredal [sic] de este arçobispado Para dejar el curato rrepresentando que no se puede sustentar con los seiscientos Pessos corrientes que se le dan de sinodo que son ochocientos Por que los ducientos quedaron all dicho francisco bernal y no se hallan saçerdotes que sePan la lengua materna de la dicha Prouinçia Por lo qual le a ynformado all di<u>ch</u>o señor oydor que es nesçesario alimentar el synodo. de los dos curatos de la dicha Prouinçia de Atacama y Para enterarse de la dificultad. y el modo que se podria tener. Para que los di<u>ch</u>os yndios tubiessen dotrina y que se Prouea Lo que mas conbenga all bien de su almas con la menor costa que ser Pueda //

[f. 69v]

mando que el corregidor de la di<u>ch</u>a Prouincia de atacama ynforme a su merçed que cantidad es la que esta señalada Para el signodo de los curas en las tassas de los yndios de la di<u>ch</u>a prouincia y saque testimonio del di<u>ch</u>o señalamiento y se rremita a su merced con la rrazon assi mesmo de la tassa en que lo Pagan Los yndios y que cantidad monta toda la gruesa y a que encomenderos Pertenesçe y que modo Podria auer Para acressentar este signodo y de La distançia que ay de unos Pueblos a otros y lo demas que

entendiere que combiene Para que mejor sean doctrinados y se despache el rrecaudo nesçessario y Lo firmo el licenciado alonso Perez de salasar ante mi Joan de herrera escriuano de su magestad = //

Y Para que aya efecto mande dar y di La pressente Por la qual mando all dicho corregidor que uea el dicho auto Por mi proueydo y Le guarde y cumpla como en el se //

[f. 70r]

se contiene y declara y esto sin dilaçion alguna y contra su tenor y forma no baya ni passe en manera alguna so pena de ducientos Pesos de buen oro Para la camara de su magestad dada en La Plata a seis de febrero de mill y seiscientos y ueinte y seis años el licenciado alonso Perez de salaçar Por mandado del señor oydor Joan de cabrera en el Pueblo de san francisco de chio chio en uiente y siete dias del mes de febrero del año de mill y seiscientos e ueinte y seis el Padre francisco otal cura e bicario de atacama La baja me yntimo este auto del señor liçençiado don alonso Peres de salaçar oydor mas antiguo que presside en la rreal audiençia de la plata Por el qual e uisto me manda el señor oydor Le ynforme de la cantidad que esta señalada de signodo a los curas en las tassas de los yndios de la dicha Prouincia de Atacama y que saque testimo //

[f. 70v]

nio del dicho señalamiento y Le rremita a su merced con la rrazon anssi mesmo de la tassa en que le Pagan los indios y que cantidad. monta toda la gruessa y a que encomendero Pertenesce y el modo que podria aber Para acressentar este signodo y de la distancia que ay de unos Pueblos a otros y de todo lo demas que yo como corregidor e justiçia mayor deesta prouinçia entendiere conbiene Para que mejor sean doctrinados y Por el descargo de mi conçiencia y por el seruiçio de dios nuestro señor y el bien que a estas almas se les a de seguir y Por lo que a mi oficio toca - digo que esta señalado all cura desta doctrina de chio chio tan solamente ochoçientos Pessos corrientes y a el de atacama La grande Le estan señalados otros ochoçientos Pessos corrientes y no mas sin ningunas obenciones y estos dichos pessos se sacan de la gruesa y cantidad de Pessos que pagan //

[f. 71r]

De tassa todos los yndios deesta Prouincia que son tres mill quatrocientos y treinta y siete Pessos y quatro rreales eceto los de la mar que no Pagan cossa alguna a los dichos curas sino tan solamente Pagan los dichos yndios de la mar a don loPe de ynostrossa su encomendero quatro Pessos corrientes o ocho arrobas de pescado como consta de la Tassa en cada a un año que ba sacada La clausula como en ella se contiene de que doy fee y La dicha gruessa se rreParte deesta manera = ochoçientos pessos corrientes all cura de atacama La grande = ochoçientos Pessos corrientes all cura de

atacama la baja y deestos ochoçientos Pessos da duçientos Pessos all Padre francisco bernal cura propietario deesta doctrina Por estar ympedido = nuebeçientos y dies y ocho Pessos y seis rreales a don lope de ynostrossa encomendero = otros nuebeçientos pessos y dies y ocho Pessos y seis rreales a don Pedro de ysasiga //

[f. 71v]

que todos juntos montan La dicha cantidad de tres mill quatroçientos y treinta y siete pessos y quatro rreales que pagan en cada un año en rreales y no en otro espeçie estos yndios de atacama y chio chio
y los del mar que son camanchacas Pescadores y de diferente naçion que estos atacamas Paga cada indio quatro Pessos o ocho arrobas de Pescado qual ellos mas quisieren queesto lo Paga a su boluntad y escojencia y estos dichos yndios camanchacas estan encomendados en Lope de ynostrossa y a el solo le pagan estos tributos de pescado o Plata y no acuden a pagar all cura que Los doctrina cossa alguna = y el modo que en esto podria aber Para no Perjudicar a don Pedro de Yçaçiga Por no tener Parte con los yndios de la mar sino en otros atacamas que se le diessen all cura de chio chio seis yndios camanchacas Pescadores de los mejores Para que Pagan //

[f. 72r]

doles el dicho cura como el mas estraño Lo que es usso y costumbre Le Pesquen para el y que el dicho cura Pague la tassa y tributo deestos seis yndios a sus encomenderos y que el corregidor se los entregue y entere a ssatisfacion del cura Por quitar diferençias en ssi an de ser biejos o mossos y que estos dichos yndios sean sienpre efectibos de suerte que si algunos se muriere o huyere se los entere siempre el dicho corregidor Pues es para en quenta del entero de su signodo y este es el mejor modo que yo hallo Por la expiriençia que tengo pues no se altera cossa contra los yndios ni encomendero y no hallo otro sino es que desta cantidad que Pagan de tassa estos dichos yndios atacamas se le pague y entere el signodo y esto a de ser en menoscabo de la rrenta de los encomenderos o de las rreales caxas Pues es Para el bien destas almas //

[f. 72v]

ay distancia desde el Puerto de cubija donde assisten estos yndios Pescadores a caspana Postica pueblo deesta dotrina de chio chio quareinta y seis leguas de muy malos caminos de muchas piedras y mucha parte del sin agua ni yerba y a sucedido morirse un negro de sed. en el camino de la mar = Y estoy ynformado Por cossa çierta que un sacerdote llamado . fulano castellanos tubo yndios Pescadores de la suerte que digo señalados Para su estipendio Por no poderse sustentar y que Los yndios Le quieren y aman mucho anssi Por sauer sus Lenguas maternas como Por tratarlos

bien y Los confiessa y administra Los santos sacramentos en sus lenguas maternas y es Persona muy capas e ynPortantissima Para el bien y rremedio de las almas deestos yndios que me consta que los e uisto una y muchas uezes //

[f. 73r]

el trabajo que tiene en yndustriarlos en nuestra santa fee catholica Los quales Lo estan y muy bien doctrinados y en sus enfermedades el mismo Padre otal Los cura y socorre con su hasienda y es muy tenua esta doctrina por ser el signodo poco. y no tener ningunas obençiones y de no acressentarsele el salario de manera que tenga entero signodo como Las demas doctrinas tengo por sin duda dejar a la dicha doctrina aunque no se le admita La dicha dejacion y se yra que sera en gran daño y Perjuyçio destas almas su falta por ser sacerdote muy birtuosso. y exenplar entre indios y españoles y este es mi paresçer sin quitar ni Poner ninguna cossa y Juro a dios y a esta cruz que esto es Lo que ssiento y no me a mouido afission ni Passion mas de tan solamente acudir a lo que el señor oydor me manda Por su //

[f. 73v]

auto y a el çelo del seruicio de Dios nuestro señor y de su magestad y del bien de estas almas y lo firmo de mi nombre juntamente con mi escriuano nombrado en Pressencia de francisco gomez y teodoro fernandez de tapia pedro de olmos y aguilera ante mi nicolas Piñon escriuano nombrado
y por mi uisto Prouey el auto que se sigue

[al margen: Auto]

En la ciudad de la plata en diez y seis dias del mes de mayo de mill y seiscientos e ueinte y seis años el señor doctor don Jorge manrrique de lara cauallero del abito de Santiago del conssejo de su magestad y su oydor en la rreal audiencia que rrescide en esta dicha ciudad que a el presente es mas antiguo en ella y como a tal toca el conoscimiento de las cossas del patronasgo rreal abiendo uisto los autos del licenciado francisco de otal cura e bicario de chio chio atacama La baja sobre que se le acressiente signodo //

[f. 74r]

a la dicha doctrina Por ser muy tenue el que tiene y de mucho trauajo distancia de leguas y despoblado y Lengua extraordinaria La de aquella prouincia y el Parescer que en cumplimiento de la prouission Librada por el señor Licenciado don alonso perez de salaçar dio el capitan Pedro de olmos y aguilera corregidor e Justicia mayor de la dicha prouincia mando que el corregidor que all presente es y los que adelante fueren de la dicha prouincia de atacama den all dicho Licenciado francisco de otal
cura que es y a los que adelante fueren de la dicha dotrina de chio chio que llaman atacama la baja seis yndios camanchacas Pescadores conti-

nuos de los mejores que ubiere Para que pagandoles el dicho cura Por su trauajo Lo que se acostumbra en la dicha prouincia Pesquen Para el y dello se pague La tassa de los dichos seis yndios a sus encomenderos entregandoselos //

[f. 74v]

Como se le an de entregar a satisfacion del dicho cura por mano del corregidor que eso fuere y Le sean siempre efectibos de manera que faltando alguno o algunos Por muerto o otra caussa entre otros en lugar de los que faltaren y de este auto se despache el rrecaudo nesçessario y Lo firmo doctor don Jorge manrique de Lara Pronuncio el auto de susso el dicho señor oydor el dia mes y año en el contenido ante mi don esteuan de alciuia

en cuya conformidad mando quede aqui adelante al capitan Pedro de olmos y aguilera corregidor que all Presente es de la dicha prouincia de atacama y los que adelante Lo fueren della uean el auto de susso y Le guarden cumplan y executen en todo y Por todo sigun y como en el se contiene y declara hasiendo dar y enterar Por su mano all dicho Licenciado francisco de otal cura que all presente es de la dicha doctrina de chio chio que llaman //

[f. 75r]

atacama la baja y a los demas sus subcessores Los seis yndios camanchacas pescadores continuos que en el dicho auto se contienen de lo mejor que ubiere de suerte que no ssean Por mucha hedad ynpedidos ni Por Poca yncapasses del exerçissio en que se an de ocupar sino los de mejor dispussicion all trauajo Porque les a de pagar el dicho cura lo que se acostumbra en la dicha prouincia Para que Pesquen para el y de lo que asi les pagare Paguen los dichos yndios o por ellos el dicho cura La tassa a su encomendero entregandoselos como se le an de entregar a su satisfacion y serle siempre efectibos sin que le falte alguno Porque si alguno o algunos faltaren Por muerte u otro acaessimiento o caussa an de entrar y entren otro y otros en lugar de los que faltaren y todo Lo contenido en el dicho auto se obserue con toda puntualidad y cuydado de quella a de tener y tenga el dicho corregidor //

[f. 75v]

y Los que adelante lo fueren de la dicha prouincia de atacama habiendo Por su mano como se rrefiere el entero all dicho cura de los dichos seis yndios efectibos siempre lo cual cumpla y cumplan so pena de quinientos pessos de oro Para la camara de su magestad y de que se ymbiara Perssona a su costa con dias y salarios a la execussion dello dada en la Plata a dies y nuebe dias del mes de mayo de mill y seiscientos y ueinte y seis años doctor don Jorge Manrrique de lara Por mandado del señor oydor don esteuan de alçiuia

[al margen: Ytem]

En el Puerto de la madalena de Cubija en onse dias del mes de agosto del año de mill y seiscientos y ueinte y seis ante mi el capitan don gregorio de ynostrossa corregidor y Justiçia mayor deesta prouincia y maesse de campo de sus Puertos Paresçio el licenciado francisco de otal cura e bicario de atacama La baja y me yntimo La prouission de susso en cuyo cumplimiento estoy Presto sigun //

[f. 76r]

y como se me ordena Por el señor Pressidente de las charcas de se los entregar y Poner en posseçion de los dichos seis yndios camanchacas que son los que se siguen = francisco chucho = Joan liquena = Lorenço cauallolo = domingo caun = martin ycotan = Pedro collama = Los cuales dichos yndios Les tome por la mano y dispossicçion dellos y el dicho Licenciado francisco otal se dio por contento y entregado a toda su boluntad siendo testigos Gabriel de fuica y manuel fereyra y el padre fray Xpoual de campos de la orden de nuestro Padre santo domingo y asi lo Prouey e mande y firme don gregorio de ynostrossa testigo fray Cristobal de Campos testigo Manuel fereira testigo Gabriel de fuica

[al margen: Ytem]

el dicho dia mes y año arriba dicho yo el licenciado françisco otal cura e uicario de atacama //

[f. 76v]

La baja digo que açeto Los yndios que el señor corregidor me dio Posseçion en lugar del synodo que se me aussenta digo aumenta Por el señor Presidente de los charcas y Porque me doy por contento y entregado. Lo firme dicho dia mes y año françisco otal

[al margen: Ytem]

en el pueblo de cubija Jurisdicion de atacama en ueinte y cuatro dias del mes de septiembre de este presente año de mill y seiscientos e ueinte y siete años La pressento el contenido ante mi el maesse de campo don gregorio de ynostrossa corregidor y

Justicia mayor de este dicho partido de atacama

[al margen: Petiçion]

francisco de otal cura e uicario de atacama La baja y costa de la mar de su jurisdicion digo que de los seis yndios que buesa merced me dio camanchacas Para que Pescaran Para mi Para el entero de mi signodo en cumplimiento de la prouission del señor Pressidente de los charcas Paresce que lorencillo cabaicolo alegado //

[f. 77r]

y dicho que ha benido despues que buessa merced me dio Posseçion del una entenada cassada con un español y que para sustentar La dicha muger

y demas hijos no puede acudir a mi Pesqueria y me paresçe caussa Pia y Justa y assi para que yo me pueda sustentar y acudir a la doctrina de estos naturales conbiene a mi derecho en conformidad de la dicha prouission del dicho señor pressidente nonbrar otro en su lugar
A uuestra merced pido y suplico en conformidad de la dicha Prouission me entregue y de posseçion de un yndio en lugar del susso dicho que en ello rresciuire merced con justicia la cual pido e juro yn berbo sacerdotis no es de malicia y Para ello ett[a] francisco otal
y Por mi uisto lo pedido Por el dicho Licenciado francisco otal Le nombro y señalo a Alonso yndio Llamado el mestizo y en señal del dicho nombra- //

[f. 77v]
miento y cumplimiento de la dicha prouission de los dichos seis yndios que se le mandan entregar all dicho Licenciado mando all dicho Alonso acuda al dicho Licenciado françisco otal con todo el pescado que cogiere y no a otra perssona Pagandoselo de la forma y manera que all Pressente es usso y costumbre de pagarselo y assi lo proueyo mando siendo pressente Por testigo el capitan manuel de herrera que lo firmo fecho en ueinte y cuatro del dicho mes de septiembre y el dicho año don gregorio de ynostrossa testigo manuel de herrera
[al margen: Ytem]
en el Puerto de mar nombrado Cubija doctrina de atacama La chica a ueinte y çinco dias del mes de abril de mill y seisçientos e ueinte y ocho años ante el señor Licenciado gaspar de ariça Jues uissitador general en este arçobispado se pressento esta peticion y Los //

[f. 78r]
rrecaudos que en ella se rrefieren
françisco otal cura y uicario de atacama La baja y costa de la mar del puerto de Cubija Paresco ante buessa merced en aquella uia y forma que mas a mi derecho conbenga y digo que como consta por estos rrecaudos de que hago demostraçion el señor Pressidente de la rreal audiencia de la plata siendolo el señor Liçençiado don alonso perez de salasar y despues el señor doctor don Jorge manrrique de lara oydores mas antiguos ynformados de que auia hecho dejacion de esta doctrina por no tener signodo conpetente
con que poderme sustentar despacharon en mi fauor comission Para que el corregidor de esta prouinçia me diesse y señalasse seis yndios camanchacas de los mejores que ubiesse en esta costa de la mar los quales Pescassen Para mi Pagandoles yo su trauajo como es costumbre //

[f. 78v]
Para que los susso dichos Pagassen sus tassas a los encomenderos yo tubiesse algun aprouechamiento Para ayuda a mi sustento y aumento de signodo y que los mesmo goçassen mis suçessores en la doctrina Por no ser

bastante el dicho synodo que me esta señalado que esto es cierto e uuestra merced lo ha uisto Por uista de ojos Porque de la doctrina de atacama que yo administro desta costa ay mas de quarenta Leguas de muy mal camino sin pasto Para las cabalgaduras y jornada entre los demas de diez y ocho leguas sin agua ni pasto y otras yncomodidades que son notorias por ser todo el camino despoblado rrespecto de lo qual y auiendome costado muy gran trauajo y cuidado el rreducir estos yndios camanchacas a que biniessen a la doctrina y supiessen rrezar en lengua de castilla que es a la que mas se acomodan por no sauer ninguna de //

[f. 79r]

Las generales quechua ni aymara tube por bien de ponerles un saçerdote que de ordinario los ensseñe y les administre los santos sacramentos que de tiempo de dos años y mas a esta parte en este ministerio el padre Joan de uspariche y armendaris clerigo presuitero birtuosso y me acude muy bien a los dichos efectos Porque de antes que yo los doctrinara estauan los dichos yndios tan barbaros que aun persinasse no sabian y con la ayuda de dios oy saben la dotrina xptiana y el catessismo y confessar y estar puesto en todas las cossas nesçessarias Para podersse saluar y no teniendo otra cossa mas que mi signodo Por ser tan nesçessario acudir a estas cossas se lo doy todo all dicho Padre porque le doy seisçientos Pessos de estipendio y mas de otros tresçientos en comida y mediante esto no me queda otra cossa mas que algun aprouechamiento que tengo del pescado //

[f. 79v]

que me benden los dichos yndios Porque se lo pago como Los demas y quien a menester sustentarsse y bestirsse y herraje para las cabalgaduras que no se escussa es ynpusible sustentarsse sin tener el dicho recursso y Porque en rrason de los dichos seis yndios algunas Perssonas me ynquietan y perturban sin embargo de tenerlos Por la dicha comission y Posseçion Judicial como consta de los dichos rrecaudos tengo nescessidad del fauor y anparo de uuestra merced como juez que tiene la cossa pressente y estar el rremedio tan lejos atento a lo qual

A uuestra merced pido y suplico Pues le consta de los susso dicho y de la utilidad y Prouecho espiritual y tenporal que se sigue a los dichos naturales se sirua mandar despachar mandamiento de amparo Para que ninguna perssona eclessiastica ni seglar me pueda quitar Los dichos seis yndios con sus mugeres e hijos ni los ynquiete ni Per //

[f. 80r]

turbe con penas y çensuras agrauadas y otras pecunarias declarando el usso fruto que dan los dichos yndios por bienes eclessiasticos Pertenescientes a signodo y que el que los Perturbare o ynquietare rrepugnare o sobornare en qualquier manera yncurra en la çenssura de la bula yncena demine

dejando comission bastante Para que se puedan executar Las dichas penas y çensuras que las perssonas e bienes de los transgressores que en ellos resçeuiere merced con justicia que pido y lo en en lo nescessario ett[a] e juro yn berbo sacerdotis no es de malicia francisco otal
e uista Por su merced mando que se junte con los rrecaudos que presenta y se traygan Para proueer Justicia ante mi Pedro de abalos notario
en el Pueblo de chio chio cinco dias del mes de mayo de mill y seiscientos e ueinte y ocho años el señor Licenciado gaspar de Ariza galves Jues vissitador general en este arçobispado Por el ylustrissimo señor doctor don fernando //

[f. 80v]
Arias de Ugarte arçobispo de los charcas y del conssejo de su magestad ett[a] abiendo uisto lo pedido Por el beneficiado françisco otal cura e bicario de esta doctrina de atacama La chica y Los rrecaudos Pressentados en esta rrazon = dixo que en uerdad dellos ampara su merced all dicho beneficiado en el derecho que tiene a los frutos del pescado que cogen los seis yndios que estan señalados y en la posseçion que dello tiene Por el maesse de campo don gregorio de ynostrossa siendo corregidor deesta prouincia atento aser sin perjuiçio de los yndios Por que a su merced Le consta de que ellos no tienen grangeria Porque assi como lo cogen lo benden sin que lo puedan guardar ni tener benefiçio mas que benderlo y assi se entienda Pagandoles el dicho beneficiado su trauajo como esta determinado Por el señor Pressidente en los rrecaudos Pressentados y en esta conformidad declara el usso fruto del dicho Pescado //

[f. 81r]
Por el aumento de su sinodo all dicho beneficiado y manda que mediante serlo ninguna Perssona de qualquier calidad y condiçion que ssea no le Perturbe ni ynquiete ni soborne Los dichos yndios directa ni yndirectamente antes Le amparen y defiendan en ellos y Lo cumplan assi Pena de descomunion mayor y de yncurrir en las censsuras que incurren Los que ynpiden y quitan el signodo de los curas a quien se les deue justamente y de comission all dicho benefiçiado françisco otal y a cualquier sacerdote que en su lugar assitiere en la costa y Puerto de cubija y a cualquiera dellos para que puedan Proçeder contra la perssona o Perssonas que lo ynpidieren y fueren contra lo contenido en este auto en cualquier manera Procediendo a censsuras contra los tales hasta declararlos y Ponerlos en la tablilla siendo rrebeldes que para ellos y absoluer a los obedientes Les doy comission en bastante forma qual //

[f. 81v]
de derecho en tal casso se rrequiere y lo firmo el liçenciado gaspar de Ariça ante mi pedro de abalos notario

en el pueblo e Puerto de la madalena de cubija en dos dias del mes de Junio de mill y seiscientos y treinta y dos años Por mi y ante mi el caste andres Ximenez de lorca corregidor e justicia mayor de esta prouinçia de atacama y su jurisdicion Por su magestad se leyo esta Peticion y La presento el contenido

[al margen: Peticion]

el licenciado françisco otal cura e Uicario y comissario del santo oficio y cruçada. digo que el señor Pressidente don Jorge manrrique de lara me dio el signodo de la doctrina de esta costa como en aumento de seis yndios Pescadores Para que con el usufructo Pudiesse sustentarme y Por la prouission que me hiso merçed mande que los yndios no sean ympedidos Por biejos ni yncapaces Por muchachos Por ser como sson Para mi signodo y en esta conformidad Pido se me den dos yndios de los mejores y a mi satisfacion Por quanto de los que los señores anteçessores //

[f. 82 r]

de buessa merced me dieron ay dos yndios ympedidos el uno llamado Joan Por biejo y el otro llamado thomas enfermo de unos Lanparones que continuamente lo esta atento a lo qual a uuestra merced Pido y suplico sea seruido de entregarme Los dichos dos yndios Pescadores que pido en uirtud de esta prouission y rrecaudos que para ellos hago demostraçion y de no entregarmelos y darmelos Luego Le protesto todos los daños menos cabo de hasienda que por ellos pueda tener y de no haserlo Pido testimonio desta petiçion y Lo a ella proueido Para ocurrir adonde pueda y deua pues es Justicia que pido y Para ello ett^a^ Licenciado françisco otal

[al margen: Auto]

Y por mi uista digo en cunplimiento de la rreal Prouission que ante mi pressento el licenciado françisco otal Comissario del santo oficio en que se le entreguen sus yndios Pescadores efectibos a su satisfaçion digo que estoy Presto de darle los dos yndios que agora Pide Por estar y constarme //

[f. 82v]

enfermo el uno de dos que tiene y el otro biejo que no es de prouecho y en su lugar de los susso dichos dos yndios Le doy y entrego otros dos y mando a lorenço chilloco y a francisco chuquina que luego dentro de ueinte y quatro oras bayan y assistan con el dicho Licençiado francisco otal comissario del santo oficio y Pesquen en su punta Para el susso dicho Pagandoles lo que es costumbre Para ayuda a su ssignodo como en la dicha prouission rreal se contiene y no lo hasiendo como digo Procedere contra ellos con todo rrigor de derecho y ansi lo Proueyo mande y firme testigos el licenciado diego sanchez chaparro y esteuan rrodriguez fecho. Ytem supra Por mi y ante mi andres Ximenes de lorca

[al margen: Ytem]

como consta y Paresce de los dichos autos de donde se saco este traslado que para este efecto exssiuio ante mi el escriuano yusso escripto domingo

de Cegaspe y lo boluio a lleuar a su poder de que doy fee y a ello me rrefiero y de su pedimi- //

[f. 83r]

ento doy el presente en la uilla ymperial de potossi en ueinte y cinco dias del mes de henero de mill y seiscientos y treinta y tres años testigos francisco de urbilla francisco de campos Presentes y en fee dello Lo signo y firmo en testimonio de uerdad Gaspar martin escriuano Publico

[al margen: carta del señor arçobispo]

Señor Liçenciado francisco de otal

La de uuestra Merced de treze de Junio con el ynforme que me haze en rrazon de lo que en essa Prouincia corre y de la cantidad y generos de pescado que me rremite e rresceuido todo cabal y muy azendrado y bueno Por que doy a uuestra Merced con todo gusto muchas gracias con singular estimacion y aprescio que hago de sus prendas y gran çelo en las caussa del mayor seruicio de nuestro señor de que bibo con particularissimo consuelo y atento de hazer el justo apresçio de lo mucho que uuestra merced meresçe e vale y rrespondiendo a todas las clausulas del ynforme que me haze //

[f. 83v]

en orden del castigo de los ministros de la ydolatria que se abian huydo a los ingenios de lipes que buesa merced executo espeçialmente en Pedro cauerit. del pueblo de sapar quitandole el cauello y mandando dar como se le dieron ducientos assotes y entregado all gobernador don pedro santiago. Lo apruebo con toda estimacion y bengo tambien el otro indio Llamado francisco tupi chari de buelta de su obraje de chile sin aguardar mas dispussiçion ni orden alguna Lo condusga uuestra merced all combento de santa ana desta ciudad condenandole que sirba en el Por todos los dias de su uida y hallandole culpado a don diego de uargas machuca en auer sido ynstrumento Para que el yndio fuese a chile Se condenara tambien buesa merced en los gastos de la condusion y que sea a costa suya y me hallo con grandissimo enfado contra ese //

[f. 84r]

clerigo Por su mal natural y Poco ajustado y cuerdo proceder y assi estimare mucho que buessa merced con todo cuidado me haga mi gusto de hacer cabeça de proçesso como Uicario y ministro mio contra el de su proceder y caussas y haser ynformacion de todo y hecha rremitirmela para que yo Le enseñe a ser buen sacerdote y Le quite de hazer tantos daños como me asegura haze a los indios de su beneficio en ynpedirles su comerssio y tratos en tan graue Perjuisio del derecho natural esta es materia Considerable y graue y digna de breue y sumario rreparo y assi encargo a buesa merced en esta parte su conciençia de cualquiera cossa

que por omission y descuydo dejare de obrar y aberiguar aunque fio tanto de su berdad gran cristiandad e uirtud que no yncurrira en manera alguna en este defecto Por dios encargo el cuidado de esta dile //

[f. 84v]

gencia y las que hiziere uuestra merced en la estirpaçion de la ydolatria de esas prouincias que tanta desdicha en esto padesçen con quien descargo mi conciencia por lo que fio de su gran balor y celo en la mayor onrra y gloria en nuestro señor de que para estos cassos tengo dada a uuestra merced Plena facultad sin
ninguna limitacion ni rreserba siguro de la confiança grande que
tengo de su cuerdo y atento proceder en todo y assi en estos
cassos obrara uuestra merced libremente sin tener necesidad de conferencia mas de en aquellos cassos que a buessa merced le pareciere por que lo dejo todo a su albedrio por estar enterado de su ajustada conçiencia e ueras con que soliçita el descargo de su conçiençia y mira y en las caussas y cassos que lle paresciere combenir Le concedo Facultad Para que Pueda dar comission all señor Doctor don Joseph caro de mendoça //

[f. 85r]

a quien por aora no quiera enbiar el titulo de uicario que buessa merced me pide tiempo queda para haserlo Porque no quiero hazer más elecçion de La que tengo hecha en buessa merced de uicario Por aora y me huelgo de la estimaçion que supo hazer de las prendas de buessa merced y el apresçio que yo hago de su perssona mi Uissitador de que me goço mucho con esta rremito Licencia general Para el rreligiosso que uuestra merced tiene en su compañia Para que ten ga en su compañia el consuelo y aliuio que dessea los indios ban Pagados de los fletes del pescado que tan bueno llego y Para mi el rregalo mas superior que pudiera dessear Por el cuidado de su embio besso a uuestra merced Las manos y bea en que le puedo seruir y me lo auisse Porque en cossa del mundo tendre mayor gusto y crea que con muchas beras Le estimo guardemele Dios muchos años con la salud que Puede y Le desseo ett[a] Plata premero de Julio de mill y seiscientos y quarenta y tres seruidor de uuestra merced //

[f. 85v]

fray françisco arçobispo de la plata =

[al margen: carta del señor arzobispo]

SSeñor Licenciado francisco otal La de uuestra merced de ueinte de Junio e rresçeuido y la Caussa de ydolatria Por mano de don Pedro garcilaço de la bega y estimo quanto encarecer puedo el seruicio a dios tan agradable a sus oficios que con tanto çelo cristiandad y atencion que Por medio de buessa merced se a obrado de que me goço ynfinito Por lo que desseo estirpar desdicha tan grande como entre Los naturales de estas Prouincias

se padeze cumpliendo con la obligacion mi estado y Puesto por medio de ministros de tanto çelo cristiandad. y obligaciones como buessa merced a quien doy infinitas graçias Por las dilegencias que con tanta yntiligencia yndustria y maña ha hecho en descubrir y acauar con tantos ydolos y Procedido all castigo de los ministros que tan mala çeta fomentauan y solicitauan su enseñança que espero en la magestad diuina a de premiar a buessa merced tan gran seruicio hecho //

[f. 86r]

en rreuerencia a su mayor gloria a quien suplico continue siempre con las ueras que a començado hasta acauar en la parte que se pueda esta desdicha y Para que se pueda proçeder all castigo de los ministros ydolatras que se han ausentado de esa prouinçia despacho el rreal auxilio de esta audiencia para que con ella ymbie buessa merced comission en uirtud de la que le tengo conçedida a la perssona que con seguridad Los pueda prender y rremitir a buessa merced Para que los castigue conforme Le paresciere Por derecho que yo Para ello tengo cometidas mis bezes a buessa merçed Para estos cassos Por las satifacion grande que tengo de su persona y mucha cristiandad y çelo del mayor seruicio de dios esto encargo a uuestra merced con muchas beras asigurandole que siempre tendre atençion y correspondencia a la estimacion que meresçe y uale su perssona //

[f. 86v]

en todas las ocaciones que se ofrescan del aumento della como el tienpo manifestara el credito de esta uerdad Porque me prescio mucho de estimador de subditos tan onrrados y de tan ajustada uida como uuestra merced y assi con este siguro no ay sino darme notiçias siempre de lo que se ofresçiere en que yo pueda executar Lo mucho que le estimo
y para que obra tan grande y eroica all serviçio de Dios se execute Por todos medios se baldra buessa merced del señor doctor don Joseph . caro de mendoça en todos los cassos que Le Paresciese combenir dandole Para ello Las ordenes e ynstrumentos que fueren necesarios Para su mejor consecussion de suerte que por falta de diligençias sin que en nada aya descuydo no se deje de obrar La caussa de dios que estas materias Por la confiansa que de buessa merced tengo Las dejo a su cargo Por el siguro que tengo del cuydado //

[f. 87r]

con que procurara el descargo de mi conçiencia y suya
en quanto a don fernando UiltiPoPo conplise ministro de la ydolatria uuestra merced dispondra lo que mejor le paresciere Pues por su mucha hedad no puede benir a los descalssos de santa ana de esta çiudad en estos cassos digo que doy a buessa merçed Plena facultad Para que execute y obre como mejor le paresciere

en el Particular de don diego de bargas machuca me rremito a lo que tengo escripto a buessa merçed sin consentir otra cossa de quien estoy muy sentido que en tanto tiempo se halle aussente de su benefiçio yo lo castigare como meresce

Don Pedro garcilasso de la uega me entrego el ydolo que buessa merced me rremitia este yndio me a parescido muy atento y de buena rrazon y celador de la caussa de dios lleua titulo mio de los oficios de sacristan mayor y mayordomo de la fabrica de essas yglessias en conformidad de lo que buessa merced Pide y el tanto de la caussa de ydolatria //

[f. 87v]

autoriçado del rresciuo de todo con lo demas que fuere de su seruiçio me auisara buessa merced a quien agradesco el ymbio de las noventa y una Presas de pescado congrio y demas genero todo llego aqui de suerte que es ympussible que en esos Puertos Lo estubiesse tan bueno buessa merced me biba muchos años Por el cuydado que Pone en ymbiarme rregalo de tanta estimaçion y gusto mio todos los gastos y costas Ponga buessa merced Por quenta de la quarta que se me deuiere de ese beneficio que yo desde luego Los rrescuentro Por ella con mill deseos de pagarle en quanto se ofresciere del seruicio de buessa merçed cuya uida guarde dios muchos años como puede y deseo ett[a]. Plata treinta de Jullio mill y seiscientos y quareinta y dos a don pedro Le e detenido aqui doce dias por los desPachos es muy buen yndio e yo le estimo y quiero bien y quedo aduertido de todo Lo que buessa merçed me auissa en su auto de rremission de la //

[f. 88r]

Caussa de ydolatria Para acudir a el rremedio de la que combenga en la Parte que se pudiere cumpliendo con nuestra obligaçion no encargo a uuestra merced el cuidado que ha de tener en imbiarme a sus tiempos el pescado fresco Por lo mucho que saue tener en rregalarme con el y de tanta estimacion mia seruidor de buessa merçed que sus manos bessa fray francisco arçobispo de la plata

[al margen: Carta del señor arçobisPo]

señor Licenciado françisco otal La de buessa merced de catorce de henero rresceui con estos yndios curacas Los quales me entregaron todas Las caussas en ella mencionadas y auiendolas uisto Por mi Prouissor a paresçido haber acomulacion de todas ellas con la de capitulos que contra don diego de bargas machuca a fulminado uuestra merced y que se rremitan all Licenciado francisco de heredia que va por Jues contra el y aser cura ynterin de su beneficio para que Las ponga en estado de sentencia y Las rremita aca estando sustanciadas en cuya conformidad Las buelven a lleuar Los yndios //

[f. 88v]

De que doy avisso a buessa merçed y de como el jues lleuo orden Para entrando en atacama Le mandase salir della a don diego y que en estas materias obrasse con toda legalidad. Linpiessa uerdad. e justificaçion como fio lo executara porque le tengo por muy buen sacerdote y que sobra atender a hazer la caussa de dios en satisfaçion de los agrauios que los Pobres yndios an Padescido Por medio de su cura.el es hombre de mal natural y dijistion y Preçissamente necessita domenarle yo Lo conosco de muy alla y a buessa merced su berdad y gran celo en Las caussas del seruicio de nuestro señor de que yo me hallo tan obligado a haser justa estimaçion de buessa merced y su mucha uirtud y fidelidad con que me satisfase a las materias de administraçion de justiçia que le tengo encargadas y Porque fio tanto della le encargo que all juez Le de las noticias que conbengan Para la mayor justificaçion de las materias que se le an encargado y darme auisso //

[f. 89r]

del modo que en ellas obra y este çierto buessa merced que hago de su Persona singular apresçio y estimaçion como lo manifestare en quantas ocaçiones se ofresçieren en que aser della y uuestra merced me diere auisso con mucho gusto de esta uerdad se asigure en cuya dimostraçion rremito alla a francisco Tupi Chayre con la caussa que se la a fulminado Para que conforme Los meritos de la caussa le sentencie buessa merçed y en todo este a su orden y dispussiçion supuesto que es tan buen oficial albañil Para que en las obras nescesarias de la Yglessias de esa Prouincia Le tenga buessa merçed ocupado y en lo demas que le paresçiere supuesto que a de estar en todo a su orden y no dije a buessa merced por lo que tanto ynporta all servicio de dios de continuar todas Las caussas de ydolatria que se ofresçieren y Las que fulminare las ssentençiara difinitiuamente que estoy enterado que en Lo que a su cargo con toda fidelidad me descarga la conciencia y de todo//

[f. 89v]

Lo que se ofresçiere me dara buessa merçed auisso todas las caussas que buessa merçed a fulminado contra don diego Las Tengo aprouadas y Las demas dilegençias con que a obrado en consecuençia de lo qual despacho rrecaudo con esta para que buessa merçed cobre treinta dias de salario que se le an trassado por su ocupassion a ocho pesos enssayados en cada uno all notario quatro con mas los derechos de lo escripto y all lengua tres corrientes Por cada dia en esta conformidad hara buessa merçed Las diligencias en la cobransa de todo aguardando quedo el pescado para la quaresma y el auiso çerca de la dispuçission de los diesmos de ese partido dios guarde a uuestra merced muchos años como puede y desseo ett[a]. Plata tres de febrero mill y seiscientos y quareinta y quatro. seruidor de buessa merçed fray francisco arçobispo de la plata

[al margen: Carta del señor arçobisPo]

Señor Licenciado francisco otal con su carta de buessa merçed y buenas nuebas de su salud. me alegre //

[f. 90r]

mucho quedo con ella a su seruicio y haciendo la estimaçion que deuo del rregalo del atun que trajo el yndio muy saçonado y a buen tiempo y es cossa lindissima y rregaladissima y si buessa merçed se hallare en disPussiçion de ymbiarme mas deste genero y de los demas pescados que suele ymbiar Por agosto Lo estimare y Pagare a los indios mas mientras mas cantidad trajeren y si desto pudiere benir frescas como el otro y en preza entera Lo estimare con estremo aunque en la salmuera esta admirable huellgome que llegasse a buessa merced la carta y tassaçion de los curacas que le rremiti para que sentenciasse a francisco tupi chari que aunque en esto hise lo que pude Por entonces deseo haser mucho mas segun la satisfaçion que tengo de lo mucho que meresce su celo y cristiandad. de buessa merçed tan esPerimentada y conoscida de mi

estimo Lo que nos a bien encareser el çelo de buessa merced en castigar //

[f. 90v]

a essos desdichados ydolatras y alunbrarles para que conoscan all uerdadero dios que pagara a buessa merçed essas dilegencias con los uienes que suele dar su magestad. diuina y a mi Los deseos que tengo de que esto se execute Por tan buenos medios como uuestra merced a puesto

sus procedimientos de buessa merced Son tan ajustados all seruicio de ambas magestades que toda quantas calumnias le pussieren Las a de conbencer y salir con Uictoria e yo le tengo de amparar en quanto pudiere y alcansaren mis fuerças en uirtud deste embiare la carta de buessa merçed all señor fiscal de su magestad en esta rreal audiencia y le escrebire apretadamente que faboresca su caussa de buessa merçed y se que lo hara Por que es mi amigo y a domingo fuertes escrebire que no moleste a buessa merced Por que le a de costar muy caro si lo hase y estare con gran atençion y cuydado Para que //

[f. 91r]

se Pongan en execussion todas las dilegençias umanas Pussibles Para la defença de buessa merçed y abono de sus buenos yntentos y deseare que buessa merçed me auisse que quiere desir en que su magestad arriende los yndios pescadores Para que con el ynforme que buessa merçed me ymbiare desto y con ser noticia pueda yo salir a la defença deste casso del derecho que buessa merced tiene y no estoruar el seruiçio de su magestad sino antes allentarle con la fidelidad que deuo

yo estoy tan ssiguro de la uerdad de buessa merçed que no tiene que dar satisfaçion y antes desseo que biua con comodidad. y no tan Pobre y

ajustado como esta siendo tan justo el empleo que hase con los Pescados y en essa corta alaja y assi me tasse domingo fuertes en biuir bien y no en atildar el procedimiento de un eclissiastico tan honrrado y xptiano como buessa merçed = //

[f. 91v]

Por estar fuera de Chuquisaca no Puedo berme con los administradores de los diesmos pero escriuireles en rrazon de lo que buessa merçed me dise y Lleuara La rresoluçion el primer yndio que biniere de alla = y si acasso apretare el rrematarlos en la postura que esta hecha uuestra merced Los rremate para dar Principio como buessa merced dise y entablar essos diesmos all particular del pescado fresco que buessa merced debe embiar para san Joan estimolo en mucho. y estimare tambien que traiga gran cantidad y que benga si es pussible el atun fresco Los yndios que Llegan a potossi pasen aca con sus cartas de buessa merçed que yo dare orden a mi jente en potossi Para que los traygan aca siguros = estimo mucho la aprouassion que buessa merced me da del jues que ymbie y que aya procedido tan cristianamente que con esso y Lo que buessa merced a hecho //

[f. 92r]

se consiguira acasso La rreformaçion de ese pobre cura yo e visto la carta que el Licenciado françisco de heredia escriue a buessa merçed hablando en las materias del cura de atacama y como le trae presso en perssona y de la nescessidad que ay de poner ynter entretanto que el falta y de la conuenençia que ay en que Lo sea el doctor don Joseph caro de mundaça Perssona de uirtud y Letras Pues buessa merçed Le tiene ordenado acuda a haser el ofiçio de ynterin no tengo yo que haser sino darlo Por muy bien hecho hasiendo de ello La estimaçion que deuo Por que se asista a aquellas almas y assi se lo rruego y Pido a buessa merçed y all señor don Joseph a quien yo estare siempre desseando haser toda la estimacion que Puedo estimare ynfinito que un rreligioso de mala opinion que esta en essas prouinçias se le eche dellas con no le dar rrecaudo //

[f. 92v]

Para dezir missa ni dejarle confessar a nadie que es auto que tengo dado generalmente en todo mi arçobispado para los rreligiosos que no lleuaren liçençia mia o no biuieren bien aunque la lleuen y Porque los exçessos que an cometido son fuera de sus claustros buessa merçed haga que se rresçiua ynformacion de los que ubiere cometido ese rreligioso y se me rremita un tanto della para que con su uista y la conferencia de sus prelados se ponga el rremedio que mas conbenga guarde dios a buessa merçed como desseo en coriPata y mayo catorce de mill y seiscientos y quareinta y quatro seruidor de buessa merçed

fray francisco arçobispo de la Plata

[al margen: ynformaçion Testigo el arçediano doctor don pasqual Peroçhes]
En la ciudad de la Plata en dos dias del mes de disiembre de mill y seiscientos y quareinta y cuatro años Para la prouansa dello contenido de los meritos y seruicios del Liçençiado françisco de otal en conformidad //

[f. 93r]
De la rreal cedula de su magestad hiso Parescer ante ssi el señor doctor don Luis Joseph merlo de La fuente all doctor don pasqual peroches arçediano de esta santa yglessia y comissario de la santa ynquissiçion del qual fue rresceuido Juramento en forma de derecho a dios y a una cruz [signo de la cruz]. Poniendo La mano en el pecho y prometio de deçir uerdad de lo que supiere y le fuere Preguntando y siendolo por el tenor dell pedimento dixo = que este testigo conosçe a el liçençiado françisco de otal Presuitero cura benefiçiado de la doctrina de cubija mas a de ueintiquatro años y que siempre le a tenido Por un saçerdote muy honrrado birtuosso y de buenas partes Calidad y sufiçiençia y en sede bacante este testigo como arçediano y Preuendado de esta santa yglessia Le a uisto que a dado muy buena quenta de lo que le a ssido encargado=.
y assimesmo Le consta que a ssido //

[f. 93v]
Comissario de la santa crusada y a tenido y exerçido Los ofiçios que contienen Los Papeles que Pressenta Por contarle a este testigo dello y assi se remite a los dichos Papeles y recaudos en todo Por lo cual le tiene Por un hombre digno de qualquier merçed que su magestad y señores de su rreal Conssejo se sirua de haserle de que dara muy buena quenta como de su Persona se espera
[al margen: de oficio]
Preguntado si sabe o a entendido este testigo que el dicho Liçençiado francisco de otal Presuitero o sus antepasados ayan deseruido en algo a su magestad dixo que no a entendido cossa en contradytorio mas de que publicamente se a oydo dezir que an seruido a su magestad en todo quanto se an ofrescido y esto es notorio y lo que saue y rresponde
Preguntando si sabe o a entendido que por los seruiçios que tiene rreçeuidos aya rresçeuido alguna rremuneraçion o Paga de sus seruiçios de su magestad o su rreal conssejo de yndias = dixo que no sabe nada de lo que la Pregunta rrefiere //

[f. 94r]
y esto rresponde
Preguntando en que le paresçe a este testigo que siendo su magestad seruido o su rreal conssejo de haserle merçed all dicho Licençiado françisco de otal presuitero podra enplearle en ofiçios que sea conpetente a su Perssona

dixo que siendo su magestad seruido de haserle merçed le puede pressentar en una preuenda de la yglessias catedrales de estos rreynos y que dara muy buena cuenta dello y sera bien seruido su
magestad y esto es Lo que saue y la uerdad so cargo de juramento que fecho tiene en que se afirmo y rratifico y que es de hedad de sesenta años y que no le tocan las generales y Lo firmo. y el dicho señor oydor Lo rrubrico. doctor don Pasqual Peroches ante mi domingo Perez coriano

[al margen: Testigo el doctor Don Baltazar çerrato maldonado]

en la ciudad de la plata en [espacio en blanco] dias del mes de disiembre de mill y seiscientos y quareinta y cuatro años Para esta ynformacion de ofiçio que se manda haser en conformidad de rreales cedulas //

[f. 94v]

De Pedimento del liçençiado françisco de otal presuitero el señor doctor don Luis Joseph merlo de la fuente del conssejo de su magestad y su oydor en esta rreal audiençia hiso parescer ante ssi all doctor don baltaçar çerrato maldonado chantre de la santa yglessia de esta dicha çiudad y comissario de la santa crusada del qual en conformidad de lo que se le rremitio Por los señores Presidente e oydores de esta rreal audiençia Para la dicha ynformacion de ofiçio que pretende haser el susso dicho Le rresçiuio Juramento en pressençia de mi el escriuano de camara Por dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho y prometio de dezir uerdad y Poniendo La mano en el Pecho e yn berbo sacerdotis y so cargo del auiendole sido Leydo e mostrado el pedimento del dicho françisco de otal Presuitero cura de cubija del correjimiento de atacama dixo que a mucho tiempo que le conosce y que le a tenido Por un clerigo //

[f. 95r]

De buenas costumbres y seruido a su magestad en diferentes ofiçios y cargos con mucha aceptaçion de sus ministros e Juezes superiores ansi eclessiasticos y seculares con la lealtad. y fidelidad que a mostrado en los ministerios que se an encargado Por ambas Jurisdiçiones especialmente en el beneficio que a seruido do all Pressente esta enseñando a los yndios del con mucho cuidado y dilegencia la fee catholica castigando ydolatrias en que estauan yntrussos Por lo qual se le dio comission Para castigar biçios y culpados con que los rredujo all seruiçio de dios nuestro señor como todo lo rreferido consta de los rrecaudos y titulos que pressenta a que este testigo se rremite por lo cual es digno de gran premio y que assi mesmo tiene titulo de juez comissario de la santa ynquisiçion de los Jueses ynquisidores de la çiudad de los reyes Por el qual saue es general nonbramiento en el distrito de esta rreal audiençia Lo qual a exerçido //

[f. 95v]

con grande aplausso de sus Prelados de este distrito como consta de los dichos sus titulos Prouissiones y cartas que Pressenta a que se rremite como dicho tiene

[al margen: de oficio]

Preguntado si sabe o a entendido este testigo que el dicho Liçençiado françisco de otal presuitero o sus antepassados ayan deseruido en algo a su magestad = dixo que no lo saue ni a entendido antes lo contrario que an sido muy leales seruidores de su magestad y esto rresponde = Preguntado si sabe o a entendido que el susso dicho y sus antepassados ayan tenido alguna rremunerassion Por sus seruiçios = dixo que no lo saue y esto rresponde Preguntado en que Le paresçe a este testigo siendo su magestad seruido y su rreal consejo Le podra haser merçed que sea conforme a sus meritos y seruiçios = dixo que siendo seruido su magestad o su rreal conssejo Le podra hazer merçed con una de las dignidades de estos rreynos del piru de que dara buena quenta y esto es //

[f. 96r]

Lo que saue y La uerdad so cargo del Juramento que fecho tiene en que se afirmo y rratifico y dixo ser de hedad de cinquenta años Poco mas o menos y que no le tocan las generales y lo firmo con el dicho señor oydor que lo rrubrico doctor baltasar çerrato

maldonado ante mi domingo Peres coriano

[al margen: Testigo Llicenciado pedro guijarro]

en la ciudad de la Plata en seis dias del mes de disiembre de mill y seisçientos y quareinta y quatro años el dicho señor oydor Para la ynformaçion de ofiçio Por parte del liçençiado françisco de otal cura benefiçiado del pueblo de cubija hiso Parescer ante ssi all licençiado Pedro guijarro rrelator de esta rreal audiencia del qual rresciuio Juramento Por dios nuestro señor e una señal de cruz segun forma de derecho y siendole preguntado Por el tenor de la Petiçion Presentada =dixo que este testigo a que conosçe all dicho Liçenciado françisco de otal cura beneficiado que all //

[f. 96v]

Pressente es del Pueblo de Cubija en la prouinçia de Atacama de ueinte y cinco años a esta parte Poco mas o menos y siempre le a uisto Proçeder honrrada y uirtuossamente y Por esta ocassion Los muy rreberendos arçobispos de este arçobispado le an ocupado en ofiçios y ministerios de mucha importançia como a sido de uisitador y Le an dado comissiones para el ajustamiento y correccion de los yndios de aquella Prouincia de Atacama Por auer tenido noticia que auia en ella muchas ydolatrias y de lo que en esta rrason obro uido este testigo muchos papeles siendo açessor de los señores arçobispos y assi mesmo a tenido titulo el dicho Licençiado francisco de otal de Uicario de la dicha prouinçia y sienpre con opinion de

perssona de mucha justificaçion y Prinçipal Proçeder a cuyos titulos este testigo se rremite y de otros ofiçios y comissiones que asimesmo //

[f. 97r]
a exerssido Por los tribunales de la santa ynquissiçion y crusada y a las cartas y papeles que presenta que todo es cierto e
uerdadero
[al margen: de oficio]
Preguntado si sabe o a uisto oydo o entendido este testigo que el dicho Licençiado françisco de otal o sus asedientes [ascendientes] ayan deseruido en algo a su magestad = dixo que no saue este testigo que el dicho Liçenciado françisco de otal ni sus acçendientes ni deudos ayan deseruido en cossa alguna a su magestad antes el susso dicho Le a seruido en todo quanto se le a encargado con mucha puntualidad. Por las rrazones dichas y esto rresponde

Preguntado si saue o a oydo y entendido que el dicho Licenciado francisco de otal aya ssido rremunerado de sus seruiçios o algun pariente suyo = dixo que no sabe que aya tenido Premio ninguno dellos mas que el benefiçio que all presente tiene el qual es muy corto y esto rresponde //

[f. 97v]
Preguntado en que le paresçe a este testigo que siendo su magestad seruido se le puede ocupar y haser merçed all dicho Licençiado françisco de otal conforme a su perssona y seruiçios= dixo que siendo su magestad seruido en conformidad de sus muchas letras uirtud y Proçedimientos y experiencia en los cassos de este rreyno Podra seruirsse de hazerle merçed de alguna Preuenda o dignidad en una de las Yglessias mas principales de estos rreynos por ser muy mereçedor dellas y esto rresponde = y dixo ser la uerdad so cargo del Juramento que tiene fecho en que se afirma y rratifica y que no Le tocan los generales de la ley y que es de hedad de sesenta años y lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor Lo rrubrico Licenciado Pedro guijarro ante mi domingo Perez Coriano
[al margen: Testigo el contador alonso fernandez michel]
en la ciudad de la Plata en [espacio en blanco] dias del mes de disiembre

[f. 98r]
de mill y seisçientos y quareinta y quatro años el señor oydor Para la dicha ynformaçion hiso Parescer ante si all señor alonso fernandez michel contador del tribunal de la santa crusada del qual rresçiuio Juramento por dios nuestro señor con una señal de cruz sigun forma deuida de derecho y siendole preguntado Por el tenor de la petiçion pressentada Por el llicençiado françisco de otal = dixo que conosçe all dicho Liçenciado françisco de otal desde que el susso dicho entro en esta ciudad que abra ueinteyocho años

Poco mas o menos a lo que se quiere acordar y fue Presentado all curato de la dotrina de cubija en la prouincia de Atacama en opussiçion de otros y Lo trato y comunico muy familiarmente algun tiempo y rreconosçio en este susso dicho que tenia y tiene muy buen yngenio Porque discurria en algunos negoçios de papeles que tenia a su cargo //

[f. 98v]
Como hombre Çientifico y de buenas letras y despues que se fue desta çiudad all dicho benefiçio de Cubija siempre an benido a esta çiudad muy buenas rrelaciones y notiçias de sus buenos procedimientos asi en uirtud modestia como en el ministerio de cura en que es Publica boz y fama que a obrado y obra en seruiçio de dios e bien de las almas de sus feligresses con grande cuydado y puntualidad. Por cuya caussa Los señores arçobispos que en su tiempo a uido en esta ciudad y La Sede bacante quando a gouernado an hecho mucha estimaçion de su perssona y Le an onrrado con titulos de Juez de ydolatrias y el tribunal de la santa crusada de esta çiudad Le nombro por comissario de aquel distrito y a oydo dezir que assi mesmo es comissario del santo ofiçio Los quales cargos e titulos no se dan sino a perssonas de toda aprouaçion y satisfaçion y de todos a dado muy buena quenta sin que jamas //

[f. 99r]
se aya oydo cossa en contrario y es bastante prueba de su uirtud y proçeder que en todas cuantas bezes a ssido uissitado siempre a tenido sentençias muy onorificas y esto rresponde =
[al margen: de oficio]
Preguntado si este testigo a oydo o entendido que el dicho Licençiado francisco de otal aya deseruido o algunos de sus antepassados a su magestad = dixo que no lo saue= preguntado si sabe o a oydo y entendido que dicho Licençiado francisco de otal aya ssido rremunerado a sus seruicios y su magestad Le aya hecho alguna merçed = dixo que no sabe aya ssido rremunerado de sus seruiçios mas que tan solamente el dicho curato y esto rresponde = Preguntado en que podra su magestad siendo seruido de honrrarle en Premio de sus seruiçios= dixo que siendo su magestad seruido Le puede honrrar en rremuneracion de su seruicios en una de las preuendas de esta santa yglessia o La de lima y esto rresponde =

[f. 99v]
y es la uerdad so cargo del Juramento que tiene fecho en que se afirma y rratifica y que no le tocan las generales y que es de hedad de sesenta años y lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor Lo rrublico [sic] alonsso fernandez ante mi domingo Peres coriano
[al margen: Testigo el Licenciado aluaro alonso toscano cura
rector de esta yglessia]

en la çiudad de la Plata en seis dias del mes de disiembre de seiscientos y quareinta y quatro años el dicho señor oydor Para la dicha ynformaçion hizo Parescer ante ssi all licenciado albaro alonso Toscano cura rrector de esta santa yglessia del cual rresçibio Juramento Por dios nuestro señor y la mano en el pecho y en berbo saçerdotis el cual lo hizo bien y cumplidamente segun forma de derecho so cargo del qual prometio de desir uerdad y siendole Preguntado Por el tenor de la petiçion Presentada por el dicho Liçençiado francisco de otal = dixo que a mas de ueinte años que este testigo conosce all dicho Liçenciado françisco de otal //

[f. 100r]

y saue que a ssido y es actualmente cura de la doctrina de Cubija en la Prouinçia de Atacama y que conforme las rrelaçiones Publicas e buen nombre que siempre a tenido y tiene con los señores Prelados y demas Perssonas de todos estados de este arçobispado es çierto que a acudido con muy gran Puntualidad y rrectitud a las obligaçiones de su oficio de cura y a otros cargos que barios tribunales le an cometido Por la satisfaçion que a tenido y tienen de su Perssona de que en Particular oyo hablar con grande aPresçio y en diferentes ocaciones al ylustrissimo señor don fray francisco de borja arçobispo de este arçobispado = y en lo que toca a los Puestos y ocupaçiones que en el a tenido demas de que son notorios se rremite a los rrecaudos Pressentados assi de los titulos de comissario del santo oficio como de la santa crusada e titulos e uicario y sentencias de las uissitas que se le a fecho mediante //

[f. 100v]

el tiempo que a exerçido el oficio de tal cura y esto rresponde= Preguntado si a oydo o entendido que el dicho Licençiado françisco de otal o algunos de sus antepasados ayan deseruido a su magestad = dixo que de ninguna manera a oydo ni entendido tal y esto rresponde = Preguntado si sabe o a entendido que el dicho Liçenciado françisco de otal aya sido Premiado y rremunerado Por su magestad Por los dichos seruicios = dixo que no a ssido Premiado ni rremunerado el dicho Licenciado francisco de otal Por su magestad Por los seruiçios que a fecho mas que tan solamente
en el dicho curato de Cubija y esto rresponde = Preguntado en que puede su magestad siendo seruido de haserle merçed de ocuparle conforme a sus obligaciones y seruiçios = dixo que siendo su magestad seruido Le puede onrrar y Premiar all dicho Licenciado francisco de otal por sus seruicios y obli //

[f. 101r]

gaciones Partes e uirtud con una de las preuendas de esta santa yglessia de esta çiudad o de la de lima y esto rresponde y es la uerdad so cargo del Juramento que fecho tiene en que se afirma y rratifica y no le tocan

los generales y es de hedad de çinquenta años y lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor lo rrublico [sic] el LLicenciado albaro alonsso barba ante mi domingo Peres coriano

[al margen: Testigo Don sancho abarca]

en la çiudad de la Plata en seis dias del mes de disiembre de mill y seiscientos y quareinta y quatro años el dicho señor oydor Para la dicha ynformacion de seruiçios del Licençiado françisco de otal hizo Paresçer ante ssi a don sancho abarca del qual rresciuio Juramento Por dios nuestro señor en una señal de cruz sigun forma de derecho y siendole preguntado Por el tenor de La Petiçion del dicho Licenciado francisco de otal dixo que este testigo a que conosce all dicho Liçençiado françisco de otal mas de cinquenta años assi en los rreynos de españa //

[f. 101v]

como en este rreyno y saue que este hombre noble hijo-dalgo conoscido y que es cura del pueblo de Cubija en la prouincia de Atacama mas tiempo de ueinte años y siempre a biuido con mucho ajustamiento y uirtud y con gran uigilançia en rrason de su ofiçio y doctrina y enseñanza a todos Los yndios sus feligresses y que teniendo atencion a esto y a sus muchas partes Los señores arçobispos que a uido en esta ciudad y sede bacante Le an ocupado en ofiçios de cura y uicario de aquel distrito de atacama y Le an dado assimesmo titulo de Juez de ydolatrias de que de todo a dado muy buena quenta y en las uissitas que se le an hecho Por los Jueses eclessiasticos Le an dado Por libre sin hazelle cargo ninguno y conosçiendo Los tribunales del santo oficio y crusada su mucha uirtud Partes y Letras Le an dado titulo de comissario que todo lo saue este testigo Por auer tratado y comunicado de dicho tiempo a esta parte muy familiarmente all dicho Licenciado françisco de otal y esto rresponde //

[f. 102r]

[al margen: de ofiçio]

Preguntado si sabe o a oydo dezir que el dicho Licenciado francisco de otal o alguno de sus deudos ascendientes ayan deseruido en algo a su magestad= dixo que no lo sabe antes saue que el dicho Liçençiado françisco de otal y sus deudos y antepassados an seruido a su magestad en muchas ocaciones y esto rresponde

Preguntado si sabe o a oydo dezir que su magestad aya premiado all dicho Liçençiado francisco de otal Por sus sseruicios = dixo que no sabe que su magestad Le aya Premiado ni hecho merçed ninguna all dicho françisco de otal Por dichos seruiçios y esto rresponde

Preguntado si sabe en que su magestad o su rreal conssejo de indias Pueden haserle merçed y premiar sus seruiçios all dicho Licenciado francisco de otal = dixo que siendo su magestad seruido y su rreal conssejo de las Yndias se puede hacer merçed all dicho Liçenciado francisco de otal atento a sus partes meritos y seruiçios de una de las preuendas de la santa //

[f. 102v]

yglessia de esta çiudad o la de los rreyes y esto dixo ser la uerdad so cargo del Juramento que tiene fecho en que se afirma y rratifica y no le tocan los generales y es de hedad de çinquenta y nuebe años y Lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor lo rrublico [sic] Don sancho abarca ante mi domingo Peres coriano.

[al margen: Testigo el rracionero melchor rroman]

en la ciudad de la Plata en nuebe dias del mes de disiembre de mill y seiscientos y quareinta y quatro años el dicho señor oydor Para la dicha ynformaçion hizo Parescer ante si all Liçençiado melchor rroman martel rraçionero de esta santa yglessia del qual rresçiuio Juramento Por dios auiendolo fecho bien y cumplidamente sigun forma de derecho y siendole preguntado Por el tenor de la petiçion = dixo que a muchos años que conosce este testigo all licenciado francisco de otal cura de la dotrina //

[f. 103r]

de Cubija en la prouinçia de Atacama y siempre le a tenido y tiene Por un sacerdote muy uirtuosso y ajustado en su conciencia y que siendo este testigo uissitador general de este arçobispado Le uissito y dio Por Libre en la dicha uissita Porque no ubo cargo ninguno en ella contra el suso dicho sino antes muchos meritos de su Procedimiento caridad y doctrina y mucha suficiençia y letras con mucha uirtud y assi mesmo saue este testigo Por auer uisto los titulos como el dicho Liçençiado françisco de otal es comissario del santo oficio y de la santa crusada e uicario de aquella prouinçia y assi mesmo a ssido Juez de las ydolatrias Por comission del señor arçobispo don fray francisco de borja y de todos los dichos cargos a dado muy buena quenta como Perssona de tantas Partes Letras

[al margen: de oficio]

y obligaciones = Preguntado si sabe a oydo. o entendido que el dicho Licençiado francisco de otal aya deseruido a su magestad //

[f. 103v]

en alguna cosa o algun Pariente suyo = dixo que no sabe ni a oydo ni entendido que el dicho Liçenciado françisco de otal ni ninguno de sus Parientes ayan deseruido en nada a su magestad y esto rresponde = Preguntado si saue o a oydo dezir que su magestad aya Premiado all dicho Liçençiado françisco de otal en algun ofiçio o rrenta en premio de sus seruicios = dixo que no sabe que su magestad Le aya Premiado en nada ni a tenido mas que tan solamente el curato de Cubija que oy sirue y esto rresPonde = Preguntado en que le paresce a este testigo que su magestad siendo seruido y su rreal conssejo de yndias Pueden ocupar all dicho Licenciado francisco de otal conforme sus meritos seruiçios y obligaçiones = dixo que siendo su magestad seruido Le Puede hazer merced en una de las Preuendas de la santa yglessia de lima o de esta çiudad Por que la meresçe Por lo que //

[f. 104r]

tiene el dicho Liçenciado francisco de otal y esto que dicho tiene es la uerdad para el Juramento que fecho tiene en que se afirma y rratifica y que no le tocan las generales de la ley y que es de hedad de çinquenta y cinco años y Lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor lo rrublico [sic] el licenciado melchor rroman martel ante mi domingo Peres coriano

[al margen: Testigo Don Diego mexia de cabrera]

en la çiudad de la Plata en el dicho dia mes y año el dicho señor oydor Para la dicha Ynformaçion hizo Paresçer ante ssi all doctor don diego mexia de cabrera canonigo de esta santa yglessia all qual rresçiuio Juramento Por dios nuestro señor y La mano en el pecho yn berbun sacerdotis sigun forma de derecho y auiendolo fecho bien cumplidamente y siendole leyda mostrada la petiçion Presentada Por el Liçençiado françisco de otal = dixo que este testigo a mas de ueinte //

[f. 104v]

años que conosce all dicho Liçençiado françisco de otal y siempre le a tenido y tiene por un sacerdote muy honrrado y birtuosso y muy caritatibo y de muchas Letras y Partes y sabe que a tenido Los oficios de comissario del santo ofiçio y de la santa crusada y a ssido bicario en la doctrina que tiene de cubija y en todos se rremite a los titulos y Papeles y esto rresponde =

[al margen: de oficio]

Preguntado si sabe o a oydo que el dicho Liçençiado françisco de otal o alguno de sus parientes asçendientes ayan deseruido de algo a su magestad = dixo que no sabe que el dicho Liçençiado francisco de otal ni sus parientes ayan deseruido en nada a su magestad = Preguntado si sabe que su magestad Le aya hecho merçed o premiadole an algo = dixo que no sabe que su magestad Le aya hecho merçed ninguna ni aya tenido mas que tan solamente La doctrina de cubija //

[f. 105r]

Preguntado en que le paresçe que su magestad siendo seruido o su rreal conssejo de yndias pueden ocuparle all dicho Liçençiado françisco de otal conforme sus obligaçion Letras y estado = Dixo que siendo su magestad seruido le puede hazer merçed de una de las preuendas de la santa yglessia de Lima o de esta ciudad y esto dixo ser La uerdad so cargo del Juramento que tiene fecho en el qual se afirma y rratifica y que no le tocan las generales de la ley y que es de quareinta y siete años y Lo firmo de su nombre y el dicho señor oydor Lo rrublico[sic] doctor mexia de cabrera. ante mi domingo Peres coriano =

Segun que lo suso dicho Consta y Parece Por los Autos e Ynformacion original Conq [mancha de tinta] en Corregi este traslado que ua cierto y uerdadero a que me rrefiero El cual queda en El oficio de Camara Del Capitan Don Hernando de Aguirre propietario del que all pressente

despacho y. Para que dello conste Lo firme en la plata en ueinte dias del mes de março de mill y seiscientos y quareinta y çinco Años =

Domingo & Coriano [rubricado]

INDICE ONOMÁSTICO DE LA PROBANZA DE FRANCISCO OTAL

Abarca, Don Sancho de. testigo. f. 101r; 102v.

Acevedo, Diego de, cura y vicario de Cayssa. f.16v; 18r; 18v.

Adiada, Diego Martín de, fiscal mayor del arzobispado de La Plata. f. 11v; 12v; 13r.

Aguilar, Pedro de f. 37v.

Aguirre, Fernando de, escribano de cámara del rey f. 11r.

Aguirre, Hernando de, capitán. f. 105r.

Aguirre, Lorenzo, testigo. f. 35r.

Aguirre, Miguel de, f. 37v.

Agurto, Gregorio de, notario. f. 32v.

Alarcón, Sebastián de, juez. f. 13r; 14r.

Alcalá, Joan de, testigo; cura propietario de Atacama La Alta. f. 16r; 26r; 67v; 68r; 68v.

Alcivia, Esteban de. f. 74v; 75v.

Almanza, Bernardino de f. 37r.

Alonso, indio llamado el mestizo. f.77r; 77v.

Altamirano, Don Fernando, f. 37v.

Alvarez, Francisco, clerigo. f. 67v.

Arandia, Licenciado, f.37v.

Arias de Ugarte, Fernando de, Arzobispo de Chuquisaca. f. 38r; 44v; 52v; 60r ; 80v.

Ariza Galvez, Gaspar de, visitador. f. 42r; 77v; 80r; 81v.

Arriola, Jacome de f. 10r.

Ascanio, Bartolomé de, escribano público. f. 5r.

Atacamas, indios. f. 13r; 24v; 70v; 71v; 72r.

Atacamas, los. f.24v.

Atacamas, provincia de los. f. 19r; 20r.

Avalos, Pedro de, notario. f. 80r; 81v.

Avila, licenciado f. 37v.

Aychasnirca, Don Bartolomé, cacique principal del pueblo de Calama. f. 35r.

Barba, Alvaro Alonso, f. 101r.

Bernal de Mercado, Francisco, cura de Chiu-chiu. f. 30r; 32r; 32v; 69r; 70r; 71r.
Bernal Lozano, Francisco, testigo, cura de Mataca en Potosi. f. 4r; 14v; 30r; 32r.
Biabo, Andrés Alonso, canciller. f. 11r.
Biabo, Asencio, intérprete general de la Visita. f. 51v.
Blanco, Jaime, notario de la audiencia arzobispal de Lima. f. 8r; 8v.
Borges, Baltasar, testigo. f. 35r.
Borja, Fray Francisco de, Arzobispo de La Plata (Fray Francisco, Arzobispo de La Plata). f. 1r; 11v; 16r; 19r; 21r; 22v; 27r; 85v; 88r; 89v;92v; 100r; 103r.
Caballero, de Carte y Cardona, Don Joan, Alguacil mayor del Santo
Oficio, testigo. f. 3r; 4r; 5r; 14v; 16r; 38r; 46r; 54v; 59r; 61v; 66r.
Cabrera Girón, Joan de, escribano de cámara . f. 33v; 34v; 70r.
Calatayu, Don Antonio de, oidor. f. 11r. Camanchacas, indios (camanchas). f. 17r; 23v; 71v; 74r; 75r;
76r; 76v; 78r; 78v.
Cambiana de Villalobos, Sebastian, juez, oidor. f. 9v; 10r.
Campos, Fray Cristobal de, cura de la Orden de Santo Domingo, testigo. f. 76r.
Campos, Francisco de, testigo. f. 83r.
Caro de Mundaza, Joseph , cura coadjutor de Atacama La Baja. f.
12r; 16v; 18r; 18v; 23r; 24v; 42r; 67v; 68r; 84v; 86v; 92r.
Carrillo, Juan Domingo, alferez; testigo. f. 25v; 26r.
Castellanos, fulano, cura. f. 72v.
Castro y del Castillo, Antonio de, licenciado. f. 22r.
Caun, Domingo, indio camanchaca. f. 76r.
Cavallolo, Lorenzo (Cavaicolo, Lorenzillo), indio camanchaca. f. 76r; 76v.
Caverit, Pedro, indio del pueblo de Zapar. f. 83v.
Cegaspe, Domingo, escribano. f. 82v.
Cerrato Maldonado, Baltazar, canonigo. f. 27r; 29r; 94r; 94v; 96r.
Collama, Pedro, indio camanchaca. f. 76r.
Contreras, Jerónimo de, testigo. f. 27r.
Crespo del Bruno, Joan André, sochantre de la Iglesia de La Plata. f. 4v.
Chalar, Miguel de , f. 21r.
Chiangos, indios. f. 23v.
Chilloco, Lorenzo, indio pescador. f. 82v.
Chiquiribiltur, Martín (Quiribilti), idólatra. f. 38v; 46v; 54v; 62r.
Chucho, Francisco, indio camanchaca. f. 76r.
Chuquina, francisco, indio pescador. f. 82v.

Dagama y Avellaneda, Baltasar, testigo; corregidor de las Provincias de Atacama. f. 14v; 15r.
Delsaz, Carrasco Francisco, testigo; fiscal. f. 33r.
Enriquez, León , testigo. f. 5r.
Escobar, Cristobal de, notario. f. 16r; 16v.
Espinoza, Joan de, f. 7r.
Evangelista, San Joan, Patrono de Calama. f. 47v; 54v; 61r; 91v.
Eyzaguirre, Bernardo de, f. 22r.
Fariña Rocha, Francisco, testigo. f. 15r; 32v.
Felipe, Don, rey de España. f. 5r; 6r; 8r; 11r; 11v; 32v.
Fereira, Manuel, testigo. f. 35r; 76r.
Fernandez de Córdoba, Pedro, f. 37v.
Fernandez Michel, Alonso, testigo. f. 97v; 98r; 99v.
Fernandez Montiel, Antonio, juez. f. 33v; 34v.
Fernandez de Tapia, Teodoro, testigo. f. 73v.
Fernando el católico, rey de España. f. 8v.
Florez de León, Jerónimo, testigo. f. 27r.
Francisco, negro . f. 38v; 46v; 54v.
Fuica, Gabriel de, testigo. f. 76r.
Fuertes, Domingo, f. 90v; 91r.
Gaitan, Andrés Joan, licenciado. f. 22r.
Garcés, Miguel, canónigo. f. 5v.
García Barroso, Francisco, escribano de su majestad. f. 4v.
Garcilaso de la Vega, Don Pedro, indio; sacristán y mayordomo de iglesia. f. 85v; 87r; 87v. Gasca, Joan Bautista de la, f. 9v; 10r.
Godine de Carvajal, Pedro, bachiller.Cura de Atacama La Alta. f. 29v.
Gomez, Alonso, testigo. f. 5r.
Gomez de Senabria, Gabriel, fiscal de su majestad. f. 9r; 9v; 33v; 34v.
Gomez Tapia, Francisco, testigo. f. 73v.
Gonzalez del Pino, Antonio, procurador de causa de la Real Audiencia de La Plata. f. 1r; 2v; 4v.
Guijarro Pedro, relator de la Real Audiencia de La Plata. f. 96r; 97v.
Gutierrez de Avendaño, Cristóbal, escribano de cámara. f. 13r; 14r.
Heredia, Francisco de, juez. f. 88r; 92r.
Herrera, Joan de, escribano de su majestad. f. 69v.
Herrera, Manuel de, testigo. f. 77v.
Ibarra, Joan de, f. 8r.
Inostroza, Gregorio de, corregidor de la Provincia de Atacama. f. 33v; 34r; 34v; 35r; 75v; 76r; 77v; 80v.
Inostroza, Lope de, encomendero de Cobija. f. 71r; 71v.

Isasiga, Pedro de, f. 71r; 71v.
Jimenez de Lorca, Andrés, corregidor de Atacama. f. 81v; 82v.
Joan, indio. f. 82r.
Laminir (Lamnir), Pablo, cacique principal del pueblo de Caspana. f. 51v; 52r; 54r.
León, Diego de, testigo. f. 16r.
Licar, Pedro (Pedro Icar), idólatra, sacerdote indígena. f. 38v; 46v; 54v; 62r.
Liquena, Joan , indio camanchaca. f. 76r.
Loaysa y Calderón, Joan de, juez. f. 9v; 10r.
Lopez de Armesto y Castro, Gil, notario público. f. 26r; 27r.
Lopez Otabiano, Pedro, canciller. f. 34v.
Maissar, Don Diego, cacique principal del pueblo de Caspana. f. 51v; 52r; 54r.
Maissar, Don Francisco, gobernador y cacique principal del pueblo de Atacama la Alta. f. 43r; 43v; 51v.
Mañojos, Joan de, licenciado. f. 22r.
Manrique de Lara, Jorge, juez, oidor de La Plata. f. 33v; 34v; 68v; 73v; 74v; 75v; 78r; 81v.
Martín, Gaspar, escribano público. f. 83r.
Martín, Joan , f. 38v; 46v; 54v.
Mejía de Cabrera, Diego, testigo. f. 104r; 105r.
Mendez de Tiedra, fray Jerónimo, arzobispo de La Plata, f. 2r; 29v; 32r; 35r.
Mendoza, García de, virrey . f. 7v.
Mendoza, Joan de, testigo. f. 27r.
Merlo de La Fuente, Don Luis f. 2v; 93r; 94v.
Muñoz de Cuellar, Diego, juez, oidor. f. 9v; 10r; 10v; 11r.
Nobles de Salcedo, Blas, juez, oidor. f. 13r; 14r.
Olmos y Aguilera, Pedro de , corregidor y justicia mayor de Atacama. f. 73v; 74r.
Orellana, Martín de, testigo; capitán y justicia mayor de la
Provincia de Atacama. f. 4r; 14r; 14v; 15r.
Otal, Francisco (de), cura propietario de la Provincia de
Atacama y sus anexos. f. 1r; 3r; 4v; 5v;7r; 8v; 9r; 10r; 10v; 11v;14r; 15v; 16v; 17v; 18r; 18v; 19r; 20r; 22v; 23r; 23v; 25r; 25v; 26v; 27r; 28r; 32r; 32v; 34r; 35r; 35v; 36r; 38r; 41r ;42r; 42v; 43v; 44v; 45r; 45v; 46r; 47r; 47v; 48r; 48v; 49r; 50r; 51r; 52v; 53r; 53v; 54v; 55r; 55v; 57r; 58v; 59v; 60r; 60v; 61r; 62v; 64v; 65r; 65v; 67r; 69r; 73r; 73v; 74r; 74v; 75v; 76r; 76v; 77r; 77v; 78r; 80v; 81r; 82r; 82v; 83r; 85v; 88r; 89v; 92v; 93r; 93v; 94r; 94v; 95v; 96r; 96v; 97r; 97v; 98r; 99r; 99v; 100v; 101r; 101v; 102r; 102v; 103r; 103v; 104r; 104v; 105r.

Padilla, Rodrigo de, notario. f. 18v.
Parraga, Gaspar de, clérigo, fiscal mayor de la Visita. f. 25v.
Paz Diaz de Soza , Bernardo de, clérigo. f. 5v.
Pedraza, Joan de, testigo. f. 5r.
Perez Coriano, Domingo, notario. f. 2v; 93v; 94r; 96r; 97v; 99v; 101r; 102v; 104r; 105r.
Perez de Salazar, Alonso, juez, oidor. f. 9v; 10r; 68v; 69v; 70r; 74r; 78r.
Perez Manrique, Dionisio, f. 14r.
Peroques, Pascual, comisario de la Santa Inquisición. f. 37v; 92v; 93r; 93v; 94r.
Piñón, Nicolás, escribano. f. 73v; 74r.
Portugal, Don Diego de f. 10r.
Pulido, Alonso, testigo. f. 25v; 26r.
Quezano y Heredia, Antonio f. 14r.
Quintela Rojas, Antonio de, licenciado f. 2v.
Quma quma (quma quina), ídolo de Chiuchiu. f. 40v; 56r; 63v.
Rastizabal, Mateo de, gran canciller. f. 14r.
Rebolledo Brizuela Joan de, maese de campo. f.14v; 25v; 67v; 68r. Corregidor en 1641, según el *LVO*(f.60v).
Rodríguez, Esteban, notario; testigo. f. 22v; 82v.
Romero, Joan, Fray de la Orden de Santo Domingo. f. 4r; 15r.
Roman Martel, Melchor, testigo, cura propietario del valle de Luribay. f. 26v; 27r; 42r; 102v; 104r.
Rosados, Francisco, fiscal mayor de la visita general. f. 26v.
Rosas, Luis de, notario. f. 29r.
Ruiz Franco, Mateo f. 37v.
Salcedo, Francisco de f. 37r.
Sánchez Chaparro, Diego, testigo. f. 82v.
Sande, Gabriel de, Visitador general. f. 22v; 25r; 37v; 43r; 51v; 58v; 59r; 66r; 66v; 67r; 67v; 68r.
Santiago, Don Pedro, gobernador. f. 83v.
Sedano de Rivera, Joan, notario público, clérigo de menores órdenes. f. 22v; 25v; 26r; 43r; 58v; 59r; 66r; 67r; 67v.
Sintalacna, ídolo de Caspana. f. 40v; 56r; 63r.
Socomba, ídolo de Ayquina, f. 40v; 56r; 63v.
Solís, doctor, f. 37v.
Sotar Condi, ídolo, deidad indígena provincial. f. 40r; 48v; 56r; 63r.
Sotar, Don Melchor, cacique principal de Calama. f. 35r; 38v; 46v; 47r; 54r; 55r; 61v.
Sotomayor, fray Antonio de, comisario apóstólico de la Santa Cruzada. f. 27v.

Sulo, Pedro, idólatra, sacerdote indígena. f. 38v; 46v; 54v; 62r.
Soza, Francisco de, juez. f. 13r; 14r.
Tassa, Diego, intérprete general de la Visita. f. 43v; 51v. Thomas, indio. f. 82r.
Toledo, Francisco de. f. 6r.
Toscano, Alvaro Alonso, cura. f. 99v.
Trejo, Diego de f. 37v.
Tubi, Pedro, indio idólatra f. 46v.
Tupi Chari, Francisco, indio idólatra. f. 83v; 89r; 90r.
Ulloa y Chavez, Don Antonio de, juez. f. 11r.
Urbilla, Francisco de, testigo. f.83r.
Uspariche y Armendariz, Joan de, cura de Cobija. f. 79r.
Valdés Carrillo, Fabián de, fiscal de su majestad. f. 2v.
Valdés, Joan de, procurador de causa de la Real Audiencia de La Plata. f. 4v.
Vargas Chacón, Diego de, cura propio de Calcha, Visitador
General , juez eclesiástico del Arzobispado de La Plata. f. 15r; 15v; 16r; 42r.
Vargas Machuca, Diego de, clérigo. f. 83v; 84r; 87r; 88r; 88v; 89v.
Vasquez Escoto, Fernando, secretario. f. 32r.
Vía Bolaños, Joan de. f. 5v.
Viltipopo, Fernando, indio, ministro de idolatría. f. 87r.
Viltiquibiltur (Viltiquibilte), Don Pedro, gobernador y cacique principal de la Provincia de Atacama la Baja. f. 37v; 43r; 43v; 44r; 47r; 51v; 52r; 59r; 59v; 66v; 67r; 67v.
Ycotan, Martín, indio camanchaca. f. 76r.
Yerro Salinas, Antonio del, testigo. f. 16r.

ÍNDICE TOPONÍMICO DE LA PROBANZA DE FRANCISCO DE OTAL

Aiquina. f. 40v; 56r; 63v.

Algecira, Algarves de. f. 5r; 11r; 32v.

Arica. f. 38r.

Arica, puerto de. f. 52v.

Arica, puerto de San Francisco de. f. 60r.

Aragón, reino (s) de. f. 5r; 5v; 6r; 6v; 7r; 8r; 8v; 9r; 10r; 10v; 11r; 32v.

Ausping. f. 5r; 11v; 32v.

Austria. f. 5r; 11r; 32v.

Atacama. f. 71v; 88v.

Atacama, corregimiento de. f.1r; 4r; 94v.

Atacama, distrito de. f. 101v.

Atacama, doctrina de. f. 78v.

Atacama, jurisdicción de. f. 76v.

Atacama, partido de. f. 76v.

Atacama, provincia de. f. 11v; 14r; 15r; 19v; 22v; 27r; 27v; 28r; 32r; 32v; 33r; 33v; 35r; 35v; 68r; 68v; 69r; 69v; 70r; 74r; 75v; 96v; 98r; 100r; 101v; 103r.

Atacama, provincia de, Alta y Baja. f. 16v; 17r; 29v.

Atacama, provincia y corregimiento. f. 21v.

Atacama, provincias de. f. 14v.

Atacama, pueblo de. f. 21r.

Atacama, valle de f. 35r.

Atacama Alta y Baja, doctrina. f. 29v; 78v.

Atacama La Alta. f. 16v; 17r; 19r; 29v.

Atacama La Alta, pueblo de. f. 43v.

Atacama La Baja. f. 23r; 35r; 44r; 59r; 68r; 70r; 71r; 73v; 74r; 74v; 75r; 75v; 76v; 78r.

Atacama La Baja, beneficio de. f. 23v; 46r; 51v; 64v.

Atacama La Baja, provincia de. f. 3r; 16v; 17r; 19r; 23r; 23v; 26v; 29v; 37v; 44r; 52r; 59v; 67r.

Atacama La Chica. f. 77v.

Atacama La Chica, doctrina de. f. 80v.
Atacama La Grande. f. 70v; 71r.
Atacama La Vieja. f. 69r.
Barcelona. f. 5r; 11v; 32v.
Barlovento. f. 7v.
Borgoña. f. 5r; 11r; 32v.
Bravante. f. 5r; 11r; 32v.
Calama. f. 47r; 48v; 56r; 63r.
Calama, pueblo de. f. 40r; 54r; 56r; 58r; 58v; 65v.
Calama, San Joan de, pueblo de. f. 24v; 48r; 48v. 49r; 54v; 59v; 61r; 63r.
Calama, San Joan Evangelista de, pueblo de . f. 34v; 40r; 53v; 55v.
Calcha, pueblo de . f. 15r; 16r.
Calchaquí. f.12v.
Canarias, Islas de. f. 5r; 11r; 32v.
Caspana, pueblo de. f. 24v; 40v; 51v; 56r; 58v; 63v; 65v; 72v.
Castilla, reino de. f. 5r; 5v; 6r; 7r; 8r; 8v; 9r; 9v; 11r; 11v.
Castilla, lengua de. f. 78v. Cataluña, reino de. f. 6r; 8r.
Cayssa f. 16v.
Cerdeña f. 5r; 32v.
Córcega. f. 5r; 32v.
Córdoba. f. 32v.
Cobija. (Cubija) f. 94v; 104v.
Cobija, asiento de la Magdalena de . f. 17r; 17v.
Cobija, beneficio de. f. 98v.
Cobija, curato de. f. 100v; 103v.
Cobija, doctrina de. f. 1r; 19r; 98r; 100r.
Cobija, pueblo de. f. 76v; 81v; 96r; 96v; 101v.
Cobija, pueblo de la Magdalena de. f. 14v; 81v.
Cobija, puerto de. f. 3r; 4r; 23v; 24v; 39v; 51r; 65v; 72v; 77v; 78r; 80v; 81r.
Cobija, puerto de la Magdalena de . f. 4r; 14r; 17r;22v; 25r; 25v; 26r; 27r; 37v; 43r; 43v; 51v; 58v; 59r; 66v; 67r; 67v; 68r; 75v; 81v.
Colupo, puerto de. f. 23v.
Coripata. f. 92v.
Charcas, Los. f. 68r; 76r; 76v; 80v.
Charcas, Arzobispado de Los. f. 16v; 22v; 25r; 35r; 68r.
Charcas, Audiencia de Los. f. 27v; 57r; 64v.
Charcas, provincia de Los. f. 11v; 68v.
Chichas, Provincia de. f. 26r; 26v; 27r.
Chile. f. 41v; 83v.
Chiuchiu. f. 39v; 40v; 47v; 56r; 63v; 71v; 73v; 74v.

Chiuchiu, doctrina de. f. 70v; 72v; 74r.
Chiuchiu, pueblo de. f. 16r; 16v; 18v; 35r; 39v; 40v; 47v; 56r; 58r ; 58v; 63r; 65v; 80r.
Chiuchiu, pueblo de San Francisco de. f. 18v; 24v; 32r; 58v; 63v; 66r; 70r.
Chiuchiu, San Francisco de, Provincia de Atacama La Baja. f. 3r; f.15r.
Chuquisaca. f. 38r; 42r;91v.
Chuquisaca, San Francisco de. f. 24r.
Chuquisaca, convento de San Francisco de. f. 39r; 47v.
Damasco. f. 27v.
España, reinos de. f. 101r.
Flandes. f. 5r; 11v; 32v.
Galicia. f. 5r; 11r; 32v.
Granada. f. 5r; 11r; 32v.
Gibraltar. f. 5r; 11r; 32v.
Iquique, puerto de. f. 23v.
Indias, Las. f. 5v; 6r; 6v; 7r; 7v; 8r; 8v; 9r.
Indias Orientales y Occidentales. f. 5r; 11r; 32v.
Jaén. f. 5r; 11r.
Jerusalem. f. 5r; 11r.
La Plata. f. 9v; 11r; 13v; 19r; 26r; 22v; 27v; 28v; 29r; 29v; 32r; 34v; 37r; 70r.
La Plata, Arzobispado de . f. 11v; 15r; 16r; 16v; 27v.
La Plata, Audiencia de . f. 70r.
La Plata, ciudad de. f. 2v; 4r; 4v; 5v; 9r; 10r; 10v; 11v; 12v; 16r; 19r; 20v; 21r; 24r; 29r; 33r; 48r; 56r; 60r; 63r; 68v; 73v; 92v.
León. f. 11r; 32r; 32v. Lima. f. 99r; 103v; 105r.
Lipez, ingenios de. f. 83v.
Lipez, provincia de. f. 26r; 27r; 38r; 44v; 52v; 60r.
Loa, Puerto de. f. 23v.
Luribay, valle de. f.27r.
Mallorca. f. 5r; 11r; 32v.
Mar Océano, Islas y Tierra firme del. f. 5r; 11r; 32v.
Mataca, doctrina de. f.32r.
Milán. f. 5r; 11r; 32v.
Molina. f. 5r; 11v; 32v.
Murcia. f. 5r; 11r; 32v.
Navarra. f. 5r; 11r; 32v.
Pardo, El. f. 8r.
Plata. f. 85r; 87v; 89v.
Perú. f. 10r; 11v; 24v; 25r; 68v.
Perú, provincias del. f. 5v; 7v.

Perú, reino del. f. 4r; 5v; 7r; 9r; 95v.
Portugal. F. 5r; 11r; 32v.
Potosí. f. 32r; 41v; 57v; 64v; 91v.
Potosí, villa de. f. 2v; 4r.
Potosí, villa imperial de. f. 83r.
Reyes, Los. f. 5v; 8r; 8v; 9r; 22r; 102v.
Reyes, audiencia de Los. f. 6v; 8r.
Reyes, Ciudad de Los. f. 1v; 5v; 8r; 9r; 22r; 95r.
Santander. f. 27v.
Sicilia. f. 5r; 11v; 32v.
Tirol. f. 5r; 11v; 32v.
Toledo. f. 5r; 11r; 32v.
Valencia, reino de. f. 5r; 6r; 8r; 11r; 32v.
Viscaya. f. 5r; 11v; 32v.
Zapar, pueblo de. f. 83v.

ÍNDICE CRONOLÓGICO DE LA PROBANZA DE FRANCISCO DE OTAL

1591. f. 6r; 8r.
1615. f. 8v.
1618. f. 9r; 10r.
1619. f. 37r.
1622. f. 29v; 32r; 35r; 37r.
1626. f. 32v; 33v; 34v; 68v; 70r; 73v; 75v.
1627. f. 76v.
1628. f. 77v; 80r.
1631. f. 22r.
1632. f. 22v; 81v.
1633. f. 83r.
1634. f. 27v.
1635. f. 10v; 11r; 27r; 28v; 29r; 38r; 61r.
1637. f. 27r.
1639. f. 16r; 16v.
1640. f. 1r; 25v.
1641. f. 1r; 19r; 21r; 25v; 26r; 37v; 43r; 43v; 51v; 59r; 66v; 67v; 68r.
1642. f. 4r; 12v; 13v; 14r; 87v.
1643. f. 18v; 85r.
1644. f. 2v; 3r; 14v; 89v; 92v; 93v; 96r; 98r; 99v; 101r; 102v.
1645. f. 46v; 105r.
1649. f. 1r.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABRIL CASTELLO, V. 1993. "Experiencias evangelizadoras en los Andes en el siglo XVI: ¿Quién pagó las consecuencias?". *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías.* Siglos XVI y XVII: 69-88. Ramos y Urbano comps., Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

ACOSTA, J. 1962 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias,* F.C.E., Buenos Aires.

ACOSTA, J. 1979 [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias,* México.

ACOSTA, J. 1984 [1588]. *De Procuranda Indorum Salute. Pacificacion y Colonizacion.* Elaborado bajo la Dirección de Luciano Pereña. Corpus Hispanorum de Pace volumen XXIII. Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

ACOSTA, J.1987 [1588]. *De Procuranda* (...) *Educación y Evangelización.* L. Pereña. Corpus Hispanorum, vol. XXIV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

ACOSTA, A. 1982. Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)". *Allpanchis* XVI (19): 117-150, Cusco.

ACOSTA, A. 1987a. "La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las Campañas. A propósito de cultura Andina y Represión de Pierre Duviols". *Revista Andina* 5 (1): 171-195, Cusco.

ACOSTA, A. 1987b. "Francisco de Avila. Cusco 1573(?) - Lima 1647". En *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del siglo XVII,* Gerald Taylor ed., I.E.P., Lima.

AGUILÓ, F. MS. (s/f). Presencia Cultural Aymara en el Noroeste argentino. Análisis toponímico de la Región. 11 pp.

AGUIRRE BELTRAN, G. 1967. *Zonas de Refugio*. Fondo de Cultura Económica, México.

AGUIRRE MADARIAGA, J. 1967. "Festividad de Nuestra Señora de Guadalupe de Aiquina". *Revista de la Universidad del Norte* 4: 103-110, Antofagasta.

ALBO, X. 1966. "Jesuitas y Culturas Indígenas, Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación". *America Indígena* XXVI (3): 251-308; (4): 395-445.

ALBO, X. 1988. *Raíces de América: el mundo aymara*; (comp.) Alianza Editorial, Madrid.

ALBO, X. 1990. "Lo andino en Bolivia". *Revista Andina*, Año 8 (2), Cusco.

ALBO, X. Y M. MAMANI. 1980. "Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras". *Parentesco y matrimonio en los Andes*: 283-326, E. Mayer y R. Bolton eds.) Universidad Católica del Perú, Lima.

ALCEDO Y HERRERA, A.[1786-89]. *Diccionario histórico-geográfico de las Indias Occidentales o América*, 4 Vols. B.A.E., Madrid.

ALDUNATE, C. 1985. "Desecación de las vegas de Turi"; *Chungara* 14: 135-139; Arica.

ALDUNATE, C. 1993. "Arqueología en el pukara de Turi". En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena,* Tomo II. *Boletín 4 Museo Regional de la Araucanía*: 61-78, Temuco.

ALDUNATE, C. Y V. CASTRO 1981. *Las Chullpa de Toconce y su Relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Periodo Tardío.* Ediciones Kultrún Ltda., Santiago.

ALDUNATE C., J. ARMESTO, V. CASTRO Y C. VILLAGRAN. 1981. "Estudio etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta: Toconce"; *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 38:183-223; Santiago.

ALDUNATE C.; J. BERENGUER Y V. CASTRO. 1982. "La función de las *Chullpa* en Likán"; *Actas del VIII Congreso de Arqueología de Chile* : 129-174. Ediciones. Kultrún, Santiago.

ALDUNATE C.; J.BERENGUER; V. CASTRO; L. CORNEJO; J.L. MARTÍNEZ; C. SINCLAIRE. 1986. *Cronología y Asentamiento en la Región del Loa Superior.* Proyecto sistemas de asentamiento en la región del Loa Superior: patrones arqueológicos y etnográficos. Dirección de Investigación y Bibliotecas - Universidad de Chile, Santiago.

ALDUNATE C.; V.CASTRO; L. CORNEJO; F. MALDONADO; J.L. MARTINEZ Y V. VARELA. 1988. *Expedición científica a la Cuenca del Río Loa.* Castro V. y V. Varela eds. Agosto 18 a Septiembre 22. FONDECYT 1022-88. *Ms in lit.* 43 pp y anexos, Santiago.

ALEMANY Y BOLUFER, J. 1917. *Diccionario de la Lengua Española.* Barcelona.

ANDREWS, D. 1972-1974. "On the ethnozoology of the Guinea Pig". *Ñawpa Pacha* 10-12: 129-134, Berkeley, California.

ANSION, J. ED. 1989. *Pishtacos. De verdugos a sacaojos.* Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima.

ANONIMA 1600 (1968). *Relación de las Costumbres de los Naturales del Perú.* Esteve Barba ed. Biblioteca de Autores Españoles Tomo CCIX: 153-189. Madrid.

ARAYA, B. Y G. MILLIE 1991. *Guía de Campo de las Aves de Chile.* Colección fuera de Serie, Editorial Universitaria, Santiago.

ARGUEDAS, J.M. 1981. "Puquio. Una cultura en proceso de Cambio". *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*: 34-79. Siglo XXI Editores, México.

ARRIAGA, P.J. DE. 1968 [1621] *Extirpación de la Idolatria del Piru.* Esteve Barba ed., B.A.E., Tomo CCIX: 193- 277, Madrid.

ÁVILA, F. DE. 1966 [1606]. *Dioses y Hombres de Huarochiri.* Edición a cargo de José María Arguedas. Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

BALLON, E.; R. CERRÓN-PALOMINO Y E. CHAMBI-APAZA, 1992. Vocabulario *Razonado de la Actividad Agraria Andina.* Monumenta Lingüística Andina. Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, Cusco.

BARNADAS, J. 1973 *Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial.* Centro de Investigación y promoción del campesinado (CIPCA), La Paz.

BARNADAS, J. 1993. "Idolatrías en Charcas (1560-1620): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación". *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVII*: 89-104 Ramos G y H. Urbano Compiladores. Cuadernos para la historia de la Evangelización en América Latina 5. Centro de Estudios Regionales Andino "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

BARRIGA, V. 1939. *Los Mercedarios del Perú en el siglo XVI.* Vol. II. Documentos inéditos del Archivo General de Indias de Sevilla (1525-1580), Editorial La Colmena, Arequipa.

BARRIGA, V. 1942. *Los Mercedarios del Perú en el siglo XVI.* Vol. III. Documentos Inéditos del Archivo de Indias de Sevilla (1535-1580). Establecimientos Gráficos La Colmena S.A., Arequipa.

BARRIGA, V. 1953. *Los Mercedarios del Perú en el Siglo XVI.* Tomo IV. Documentos inéditos del Archivo de Indias de Sevilla (1526-1590) Imprenta Portugal, Arequipa.

BASTIEN, J. 1973. *Qollahuaya Rituals: An Ethnographic account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village.* Cornell Latin American Studies, Ithaca.

BARTHEL, T. 1986 [1957]. El agua y el festival de Primavera entre los atacameños"; *Allpanchis* 28, año XVIII: 147-184; Cuzco.

BAUER, B.1992. *Avances en Arqueología Andina.* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

BECKER-DONNER, E. s/f. *Pintura Precolombina.* Editorial Hermes, México.

BENSON, E. 1972. *The Mochica.* Praeger Publishers, New York y Washington.

Beorchia, A. 1984. *El Enigma de los Santuarios Indígenas de Alta Montaña.* C.I.A.D.A.M. (Centro de Investigaciones Argentino de Alta Montaña), San Juan.

Berenguer, J. 1983. "El Método Histórico Directo en Arqueología". *Boletín de Prehistoria de Chile* 9: 63-72. Santiago.

Berenguer, J. 1986. "Relaciones iconográficas de larga distancia en los Andes: Nuevos ejemplos para un Viejo Problema". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1*:* 55-78, Santiago.

Berenguer, J. 1996. "Noticias y Anuncios". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* (José Berenguer ed.) Nº 22: 14. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.

Berenguer, J.; V. Castro; F. Plaza y L. Rodríguez 1973 (Ms). *Algunos problemas derivados del análisis de los censos generales de población (1907-1970). Depto. de El Loa, Provincia de Antofagasta*; I Congreso del Hombre Andino (ponencia); Arica, Iquique, Antofagasta.

Berenguer, J.; C. Aldunate y V. Castro. 1984. "Orientación orográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la fase Toconce"; *Simposio Culturas Atacameñas*: 175-220; U. del Norte, Antofagasta.

Bernand, C. y S. Gruzinski. 1992. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.* F.C.E. (1ª edición en español), Mexico.

Bertonio, L. 1984[1612] *Vocabvlario de la lengva aymara.* Ediciones CERES, Cochabamba.

Bertrand, A. 1885 "Memoria sobre la exploración a las cordilleras del desierto de Atacama (viaje a las cordilleras de Atacama)"; *Anuario Hidrográfico de la Marina*, año X, Santiago.

Betanzos, J. de. 1968 [1551]. "Suma y Narración de los Incas". En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, B.A.E. Tomo ccix. Esteva Barba ed.: 1-56. Madrid.

Beyersdorff, M. 1989. "Transformaciones del gesto ritual al texto sacro en la cristianización de los Andes". *Reunión anual de Etnología.* Museo Nacional de Etnografía y Folklore. 22-25 agosto. La Paz, Bolivia.

Bibar, J. de. 1966 [1558]. *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reinos de Chile.* Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, Chile

Bittman, B. 1979. "Cobija y sus alrededores en la época colonial (1600-1750)". *Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena*, vol. ii: 327-356.

Bittman, B. 1983. "Cobija: panorama etnohistórico en relación a los informes del Dr. José Agustín de Arze" en *Chungara* 10: 147-153, Arica.

BITTMAN, B. 1984. "El Programa Cobija: Investigaciones Antropológico-multidisciplinarias en la Costa Centro Sur Andina: Notas Etnohistóricas". En *Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales*: 101-149. Shozo Masuda ed., Universidad de Tokio, Tokio.

BITTMAN, B. 1986. "Recursos naturales renovables de la costa del norte de Chile: modos de obtención y uso" en *Etnografía e historia del mundo andino. Continuidad y cambio*: 269-334, Shozo Masuda ed., Universidad de Tokio, Japón.

BITTMANN, B.; G. LE PAIGE Y L. NÚÑEZ. 1978. *Cultura Atacameña*, Ministerio de Educación, Santiago.

BOLTON, R. 1979. "Guinea Pigs, Protein, and Ritual". En *Ethnology* Vol. XVIII (3):229-252.

BOLTON, R. Y E. MAYER (eds). 1977. *Andean kinship and marriage*. A special publication of the American Anthropological Association, number 7. Washington D.C.

BOLTON, R. Y L. CALVIN. 1981. "El cuy en la cultura peruana contemporánea". En *La Tecnología del Mundo Andino*: 261-326, H. Letchman y A.M. Soldi eds. UNAM, Mexico.

BORGES, P. 1960. *Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española. Madrid.

BOUYSSE CASSAGNE, T. 1975. "Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI". En *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Cook ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

BOUYSSE CASSAGNE, T. 1987. *La identidad aymara*; HISBOL-IFEA, La Paz.

BOUYSSE CASSAGNE, T. 1988. *Lluvias y Cenizas. Dos Pachakuti en la Historia*. Biblioteca Andina, Hisbol, La Paz.

BOUYSSE CASSAGNE, T. 1992. "Le lac Titicaca: Histoire Perdue d' une mer interieure". *Bulletin Institut Francaise de Etudes Andines* 21 (1): 89-159.

BOUYSSE CASSAGNE, T. 1993 [1992]. "En souvenir de Thierry Saignes (27/09/1946 - 24/08/92)". *Bulletin Institut français études andines* 1992 (3):1085-1092, París.

BRUSH, S. 1974. "El lugar del hombre en el ecosistema andino". *Revista del Museo Nacional*, XL: 279-372. Lima.

BURGA, M. 1988 *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

CALANCHA, A. DE LA. 1977 [1638]. *Crónica moralizada de Antonio de la Calancha* Transcripción, Estudio Crítico, Notas Bibliográficas e Índices de Ignacio Prado Pastor, Lima.

CAMINO, A.; J. RECHARTE Y P. BIDEGARAZ. 1981. "Flexibilidad calendárica en la agricultura tradicional de las vertientes orientales de los Andes". En *La Tecnología del Mundo Andino*: 169-194, H. Letchman y A.M. Soldi eds., UNAM, México.

CAMPOS, L. 1993 "Quillagua La Luna de Agua. Diagnóstico Antropológico del pueblo de Quillagua". *Practica Profesional, Ms in lit.*, Carrera de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago.

CAÑETE Y DOMINGUEZ, P. 1952 [1787]. *Guía de la Provincia de Potosí.* Colección de la Cultura Boliviana, editorial "POTOSI", Bolivia.

CAPOCHE, L. 1959 [1585]. *Relación General de la Villa Imperial de Potosí.* Edición y estudio preliminar de Lewis Hanke. B.A.E. 122, Madrid.

CARTER, W. Y X. ALBO. 1988. "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto"; en ALBO, X. (comp.): *Raíces de América: el mundo aymara*: 451-492; Alianza Editorial, Madrid.

CARTER, W. Y M. MAMANI. 1982. "Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara; Librería-Editorial Juventud, La Paz.

CASASSAS, J.M. 1974a. *La región atacameña en el siglo XVII*, Universidad del Norte, Antofagasta.

CASASSAS, J.M. 1974b. *Iglesias y Capillas en la Región Atacameña (Administraciones española y boliviana*), Universidad del Norte, Antofagasta.

CASASSAS, J.M. 1974c. "Relación de los Sacerdotes que ejercieron ministerio en la región Atacameña durante el siglo XVIII y algunos documentos relativos a su misión". En *Norte Grande*, vol 1, Nº 1, marzo: 45-54. Universidad Católica de Chile. Inst. de Geografía.

CASTRO–KLAREN, S. 1990. "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a "Rasu Ñiti". En *El Retorno de Las Huacas* (Luis Millones, comp.): 407-424, IEP, Lima.

CASTRO, V. 1984. "La Ciudad de La Plata según la Tasa de Toledo: 1570 -1574". *Ms in lit.*, 97 pp. Trabajo presentado al curso *Historia de la Conquista*, Magistratura en Historia, Universidad de Chile. Santiago.

CASTRO, V. 1986. "An approach to the Andean Etnozoology: Toconce". *Cultural Attitudes to Animals...* Vol. II: 1-17. Allen y Unwin. Londres.

CASTRO, V. 1987. *Diagnóstico Agrícola Provincia El Loa.* Propuesta CONSECOL. Estudios Antropológicos Informes I, II y III". *Ms in lit.* Consultores Ecológicos y Ambientales, Santiago.

CASTRO, V. 1988a. "Entrevista a un yatiri de la localidad de Toconce, II Region, Chile (agosto 1979)". *Plantas Medicinales de Uso Comun en Chile.* (Farga, Lastra y Hoffmann eds). Tomo III: 117-119.

CASTRO, V. 1988b. "Terrazas agrícolas: una vieja tecnología para las nuevas generaciones"; *Creces* 2: 7-12, Santiago.

CASTRO, V. 1990. *Artífices del barro.* Museo Chileno de Arte Precolombino-Banco O'Higgins, Santiago

CASTRO, V. 1991. Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII, *Historia y Cultura* XX: 131-150, La Paz.

CASTRO, V. 1992. "Nuevos registros de la Presencia Inka en la Provincia de el Loa, Chile" en *Gaceta Arqueológica Andina* VI (21): 139-154, Santiago.

CASTRO, V. 1994. "La Creación del Mundo". *Revista del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 74-77, Santiago.

CASTRO, V. 1997. *Huacca Muchay. Evangelización y religión andina en Charcas Atacama La Baja.* Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago.

CASTRO, V. 1998. "La dinámica de las identidades en la Provincia de El Loa". *Encuentro de Investigadores de identidades culturales locales.* M. Danemann ed.: 5-50. Programa de Desarrollo de Identidad Cultural. Departamento Técnico de Investigación-Universidad de Chile.

CASTRO, V. Y C. ALDUNATE. 2003. "Sacred Mountains in the Highlands of the South -Central Andes"; *Journal of Mountain Research and Developtment* vol. 23 (1): 73-79, Kansas.

CASTRO, V.; J. BERENGUER Y C. ALDUNATE. 1979. "Antecedentes de una interacción altiplano-área atacameña durante el período Tardío: Toconce"; *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*; vol. II: 477-498; Eds. Kultrún, Santiago.

CASTRO, V.; C. ALDUNATE Y J. BERENGUER. 1984. "Orígenes altiplánicos de la fase Toconce". *Estudios Atacameños* 7: 209-235; Universidad del Norte, San Pedro de Atacama.

CASTRO V., L. CORNEJO, F. GALLARDO Y F. ARNELLO. 1986. "Santuarios de altura en la subregión del río Salado: contexto arqueológico e ideología". En *Chungara* 16-17: 347-353, Arica.

CASTRO, V. Y J. ROTHMANN. 1990. "Etnozoología Andina". *Ms. in lit.*, Santiago.

CASTRO V. Y C. VILLAGRÁN. 1989. "Etnobotánica de Vegas en las Tierras Alto Andinas: Un caso de Estudio en la subárea Circumpuneña". Versión Precirculada de la Ponencia presentada a la Reunión Anual de Etnología, *Museo Nacional de Etnografía y Folklore,* La Paz.

Castro, V. y L. Cornejo. 1990. "Estudios en el pukara de Turi, norte de Chile" *Gaceta Arqueológica Andina* Vol. v(17): 57-66, Lima.

Castro V. y V. Varela. 1992. "Así Sabían Contar". *Oralidad* 4: 16-27, Oficina Regional de La Unesco, La Habana.

Castro, V.; F. Maldonado y M. Vásquez. 1993. "Arquitectura del Pukara de Turi". En *Actas del XII Congreso Nacional* de *Arqueología Chilena,* Tomo ii: 79 - 106. *Boletín* 4 *Museo Regional de* la Araucanía, Temuco.

Castro, V. y V. Varela eds. 1994. *Ceremonias de tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos.* FONDART-Fundación Andes, Santiago.

Castro, V. y F. Gallardo. 1995-1996. "El Poder de los Gentiles". En *Revista Chilena de Antropología* 13: 79-98, Universidad de Chile, Santiago.

Castro, V. y J.L. Martínez. 1996 "Poblaciones Indígenas de la Provincia de El Loa". En *Culturas de Chile. Etnografía:* 69-109 Editorial Andrés Bello, Santiago.

Cayon, E. 1971. "El hombre y los animales en la cultura quechua". *Allpanchis* iii: 135-162, Cusco.

Cereceda, V. 1987. "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*"; en Bouysse-Cassagne, Th. *et al.*: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 133-231; Hisbol, La Paz.

Cerron Palomino, R. 1991. "Unidad y Diferenciación lingüística en el mundo andino". *Reproducción y transformación de las Sociedades Andinas (Siglos xvi-xx)*. Tomo ii: 653-693. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Cieza de León. 1945[1553]. *La Crónica del Perú.* Editorial Espasa Calpe. Buenos Aires.

Cobo, fray Bernabé. 1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo.* Biblioteca de Autores Españoles, tomos i, iii y iv. Eds. Atlas, 2 vols., Madrid.

Comité Arquidiocesano para el Bicentenario de Tupac Amaru. 1983. *Tupac Amaru y la Iglesia.Antología*. Edubanco, Lima.

Cook, D. N. 1975. *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* Introducción y Versión paleográfica de D. Noble Cook. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Crequi-Montfort, G. y P. Rivet. 1925. "La Langue Uru ou Pukina". *Journal de la Societé des Americanistes*. Tomo xvii: 211-244, París.

Crequi-Montfort, G. y P. Rivet. 1927. "La langue Uru ou Pukina".*Journal de la Societé des Americanistes*. Tomo xix: 57-116, París.

Cruz, I. 1995. *La Fiesta. Metamorfosis de lo Cotidiano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.

Cuneo-Vidal, R. 1977-1978. *Obras Completas*. 7 vols. Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Checura, J. 1977. "Funebria incaica en el cerro Esmeralda (Iquique, I Región)". *Estudios Atacameños* 5: 125-141 Museo de Arqueología, San Pedro de Atacama; Universidad del Norte. Chile.

D'Orbigny, A. D.1985 Viajes por América del Sur, Aguilar, Madrid.

De La Cadena, M. 1990. "De utopías y contra hegemonías: el proceso de la cultura popular". *Revista Andina* 8 (1): 65-105, Cusco.

De La Grasserie, R. 1894. *Langue pukina* K.F. Koehler, Libreire-Editeur, Leipzig

De la Valle, J. y A. González. 1988. *Arte Textil del Perú*, Lima.

Del Río, M. 1990. "Simbolismo y poder en Tapacarí". *Revista Andina* 8(1): 77-97, Cusco.

Délano, P. 1982. *Aspectos socioeconómicos de una comunidad del norte grande: Caspana*; Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, Facultad de Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

Delgado, J. 1971. "El Señalakuy".*Allpanchis 3*: 185-197, Cusco.

Díaz de Guzmán, R. 1835 [1612]. *Historia del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata*. Imprenta del Estado, Buenos Aires.

Donnan, C. 1978. *Moche Art of Peru* Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

Duviols, P. 1966. "Un proces d' Idolatrie. Arequipa, 1671". En *Revista Fenix* 16:198-211, Lima.

Duviols, P. 1967. "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para Descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la Societé des Americanistes* Tomo LVI - I: 7-39. París.

Duviols, P. 1973. Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional de Lima* XXXIX: 153-191, Lima.

Duviols, P. 1977. *La Destrucción de las Religiones Andinas. Conquista y Colonia.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Duviols, P. 1986. *Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglo XVII.* Archivos de Historia Andina 5. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

EARLS, J. 1973. "La Organización del Poder en la Mitología Quechua". *Ideología Meseánica del Mundo Andino*, Juan Ossu, I.E.P., Lima.

EARLS, J.1976. "Evolución De La Administración Económica Inka". En *Revista Del Museo Nacional De Lima* 42:207-245, Lima.

EARLS, J. 1979. "Astronomía y Ecología: la sincronización alimenticia del maíz". En *Allpanchis* 13:117-135, Cusco.

EARLS, J. Y I. SILVERBLATT. 1981. "Sobre la instrumentación de la cosmología inca en el sitio arqueológico de Moray". En *La Tecnología en el Mundo Andino*: 327-375, H. Letchman y A.M. Soldi eds., UNAM, México.

EDITORIAL MERCURIO S.A. 1981. *Manual Trilingüe de Aimara, Quechua y Castellano*. Editorial Litográfica La Confianza, Lima.

ELLIOT, J. 1984. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Editorial Alianza, Madrid.

ESCOBAR, G.A. Y GL. ESCOBAR. 1976. "Observaciones etnográficas sobre la crianza y los usos del cuye en la región del Cuzco". *Antropología Andina* 1-2: 34-49.

ESPINOZA, W. 1969. "El memorial de Charcas. Crónica Inédita de 1582". *Cantuta* Nº 4, Revista de la Universidad Nacional de Educación: 117- 152, Lima.

ESPINOZA, W. 1972. "Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina". *Bulletin de l'institut français d'études andines* I (1):1-16, Lima.

ESPINOZA, W. 1980. "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al Anónimo de Charcas de 1604". *Revista Española de Antropología* 10:149-181, Madrid.

ESPINOZA, W. 1981. El reino aymara de Quillaca Asanaque, siglos XVI y XVII". *Revista del Museo Nacional de Lima* XLV: 175-274. Lima.

ESTEVE BARBA, F. 1968. "Estudio preliminar. "La historiografía peruana de interés indígena" en *Crónicas Peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles (B.A.E.). Tomo CCIX: VII-LXXIV, Madrid.

FARGA, C.; J. LASTRA Y A. HOFFMANN. 1988. *Plantas Medicinales de Uso Común en Chile*, Tomo III. Ediciones Paesmi, Santiago.

FARO DEL CASTAÑO, T. 1985. *De Magia, Rito y Arquetipos*. Editorial Belgrano, Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, J. 1978. "Los chichas, los Lípez y un posible enclave de la cultura de San Pedro de Atacama en la zona limítrofe Argentino-Boliviana." *Estudios Atacameños* 6:19-35. Universidad del Norte, San Pedro de Atacama.

FLORES, G. 1982. "Presentación al Cristianismo Colonial" *Allpanchis* 19: 5-6. Cusco.

FLORES, G. 1988. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes.* Editorial Horizonte, Lima.

FLORES OCHOA, J.A. 1975. "Pastores de Alpacas". *Allpanchis* 8: 5-24 Cusco.

FLORES OCHOA, J.A. 1977. *Pastores de Puna. Uywamichi Punarunakuna.* Instituto de Estudios Peruanos, (IEP), Lima.

FLORES OCHOA, J.A. 1988. "Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de Puna". *Llamichos y Paqocheros. Pastores de LLamas y Alpacas.*(J. Flores O. comp.): 237-254. Centro de Estudios Andinos Cuzco (C.E.A.C.), Editorial Universitaria.

FRIED, M. 1967. *The Evolution of Political Society.* Random House, N.Y.

GADE, D. 1967. "The guinea pig in Andean Folk culture". *The Geographical Review* 57: 213-224.

GALDÓS, G. 1985. "Interrelaciones estructurales en la costa sur peruana". *Dialogo Andino* 3: 47-58. Departamento de Historia y Geografía, Universidad de Tarapacá, Arica.

GALLARDO, F. 1995. "En Toconce los difuntos Miran para atrás. Un ensayo en Antropología poética". *Ms. Fondecyt 1940380,* Santiago.

GALLARDO F., V. CASTRO Y P. MIRANDA. 1989. "Jinetes Sagrados en el Desierto de Atacama. Un ensayo de arte rupestre andino. *Boletín del Museo Chileno Arte Precolombino* Nº 4: 27-56 [Impreso 1990].

GALLARDO, F. Y V. CASTRO. 1992. "El Poder de las Imágenes: Etnografía en el Río Salado, Desierto de Atacama". En *Creces* 4, Vol. 13, abril: 16-21, Santiago.

GARCÍA ALVAREZ, C. 1993. La idolatría, símbolo de América en Calderón de la Barca". *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI - XVIII.* 31-68, Urbano y Ramos comps., Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

GARCÍA, J.C. 1994. "Ofensas a Dios". *Pleitos e Injurias. Causas de Idolatrías y Hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII- XIX.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

GARCILASO DE LA VEGA, I. 1943 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas.* Edición a cargo de A. Rosenblatt, tomo I. Emecé editores S.A., Buenos Aires.

GARCILASO DE LA VEGA, I. 1985[1609]. *Comentarios Reales de los Incas.* Edición a cargo de F. Pease, Biblioteca Peruana, Banco del Crédito del Perú, Lima.

GENTILE, M. 1986. *El "control Vertical" en el Noroeste Argentino. Notas sobre los Atacamas en el valle Calchaquí.* (C. Quiroz ed.) Bs. As.

GIGOUX, E. 1930. "Contribución Ornitológica". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, Tomo XIII: 37-49, Santiago.

GILLMORE, R. 1950. "Fauna and Ethnozoology of South America". *Handbook of Southamerican Indians.* Vol. 6 (J. Steward ed.): 345-464. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington.

GIRARD, R. 1983. *La Violencia y lo Sagrado.* Editorial Anagrama, Barcelona.

GIRAULT, L. 1958. "Le Culte des apacheta chez les Aymara de Bolivie". *Journal de las Societé des Americanistes 47:* 33-45, Paris.

GIRAULT, L. 1966. "Classification vernaculaire des plantes médicinales chez les Callawaya, médecins empiriques (Bolivie)". *Journal de la Societté des Americanistes* 55(1): 155-199, París.

GIRAULT, L. 1972. *Le rituel populaire dans le régions andins de Bolivia.* Musée de l'homme, París.

GIRAULT, L. 1987. *Kallawaya. Curanderos Itinerantes de los Andes*, UNICEF, La Paz.

GIRAULT, L. 1988. *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú.* Talleres Gráficos Don Bosco, La Paz.

GISBERT, T. 1980. *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.* Editorial Gisbert y CIA. S.A. La Paz.

GISBERT, T. 1982. *Urbanismo, tipología y asentamientos urbanos en Chuquisaca*, La Paz.

GISBERT, T. 1991. "Iconografía Andina: Transformación y pervivencia de los símbolos". *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX,* Vol. II: 583-602. Ediciones Abda -Yala, Ecuador.

GISBERT, T. 1992. "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina" en *Senri Ethnological Studies*, 500 Años de Mestizaje en los Andes: 52-102 Ed. por H. Tomoeda, L. Millones. Museo Nacional de Etnología. Osaka, Japón.

GOLTE, J. 1980. *La racionalidad de la organización andina*, I.E.P., Lima.

GÓMEZ, C. 1977 (Ms.). "Patrones tradicionales en la comunidad de Toconce"; *Informe final de práctica profesional*, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.

GÓMEZ, C. 1980. *La comunidad campesina indígena del Loa superior*; tesis de grado para optar al título de Licenciatura en Antropología social; Facultad de Ciencias Humanas, U. de Chile, Santiago.

GÓMEZ PARRA, D. 1975. *Toconce, estudio de una comunidad andina*, Seminario de título. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Norte, 2 tomos.

GÓMEZ PARRA, D.1976. "Narraciones tradicionales de Socaire"; *Cuadernos de Filología* 5:47-68, Antofagasta.

GÓMEZ PARRA, D.1979. "Siete relatos populares peineños"; *Cuadernos de Filología* 10:37-44, Antofagasta.

GÓMEZ PARRA, D. 1980. "Veinticuatro relatos populares toconceños"; *Cuadernos de Filología* 12:80-108, Antofagasta.

GÓMEZ PARRA, D. 1981-82. "Los pueblos andinos de la Segunda Región y su alimentación tradicional"; *Cuadernos de Filología* 15; 16:49-80, Antofagasta.

GÓMEZ PARRA, D. 1982. "Narrativa popular atacameña; hábitat. Cultura. Corpus"; *Cuadernos de Filología* 17:1-110, Antofagasta.

GONZÁLEZ N. Y R. MELLAFE. 1965. "La función de la familia en la Historia Social Hispanoamericana Colonial", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas. América colonial. Población y Economía* 8: 57- 71. Rosario.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D. 1952. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada Quechua.* Edición del Instituto de Historia. Universidad Nacional de San Marcos, Imprenta Santa María, Lima.

GONZÁLEZ, Y. 1991. *Diccionario de Mitología y Religión Mesoamericana.* Ediciones Larousse, México.

GOW, D. Y R. GOW. 1975. "La alpaca en el mito y en el ritual". En *Allpanchis* 8:141-164, Cusco.

GREBE, M.E. 1984. "Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica". *Estudios Atacameños* 7: 455-472, San Pedro de Atacama.

GREBE, M.E. Y B. HIDALGO. 1989. "Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales". *Revista Chilena de Antropología* 7: 75-98, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

GUARDIA, C. 1967. *Diccionario kechwa-castellano-kechwa*. Ediciones Los Andes, III edición, Lima.

GUIBOVICH, P. 1990. "Nota preliminar al personaje histórico y los documentos. Cristóbal de Albornoz. *El Retorno de las Huacas* (L. Millones, comp.): 23-40. IEP, Lima.

GUNCKEL, H. 1967. "Fitonimia atacameña, especialmente cunza". *Revista Universitaria*, año LII: 3-81, Santiago.

GUTIÉRREZ, G. 1989. *Dios o el Oro en las Indias*, siglo XVI. Instituto Bartolomé de Las Casas, Centro de Estudios y Publicaciones (C.E.P.), Lima.

HANSON, E. 1926. "Out-of-the-world villages of Atacama". *Geographical Review* 16: 365-377; Nueva York.

HARRISON, R. 1993. "Confesando el Pecado en los Andes: del siglo XVI hacia nuestros días". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XIX (37): 169-184. Lima.

HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R. 1923 [1622]. "Mitología Andina. Idolatrías en Recuay". *Revista Inca* vol. I (1): 25-78, Lima.

HIDALGO, B. 1992. *Organización Social, Tradición y Aculturación en Socaire, Una Aldea Atacameña*. Tomos I Y II. Memoria para optar al título de antropólogo social. Universidad de Chile Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Santiago.

HIDALGO, J. 1972. *Culturas Protohistóricas del Norte de Chile. El testimonio de los cronistas.* Santiago.

HIDALGO, J. 1978. "Incidencias de los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804"; *Estudios Atacameños* 6: 53-111, San Pedro de Atacama.

HIDALGO, J. 1981a. "Culturas y Etnias Protohistóricas: Área andina meridional". *Chungara* 8: 209-254, Arica.

HIDALGO, J. 1981b. "Fechas coloniales de fundación de Toconao y urbanización de San Pedro de Atacama"; *Chungara* 8: 255-264; Arica.

HIDALGO, J. 1982. "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede. 1749-1781. Anexo: Dos documentos inéditos contemporáneos. *Chungara* 9: 192-246, Universidad de Tarapaca, Arica.

HIDALGO, J. 1983a. "Amarus y Cataris: Aspectos mesiánicos de la rebelión de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica". *Chungara* 10: 117-138, Universidad de Tarapacá, Arica.

HIDALGO, J. 1983b. "Dos documentos inéditos y un mapa de Cobija: informes del comisionado Dr. José Agustín de Arze, 1786-1787". *Chungara* 10: 139-146, Arica.

HIDALGO, J. 1984a. "Descomposición cultural de Atacama en el siglo XVIII: lengua, escuela, fugas y complementariedad ecológica"; *Simposio Culturas Atacameñas*: 221-249, 44 Congreso de Americanistas, Manchester. Universidad del Norte, Antofagasta.

HIDALGO, J. 1984b. "Complementariedad ecológica y tributo en Atacama: 1683-1792". *Estudios Atacameños* 7: 422-442. Universidad del norte, San Pedro de Atacama.

HIDALGO, J. 1985a. "Carta del Obispo de Arequipa sobre los indios del corregimiento de Arica: 1620-1638. Cuatro documentos inéditos". *Chungara* 15: 77-98, Universidad de Tarapacá, Arica.

HIDALGO, J. 1985b. "Ecological complementarity and tribute in Atacama: 1683-1792". En Masuda. S, I. Shimada y C. Morris, eds. *Andean Ecology and Civilization*: 161-184. Tokyo.

HIDALGO, J. 1986. *Indian Society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750 - 1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru.* A thesis presented for the Degree of Ph.D. in the University of London.

HIDALGO, J. 2004. *Historia andina de Chile.* Editorial Universitaria. Santiago.

HIDALGO, J. Y P. AREVALO. 1987. "Atacama antes y después de la rebelión de 1781: Siete documentos inéditos del Archivo General de la Nación Argentina". *Chungara* 18: 91-100. Arica.

HIDALGO J., P. AREVALO, M. MARSILLI Y C. SANTORO. 1988. "Padrón y Revisita de Belén en 1813: un caso de complementariedad Tardía". *Documentos de Trabajo* Nº 4. Facultad de Estudios Andinos, Universidad de Tarapacá, Arica.

HIDALGO, J. Y V. MANRÍQUEZ. 1992. "Mercado y Etnicidad: lecturas de la Revisita de Atacama de 1683". *Estudios Atacameños* 10: 149-168, San Pedro de Atacama.

HIDALGO J. Y J. MARTINEZ (eds). 1992 [1557]. "España. Como vinieron de paz los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos". 2 fs. Transcripción de J.L. Martínez. *Estudios Atacameños* 10: 11.

HIDALGO J. Y J. MARTINEZ (eds). 1992 [1557]. Expediente sobre lo actuado a petición de Juan Velásquez Altamirano por haberse apaciguado los indios del valle de Atacama en el Perú". 4 fs. Transcripción de José L. Martínez. *Estudios Atacameños* 10: 12-15.

HIDALGO J. Y J. MARTINEZ (eds). 1992 [1596]. Probanza de méritos y servicios de Francisco Altamirano y su padre Juan Velásquez Altamirano". 133 fs. Transcripción paleográfica de J. Martínez; C. Sanhueza; C. Odone y A. Ruiz Esquide. *Estudios Atacameños* 10: 35-73.

HIDALGO J. Y J. MARTINEZ (eds.). 1992 [1638]. "Carta de Don Jerónimo de Contreras, corregidor de Atacama, a la Real Audiencia de La Plata, proponiendo las mejores medidas de calmar la

sublevación de los indios de dicho lugar." 2 fs. Transcripción de José Luis Martínez. *Estudios Atacameños* 10: 74.

Hidalgo J. y J. Martinez (eds). 1992 [1683]. "Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de La Palata".52 fs. Transcripción de J. Hidalgo, N. Hume, M. Marsilli y R. Correa. *Estudios Atacameños* 10: 79-124.

Hidalgo J. y J. Martinez (eds). 1992 [1684]. "Información sobre el estado de la parroquia de Cobija, por don Juan de la Peña Salazar". 2 fs. Transcripción de J. Martínez. *Estudios Atacameños* 10: 125.

Huertas, L. 1981. *La Religión en una Sociedad Rural Andina (siglo xvii), Ayacucho.* Universidad Nacional de Guamanga.

Huertas, L. 1986. Diezmos en Huamanga". *Allpanchis* xvii, 20: 209-236. Cusco.

Inamura, T. "Relación estructural de Pastores y Agricultores en las fiestas religiosas de un distrito". *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y alpacas.* (Flores O. Comp.): 203-216., CEAC, Cusco.

Kempff Mercado, N. 1985 *Aves de Bolivia.* Editorial Gisbert, La Paz.

Kauffman Doig, F. 1991. "El Mito de Qoa y la Divinidad Universal Andina". En *El Culto Estatal del Imperio Inca*: 1-34; M. Zielkowski ed., Varsovia, Polonia.

Kessel, J. Van. 1973. "Los bailes religiosos del Norte Grande: atavismo cultural o fenómeno de desarrollo?"; *Revista de la Universidad Técnica del Estado* 13-14: 167-183, Santiago.

Kessel, J. Van. 1980. *Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá.* Centro de Estudios y Documentación Latinoamericana (CEDLA), Amsterdam.

Kessel, J. Van. 1982a. "Ayllu y Ritual terapeútico. Los Santuarios Andinos Como dispensorio de salud".*Cuadernos de Investigación Social,* año vi (6). Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN*)*, Iquique.

Kessel, J. Van. 1982b. *Danzas y Estructuras Sociales de los Andes.* Instituto de Pastoral Andina. Talleres Gráficos del centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Kessel, J. Van. 1985. *Los Aymaras Contemporáneos de Chile (1879-1985); Su Historia Social.* Cuadernos de Investigación N.16. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.

Kessel, J. Van. 1990. *Los Aymaras bajo el Regimen Militar de Pinochet (1973-1990.* Cuaderno de Investigación Social vii (29).Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.

KESSEL, J. VAN. 1991. Virgen Pachamama-Virgen María". *Nótram* VII-25(3). Santiago, Chile.

LAAN, E. 1993. "Bailar para sanar Estudio de la praxis de la perigrinación de los bailes religiosos de Chile". *Cuadernos de Investigación Social* Nº 34. Centro de investigaciones de la Realidad del Norte (CREAR), Iquique.

LAGOS, R.; E. MENDOZA Y N. AMPUERO. 1982. "La noche de los abuelos en Santiago de Río Grande"; *Chungara* 9: 247-274, Arica.

LAGOS R., E. MENDOZA, N. AMPUERO Y N. HERNÁNDEZ. 1988. "La limpia de Canales y Acequias de Santiago de Río Grande". *Chungara* 21:43- 78. Arica.

LARRAÍN, H. 1991. "Limpia de Canales en Toconce: descripción de una ceremonia-faena tradicional". *Hombre y Desierto* 5: 3-19. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Antofagasta, Antofagasta.

LAS CASAS, B. DE.1958 [1550]. *Apologética Historia.* B.A.E. (Biblioteca de Autores Españoles), Madrid.

LASSEGUE, J. B. 1993. Cabildo secular, justicia y doctrina en la reducción de Cotaguasi (1609-1616)". *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías*: 293-346. Ramos G. y H. Urbano comps., Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

LATCHAM, R. 1910. "Costumbres Mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América". *Anales de la Universidad de Chile*, tomo CXXXVI, 1º semestre: 443-493; 687-718; tomo CXXVII: 1-32; 477-524; 819-880; 1916 Tomo CXXXVIII, 1º semestre: 85-144; 273-326, Santiago.

LATCHAM, R. 1915. "¿Quiénes eran los changos?". *Anales de la Universidad de Chile* 126: 377-439, Santiago.

LEHNERT, R. 1976. "La lengua kunza y sus textos"; *Cuadernos de Filología* 5: 71-80, Antofagasta.

LEHNERT, R. 1978. "Acerca de las minorías étnicas de los Andes de la I y II Región"; *Cuadernos de Filología*, Documentos de Trabajo 1, Antofagasta.

LEHNERT, R. 1980-81. "Lengua y cultura atacameña. Notas preliminares"; *Cuadernos de Filología* 13-14: 73-100, Antofagasta.

LEHNERT, R. 1981-1982. "Presencia del Runa-simi en el sector atacameño"; *Cuadernos de Filología* 15-16:29-47, Antofagasta.

LEHNERT, R. 1991. "Prestamos del run-simi a la lengua kunza", en *Hombre y Desierto* 5: 30-48, Antofagasta.

LEHNERT, R. 1994. *Diccionario de toponimia Kunsa.* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Antofagasta.

LENZ, R. 1910. *Diccionario Etimológico de las Voces Chilenas derivadas de Lenguas Nativas Americanas.* Imprenta Cervantes, Santiago.

LEVILLIER, R. 1922 [1918-1922]. *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores* Imprenta de Juan Pueyo, 3 vols. Madrid.

LEVILLIER, R. 1924. *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores.* Vol. V, Madrid.

LEVILLIER, R. 1925. *Gobernantes del Peru. Cartas y Papeles* Tomo 9, Imprenta Juan Pueyo, Madrid.

LEVILLIER, R. 1920-1927. *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles.* 14 vols. Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.

LEVILLIER, R. 1940. *Don Francisco de Toledo, supremo Organizador del Peru*, informaciones sobre los incas (1570-1572). Tomo 2, Buenos Aires.

LEWIN, B. 1976. *La Insurrección de Tupac Amaru.* Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires.

LIENHARD, M. 1992. La interrelación creativa del quechua y del español en la literatura peruana de lengua española" en *Senri Ethnological Studies*, 500 Años de Mestizaje en los Andes: 27-49 Ed. por H. Tomoeda, L. Millones. Museo Nacional de Etnología. Osaka, Japón.

LINDBERG, I. 1969. "Conchi Viejo. Una capilla y ocho casas". *Actas del V Congreso de Arqueología Chilena*: 59-73, Museo Arqueológico de La Serena, La Serena.

LIZÁRRAGA, R. 1987 [1594-1608]. "*Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.* Edición de Ignacio Ballesteros, Historia 16, Madrid.

LÓPEZ, C. 1988. *Estructura económica de una sociedad colonial. Charcas en el siglo XVII*, CERES, La Paz.

LONGHENA, M. 1990. *L'Art de la Plume au Perou Ancien en Ihca-Perú. 3000 eaus de Histoire.* Tomo I: 291-330, Museés Royaix d'Art et d' Histoire Bruxelles.

LORANDI, A. M.1992. "El mestizaje interétnico en el noroeste argentino" en *Senri Ethnological Studies*, 500 Años de Mestizaje en los Andes: 133-166, Ed. por H. Tomoeda y L. Millones. Museo Nacional de Etnología, Osaka, Japón.

LORANDI, A.M. Y M. OTONELLO. 1987. *Introducción a la Arqueología y Etnología Argentina.* Eudeba, Buenos Aires.

LORANDI, A.M. Y R. BOIXADOS. 1987-1988 "Etnohistoria de los valles calchaquíes en los siglos XVI y XVII". *Runa* XVII -XVIII: 263-419. Universidad de Buenos Aires (UBA).

LOZANO DE MACHUCA, J. 1885 [1581]. "Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca al Virrey del Perú, en donde describe la Provincia de los Lipes de Diciembre de 1581". *Relaciones Geográficas de Indias* Tomo II, Apéndice III: xxi-xxviii. Madrid.

LUMBRERAS, L. 1969. "El Área Cotradicional Meridional Andina". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural.* Tomo XXX: 65-80, Santiago de Chile.

LUMBRERAS, L. 1974. "Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica". *Revista del Museo Nacional de Lima* XL: 55-87, Lima.

Lumbreras, L. 1978. "Definición del Área Andina: Centro Sur Andino. Documento base N. 3". Ms. Proyecto Regional de Patrimonio Cultural Andino. UNESCO.

LLAGOSTERA, A. 1976. "Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales". *Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, SJ.*:203-226. Universidad del Norte, Antofagasta.

MARIÁTEGUI, J. 1928. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Amauta, Lima.

MARISCOTTI, A. M. 1978. "Pachamama Santa Tierra"; *Indiana*, suplemento 8; Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín.

MARTÍNEZ, J.L. 1984 Ms. *Dinámicas de un sistema de asentamiento: las actuales comunidades del Alto Loa*; Informe de Avance de Investigación, Proyecto F 1435-8433 D.I.B., U. de Chile "Sistemas de Asentamiento en el Loa Superior: patrones arqueológicos y etnográficos", Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1985a. "Adaptación y cambio en los atacameños. Los inicios del período colonial, siglos XVI y XVII"; *Andes*: 9-25; Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1985b. "La formación del actual pueblo de Toconce. Siglo XIX"; *Chungara* 15:99-124; Arica.

MARTÍNEZ, J.L. 1985c. Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el Corregidor de Atacama, Don Juan de Segura (19 de Julio de 1591)" *Cuadernos de Historia* 5: 161-171. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1986a. "Los grupos indígenas del Altiplano de Lípez en la Sub-región del río Salado"; *Chungara* 16-17:199-201; Actas del X Congreso de Arqueología Chilena, Arica.

MARTÍNEZ, J.L. 1986b. "La región del Loa Superior: perspectiva etnohistórica" *Ms.in lit*, Ponencia presentada al I Simposio de Patrimonio Cultural, El Loa. Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1988. "Dispersión y movilidad en Atacama Colonial". Encuentro de Etnohistoriadores. Serie *Nuevo Mundo Cinco Siglos* N.1: 53-69. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1990a. "Asentamientos y acceso a recursos en Atacama (s. XVII)"; *Serie Nuevo mundo: cinco siglos* 5: 13-62 Depto de Ciencias Históricas, U. de Chile, Santiago.

MARTÍNEZ, J.L. 1990b. "Interetnicidad y complementariedad en el Altiplano meridional". *Andes* Nº 1: 11-30, Salta.

MARTÍNEZ, J.L. 1992. "Acerca de las Etnicidades en la Puna Árida en el siglo XVI". *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*: 35-65. II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico.

MARTÍNEZ, J.L. 1993. "Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre Lipes en el siglo XVI". Ms. Proyecto Fondecyt 90-525. Santiago.

MARTÍNEZ, G. 1975. *Introducción a Isluga*; Publicación Nº 7, Universidad de Chile, Iquique.

MARTÍNEZ, G. 1976. "El sistema de los Uywiris en Isluga"; en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.*: 255-327; Univrsidad del Norte, Santiago.

MARTÍNEZ, G. 1983. "Los dioses de los cerros en los Andes"; *Journal de la Societé des Americanistes*, t. LXXIX: 85-116, París.

MARTÍNEZ, G. 1989. *Espacio y pensamiento I.* Hisbol, La Paz.

MARZAL, M. 1983. *La transformación religiosa peruana.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MARZAL, M. 1988. "La religión andina persistente en Andagua a fines del Virreinato". *Histórica* XII (2):161-181, diciembre. Perú.

MASUDA, S. 1984. "Nueva técnica de investigación etnográfica andina" en *Contribuciones a los estudios de los Andes Centrales*: 1-22, Ed. Shozo Masuda. Universidad de Tokio. Japón.

MASUDA, S. (ed.) 1985. *Andean Ecology and Civilization*. University of Tokyo Press, Tokio.

MASUDA, S. (ed.) 1988. *Recursos Naturales Andinos*, Universidad de Tokio, Japón.

MATAMOROS, C. 1968. *El bordado en la fiesta religiosa de la Virgen de Guadalupe de Ayquina.* Seminario de Título, Especialidad en Bordados. Universidad Técnica del Estado, Santiago.

MATEOS, F. 1950. "Primer Concilio Limense". En *Missionalia Hispánica* 7: 19.

MATIENZO, J. DE. 1910 [1567]. *Gobierno del Perú*. Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires.

MATIENZO, J. DE 1967 [1567] *Gobierno del Perú*. Lohmann Villena ed. *Travaux de l'Institut d' Etudes Andines*, París-Lima.

MATUS, A. 1994. "El ceremonial de la limpia de canales en Caspana". *Revista Chilena de Antropología* 12: 65-87. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

MAYORGA, S.; F. PALACIOS Y R. SAMANIEGO. 1976. El Rito Aymara del 'Despacho'". En *Allpanchis* 9: 225-241, Cusco.

MC BAIN, H. 1959. "The Adolph Bandelier Archaeological collection from Pelechuco and Charasani". *Revista del Instituto de Antropología*, Rosario.

MEDVINSKY D., K. PERONARD Y J. SANHUEZA. 1979. "Fajas y Trenzados: Textiles Incaicos del Cerro Esmeralda. Iquique-I Región." *Documento de Trabajo* 5. Centro Isluga de Investigaciones Andinas. Universidad del Norte, Iquique.

MELLAFE, R. 1976. "Esquema del fenómeno migratorio en el virreinato peruano". *Revista de Indias*: 148-158. Madrid.

MELLAFE, R. Y L. LOYOLA. 1994. *La memoria de América Colonial*. Editorial Universitaria, Santiago.

MENDOZA, D. DE 1976. *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*. Editorial Casa de la Cultura Franz Tamayo, La Paz.

MERCADO, C. 1994. "Música para el nacimiento del Agua". *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos Milenarios Andinos* (V. Castro y V. Varela eds.): 73-88, LOM Ediciones, Santiago.

MERCADO, C., P. RODRÍGUEZ Y M. URIBE. 1996. *Tiempo del Verde Tiempo de Lluvia. Carnaval en Ayquina*. Ediciones Lom, Santiago.

MILLONES, L. 1964. "Un Movimiento Nativista del siglo XVI: el Taki Oncoy". En *Revista Peruana de Cultura* 3, Lima.

MILLONES, L. 1965. *Introducción al Estudio de las "Idolatrías"*. Tesis para optar al título de Doctor. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras, Lima.

MILLONES, L. 1975. "La llama como ritual". *Allpanchis* 8: 45-66. Instituto Pastoral Andino. Cuzco.

MILLONES, L. 1979a "Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX", en *América Indígena* vol. XXXIX, 1 (enero-marzo): 107-145.

MILLONES, L. 1979b. "Religion and power in the Andes: Idolatrous curacas of the central sierra" *Ethnohistory* 26/3: 243-263, verano.

MILLONES, L. 1983. "Medicina y Magia: Propuesta para un Análisis de los Materiales Andinos". En: *Bulletin Institut Francaise de Etudes Andines* XII (3-4): 63-68.

MILLONES, L. (comp.) 1990. *El Retorno de las Huacas. Estudios y Documentos del siglo XVI.* I.E.P. Lima.

MILLONES, L. Y R. SCHAEDEL. 1980. "Plumas para el Sol. Comentario a un documento sobre cazadores y cotos de caza en el antiguo Perú". *Buletin de l'institut français d'études andines* IX (1-2): 59-88, Lima.

MIRANDE, M. (Ed.) 1962. *La Sagrada Biblia.* Edición Barsa para la familia católica, The Catholic Press, Inc., Chicago.

MOLINA, C. (el Almagrista). 1968 [1552-1559]. "Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú". *Biblioteca de Autores Españoles (BAE),* tomo CCIX (Esteve Barba ed.), Madrid.

MONAST, J. 1972. *Los indios aimaraes.* Ediciones Carlos Lohl, Bs. As.

MORRISON, T. 1978. *Pathways to the Gods.* Andean Air Mail and Peruvian Times Publishers, Lima.

MOSTNY, G. 1948-1949. "Ciudades Atacameñas". En *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 24, Santiago.

MOSTNY, G. 1952 Una tumba de Chiuchiu. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, XXVI (1): 1-55, Santiago.

MOSTNY, G. 1956a "La momia del Cerro El Plomo".*Noticiero Mensual del Museo Nacional de* Historia *Natural* 1(1): 5, Santiago.

MOSTNY, G. 1956b. "Navegación prehispánica en la costa sur del Pacífico". *Noticiario Mensual del Museo Nacional de Historia Natural* 1(5): 7-8, Santiago.

MOSTNY, G. 1957. La momia del cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 27 (1): 1-120, Santiago.

MOSTNY, G. 1968-1969. "Ideas mágico-religiosas de los Atacameños". *Homenaje a Ricardo Latcham. Boletín del M.N.H.N*, tomo III: 129-145, Santiago.

MOSTNY G.; F. JELDES Y R. GONZÁLEZ. 1954. *Peine, un pueblo atacameño.* Publicación N.4 del Instituto de Geografía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Santiago.

MOSTNY, G. Y R. NAVILLE. 1957. "Le complex de chullpas a Toconce (Chili). *Bulletin de la Societé des Americanistes* 13, Geneve.

MOSTNY, G. Y H. NIEMEYER. 1983. *Arte Rupestre Chileno.* Serie El Patrimonio Cultural Chileno. Publicación del Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, Santiago.

MUNIZAGA, C. Y H. GUNCKEL. 1958. Notas etnobotánicas del pueblo atacameño de Socaire, o etnobotánica de Socaire"; *Publicaciones*

del Centro de Estudios Antropológicos 5, Universidad de Chile, Santiago.

MURRA, J. 1964. "Una apreciación etnológica de la Visita" en *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel el año 1567*: 421-442. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, Lima.

MURRA, J. 1972. "An archaeological "reestudy" of andean ethnohistorical account". *American Antiquity* vol 28 (1): 1-4.

MURRA, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* I.E.P., Lima.

MURRA, J. 1978a. "Aymara lords and their European agents at Potosí" *Nova Americana* 1: 231-243, Torino, Italia.

MURRA, J. 1978b. "La Correspondencia entre un 'Capitán de la Mita' y su Apoderado en Potosí". En *Historia y Cultura* 3: 45-58, Órgano de la Sociedad Boliviana de Historia, La Paz.

MURRA, J. 1980. *La Organización Económica del Estado Inka*, Siglo XXI editores. México.

MURRA, J. 1985. "El Archipiélago Vertical Revisited". *Andean Ecology and Civilization.* Masuda, Shimada y Morris eds.: 3-14, University of Tokio Press, Tokio.

MURRA, J. 1991. Le Débat sur l"avenir des Andes en 1562". *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage Pierre Duviols.* Volume II: 625-632. Publications de la Université de Provence.

MURRA, J. 1993. El doctor Barros de San Millán: defensor de los "'señores naturales' en los Andes". *Ms. leído en la ceremonia de nombramiento de Dr. Honoris Causa*, Barcelona.

MURRA, J. 1994a. "Nos hazen mucha ventaja". Percepción europea temprana de los logros andinos." *Semillas de industria. Transformaciones de la tecnología indígena en las Américas.*: 19-35. Mario Humberto Ruz ed., Smithsonian Institution, Washington D.C., Ciesas, México.

MURRA, J. 1994b. "El contexto intelectual y personal de la composición de la 'CARTA AL REY' de Waman Poma". *Ms.* Copenhague.

MURÚA, M. DE. 1946 [1590]. "*Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*". Introducción, notas y arreglo por Constantino Bayle. Madrid.

MURÚA, M. DE. 1962-1964 [1618]. *Historia General del Perú.* Biblioteca Americana, Madrid.

NACHTINGALL, H. 1975. "Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores". *Allpanchis* VIII: 133-140, Cusco.

NARDI, L. 1986. "Observaciones sobre los nombres indígenas en el noroeste". *El "control Vertical" en el Noroeste argentino. Notas sobre los Atacamas del valle calchaquí. (M. Gentile)*:170-175, Buenos Aires.

NEYRA, M. Y V. COELHO. 1972. "Enterramientos de Cabezas de la Cultura Nasca" *Revista do Museo Paulista* XX: 109-142, Sao Paulo.

NIETO, A. 1977. "Reflexiones de un teólogo sobre las religiones nativas". *Revista de la Universidad Católica* 2: 133-148. Lima.

NÚÑEZ, L. 1968. Subárea Loa-Costa Chilena desde Copiapó a Pisagua". *Actas del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas*:145-182, Buenos Aires.

NÚÑEZ, L. 1976. "Registro Regional de Fechas Radiocarbónicas del Norte de Chile". En *Estudios Atacameños* 4, Santiago de Chile.

NÚÑEZ, L. 1979. Comentario sobre el Area Centro Sur Andina". Departamento de Arqueología, Universidad del Norte, Antofagasta.

NÚÑEZ, L. 1985. "Petroglifos y tráfico en el desierto chileno. *Estudios en Arte Rupestre.*(C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro eds.): 243-264. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

NÚÑEZ, L. 1986. "Balsas prehistóricas del litoral chileno. Grupos, funciones, secuencia". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 10-36. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

NÚÑEZ, L. 1989. *La Tirana del Tamarugal.* Universidad del Norte, Departamento de Teología, Antofagasta.

NÚÑEZ, L. 1992. *Cultura y Conflicto en los Oasis de San Pedro de Atacama.* Editorial Universitaria, Santiago.

NÚÑEZ, L. Y T. DILLEHAY. 1978. Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo de los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e Interacción económica (ensayo). Universidad del Norte, Antofagasta.

OTONELLO M. Y A.M. LORANDI. 1987. *Introducción a la Arqueología y Etnología.* Diez mil años de Historia Argentina. Eudeba, Buenos Aires.

OSSIO, J. 1981. "Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo Repartimiento de los Rucanas-Andamarcas". *Etnohistoria y Antropología Andina (*Castelli, Koth y Mould comp.): 189-214. Museo Nacional de Historia, Lima.

Ossio, J. 1989 (ed.). *Pishtacos. De Verdugos a Sacaojos*. Tarea, Asociación de Publicaciones Educativas, Lima.

Oviedo y Valdés, G. 1855 [1547]. *Historia General Natural de las Indias, Islas y tierra Firme del Mar Océano*. Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid.

Paredes, R. 1976. *Mitos supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz, Bolivia.

Paz Flores, P. 1988. "Ceremonias y Pinturas Rupestres". *Llamichos y Paqocheros* (Flores O. comp.): 217-224, Centro de Estudios Andinos, Cusco.

Paz Villarroel, L.A. 1971. "Fiesta del Cordero". *Allpanchis* 3:178-181, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

Pease, F. s/f. "Etnohistoria andina. Problemas de fuentes y Metodología". Ms. (Mecano) Pontificia Universidad Católica de Lima. 31 pp., Lima.

Pease, F. 1967-1968. "Religión Andina en Francisco de Ávila" en *Revista del Museo Nacional* xxxv: 62-76, Lima.

Pease, F. 1969. "Visita al Obispado de Charcas antes de 1590 (Notas sobre la evangelización).*Humanidades* 3:89-126. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, F. 1978a. *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú. Instituto de Estudios Peruanos* (IEP), Lima.

Pease, F. 1978b. "Cosmovisión Andina". *Humanidades* 2, Lima.

Pease, F. 1982. *El Pensamiento Mítico.* Antología Mosca Azul ediciones, Lima.

Philippi, R.A. 1860. *Viage al Desierto de Atacama, hecho de orden del Gobierno de Chile en el verano 1853-54*; Librería de Eduardo Antún, Halle en Sajonia.

Philippi, R.A. 1941. "Notas sobre aves observadas en la provincia de Tarapacá". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, tomo xix: 41-78.

Philippi R.A, A.W. Johnson y J. D. Goodall. 1944. "Expedición ornitológica al Norte de Chile". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, tomo xxii: 65-120, Santiago.

Pinto, J. 1992. "La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena". *Etnicidad Economía y Simbolismo en los Andes*: 163-180. Hisbol/IFEA/SBH-ASUR, La Paz.

Pizarro, P. 1978 [1571]. *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Pirú*. (Lohmann Villena ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Plath, O. 1976. *Lenguaje de los Pájaros Chilenos. Avifauna folklórica*. Editorial Nascimento, Santiago.

PLATT, T. 1975. "Chiu-Chiu: la desintegración de la comunidad tradicional (reseña)"; *Chungara* 5: 153-158, Arica.

PLATT, T. 1976. *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina* CIPCA. La Paz.

PLATT, T. 1978. "Symetriés en miroir. Le concept de Yanantin chez les macha de Bolivie" *Annales Economiés, Societés et Civilisation (ESC)* vol 5-6: 1081-1107, Paris.

POLITIS, M. 1966. "Manifestaciones folklóricas de San Pedro de Atacama"; *Revista de la Universidad del Norte*, 1(1): 53-68; Antofagasta.

POLLARD, G. 1970. *The cultural ecology of ceramic - stage settlement in the Atacama desert.* Published on demand by University Microfilm International, Ann Harbor, Michigan.(1982).

POLO DE ONDEGARDO, J. 1916 [1571]. *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas.* Libros y documentos referentes a la historia del Perú. Colección de Vargas Ugarte. Lima.

POLO DE ONDEGARDO, J. 1916 [1584]. *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo.* Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú. Tomo III. Lima.

POMA DE AYALA, F.W. 1956. *El primer nueva crónica y buen gobierno.* Transcripción e interpretación de Luis F. Bustos Gálvez. Editorial Cultura. Lima.

POMA DE AYALA, F.W. 1980 [1615]. *El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno.* 3 Tomos. Edición crítica de J. Murra y R. Adorno. Siglo XXI editores, México.

PORRAS R. 1986. *Los Cronistas del Perú.* Franklin Pease ed. Biblioteca Peruana. Edición Auspiciada por el Banco de Crédito del Perú. Lima.

PULGAR VIDAL, J. 1971. *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú. Editorial* Universo, Lima.

QUIROGA, A. 1976. *La Cruz en América.* Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

RAMOS, G. 1993. "Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy". *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVII*: 137-168. Ramos y Urbano comp., Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.

RAMOS GAVILÁN, A. 1976 [1621]. *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana.* Academia Boliviana de la Historia, La Paz.

RAND, W. 1890. *Diccionario de la Santa Biblia.* Sociedad Americana de Tratados, Nueva York.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1970. *Diccionario de la Lengua Española.* Talleres Tipográficos de la Editorial Espasa Calpe, S.A.

REINHARD, J. 1983a. "Las Líneas de Nazca, Montañas y Fertilidad". *Boletín de Lima* 26, año 5: 29-50, Lima.

REINHARD, J. 1983b. "Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas"; *Cuadernos de Historia* 3: 27-62, Santiago.

REICHE, M. 1982. *Nazca-Perú. Secreto de la Pampa.* María Reiche, Nazca, Perú S.A.

RICARDO, A. 1951 [1586]. *Vocabulario y phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú, llamada Quichua...* Edición del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Lima.

RISOPATRÓN, L. 1918. Diario de viaje a las cordilleras de Antofagasta y Bolivia (1903-1904). (Con ligeras anotaciones)"; *Revista Chilena de Historia y Geografía* XXVII (31): 152-184, Santiago.

RISOPATRÓN, L. 1924. *Diccionario Geográfico de Chile.* Imprenta Universitaria, Santiago.

RIVERA, F. 1993. "Estudio de la Autopercepción de la Marginalidad en San Pedro de Atacama". Informe final de *Práctica Profesional.* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

RODRÍGUEZ DE LA FUENTE, F. 1972. *Enciclopedia Salvat de la Fauna*, tomo 8, Sudamericana, Ediciones Salvat, Baercelona

ROMAN, L. 1991. Reseña sobre "Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger", Lierre y Coudrier Editeur, Paris 1991. *Bulletin Institut Francaise de Etudes Andines* 20 (1).

ROSALES, D. DE 1969 [1674]. *Historia General en el Reino de Chile, Flandes Indiano.* Selección, prólogo y notas de Alfonso Calderón, edición de la Universidad de Santiago.

ROSTWOROSWSKI, M. 1981 *Recursos Naturales Renovables y Pesca, siglos XVI y XVII.* IEP, Lima.

ROSTWOROSWSKI, M. 1983. *Estructuras Andinas del Poder.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROSTWOROSWSKI, M. 1986. "La región del Colesuyu". *Chungara* 16-17: 127-135. Universidad de Tarapacá, Arica.

RUBEN, W. 1952. *Tiahuanaco, Atacama und Araukaner*; Drei vorinkaische Kulturen; Otto Harrassowitz, Leipzig.

RUSSELL, B. 1965. *Religión y Ciencia.* Brevarios del F.C.E. (3ª edición en español), México-Buenos Aires.

SAIGNES, T. 1983. "Políticas étnicas en Bolivia colonial. Siglos XVI-XIX". *Historia Boliviana* III (1): 1-30. La Paz.

SAIGNES, T. 1985a. Algún día todo se andará. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII)". *Revista Andina* 3 (2):425-450. Lima.

SAIGNES, T. 1985b. *Los Andes Orientales. Historia de Un Olvido*. Editorial Ceres, Cochabamba.

SAIGNES, T. 1986. En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos. Siglos XVI y XVII". *Avances de Investigación* 3: 5-47. La Paz.

SAIGNES, T. 1987. De la borrachera al retrato: Los caciques andinos entre dos legitimidades Charcas". *Revista Andina* 5 (1). Cusco.

SAIGNES, T. 1988. La situación de Santa Cruz a comienzos del siglo XVII según una relación inédita". *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, año 1-2: 259-272, La Paz.

SAIGNES, T. 1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)* Hisbol, La Paz.

SAIGNES, T. 1992. "Comentario de Thierry Saignes a *Le Retour des ancêtres.Les Indiens Urus de Bolivie XXè-XVè siecle. Essai d'histoire régressive*. Gallimard Paris 1990, 689 pp. "Wachtel en Debate". *Revista Andina* 10 (1): 204-208, Julio, Cusco.

SAIGNES, T. Y T. BOUYSSE-CASSAGNE.1992. "Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII". En *Senri Ethnological Studies* 500 Años de Mestizaje en los Andes, H. Tomoeda y L. Millones eds., Museo Nacional de Etnología, Osaka, Japón.

SALOMON, F. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*; Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

SALOMON, F. 1985. "The Dynamic Potencial of the Complementarity Concept"; en MASUDA, SHIMADA y MORRIS (eds.): *Andean Ecology and Civilization*: 511-531; University of Tokio Press, Tokio.

SALVAT EDS. 1970. *Enciclopedia SALVAT de la Fauna*. Tomo 8. Sudamérica. Región Neotropical. Salvat eds. Pamplona.

SAN ROMÁN, F. 1890. *La lengua cunza de los Naturales de Atacama*. Imprenta Gutemberg, Santiago.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, N. 1978. *Indios y Tributos en el Alto Perú*. I.E.P., Lima.

SÁNCHEZ, S. Y G. SICA. 1991. Algunas Reflexiones Acerca de los Tilcara" *Avances en Arqueología* 1:81-99. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Sede Tilcara, Jujuy.

Sánchez, S. y G. Sica. 1992. "Testimonio de una Sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades, UNJU* Nº 3: 53-62, Jujuy.

Sanhueza, C. 1991. *Orígenes y desarrollo de la arriería colonial en Atacama. Siglos XVI-XVIII.* Tesis de Licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica, Santiago.

Santa Cruz Pachacuti Yamque. Salcamayhua, J. de 1968 [1608]. *Relación de Antigüedades deste reyno del Perú.* B.A.E. Tomo 209, Madrid.

Santillán, H. de. 1968 [1563]. *Relación del Origen y Gobierno de los Incas.* Biblioteca de Autores Españoles (BAE). Tomo 209, Madrid.

Schiappacasse, V. 1996 Carta al Editor, sección "El Correo del Chaski". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 23: 42. Sociedad Chilena de Arqueología, Santiago.

Schiapacasse V.; V. Castro y H. Niemeyer 1989. Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande". En *Culturas de Chile, Prehistoria* Tomo I: 181-220. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Schobinger, J. 1970. Ruinas incaicas en el cerro Mercedario". *Verhandlungen des 38 International en Amerikanisten Kongress*: 429-433, Stuttggart.

Serracino, G. s/f. *Caspana. Fiesta de La Candelaria.* Corporación Cultural y turismo. Rostros de El Loa Nº 3. Imprenta Genio. Calama.

Serracino, G. 1985. "Creencias, Organización social y economía en Caspana indígena. La Limpia de Canales". *Actas del Primer Congreso de Antropología Chilena*: 399-410. Colegio de Antropólogos de Chile, A.G., Santiago.

Serracino, G. y A.M. Baron. 1979. Santiago de Río Grande: un tambo atacameño"; *Tambo* 3-4: 15-30, Antofagasta.

Serracino, G. y R. Stehberg. 1975. "Vida pastoril en la precordillera andina"; *Estudios Atacameños* 3:81-99; San Pedro de Atacama.

Silverblatt, I. 1982. "Dioses y diablos: Idolatría y Evangelización". *Allpanchis* 19: 31-47. Cusco.

Taberna, F. 1968. Algo sobre las Comunidades Andinas de Tarapacá". *Estudios Regionales* I (1): 7-18. Publicación del Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Chile. Santiago.

Tandeter, E. 1978. L'Historiographie coloniale des Andes: Les Orientations de la Recherche". *Annales Economies, Societés et civilisations (E.S.C.)* 33: 1197-1202, París.

Tarragó, M. 1987. "Sociedad y Sistema de Asentamiento en Yocavil». *Cuadernos Instituto Nacional de Antropología* 12:179-196. Buenos Aires.

TAYLOR, G. 1987. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos. IEP. Lima.

TÉLLEZ, E. 1984. "La guerra atacameña del siglo XVI: Implicancias y trascendencia de un proceso de resistencia indígena en el despoblado de Atacama". *Estudios Atacameños* 7: 399-421. San Pedro de Atacama.

1986. "El Informe del Marqués de Guadalcázar al Rey. Un testimonio colonial acerca de la mita, las encomiendas y los indios atacameños". *Cuadernos de Historia* 6: 135-141. Universidad de Chile, Santiago.

TÉLLEZ, E. Y O. SILVA. 1989. "Atacama en el siglo XVI. La Conquista Hispana en la Periferia de los Andes Meridionales". *Cuadernos de Historia* 9: 45-69. Universidad de Chile, Santiago.

THOMAS, C. 1978. Estudio Arqueológico del poblamiento prehispánico tardío de ChiuChiu". *Revista Chilena de Antropología* 1: 85-104, Santiago.

THOMAS, C. Y A. BENAVENTE. 1984. "Reflexiones metodológicas acerca de las creencias en la cultura San Pedro a través del análisis de correspondencia de las tabletas de rapé". *Simposio Culturas Atacameñas*: 157-174, San Pedro de Atacama.

TOMOEDA, H. 1988. "La llama es mi chacra". El mundo metafórico del pastor andino".*Llamichos y paqocheros*(Flores O. comp.): 225-236. Centro de Estudios Andinos, Cusco.

TOMOEDA, H. Y L. MILLONES. 1992. "Introducción" en *Senri Ethnological Studies*, 500 Años de Mestizaje en los Andes: 2-11 Ed. por H. Tomoeda, L. Millones. Museo Nacional de Etnología. Osaka, Japón.

TORERO, A. 1970. Lingüística e historia de la Sociedad Andina. *Anales Científicos,* vol. 8 (3-4): 231-264. Universidad Nacional Agraria, Lima.

TORERO, A. 1987. Lenguas y Pueblos Altiplánicos en torno al siglo XVI". *Revista Andina* 5 (2): 329-404. Cusco.

TORERO, A. 1990. Procesos Lingüísticos e Identificación de Dioses en los Andes Centrales". *Revista Andina* 8 (1): 237-263, Cusco.

TORERO, A. 1992. Acerca de la familia lingüística uruquilla (Uru Chipaya)". *Revista Andina* 10 (1): 171-203, Cusco.

TORRES, C. 1987. "The Iconography of south american snuff trays and related paraphernalia". *Etnologiska Studier* 37: 1-193. Göteborg.

TOWNSEND, R. 1985. "Deciphering the Nazca World: Ceramic Images from Ancient Peru". *Museum Studies* II (2): 117-139. The Art Institute of Chicago.

TSCHOPIK, H. JR. 1951. "The Aymara of Chucuito, Perú". *Anthropological Papers* 44(2). American Museum of Natural History, New York.

TSCHOPIK, H. JR. 1968. *Magia en Chuchito. Los Aymaras del Perú.* Instituto Indigenista Interamericano, México.

TUDELA P. 1993. "Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica (1960-1990)". *Nótram* IX (33/3). Santiago, Chile.

TURNER, V. 1977. "Transformation, Hierarchy and Trascendence, A reformulation of Van Gennep's Model of structures of rites de passage". *Secular Ritual* (S. Falk Moore y Myerhoff eds., The Hague.

URBANO, H. 1974. La Representación Andina del Tiempo y del Espacio en la Fiesta". En *Allpanchis* 7: 9-48, Cusco.

1976 "Lenguaje y gesto ritual andino". *Allpanchis* 9: 121-150, Cuzco.

1993 "Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico". *Catolicismo y extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII.* (G. Ramos y H. Urbano Comp.): 7-30. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

URIBE, M. 1992 (MS.) Notas de Campo, FONDECYT 1148-90.

URIBE, M. 1996. *Religión y Poder en los Andes del Loa: Un reflexión desde la alfarería.* Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

URIOSTE, G. 1983. *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición Oral de Waru Chiri.* Foreing and comparative studies program. Latin American Series, Nº 6, vol. I y II. Maxwell School of Citizenship and Public Affairs. Syracuse, New York.

URRUTIA BLONDEL, J. 1968. "Danzas rituales en las festividades de San Pedro de Atacama; Instituto de Investigaciones Musicales, colección Ensayos 4, Universidad de Chile, Santiago.

URTON, G. 1981. "La Orientación en la astronomía Quechua e Inca". En La Tecnología en el Mundo Andina: 475-490, H. Letchman y A.M. Soldi eds., UNAM. Mexico.

VAISSE, E.; F. HOYOS Y A. ECHEVERRÍA. 1896 *Glosario de la lengua atacameña.* Imprenta Cervantes, Santiago.

VALDÉS, S. 1886. *Informe sobre el estudio minero i agrícola de la rejión comprendida entre el paralelo 23 i la laguna de Ascotán, presentado al Ministerio de lo Interior, por...;* Imprenta Nacional, Santiago.

VALDÉS X., S. MONTECINO, K DE LEÓN Y M. MACK (COMP.) 1983. *Historias Testimoniales de Mujeres del Campo*. Academia de Humanismo Cristiano y Programa de Estudios y Capacitación de la mujer campesina e indígena, Santiago.

VALENZUELA ROJAS, B. 1969-1970. "Epítome etnográfico de la cuenca del río Salado. Provincia de Antofagasta, Chile"; Boletín de Prehistoria de Chile 2-3 (2): 75-99; Santiago.

VALIENTE, T. 1984. "Universo Andino en el siglo XVI: Detrás de los nombres personales quechua". *Indiana* 9: 341-350, Berlín.

VAN DEN BERG, H. 1985. *Diccionario Religioso Aymara.* Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos. Instituto de Estudios Aymaras, Puno. CETA, Iquitos.

VARELA, V. 1992. *De Toconce Pueblo de Alfareros a Turi Pueblo de Gentiles. Un estudio de Etnoarqueología.* Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología con Mención en Arqueología. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Santiago.

VARELA, V. 1996. En Pago a las Almas Benditas. Ms. en edición, FONDECYT 1940380, Santiago.

VARGAS UGARTE, R. 1949 *Historia del Perú, virreinato* (1551-1600), Biblioteca Peruana, Lima.

1951[1551-1772] *Concilios Limenses.*(1551-1772) Tomo I., Lima.

1952. *Concilios Limenses.(Segundo Concilio).* Tomo II, Lima.

1953. *Historia de la Iglesia en el Peru. (1511-1568).* Tomo I. Imprenta Santa María, Lima.

1954. *Historia del Perú. Virreinato (Siglo XVII).* Ediciones Librería Studium, Buenos Aires.

1954. *Concilios Limenses (1551-1772).* Tomo III, (Historia). Lima.

1959. *Historia de la Iglesia en el Perú* Tomo II (1570-1640), Burgos.

1960. *Historia de la Iglesia en el Perú* (1640-1699). Burgos.

VARON, R. 1990. "El Taki Onkoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial". *El Retorno de las Huacas*: 331-405. Luis Millones comp., IEP ediciones, Lima.

Vásquez de Espinoza, A. 1948 [1630]. *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, Smithsonian Institution, Washington.

Villagómez, P. de. 1919[1649] *Carta Pastoral de Exhortación e Instrucción contra las Idolatrías.* Lima.

Villagrán, C. y Castro, V. 2004 *Ciencia indígena en los Andes de Sudamérica.* Programa Biodiversidad, Universidad de Chile, Santiago

Wachtel, N. 1976. *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530-1570). Alianza Universidad. Madrid.

Wachtel, N. 1978. "Hommes d 'nau: le probleme uru (xvi-xvii siecle)". Annales E.S.C. 33(5-6): 1126-1161, Paris.

Wachtel, N. 1984-1988 "Hombres del Agua: el problema uru. Siglos xvi -xvii". *Revista del* Museo Nacional de Etnografia y Folklore 1(1-2): 217-258. La Paz.

West, T. 1988. "Rebaños familiares y propietarios individuales: ritual ganadero y herencia entre los aymara de Bolivia. *Llamiqos y Paqocheros* (J. Flores O. ed.): 191-202, Centro de Estudios Andinos, Cusco.

Zoilkowski, M. 1991. El Culto Estatal del Imperio Inca. *Memorias* del 46º Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARC-2, Amsterdam, 1988. Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA), Unversidad de Varsovia, Polonia.

Zuidema, T. 1966. "Calendario Inca". En *Actas y Memorias* del Congreso Internacional de Americanistas 36, vol. 2: 24-30.

Zuidema, T. 1977a. "The Inca Calendar". *Native American Asthronomy*: 219-259, (Aveni ed.). University of Texas Press, Austin.

Zuidema, T. 1977b. "The Inca Kinship System: a New Theoretical View". En Andean *Kinship and Marriage*, Bolton y Meger eds.; A.A.A. Sp. Pus. 7, Washington.

Zuidema, T. 1978a. "Lieux sacres et irrigation. Tradition et rituels au Cuzco". Annales *E.S.C.* 5-6: 1037-1056, Paris.

Zuidema, T. 1978b. "Mito, rito, calendario y geografía en el Antiguo Perú". Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas 4:347-357, Paris.

Zuidema, T. 1989. *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina.* Compilador Manuel Burga, fomciencias, Lima.

Manuscritos citados
Archivo General de Indias de Sevilla.
1580. *Indiferente General 532. Copia de Curatos y doctrinas que se proveen por el patronazgo real en este obispado de La Plata y en que lenguas han de ser instruidos los doc-*

trinantes para mejor predicar el evangelio de Jesucristo y su Doctrina Cristiana. Transcrición paleográfica de José Luis Martínez.

1644. *Charcas 92. Probanza de Francisco de Otal*. 105 fs. Transcripción paleográfica de Victoria Castro R.

Archivo de Franciscanos, Santiago de Chile.

1581. *"De las cosas que yo Fray francisco de Alcocer inquirí por mi propia persona en las casas de esta Prouincia de los Doce Apostoles de el Peru donde al presente soy ministro provincial, para de ellas dar auiso a nuestro Ilustrisimo Padre fray francisco de Gonzaga, generalísimo de la Orden de nuestro Seraphico Padre Sant francisco; rigiéndome por una minuta que su Ilustrisima Paternidad para ello envió, la cual recebí en este nuestro conuento de la ciudad de Chuquisaca en dos de Julio de este año de mil y quinientos y ochenta y uno; la cual es esta que aqui va trasladada en romance"*. Fs. 154-227. Provincia franciscana de la Santísima Trinidad. Archivo de Franciscanos, Santiago de Chile.

Archivo General de la Nación, Buenos Aires

1600 -1603. "*LIPES (don Luis de Velasco, virrey, lic. Alonso Maldonado de Torre, presidente, Audiencia de Charcas)*. AGNA Sala xiii 18:6: Padrones de Potosí. Transcripción paleográfica de John Victor Murra.

Archivo Británico

1619. *"Relación de la Provincia de Chucuyto por el Doctor Don Pedro de Valencia, obispo de La Paz, 20 de Marzo de 1619 "*.Fs. 201r-204v. Sección Manuscritos, Museo Británico, Londres. Transcripción paleográfica de Victoria Castro.

Siglo xviii *"El Arzobispado de Chuquisaca o La Plata dividido en todas sus provincias según las más exactas noticias". Add. 17671*, paper in folio, 41 fs. Siglo xviii. Catálogo Gayangos, Vol 33, British Library, Manuscripts. Paleografía de Victoria Castro.

Biblioteca Nacional de Madrid

3198.

1638. *Memorial y Relación de cosas muy graues y muy importantes al remedio y aumento de el reino del Peru y al consuelo de la conciencia del Rey nuestro señor y descargo de ella y a la multiplicacion de su hacienda real y prosperidad de su corona.Hecha por el padre fray Bernardino de Cárdenas del orden de mi padre S. Fran-*

cisco letor de teologia, y diffinidor de ella, predicador general de indios y españoles, comissario de la santa críada, y legado del santo concilio argentino para la predicacion y conbersion de los indios y extirpacion de sus idolatrias y vicios en el arzobispado de las Charcas y en todos los obispados sufraganeos. Transcripción paleográfica de Raimond Schramm.

EDICIONES
DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2009

A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique (Santiago, 1998, 351 págs.).

Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo XVI, 271 págs.).

Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2003, 866 págs).

Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).

Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).

Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).

Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).

Cornejo C., Tomás, *Manuela Orellana, la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.),

Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones, 1999*, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).

Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. I, 172 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).

Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).

Fernández Canque. Manuel, *ARICA 1868 un tsunami, un terremoto y un albatros* (Santiago, 2007, 332 págs.).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, Nº 1 (Santiago, julio, 1993).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, Nº 2 (Santiago, agosto, 1994).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, Nº 3 (Santiago, diciembre, 1995).

Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, Nº 4 (Santiago, diciembre, 1996).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, Nº 1 (Santiago, diciembre, 1999).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, Nº 2 (Santiago, diciembre, 2000).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, Nº 3 (Santiago, diciembre, 2001).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, Nº 4 (Santiago, diciembre, 2002).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, Nº 5 (Santiago, diciembre, 2003).

Fondo de Apoyo a la Investigación 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, N° 8 (Santiago, diciembre, 2006).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 9 (Santiago, diciembre, 2007).

Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 10 (Santiago, diciembre, 2008).

Gazmuri, Cristián, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).

Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).

Gazmuri, Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I, 444 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).

Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).

González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).

González V., Carlos, Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guamán Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).

Guerrero Jiménez, Bernardo (editor), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).

Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).

Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1990-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).

León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).

Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, 2003).

Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).

Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).

Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).

Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago, 2007, 448 págs.).

Mistral, Gabriela, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).

Mistral, Gabriela, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).

Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).

Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago, 2001, 180 págs.).

Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).

Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).

Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).

Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).

Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago, 2003, 320 págs.).

Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).

Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).

Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).

Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs).

Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)"* (Santiago, 2001, 206 págs.).

Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).

Salinas, Maximiliano, Daniel Palma, Christian Báez y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).

Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¡Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).

Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras,* estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).

Stabili María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).

Tesis Bicentenario 2004, (Santiago, 2005, vol. I, 443 págs.).

Tesis Bicentenario 2005, (Santiago, 2006, vol. II, 392 págs.).

Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Urbina, Carrasco María Ximena, *La frontera colonial de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs).

Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).

Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).

Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).

Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).

Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).

Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia

Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).

Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).

Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).

vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis millones (Santiago, 2007, 404 págs.)

Colección Fuentes para la Historia de la República

Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).

Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).

Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).

Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).

Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).

Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).

Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).

Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).

Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).

Vol. IX "*... I el silencio comenzó a reinar". Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).

Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulián (Santiago, 1998, 458 págs.).

Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).

Vol. XII *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).

Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).

Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).

Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).

Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).

Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).

Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).

Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).

Vol. XX *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef*, edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).

Vol. XXI *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).

Vol. XXII *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).

Vol. XXIII *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).

Vol. XXIV *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).

Vol. XXV *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas,* selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).

Vol. XXVI *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero,* selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1.054 págs.).

Vol. XXVII *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2006, 778 págs.).

vol. XXVIII *Epistolario de Miguel Gallo Goyonechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 810 págs.).

Vol. XXIX *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).

Colección Sociedad y Cultura

Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).

Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).

Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).

Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).

Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).

Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).

Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).

Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las elites* (Santiago, 1994, 259 págs.).

Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).

Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).

Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).

Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).

Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).

Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile,* 2ª edición (Santiago, 2000, 312 págs.).

Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).

Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).

Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).

Vol. XVIII Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).

Vol. XIX Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuesta. Sino e imprevisión* (Santiago, 1999, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).

Vol. XX Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).

Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).

Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).

Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).

Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).

Vol. XXV Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).

Vol. XXVI Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).

Vol. XXVII Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).

Vol. XXVIII Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).

Vol. XXIX José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).

Vol. XXX Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).

Vol. XXXI Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).

Vol. XXXII Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).

Vol. XXXIII Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).

Vol. XXXIV Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).

Vol. XXXV Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).

Vol. XXXVI Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX* (Santiago, 2004, 492 págs.).

Vol. XXXVII René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).

Vol. XXXVIII Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).

Vol. XXXIX Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).

Vol. XL Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).

Vol. XLI Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).

Vol. XLII Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo XIX* (Santiago, 2006, 270 págs.).

Vol. XLIII Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo XX: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).

Vol. XLIV David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el 'Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).

Vol. XLV María Soledad Zárate C., *Dar a luz en Chile, siglo XIX. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).

Vol. XLVI Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* (Santiago, 2007, 390 págs.).

Vol. XLVII Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973,* traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).

Vol. XLVIII Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, pendencias, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).

Colección Escritores de Chile

Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).

Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925,* recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).

Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).

Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).

Vol. V *Alone y la crítica de cine,* recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S, (Santiago, 1993, 204 págs.).

Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).

Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).

Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, cinco tomos, c + 4.134 págs.).

Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).

Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).

Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).

Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).

Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

Colección de Antropología

Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).

Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).

Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).

Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).

Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).

Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).

Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).

Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 págs.).

Colección Imágenes del Patrimonio

Vol I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

Colección de Documentos del Folklore

Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).

Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).

Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 págs.).

Colección Ensayos y Estudios

Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).

Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).

Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).

Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).

Vol. V Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comerciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).

Vol. VI Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).

Vol. VII Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).

Vol. VII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).

Vol. IX Horacio Zapater, *América Latina. Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de quinientos ejemplares, en el mes julio de 2009
en Versión Producciones Gráficas Ltda.
Santiago de Chile