

Históricas Digital

Nelson Castro Flores

“Jilsanaja, gloria y santidad. Un culto de indigenización del cristianismo, 1670-1708”

p. 105-146

¡Que siempre haya gloria!

La indigenización del cristianismo en Charcas colonial

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2024

314 p.

Figuras, mapas, cuadros

(Historia Novohispana 122)

ISBN 978-607-30-9054-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 2 de diciembre de 2024

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/825/siempre-gloria.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

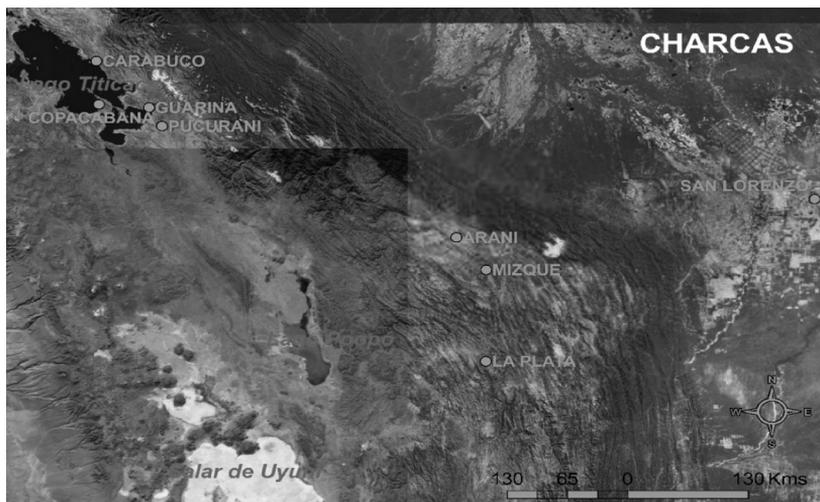
JILSANAJA, GLORIA Y SANTIDAD UN CULTO DE INDIGENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO, 1670-1708

Santuarios e imágenes milagrosas en Charcas

En la primera mitad del siglo XVII, el arzobispado de La Plata contaba con un número significativo de santuarios e imágenes milagrosas, pero su distribución era desigual entre las diócesis. Lo que no impedía que se observase una devoción a las diversas advocaciones que se veneraban en las iglesias de villas, pueblos y doctrinas. En el obispado de Santa Cruz de la Sierra, aunque no había noticia de milagros reconocidos (calificados) por la iglesia, hubo una fuerte devoción a imágenes sagradas: en San Lorenzo, la devoción se concentraba en las imágenes de Cristo y la virgen del Rosario, además de san Lorenzo, san Ignacio y san Francisco Xavier; en la villa de Salinas, se veneraba a la virgen del Rosario, depositada en el convento franciscano, junto con los cuatro patriarcas de los conventos de la villa, además de santa Bárbara, “que es la abogada especial de las aguas, y contra los rayos, y tempestades en todas estas prouincias de arriba: también lo es en particular nuestra señora de Guadalupe, que es la titular de la iglesia mayor, y las de San Gregorio Obispo de Ostia, que es patrono de la Villa”.¹ Esta devoción no era menor, en los pueblos y doctrinas de indios, particularmente hacia sus santos patronos. Sin embargo, no pasaban de ser festividades locales, con la excepción del culto a Nuestra Señora La Bella en Arani, ubicado en el valle de Cliza (Altos de Cochabamba), que por ser espacio de confluencia hacia Potosí y Chuquisaca experimentó un incremento de su devoción más allá de los límites parroquiales.

¹ Relación de lo sucedido en la diócesis de Santa Cruz de la Sierra, 1650-1651, AGI Charcas 139, f. 4 vº.

MAPA 1. SANTUARIOS E IMÁGENES RELIGIOSAS EN CHARCAS, SIGLO XVII



La mayor parte de los santuarios e imágenes milagrosas se concentraban en la diócesis de La Paz. Desde la década de 1580, se divulgaron milagros atribuidos a la Virgen de la Candelaria depositada en la iglesia del pueblo de Copacabana. En una relación del distrito de la ciudad de La Paz, redactada en 1586, se señaló que esta imagen hacía “año y medio [1584] á esta parte ha hecho muchos milagros, los cuales están tomados por testimonio auténtico”, por lo cual “se frecuente mucho la visita de aquella casa y hay mucha devoción en ella”.² Décadas más tarde, la imagen de la Virgen de Copacabana se consideraba “la más ynestimable joya que an bisto en sus hedades estos Reynos”.³ El santuario de Copacabana se había instalado en un área en la que se había localizado un importante circuito de adoratorios prehispánicos. En la perspectiva misionera, estos últimos eran la expresión del influjo demoníaco en “este nuevo mundo y

² “Descripción y relación de la ciudad de La Paz [1586]”, en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1885, tomo II, p. 80.

³ “Relación de las cosas notables del obispado de Nuestra Señora de La Paz en conformidad de lo mandado por su mag. D Dios le guarde Por cedula su fecha en Madrid a ocho de noviembre del año de mill y seissientos y quarenta y ocho según los capitulos que con ella enbió el maestro Xil Gonsales Deuila coronista mayor de los reynos de Castilla y Yndias”, AGI Charcas 136, f. 526 rº.

gran América, donde era señor absoluto y donde como tal quiso ser adorado por dios, y que en honra y servicio suyo se levantasen templos en que fuese reverenciado su nombre”.⁴ Precisamente en unas de las islas del lago Chucuito (actual lago Titicaca), en cuyas riberas se levantaba el pueblo de Copacabana, se localizó el adoratorio de Titicaca al que concurrían “desde Quito, Pasto y Chile a esta isla de Titicaca a encomendarse a el sol, a quien tenían por supremo señor y dios”.⁵

Este peregrinaje formó parte de procesiones rituales presentes en otras áreas del espacio andino.⁶ Algunos misioneros contrastaron los “actos de penitencia y devoción” que se desarrollaban en estas romerías y adoratorios prehispánicos con el comportamiento de muchos “cristianos que irreverentes y llenos de impurezas osan visitar las iglesias como si entrasen en las casas que el mundo tiene de placer, y así se ponen a ver el sacramento divino con ojos humanos y conciencia torpe”.⁷ No obstante, se estaba consciente de los riesgos que podía suscitar la edificación de santuarios cristianos en los viejos adoratorios. El propio Ramos Gavilán prevenía que “no le den lugar a que visite sus vanos templos si primero no da muestras de limpieza”.⁸ En el marco de una estrategia de resimbolización se esperaba que los indios conversos pudieran diferenciar el templo verdadero, en el que se sacrifica al “Dios humanado”, del adoratorio en el que se vertía “sangre de animales muertos”.

Las interpretaciones indígenas no siempre se adecuaron a esas expectativas de cristianización. Incluso se ha reparado que la noción prehispánica de santuario no difería mucho de la del cristianismo, por lo menos en lo que respecta a la eficacia simbólica que se les atribuyó, en tanto aseguraban

⁴ Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco*, edición de Hans van den Berg y Andrés Eichmann, Sucre, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2015 [1621], p. 238.

⁵ Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario*, p. 131.

⁶ Marco Curátola, “La función de los oráculos en el Imperio inca”, en Marco Curátola y Mariusz Ziolkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo antiguo andino*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2008, pp. 15-69; Peter Eeckout, “El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo”, en Curátola y Ziolkowski, *Adivinación...*, p. 161-180; María Rostworowski, “Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes”, *Journal de la société des américanistes*, v. 89, n. 2, 2003, pp. 97-123.

⁷ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 172.

⁸ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 173.

salud y virtud, asimismo como prodigios y milagros.⁹ Un aspecto que se puede constatar contemporáneamente, entre otros casos, en el santuario de Bombori (Potosí, Bolivia) vinculado a la salud, fertilidad y reproducción de la riqueza.¹⁰ En esta perspectiva, Ramos Gavilán señaló, en un tópico que estuvo presente en la prédica misionera, que en los lugares que tenían santuarios cristianos no había “año malo de comidas”, pues disfrutaban de “sementeras bien logradas, y esta es la causa que estos pueblos son los más enteros de todo el Collao respeto de los otros, que la hambre los suele obligar a dejar su propia patria”.¹¹

Aunque el santuario de Copacabana atrajo a un sinnúmero de peregrinos y romeros, hubo otros santuarios que concitaron la devoción de la población en Charcas. En la doctrina de Guarina, ubicada en la provincia de Larecaja, se veneraba a la Virgen de la Concepción en una capilla ubicada en el Santuario de las Peñas a cuya fiesta se acudía por “la fama de sus milagros de todas partes”.¹² El culto surgió a inicios del siglo XVII, tras la divulgación del milagro acontecido al indio Pedro Ticona quien intentó suicidarse, en una peña cercana al pueblo, para evitar el trabajo en la mita de Potosí. Tras haberse cortado la sogá, el indio cayó en la tierra y “estubo sin sentido asta que buelto en si vio que vna señora vestida de ropas graues cubierta con manto azul le reprehendió y [...] le dijo que tubiese buen corazón y fuese al pueblo de Guarina donde en vna casa hallaría vn busto de su ymagen y que en aquel sitio lo colocase”.¹³ El culto fue alentado por los religiosos mercedarios.

⁹ Thérèse Bouysse-Casagne, “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca”. *Boletín de Arqueología UCP*, 8, 2004, p. 60. Para un análisis de los santuarios en la tradición ibérica, véase William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Editorial Nerea, 1991, pp. 93-155.

¹⁰ Virginie de Véricourt, *Rituels et croyance chamanique dans les Andes boliviennes. Les semences de foudre*, París, L'Harmattan, 2000, pp. 31-66.

¹¹ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 167.

¹² “Relación de las cosas notables del obispado de Nuestra Señora de La Paz en conformidad de lo mandado por su mag. D Dios le guarde Por cedula su fecha en Madrid a ocho de noviembre del año de mill y seissientos y quarenta y ocho según los capitulos que con ella envió el maestro Xil Gonsales Deuila coronista mayor de los reynos de Castilla y Yndias”, AGI Charcas 136, f. 525 vº. Un informe del obispo de la Paz, fechado en enero de 1627, señala que la advocación del pueblo de Guarina era Nuestra Señora de los Milagros. “Informe del obispo de la Paz sobre rentas del obispado”, AGI Charcas 138, f. 361 rº-367 rº.

¹³ “Relación de las cosas notables del obispado de Nuestra Señora...”, f. 525 r-525 v.

Lo propio hicieron los agustinos con los santuarios ubicados en las doctrinas a su cargo. En Pucarani, la imagen de la Virgen de Gracia suscitó también una diligente devoción, que aumentaba por la fama de su hacedor. Esta imagen fue labrada por Francisco Tito Yupanqui, quien retrató “en ella la misma Magestad y altura que la de Copacuana que es de bara y quarta”, por lo que una vez que se concluyó se entronizó, en 1584, en la iglesia “para admiración de sus ynfinitos milagros de que están llenos en liensos de pintura los de su curiosa y aseada yglesia”.¹⁴ El cronista agustino fray Antonio de la Calancha señaló que fueron tantos los milagros de esta imagen que bien merecían un tomo aparte de su crónica, agregando que indios y españoles reconocían las “mercedes que reciben deste milagro de la gracia i lo muestran así en las ofrendas q[ue] azen sin pedirselas como en las gra[nd]es limosnas q[ue] en aquellos valles se recogen”.¹⁵

Esta geografía de imágenes milagrosas se completaba con el santuario de la Santa Cruz de Carabuco. A fines del siglo XVI, se elaboró la leyenda sobre esta reliquia, la que se vinculó con una temprana evangelización precolonial del área. De acuerdo con Thérèse Bouysse-Casagne,¹⁶ Alonso Ramos Gavilán recogió estos relatos en su crónica y señaló que “en Carabuco y en la laguna [lago Titicaca] hizo con la cruz un discípulo del Señor sus maravillas mayores”.¹⁷ En un intento por recuperar el posicionamiento perdido, las deidades –o demonios en la perspectiva de Ramos– insistieron en que se quitara la cruz que había sido colocada en su antiguo lugar de culto y solo entonces aquellas podrían serles propicias y responder las preguntas de los indios. Según Alonso Ramos Gavilán, para no perder estos oráculos:

los indios dieron orden de cómo quemar la cruz que el santo discípulo había levantado en Carabuco, y para esto, haciéndola tres partes, la echaron en una grandísima hoguera, donde pretendían quedase resuelta en cenizas, gastando mucho tiempo al cabo del cual se hallaron burlados en su intento,

¹⁴ Relación de las cosas notables del obispado de Nuestra Señora..., f. 523 r°.

¹⁵ De la Calancha, *Coronica...*, p. 877.

¹⁶ Thérèse Bouysse-Casagne, “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”, en Thérèse Bouysse-Casagne, dir., *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*, París, Éditions de l’IHEAL, 1997.

¹⁷ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 152.

porque no permitió el Señor quedase vencida la señal de su triunfo ni los ídólatras saliesen con su determinación.¹⁸

A fines del siglo XVI, esta reliquia habría sido descubierta tras una actividad urdida por los jesuitas con el apoyo del obispo Alonso Ramírez de Vergara.

A inicios del siglo XVII, se entronizó la imagen de la Virgen de Guadalupe en la catedral de La Plata la que rápidamente cobró calidad de milagrosa y redundó en el prestigio simbólico de la ciudad episcopal.¹⁹ Pero también se integró al panteón práctico de imágenes devocionales que dinamizaron los intercambios simbólicos de la feligresía indígena.

El saber local andino sobre los santos

El culto a los santos ha sido aducido como una prueba de la religiosidad de las poblaciones indígenas, pero con escasa atención a los significados nativos respecto de los santos y su incorporación a un entramado significativo que poca relación guardaba con la ortodoxia católica. Al respecto, Jacques Émile Monast ha señalado que entre los aymaras de Carangas el culto a los santos (santos, cristos, señores y vírgenes) está en el centro de las preocupaciones, pues eran estos quienes dominaban en la tierra a diferencia de Dios Padre que residía en el cielo.²⁰ Ahora bien, estos seres tienen muchos rasgos que los acercan a los humanos: propensos a la bebida, celosos, vanidosos, vengativos, enfermos.²¹ Además, agrega Monast, estos santos no constituyen “modelos de virtud que imitar”: san Santiago es arrogante y vengativo; san Pedro es viejo y malhumorado, y solo se alegra con la bebida; san Andrés es un ladrón. En estricto rigor, los santos son ambiguos y su culto excede el ámbito meramente religioso, como el caso de san Andrés

¹⁸ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 154.

¹⁹ Nelson Castro Flores, “Prestigio simbólico y control episcopal. La estrategia del obispo Alonso Ramírez de Vergara frente al capítulo catedralicio de Charcas”, *Diálogo Andino*, v. 65, n. 21, 2021, pp. 103-104.

²⁰ Jacques Émile Monast, *Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?*, Buenos Aires/México, Cuadernos Latinoamericanos/Ediciones Carlos Lohlé, 1972, p. 24.

²¹ Jacques Émile Monast, *Los indios aimaraes...*, p. 74.

en Guayllamarca, el del Cristo de K'ulta, el de san Santiago en Bombori o el del Señor de Quillacas en Nor Lípez.²² Por último, los santos se encarnaban en estatuas de la que estos eran inquilinos, o la estatua misma, pero que de noche se podían escapar.²³

Las descripciones de Jacques Émile Monast invitan a una lectura de la documentación colonial, en particular de los pocos procesos criminales contra indios acusados de practicar supersticiones en 1680 y 1708 en el área de Oruro. De los dos procesos criminales celebrados en 1680, Thomas Abercrombie analizó el primero correspondiente a Martín Nina Vilca en el marco de lo que denominó “herejías interculturales”,²⁴ descuidando la denominación de “alumbrismo” que recibió en el proceso. Aunque sugirió la conexión del proceso de Martín Nina con el de Domingo Ramírez, no se detuvo a analizar el conjunto del proceso constituido por dos expedientes. Los testigos son básicamente los mismos en ambos procesos. De hecho, los autos remitidos a la Audiencia de La Plata, por el corregidor de Oruro, señalan expresamente que se trata de procesos criminales contra *hilsas* que promovían “embustes y supersticiones” y que ganaban partidarios entre los indios e indias de la provincia.²⁵ Thomas Abercrombie propuso que la voz *hilsa* correspondía al aymara *jila*, y en la documentación esta fue traducida por hermano mayor, santo, profeta o enviado de Dios. En el aymara colonial, la voz *hila* o *jila* se tradujo por “Hermano mayor”, “Primero”, “Demasiado, Excelsiuo, Mucho”, “Más fuerte, Sauio, Rico, etc.”.²⁶ La voz *jilsa* incorporó estos significados, pero, en el ámbito de las devociones de las

²² Para san Andrés en Carangas, véase Monast, *Los aymaras...*, pp. 80-83; Abercrombie, *Caminos de la memoria...*, p. 402 y ss., para el Cristo en K'ulta; en el caso de san Santiago en Bombori, véase de Véricourt, *Rituels et croyance chamanique...*; Francisco Gil, “De casa al cerro pasando por la iglesia. El culto al Señor de Quillacas en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 40, n. 1, 2010, pp. 261-286, ofrece un análisis de la convergencia del *costumbre* andino y el culto popular en el Señor de Quillacas.

²³ Monast, *Los aymaras...*, pp. 72, 75.

²⁴ Abercrombie, *Caminos de la memoria...*, pp. 352-356.

²⁵ Los procesos usan la expresión “hilsa”, que Abercrombie derivó del aymara *jila*, pero que los documentos traducen por hermano mayor, santo, profeta o enviado de Dios. En el diccionario de Ludovico Bertonio también tiene la acepción de “hombre sabio”. En aymara el sufijo *naja* señala el plural, de ahí entonces que en este capítulo trabajo se utilice la expresión *jilsanaja*.

²⁶ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, pp. 132-133.

cofradías, los *jilsanaja* adquirieron ciertos rasgos de sacralidad, por lo cual se concibieron en relación con la divinidad.

Por otra parte, Teresa Gisbert dedicó su atención al proceso de Domingo Ramírez, considerándolo una expresión de la sacralización de la imagen, pero ofreció una interpretación muy apegada al estereotipo documental, por ejemplo, presentó a Domingo Ramírez como un hechicero y un embustero. Además, situó cronológicamente el proceso en 1780 y la documentación en un archivo equivocado.²⁷ En un segundo trabajo, Gisbert presentó el proceso como un caso de la relación entre pintores y hechiceros en el período colonial (1780), atribuyendo a los primeros una activa participación en una cofradía bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe.²⁸ No obstante, el propio Domingo Ramírez declaró en su confesión que la imagen de la virgen la trajo del pueblo de Copacabana, aunque algunos testimonios mencionan a la virgen de Guadalupe que era patrona de La Plata.

Las prácticas referenciadas en las declaraciones de testigos y acusados permiten aproximarse a aspectos de la indigenización del cristianismo, sobre todo en lo referido a la gloria, la bienaventuranza y la santidad. Los recorridos indígenas fueron más heterodoxos por cuanto intentaron franquear las barreras impuestas en materia espiritual por los concilios americanos. Esta barrera afectó no solo a los indios, sino que también al conjunto de la población con excepción del clero. Esto último debido a que la reforma católica impuso “la desacralización del mundo y la clericalización del orden sobrenatural”,²⁹ con lo primero, se limitó la presencia de la divinidad en el mundo terrenal, mientras que la clericalización otorgó al clero el monopolio en la determinación de los límites de lo sagrado, asegurando un papel exclusivo en la mediación con lo sobrenatural. En el caso de la santidad, no debe dejar de considerarse las restricciones y normativas de la que esta fue objeto en Trento y en decretos pontificios del siglo XVII,³⁰

²⁷ Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores, 2001, pp. 228-231.

²⁸ Teresa Gisbert, “Santiago, les pierres de foudre et les hallucinogènes”, en Juan Carlos Garavaglia y Jacques Poloni-Simard (dirs.), *Au miroir de l’anthropologie historique: Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, pp. 431-444.

²⁹ Fabián Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2002, p. 445.

³⁰ José Martínez Millán, “El cambio de modelo de santidad durante la segunda mitad del siglo XVII”, en Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis

además de las suspicacias que despertaron los casos de la denominada falsa santidad en el virreinato peruano³¹ y el control que la Inquisición ejerció en procesos de beatificación, por ejemplo, a fines del siglo XVII en el proceso del indio Nicolás de Ayllón.³²

Aunque la bula *Sublime Deus* (1537) reconoció la capacidad espiritual de los indígenas,³³ y hubo sectores que defendieron y promovieron la presencia de la santidad entre los indios como expresión de su madurez espiritual,³⁴ estas cuestiones no estuvieron en el centro de los recorridos heterodoxos de Martín Nina Vilca y Domingo Ramírez. No obstante, entre estos sí hubo una preocupación por acceder sin intermediarios a los *Alakhpacha santonaja* o “santos del cielo”, cuyo vínculo los hacía participar de la santidad atribuida a estas entidades. Precisamente, la expresión “*santo cancaña*” se introdujo en el aymara colonial para traducir santidad, pero la voz *cancaña*, que se tradujo por “ser o esencia”,³⁵ alentó otras interpretaciones, sobre todo en poblaciones aymara parlantes que compartían una concepción no estática de los atributos de las cosas y los seres. En este sentido, se podía participar de la santidad atribuida a las entidades del *Alakhpacha* y transformarse transitoriamente en las entidades mismas. Y este aspecto debe considerarse en el caso

López-Guadalupe (eds.), *Subir a los altares: Modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018, pp. 79-108; Eliseo Serrano, “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna”, *Studia histórica. Historia Moderna*, 40, 1, 2018, pp. 75-123.

³¹ René Millar, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009.

³² Estenssoro, *Del paganismo...*; Celes Espinoza, “Un indio camino a los altares: santidad e influencia inquisitorial en el caso del “siervo de Dios” Nicolás de Ayllón”, *Histórica*, v. XXXVI, n. 1, 2012, pp. 135-180.

³³ Para un análisis del contexto que precedió a la bula *Sublimis Deus* del papa Pablo III, y las interpretaciones posteriores que se hicieron de esta bula, véase Carlos Sempat Assadourian, “Hacia la *Sublimis Deus*: Las discordias entre los dominicos indios y el enfrentamiento del franciscano padre Tastera con el padre Betanzos”, *Historia mexicana*, v. XLVII, n. 3, 1998, pp. 465-536.

³⁴ Para una síntesis de las posiciones en disputa, en el ámbito mesoamericano, respecto de la madurez espiritual de los indios y la posibilidad de alcanzar el estado de santidad, véase Antonio Rubial, “La santidad indígena; defensores y detractores durante el período virreinal”, en Vázquez, Ortiz y Morán, (comps.), *El santo Juan Diego: historia y contexto de una canonización polémica*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006, pp. 81-124. Para el caso andino, véase Estenssoro, *Del paganismo...*

³⁵ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 35.

de los denominados *jilsanaja*. La propia documentación tradujo la expresión “hilza” (*jilsa*) como “santo o profeta o hermano mayor digno de maior benecación entre ellos”.³⁶ Pero esto no significa que sus prácticas se hayan ajustado al modelo de santidad predicado por los curas doctrineros, e incluso parecieron estar muy alejados del olor de santidad que debía impregnar los cuerpos de las mujeres y los hombres reputados como santos.³⁷ Aquí el acento debe colocarse en las interpretaciones que los *jilsanaja* hicieron de *Alakhpacha cusisiña*, o “Gloria del Cielo”, sobre todo en sus componentes de dicha, deleite, alegría y ventura. Estos aspectos permiten explorar una trama en la que lo sagrado no se agotó en los límites fijados por la clericalización. Al componente de humor observado por Gabriel Martínez,³⁸ se debe agregar el lugar que tuvieron los excesos en los intercambios simbólicos protagonizados por los *jilsanaja*. Para la devoción barroca esto estuvo más cerca a los olores de las depravaciones que de la santidad a juzgar por la sensualidad que predominó entre algunos *jilsanaja*. No obstante, con aquella compartieron una cierta predilección por el patetismo de las procesiones de sangre que practicaron en improvisadas capillas.

Las concepciones sobre la santidad promovidas por los *jilsanaja* tuvieron una cierta continuidad hasta inicios del siglo XVII. En esta perspectiva, debe analizarse el proceso por supersticiones contra el indio Juan Ventura en 1708. Como se sugirió en un trabajo anterior,³⁹ las prácticas descritas en este proceso se vinculan con las de los *jilsanaja* de 1680. El único acusado del proceso de 1708 fue uno de los tantos indios que participaron en las devociones alentadas, por los *jilsanaja*, en capillas itinerantes. Aunque en este último caso los intercambios simbólicos se desarrollaron en relación con una particular reliquia, en donde se buscaba el acceso a la “Gloria del Cielo” y a la santidad.

³⁶ “Proceso criminal contra Martín Nina”, AJHO61-1, 1680, f. 10 rº.

³⁷ Ariel Guance, “En olor de santidad: la caracterización y alcances de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media. Revista de Historia*, v. 10, 2009, pp. 131-16; Fernando Iwasaki, “¡El olor! ¡El olor! Olores de santidad en Lima colonial”, *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, v. 1, 2016, pp. 61-116.

³⁸ Gabriel Martínez Soto-Aguilar, “Humor y sacralidad en el mundo andino autóctono”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, v. 41, n. 2, 2009, pp. 275-286.

³⁹ Castro, “Y le tuviesen por santo...”.

El proceso contra los jilsanaja

En 1680, Alonso del Corral y Paniagua, corregidor de la villa de Oruro, procesó a un grupo de indígenas acusándolos de practicar supersticiones con el pretexto de actos devocionales. Este proceso probablemente aumentó el prestigio que el corregidor gozaba entre las autoridades civiles y eclesiásticas. El propio presidente de la audiencia de La Plata encomió, en carta fechada en abril de 1678, el trabajo realizado por Alonso del Corral en los dos años que llevaba en el cargo. Antes de su llegada, según el mismo presidente de la audiencia, la villa y el mineral se encontraban en franca decadencia. Para el presidente de la audiencia, “la pobreza a que an benido sus metales y ser todos los indios de trauajo mingas le auian puesto en total desamparo”.⁴⁰ El corregidor Alonso del Corral habría logrado fomentar el trabajo de los mineros, velando por el trabajo de estos y el de los indios, al punto de aumentar los quintos reales. Es plausible que el corregidor utilizase prácticas coercitivas para compeler el trabajo a los indios que hasta antes de él parecían limitar sus actividades laborales a mingas.⁴¹

Este celo también le fue reconocido por curas locales y autoridades eclesiásticas. El cura y vicario de la villa de Oruro, el licenciado Francisco Caro y Prado, le consagró la publicación de un sermón predicado en 1676 por el jesuita Iván de Arce con motivo de la Bula de la Santa Cruzada.⁴² Tras la visita pastoral de 1680, el arzobispo de La Plata Cristóbal de

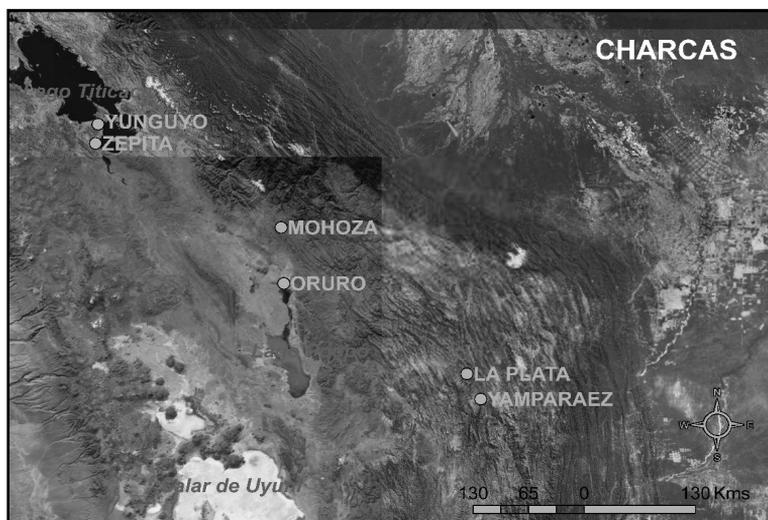
⁴⁰ AGI Charcas 23, r. 6, n. 48, f. 1 r^o.

⁴¹ De acuerdo con García de Llanos, la expresión “mingar indios y mingas” proviene de *mincani* (alquilar) y hacía referencia a “los indios que se alquilan de su voluntad”. Esto último acarrea, a juicio de García de Llanos, algunos perjuicios pues “los españoles que no tienen indios con qué trabajar los alquilan a como pueden, y en ésta se entiende lo que de ordinario se dice que con los indios *mingas* se pierde o no se hace nada, en que no hay cosa que reformar ni en que se deba reparar”, véase *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1609)*, estudio de Gunnar Mendoza y comentario de Thierry Saignes, La Paz, MUSEF editores, 1981, pp. 92-93. Para un estudio de las condiciones del trabajo de mingas en la mita minera, véase Peter Bakewell, *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los Indios en Potosí 1545-1650*, Madrid, Alianza Editorial, 1989; Enrique Tandeter, *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1992, especialmente capítulo III.

⁴² Francisco Caro y Prado, *Sermon que predico el R. P. Ivan de Arce de la Compañía de Jesus. La dominica quarta de Quaresma, a la solemne publicacion de la Bula de la Santa Cruzada, en la Iglesia Mayor de la Villa de Austria de S. Felipe de Oruro*, Lima, Imprenta de Juan de Quevedo, 1676.

Castilla (1679-1683) constató que el corregidor Alonso del Corral “no es tratante, sino desinteresado, inclinado a hacer justicia, ronda la maior parte de la noche, porque es de natural robusto, soltero de edad al parecer de treinta y seis años, es merecedor de maiores officios, y Governos, y por su diligencia para puestos donde uviere recelo de enemigos”.⁴³ En una misiva anterior, en la que se denunció los abusos cometidos por curas y corregidores del distrito, el arzobispo también destacó la conducta del corregidor Alonso del Corral, junto con la del corregidor de Potosí, quienes eran los únicos que no repartían por fuerza mercancías a los indios.⁴⁴

MAPA 2. ÁREA DE EXTENSIÓN DEL CULTO DE LOS JILSANAJA, 1670-1709



En la segunda semana de marzo de 1680, en una ronda nocturna, se procedió al arresto de un grupo de indias e indios que se había reunido en un rancho localizado en el cerro San Francisco de la villa de Oruro. El interior de la morada permanecía a oscuras, y en ella fueron sorprendidos Inés, su marido, el pintor Bartolomé Ataurimachi, una amiga y una pareja de

⁴³ “El Arzobispo de la Plata en obediencia de la cédula de 21 de julio de 1678 propone para puestos seculares a los siguientes sujetos”, AGI Charcas 136, f. 1 r^o-1 v^o.

⁴⁴ El arzobispo Cristóbal del Castillo a su Magestad, 1 de enero de 1681, AGI Charcas 136, f. 3 r^o.

indios. También fue detenida la dueña del rancho, Magdalena Sisa, quien alojaba a Pascuala, hija de Martín Nina, quien había concurrido a dicho rancho a visitarla, junto con Lorenzo Chillsaca, aprovechando un viaje para vender maíz en la villa. Mujeres y hombres fueron detenidos y conducidos a la cárcel pública. Esta detención fue motivada por la denuncia que realizó Juana de Alcalá, una mulata libre, que era vecina de Inés. Las circunstancias se describieron en la declaración que la mulata dio ante el corregidor. Según el testimonio de Juana de Alcalá, Inés concurrió a la casa de su hija Josepha de Alcalá “i le dixo llorando que le abían hurtado un costal de maíz y andubo haciendo las diligencias y entre ellas fue el hallar en secreto a un indio”.⁴⁵ ¿Por qué tanto sigilo respecto del indio que podría ayudar a encontrar el maíz hurtado? De boca de su hija, la mulata tuvo noticias que el indio era *jilsa*, pero le pidió que no lo divulgase por el temor que el marido o el suegro le hicieran daño a Juana Francisca, nuera de Inés y de Bartolomé Ataurachi, de quien había escuchado el comentario.

Con anterioridad se había detenido al indio Pedro Andrés por la misma acusación. Esto conmovió a quienes tenían trato con este “género de indios hilsas”. La propia Inés solía darles cobijo en su casa, según la acusación que hizo Juana de Alcalá. No obstante, la casa de los Ataurimachi era frecuentada por diversas personas porque a esta llegaban “los chacareadores y tragineros de comidas del valle”,⁴⁶ además de quienes requerían de los servicios para la confección y reparación de imágenes. La desazón que provocó la detención de Pedro Andrés se hizo sentir en la intimidad de la morada familiar. Sin medir las consecuencias, Inés sentenció “que abía de llober fuego en esta villa porque abían preso a Dios Eterno”.⁴⁷ La fuga de la cárcel que hizo el *jilsa* Pedro Andrés, se interpretó como un prodigio: “por ser santo i bueno el dicho indio Pedro Andrés se abían abierto las puertas de la cársel para que se fuese”. Entre quienes se vinculaban con los *jilsanaja* había el convencimiento que estaban más próximos a recibir la ayuda divina y, por lo mismo, eran temerosos de los castigos divinos que podían suscitarse por el daño eventual. Por ese motivo podían enrostrar a

⁴⁵ “Cabeza de proceso contra Martín Nina”, Archivo Histórico Judicial de Oruro (en adelante AHJO), Leg. 1689, AHJO61-1, 1680, f. 1 vº.

⁴⁶ “Declaración de Bartolomé Ataurachi”, AHJO, 1680, f. 15 vº.

⁴⁷ AHJO61-1, 1680, f. 2 vº.

quienes hacían mofa de los *jilsanaja* que “no le abía de ayudar Dios”, como era el caso de Juana de Alcalá.

Juana de Alcalá tenía suficientes motivos para alertar al comendador Juan de Zelada sobre la presencia de indios *jilsanaja* en la casa de Inés y de Bartolo. La búsqueda resultó infructuosa, pues ninguno de ellos fue hallado en la vivienda. La oportuna llegada del alcalde ordinario Francisco Rodríguez Brañes permitió interrogar bajo amenazas a la nuera de los Ataurimachi y a otras dos personas que estaban en la casa. La nuera no demoró en señalar el lugar en el que se encontrarían e incluso se ofreció para conducir a la comitiva, encabezada por el alcalde ordinario, hasta un rancho ubicado en el cerro San Francisco. Al llegar a la casa de Magdalena Sisa, la comitiva irrumpió en la morada, deteniendo alrededor de siete personas, entre las que se encontraba una muchacha y una lactante. Martín Nina Vilca fue despertado por la comitiva porque se encontraba durmiendo, junto a su hija Pascuala y una criatura de esta, al lado de un “atado de vnas mantas o lanas [sobre las que] estaba puesta una santa imaxen de Nuestra Señora en una caxetilla y vna disciplina y una bela encendida”.⁴⁸

A unas siete u ocho leguas de Oruro, y con anterioridad al arresto de Martín Nina Vilca, Domingo Ramírez fue detenido en el paraje de Caihuasi, perteneciente a la doctrina de Paria, y trasladado a Oruro para ser procesado por mezclar “actos de debosión con otros superstisiosos en graue daño de la religión christiana por introducir abusos entre los indios”.⁴⁹ ¿Quiénes eran estos indígenas cuyas prácticas provocaron tanto escándalo en la villa de Oruro? La información que se tiene es escasa y proviene de las confesiones que los propios acusados hicieron en el proceso. Lo cierto es que ambos indios frecuentaron la casa de los Ataurimachi en la villa de Oruro, además entre ellos existía una mayor relación porque había sido Martín Nina quien le recomendó a Domingo Ramírez a Bartolomé Ataurimachi para que reparara una imagen de la Virgen de Copacabana. Alrededor de esta devoción, en las vidas de Martín Nina y Domingo Ramírez se entrecruzaron las dinámicas propias a los procesos de indigenización del cristianismo, con su impensado cuestionamiento del

⁴⁸ “Declaración de Juan Pablo”, AHJO-1, 1680, f. 4 rº.

⁴⁹ “Cabeza de proceso contra Domingo Ramírez, 1680”, AHJO, f. 1 rº.

monopolio simbólico que detentaba el clero, además de los efectos punitivos con que se intentaba resguardar el acceso a una realidad suprasensible.

Los jilsanaja del paraje de Equere

En los primeros años de la década de 1630, en momentos en que fray Bernardino de Cárdenas recorría la arquidiócesis de La Plata, Martín Nina Vilca nació en el pueblo de Zepita. En ese entonces el pueblo pertenecía a la gobernación de Chucuito y contaba con tres doctrinas bajo las advocaciones de san Pedro, Santa Cruz y san Sebastián. Originario del ayllu Callacami de la parcialidad de Anansaya, Martín Nina Vilca cultivaba maíz en un paraje cercano al pueblo de Mohoza. En la época de cosecha, recorría unas quince leguas para comercializar el maíz en la Villa de Oruro, por el que recibía probablemente unos diez pesos por fanega, tal como lo hacían los campesinos indígenas provenientes de Mohoza y de valles distantes a poco más de treinta y dos leguas.⁵⁰ Como se ha señalado más arriba, en la época del proceso judicial, varios de estos campesinos descargaban sus mulas en la casa de los Ataurimachi en la villa de Oruro.

A inicios de la década de 1670, según su testimonio, Martín Nina Vilca fundó una cofradía en el anejo de Equere del pueblo de Mohoza. Algunos años después, en 1677 o 1678, una enfermedad lo llevó a unirse a los peregrinos que recorrían las rutas hacia el santuario de Copacabana con el propósito de que la imagen de la Virgen de la Candelaria obrara un milagro. Una vez recuperado, Martín Nina proclamó las virtudes de la Virgen de Copacabana que hizo extensivas a la imagen que adquirió en el santuario. Sin embargo, se podía extender al propio Martín, pues los apellidos que él usaba no estaban desprovistos de significados para la población aymara parlante. De acuerdo con Ludovico Bertonio, *Nina* significaba la “llama del fuego, o lumbre encendida propiamente”;⁵¹ Por su parte, *Vilca* designaba el “sol como antiguamente dezian, y agora dizen inti”, “adoratorio dedicado al sol, o otros idolos” y “tambien vna cosa medicinal, o cosa que se daua a beuer como purga, para dormir, y en durmiendo dize q[ue] acudia

⁵⁰ Para el abastecimiento de la villa de Oruro, véase Felipe Godoy, *Oruro 1607. El informe de Felipe Godoy*, edición y presentación de Gilberto Pauwels, Oruro, CEPA, 2006, pp. 80-82.

⁵¹ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 233.

el ladrón que auia lleuado la hazienda del que tomo la purga, y cobraua su hazie[n]da: era embuste de hechizeros”.⁵² Además, se debe meditar en que Martín Nina Vilca se consideraba “un indio hilsa a quien beneraban por hombre santo, y la nuera de la dicha india llamada Juana le dixo a esta testigo que el dicho indio hilsa abía de haser parecer el maíz i que para ello abía ido a haser oración”.⁵³

Cerca de veinte años separaban a Domingo Ramírez de Martín Nina. En su confesión, declaró tener poco más de treinta años, por lo que debió haber nacido a fines de la década de 1640, o a inicios de la de 1650, en el pueblo de Yunguyo. Este pueblo se situaba en una antigua red de adoratorios prehispánicos y que fueron objeto de atención por parte de los misioneros agustinos. Dedicado a las labores de mina, Domingo Ramírez fundó, hacia 1677, una capilla en el paraje de Caihuasi en la provincia de Paria. Según su propio testimonio, consultó “con vn indio Martín que está preso quan apartados estaban de la parroquia y que para encomendarse a Dios sería bien haser una capilla en el dicho paraje de Caiguasi”. Este indio Martín es el mismo Martín Nina Vilca, pero los testimonios no abundan mucho en la relación que habrían tenido los dos principales acusados en el proceso criminal contra los *jilsanaja*. En el caso de la capilla de Caihuasi, esta habría funcionado con el acuerdo del cura de Paria. En su confesión, Domingo Ramírez señaló que para la fundación de la capilla había dado “veinte y seis pesos real i medio y un grano para que por mano del cura de Paria se truxesen de Chuquisaca las licencias”.⁵⁴ En esta capilla, el cura o sus ayudantes celebraban al año cuatro misas a la imagen de la Virgen de Copacabana.

Estas capillas y cofradías pudieron funcionar al margen del reconocimiento del arzobispado. Como se señaló en un capítulo anterior, en la primera mitad del siglo XVII la iglesia charqueña intentó frenar su proliferación, preocupada por lo que consideró excesos y devociones indebidas.⁵⁵ En 1629, Gonzalo Leal Bejarano, cura de Condo y comisionado del Santo Oficio y de la Bula de la Santa Cruzada, solicitó a los asistentes del concilio provincial de La Plata que se eliminasen las cofradías y que se demoliesen

⁵² Bertonio, *Vocabulario...*, p. 386.

⁵³ “Declaración de Juana de Alcalá”, AHJO, 1680, f. 3 r.

⁵⁴ “Cabeza de proceso contra Domingo Ramírez, 1680”, AHJO, f. 15 r.

⁵⁵ Abercrombie, *Caminos de la memoria...*

las capillas que los indios tenían en diversas estancias por los notorios daños que se provocaban, particularmente porque sin la presencia del cura quedaban expuestos al modo de vida gentilicio.⁵⁶ Aunque algunos curas doctrineros se mostraron partidarios de este control, hubo varios que permitieron el funcionamiento de estos espacios.⁵⁷ Ciertamente, en esta convivencia primó, entre los doctrineros, el interés de percibir mayores ingresos. Para algunos sujetos indígenas, esto abrió las puertas a elaboraciones y resignificaciones propias, arriesgándose a llamar la atención de las autoridades civiles y eclesiásticas con la subsecuente puesta en escena judicial.

Por un resumen del proceso, redactado por el corregidor de la villa de Oruro, y originado en diciembre de 1680, se comunicó a la audiencia de Charcas la sentencia dictada contra los indios Martín Nina Vilca y Domingo Ramírez. Ellos fueron acusados del delito “de hilsas, contra nuestra Santa fee Chatolica”. En los parajes cercanos a la villa de Oruro, y bajo la convicción de ser hilsas o “profetas de Dios”, ellos habían convocado a los indios, alentándolos, según la denuncia del corregidor Alonso del Corral Paniagua, “a haser y executar diferentes enbustes y supersticiones con pretexto de actos de debocion”. A tal extremo llegó la situación que muchos indios comenzaron a practicar los actos de devoción divulgados por los *jilsanaja*. Para el corregidor, tales actos de superstición tenían consecuencias desastrosas y perniciosas, por lo que los condenó a ser sacados de la prisión “y puesto a cavallo desnudo de medio cuerpo arriba y les sean dados ducientos asotes por las calles públicas”, y a trabajar por seis años en la Casa de Moneda de Potosí.⁵⁸ En la perspectiva del corregidor, el rigor del castigo se justificaba por lo escandaloso del delito y por la necesidad de poner un remedio eficaz que contuviera, por una parte, la propagación de estos actos delictivos y, por otra, que desalentara al crecido número de seguidores. Martín Nina y Domingo Ramírez eran reconocidos como *jilsanaja*, es decir, “santo o profeta o hermano mayor digno de veneración entre

⁵⁶ “Concilio Provincial”, ABAS, AC, Miscelánea, caja 2, v. 7, f. 140 rº y ss.

⁵⁷ Nelson Castro Flores, “Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808)”, *Allpanchis. Revista de estudios andinos*, pp. 81-82; 197-244.

⁵⁸ “Juicio Criminal contra Domingo, indio, por haberse dado a conocer como Hilza entre los suyos”, ABNB, EC 1680, n. 41, f. 2 rº.

ellos”.⁵⁹ En sus confesiones, los *jilsanaja* insistieron en su sincera cristiandad y devoción a Dios, los santos y la Virgen, pero además evadieron y negaron aquellos testimonios en los que se describían ritualidades y gestualidades contrarias a la fe. Por lo que consideraban, como lo señalaba en su defensa Domingo Ramírez, que solo podían ser acusados por quienes le tenían mala voluntad.⁶⁰ El fiscal protector presentó a Domingo Ramírez como “un pobre indio biejo buen cristiano y devoto de la birgen Santa María Señora nuestra y Madre de Dios”.⁶¹

Arrebatados en éxtasis y revelación

Las ritualidades y gestualidades descritas por las diversas personas que testificaron en los juicios contra Martín Nina Vilca y Domingo Ramírez fueron homologadas a la vieja herejía de los alumbrados.⁶² La mejor evidencia la representaba la insistencia de los testigos en la relación de los *jilsanaja* con santos y vírgenes sin que hubiese ninguna otra mediación. De una manera u otra, a los *jilsanaja* se les atribuía una relación con entidades del mundo sobrenatural, pero que no se puede confundir con el tipo de experiencias anheladas por los alumbrados españoles. No se puede desconocer los procesos de creación de nuevos lenguajes alentados por la cristianización, pero tampoco la apropiación y transformación que estos tuvieron por parte de las poblaciones indígenas. En esta dinámica de transformaciones se configuró, para retomar la perspectiva de Capiberibe, una “lengua franca de lo suprasensible” constituida por “un sistema de ideas, afectos y prácticas”.⁶³

En un paraje distante del pueblo de Mohoza, Martín Nina Vilca celebraba, por su cuenta, una serie de actos devocionales en el recinto de una capilla. Desde hacía una década, oficiaba de prioste de una cofradía

⁵⁹ “Confesión de Martin Nina”, AJHO, 1680, f. 10 rº.

⁶⁰ “Juicio Criminal contra Domingo...”, ABNB, EC, 1680, n. 41, f. 2v.

⁶¹ “Juicio Criminal contra Domingo...”, f. 5 r.

⁶² La homologación de las prácticas de indigenización del cristianismo a herejías europeas no resulta novedosa. El *taqui onqoy* y el *thala usu* fueron consideradas como sectas promovidas por indios dogmatizadores.

⁶³ Artionka Capiberibe, “A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação”, *Mana*, v. 23, n. 2, 2017, pp. 312-313.

erigida en una capilla del paraje de Equere, anejo del pueblo de Mohoza. En una visita al santuario de Copacabana, localizado en la provincia de Omasuyo, Martín Nina adquirió una imagen de la Virgen que instaló en la capilla. En esta se congregaban los indios para hacer oración y estaciones, aprovechando la cruz que estaba delante de dicha capilla, por lo que solían flagelarse. De acuerdo con la cabeza del proceso, Martín Nina Vilca introdujo “diferentes supersticiones finxiendo que baxan [el] Señor y la Virgen Santísima a hablarles i para dar a entender ser esto asi apagan las luces en dicha capilla y a escuras haser ruido andando con campanillas y imáxenes y en una cruz colgada disiplinas i rosarios”.⁶⁴ Aunque negaba los cargos que se le hacían, Martín Nina confesó que la devoción de estaciones y azotes había surgido del voto que realizó a la Virgen de Copacabana por haberlo curado de una enfermedad. Los demás indios del lugar solo imitaron esta devoción que él se había impuesto. Lorenzo Chillsaca, indio natural del pueblo de Mohoza, sostuvo que hacía tres años que Martín Nina había ido al santuario de Copacabana, y solo había regresado hacía un año. Su retorno motivó más de alguna conversación entre sus cercanos, entre otras, y sin lugar a duda, la de su propia enfermedad y sanación —que él mismo atribuyó a los actos devocionales observados en Copacabana—. El propio Lorenzo Chillsaca declaró que Martín Nina Vilca promovió la celebración de novenas y estaciones, aprovechando que “abía capilla y una cruz delante de ella y en esta fe i por lo que dicho indio le persuadía se juntaron todos los indios e indias que abía en dicho paraje y hacían novenas i se juntaban de noche en la capilla”.⁶⁵

En su declaración, Lorenzo Chillsaca agregó otras consideraciones como la insistencia de Martín Nina para que los indios se encomendaran a Dios e hicieran disciplina porque mediante esto “vendría Dios nuestro Señor y su Santísima Madre a ayudarles”; mientras los indios se azotaban “oían del altar que revoloteaba como páxaros o palomas y este testigo y los demás entendían que baxaba Nuestro Señor i la Virgen”.⁶⁶ En estas ocasiones, los azotes y golpes hacían que Martín Nina quedase “medio muerto

⁶⁴ “Cabeza de proceso contra Martín Nina”, AHJO, Leg. 1680, f. 1r.

⁶⁵ “Declaración Lorenzo Chillsaca”, AHJO, Leg. 1680, f. 6v.

⁶⁶ “Declaración Lorenzo Chillsaca”, AHJO, Leg. 1680, f. 6v.

y dentro de una ora o dos volvía en sí y decía que quisás abía herrado en alguna cosa y que por eso le castigaba Dios”.⁶⁷

En la estancia de Caihuasi, Domingo Ramírez tenía una “imáxen [que] era de milagros que le abría librado de vn riesgo grande de despeñarse en un despeñadero”,⁶⁸ y cuyas virtudes se expandieron por la provincia. Domingo Ramírez había llegado de la hacienda de Oputañe con esta pequeña imagen de la Virgen. La india María Yapoma declaró que, en Caihuasi, Domingo Ramírez “combocó a los indios para que le aiudasen a haser una capilla y la hiso en aquel paraxe y de las estancias circumbesinas con la bos que era indio hilsa venían a haser i novenar a aquella capilla”.⁶⁹ En este paraje, Martín Mamani concurrió a las juntas celebradas por Domingo Ramírez, convencido de que: “la ymágen que tenía de la Madre de Dios era milagrosa y que nos faboresería si la pedíamos con oración y de rodillas que nos pidiese a su presioso hijo nos faboresiese y por ver a la ymágen y que muchas personas acudían a berla y resar hasiamos lo mesmo sin abuso alguno”.⁷⁰

Tal vez el entusiasmo de Martín Mamani por la cofradía de Domingo Ramírez debió haber sido mayor cuando gozaba de libertad que lo que declaró estando preso en Oruro. Lo mismo debió haber acontecido a otros indios inculpados en el proceso contra los *jilsanaja*. A un mes de ser detenido, Francisco Calli declaró que vio a Domingo Ramírez “adoctrinar a los muchachos e yndios y asotarçe y con la palabra de Dios nuestro Señor y de su bendita madre a donde quiera que llegaba lo tenían por yndio muy bueno y ajustado y temeroso de Dios y me llegaba a besar la ymágen que traía de la Madre de Dios”.⁷¹ Atraído por las actividades del indio *jilsa*, Francisco Calli concurrió a la estancia con su mujer enferma, a quien dejó en ese lugar, y recibió la promesa de Domingo Ramírez que “la Birgen Santísima abía de haser milagro con ella”.⁷² A su regreso, Francisco Calli se sorprendió en la noche por los gritos con que Domingo Ramírez convocaba a indias e indios para que concurriesen “a la capilla porque nuestro

⁶⁷ “Declaración Lorenzo Chillsaca”, AHJO, Leg. 1680, f. 7r.

⁶⁸ “Declaración de Jerónimo López”, AHJO-2, 1680, f. 11 vº.

⁶⁹ “Declaración de María Yapoma”, AHJO-2, 1680, f. 9 vº.

⁷⁰ “Petición de Martín Mamani”, AHJO-2, 1680, f. 21 rº.

⁷¹ “Petición de Francisco Calli”, AHJO, f. 20 rº.

⁷² “Declaración Francisco Calli”, AHJO, f. 3 vº.

Señor i nuestra Señora llamaban”. En la capilla hombres y mujeres se situaron en lados opuestos junto al altar. En la oscuridad de la noche, Domingo Ramírez les decía que bajaban el Señor, la Virgen, san Santiago o algún otro santo “i oiesen que les hablaba, y les decía que como estaban i que si estaban allí todos y respondían este testigo y los demás que sí que estaban buenos y luego les decía que se diesen golpes de pecho i lo daban así todos y luego les decía que se abían de morir y que si no querían morir que restaurasen sus vidas dándole dádibas de carnero, mantas”.⁷³

La acción de Domingo Ramírez no se limitó a la estancia de Caihuasi. En Oruro, la casa de los Ataurimachi fue escenario de algunas devociones similares. Una testigo señaló que cerca de las tres de la mañana vio que en esta casa Domingo Ramírez y un grupo de indias e indios “andaban arrodillados en forma de procesión con rosarios en las manos dando bueltas alrededor de la Santísima Cruz que abían quitado del poso”. Una vez concluida la procesión, parte del grupo ingresó a un cuarto de la casa porque “la Birgen Santísima llama”, pero algunos se negaron a ingresar y acusaron al indio de embustero quien “les respondió que la Virgen Santísima les abía de castigar porque no acudían al llamamiento”.⁷⁴ En la oscuridad del cuarto, Domingo Ramírez cantó “unas coplas [a la Virgen] y encargó que todas se hincasen de rodillas i resasen y a las que no lo querían haser les decía que eran unas desbergonzadas malcriadas”;⁷⁵ mientras tanto indias e indios se azotaban y lloraban pidiendo que se les perdonasen sus pecados. En la junta se oyó “una bos que decía que era el compadre Muerte y que los que abían faltado a aquella junta los auía de castigar y que quién faltaba, que respondieron los indios que estaban allí y que solo Petrona faltaba”.⁷⁶ Al compadre Muerte se unieron san Santiago y la Virgen Santísima, quienes preguntaron a su turno a los concurrentes cómo se encontraban, quienes respondieron que estaban bien; luego un fuerte ruido advirtió de la presencia del Espíritu Santo, quien también preguntó a los asistentes por su estado. El sonido de una campanilla de cobre acompañó la comparecencia de la Muerte, la Virgen y los demás

⁷³ “Declaración de Francisco Calli”, AJHO, f. 2 v-3 r.

⁷⁴ “Declaración de Juana Francisca”, AHJO, f. 6 v.

⁷⁵ “Declaración de Juana Francisca”, AHJO, f. 6 v.

⁷⁶ “Declaración de Josepha de Alcalá”, AJHO, f. 5 r.

santos. Los asistentes se consideraron indignos de la atención dispensada por estos seres numinosos.

A Juan de la Cruz, un indio panadero de cincuenta años, le fue comunicado que moriría prontamente, según el aviso del compadre Muerte a Domingo Ramírez. No obstante, podía cambiarse esta sentencia si el indio entregaba algún objeto a cambio, por lo que Juan de la Cruz entregó una camiseta al *jilsa*. En su declaración, este indio sostuvo que en la casa del pintor Bartolomé Ataurimachi a un indio, “por ver que era pobre i juzgando que era sierbo de Dios de limosna, le dio una camixeta que traía puesta quitándosela del cuerpo para ello”.⁷⁷ Para el corregidor Alonso del Corral, Juan de la Cruz se contradecía en su testimonio y le insistió que él se encontraba en la casa del pintor, ya que fue a ver al *jilsa*. Por este motivo, el corregidor detuvo a Juan de la Cruz, entregándolo al alguacil de Oruro, en espera de mayores antecedentes. Fue su propia mujer, María Juana, quien corroboró la sospecha del corregidor. De acuerdo con su declaración, Juan de la Cruz se encontraba enfermo y había concurrido a la junta del indio *jilsa* quien le dijo “que se abía de morir y que si no quería morir se le diese algo que él le trocaría con otra alma i el dicho Juan de la Cruz le dixo que era pobre i no tenía nada si no solo una camixeta y que la traería i el dicho hilsa le dixo se la diese”.⁷⁸ Según Domingo Ramírez, Juan panadero se dirigió a él “disiéndole que estaba enfermo i que quería ser cofrade de la Uirgen y que no tenía la tasa si no es una camixeta la que le dio a este confesante para que la bendiera y que este confesante la resiuió y la uendió en el balle i le de oír misas”.⁷⁹

De este testimonio, cabe advertir las formas en las que la cofradía permitió la configuración de un espacio para la reelaboración del cristianismo de los indígenas. El cobro de bienes pareció un requisito para la afiliación a la cofradía que los indios denominaron con el término colonial de tasa. Con estos ingresos, Domingo Ramírez costeaba los gastos que demandaban la capilla, así como las misas que se realizaban cada cierto período. En cambio, él no reconoció que las vacas, ovejas o carneros que se le entregaban fuera para rescatar “las almas que estaban en el ynfierno”.⁸⁰

⁷⁷ “Declaración de Juan de la Cruz”, AHJO, f. 7 v.

⁷⁸ “Declaración María Juana”, AHJO, f. 9 r.

⁷⁹ “Confesión de Bartolomé [sic] Ramires”, AHJO, f. 18 r.

⁸⁰ “Declaración de Mateo de Loaysa”, AHJO, f. 14 r.

En este intercambio, Domingo Ramírez asumió como mediador, pero no resultaba obligatorio responder al compadre Muerte. Además, estos bienes correspondían a un pago destinado a compensar la ayuda del compadre Muerte, la Virgen, san Santiago y los demás santos, o, más precisamente, de acuerdo con Gerardo Fernández, a un *pago* destinado a restablecer el equilibrio roto, entre otros aspectos, por el descuido de los sujetos en atender a los santos.⁸¹

Junto con estos aspectos, hubo otras circunstancias que llaman la atención de las prácticas de la cofradía de Domingo Ramírez. Fue una opinión compartida que el indio hablaba “con la Virgen todos los días y que le decía lo que auía de hacer y por orden que le daua la Virgen y su hijo disponía él a los yndios e yndias que hisiesen su gusto y que las yndias que dormían con él auían de ser dichosas y venturosas porque así lo mandaua la madre de Dios y San Miguel”.⁸² Este desenfreno guardaba poca relación con el ideal cristiano de santidad,⁸³ pero es indicativo de los caminos por los que se desarrolló la indigenización del cristianismo. La cópula con el indio *jilsa* aseguraba dicha y ventura (*куси*) y vinculaba a las indias con la gloria del cielo (*alakhpacha cusisiña*).⁸⁴ Acá se puede observar que el estado de gloria espiritual podía fácilmente ser comprendido por los indígenas en un campo más amplio como el de la dicha, la fortuna y la suerte. De hecho, *куси* “Dicha, ventura” está en la raíz de *cusisiña* “Alegría, Deleyte”, *cusini* “Dichoso” y también en *куси quellpo hacaña* “Bienaventurança”.⁸⁵ La expresión *inqui* denota la “Dicha o desdicha, Ventura o desventura, Fortuna buena o mala”; *inquini* “El que como dizen tiene estrella para que de ordinario le suceda bien o mal algo; *inquillcuna* “las cosas mejores, en cualquier género”.⁸⁶ Por último, *sami* “Dicha, suerte”, que está en la raíz de *samini*, *cusini* “Dichoso, venturoso, prospero”. El léxico del aymara podía conducir a una comprensión inexacta de la gloria o dicha, desbordando el sentido

⁸¹ Fernández, *El banquete...*, p. 188.

⁸² “Declaración de Mateo de Loaysa”, AHJO, f. 14 r°.

⁸³ Para un análisis de la relación conflictiva entre erotismo y santidad en el cristianismo católico, véase Louis Cardaillac, “Erotismo y santidad”, *Cahiers d'études romanes*, v. 26, 2013, pp. 135-162.

⁸⁴ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo I, p. 250.

⁸⁵ Bertonio, *Vocabulario...*, pp. 60-61.

⁸⁶ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 175.

teológico.⁸⁷ En la expresión “*samina huquiñana huaquisinihua collque haquiñama*” (“Si tuvieras dicha hallarás plata”), Bertonio insistía “que la verdadera dicha es, que Dios quiera”.⁸⁸ De esta manera, las indias que copulaban con el *jilsa* se reconocían como dichosas y venturosas (*samini, cusini*) por su relación con la gloria encarnada en el cuerpo de aquel. No debe tampoco descuidarse que Domingo Ramírez tuvo por oficio la minería, sobre cuya práctica la etnografía contemporánea ha remarcado la potencia sexual del minero para fertilizar a la mina y producir los minerales.⁸⁹

Las mujeres que acompañaban a Domingo Ramírez no llamaron la atención en el proceso. Un testigo señaló que el *jilsa* “se auía lleuado de Hatita todas las yndias donsellas y solteras” al paraje de Caihuasi.⁹⁰ Además, algunos testigos mencionaron que el *jilsa* se hacía acompañar por una mujer de la que no se sabía si era su esposa o amiga. María Capcome provenía del pueblo de Laja y se presentaba como mujer legítima de Domingo Ramírez. De acuerdo con su testimonio, ella se casó en el paraje de Oputañe aproximadamente en 1676. Al año siguiente se trasladó con su marido a la estancia de Caihuasi:

donde con licencia del cura de ella fabricó una capilla para fundar una cofradía de nuestra señora de Guadalupe y para que tubiese maiordomo y cofrades lo solisitó el dicho su marido y en dicha capilla se juntaban a haser oración algunos días mui de mañana su marido de esta testigo y otras personas y la hacían en la imaxen de nuestra Señora de Guadalupe que ponían en la dicha capilla.⁹¹

En su declaración, María Capcome no hizo ninguna mención al lugar que ella tenía en la cofradía. Sin embargo, una testigo señaló que María

⁸⁷ Este problema se planteó en la traducción a lenguas generales de catecismos y sermonarios durante el concilio provincial de 1583. En la misma década, se advirtió de los riesgos que comportaban algunos vocablos indígenas utilizados para traducir la doctrina de la lengua castellana.

⁸⁸ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 307.

⁸⁹ Sobre estos aspectos, véase Pascal Absi, *Los ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz, IRD/Fundación PIEB/IFEA, 2005, pp. 287-305.

⁹⁰ “Declaración de Mateo de Loaysa”, AHJO-2, 1680, f. 14 rº. Este desplazamiento deja entrever una red de apoyo que facilitaba la movilidad de los *jilsanaja*.

⁹¹ “Declaración de María Capcome”, AHJO-2, 1680, f. 10 vº.

Capcome “llevaba el título de mamamata que es como madre”.⁹² Ludovico Bertonio menciona que *mamatay* denotaba un nombre de reverencia, madre o señora.⁹³ A juzgar por esta denominación, es probable que la mujer de Domingo Ramírez haya cumplido una función más protagónica en el culto de la cofradía. La pista la entrega la relación entre *mamatay* y *mamala*, que designaba a la “comida que nos sustenta como poder divino o cosa semejante”, sugerida por algunos autores.⁹⁴ En la comunidad aimara de Aymaya (norte de Potosí), se considera que “las mujeres se comunican con los productos alimenticios y que tienen influencia sobre su manera de crecimiento y reproducción”.⁹⁵ En este marco, María Capcome aseguraría un espacio de comunicación con estas entidades no humanas, del mismo modo que Domingo Ramírez aseguraba la comunicación con las entidades sobrenaturales.

En la capilla se escenificaba un dispositivo ritual cuya eficacia simbólica aseguraba la ayuda de entidades del mundo suprasensible. En este sentido, resultan esclarecedores algunos testimonios. María Yapoma señaló que Domingo Ramírez:

combocaba y llamaba a desoras de la noche a las gente con vna campanilla disiendo que la birgen los llamaba y entraban a oscuras a la capilla hombres i mugeres y los apartaba el dicho indio vn lado los hombres i a otro lado las mugeres i él se ponía junto al altar i primero los exortaba disiendo que abia de benir nuestro Señor y la Uirgen a bisitarlos i dentro de brebe rato vna bos delgada que decía hijos aquí bengo a ver si estáis todos juntos y decían que sí estaban todos i entonses les decía la dicha bos que diesen todos cofrades y que cada vno diese limosnas y que diesen lo que pudiesen unos a peso otros a dos carneros i otras cosas y a este tiempo oía esta testigo que hacían ruido ensima del altar con que bolaban páxaros y esta testigo ignorante de lo que podía ser jugaba que aquello era sierto que esto se añadía que el dicho indio se açotaba i a esta imitación ce açotaban los demás y se daban golpes de pecho.⁹⁶

⁹² “Declaración de Josepha de Alcalá”, AHJO-2, 1680, f. 4 vº.

⁹³ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 213.

⁹⁴ Denise Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Chapita, *Hacia un orden andino de las cosas*, La Paz, HISBOL, ILCA, 1992, p. 120.

⁹⁵ Denise Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Chapita, *Hacia un orden...*, pp. 120-121.

⁹⁶ “Declaración de María Yapoma”, AHJO-2, 1680, f. 10 rº.

A deshoras de la noche, o en altas horas de la mañana, indican el momento propicio para convocar a entidades que actualmente se definen, en el ámbito aymara, como *aphällas* y cuya función es apoyar la actividad ritual del *ch'amakani*.⁹⁷ Las prácticas rituales de los ministros rituales se interpretaron a partir de redes analíticas demonológicas, en lo que se observa una clara incompreensión de las concepciones nativas sobre lo sagrado.⁹⁸ Entre otros aspectos, la representación demonológica remarcó el aspecto negativo de las actividades que se desarrollaban en la noche en oposición a la claridad del día. Incluso esto se incorporó en cánticos religiosos marianos en los que se describen enfrentamientos entre el bando de la Luz y el bando de la Noche o de las huestes malignas.⁹⁹ Virginie de Véricourt ha observado que esa dicotomía no es común a las formas complementarias predominantes en la visión andina y, en particular, a una concepción que considera “el mundo como un orden fluctuante susceptible de invertirse o incluso de renovarse”.¹⁰⁰ En esta perspectiva, las “desoras de la noche” deben comprenderse como un umbral en el que se relaciona un microcosmos en el que se manifiesta una realidad suprasensible. De esta manera, lo que el proceso traduce como *junta* nocturna, y que en el uso contemporáneo corresponde a un *cabildo*, debe comprenderse como un lugar de mediación ritual en el que los *jilsanaja* daban existencia y habla a los *Alakhpacha santonaja* o *aphällas*. Y esto último es lo que realizaban cuando adelgazaban la voz para poner en escena a la Virgen o cuando se emitían ruidos que significaban el aleteo de pájaros.

La oscuridad que se requería para la realización de la junta, y la concurrencia de entidades auxiliares, puede conducir fácilmente a homologar

⁹⁷ Gerardo Fernández, “Diablo y ch'amakani: antropología simbólica y maleficio en el altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Arica, Universidad de Tarapacá, v. 47, n. 1, 2015, p. 164.

⁹⁸ De acuerdo con Brosseder, las nociones indígenas de lo sagrado eran más flexibles que las concepciones teológicas cristianas. El ámbito de lo sagrado se expresaba en una amplia gama de materialidades en su interacción con el mundo humano. Claudia Brosseder, *El retorno de las huacas. Cambios y resistencias en los Andes del Perú Colonial*, Lima, Ediciones El Lector, 2018.

⁹⁹ Andrés Eichmann, “Voces y plumas que el aire tributa. Una muestra de poesía mariana en Charcas”, en Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana en el siglo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, pp. 378-381, 393-396.

¹⁰⁰ De Véricourt, *Rituels et croyance...*, p. 273.

al *jilsa* con el *ch'amakani* o incluso con el *yatiri*.¹⁰¹ Por el contrario no se puede descuidar que los actos se desarrollaron en el marco devocional de una cofradía; y este es un aspecto no menor, puesto que la aparición de las entidades requería de la previa realización de novenas, estaciones y flagelaciones. No es difícil comprender que estas prácticas devocionales fueron alentadas por los agustinos a cargo del santuario de Copacabana, como también por los jesuitas, quienes promovieron el uso de disciplinas entre los indios.¹⁰² Estas órdenes religiosas coincidieron, al igual que otras, en el énfasis que el concilio de Trento hizo de la mortificación de la carne como instrumento de santificación; incluso, los propios cuerpos de los monjes agustinos se representaron en pinturas murales conventuales novohispanas como “generadores de gracia por medio del flagelo”.¹⁰³ Una práctica que estuvo también presente entre los agustinos de Copacabana quienes ejercían las disciplinas a medianoche hasta la una de la madrugada. También el uso de flagelos y disciplinas estuvo difundido en las procesiones de sangre que realizaban los penitentes de las cofradías los jueves y viernes santos —en las que se prohibió la participación de mujeres en traje de penitentes—. ¹⁰⁴ Además, el valor de la flagelación se reincorporó en la narrativa agustina de lucha contra las idolatrías. En su crónica, Alonso Ramos Gavilán incorporó el testimonio de una supuesta poseída cuyo demonio le reconoció que el fuerte ruido de azotes que los monjes escucharon durante una jornada de mortificación correspondió a una disciplina hecha por san Juan de Sahagún y los Ángeles Custodios “por desenojar a Dios y aplacar su ira, a quien tenían provocada gravemente los indios con sus idolatrías”.¹⁰⁵ A pesar de las dudas teológicas, el cronista agustino otorgó credibilidad a esta afirmación como

¹⁰¹ Szabó, *Diccionario...*, p. 236. Para una distinción entre los especialistas aymaras contemporáneos, véase Fernández, *El banquete...*, pp. 198-229.

¹⁰² Arriaga, “La extirpación...”, p. 245.

¹⁰³ Martín Olmedo, “La visión de mundo agustino en Meztlán. Ideales y virtudes en tres pinturas murales”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 94, 2009, p. 33.

¹⁰⁴ Méndez de Tiedra, *Primer Sínodo...*, p. 94. En los centros urbanos indias e indios participaron entusiastamente en las celebraciones festivas. Hacia fines de la década de 1630, en La Plata había “muchas indias muy virtuosas y aturdidas sin hipocresía, y frecuentes en los ejercicios espirituales de comunión, confesión, disciplinas y oración”, véase Ramírez del Águila, *Noticias políticas...*, p. 102.

¹⁰⁵ Ramos Gavilán, *Historia...*, p.187.

indicio de la afectuosa caridad de san Juan de Sahagún, como de los santos Ángeles custodios, que con ardiente celo del servicio de Dios y fervorosa piedad encaminada a los indios miserables y ciegos en su idolatría, intercedieron ante la divina clemencia, rogando por aquella provincia tan viva y piadosamente que a ser necesaria en ellos la penitencia y derramamiento de sangre para la salvación de los naturales no escusarían el vertirla.¹⁰⁶

En la perspectiva de la crónica de Alonso Ramos Gavilán, el derramamiento de sangre, provocado por la flagelación, se concibió como un instrumento de ruego ante la divinidad. A fines del siglo XVI, en el área de Copacabana se difundió un himno que la propia Virgen habría revelado a un indio uru. De acuerdo con Alonso Ramos Gavilán, este himno era cantado por indias e indios de los pueblos y misiones circundantes al santuario. De las estrofas interesa detenerse en la siguiente: “Con fuerza açotes descargan / En el cuerpo consagrado, / Siendo resplandor de gloria, / Las carnes le magullaron, / Ay dolor / Su sangre derramó por nuestro amor”.¹⁰⁷ Acá se refuerza la relación entre los azotes, las carnes magulladas y la sangre derramada con el resplandor de la gloria. Si bien esta última se vincula con el cuerpo consagrado de Cristo, es plausible que los *jilsanaja*, y los miembros de la cofradía y otros seguidores, mostrasen sus cuerpos lacerados como prueba de su vínculo con la gloria. En este sentido, el acto de *lurasitha*, que Bertonio tradujo por “Hacer diciplina por deuocion”,¹⁰⁸ no estaba asociado a asegurar la salvación individual, sino que era parte del dispositivo ritual que permitía visibilizar a los *Alakhpacha santonaja* (santos de la Gloria) y a la *Alakhpacha cusisiña* (Gloria del Cielo). Además, el derramamiento de sangre pudo haber operado como una *wilancha* destinada a los *Alakhpacha santonaja*, sobre todo si se considera que la sangre del *jilsa* pudo haber tenido otras virtudes, del mismo modo que las que se atribuían a inicios del siglo XX “al hijo de Santiago o al hijo de la madre de Dios”, por ejemplo, contrarrestar los hechizos dando de beber su propia sangre al

¹⁰⁶ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 188.

¹⁰⁷ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 416.

¹⁰⁸ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 197. Además, el texto incorporó la expresión aymarizada de *siplinatha* y *haukasitha* (*jawq'asiña*).

sujeto maleficiado.¹⁰⁹ En parte, esto explicaría por qué los *jilsanaja* y algunos cofrades portaban disciplinas y se flagelaban en diversas circunstancias.

Las novenas constituyen otro componente del dispositivo ritual desplegado por los *jilsanaja*. Al igual que las disciplinas y estaciones, aquellas formaron parte de los actos devocionales promovidos en el santuario de Copacabana. Los testimonios concuerdan que Martín Nina y Domingo Ramírez aprendieron las novenas y estaciones en ese santuario. En este, las novenas consistieron en nueve días de contemplación de cada una de las festividades de la Virgen. La prédica insistió en la idea que la novena era una metáfora de los nueve meses que el Redentor había permanecido en el vientre de la Virgen María, por lo que “en honra de aquestos nueve meses ha de reducir el devoto su novenario, si quiere cobrar vida espiritual, encerrado en el vientre de María, esto es en su seno y abrigo, y que della como de verdadera madre ha de recibir la vida sustentándose de su virginal pureza y su verdadera devoción”.¹¹⁰ Analizada en otra perspectiva, esta metáfora bien podía deslizarse hacia una experiencia vivida, es decir, sujetos como Martín Nina y Domingo Ramírez pudieron experimentar la novena como parte de una experiencia en la que establecieron una alianza con los *Alakhpacha santonaja*. De hecho, en algunos casos mantienen relación de parentesco y compadrazgo con algunas entidades, incluida la muerte, a quienes pagan o alimentan para asegurar la ventura. Con cierta cautela se puede sugerir que aquí se está en presencia de lo que Hamayon denominó alianza chamánica, caracterizada por “proveer lo que el hombre no produce: a procurarle lo que es concebido como extraído de un “don natural” no disponible para todo el tiempo”.¹¹¹ Las novenas proveían ese “don natural” a través del milagro.

Precisamente, las novenas que promovieron los *jilsanaja* conservaron los efectos milagrosos que se asociaban a aquellas: “Tuvo sus novenas en

¹⁰⁹ Rigoberto Paredes, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Bolivia*, La Paz, Arno Hermanos Libreros Editores, 1920, p. 16. Este autor señala que estas denominaciones se las otorgaban a sí mismo los propios “brujos”. Lamentablemente, el libro de Paredes es un repertorio de prejuicios etnocéntricos respecto de las prácticas y creencias indígenas de inicios del siglo XX.

¹¹⁰ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 471.

¹¹¹ Roberte Hamayon, “El sentido de la ‘alianza’ religiosa. ‘Marido’ de espíritu, ‘mujer de Dios’”, en *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 84.

esta santa casa y antes de acaballas se levantó en pie y anduvo sano y bueno”.¹¹² Descripciones como esta se reiteran en la crónica del santuario de Copacabana. ¿Cuál era el propósito de estos milagros en la perspectiva de los doctrineros? El cronista Ramos Gavilán señaló que los hombres eran “de tan villana inclinación que para encaminarlos al bien es menester use Dios de milagros”.¹¹³ De acuerdo con Costilla, en el caso de Copacabana los milagros tuvieron un papel decisivo “como manifestación que persuadía eficazmente a los incrédulos y que simbolizaba el aval divino hacia una peculiar imagen de factura local y hacia la capacidad nativa de producir sacralidad”.¹¹⁴ A lo que habría que agregar que la apropiación y resignificación indígena de las novenas, como vehículo para la aparición de las entidades tutelares y la realización del milagro, fortalecieron las virtudes milagrosas de la imagen del santuario. Lo que también condujo a otros recorridos como el de intercambios simbólicos más cercanos a las experiencias chamánicas que a las devociones cristianas. Sin embargo, en esto no debe observarse una continuidad con especialistas de raigambre prehispánica,¹¹⁵ sino como una transformación de prácticas de la que los testimonios del proceso judicial son tan solo fragmentos.

Novenas y disciplinas antecedieron a la aparición de los *Alakhpacha santónaja* (santos del cielo). La eficacia simbólica de las primeras radicó en la aparición del milagro; mientras que las segundas permitieron la metamorfosis de los *jilsanaja* en los *Alakhpacha santónaja*; un aspecto que parecieron compartir los testigos antes de verse enfrentados a los rigores del procedimiento judicial. Praet ha sostenido que los desplazamientos que se observan en las sesiones chamánicas no son meras actuaciones, ni representaciones, ni personificaciones, sino que corresponden a cambios de *formas*, por lo que el chamán puede ser considerado un “*shape-shifter*” o metamorfo.¹¹⁶ De esta manera, se puede comprender que los *jilsanaja* hayan asumido los atributos

¹¹² Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 420.

¹¹³ Ramos Gavilán, *Historia...*, p. 410.

¹¹⁴ Julia Costilla, “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (virreinato del Perú, 1582-1651)”, *Estudios Atacameños. Antropología y Arqueología Surandinas*, v. 39, 2010, p. 52.

¹¹⁵ Brosseder, *El retorno...*

¹¹⁶ Istvan Praet, “Shamanism and Ritual in South America: An Inquiry into Amerindian Shape-Shifting”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, n. 4, 2009, p. 744.

de las entidades del *Alakhpacha*: la Virgen, Dios eterno o los santos se metamorfoseaban en la voz de los *jilsanaja*.

Al ser interrogado por la campanilla que se encontró entre sus pertenencias, Martín Nina se limitó a responder que “compró la dicha campanilla para tocarla cuando se corriese los belos a Nuestra Señora”.¹¹⁷ El *jilsa* trató de no abundar en mayores detalles respecto del uso que daba al idiófono. Entre los yatiri contemporáneos, las campanillas o campanas forman parte de los objetos de poder característicos junto con crucifijos, braseros o conchas. Estas campanas constituyen parte de “sus herramientas” y al parecer se trata de apropiaciones de los objetos rituales utilizados por los sacerdotes.¹¹⁸ Szabó identificó campanillas según sus funciones: *anta wawa* (“especie de campanilla de metal que usan las parteras o yatiris para llamar el ‘ajayu’ del niño a nacer”) o *cancawa* (“campana pequeña que para los largos viajes se ata al cuello de la llama que encabeza la tropa”).¹¹⁹ Cuál haya sido el tipo de campana o campanilla utilizada por los *jilsanaja* es un aspecto que no se puede precisar, pero sí respecto de la eficacia esperada del tintineo de la campanilla. Junto con el ruido de aleteos de pájaros, la sonoridad de la campanilla permitía visibilizar la presencia de los *Alakhpacha santonaja*.¹²⁰

El hijo de Santiago

En 1708, Miguel Salguero de Marí Echalar, cura, vicario y juez eclesiástico de la doctrina de Pocpo, ubicada en la provincia de Yamparáez, abrió un proceso contra un indio que en el paraje de Chalcha alteraba “las buenas costumbres de nuestra Sancta Fe Católica disiéndoles misas y predicándoles cosas de superstición”.¹²¹ Por dichas circunstancias, el indio fue detenido, por un grupo de seguidores, en la hacienda de Guadalupe, a donde

¹¹⁷ “Declaración de Martín Nina”, AHJO, f. 9 r°.

¹¹⁸ Fernández, *El banquete...*, p. 319.

¹¹⁹ Henriette Szabó, *Diccionario de la antropología boliviana*, Santa Cruz de la Sierra, Aguaragüe, 2008, pp. 55 y 129.

¹²⁰ Respecto del lugar de la sonoridad en la puesta en escena del ritual de yatiri contemporáneos, véase de Véricourt, *Rituels et croyance...*, pp. 214, 244-245.

¹²¹ “Criminal contra Juan Ventura indio”, ABAS, Archivo Arzobispal, Tribunal Eclesiástico, 1798, n. 2, f. 1 r° (en adelante ABAS, AA, TE, 1708, n. 2). Este proceso ha sido analizado en Castro, “Y le tuviesen por santo...”.

concurrió el juez eclesiástico a tomar declaraciones a los testigos y al acusado. El indio se identificó como Juan Ventura, originario del pueblo de Yampara, y gozaba de una cierta popularidad entre la población indígena entre las áreas de Oruro a Yamparáez a raíz de una serie de milagros que se le atribuyeron. Según su propio testimonio, se declaraba hijo de Santiago, santo, padre e incluso “en Oruro, en Moromarca, en Guaicoma, en Colpa y en Guanuma y que todos los indios de estos parajes lo tenían por su Dios”.¹²² A diferencia de los *jilsanaja* procesados en Oruro en 1680, Juan Ventura no tuvo inconvenientes en reconocer aquellos inusuales apelativos y algunas de las prácticas que solía realizar en diversos parajes: “lo que él hacía era tocar vn cascabel y decir que venía Dios ablarles y que con esto se juntaban los indios no porque este declarante los convocase y preguntando que con qué intento hasía esto responde que con el fin de adiuinarles lo que se les perdía y que con efecto paresían algunas cosas”.¹²³

Aunque Juan Ventura hizo su declaración en quechua, llama la atención la similitud de las prácticas con las de los *jilsanaja*, ya que estas también se realizaban a deshoras de la noche. ¿Qué relación pudo haber tenido Juan Ventura con los *jilsanaja* procesados en 1680? Habían transcurrido veintiocho años del proceso contra los *jilsanaja* de Oruro y en ese entonces Juan Ventura tenía cerca de diecisiete años. Unos dos años atrás recorrió el camino que conducía de Aymaya a Oruro, pero se desconoce si entabló relaciones con el amplio número de cofrades que participaron en las cofradías de los *jilsanaja*. No obstante, se cuenta con información que permite vincular a Juan Ventura con los *jilsanaja*.

En su declaración, Juan Ventura confesó que a la edad de quince años un rayo lo había atolondrado cerca de una apacheta en el camino de Aymaya a Oruro. Vuelto en sí mismo, vio, no sin cierta perplejidad, a un español montado en un caballo castaño que descendía del cielo, aparentemente para socorrerle. Para él no hubo duda que ese personaje era el mismísimo san Santiago, cuya imagen tantas veces pudo haber contemplado en iglesias y procesiones, y que era el santo patrono del pueblo de Aymaya. Con esta convicción, el indio Juan Ventura se levantó para besarle, pero la imagen desapareció. Sin embargo, tras esta experiencia, el joven Ventura

¹²² ABAS, AA, TC, 1708, n. 2, f. 8 r.

¹²³ ABAS, AA, TE, 1708, n. 2, f. 7 v.

quedó con “la virtud de sanar con la saliva todo género de accidentes y enfermedades y de adiuvar todo lo que se pierde y curar maleficios”.¹²⁴

Entre las poblaciones andinas, a la saliva, o *tocay* en quechua, se le atribuyó propiedades curativas y una fuerza sobrenatural.¹²⁵ Un aspecto que también se puede encontrar entre los saludadores españoles, quienes recuperaban la salud utilizando la saliva, sobre todo en el tratamiento de la rabia o hidrofobia. Al respecto, Martín de Castañega sostuvo que se trataba de virtudes naturales que algunos hombres tenían por efecto de la presencia del temperamento y armonía de los cuatro humores (cólera, sangre, flema y melancolía).¹²⁶ Aunque el propio Martín de Castañega señaló que no se trataba de una virtud moral y que por lo mismo se encontraba entre fieles e infieles, debía ponerse cuidado en aquellos saludadores que “se extienden engañando las gentes, porque los tengan en alguna reverencia de santidad por la gracia que en ellos se muestra; ligeramente podrían ser engañados del demonio, y por esto los tales merecen ser castigados y traerlos a conocimiento”.¹²⁷ ¿Era este el caso de Juan Ventura?

Las propiedades curativas de la saliva de Juan Ventura no provenían de la complejión natural del cuerpo humano, sino que aquellas tuvieron su causa en el rayo que lo atolondró en una *apacheta* camino a Oruro. Para el área de Charcas, el doctrinero Bartolomé Álvarez registró la temprana asociación entre “hijo del rayo” e “hijo de Santiago”, observando que “cuando truena, mochan al rayo y trueno diciendo ‘auqui Santiago, y echan coca al aire hacia el rayo o relámpago’”.¹²⁸ Con anterioridad, Bartolomé Álvarez describió que quienes recibían un rayo, sin ser mayormente dañados, “lo[s] socorren los viejos u otros que saben deste menester, y en el lugar donde el rayo le tomó miran a la tierra, y donde presumen que el rayo paró derraman un batido hecho de harina de maíz y agua, como poteadas, y con

¹²⁴ ABAS, AA, TE, 1708, n. 2.

¹²⁵ Szabó, *Diccionario...*, p. 586.

¹²⁶ Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, edición con estudio preliminar y notas de Fabián Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997 [1529], p. 97. Para las discusiones de los tratadistas anti-supersticiosos sobre los saludadores, véase Campagne, *Homo catholicus...*, pp. 247-267.

¹²⁷ Castañega, *Tratado...*, p. 98.

¹²⁸ Álvarez, *De las costumbres...*, p. 121.

aquello untan todo aquel pedazo de tierra, donde ellos entienden hacer su agüero”.¹²⁹

Una vez en casa, a estos sujetos se les cambiaba el nombre por uno que significaba “el rayo”, o ‘la obra del rayo’, o ‘que el rayo le apeteció y por eso le llegó y le espantó’”.¹³⁰ Bartolomé Álvarez atribuyó el cambio de nombre a un intento para que no les volviera a ocurrir semejante infortunio. No obstante, no debe descuidarse la serie de reformulaciones que sobre este aspecto experimentaron las poblaciones indígenas. La cristianización no solo impuso nombres cristianos, sino que tendió a eliminar las prácticas nativas de imposición de nombres según el ciclo vital.¹³¹ El propio Bartolomé Álvarez observó que, entre los aimaras, la voz “cristiano” se traducía por “tener nombre” o, más adecuadamente, “soy uno que tiene nombre” (*sutinitipi*).¹³² Además, agregó algunas indicaciones sobre los nombres utilizados por la población indígena. En su perspectiva, estos carecían de fundamento y retomaban los de sus antepasados, además varios se colocaban en ceremonias que los indios continuaban celebrando en las últimas décadas del siglo XVI. De este modo, en el bautismo intentaban colocar aquellos nombres, incluso, según Bartolomé Álvarez, usaban “poner el nombre cristiano a la postre del suyo, y así dicen Sava Chinga Catalina, y Apoma María, Cayo Juan, y así lo demás, en lo cual se ve cómo entienden y qué amor tienen a las cosas de cristiandad”.¹³³ Décadas más tarde, esta situación también fue descrita por Pablo de Arriaga. De acuerdo con este autor, los indios colocaban a los hijos nombres de huacas, a lo que se agregaba, que “siempre dicen primero el nombre de indio que el nombre cristiano del bautismo”.¹³⁴ Asimismo, señaló el uso supersticioso que prevalecía en el nombre Santiago, que otorgaban a los “hijos del rayo”, por lo que insistió en que dicho nombre se prohibiera a los indios.

¹²⁹ Álvarez, *De las costumbres...*, p. 83.

¹³⁰ Álvarez, *De las costumbres...*, p. 84.

¹³¹ Teresa Valiente, “Universo andino en el siglo XVI: Detrás de los nombres personales quechua”, *Indiana*, v. 9, 1984, p. 343. Para un estudio sobre las transformaciones y continuidades del sistema nominativo aimara, véase Ximena Medinaceli, *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aimara. Sacaca, siglo XVII*, La Paz, Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Bolivianos, 2003.

¹³² Álvarez, *De las costumbres...*, p. 167, nota 351.

¹³³ Álvarez, *De las costumbres...*, p. 168.

¹³⁴ Arriaga, “La extirpación...”, p. 215.

Juan Ventura se identificó como hijo de Santiago, pero no usaba este nombre. Sin embargo, es posible que su propio nombre pudiera abrir una trama de significados, como se ha señalado en el caso de Martín Nina Vilca. Ventura pudo ser asociado a la expresión quechua *cussi*, y también pudo corresponder al nombre que aquel asumió tras la experiencia del rayo que puede ser considerado como parte de la gloria del cielo.¹³⁵ De este modo, al igual que los *jilsanaja*, Juan Ventura aseguraba una vinculación con la gloria o “*cussi çamacuy pacha*”.¹³⁶ La expresión colonial aglutinó tres vocablos quechuas: *cussi* “dicha ó ventura”; *samaquy* “descansar, hacer la pausa, tranquilidad”, y *pacha* “tiempo, lugar”. Con los años, el prestigio de Juan Ventura se difundió entre la feligresía indígena, dispersa en los poblados de la sierra, y en la que se reconocía a algunos miembros de cofradías locales. Según la traducción de su confesión, los indios de estos parajes lo consideraban su Dios. El mismo se presentaba como santo, profeta de Dios o hijo de Santiago, y decía mantener una estrecha relación con Dios, algunos santos vinculados a la resurrección de los muertos y a la sanación, como san Felipe, san Santiago el Menor y san Antonio, y la Muerte —a quien llamaba compadre Sebastián—; y traía, a menudo, consigo una imagen de san Antonio y una de la Virgen para protegerse de las

¹³⁵ Diversos autores han referido la relación del rayo con especialistas rituales contemporáneos en comunidades aimaras y quechuas. Véanse Fernández, *El Banquete...*, pp. 198-199; de Véricourt, *Rituels et croyance...*

¹³⁶ Torres Rubio, *Arte de la lengua...* Fray Domingo de Santo Tomás no registró la voz gloria en quechua, cfr. *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Perú*, Valladolid, Francisco Fernández de Cordova, 1560. Por su parte, el diccionario de 1586, que hoy se atribuye a Blas Valera, tradujo gloria por “hanacpacha; cussicamacuy pacha”, véase Anónimo, *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*, Ciudad de Los Reyes, Francisco del Canto, 1614, p. 127 v. En el caso de Diego González Holguín, en su diccionario se registran varias traducciones para gloria: “Hanacpach cussicuy o viñay çamacuy viñaypak cussicuy o viñay cussi cauçay o cusiquelpocay o viñay cusiymamay”, véase *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado lengua Quichua, o del Inca*, Ciudad de los Reyes, Francisco del Canto, 1608, p. 164. Para la dicha o ventura González Holguín distinguió entre *cusi* y *sami*, según denotasen a cosa de interés o abundancia y cosas de la honra y grandeza respectivamente, véase *Arte y vocabulario...*, p. 117. Para la dicha o ventura provocada por “las cosas de la gloria o las cosas espirituales de gracia”, González Holguín utilizó *cussiqqellpocay*. Para un análisis global de la estrategia de traducción de los contenidos cristianos en lengua indígena, particularmente quechua, véase Durston, *El quechua pastoral. La historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550-1650*, trad. de Javier Flores, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019, pp. 281-307.

enfermedades y de los rayos. La alianza entre Juan Ventura y las entidades estuvo mediada por relaciones de parentesco y de compadrazgo.

Juan Ventura portaba en un *q'ipi* (o atado) coca, sahumero, una mano de gato, una imagen de san Antonio, y otra de Nuestra Señora, entre otras cosas que fueron rotuladas como porquerías. Al conjunto del contenido, Juan Ventura lo denominó reliquia por lo que solía colocarles flores y también sahumarlas. El uso de esta expresión es bastante indicativo del juego de apropiaciones que caracterizó a la indigenización del cristianismo. Micaela Colque, alférez y residente en el paraje de Chalcha, declaró que se dirigió con un grupo de indias e indios a la casa en la que se hospedaba Juan Ventura, que previamente habían limpiado, con el propósito de “oír a Dios”. El interior de la casa estaba oscuro, al ingresar a esta se oyó un ruido que descendía desde el techo, mientras se escuchaba el sonido de un cascabel, y, habiendo bajado:

les habló en una voz muy sutil y delicada distante de a donde estaba el dicho Juan Ventura y a cada uno por sus nombres los fue saludando y les dijo que “ay, hijos como os bes yo soi vuestro Padre”, y particularmente le dijo a esta declarante “hija Micaela ¿tu soi alferes?”, a que le respondió “sí, señor”. A lo qual oyó que le desía “el día de tu fiesta sacarís pendón de plata y esperarís al Compadre Sebastián que es la muerte a quien podrís preguntar por las almas de uuestros difuntos”. Y que luego incontinentemente oyeron otro ruido que bajó sobre un atado o quipi que tenía el dicho yndio y dijo con diferente voz “a laus Cristo”, y luego les dijo hasí la voz que suponía ser Dios, como la del Compadre Sebastián, “con que me esperáis o que me presentáis”.¹³⁷

Las flores que adornaban el *q'ipi* eran parte de la ofrenda entregada por el propio Juan Ventura a las entidades convocadas, por lo que los demás asistentes entregaron medio real cada uno. Tras esto, aquellos entablaron un diálogo con el Compadre Sebastián, quien trajo las almas de sus deudos a quienes dieron de comer y también medio real. Luego de estos intercambios, san Pedro se quejó de la falta de limpieza de la iglesia, ante lo cual los asistentes concurrieron a limpiar el recinto. Al regresar los participantes se arrodillaron y sintieron “que por enzima de sus cauezas pasó la voz que suponía ser Dios sonando el cascauel y echando como cuando hechan con el ysopo agua bendita y que el yndio Juan Ventura estaua sentado y les dijo

¹³⁷ “Declaración de Micaela Colque”, ABAS, AA, TE, n. 2, f. 3 vº.

que aquello hera que les hechaua la bendición y que se fue”.¹³⁸ Al concluir esta junta, Juan Ventura colocó en un plato lumbre y sobre esta echó *wira q’uwa* (resina aromática), procediendo a sahumar el *q’ipi* que contenía las reliquias.

Contraventores y supersticiosos

Las prácticas desarrolladas por los *jilsanaja* alertaron a las autoridades locales tanto en Oruro como en Pocopó. No obstante, esta reacción fue tardía si se considera que estos indios desarrollaron por un buen tiempo sus actividades y recorrieron un amplio territorio, aprovechando la red de caminos que conectaba ciudades, poblados, caseríos y estancias, localizados en las punas y valles de la audiencia de Charcas. En el caso de los *jilsanaja* estas actividades se desarrollaron en el marco devocional de cofradías que no se restringieron a un determinado espacio local, sino que vieron ampliado su ámbito porque la itinerancia de imágenes de bultos permitía la instalación de capillas. A diferencia de esta práctica, Juan Ventura portaba lo que él denominaba reliquias. En ambos casos se trató de utilizar objetos cuya consagración (supuesta o no) garantizaba el acceso a un ámbito monopolizado por los curas doctrineros.

Martín Nina no reconoció las acusaciones que se hicieron en su contra, insistiendo en su relación con el cura de Mohoza. En una petición dirigida al corregidor de Oruro, señaló que estaba “preso en la cárcel pública desta villa por desir que soi gilsa si en testimonio digo que es uerdad que traje una imagen de Copacabana para encomendarme a Dios i biniendo a esta villa a cobrar un poco de plata que me deuian me cojieron i trajieron a la carsel donde estoi peresiendo”.¹³⁹ Es obvio que Martín Nina no reconociera las acusaciones, pues arriesgaba un fuerte castigo, además de las tribulaciones y pérdidas económicas que sufrió por el encarcelamiento.

El 27 de mayo de 1680, el promotor fiscal recibió los autos del proceso contra Martín Nina Wilka a quien acusó criminalmente por el poco temor de Dios y por las ofensas y disonancias con los dogmas de la fe. A

¹³⁸ ABAS, AA, TE, n. 2, f. 4 rº.

¹³⁹ “Petición de Martín Nina, 27-IV-1680”, AHJO, f. 13 rº.

juicio del promotor esto se evidenciaba en: 1) haberse proclamado entre los indios como profeta de Dios y allegado suyo; 2) mezclar actos de devoción y virtud con supersticiones, induciendo a los indios a la idea de que a través de ellos era posible aproximarse a Jesucristo, la Virgen, san Santiago y otros santos, fingiendo que les hablaban y ordenaban “diferentes cosas i les dan lei i regla de viuir i les predicen i anuncian los sucesos que les an de acaecer”; 3) los desmayos descritos en el último testimonio citado, son comprendidos por el promotor fiscal como un intento de Martín Nina para que los indios lo considerasen “arrebatao en éxtacis i a reuelación”, y vio en esto la fuente de su reputación y crédito.¹⁴⁰

Un mes antes, el mismo promotor fiscal había encausado criminalmente a Domingo Ramírez, y a otros sujetos, quienes se había proclamado *jilsa*, profeta de Dios y allegado suyo, por las siguientes faltas y delitos: 1) instalar una capilla sin la autorización episcopal, ofendiendo las enseñanzas de la iglesia y desatando la justicia real; bajo el pretexto de devoción convocó a los indios engañándolos sobre supuestas apariciones y revelaciones de Jesucristo, la Virgen y los santos, aparentando saber el estado y predestinación de cada uno de los asistentes; 2) pedir a los indios plata, ropa, ganado y otras especies para evitar “el daño y les dé Dios felicidad” y 3) adoctrinar a los indios en errores y supersticiones, sembrando la animadversión hacia la fe y las buenas costumbres, con lo que se introducía “vicios, idolatrías i otras libertades”.¹⁴¹ A juicio del promotor fiscal, en estos procesos debía actuarse con rigurosidad, imponiendo las penas correspondientes a la gravedad del delito.

En el proceso contra los *jilsanaja* no intervino la justicia eclesiástica, lo que sí aconteció en el caso de Juan Ventura. Esto último puede explicar que el cura doctrinero de Poopo haya asumido que Juan Ventura actuó “engañado de enemigo común”, llevándolo a decirles “misa y predicándoles [a los indios] cosas de superstición”, a lo que también agregó la acusación de hechicería.¹⁴² Sin embargo, en ninguno de los testimonios recogidos por el cura doctrinero se acusa a Juan Ventura de ser hechicero. Un aspecto que no se desconocía para los lugareños de Poopo. Unos catorce años atrás, el pueblo fue conmovido por una serie de muertes provocadas “con arte

¹⁴⁰ “Petición del promotor fiscal, 27-V-1680”, AHJO, f. 14 rº-14 vº.

¹⁴¹ “Petición del promotor fiscal, 27-V-1680”, AHJO, f. 14 rº-14 vº.

¹⁴² ABAS, AA, TC, 1708, n. 2, f. 1 rº-1 vº.

y superstición”, responsabilizando a la supuesta bruja Juana Coyo quien fue desterrada por el temor que “de bolver esta yndia echisera al dicho pueblo a todos los a de consumir”.¹⁴³ La acusación de hechicería no prosperó, además el juez eclesiástico trasladó la acusación a las autoridades del arzobispado por no haber quien oficiase de fiscal y defensor del reo. Juan Ventura fue encarcelado en la cárcel pública de la ciudad de Chuquisaca, mientras que Juana Flora fue enviada a la casa de Nicolás Monasterios. El fiscal eclesiástico de La Plata encausó a Juan Ventura bajo la acusación de “agorero supersticioso contraventor a los vsos de nuestra Santa Madre Iglesia que ha cometido grave delito digno de todo castigo”.¹⁴⁴

Teólogos y clérigos impusieron una fuerte censura a las apariciones y visiones divulgadas por sujetos como Martín Nina, Domingo Ramírez y Juan Ventura. En la propia Península, fueron objeto de un celoso control. William Christian ha señalado la actitud vigilante de la Inquisición en estas materias, advirtiendo del descuido que, en algunos casos, los curas locales tenían en estos asuntos.¹⁴⁵ Aspecto que la iglesia posttridentina reforzó a través de la clericalización del orden sobrenatural.¹⁴⁶

En 1631, Gaspar Navarro dedicó algunos apartados para tratar “co[n] distincio[n] desta materia de reuelaciones y visiones, que tan intrincada es, y de que mas se sirue Satanas para engañarnos, disfrançandola con trage de cielo que por este camino da a entender à la gente vana, novuelera, y facil mil embustes”.¹⁴⁷ De acuerdo con Gaspar Navarro, la relación de la Iglesia con la divinidad se encontraba asegurada por las visiones y revelaciones de los santos. El propósito de estas era asegurar la salvación de las almas. De ahí la doble característica de la divinidad cristiana, “es bien por esencia; y asi es infinitamente comunicable”.¹⁴⁸ Entre las visiones, el trata-

¹⁴³ “Criminales contra Juana Coya por Bruja”, ABAS, AA, Tribunal Eclesiástico, 1694, f. 1 r^o.

¹⁴⁴ ABAS, AA, TC, 1708, n. 2, f. 11 v^o.

¹⁴⁵ William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, Editorial Nerea, 1990.

¹⁴⁶ Campagne, *Homo catholicus...*

¹⁴⁷ Gaspar Navarro, *Tribunal de supersticion ladina, Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, artes notoria, caualista, y Paulina, y semejantes acciones vulgares*, Huesca, Pedro Blufon Impresor de la Universidad, 1631, p. 24 r.

¹⁴⁸ Gaspar Navarro, *Tribunal de supersticion*, 24v-25r.

distinta distinguía la visión corporal o sensitiva, la visión imaginaria y la visión intelectual. El demonio podía actuar sobre la imaginación, aprovechando la rusticidad de algunos hombres y mujeres.

En la segunda mitad del siglo XVII, tratados como los del obispo Alonso de la Peña recogieron la concepción tomista de “superstición en común” bajo la cual se designaba la “*falsa Religio, id est, cultus vitiosus, quo vel colitur Deum modo indebito, vel creatura cultus Divino*” (“la falsa religión, es decir, un culto vicioso en el cual Dios es adorado de modo indebido, o se le da el culto divino a una creatura”).¹⁴⁹ A partir de esta definición, el tratadista distinguió dos especies de superstición: *cultus superflui* y *falsi cultus*. La primera especie se produce tanto en los errores que se pueden dar en el modo en el que se asume el culto a Dios como cuando se pone énfasis en las circunstancias ajenas al culto (supersticiones asociadas a la celebración de misas: número, color y asiento, cantidad de velas, número de sacerdotes que celebran el culto, etc.). En este caso, se está en presencia de un pecado venial porque la falta es leve. La segunda especie de superstición aplica a los indios consideraciones utilizadas para describir las prácticas judías. De este modo, se ejemplifica como *falsi cultus* “la que hazen los Indios adorando à Christo bien nuestro in *ratione Venturi*, ofreciéndole Oraciones con las ceremonias de la Vieja Ley, y esta superstición es cosa cierta que es pecado mortal gravissimo, y culto falso”.¹⁵⁰ Además, a este *falsi cultus* se agregaba la divulgación de milagros falsos, el uso inadecuado de los sacramentos, la promoción de reliquias falsas con el propósito de ser adoradas, entre otras prácticas que evidenciaban marcada irreverencia y perversión. A diferencia del *cultus superflui*, el *falsi cultus* constituía un pecado mortal.

A juicio de Alonso de la Peña, *cultus superflui* y *falsi cultus* se contenían en la primera parte de la definición de superstición, por lo que se debía distinguir de la superstición de “dar culto divino a la creatura”. En esta se debía, distinguir tres especies: idolatría, adivinación y vana observancia (magia y maleficio). En el caso de los indios, se debía considerar si la idolatría era practicada por sujetos bautizados y que vivían entre cristianos, quienes no podían “tener ignorancia invencible en tener por Dioses à sus idolos, y assi mediana noticia que tengan de que Dios es uno, basta para que sea

¹⁴⁹ De la Peña, *Itinerario*..., p. 219.

¹⁵⁰ De la Peña, *Itinerario*..., p. 220.

culpable cualquiera ignorancia contra esta verdad”.¹⁵¹ Las distinciones del tratadista no resultan inoficiosas, sobre todo si se comprende que se dan en un tratado destinado a los párrocos de indios, quienes debían saber distinguir las especies para dimensionar el tipo de pecado (venial, mortal) y, eventualmente, colegir si hay comisión de delitos.

Aunque delito y pecado fueron conceptualmente diferenciados desde el siglo XIII, han compartido determinados aspectos. Hernández ha señalado que los decretalistas distinguieron:

entre *forum externum*, en el que determinados hechos con escándalos pertenecían a las penas, del *forum internum*, que daba lugar a la penitencia sacramental. Esto es, la materialidad del delito, su exteriorización en el mundo externo, lo diferenciaría (pero no siempre) del pecado. La salvación en el foro externo se lograba a través de la pena, es decir, de la expiación de los crímenes. Pero el foro interno quedaba a salvo del castigo ya que no se objetivaba, solo a los ojos de Dios podía ser castigado.¹⁵²

En el caso de las supersticiones e idolatrías de los indios, se trataba de un delito de fuero mixto, es decir, que podía ser conocido por la justicia civil y por la justicia eclesiástica. Sin embargo, en el caso indiano se desarrolló una institucionalidad específica para el tratamiento de idolatrías y supersticiones que se postuló como una obligación de los prelados en Hispanoamérica;¹⁵³ asimismo, se delimitaron nuevas modalidades en la imposición de penas que se vieron flexibilizadas en el caso de la población indígena.¹⁵⁴ Alonso de la Peña señaló que el hechicero o agorero que reconociera error en la fe debía ser considerado como hereje, por lo que no se le podía absolver, correspondiendo a la Inquisición el conocimiento de este delito. No obstante, en el caso de los indios, debían ser encausados por el

¹⁵¹ De la Peña, *Itinerario...*, p. 230.

¹⁵² Óscar Hernández, “La justicia criminal novohispana. Entre la culpa del delincuente y la misericordia del juez”, en Cabral Gustavo Machado, Francesco Di Chiara, Oscar Hernández y Belinda Rodríguez, *El derecho penal en la época moderna: Nuevas aproximaciones a la doctrina y a la práctica judicial*, Madrid, Editorial Dykinson, 2016, p. 127.

¹⁵³ Cordero, *Institucionalizar...*

¹⁵⁴ Macarena Cordero, “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVI”, *Revista de estudios histórico-jurídicos*, v. 32, 2010, pp. 351-379.

vicario “advirtiendo, que en el fuero de la conciencia, no tienen caso reservado qualquiera que sea”, y las penas que podían recibir eran:

Açotes, destierro y cárcel, y lo que más importa, quemando en público los instrumentos, para desacreditar sus artes, ponerlos encoroçados a las puertas de la iglesia, expuestos à las mofas, y burlas del Pueblo: y sobre todo se advierta, en que los pongan en reclusión en algun Convento, ò obrage, ò en alguna casa donde tengan cuidado de que no usen de sus embustes, no otros los vayan a consultar.¹⁵⁵

¹⁵⁵ De la Peña, *Itinerario...*, p. 245.