

Históricas Digital

Nelson Castro Flores

“Thalisiri y Yatichiri. Especialistas rituales y complejo chamánico local en los curatos de Carangas (Charcas 1757-1758)”

p. 147-190

¡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

THALISIRI Y YATICHIRI
ESPECIALISTAS RITUALES Y COMPLEJO
CHAMÁNICO LOCAL EN LOS CURATOS
DE CARANGAS (CHARCAS, 1757-1758)

El antropólogo Gilles Rivière sostuvo que, entre los aymara de Carangas, la naturaleza no constituyó una entidad exterior a los sujetos, por lo que la actuación sobre aquella “solo es posible si hay una gestión efectiva de un conjunto de fuerzas emanadas de dioses, espíritus, etc., diferenciados y localizados”.¹ En este sentido, los especialistas lograban mediar la relación con esas entidades con el propósito de mantener, o restablecer, el orden cósmico sin el cual no era posible la ventura o la suerte. Estos especialistas debían “también negociar permanentemente con esas fuerzas situadas dentro y al exterior de la comunidad”.² Además, Rivière planteó que esta mediación fue asumida tanto por *yatiri* (maestros rituales) como por *jilaqata* (autoridades de los *ayllu*), configurando un “complejo chamánico” local. No obstante, Rivière también señaló que en los *jilaqata* descansó la mayor parte de la gestión necesaria para la regulación simbólica del grupo; principalmente porque eran poseídos por el *mallku* Sabaya a través de la investidura del poncho.³ En este aspecto radicó gran parte del prestigio y la legitimidad de los *jilaqata*. Sin embargo, *yatiri* y *jilaqata*, junto a su muerte simbólica,

¹ Gilles Rivière, “Caminos de los vivos, caminos de los muertos. Los caminos del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano”, en Aurora Marquina (comp.), *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política, I. Hacia el futuro*, Madrid, Universidad Nacional Educación a Distancia, 2004 [1995], p. 270.

² Gilles Rivière, “El sistema de aynüqa: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano)”, en Dominique Hervé, D. Genin y Gilles Rivière (eds.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, La Paz, IBTA/ORSTOM, 1994, p. 97.

³ De acuerdo con Rivière, el *jilaqata* conservaba el poncho durante todo el período del cargo, en caso contrario podía provocar una perturbación cósmica y la pérdida de autoridad y poder. Para un análisis de los atributos simbólicos del *kuraka* (autoridad del *ayllu*) en comunidades de habla quechua en *Tinkipaya*, principalmente las consideraciones sobre el

igualmente accedían “a un conocimiento que proviene del mismo mundo, el de los ancestros y de los muertos”.⁴ De igual manera, de este mundo provenía el *qamasa* del *yatiri* y del *jilaqata*, es decir, “una fuerza particular que ha sido obtenida del inframundo, de una divinidad, un espíritu, etc.”.⁵

Ahora bien, Rivière observó que, frente a las funciones sociales y religiosas atribuidas al *jilaqata*, el *yatiri* tenía una mayor autonomía. Por el contrario, esto no implicó una exclusión de las actividades comunitarias. El propio Rivière destacó la presencia de *yatiri* en muchas de ellas; un aspecto que ha sido enfatizado por diversos autores, quienes también han destacado la estrecha relación que guardaban con actividades en el espacio parroquial.⁶ Por otra parte, también se ha identificado un marco más amplio de especialistas rituales que se definieron por las funciones y los instrumentos que utilizaron.⁷ Entre otros autores, Mario Polia insistió en que los curanderos continuaron las funciones de los antiguos chamanes; porque estos no pudieron ser sustituidos por el culto del Tawantinsuyu, ni por el culto católico, ya que “no se ha podido sustituir la ideología de la que el shamán es producto, antes que promotor e intérprete: la fe en un mundo animado en que cada cosa puede ser soporte de un “poder”, o contraparte espiritual, o encanto”.⁸ En un estudio

poncho, véase Verónica Cereceda, Román Quispe y Olivia Sulca, *Los tatas sombras. De las autoridades originarias en los ayllus de T'inkipaya*, Sucre, ASUR Antropólogos del Surandino, 2009.

⁴ Rivière, “Camino de los vivos...”, p. 284.

⁵ Rivière, “Camino de los vivos...”, p. 285. Bertonio tradujo *chama* por “fuerza” y *chamani* por “hombre fuerte, y cualquier otra cosa”, véase *Vocabulario...*, tomo II, p. 75. Además, identificó la voz *sinti* para “Fuerte”, de la que derivó, entre otras, *sintiqtatha* “Hacerse fuerte el que era flaco, y también Cobrar animo o esfuerzo”; *sinti chuymattatha* “Animarse, Averse como hombre valeroso”; *sinti cancaña* “La fortaleza, valor, Animo, esfuerzo”, véase Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, pp. 318-319. Tschopik señaló que, entre los aymara de Chucuito, el “alma de una persona se llama qamasa. El qamasa es como la sombra, *č'iwu*, y ‘está contigo cuando vives’. No está en un solo lugar, sino en todo su cuerpo”, véase Harris Tschopik, *The Aymara of Chucuito, Peru. I. Magic*, New York, American Museum of Natural History, 1951, p. 210.

⁶ Véase Abercrombie, *Camino de la memoria...*; Denis Arnold, *Los eventos del crepúsculo. Relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el tiempo de los españoles*, La Paz, Plural editores/ILCA, 2018; Monast, *Los aymaras...*; de Véricourt, *Rituel et croyance...*

⁷ Brosseder, *El retorno...*; Fernández, *El banquete...*; *Hechiceros y ministros del Diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012; Efraín Lazo, *El yatiri ¿Ministro del Tercer Milenio?*, Cochabamba, UCB/Editorial Guadalupe/Verbo Divino, 1999; Paredes, *Mitos...*; Tschopik, *The Aymara...*

⁸ Polia, *La cosmovisión religiosa...*, p. 327.

sobre los especialistas rituales en el Perú norcentral del siglo XVII, Kenneth Mills remarcó “el rol central de los especialistas en la supervivencia de la cultura andina a través de su ferviente promociones de soluciones tradicionales a los problemas y retos cotidianos”.⁹

Esta perspectiva analítica ha sido renovada por Claudia Brosseder quien, en una combinación de enfoques historicista y estructuralista, planteó un análisis de las dinámicas transculturales que modificaron recíprocamente tanto el discurso español sobre la hechicería, así como el mundo de los especialistas andinos.¹⁰ En la perspectiva de Claudia Brosseder, durante el siglo XVII, “la presión exterior sobre los oficiantes religiosos aplicada por la evangelización y las denuncias- se encontró con una contrapresión interna que nacía de la lógica de la religión andina y su creencia en la naturaleza de las huacas”.¹¹ A pesar de estas presiones, Brosseder sostuvo que los oficiantes religiosos resistieron con el apoyo de indígenas que concurrían a ellos por algún infortunio o por algún viaje. Esta estrecha relación entre los oficiantes religiosos y los indígenas, condujo a Brosseder a sostener que, en el período colonial, se configuró una “república” [...] liderada por los oficiantes religiosos y sus fieles, estructuradas por sus ritos, con una casi total ausencia de asimilación de objetos o rituales católicos, fue clandestina”.¹²

En el capítulo anterior, se ha planteado un argumento diferente al de Brosseder. El culto de los *jilsanaja* se dio en el marco de cofradías, imágenes y prácticas devocionales católicas (disciplinas, estaciones, etc.). Además, los *jilsanaja* evidenciaron una modalidad de indigenización del cristianismo en la que es difícil advertir resistencia y permanencia de una “lógica andina”. Más aún, el marco festivo parroquial no se asumió en contraposición a estas prácticas. En algunas áreas, las poblaciones indígenas continuaron conviviendo con santuarios y tumbas prehispánicas. Pero esto no implicó necesariamente una continuidad de prácticas prehispánicas. Incluso Peter Gose planteó que el culto a las montañas, considerado como una expresión

⁹ Kennet Mills, “Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1646-1672”, en Luis Millones y Moisés Lemlij (eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1994, p. 166.

¹⁰ Brosseder, *El retorno...*

¹¹ Brosseder, *El retorno...*, p. 172.

¹² Brosseder, *El retorno...*, p. 173.

tradicional, fue una adaptación ante la destrucción de las momias de los ancestros.¹³ Estas ya no constituían un punto de referencia para las relaciones en el interior de sociedades reestructuradas por el proceso reduccional y la implantación de la red parroquial. En esta línea argumentativa, Frank Salomon señaló que:

en algún momento de la colonia aparentemente tardía, la población rural centroandina parece haber cambiado sus centros de almacenamiento, gobernanza tradicional y trabajo sagrado de los “pueblos antiguos” prehispánicos, o grupos de plazas tipo *cayan*, a instalaciones más integradas con las aldeas, es decir, a infraestructuras más compatibles con el plan de aldea toledana oficialmente promulgado.¹⁴

En general, como ha planteado Elizabeth Penry, el proceso de reducción fue exitoso y hubo, además, una andeanización de las estructuras de organización política (el pueblo reducción) y religiosa (cofradías).¹⁵ Sin embargo, esta andeanización también implicó un cuestionamiento de la autoridad de los curas doctrineros y de los caciques. A juicio de Elizabeth Penry, la fusión de cargos cívicos y religiosos permitió a algunos indios del común no solo ganar influencia en las comunidades, socavando la autoridad de los caciques, sino que también permitió un vínculo particular con los santos, abriendo la crítica a la avaricia de los curas doctrineros en las doctrinas de Carangas.¹⁶ A partir de esto, la autora analizó un corpus documental sobre el cual Josep Barnadas llamó la atención en su esfuerzo por identificar procesos de idolatrías en Charcas.¹⁷ Este mismo corpus documental se analizará en este capítulo.

Se desconoce si en el siglo XVIII a las autoridades indígenas de la provincia de Carangas se les atribuyó el *qamasa* identificado por Rivière entre las autoridades aymara contemporáneas. El profundo análisis de Elizabeth

¹³ Gose, Peter, “Mountains, *Kurakas* and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty”, *Población & Sociedad*, v. 23, n. 2, 2016, pp. 9-34

¹⁴ Salomon, *At the Mountains'Altar...*, p. 103.

¹⁵ Penry, “Pleitos coloniales...”; *The People Are King...*

¹⁶ Penry, *The People Are King...*

¹⁷ Josep Barnadas, “Extirpación de idolatrías en Charcas: legislación y acción de la iglesia (siglos XVI-XIX)”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, v. 10, 2004, pp. 79-118.

Penry no explica por qué a los caciques de Carangas no se les atribuyó ninguna función simbólica, pero sí a sujetos provenientes del común de indios. A falta de mayor evidencia documental, se puede conjeturar que en los espacios locales a las autoridades indígenas –tal vez como parte de las redefiniciones que experimentaron las sociedades indígenas en el siglo XIX– se les atribuyó *qamasa*, que se vinculaba a especialistas rituales como los *thalisiri* y *yatichiri*. Estos sí se encuentran identificados en la documentación del siglo XVIII. El fuerte control que se ejerció sobre las autoridades indígenas, y su estrecha dependencia del control colonial, hacen improbable que entre aquellas se hubiese alentado un esfuerzo por disputar el monopolio simbólico a los curas doctrineros o que promoviesen prácticas sospechosas de idolatría. La excepcionalidad del caso del cacique Taco en Arequipa confirma esta intuición.¹⁸

En esta perspectiva se analizan las prácticas rituales vinculadas a *yatichiri* y *thalisiri*, en el área de Carangas en el siglo XVIII, las que conformaron un supuesto “complejo chamánico local”. Una de las modalidades que asumió la indigenización del cristianismo fue la de su relación con las prácticas chamánicas. Thierry Saignes planteó la hipótesis de un resurgimiento colonial del chamanismo en el que se entremezcló la apropiación de elementos provenientes del cristianismo y el acceso a sustancias reservadas a especialistas, rituales o autoridades en el período prehispánico.¹⁹

En la literatura antropológica no hay consenso respecto de la operatividad analítica de las nociones de chamanismo, chamán o chamánico. Clifford Geertz ubicó la noción de chamanismo entre las “insípidas categorías mediante las cuales los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”.²⁰ Diversas tradiciones etnológicas, criticaron el supuesto universalismo del chamanismo, además de las dificultades epistemológicas que se deriva del “término *šaman* que remite, entre los evenks [o tungus], a un tipo

¹⁸ Frank Salomon, “Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado de Arequipa entre los años 1748 y 1754”, en Steve Stern (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 147-163; María Marsilli, *Hábitos perniciosos. Religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (Siglos XVI al XVIII)*, Santiago, DIBAM, 2014, p. 115 y ss.

¹⁹ Thierry Saignes, “Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?”, en Thierry Saignes (dir.), *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Lima, Institut français d'études andines, 1993.

²⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, p. 115.

preciso de especialista ritual y a un tipo preciso de función social y ritual, y ‘chamán’ como concepto analítico”.²¹ Phillipe Descola planteó que hacer

del chamanismo una forma de religión arcaica definida por algunos rasgos —presencia de individuos que dominan las técnicas del éxtasis y se comunican con potencias sobrenaturales que les delegan poderes— supone otorgar a la persona y los actos del chamán un papel desmesurado en la definición de la manera en que una sociedad se esfuerza por dar sentido al mundo.²²

Esta perspectiva se vincula con una de las tres posiciones que han dominado entre los etnólogos respecto del chamanismo. De acuerdo con Perrin, en los estudios antropológicos se advierten tres puntos de vista bien definidos: el primero considera que se trata de “una falsa categoría que se debería eliminar del vocabulario de la etnología”; el segundo “consiste en desconfiar de cualquier definición innecesariamente restrictiva”, dejando la puerta abierta a la vaguedad conceptual; por último, el tercero considera necesario insistir en la definición provisoria del chamanismo como un sistema de tratamiento del infortunio.²³

En su estudio sobre la *yagua* de Ecuador, Pierre Chaumeil planteó aproximarse al chamanismo como un conjunto “de ideas y de prácticas sobre el mundo y su reproducción, visión del mundo y reflexión sobre el mundo”, pero sobre todo como una institución “en su doble dimensión: religiosa y social”.²⁴ En su trabajo Chaumeil identificó las terminologías nativas para referirse al especialista ritual y recuperó la noción de *nowónu* que nucleaba “un “complejo conjunto de prácticas y de representaciones del chamán”.²⁵ La consideración de los conceptos nativos permite despejar

²¹ Hakan Ridving, “Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique”, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, v. 42, 2011, p. 24.

²² Phillipe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu editores, 2012, p. 50.

²³ Michel Perrin, “Chamanes, chamanisme et chamanologues”, *L’Homme*, tomo 37, 142, 1997, p. 89.

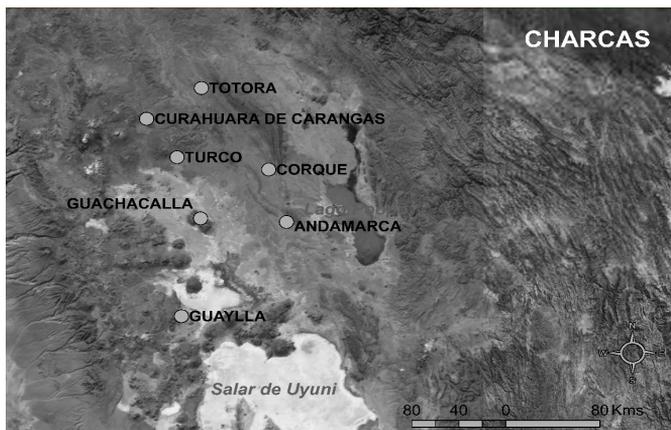
²⁴ Jean Pierre Chaumeil, *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*, Lima, Institut français d’études andines, 1998, p. 51.

²⁵ Jean Pierre Chaumeil, *Ver, saber, poder. Chamanismo...*, p. 75.

las trampas epistemológicas que suscita la extensión del chamanismo siberiano al conjunto de especialistas rituales.²⁶

Estas voces nativas no figuran en la documentación, por cuanto las declaraciones de los nativos se tradujeron al castellano. Sin embargo, la descripción del acusado en el primer proceso que se analiza correspondería a lo que se denominó *thaliri* que se suele asociar a prácticas adivinatorias y de curación; mientras que los involucrados en el segundo proceso son señalados como “maestros” lo que correspondería a la voz *yatichiri*. Estos sujetos habrían disputado el monopolio simbólico ostentado por los curas doctrineros, por cuanto habrían reconocido una estrecha relación con los santos. Pero estos últimos deben ser comprendidos en una peculiar perspectiva indígena en la que se incluyen la figura de Cristo, la Virgen en sus diferentes advocaciones, los santos propiamente tales, y otras variaciones como el santo Papa o san Ramón.²⁷ Además, no siempre estos se percibieron como modelos al que debían subyugarse para alentar la estricta devoción cristiana, tal como fue propugnada por la pastoral de la imagen.

MAPA 1. CURATOS DE LA PROVINCIA DE CARANGAS



²⁶ Roberto Martínez González, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, v. 41, 2, 2007, pp. 113-156; Roberto Martínez González, “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Cuicuilco*, v. 46, n. 2, 2009, 197-220; Rydving, “Le chamanisme...”.

²⁷ Monast, *Los aymaras...*, *op. cit.*

Conflictos en las doctrinas de Carangas

En la segunda mitad del siglo XVIII, una serie de conflictos enfrentaron a los curas de la provincia de Carangas con la feligresía indígena. En esta provincia se localizaban los curatos de Guachacalla, Corquemarca, Chuquicota, Guaylla Marca, Curaguara, Turco, Totora y Andamarca.²⁸ Bajo la jurisdicción de estos curatos, con excepción de Curaguara y Totora, hubo un conjunto de anejos. El curato de Guachacalla comprendía los anejos de Cosapa, Turquiri y Chillahua; el de Huayllamarca el anejo de Llanquera; Chuquicota incluía los anejos de Chuquichambi y Undavi; Corquemarca contenía los anejos de San Miguel, Coro y Tunquiri; el curato de Andamarca tenía los anejos de Orinoca y Belén; por último, Huachacalla agrupaba los anejos de Chipaya, Iscara, Sabaya, Asiento de Carangas, la ribera de Todos Santos y Negrillos.²⁹ Además, en este curato se localizaba, en el anejo de Sabaya, el Santuario de Nuestra Señora de la Candelaria, que fue muy frecuentado por peregrinos atraídos por la imagen milagrosa. De acuerdo con Ximena Medinacelli, aquella fue “entronizada por los agustinos en el siglo XVIII, durante un periodo de reinención de tradiciones locales y de renacimiento del culto a la virgen”.³⁰

En agosto de 1757, Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, informó que los pueblos de esta, y otras doctrinas adyacentes, se encontraban alborotados “con menosprecio de lo sagrado y lo político”.³¹ A su juicio, le resultaba imposible contrarrestar la inquietud, escándalo e insolencia que se registraban en estos alborotos; él reconocía que no tenía ninguna medida a su alcance para sujetar a los perturbadores y poner remedio a las nefastas consecuencias de las alteraciones del orden eclesiástico y civil. Por esto solicitó a la audiencia que el corregidor de la

²⁸ “Margesí de los Curatos que tiene el arzobispado de la Plata”, AGI, Charcas 730, f. 2 r.

²⁹ Francisco Cosme Bueno, *Descripción de las provincias de los obispos y arzobispos del Virreinato del Perú*, Lima, Impresos en la Oficina de la Calle de la Coca, 1764-1778.

³⁰ Ximena Medinacelli, “La guerra del Pacífico y los ayllus: una lectura de la pintura mural del baptisterio de Sabaya”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, v. 21, n. 1, 2016, p. 80.

³¹ “Representación de don Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, para que se faciliten todos los auxilios precisos a la pacificación de aquella doctrina y castigar con severidad el crimen cometido por Martin Quispe y José Mina, en la persona de Gregorio Morales, de castración”, ABNB, EC 1758 159, f. 1 r°.

provincia le entregase los auxilios necesarios para determinar los delitos que antecedieron a los alborotos.

De acuerdo con la información que recibió el cura, el alboroto fue ocasionado por una agresión que sufrió Gregorio de Morales (o Clemente Morales) a manos de Martín Quispe y José Nina. Estos exigieron al agredido que les devolviese una cantidad de pesos que les debía. Según el testimonio de Diego de Hinojosa, “avía oydo a dicho Quispe auer dado al expresado Clemente ciento y más pesos para yr a los Yungas a buscar sus avíos: y que el dicho Clemente bolvió diciendo le avían quitado la plata en la ciudad de La Paz que se la avían robado”.³² Clemente Morales se negó a devolver los pesos requeridos. No fue una buena decisión. Martín Quispe y José Nina para obligarlo a entregarles la plata, que suponían que ocultaba Clemente Morales, “lo colgaron de las partes verendas y suspendiéndolo barias veses en alto no sesaron en este cruel martirio, asta que lo dejaron totalmente castrado”.³³ Un testigo señaló que no pudo aguantar el peso de su propio cuerpo, por lo que este cayó sin sus partes pudendas. Alertada por los gritos adoloridos de Clemente Morales, una mujer que transitaba por fuera de la casa observó el estado en el que se encontraba el moribundo. Rápidamente, ella acudió a la casa parroquial para que concurrieran a socorrerlo con la confesión y la extremaunción. Un teniente del cura llegó hasta la casa de Clemente Morales y procedió a confesarlo y a atender sus heridas hasta que un vecino llegó a curarlo. Al salir por el viático de la extremaunción, el teniente de cura fue apremiado por los agresores para que les dijese lo que confesó Clemente Morales. Sorprendido por tan temeraria acción, el teniente de cura reprendió a los matones, cuidando que estos no aumentaran su atrevimiento. En el intertanto, las noticias sobre este asunto llegaron a conocimiento de Bartolomé de Morales, alcalde mayor del pueblo, quien intervino deteniendo a los dos agresores. Sin embargo, una vez encarcelados fueron liberados por el gobernador

³² “Representación de don Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, para que se faciliten todos los auxilios precisos a la pacificación de aquella doctrina y castigar con severidad el crimen cometido por Martín Quispe y José Mina, en la persona de Gregorio Morales, de castración”, ABNB, EC 1758 159, f. 10 v°.

³³ “Representación de don Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, para que se faciliten todos los auxilios precisos a la pacificación de aquella doctrina y castigar con severidad el crimen cometido por Martín Quispe y José Mina, en la persona de Gregorio Morales, de castración”, ABNB, EC 1758 159, f. 1 v°.

Rafael Vicente y el segunda Domingo Reina. El corregidor de la provincia dio comisión para que se detuviese a Martín Quispe y José Nina. El primero fue apresado y trasladado al asiento de Carangas, mientras que el segundo se recogió en la iglesia. A pesar de la dolorosa castración, y el evidente riesgo de muerte, Clemente Morales remitió una carta en la que señaló que:

para cumplir con lo que Dios Nuestro Señor nos manda en sus santos preceptos que es el perdonar a los que nos ynjurian yo lo haga con los dos sugetos que me ofendieron perdonándolos desde luego del hecho que hisieron conmigo para que así la divina misericordia me perdone de las muchas ofensas que e cometido contra su divina magestad, poniéndolos en la grande y sublimada consideración de vuestra merced y su tan esclarecida justicia, de que es mi voluntad que por mi sean libres y asueltos, que me desisto ya de la querella puesta.³⁴

Este escrito de Clemente corresponde a una carta de perdón. Esta fue un instrumento usual en el sistema judicial del Antiguo Régimen. En la tradición alfonsí, el homicidio o el daño, la deshonra y las malas palabras eran las fuentes de la discordia y el desamor. De ahí entonces que en la Séptima Partida se considerase que el perdón restablecía la paz “e acabamiento de la discordia, e del desamor, que era entre aquellos que la fazen”.³⁵ Del perdón y del beso, que prescribían la séptima partida, se pasó a este tipo de carta en la que se expresaba la voluntad del agredido en perdonar, y, por lo general, se establecía un monto para la reparación del daño y se firmaba ante un notario. Este perdón tenía un efecto jurídico, pues implicaba el desistimiento de la querella y redundaba en la absolución de los culpables.³⁶ En su carta, Clemente Morales insistió en que “es mi voluntad

³⁴ “Representación de don Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, para que se faciliten todos los auxilios precisos a la pacificación de aquella doctrina y castigar con severidad el crimen cometido por Martín Quispe y José Mina, en la persona de Gregorio Morales, de castración”, ABNB, EC 1758 159, f. 28 r°.

³⁵ Alfonso el Sabio, *Las siete partidas*, Madrid, Compañía General de Impresores y Libreros del Reino, 1844, III, p. 406.

³⁶ Para un análisis de esta institución y su funcionamiento en la Castilla moderna, *vid.* Francisco Tomás y Valiente, “El perdón de la parte ofendida en el derecho penal castellano”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, v. 31, 1961, pp. 55-114. De acuerdo con la conceptualización de Garnot, las cartas de perdón corresponderían a instancias alternativas, o de infrajusticia, a la justicia oficial, véase Antuanette Garibeh “Mecanismos alternativos

que por mi sean libres y asueltos, que me desisto ya de la querrela puesta”. Además, Clemente Morales remarcó que los agresores se encontraban ebrios y sin capacidad de reflexionar, es decir, que actuaron en ignorancia. Un aspecto que también señalaron algunos testigos del proceso. Clemente Morales estuvo convencido que, a pesar de sus “grandes culpas”, Dios le había prolongado la vida tras el riesgo de morir desangrado. ¿Cómo no podría entonces él perdonar a sus agresores?

Hasta acá el comportamiento del indio Clemente Morales corresponde al de un cristiano ejemplar, movido por la caridad, capaz de perdonar a quienes lo pusieron en riesgo de muerte. Sin embargo, la misiva respondió a circunstancias más apremiantes que la propia castración. De acuerdo con el cura Manuel de Góngora, Clemente Morales tenía fama de: “saserdote fingido, selebrando a muchos de ellos el sacrificio de la misa con los abusos y ritos que le ministra su yncapacidad o malicia, superior sin duda del Espíritu de las Tinieblas, persuadiéndolos al don de prophesía que posee, con el qual les anuncia los susesos prósperos o adbersos con otras muchas supersticiones e idolatrías”.³⁷

Las grandes culpas que reconoció Clemente Morales estaban en estrecha relación con lo que el cura Manuel de Góngora calificó como delito execrable. Además, el cura sostuvo que había un número indeterminado de indios que participaban en estas ceremonias. De ahí que también temiera por su vida, y la de otras personas, si no se procedía al rápido esclarecimiento de los hechos denunciados y a la detención de todos los implicados.

De acuerdo con la declaración de testigos, Clemente Morales era pariente de Martín Quispe. Esto explica que le hubiera confiado la adquisición de enseres en la ciudad de La Paz. Sin embargo, el proceso que abrió el cura Manuel de Góngora puso en evidencia que Martín Nina participaba en el grupo encabezado por Clemente Morales. El inesperado

a la justicia oficial en la Edad Moderna: la infrajusticia a través de las escrituras notariales de perdón”, en María Pérez y José Betrán (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat de Barcelona, Fundación Española de Historia Moderna, 2018, pp. 401-411.

³⁷ “Representación de don Manuel de Góngora, cura de la doctrina de Corquemarca, para que se faciliten todos los auxilios precisos a la pacificación de aquella doctrina y castigar con severidad el crimen cometido por Martín Quispe y José Mina, en la persona de Gregorio Morales, de castración”, ABNB EC 1758 159, f. 1 vº.

descubrimiento de estas prácticas no deja de ser sospechosa, sobre todo en momentos en que el propio cura enfrentaba severos cuestionamientos por parte de varios miembros de la comunidad parroquial que se negaron a contribuir con un mayor número de alféreces para una fiesta de Corpus Christi. No es de extrañar entonces que el gobernador Rafael Vicente y su segunda persona Domingo Nina hayan liberado de la cárcel a Martín Quispe y Joseph Nina. La acusación contra Clemente Morales surgió de un testimonio de oídas que el español Pedro Ortúzar recibió del indio Joseph Nina. ¿Se trataba de la misma segunda persona del pueblo?

El thalisiri Clemente Morales

Pedro Ortúzar acudió a la casa de Joseph Nina para curarle de una enfermedad que padecía. No era la primera vez que concurría a esa casa, pues se trataba de una padecimiento habitual en Joseph Nina. En una de esas sesiones, aquel le comentó que:

en una ocasión, abiendo ydo casualmente a la estancia de Martín Quispe, se encontró en ella con varios yndios y entre ellos â Clemente Morales quien estava actualmente executando varias seremonias de ydolatrías y entre ellas vio dicho Joseph Nina que tenían dispuesta una ramada y en ella puesto un crucifijo y vna ymagen de Nuestra Señora de Dolores, y en ambos lados una limeta con un güebo, lo que no saue para que sería ni menos en lo que se convirtió el aparato, y solo sí le dijeron que por medio de aquellas seremonias auía de saverse lo prospero o aduerso de un viaxe que tenían que hacer. Y, abiendo parlado sobre el asunto, dicho Joseph Nina con Gaspar Quispe le dixo que lo que auía visto era nada respecto de otras muchas cosas que sabía haser, el dicho Clemente Morales.³⁸

Este testimonio de oídas llegó a conocimiento del cura, pero, en su momento, no le prestó suficiente atención como para abrir una sumaria. Sin embargo, los conflictos con varios miembros de la comunidad suscitaron un repentino interés del cura por prácticas con las que hasta entonces había estado en connivencia. Es probable que estas no le hayan parecido

³⁸ “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 8 rº.

idolátricas, sino meras supersticiones en las que se utilizaban las imágenes sagradas en ceremonias adivinatorias.

En su declaración, Joseph Nina entregó mayores antecedentes sobre las prácticas que se desarrollaban en la estancia de Martín Quispe. En un claro intento por exculparse, insistió en que casualmente concurrió a la propiedad de Quispe. En este lugar, “encontró una ramada cubierta de luto, y en ella un altar en el que tenían puesto un Santo Christo, y una Ymagen de Nuestra Señora de Dolores, y en cada canto una limeta y un güebo cuió fin no save”.³⁹ De acuerdo con el testimonio de Nina, estas ceremonias tenían por objetivo pronosticar la ventura o desventura en algún viaje. El indio Clemente Morales permanecía en el interior de la ramada, cubriendo su cuerpo desnudo con tan solo una manta, “y aquíéndose echo mortestino en el suelo tendido después de un rato hiso que recordava y empesó el dicho Clemente Morales à haser los pronósticos que sin duda le sujería el Demonio”.⁴⁰ Esta descripción concuerda con la del *thaliri*, descrito por Paredes, cuya especialidad era la adivinación y que se distinguía:

por ejecutar sus operaciones cubierto de un poncho grueso, de burdo tejido y de color negro, puesto en cuclillas, con los ojos cerrados aparentando dormir o hallarse realmente dormido, o tal, en estado cataléptico. Sus respuestas son en voz débil, queda, cual si alguien les inspirara sílaba por sílaba, palabra por palabra, hasta formular su pensamiento.⁴¹

Ludovico Bertonio no registró esta denominación, pero resulta interesante observar la concordancia en las descripciones: Clemente Morales cubría su cuerpo desnudo con un poncho y permanecía mortecino, o en estado cataléptico, antes de proferir sus pronósticos. En una aparente pérdida de vigor, Clemente Morales entraba en trance o, más exactamente, en una comunicación con el Santo Cristo y la Señora de Dolores. La ramada estaba cubierta de luto,⁴² es decir, de paños negros cuyo propósito era oscurecer el lugar para que Clemente Morales pudiera comunicarse con

³⁹ “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 9 rº.

⁴⁰ “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 9 rº.

⁴¹ Paredes, *Mitos...*, p. 6.

⁴² RAE, *Diccionario...*, p. 441.

aquellas entidades. Además, en cada extremo de la ramada había una limeta (vasija de vidrio) con un huevo cuyo uso no fue precisado por el testigo. En el proceso la acción ritual se redujo a “adivinar” y a hacer “pronósticos” sugeridos por el demonio. Esto último permite proponer que el uso de limetas y huevos estaba relacionado con la “lectura de la suerte” descritas por Paredes en las primeras décadas del siglo XX. De acuerdo con este autor, entre las diversas prácticas que se usaban en la víspera, y en el día de San Juan, estaba el batir “la clara de un huevo y según la espuma que hace presagian sobre lo que debe suceder”.⁴³ En la misma festividad, actualmente los *yatiri* agujerean el huevo, de manera que según la posición en la que queda en el vaso de cerveza se determina la buena o mala suerte.⁴⁴ De esta manera, se puede conjeturar que la clara (o incluso también la yema) de huevo se introducía en la limeta y, según el modo en el que escanciaba en esta, se podía pronosticar la buena o mala suerte.

En castellano el verbo adivinar denota “dezir lo que está por venir, sin certidumbre, ni fundamento, con temeridad y gran cargo de conciencia: y a los que professan esta mala arte llaman adiuinos: y si lo hazen consultando el demonio, son castigados con graues penas”.⁴⁵ Por otra parte, el pronóstico era “vna señal, o indicio de cosa venidera”,⁴⁶ y no albergaba un sentido negativo como en el caso de la adivinación, pero, en el proceso, los pronósticos que realizaba Clemente Morales se suponían sugeridos por el demonio. Bertonio recogió un conjunto de verbos aymara para adivinar:

Adeuinar diciendo según la experiencia que tiene que sucederá esto, o lo otro. Arokhaatha.

Adeuinar derramando coca como lo hazen los hechizeros. Coca phahuatha.

Adeuinar tomando un puñado de algo, y contando después de los granos.

Hacchitha, hacchirapitha.

Adeuinar mirando el cuy. Huankoina vllatha, huanko cchaatha.

Adeuinar si será bueno el año contando las papas. Piuirutatha.

Adeuinar si se quieren bien los enamorados. Huankona anocarpana vllatha, hamuttatha.

⁴³ Paredes, *Mitos...*, p. 207.

⁴⁴ La descripción de esta práctica se encuentra en una nota periodística sobre la lectura de la suerte en La Paz después de San Juan.

⁴⁵ Covarrubias, *Thesoro...*, p. 15.

⁴⁶ Covarrubias, *Thesoro...*, p. 597 v.

Adeuino assi hechizero. Toqueni, hamuni.

Adeuinar sospechando lo que auia de ser. Hamuttatha, achamani sapinitha.⁴⁷

En aymara, y también en castellano, el adivinar se vincula con la lengua, la palabra o el habla (*aro*), con el “dezir”, y, en algunos casos, esto precisa de la mediación de la coca, papas, granos o cuyes. Sin estos existentes no es posible significar algún acontecimiento.⁴⁸ Clemente Morales pareciera que no recurrió a aquellos para entregar su *arojatha* o pronóstico, pero sí utilizó huevos y limetas. La acción ritual que desplegó estuvo más cercana a adivinar según experiencia (*arokaatha*) o sospechando lo que había de ser (*hamuttatha*). Aquí la palabra de Clemente Morales surge del *chuyma*, una expresión aymara que abarcaba los “bofes propiame[n]te, aunque se aplica al coraço[n], y al estómago, y casi todo lo interior del cuerpo”.⁴⁹ Esto último se recogió en una segunda acepción de la voz *chuyma* que denotaba todo “lo perteneciente al estado interior del animo bueno, o malo”.⁵⁰ De esta acepción derivan un conjunto de palabras compuestas que enfatizan la relación de *chuyma* con la memoria, el entendimiento o la discreción: *chuyमारochatha* “Encomendar a la memoria”; *chuymachasitha* “Comenzar a tener entendimiento o discrecio[n]”; *chuymakeara* “sauio ente[n]dido”; *chuyma amajasito* “Acordarse”.⁵¹ Respecto de esto, Virginie de Véricourt ha señalado que, en las prácticas chamánicas de los *yatiri* en el santuario de Tata Bombori, “el corazón es el órgano interior de la comunicación con el mundo de los espíritus y la boca, el órgano exterior, otro punto de umbral entre el afuera y el adentro”.⁵² Este principio vital, agrega Virginie de Véricourt, “representa el centro simbólico de la doble personalidad del chamán: el de un ser exterior, social, que busca controlar los desórdenes y

⁴⁷ Bertonio, *Vocabulario...*, pp. 18-19.

⁴⁸ En este aspecto se recoge la proposición de Phillippe Descola respecto de que la “identidad de los humanos -vivos y muertos-, de las plantas, de los animales y de los espíritus es enteramente relacional y, por lo tanto, está sometida a mutaciones o metamorfosis según los puntos de vistas adoptados”, véase *Más allá de naturaleza...*, p. 35.

⁴⁹ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 94.

⁵⁰ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 94.

⁵¹ Bertonio, *Vocabulario...*, pp. 94-95.

⁵² De Véricourt, *Rituels et croyance...*, p. 271.

regular el buen funcionamiento del mundo, y el de un ser interior, asocial y sometido a experiencias oníricas incontroladas”.⁵³

Ahora bien, el *arojatha* o pronóstico que pronuncia Clemente Morales le viene sugerido de afuera, pero no por el demonio como se sostiene en el proceso, sino que por el Santo Cristo y la Virgen de los Dolores (o Virgen Dolores) que permanecen junto a él en la ramada oscurecida. Como aconteció con los *jilsanaja*, Clemente Morales tenía una particular comunicación con estas entidades. ¿De dónde derivaba esta relación? Su disposición recuerda a las procesiones de Semana Santa, en especial en el caso de la Virgen de los Dolores,⁵⁴ cuya fiesta fue extendida a la iglesia universal, en 1727, por el Papa Benedicto XIII. Aunque Felipe V estableció, en 1735, que se celebrara el 15 de noviembre en todos sus reinos, sin embargo, el sínodo de La Paz de 1738 no incluyó su celebración en el calendario festivo de la diócesis.⁵⁵ No obstante, el culto debió haberse extendido por la zona, promovido por religiosos o curas doctrineros, como para que Clemente Morales tuviera la Virgen de los Dolores. Tal vez el culto a esta Virgen se concentró en Semana Santa, como lo observó, para la segunda mitad del siglo XX, el misionero Jacques Émile Monast para Carangas.⁵⁶ Un aspecto que también confirma Camila Mardones quien ha establecido, apoyada en los libros de fábrica de la parroquia de Corque, que en 1741 el cura Nicolás de Zárate instaló la imagen de la Virgen de Dolores en el altar de la capilla lateral.⁵⁷

¿Qué relación tenía esta imagen con prácticas adivinatorias? Jacques Émile Monast señaló que esta Virgen era la única que conservaba “su papel de madre de Jesús en la fe de estas gentes [los aymara de Carangas]”,⁵⁸ porque la mayor parte de “estas Vírgenes se han vuelto seres distintos,

⁵³ Bertonio, *Vocabulario...*, pp. 271-271.

⁵⁴ Luis Monreal y Tejada, *Iconografía del Cristianismo*, Barcelona, El Acanalado, 2000, pp. 162-163.

⁵⁵ Véase Rodríguez Delgado, *Constituciones...*, pp. 112-116. Tampoco se incluyó esta festividad en las disposiciones del II Concilio Provincial de la Plata (1774-1778), véase Castañeda y Hernández, *El II Concilio...*, pp. 436-441.

⁵⁶ Monast, *Los aymaras...*, p. 66.

⁵⁷ Camila Mardones, comunicación personal, 24 de septiembre 2020.

⁵⁸ Monast, *Los aymaras...*, p. 68.

divinidades diferentes”.⁵⁹ Sin embargo, el mismo procedimiento que describió Monast para dar cuenta del modo de diferenciación de las vírgenes (Virgen Candelaria, Virgen Encarnación o Virgen del Socavón) puede ayudar a entender que la elección de Virgen Dolores no fue arbitraria. De acuerdo con Jacques Émile Monast, la Virgen Candelaria, que porta un niño en sus brazos, se asoció con la fecundidad humana, por lo que “los matrimonios estériles o poco fecundos la invocan para tener hijos”.⁶⁰ En el caso de la Virgen Dolores, Clemente Morales tenía su imagen junto a la del Santo Cristo Crucificado. Y aquí se puede observar que él retomó una relación que se representaba en Semana Santa, pero vinculó a Virgen Dolores y a Santo Cristo a la “adivinación”. No se debe descuidar que la devoción a esta imagen estaba centrada en el ciclo de dolores que la tradición atribuyó a la Virgen María. De acuerdo con la tradición novotestamentaria, el primer dolor fue provocado por la profecía de Simeón.⁶¹ Y en este aspecto pudo radicar la relación de Virgen Dolores y Santo Cristo con la “adivinación”.

En este escenario, Clemente Morales indicó a Joseph Nina que no hiciera el viaje que tenía previsto porque no le iría bien. El propio Nina declaró que “auiendo despresiado su auiso se puso en camino y â pocos días le boluieron a su casa mui malo”. Para superar este infortunio se le comunicó, por algún miembro del grupo, que debía sacrificar un real de coca. En su declaración enfatizó que, tras muchas insistencias, accedió a que sacrificaran “coca, chicha, ynsensándolo con ynsiensio, puesto en plato

⁵⁹ Monast, *Los aymaras...*, p. 71. Un aspecto cercano al catolicismo europeo popular, como lo señaló Michael Carrol, quien sostuvo si “bien estas diferentes vírgenes pueden estar asociadas vagamente con la María oficial, cada virgen tiene, no obstante, una identidad separada y cada una es objeto de distintas devociones de culto”, véase *Madonnas that Maim. Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century*, Baltimore-London, John Hopkins University Press, 1992, p. 52.

⁶⁰ Monast, *Los aymaras...*, p. 67.

⁶¹ Véase Lucas 2: 22-35. Se cita según la versión de la *Biblia de Jerusalén*. Sin embargo, otra tradición sostuvo que este no fue el primer dolor de la Virgen, véase Fabio de Espínola, *Libro de los dolores de la Virgen María, madre de Dios y Señora nuestra*. México, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1689, p. 3. Resulta interesante señalar que el culto a la Virgen de los Dolores fue alentado por los jesuitas en Hispanoamérica. Precisamente, el libro del jesuita Fabio Ambrosio de Espínola fue traducido al castellano por un religioso de la Compañía y la censura del libro fue realizada también por miembros de la Compañía. El virrey de Nueva España Conde de la Monclova dio la licencia para su impresión en 1688.

ô chuas [chuwa] que llaman entre ellos, y que, retirándose para su casa a cosa de las nueve de la noche, dejó todavía al dicho Clemente ejecutando varias seremonias de ydolatría”.⁶² Joseph Nina no podía ocultar su vínculo con el círculo de Clemente Morales, en el que participaba Martín Quispe, por lo que en su testimonio remarcó que su participación siempre fue casual e involuntaria. En este testimonio confirmó parte de las cualidades que se atribuía a Clemente Morales: él podía “adivinar”. Sin embargo, en la perspectiva del proceso, esto solo confirmaba la supuesta fuente demoniaca de los pronósticos de Clemente Morales.

FIGURA 1. VIRGEN DE DOLORES, IGLESIA DE CORQUE (1741)



Fuente: Fotografía tomada por Camila Mardones.

Gaspar Quispe, tío de Martín Quispe, confirmó el testimonio de Joseph Nina, agregando otras circunstancias. Al igual que Joseph Nina, Gaspar Quispe intentó exculparse de una eventual participación en las ceremonias celebradas por Clemente Morales. Él señaló que concurrió, de “mala gana”, a la estancia de Martín Quispe, porque este lo había invitado

⁶² “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 9 r°.

para que observara las ceremonias ejecutadas por Clemente Morales. En el trayecto a la estancia tropezó con un zorrino, o *añathuya*, que se consideraba un símbolo de mal augurio.⁶³ Al llegar al lugar se sorprendió que Clemente Morales le enrostrara, que por venir de “mala gana” se tropezó con un zorrino. En la estancia, Gaspar Quispe observó que:

el dicho Clemente vistió un costal de coca, con traxe de yndia, y que un rato le mudaua vestidos, disiendo que con aquello se le aseguraba su venta, sin embargo, de estar prinsipiada â podrir, y al amanecer mandó matar un carnero de la tierra, del que recojió la sangre [probablemente con un plato hoy se denomina *janantaya* o *wichi*] para sacrificarla a los serros, con el corasón y bofio del carnero, lo que llevaron entre tres yndios que fueron el dicho Clemente Morales, Isidoro Choque y Lucas cuio apellido no save, como también dise que ignora el modo con que se hizo el sacrificio, y vistiéndolo de lana de colores le puso una banderilla y lo llevó al serro â sacrificarlo.⁶⁴

Antes del incidente entre Martín Quispe y Joseph Nina con Clemente Morales, estos mantuvieron una estrecha relación parental, de negocios y rituales heterodoxos. Entre los enseres que aquellos adquirirían en la ciudad de La Paz, o en los valles de Cochabamba, estaban los apreciados costales de coca. Sobre estos se había configurado un entramado ritual para su conservación e incluso para enfrentar la pudrición ocasionada por algún hongo endoparásito. El costal se vestía con traje de india, o *marmi isi*,⁶⁵ que se cambiaba en varias ocasiones, para asegurar su renovación. Murra planteó que los tejidos integraban diversos contextos sociales y políticos en el mundo andino.⁶⁶ De acuerdo con Denise Arnold, siguiendo a Weiner, en el textil yace la naturaleza corporal femenina, “a modo placental, no solo a nivel de la reproducción biológica sino también a nivel de la reproducción

⁶³ Szabó, *Diccionario...*, p. 745.

⁶⁴ “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 9 rº.

⁶⁵ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo I, p. 469.

⁶⁶ John Murra, “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”, en *El Mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002 [1962], pp. 151-170. En el contexto colonial, la antropóloga Denis Arnold ha planteado su uso como documento en el que se evidencian intervenciones materiales que se vinculan con las relaciones entre los actores sociales, particularmente en el registro de la tributación, véase Denis Arnold, *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*, 2da edición, La Paz, ILCA, 2016.

de ciertos aspectos culturales vitales de la sociedad”.⁶⁷ Al tejido femenino se le atribuye entonces una cierta eficacia simbólica en la generación de la vida vegetal, que bien pudo estar presente en el ritual de Clemente Morales. En cambio, esto debía ser complementado por otras entidades. La sangre, el corazón y el bofe de la llama resultaban ser un pago adecuado para los cerros de quienes dependía asegurar las lluvias.⁶⁸ La llama fue vestida con lanas de colores y llevada a la cumbre donde se sacrificó. Sin este pago no se podía asegurar la renovación de las hojas de coca. Gerardo Fernández señala que en los rituales aymara actuales “los comensales sagrados sigan mostrando buen apetito, la salud, el éxito comunitario y la propia vida altiplánica estarán garantizados. El hambre de los seres tutelares les liga indefectiblemente a los hombres, consolidando con ellos una alianza sólida, a través de la cual, calmar el apetito conlleva a cumplimentarlos deseos y solicitudes de los otros”.⁶⁹

Las ceremonias se extendían por dos o tres días. En estas participaba un buen número de indios e indias que concurrían a la estancia de Martín Quispe y que mantenían entre sí relaciones de parentesco. Lo que no resulta extraño si se considera que, en Carangas, la estancia constituyó una unidad de organización territorial y parental que se encontraba en los alrededores del pueblo o *marka*.⁷⁰ De acuerdo con los dos testigos directos, participaban Santos Quispi, Baltasar Nina, Manuel Chambi, Nicolás Quispi, junto a sus mujeres, además Dionisio Mamani, Antonio Cosia y Marcos, criado de Martín Quispe. Asimismo, concurría un número de mujeres que los testigos no pudieron identificar. Para el cura doctrinero todas estas personas concurrían a sacrificios e idolatrías promovidas por Clemente Morales, quien además los había perturbado: “con el don de profesía a que los tiene persuadidos anansiéndoles varios sucesos prósperos y aduersos, por lo que â granjeado tal crédito con ellos que no determinan viaje ni acción que no

⁶⁷ Denis Arnold, *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, La Paz, Plural, ILCA, 2007, p. 70.

⁶⁸ Gabriel Martínez Soto-Aguilar, *Espacio y pensamiento. I Andes meridionales*, La Paz, HISBOL, 1989; Hans van den Berg, “*La tierra no da así nomás*”: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos, La Paz, Hisbol, 1990.

⁶⁹ Fernández, *El banquete...*, p. 399.

⁷⁰ Ximena Medinacelli, *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*, La Paz, Institut français d'études andines, Plural editores, Asdi, Instituto de Estudio Bolivianos, 2010, pp. 88-93.

sea solisitando de antemano el dictamen de este finjido oráculo para sus asiertos ô desengaños en lo venidero con otras muchas ynvenciones”.⁷¹

Clemente Morales gozaba de gran credibilidad entre los y las comunarias de Corquemarca. La actividad ritual que mayor atención atrajo fue la de los pronósticos respecto de viaje y otras acciones. ¿A qué se debe este interés colectivo en los pronósticos de Clemente Morales? La mayor parte de los ingresos de los indios tributarios de Corquemarca dependía del comercio de la sal y de la cría de ganados,⁷² por lo que los viajes eran constantes para varios miembros de la comunidad. El momento adecuado para iniciar el viaje requería de la consulta de especialistas rituales como Clemente Morales. Él mantenía una estrecha comunicación con el Santo Cristo y la Señora de Dolores que le permitía pronosticar “susesos prósperos y aduersos”, acompañándose del uso de huevos y limetas. Además, los viajes permitieron a Clemente Morales adquirir conocimientos de otros especialistas como aquellos que curaban cicales en los valles cálidos. Uno de estos se procesó unos diez años antes en la localidad de Pelechuco. Del mismo modo, en que Clemente Morales incorporó expresiones del cristianismo, Mateo Cruz consultaba “a la luz de una vela, en medio del olor a incienso y después de haber ‘recitado un credo’”.⁷³ Se desconoce si Clemente Morales tuvo relaciones directas con estos especialistas, pero debió conocer algunos usos comentados entre productores y comerciantes de coca para recuperar o sanar la coca dañada. También debió haber escuchado de los *yatichiri* que se reclamaban parientes de algunos santos en el pueblo de Totorá.

La parroquia en manos de un bárbaro

En julio de 1757, la feligresía del pueblo de Totorá y Chuquicota solicitó a la audiencia de la Plata que se publicara el arancel de derechos parroquiales

⁷¹ “Información sumaria sobre ritos y ceremonias de idolatrías practicadas por el indio Clemente Morales”, ABAS, AA, Parroquias, Corque, f. 7 r^o.

⁷² María Gavira, “La población del corregimiento de Carangas (virreinato del Río de la Plata) a fines del siglo XVIII”, *América Latina en la Historia Económica*, v. 33, 2010, p. 73; Medinacelli, *Sariri...*, pp. 178-185.

⁷³ Saignes, “Idolatría sin extirpador...”, p. 389.

para remediar los abusos y excesos que cometían los curas doctrineros. Don Salvador Fernández, gobernador y cacique principal del pueblo de Chuquicota, junto a su segunda don Pedro Capurota y los principales Marcos Valeriano Chocata y Juan Chipana denunciaron que:

al presente nos uemos obstilizados de la tiranía, vejación, y malos tratamientos de nuestro Cura el doctor don Dionisio Arrasabal cuios hechos, y operaciones grauosas, a ocasionado el ponernos en camino para esta corte, guiado con el norte de la piedad y soberana protección de vuestra señoría. Pues los cometidos exesos de dicho cura en la crecida exsepción de derechos de alfe-razgos, mayordomías, ympocición de ricochicos Carneros de Todos Santos que se pagan, hasta los sinco años de auer muerto, y otros abusos tan perju- diciales a nuestra quietud que ya es intolerable aquel exsoruitante ymporte de las contribuciones a que nos obliga.⁷⁴

Para esto, el gobernador y los principales solicitaron a la audiencia que se publicara los aranceles de derechos parroquiales, además de la real cédula que eximía a los indios del pago de estos. La audiencia amparó a los indios en su reclamo. A pesar de esto, algunos indios denunciaron la represión que sufrieron a manos de curas que se negaban a ejecutar la provisión de la audiencia con la complicidad del oficial real de Carangas. Juan Bautista, Juan Ramírez y Pedro Capurota, indios viejos residentes en el pueblo de Chuquicota, denunciaron que fueron azotaron en la plaza por un subalterno del oficial de las Cajas Reales de Carangas para luego verse enajenados de sus ganados y bienes. De acuerdo con la denuncia, muchos indios e indias se vieron forzados a abandonar la provincia amedrentados, por el encarcelamiento del gobernador y de la segunda del pueblo.⁷⁵

Junto a esta acusación se acompañó un escrito de Sebastián Mamani, quien también denunció en nombre de su madre María Santusa y de Tomás Mamani. Sebastián Mamani se presentó como indio originario y tributario del anejo de Chuquichambi en la doctrina de Chuquicota. En el escrito de Sebastián Mamani hay una cierta comprensión sobre la labor

⁷⁴ “Denuncia de Salvador Fernández, principal del pueblo de Colquecota, en representación, del común de indios, contra su cura don Dionisio Arrazabal, por los actos de tiranía y vejación y malos tratos ejercitado contra ellos principalmente por el excesivo recargo de derechos en las fiestas”, ABNB EC 1758, n. 117.

⁷⁵ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125.

pastoral del cura párroco. Él consideraba que el supuesto desconocimiento que los indios tenían de la ley de Dios se acrecentaba por el comportamiento que observaban en el cura, quien:

osa tener otra lei que no es más que todo su derecho y su conocimiento en querer perturbarnos en nuestra lei que es de mi Dios y Señor de sielos y tierra quien nos crió y nos hizo como padre y Señor de sielos; en su lugar santísimo me pone a un señor bicario para que atienda y entienda en hacer lo que su debina magestad en mirar porque somos suios a que nos dé el remedio de nuestra alma que es el pasto espiritual. Eso no emos visto; coriger al que hiera no ai; enseñar al que no sabe tampoco; dar buen consejo también no conoce. Su lei no es mas que coger a rigor de bárbaro. Hasta los barbaros ban bien, nunca falta a su lei, en faltando a su lei no tienen más pena, señor, a que le quiten la vida. Como un padre pastor de las almas a quienes no sabemos las letras que nos dise en libros, y en catones, siendo indios brutos sabemos selar en lo mal echo que nos da lugar para selar lo mal echo y dar este mal exemplo.⁷⁶

A juicio de Sebastián Mamani, los indios del anejo vivían en la ley de Dios y el cura no hacía más que perturbarlos en esa observancia. Esto último pareciera ser la ley en la que vivía el cura, desconociendo la obligación que él tenía en la entrega del pasto espiritual a los feligreses del anejo: corregir al que yerra, enseñar al que no sabe o dar buen consejo. En la perspectiva del escrito, la ley del cura parece ser la del bárbaro por el rigor que emplea, pero para él ni siquiera esa ley podría sobrevivir porque el bárbaro “nunca falta a su lei en faltando a su lei no tienen más pena, señor, a que le quiten la vida”. Los indios difícilmente podían considerar como padre o pastor de almas a quien no celaba o cumplía con la ley de Dios, ni menos aún daba buen ejemplo. Aunque los indios podían considerarse brutos porque no sabían las letras de los libros y catones, Tomás Mamani les atribuyó mayor conciencia respecto de “selar en lo mal echo”.

De acuerdo con Sebastián Mamani, el cura solo sabía coger un palo para amedrentar a los indios. Él relató que nunca había sospechado que el cura era su enemigo hasta que un día, tras asistir a la misa, vio como él, y el juez de comisión enviado por el corregidor, cogieron “a mi señora

⁷⁶ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125, f. 3 r°.

madre María Santusa y ama[r]ró las dos manos como a un ladrón y lo sacó a la plaza pública a donde mandó a rigor del enemigo a que se echase para asotar, a donde no se echó sino se hincó y allí asotó dose asotes”.⁷⁷ Estos azotes pusieron en riesgo la vida de una mujer de ochenta años. Gabriel de la Fuente, protector de naturales de Oruro, Paria y Carangas, solicitó que se certificara los azotes infringidos a María Santusa. De acuerdo con la certificación realizada por Francisco León Medrano, escribano de la villa San Felipe de Austria de Oruro, él reconoció:

las espaldas descubiertas a vna yndia que dijo llamarse María Santusa y al parecer de edad de sesenta a más que menos le reconocí toda ella acardelada [cardenal= mancha amoratada, negruzca o amarilla de la piel a consecuencia de un golpe]. El lado izquierdo desde la paletilla hasta el basío. Y la mitad de dicha espalda lo que toca desde el cogote la caña hasta la nalga con tal cual manchonsito, a lo largo que demuestra auer sido causado de asotes. Y por lo que mira al lado derecho en la mesma paletilla vn cardenal redondo sírculo de, O, que el ojo ase sano del porte de la palma de la mano, y para abaxo vno a lo largo, y otro a modo de vn número tres y con vna mancha que parese punto, al que sigue otra mancha y otra a trecho que coxe para la caña a encontrar con la del lado izquierdo, que todo, según su demostración, da mérito a inferir auer sido asotada dicha yndia.⁷⁸

Los cardenales en la espalda de María Santusa testimoniaron los sufrimientos de una comunidad parroquial expuesta a las arbitrariedades de quien debía ser su pastor. Otros hombres también conservaban en sus cuerpos las cicatrices de los azotes provocados por la codicia de quien debía entregar el necesario pasto espiritual. Sin lugar a dudas que estos crueles castigos acrecentaron el temor en la comunidad de “ir a nuestras casas dejando a nuestras mujeres y nuestros hijos, todos nuestros pocos ganados”.⁷⁹

Con anterioridad habían soportado la escena del castigo infligido al gobernador y a su segunda persona. El gobernador Salvador Fernández

⁷⁷ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125, f. 3 r°.

⁷⁸ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125, f. 6 v°-7 r°.

⁷⁹ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125, f. 3 r°.

fue colgado en una pared del cementerio con los calzones abajo; mientras que el segunda Juan Ramírez sufrió lo mismo y los golpes del azote en su cuerpo. El *jilakata* Juan Ventura también padeció estos rigores y el embargo de ciento once ovejas. Aspecto que también afectó a Miguel Mamani, quien perdió cuarenta y dos ovejas, y a Juan Ramírez, al que el cura embargó cuarenta llamas de carga.

El indio Tomás Mamani también denunció, en otro escrito, los estragos causados por el cura Dionisio Arazabal en el cobro de derechos parroquiales. Además, Tomás Mamani puso en conocimiento de la audiencia que el cura tenía “un mortal odio al ylacata Pablo Mamani por auer este ocurrido al amparo y protección de vueseñoría a pedir justicia sobre los excesos de derechos de obenciones con las violencias que acostumbra les arrebatata lo más de sus mantenimientos dejando a pereser a sus hijos y muger”.⁸⁰ Para esto el cura había contado con la complicidad del teniente del partido. El *jilakata* se vio forzado a huir y esconderse entre los cerros, exponiéndose a los rigores del tiempo. Otros comunarios debieron soportar las heridas en sus cuerpos imposibilitados de recurrir a la justicia civil o eclesiástica. La audiencia recogió la solicitud de Pablo Mamani e instruyó al corregidor recibir la información y de ser cierta proceder a restituir los bienes embargados.

El fiscal sostuvo que los curas no solo habían contravenido las disposiciones reales respecto del cobro de derechos parroquiales a los indios, sino que además habían perjudicado grandemente a estos al embargarles los ganados y otros bienes. De estas acusaciones tampoco se libró el corregidor de la provincia, quien “cobraba cincuenta pesos por la mudanza de Gobernadores y 25 por el nombramiento de segundas personas”.⁸¹ Asimismo, el corregidor Domingo García Calderón mantuvo un fuerte conflicto con los curas y con Pablo Gregorio de Castillo, oficial de las Cajas Reales de Carangas. Este último fue acusado por el corregidor de intentar que los indios se desdijesen de las acusaciones contra los curas, además de no pagar el trabajo de los naturales. Por su parte, la audiencia determinó

⁸⁰ “Representación de Juan Bautista, contra su cura, por azotes que les hizo dar en plaza pública, y embargo de sus bienes”, ABNB EC 1758, 125, f. 4 r^o.

⁸¹ “Real Provisión librada a pedimento de los indios de Totorá y Chuquiasta en Carangas, sobre las excesivas cobranzas que lleva los curas de dicho partido”, ABNB, EC 1758, 63, f. 6 v^o.

que el provisor del arzobispado de La Plata tomase las medidas correspondientes para que en el anejo de Chuquichambi, perteneciente a la doctrina de Chuquicota, “se extirpe el escandaloso abuso con que son gravados, por los curas, los herederos de los yndios que mueren y sus vienes por término de sinco años, obligándoles a la ofrenda y contribución de un carnero y así respectivamente hasta parar en dos reales”.⁸²

Los abusos experimentados por los feligreses de la doctrina de Chuquicota no fueron una excepción. También hubo reclamos en la doctrina de Totorá. Sin embargo, en esta doctrina, al igual que lo acontecido en Corquemarca, los curas ofrecieron un marco interpretativo en el que los reclamos de los indios se leyeron como sublevación y retorno a la idolatría.

Santos de palos y hostias de pan

En la doctrina de Totorá, el enfrentamiento con la feligresía llevó al cura párroco a solicitar ayuda para contener una inminente sublevación provocada por una peculiar interpretación de la cédula que prohibía el cobro de derechos parroquiales en las parroquias de indios. El cura vio con preocupación que esta situación se extendiera por Carangas, afectando gravemente la actividad pastoral en las parroquias y anejos de la provincia. De hecho, señaló que él se había visto obligado a salir de su parroquia y que los demás curas se encontraban sin lo necesario para vivir, además de la negativa de indios e indias para cumplir con sus obligaciones y servicios parroquiales, que eran:

forsosos para la actuación de su ministerio, como son el que se les pongan yndios mitayos quienes sirvan en la cosina y demás menesteres a la que todos se niegan, llegando hasta el notable exseso de no dejar salir a dichos curas de sus casas, sercándolos por de fuera, ni que escriuan vn papel a parte alguna porque lo quitan y, aunque esté serrado como otra qualquier carta, la habren y hasen leer, faltando con esto aun a las obligaciones de christiano. Y, mucho más, a la vrbanidad y respeto deuido a sus párrochos, pues no se dignan ni aun de quitarle las monteras o sombreros para hablarlos, y executándolo

⁸² “Real Provisión librada a pedimento de los indios de Totorá y Chuquiasta en Carangas, sobre las excesivas cobranzas que lleva los curas de dicho partido”, ABNB, EC 1758, 63, f. 8 r°.

quando lo hasen, con voses tan alteradas, y llenas de desbergüensa. Que manifestamente dan a conoser su ánimo el intimidarlos y quedarse sin curas, para así exercitarse en vna vida gentil, bárbara y lisenciosa a la que solo aspiran, glosando como continuamente glosan la prouidencia librada por su Magestad, en ofensa de Dios, deslealtad a la real persona, y agrauio particular de sus curas.⁸³

En la perspectiva del cura Eusebio Daza y Argüelles, el mayor riesgo de esta sublevación era que, en las parroquias y los anejos de Carangas, se volviera a “vna vida gentil, bárbara y licenciosa”. Él asumió que indias e indios debían contribuir a la implementación de los servicios domésticos en la casa parroquial, además de observar las reglas de urbanidad y cortesía acorde a la jerarquía de su rango. En el anejo de Chuquichambi también hubiesen preferido quedarse sin curas, sobre todo cuando recordaban que sus ropas cubrían los cuerpos acardenalados por el azote de la codicia del cura.

Los padres de Eusebio Daza y Argüelles eran Francisco Daza y Ávalos y Francisca Argüelles, vecinos de la ciudad de La Plata, en cuya universidad él obtuvo los grados de licenciado y maestro en Artes. En 1735, Juan Bravo de Rivero, obispo de Santiago de Chile, le concedió, a título de capellanía, las órdenes hasta la de presbítero. Ese mismo año, Pedro de Herrera, provisor y vicario general del arzobispado de La Plata, le dio licencia para celebrar misas. Esto era imprescindible para asumir como capellán, pues su tarea consistía en decir misas por la memoria del fundador de la capellanía o la de su familia. En 1738, Eusebio Daza y Argüelles tuvo mayores posibilidades de proseguir su carrera eclesiástica.

El arzobispo Alonso del Pozo le concedió licencia para confesar en toda la diócesis, tras haber aprobado los exámenes de Moral y de lengua quechua. Esto último, habría la posibilidad de ser nombrado en algún curato de la diócesis, principalmente en aquellos de habla quechua. En 1741, fue nombrado cura coadjutor y vicario pedáneo del beneficio de San Marcos de Miraflores por enfermedad del cura propietario. En 1745, asumió como cura y vicario interino de la doctrina de Atunquillacas o Quillacas tras la muerte del cura propietario. Solo a inicios de la década de 1750 Eusebio Daza y Argüelles pudo obtener un curato en propiedad. En aquella ocasión

⁸³ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 2 r^o-v^o.

él se presentó como opositor a varios curatos que se encontraban vacantes. Finalmente, fue presentado por Domingo de Jauregui, presidente de la audiencia de Charcas, al curato de Atunquillacas en el que hasta entonces había estado en forma interina.⁸⁴ Tras siete años de permanencia en este curato, Eusebio Daza nuevamente se presentó a un concurso en 1752. Ese año encabezó la terna para el curato de Totorá presentada por Francisco Martínez Tamayo, gobernador y vicario general del arzobispado de los Charcas, al presidente de la audiencia de La Plata.⁸⁵

En casi dos décadas de desempeño pastoral, Eusebio Daza debió conocer bastante bien el comportamiento y las prácticas de la feligresía indígena. ¿Por qué después de seis años como cura de Totorá pareciera alterarse la convivencia entre él y su feligresía? ¿Por qué insistió que indios e indias pretendían volver a “vna vida gentil, bárbara y licenciosa”?, lo que detonó el enfrentamiento fue la negativa de gran parte de la comunidad parroquial para prestar servicios en la casa parroquial, además de negarse a contribuir con alferazgos y fiestas. En esto se apoyaron en una particular interpretación de una cédula real que restringía el cobro de derechos parroquiales en los curatos y doctrinas de indios.

De acuerdo con el cura Eusebio Daza, la recepción de la cédula se vio acompañada por una glosa o interpretación que circuló en la doctrina de Totorá y en los pueblos adyacentes. En esta interpretación se sostuvo que el rey había reconocido que la tierra les pertenecía a las comunidades indígenas, además de librarles de las pensiones u obligaciones que pesaban de manera colectiva o individual. En lo inmediato los indígenas se verían liberados de los servicios y obvencciones que entregaban a los curas, pero también en el mediano plazo esperaban verse exentos del pago de tributos. Asimismo, en esta glosa se planteó:

que hasta aquí los estaban engañando sus curas con haserles benerar vnos santos de palo, y adorar vnas hostias de pan que hasen los sachristanes,

⁸⁴ “Relación de la literatura, méritos y servicios del maestro don Eusebio Daza y Argüelles, cura propio y vicario del beneficio de Atunquillacas en el Arzobispado de Charcas”, AGI Charcas 414.

⁸⁵ “Razón de las nóminas que se despacharon en 2 de octubre de 1752 por el señor gobernador y vicario de este arzobispado de los Charcas doctor don Francisco Martínez Tamayo al señor presidente de la Real Audiencia de esta ciudad de la Plata don Domingo de Xáuregui en el Concurso formado a los once curatos y doctrinas que están vacos”, Archivo Histórico Nacional, Consejo 20367, exp. 1, f. 43 r^o.

engañándolos con que hera Dios. Mas que ahora ia tienen más que cuidar de su persona e hijos, y que dichos párrochos que llaman *muruyocallas* que quiere decir muchachuelo con el cauello cortado, mas jamás los an de seruir a ellos en lo que quicieren, y de no se lo harán hacer por fuerza, y no los yndios a dichos curas.⁸⁶

Resulta difícil que este nivel de iconoclasia haya impregnado el reclamo de los indios. Más bien debió tratarse de un cuestionamiento a la efectividad de ciertos santos en particular, además de la incapacidad de los curas a quienes consideraron como *muruyocalla*.⁸⁷ La denuncia respecto de la falta de competencia del cura fue explícita en una de las denuncias de la doctrina de Chuquicota. En esta línea debe entenderse el rótulo de *muruyocalla* que se les dio a los curas en este período. No obstante, no debe descuidarse que, en general, las comunidades no colocaban en duda la eficacia simbólica que se esperaba de las actividades litúrgicas de los curas doctrineros. En 1756, los feligreses indios de la doctrina de San Pedro de Atacama establecieron una estrecha relación entre la excomunión del cura doctrinero y las graves dificultades que afectaban a las cosechas, por lo que solicitaron “que se levantara la excomunión o bien que fuera reemplazado alejándolo del pueblo”.⁸⁸ Como se verá más adelante, a pesar de los conflictos, las comunidades reconocían el papel de los curas en el marco de las actividades festivas en las que celebraban a los titulares y patronos de una parroquia, anejo o capilla. Además, estas comunidades podían desistir y/o convenir sobre la celebración de un santo, considerando que esta era una conmemoración voluntaria y no obligatoria.

No obstante, los curas de la provincia de Carangas insistieron en presentar las interpretaciones de los indios en el marco de una sublevación que dañaba la religión, el dominio real y el bien común de toda la provincia. A juicio de los curas, en esto se evidenciaba la propensión de los indios a la idolatría, el vivir sin ninguna sujeción y el interés de comer y beber sin atender los requerimientos de quienes dependían de sus productos.

⁸⁶ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 2 v^o-3 r^o.

⁸⁷ Muru, “cortado, desmochado”, “tresquilado”, Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 225.

⁸⁸ Hidalgo, “Redes eclesiásticas...”, p. 138.

Para el cura Eugenio Daza, estas acciones se evidenciaron en la fiesta de Corpus Christi, en la que la feligresía se negó a contribuir con la limosna correspondiente, además rehusó realizar la fiesta del Señor Sacramentado. En ambas ocasiones, el alcalde Pedro García Chino, junto a otro alcalde, encabezó la protesta de indias e indios contra las pretensiones del cura, quien pretendía que los indios acudieran con la contribución para la realización de las fiestas. De acuerdo con el cura, en una actitud que él generalizó para toda la provincia, los indios se negaron a realizar estas celebraciones:

porque Dios solamente estaua en el Cielo, y que en la Yglecia no hauía más que vnos santos de palo y que aun el Señor, que él les decía que hera Señor Sacramentado, no hera Señor, sino un pedaso de vidrio, con la hostia que hauía hecho el sacristán. De lo que aterrorizado, hauíéndole replicado que hera verdadero Dios, y el cuerpo de Nuestro Señor Jesuchristo, y que así no les hauía enseñado en la doctrina, y lo mesmo sus antesesores, respondieron que todo hera mentira, y que no les hablase en el asunto porque lo botarían de allí mal que no quisiese.⁸⁹

La negativa de la comunidad de celebrar fiestas se extendió incluso hasta la de San Pedro, patrono de Totorá, a la que “no quicieron concurrir ni aun como christiano a orar y pedir el auxilio del santo executando a un maiores exsesos, y hablando las mesmas blasfemias que profirieron en el día del Corpus”.⁹⁰ El distanciamiento entre el cura y la feligresía se acrecentó, al punto de que esta no concurrió ni a las misas ni a la confesión general de Cuaresma. Para doblegar a la feligresía, el cura procedió a excomulgar a quienes consideró cabecillas de la sublevación. Más arriba se ha mencionado los temores que provocaba esta pena eclesiástica, pero esta no se podía aplicar a la feligresía indígena en razón de los privilegios que le reconocía el derecho como personas miserables.⁹¹ Tal vez este conocimiento

⁸⁹ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 4 rº.

⁹⁰ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 4 rº.

⁹¹ En el siglo XVII, Juan de Solórzano sistematizó los diversos privilegios jurídicos, eclesiásticos y penales que le asistían a los indios como personas miserables. Para una exposición de la teoría legal subyacente a esta concepción, *vid.* Pilar Castañeda, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. 28, 1971, pp. 245-335. Para una

haya llevado a los indios a arrancar, sin ningún temor, el edicto de excomunión que el cura puso en la puerta de la iglesia.

En cualquier caso, en agosto de 1757, la audiencia de Charcas determinó que el provisor del arzobispado debía realizar las diligencias necesarias “para que se absuelva al dicho Pedro García Chino Apasa de la censura que contra él fulminó el expresado cura, fijándolo en las puertas de la iglesia de dicho pueblo, preuinando a dicho Cura, no proseda por censura contra los yndios, guardando lo que en este sumpto se halla por Santos Concilios mandados, y por las Leyes Reales encargado”.⁹² Asimismo, la audiencia comisionó a Pablo Gregorio de Castilla, el mismo tesorero de las Cajas Reales de Carangas que actuó en la doctrina de Chuquicota, para que instruyera la sumaria contra los responsables de la sublevación denunciada por el cura de San Pedro de Totorá.

En el intertanto, Pedro García Chino Apasa fue apresado y remitido al pueblo de Totorá. En la misma iglesia en la que el cura Eusebio Danza lanzó los anatemas de excomunión, ingresó Pedro García Chino Apasa para recibir la absolución sacramental, que recibió contrito, ante la mirada de la feligresía que asistió a la misa del domingo 15 de enero de 1758. Con esta ceremonia él retornó “al gremio de nuestra Santa Madre Yglesia”⁹³ del cual había sido sacado por la censura o excomunión.

En las primeras semanas de enero de 1758, Pablo Gregorio de Castilla pudo iniciar la investigación sumaria para pesquisar las denuncias presentadas por el cura de la doctrina de Totorá. Para tal efecto, en el auto de interrogatorio introdujo diez preguntas sobre las cuales debían declarar los testigos. En estas preguntas se profundizó en el marco interpretativo ofrecido por el cura, al punto que ya no se trata de meros alborotadores, o incluso de expresiones iconoclastas, sino que de promotores de sectas que propugnaban ceremonias que giraban en torno de una superstición que los testigos denominaron *mama usu*.

contextualización histórica del debate que precedió a la consideración de los indios como personas miserables, véase Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, *Cuadernos inter.c.a.mbio*, v. 8, n. 9, 2011, pp. 229-248.

⁹² “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 7 r^o.

⁹³ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 15 v^o.

Mama usu, yatichiri y santos

A la estancia de Callanca, situada a una legua del pueblo de Totora,⁹⁴ concurren los hermanos García Chino Apasa, caracterizados de frailes franciscanos, junto a los mestizos Miguel Cabrera y Mario Román. En la estancia se reunieron en la casa de Lucas Guarachi y los mestizos concurren para redactar los capítulos contra el cura de la doctrina, en cuyo cometido estaban fuertemente empeñados los hermanos García Chino Apasa. De acuerdo con el auto de interrogatorio, ellos promovieron las ideas de que Cristo no estaba en la hostia consagrada, además “que los santos e ymágenes de Nuestra Señora no devían ser adorados por ser de madera y pasta”.⁹⁵ Asimismo, se identificó al mestizo, o forastero, Mario Román como “actor de zetas, y principalmente que llaman mama usu”,⁹⁶ es decir, como autor (del latín *auctores*) de sectas o errores que se contraponían a la doctrina católica. Según los testigos, el principal error que promovió se denominaba *mama usu*.

¿A qué correspondió *mama usu*? Sobre esta expresión, los testimonios dieron dos interpretaciones, ya sea como un ritual de curación o como una enfermedad. De acuerdo con Bertonio, *usu* correspondió a “enfermedad en general; y para que signifique esta, o aquella en particular, se le anteporná algún nombre”.⁹⁷ En el caso de *mama*, Ludovico Bertonio señaló que denotaba a “grande”, “aunque no se dize sino del mar, sapo, y papas”.⁹⁸ Por lo que *mama usu* correspondió a una gran enfermedad. El español Francisco Beltrán señaló “que a más de quatro años que la enfermedad que llaman mama usu es mui frecuente en estos lugares y que no sabe cuál sea el origen de ella ni cómo la adquieren los que la padecen”.⁹⁹ En este testimonio, *mama usu* adquirió las características de una pandemia que

⁹⁴ Pedro Aniceto Blanco, *Diccionario geográfico de la República de Bolivia. IV Departamento de Oruro*, La Paz, Taller Litográfico, 1904, 15.

⁹⁵ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f.12 v.

⁹⁶ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f.12 v.

⁹⁷ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 213.

⁹⁸ Bertonio, *Vocabulario...*, p. 253.

⁹⁹ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 37 r°.

afectaba desde hacía cuatro años a toda la provincia. Tal vez esto permita entender que, junto con los reclamos contra los excesivos cobros del cura, el grupo nucleado alrededor de los hermanos García Chino Apasa y de Mario Román estuviera vinculado a actividades de curación de lo que se denominó *mama usu*. Por lo que también se puede comprender que esta expresión denotó la enfermedad y el sistema de curación que se interpretó bajo la red analítica de la superstición.

En la doctrina estaba difundido que Mario Román curaba varias enfermedades a través de brebajes de hierbas y sahumerios. De acuerdo con Carlos Asencio Flores, segunda persona de San Pedro de Totorá durante 1757, al consumir esta bebida Mario Román:

comienza a hablar mil iniquidades aciéndoles creer que esta curación por arte de diuinidad fingiéndose ya el Señor Santhiago, la Virgen, u otra adbo-cación que le parese, sacándole para ynicuos fines por estas curaciones credidas limosnas para la adbo-cacion que los curó, que el principio de esta supersticion es con cierta bebida, que toma el dicho y sus secuases, comensar a temblar y hablar mil ynsolencias, y que siguen después los Ynciencios y rematan la función encerrándose de noche hombres y mugeres en una casa y continuan en exacrables abuciones y ofensas de Dios.¹⁰⁰

Hay una estrecha relación entre el brebaje, las advocaciones y la curación. Silvestre Quispe, gobernador del ayllu Aransaia de San Pedro de Totorá, señaló que, aunque desconocía si *mama usu* era “ficta o verdadera”,¹⁰¹ se adquiría con la bebida, puesto que quienes la consumían quedaban con “todas las señales de pocéido, que son un temor extraordinario en todo el cuerpo, y grande gritería de ynsolentes y desacompasadas voses”.¹⁰² Según otro testimonio, este efecto lo provocaba el sahumerio que se hacía “con una yerba nombrada huaira coa, que al instante tiene tal actividad que comienza a temblarles todo el cuerpo, y enajenando el sentido empie-san a dar grandes voses y las más como sobrenaturales muchas de ellas, insolentes y horrorosas otras”.¹⁰³ Es probable que en este último testimonio

¹⁰⁰ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 21 vº - 22 rº.

¹⁰¹ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza...”, ABNB EC 1758, 136, f. 27 r.

¹⁰² “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza...”, ABNB EC 1758, 136, f. 27 r-27 v.

¹⁰³ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza...”, ABNB EC 1758, 136, f. 43 vº.

haya una superposición de información. El consumo de la bebida precedía al sahumero. La yerba mencionada en el testimonio no produce los efectos que se atribuye al brebaje. La *wira khoa* o *wira q'uwa*, de olor penetrante, se utiliza hasta hoy en un buen número de ofrendas porque se considera que es un elemento purificador.¹⁰⁴

En la propia iglesia del pueblo, hubo expresión pública de un sujeto con señales de poseído, lo que llevó al cura a castigar a un grupo de implicados. A pesar de lo escandaloso que pudo resultar esta situación, el cura no lo señaló en su escrito. Se trató de un sujeto en el que se observaban las señales de un poseído, es decir, de quien “executa acciones furiosas, malas”,¹⁰⁵ que se expresaron en convulsiones del cuerpo y grandes gritos. ¿Qué hierbas componían la bebida que se consumía en el marco de estos rituales que provocaban estas reacciones? Con probabilidad pudo contener la cactácea *achuma*, que tuvo una larga tradición de consumo, muy activa a fines del siglo XVI y durante las primeras décadas del siglo XVII, pero que continuó en el siglo XVIII. El doctor Martín Delgar, un médico español que se instaló en Charcas hacia la década de 1740, registró el *achuma* en su catálogo de plantas medicinales, señalando que:

es una planta con que el demonio ha tenido, y aún tiene engañados a los naturales, porque beviendo el sumo de ella les priba el sentido, de manera, que quedan como muertos, y aun se ha visto morir a causa del demasiado frío, que el cerebro recibe. Finalmente sueñan mil disparates, y los creen firmemente, como si fueran verdades católicas, por cuyo motivo era mui venerada de ellos”.¹⁰⁶

Los efectos alucinógenos del *achuma* se encuentran registrados. Louis Girault observó, por ejemplo, que el *achuma* rebanada y hervida (por cuatro o cinco horas, hasta quedar reducido hasta la mitad), producía “una droga alucinógena que, con dos o tres vasos, sumerge en un estado de trance y

¹⁰⁴ Véase Louis Girault, *Kallawaya, guérisseurs itinérants des Andes: Recherches sur les pratiques médicinales et magiques*, Marseille, IRD Éditions, 1984, p. 514; Fernández, *El banquete...*, p. 233.

¹⁰⁵ RAE, *Diccionario...*, 1780, 740.

¹⁰⁶ “Obra inédita del dr. D. Martín Delgar sobre plantas y otras substancias medicinales”, ABNB Rück-447, f. 26 r°.

ataca momentáneamente el sistema nervioso”.¹⁰⁷ También Girault observó que, entre los *kallawayas*, el *achuma* se preparaba de la siguiente manera:

se deja macerar el jugo del nopal verde durante cuatro o cinco días; luego bebido, a razón de dos vasos, tiene una acción alucinante. Según dicen, esta droga te permite ver cosas maravillosas, hace ver estrellas; pero, dicen, a diferencia del floripondio Colorado (617), esta droga es inofensiva, lo que significa que no provoca un estado de total estupidez, y al día siguiente de su ingestión no queda rastro de ella en el organismo o en la psique.¹⁰⁸

El doctor Martín Delgar asoció el consumo del *achuma* con el influjo demoníaco, también observó que se usaba, cortada en rebanadas, sobre las quebraduras, pero el sumo tenía también el mismo efecto. A juicio del médico, el sumo de *achuma* era más efectivo porque la quebradura se cerraba mejor. Además, consumida en pequeñas cantidades, el brebaje de *achuma* era un buen antipirético, asimismo para el tratamiento de la gota, los riñones, ardores de orina, flujos de sangre, entre otros.

Otra planta con efectos psicoactivos, cultivada en los Yungas (1 700 msnm) y en los valles altos de Charazani (3 400 msnm), es el floripondio del que existen las diversas especies: floripondio (q. *kamapchu*, a. *kilankkara*), floripondio colorado (q. *puka kamapchu*, a. *phapsia killa*) y floripondio blanco (q. *yurak kamapchu*, q./a. *pokhosti puuchchu*).¹⁰⁹ Estas contienen potentes alucinógenos, como la escopolamina y hioscina, bastante tóxicos, y de efectos paralizantes en el sistema nervioso parasimpático.

Junto con estas plantas alucinógenas, se recurrió también al *chamiko*, *chaminko* (q.) o *chamillku* (a.) Esta es una especie silvestre, que crece en los valles de Chuquisaca y Cochabamba, y que contiene atropina, escopolamina y hioscina. De acuerdo con Louis Girault, la ingesta “en fuertes dosis, provoca convulsiones seguidas de una especie de parálisis acompañada de trastornos mentales que llegan a la locura y a estados temporales de alucinación”.¹¹⁰

¹⁰⁷ Girault, *Kallawaya...*, p. 357.

¹⁰⁸ Girault, *Kallawaya...*, p. 357.

¹⁰⁹ Girault, *Kallawaya...*, pp. 415-417.

¹¹⁰ Girault, *Kallawaya...*, p. 429.

Por último, cabría mencionar la *willka* (q. *willka*, *kipi*, *yarisana*, a. *wilka chipa*, q/a *pika*), ampliamente referida en textos coloniales.¹¹¹ Las semillas de *willka* contienen una alta concentración de bufotenina un alcaloide que provoca alucinaciones visuales.¹¹² Ludovico Bertonio observó que *willka* era una “Medicina, o hechizo q[ue] hacía dormir para sauer las cosas perdidas por embuste del Demonio”; incluso incluyó la acción de tomarla, *vilcatha*.¹¹³ Louis Girault describió diversos usos de las hojas y los granos de la vilca. Entre otros aspectos, señaló que:

de ocho a diez semillas hervidas en agua, con hojas de floripondio blanco (618), o Colorado (617), dan una bebida que hace perder el control a la gente; en dosis muy altas, altera el sistema nervioso y provoca síntomas similares a los de la epilepsia; en dosis excesivas, causaría una parálisis momentánea, suprimiendo casi todas las facultades, incluida la del oído; las semillas son uno de los muchos ingredientes que componen las mesas, por lo que su presencia es indicativa de buena suerte.

Es probable que la bebida consumida en las sesiones promovidas por Mario Román correspondió a esta preparación descrita por Louis Girault. Ahora bien, con independencia de cuál haya sido la planta que provocó las actividades psicoactivas de este grupo, es necesario situar este consumo en el interior de un fenómeno de resignificación colonial de sistemas rituales y objetos prehispánicos. En este sentido, Thierry Saignes planteó que hubo un resurgimiento colonial del chamanismo, alejado de las desaparecidas estructuras prehispánicas, alentado por la expansión de prácticas de consumo de alcohol y alucinógenos –que se encontraban reservadas hasta entonces a ciertos grupos– y por los procesos de cristianización. Un fenómeno que se puede apreciar en el culto promovido por Miguel Chiri,

¹¹¹ Girault, *Kallawaya*..., p. 291; Saignes, “¿Por qué los indios ebrios...?”, pp. 39-40.

¹¹² Se ha señalado que la bufotenina tiene un peligroso efecto cardiovascular y “resulta dificultoso diferenciar farmacológicamente cuándo una reacción psicótica es debida a efectos centrales o a una acción cardiovascular”, véase Graciela Bongiorno y Eloy Mandrile, “Principios Activos con Acción Alucinógena: 11. Bufotenina y otras Triptaminas. Su presencia en *Anadenanthera peregrina* (L) Spegazzini (Leguminosae)”, *Acta Farmacéutica Bonaerense*, v. 2, n. 1, 1983, p. 53. Sin embargo, también se ha planteado la naturaleza alucinógena de la bufotenina, véase Michael McBride, “Bufotenine: Toward an Understanding of Possible Psychoactive Mechanisms”, *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 32, n. 3, 2000, pp. 321-31.

¹¹³ Bertonio, *Vocabulario*..., tomo I, p. 311.

a fines del siglo XVI, en el marco de una cofradía en la que se consumía el *achuma* como si fuera una hostia y se bebía chicha como la sangre de Cristo. Para Thierry Saignes estos usos: “confirman [...] el acceso de los no especialistas al uso de sustancias modificadoras de la conciencia fuera de un contexto terapéutico. Ante todo, revelan a su manera el éxito de la prédica cristiana”.¹¹⁴

Los curanderos de San Pedro de Totora declaraban que ellos eran “parientes de barrios santos cuya adopción toman *ad libitum* [a gusto, a voluntad] para decirles que hablan por ellos, y que adiuinan todo lo que está oculto”.¹¹⁵ Como se ha señalado más arriba, la ingesta del brebaje permitía comunicarse con san Santiago, la Virgen y otros santos. ¿Qué lugar ocupaba estos santos? ¿Por qué este interés en vincularse con ellos? Un testigo señaló que, desde hacía cuatro años, se había propagado por toda la provincia la enfermedad denominada *mama usu*. Como se ha indicado más arriba, esta expresión hizo referencia a un sistema de curación de enfermedades, de adivinación o de restablecimiento del equilibrio provocados por el infortunio. Las entidades se vinculan con estos ámbitos, pero no debe descuidarse que ellas mismas pueden ser las causantes de estos desequilibrios que afectan a las personas o al colectivo. En Carangas, Jacques Émile Monast resaltó el carácter vengativo, violento, e incluso demoníaco, de los santos, por ejemplo, en el caso de san Santiago y san Andrés.¹¹⁶

Los maestros curanderos establecieron con estas entidades una alianza que definieron en términos de parentescos. Esto no puede ser entendido como una exageración de los testigos. Roberte Hamayon sostuvo que en el chamanismo había un “vínculo entre el hecho de pensarse como ‘aliado’ (elegido, amado) y el deseo de atraer la ‘suerte’ (la fortuna, la providencia)”.¹¹⁷ En el actual altiplano boliviano, sostiene Virginie de Véricourt, la “reconciliación de la suerte es, por tanto, parte de una estrategia de

¹¹⁴ Saignes, ¿Por qué los indios ebrios...?, p. 41.

¹¹⁵ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 27 vº.

¹¹⁶ Monast, *Los aymaras...* Para el carácter vengativo y castigador de San Santiago en el santuario del Señor de Bombori, véase Véricourt, *Rituels et croyance...*

¹¹⁷ Hamayon, “El sentido de la ‘alianza’...”, p. 62. Aunque la autora propone este análisis para sociedades cazadoras, también sostuvo que los mismos fenómenos se encontraban en sociedades organizadas por un poder central e incluso por sistemas religiosos como el budismo, el cristianismo o el islam.

supervivencia que trae consigo multitud de ritos, actitudes cognitivas y pragmáticas”.¹¹⁸ En este sentido, la insistencia de los maestros curanderos en presentarse a sí mismos como parientes de los santos hacía evidente, para las personas que participaban de los rituales, que ellos podían asegurar la suerte, la ventura, la fortuna o si se prefiere la gloria. De ahí que, al igual que los *jilsanaja*, estos maestros curanderos se vincularan con los *Alakpacha santonaja* y la *Alakpacha cusisiña*, ya que estos maestros curanderos introdujeron, como parte de la dramatización ritual, el consumo de bebidas alucinógenas para lograr una mayor expresividad de la presencia de las entidades. Es decir, las convulsiones, gritos y voces desacompañadas exteriorizaban la presencia de entidades que no se concibieron cercanas a las personas, ni tampoco acogedoras, pero de las que, en todo caso, dependía la suerte o la fortuna.

A las curaciones y adivinaciones concurrió un número crecido de indias e indios, quienes se encerraban “de noche a continuar en embriaguezes, e ynsolencias y otras abuciones [abusión= abuso] en ofensa de Dios; saliendo el costo de estas funciones de la limosna que piden para los santos que han hecho las curaciones”.¹¹⁹ En otras ocasiones, el ritual de curación estaba precedido con la disposición:

de barias mesas de coca y en otras chichas, [...] que ya bien tarde de la noche trajeron un carnero [llama] macho de la tierra, y haciendo abrasar a la doliente con él, lo separaron y allí a su vista fue degollado, que lo luego lo sacaron fuera de la casa y lo desollaron, y la carne sirvió para todos los comidados, pero que los güesos se guardaron para quemarlos [...] a la mañana siguiente halló en las mesas las reliquias de lo que avía sobrado del machorro.¹²⁰

La presencia de mesas de coca y chichas es indicativa de la preocupación de los maestros curanderos por atender los requerimientos de las entidades que han provocado el infortunio. Estos elementos forman parte de

¹¹⁸ Virginie de Véricourt, “En quête de chance: Les itinéraires rituels de la fortune en Bolivie”, *Cahiers des Amériques latines*, v. 33, 2000, p. 3.

¹¹⁹ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 27 vº.

¹²⁰ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 37 rº.

un banquete que se complementa con la *wilancha* de un “carnero macho de la tierra” o *urco caura*. De acuerdo con Bertonio, el carnero “que por derrama ofrecían a los Demonios” se denominaba “Angru caura”;¹²¹ también dio esta misma denotación al “Carnero que dauan al Cacique por reconocimiento”.¹²² En este sentido, *angru caura* suponía el reconocimiento de una cierta jerarquía, por parte del o la doliente, hacia las entidades que habían provocado el infortunio o la enfermedad. Tras concluir el banquete “el maestro curandero, y todos sus oficiales se entretienen en sus adibinanzas, y otras supersticiosas acciones dando a entender a todos los circunstantes que sus curaciones las hacen por obra divina, y que reciben por ellas partes de comida y bebida”.¹²³ Al día siguiente los huesos del *angru caura* se quemaban de manera que se completase la curación del o la doliente.

*

Hasta antes de las denuncias de los curas de la provincia de Carangas, estos parecieron tolerar las prácticas curativas y de adivinación de los maestros curanderos. A pesar de que estas se realizaron alejadas de los pueblos, no por eso pueden ser consideradas clandestinas o secretas, pues un buen número de indios e indias concurrían a estas actividades. Además, la curación y la adivinación constituían asuntos comunitarios porque afectaban a un grupo parental o una red de relaciones. En esto no se percibió una contradicción con la doctrina cristiana, ni tampoco con los actos devocionales que se realizaban en el marco del calendario litúrgico.

La presencia de santos y vírgenes, así como el recurso al lenguaje del cristianismo, permitieron acceder a un espacio sobrenatural cuyo acceso fue monopolizado por el clero. Los curas doctrineros no parecieron prestar demasiada atención a estas prácticas, que juzgaron como expresión de una vana observancia predominante en la feligresía indígena. Además, los canonistas indianos consideraron que la ignorancia eximía de culpa a los indios; incluso, en el caso de que hubiesen recibido instrucción, la falta

¹²¹ Bertonio, *Vocabulario*..., p. 119.

¹²² Bertonio, *Vocabulario*..., p. 20.

¹²³ “Autos seguidos por don Lorenzo García Apaza, y demás indios, contra su cura don Eusebio Daza y Argüelles, sobre derechos”, ABNB EC 1758, 136, f. 43 rº.

de cuidado espiritual constituía un caldo de cultivo para errores y supersticiones; pero esto era más una culpa del clero que de los mismos indios.¹²⁴

No obstante, en situación de extrema conflictividad, entre curas doctrineros y feligresía indígena, aquellos interpretaron los acontecimientos bajo la red analítica de la idolatría y de la herejía. Los maestros curanderos se identificaron como autores de sectas y sus prácticas rotuladas como idólatricas. Esto resultaba suficiente para solicitar la intervención del poder político para que este apaciguara la sublevación que inquietaba a la provincia de Carangas. Las investigaciones sumarias, a cargo del oficial Pablo Gregorio del Castillo, entregaron una confirmación de las denuncias de los curas con los testimonios de los testigos contestes. En sentido estricto, estos reafirmaron la interpretación de una serie de acontecimientos, no solo los acaecidos en 1757, sino que también los vinculados a la acción de los maestros curanderos. De este modo, contra sus propósitos, las declaraciones de los testigos colocaron en escena acontecimientos que remitían a iniciativas indígenas y a sistemas de racionalidad que la escritura colonial redujo al juego especular de los estereotipos sobre el indio idólatra.

Los propios testigos conservaron la denominación de maestros curanderos y evitaron el recurso a la categoría de hechicero o brujo. La expresión “maestro” fue la traducción castellana para una voz pronunciada por los testigos que hablaban en la lengua de la provincia. En el aymara colonial, Ludovico Bertonio recogió la voz *yatichiri* como maestro, cuya raíz está en las palabras *yatitha* (“saber, enseñar”), *yatani* (“la escuela donde se aprende o enseña”), *yatichatha* (“Enseñar”), *yatirpaatha* (“Hazer lo que otro haze, imitar a otro”), entre otras más.¹²⁵ En el castellano del período, el término ‘maestro’ denotaba, por extensión, a quien enseñaba alguna destreza,¹²⁶ y a quien “es inteligente en alguna materia, y la sabe manejar con primor, sin embarazarse en sus dificultades”.¹²⁷ Sin proponérselo, los testigos reconocieron una cierta destreza en la adivinación o la curación, pero en esto los curas doctrineros intentaron ver el influjo demoníaco; sin embargo, a

¹²⁴ Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 61-91.

¹²⁵ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo I, p. 303.

¹²⁶ Covarrubias, *Thesoro...*, p. 532 vº.

¹²⁷ RAE, *Diccionario...*, 1734, p. 454.

pesar de esta insistencia, no tuvieron mucho éxito entre la feligresía indígena. Esto se evidenció en la amplia aceptación que tuvo el *yatichiri* Mario Román, y sus seguidores, en la comunidad de San Pedro de Totora. Ahora bien, el conocimiento que se le atribuyó provenía de su parentesco con san Santiago, la Virgen y otros santos; además del conocimiento que tenía en la preparación del brebaje para la adivinación, la identificación de la enfermedad y del causante de esta. Las entidades con las que los *yatichiri* reconocieron parentesco eran las causantes de los infortunios, y, por lo mismo, también eran quienes podían recomponer el equilibrio individual y colectivo.

En el caso de Clemente Morales, también se observa una estrecha vinculación con la comunidad de Corquemarca. Los testimonios resaltaron dos aspectos del dominio que se le atribuyó a este *thalisiri*: la adivinación y la curación de la coca, además de su vínculo con el Santo Cristo y Virgen Dolores. A diferencia de los *yatichiri*, parece que el *thalisiri* Clemente Morales no contó con un marco mayor de prestigio, pues fue castrado por sus propios seguidores. Ahora bien, el mismo dio una interpretación de ese episodio como expresión de perdón divino. ¿Será porque fue consciente de que, a ojos de la Iglesia, él había incurrido en un pecado? Es probable que la carta de perdón fuera una estrategia urdida para defender a Martín Quispe, con quien lo unía una relación de parentesco; además de reconocer que él había incurrido en una doble falta: no entregar el dinero y no cumplir con sus obligaciones parentales. Después de todo, la carta de perdón, como la confesión, permitía desembarazar a alguien de faltas, pecados, negocios y pleitos. Todos estos significados se vincularon, en el aymara colonial, a la voz *hucha* u *hochá* registrada por Bertonio,¹²⁸ pero también esto se percibe en el quechua del Manuscrito de Huarochiri, en el que *hucha* “corresponde sobre todo a “falta”, es decir, a la no observación de una obligación ritual cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes”.¹²⁹

Por otra parte, el acto de castración pudo ofrecer a Clemente Morales la confirmación de su vínculo con las entidades de la gloria y el

¹²⁸ Bertonio, *Vocabulario...*, tomo II, p. 160.

¹²⁹ Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987, p. 30.

acrecentamiento de su prestigio, entre los especialistas de la provincia. En su cuerpo castrado yacía esta expresión, como en las carnes lacradas del Cristo Santo que se mantenía en la ramada, donde realizaba sus pronósticos.

Thaliri y *yatichiri* no pretendían ocupar ni resistir a los curas doctrineros. Ellos atendían un ámbito desatendido por estos: el infortunio que se expresaba en los accidentes de un viaje o en el desequilibrio provocado por una enfermedad. Jacques Émile Monast observó que, en la provincia de Carangas, una misma persona solía cumplir funciones en el culto celebrado en la iglesia y en el culto tradicional. De esta manera, el “sacristán de Totorá, por ejemplo, presidía los sacrificios de animales y la aspersion de la sangre; solía rociar la torre de la iglesia cada año. El ecónomo de una importante capilla de Huayllamarca cumple las funciones de hechicero en su ayllu”.¹³⁰ En la actualidad, en algunas localidades del altiplano boliviano, se suele distinguir “la manera en que los yatiris de Qaqackaka se ponen a “ordenar” los elementos del universo para curar a alguien, en comparación con el cura quien se pone a “luchar” entre los dioses cristianos de su lado y los diablos del otro lado, en una especie de batalla maniquea de oposiciones”.¹³¹ Incluso estos especialistas rituales están vinculados a las actividades que se despliegan en torno a la iglesia parroquial. Thomas Abercrombie observó, p.e, que en K’ulta los yatiris frecuentaban el templo para homenajear a Santa Bárbara a quien consideraban una “intercesora o *awuta* (“abogada”)¹³² Además, en algunas ocasiones, su presencia era imprescindible, como en la reparación de la iglesia, puesto que se consideraba que esta era peligrosa porque contenía “las poderosas imágenes de santos en cuyo honor se celebraban periódicamente grandes festividades”.¹³³

A pesar de los serios enfrentamientos que hubo entre los curas doctrineros y la feligresía indígena, esto no llevó a una ruptura. La parroquia y el cura constituían un elemento fundamental de la vida comunitaria. Casi dos décadas después del tumulto que afectó a la provincia de Carangas, el oficial Pablo Gregorio del Castillo, el mismo que dirigió las investigaciones sumarias en 1758, comunicó a la Audiencia de La Plata las desafortunadas

¹³⁰ Monast, *Los aymaras...*, p. 245.

¹³¹ Arnold, *Los eventos...*, p. 223.

¹³² Abercrombie, *Los caminos de la memoria...*, p. 155.

¹³³ Abercrombie, *Los caminos de la memoria...*, p. 160.

y violentas muertes sufridas por el corregidor de la provincia, tres de sus familiares, el contador y el cajero de las Cajas Reales; además de los gobernadores de Corque, Guachaca y Sabaya.¹³⁴ Sobre estos acontecimientos, María Gavira planteó que el tesorero pudo haber estado implicado “en la sublevación y responsable del asesinato de sus enemigos; y otra más probable es aprovechase la coyuntura para efectuar su venganza, en vista de contar con un fuerte ascendiente sobre los que eran sus trabajadores o lo que llamaban ‘gente comprada’”.¹³⁵ El común de indios de la provincia se había sublevado en el marco de la rebelión general de 1781. A inicios de febrero de ese año, se celebraba la fiesta de Nuestra Señora de la Purificación. A pesar de las muertes violentas, los curas doctrineros no se tocaron, incluso uno de ellos, el doctor Joaquín Mariano Valdés, vicario del asiento de Carangas, intervino para proteger al tesorero de las Cajas Reales. En otras áreas, como en la Villa de Oruro y en la doctrina de San Francisco de Chiuchiu, los curas intentaron apaciguar los ánimos de los rebeldes, azotándose como en las procesiones de sangre de Semana Santa.¹³⁶

¹³⁴ “Informe del tesorero de Carangas Pablo Gregorio de Castilla a la audiencia de La Plata sobre las muertes ejecutadas por los rebeldes de la provincia de Carangas”, ABNB SGI 84.

¹³⁵ María Gavira, *Minería en Chayanta. La sublevación indígena y el auge minero 1775-1792*, La Paz, Plural Editores, 2013, p. 45.

¹³⁶ Fernando Cajías de la Vega, *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla*, La Paz, Institut Français d’Études Andines, Cooperación ASDI-SAREC, Instituto de Estudios Bolivianos, 2005; Jorge Hidalgo, *Historia andina en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, pp. 220-221.

