

**Anuario
de la
Academia Boliviana
de
Historia Eclesiástica**

25

2019



Sucre

ANUARIO
DE LA
ACADEMIA BOLIVIANA
DE
HISTORIA ECLESIAÍSTICA

25

2019

*

Sucre

©Derechos Reservados
Academia Boliviana de Historia Eclesiástica
Casilla 205
Sucre - Bolivia
Correo-e: abas@mara.scr.entelnet.bo

Secretario Ejecutivo
Edwin Claros Arispe
Cochabamba-Bolivia
Correo-e: claros@ucb.edu.bo

Edición: Iván Vargas
Departamento de Cultura y Arte, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”

IMPRESO EN BOLIVIA

ACADEMIA BOLIVIANA DE HISTORIA ECLESIAÍSTICA

CONSEJO DIRECTIVO

Lic. Bernardo Gantier, SI (Sucre)
Lic. Edgar Valda, (Sucre)
Sr. Norberto Benjamín Torres, (Sucre)

SECRETARIO EJECUTIVO

Dr. Edwin Claros Arispe, (Cochabamba)

SOCIOS HONORARIOS

Mons. Jesús Pérez OFM, (Sucre)
Mons. Jesús Juárez SDB, (Sucre)
Mons. Ricardo Centellas G. (Sucre)
Mons. Julio M. Elías OFM, (Trinidad)
Lic. Paula Peña, (Santa Cruz)

SOCIOS CORRESPONDIENTES

Dr. Johannes Meier, (Maguncia – Alemania)
Lic. Mauricio Valcanover OFM (Italia)

SOCIOS ORDINARIOS

Mons. Adolfo Bittschi (Sucre)
Dr. Hans van den Berg OSA (La Paz)
Dr. Xavier Albó SI (La Paz)
Dr. Edwin Claros A. (Cochabamba)
Lic. Bernardo Gantier SI (Sucre)
Dr. Juan Gorski, MM (Cochabamba)
Dr. Alcides Parejas (Santa Cruz)
Lic. Antonio Menacho SI (Cochabamba)
Dr. Enrique Jordá SI (Santa Cruz)
Dr. Piotr Nawrot SVD (Santa Cruz)
Dr. Roberto Tomichá (Cochabamba)
Lic. Edgar Valda (Sucre)
Mgr. Pedro Querejazu (La Paz)
Dr. Andrés Eichmann (La Paz)
Sr. Norberto Benjamín Torres (Sucre)
Dr. Manuel Gómez (Tarija)
Dra. Érika Aldunate Loza (La Paz)
Lic. Marco Denis Laguna OSA (Cochabamba)
Dra. Josefina Matas M. (La Paz)
Mgr. Armando Sejas OCD (La Paz)
Dr. Kasper Mariusz Kapron OFM (Cochabamba)
Dr. Mario Castro T. (Sucre)
Lic. Bernardo Mercado Vargas SI (Moxos)

SOCIOS FALLECIDOS

Mons. Alberto Aramayo Zalles († 1998)
Mons. Carlos Guericke Suarez († 1998)
Mons. Roger Aubry CSSR († 2010)
Padre Gerardo Maldini, OFM († 1998)
Dr. Federico Aguiló SI († 2001)
Lic. Jaime Virreira G., Pbro. († 2004)
Dr. Plácido Molina Barbery († 2005)
Lic. Javier Baptista SI († 2008)
Dr. Lorenzo Calzavarini OFM († 2012)
Padre Santiago Monast OMI († 2013)
Dr. Josep M. Barnadas († 2014)
Pbro. Valentín Manzano († 2015)
Dr. Raimundo Grigoriu († 2016)
Sra. Blanca Torres M. († 2018)
Arq. Teresa Gisbert C., († 2018)
Dr. Estanislao Just Lleó († 2020)

SEDE DE LA ACADEMIA

Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Taborga”
Calle Nicolás Ortiz, 91 – Casilla 205
Telf. (591) 04-6440750 – Fax. (591) 04-6460336
Correo electrónico: abas@entelnet.bo
Sucre – Bolivia

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
PIOTR NAWROT, SVD. <i>REGINA CAELI, LETARE Y TOTA PULCHRA ES, MARIA DEL ARCHIVO MISIONAL DE MOXOS: ENCUENTRO DEL BARROCO MISIONAL Y CATEDRALICIO EN LAS MISIONES</i>	10
BERNARDO MERCADO VARGAS, SJ. EL CABILDO INDIGENAL EN LA HISTORIA DE MOJOS	54
EDGAR ARMANDO VALDA MARTÍNEZ. ALGO DEL ARTE MUSICAL EN IGLESIAS DE PACCHA Y ARABATE EN CHUQUISACA Y SAN AGUSTÍN, PUNA, BELÉN, ESQUIRI Y TINGUIPAYA EN POTOSÍ, SIGLOS XVII-XX	66
HANS VAN DEN BERG, OSA. AGUSTINOS EN EL REDUCTO INCAICO DE VILCABAMBA (1568-1571).....	81
JUAN VICTOR MAMANI. LOS CURAS DE INDIOS DE LA PARROQUIA DE SAN LORENZO Y SAN BERNARDO (SIGLOS XVIII-XIX)	107
NORBERTO BENJAMÍN TORRES. CONVENTO Y MUSEO DE SANTA CLARA DE SUCRE, UN ESPACIO PARA LA ORACION Y LA CULTURA	125
BERNARDO GANTIER ZELADA, SJ. EL MUSEO DE ARTE SACRO DE SAN MIGUEL DE ORURO.....	137
JOSEFINA MATAS MUSSO. INCIDENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA EN LA EVOLUCIÓN URBANA DE LA REAL AUDIENCIA DE CHARCAS	159
ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ. DOS INFORMES DEL OBISPO DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA, FRAY JUAN DE ARGUINAO Y GUTIÉRREZ (14 Y 15 DE NOVIEMBRE DE 1650).....	178
EN MEMORIA R.P. DR. ESTANISLAO JUST LLEO, SJ (†)	192

PRESENTACIÓN

Cruces y corazones, tristezas y alegrías, desesperanzas y esperanzas, muerte y resurrección. Deseo que estos valores contrapuestos puedan expresar la situación que vivimos desde inicios de año, a nivel mundial y local. La pandemia del siglo XXI, el coronavirus-19, nos ha traído muerte, desesperación, cambio de hábitos, enclaustramiento, y recurrir a lo que todos ahora conocemos como “virtualidad”. No obstante, hay la gran posibilidad de fortalecer la fe, la esperanza, la caridad, precisamente en momentos en que el “otro” requiere de “mi”, de “nosotros”.

La pandemia se ha llevado consigo a muchos creyentes de a pie, como también a consagrados, sacerdotes, religiosas, obispos, catequistas, seminaristas. Con tristeza y esperanza menciono la partida de Mons. Eugenio Scarpellini, Obispo de la Diócesis de El Alto, La Paz; fue la mañana del día 15 de julio de 2020. De origen italiano, fue misionero en Bolivia desde 1988 y se destacó por su entrega a los más pobres y su lucha por la justicia.

Nuestra misma Academia ha sentido otra partida a la casa del Señor, el padre Estanislao Just Lleó, sacerdote jesuita de origen español. Falleció en Valencia, España, el día domingo 26 de abril de 2020; con 90 años de edad, 58 de sacerdote y 69 de Compañía. Fue socio fundador de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica y profesor del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET), Cochabamba, cariñosamente recordado por su estilo estricto de tomar los exámenes de historia de la Iglesia.

Por estos apreciados amigos que nos han dejado y por otros muchos no mencionados en esta oportunidad, compartimos las palabras de San Pablo a los Corintios: “*Porque como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados*” (Cor. 15,22). Nos fiamos del gran acontecimiento de la Resurrección de Jesucristo.

Otro acontecimiento histórico celebramos este 2020: hace 25 años atrás (20 de noviembre de 1995) se fundó la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, ABHE. Habíamos preparado con mucho entusiasmo un encuentro musical para conmemorar esta gran tarea que la misma Conferencia Episcopal Boliviana ha apoyado a través de los arzobispos de Sucre, primero Mons. Jesús Pérez OFM, impulsor y fundador, luego Mons. Jesús Juárez SDB, y ahora Mons. Ricardo Centellas. La cuarentena no nos permitirá un fraternal encuentro “face to face”, pero lo haremos de forma remota: nos veremos, saludaremos, apoyaremos, animaremos y trabajaremos, por el medio que se ha generalizado, el Zoom.

También es una alegría contar con dos nuevos socios ordinarios: Dr. Mario Castro Torres y Dr. Kasper Mariusz Kapron OFM. Asimismo, hacemos constancia de que Mgr. Armando Sejas E. pasa de ser socio honorario a ser socio ordinario. Son tres jóvenes investigadores que vitalizarán la “*gran tarea de que la Historiografía eclesiástica boliviana, parcela demasiado olvidada de la historiografía boliviana sin más, alcance una estatura adulta condicente con la del conjunto historiográfico del país*” (palabras de J. Barnadas en el acto de fundación de la ABHE).

Breve presentación de las investigaciones que en este número conmemorativo compartimos con nuestros lectores.

Piotr Nawrot. Empezamos la publicación de este Anuario conmemorativo, Bodas de Plata de la ABHE, con un gran regalo “dos en uno” por parte de Piotr; nos presenta dos obras musicales barrocas como fruto de su íntegra dedicación a la investigación y transcripción: a) *Regina caeli, letare*, de autor anónimo, encontrada en los archivos misionales jesuíticos chiquitanos y moxeños; b) *Tota pulchra es, Maria*, del maestro Juan de Vega Bastán, muy activo en La Plata (Sucre) cerca de la década de los años 70 del siglo XVII. Piotr señala que Vega Bastán nunca estuvo en las misiones, pero su composición forma parte de la música del archivo de Moxos; se desconocen los datos históricos de cómo o cuándo esta obra llegó a las misiones. Sin embargo, la copió entera don Manuel Espíritu Mahe Hichu, el célebre copista de oficio que hubo en Moxos. El profesor Nawrot recalca que las composiciones barrocas chiquitanas y moxeñas son “*de gran valor espiritual y estético, que pueden ser presentadas con éxito en cualquier catedral o sala de concierto del orbe*”.

Bernardo Mercado nos introduce en el tema de los Cabildos Indígenales de Mojos, antes y después de la expulsión de los padres jesuitas. Los Cabildos en muchas misiones eran los cargos más importantes, asumidos por los antiguos jefes o caciques étnicos, y constituían el gobierno local de cada misión. Es importante

señalar que el Cabildo cumplía varias funciones, como la mediación entre los padres jesuitas y la sociedad indígena, la organización de los turnos en el trabajo comunal, el control de las labores agrícolas y también la conservación de la moral cristiana de la familia. En la dimensión religiosa, el Cabildo organizaba la vida ritual y la vida festiva de la misión. Dejémosnos guiar por esta investigación para conocer las raíces de los Cabildos Indígenales.

Edgar Valda Martínez rescata, como en otros estudios suyos, tradiciones y vivencias históricas de curatos indígenas. Esta vez se trata del arte musical practicado en comunidades rurales de Chuquisaca (Paccha y Arabate) y de Potosí (San Agustín, Puna, Belén, Esquiri y Tinguipaya). Valda subraya que la música es un componente esencial y significativo en la vida de la Iglesia Católica. En casi todas las celebraciones eucarísticas y festividades religiosas la música estaba presente, como un apoyo y complemento de gran utilidad en la devoción y consolidación de la fe. Este estudio da cuenta de interesantes referencias sobre instrumentos musicales, tanto llegados de otras partes como fabricados localmente, los cantores con sus timbradas voces, los músicos talentosos, los compositores y los devotos que se integraban a toda esa gran “orquesta musical” que alegraba y levantaba el ánimo de los devotos.

Hans van den Berg nos presenta un capítulo de la misión de los agustinos. Esta vez se trata de su acción misionera en las montañas de Vilcabamba, territorio de un reducto incaico. Esta región nos recuerda a Tupac Amaru, hermanastro del Inca Titu Cusi Yupanqui, quien fue hecho preso y llevado al Cuzco, donde fue decapitado un 24 de septiembre de 1572. El primer evangelizador en Vilcabamba fue un clérigo, padre Antonio de Vera. Luego continuaron los padres agustinos. El cronista Antonio de la Calancha es fuente de consulta del profesor Berg sobre los agustinos que misionaron en Vilcabamba, de modo especial fray Diego Ortiz, mártir agustino. Según Calancha, Diego Ortiz tuvo penitencia rigurosa y fue practicante de la abstinencia áspera, la mortificación abatida, la pobreza evangélica y el celo de las ánimas apostólicas. “Agustinos en el reducto incaico de Vilcabamba (1568-1571)” es un estudio que nos depara muchas sorpresas de carácter histórico.

Juan Víctor Mamani es un joven investigador de origen potosino. Su interés por la historia religiosa y sobre todo por la identidad de los indígenas le ha conducido a conocer el rol de los “curas de indios”. Juan Víctor subraya que uno de los actores más importantes en el cotidiano vivir de una doctrina de indios fue precisamente el cura. Su investigación es realizada a base a una búsqueda documental y bibliográfica que le ha permitido vislumbrar la naturaleza de las diferencias y similitudes que existieron entre los diferentes doctrineros de indios. El artículo presenta interesantes referencias de la vida de varios curas. El primer cura de San Lorenzo, por ejemplo, fue Juan Suero Peláez, cuyo inicio de su actividad data de la segunda mitad del siglo XVII. Destacar en el autor la consulta de muchas fuentes primarias en archivos nacionales y fuera del país para su tema de estudio “Los curas de indios de la parroquia de San Lorenzo y San Bernardo (siglos XVIII-XIX) de Potosí”.

Norberto Benjamín Torres incursiona en la vida de claustro de las clarisas para descubrir algunos aspectos de la vida conventual y de la rutina diaria, en este caso del monasterio Santa Clara de Sucre, fundado en 1636. El artículo enfoca dos temas íntimamente relacionados: la arquitectura y el museo del monasterio. Norberto indica que tanto la iglesia como el convento son de traza muy sencilla y están dentro del espíritu franciscano, y el museo es un verdadero custodio del patrimonio eclesiástico de Sucre. Sin duda, se debe destacar el órgano tubular del siglo XVII, que el año 1997 se entregó completamente restaurado. El autor de la restauración de este órgano fue el francés Francis Chapelet. No cabe duda, este convento y museo son un espacio para la oración y la cultura.

Bernardo Gantier nos presenta una antigua iglesia jesuítica, ahora convertida en el Museo de Arte Sacro de Oruro. Se trata de la iglesia de San Miguel de la Ranchería, obra originalmente construida en adobe, sobre planta de cruz latina y cubierta de par y nudillo que, según el autor, corresponde a la época del descubrimiento de las minas (1595), cuando el conglomerado humano dedicado a las labores mineras se fue estableciendo en un poblado que llamaron San Miguel de Oruro. En 1975 esta antigua iglesia fue demolida, por lo que la tarea de su restauración se llevó a cabo a base de testimonios fotográficos, gracias a los cuales se pudo reconocer los restos arquitectónicos; Bernardo fue uno de sus artífices. El Museo de Arte Sacro logró rescatar y organizar distintas obras de arte. En referencia al tema de la pintura, dice Bernardo que es un verdadero “microcosmos

pictórico”, con más de un centenar de cuadros que abarcan diversos géneros y temáticas dentro de la iconografía religiosa. El artículo es una invitación a conocer y valorar el arte sacro cultivado en Oruro.

Josefina Matas, arquitecta de profesión, se ha interesado en su estudio, por una parte, en la localización del sitio de asentamiento de los primeros conventos franciscanos en el proceso de formación de las ciudades de La Plata, Potosí y La Paz, y, por otra, en conocer las causas que incidieron en la elección del lugar y determinar si existe un patrón de ubicación respecto de los sitios de emplazamiento seleccionados. El título del artículo, “Incidencia de la espiritualidad franciscana en la evolución urbana de la Real Audiencia de Charcas”, es motivador para incursionar en la arquitectura franciscana en nuestro país.

Roberto Tomichá comenta y comparte dos informes de gran relevancia, escritos por el cuarto obispo de Santa Cruz de la Sierra, don Juan de Arguinao y Gutiérrez (1648-1659), limeño y dominico. Este obispo empezó su trabajo pastoral un 7 de noviembre de 1648, en el Valle de Cliza; el punto de partida fue Tarata. El par de informes fueron escritos en dos días, el 14 y 15 de noviembre de 1650, en la Villa de Salinas del Valle de Mizque. El informe del día 14 se refiere a la persona del obispo (responde a 14 preguntas) y el segundo informe al obispado de Santa Cruz (responde a 15 preguntas). Ambos informes de primera mano contienen datos que nos permite conocer parte de la realidad del obispado cruceño. Es una contribución significativa para la historia de la Iglesia del Oriente boliviano.

Laus Deo.

Edwin Claros Arispe
Secretario Ejecutivo ABHE

***REGINA CAELI, LAETARE Y TOTA
PULCHRA ES, MARIA, DEL
ARCHIVO MISIONAL DE MOXOS:
ENCUENTRO DEL BARROCO
MISIONAL Y CATEDRALICIO EN
LAS MISIONES***

PIOTR NAWROT, SVD

1. CONTEXTUALIZACIÓN

A fin de conmemorar el jubileo de plata de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica (ABHE), decidí reconstruir dos obras musicales procedentes del Archivo Misional de Moxos guardadas en San Ignacio de Moxos. Mi elección del archivo de Moxos, así como la selección de estas obras, no fueron casualidad. Primeramente, opté por el archivo de Moxos –menos investigado y reputado que el archivo de Chiquitos– debido a sus composiciones de gran valor espiritual y estético, que pueden ser presentadas con éxito en cualquier catedral o sala de concierto del orbe. La exposición al mundo de nuevos estudios construidos a partir de este archivo provocará el interés de otros investigadores por esta original colección de música barroca misional. Desde la Academia aspiramos a contribuir y provocar más estudios sobre las misiones de Moxos que, sin duda, son necesarios para comprender la historia de Bolivia y de las misiones que la Iglesia Católica fundó en estas latitudes.

En este tiempo, cuando hay evidentes intentos de disminuir el rol e incluso de rechazar la legitimidad de la presencia de los misioneros entre los pueblos originarios, con el anuncio del Evangelio, este estudio y otros similares nos ponen nuevas luces sobre la vida de las reducciones y sus actores, indígenas y misioneros. En cuanto a la selección del repertorio para su transcripción, me ha sido fácil elegir

Regina caeli, letare. Esta composición de autor anónimo fue encontrada en ambos archivos misionales de tradición jesuítica, la chiquitana y la moxeña. Es altamente probable que la hubiesen cantado todos los músicos que hubo en las misiones del Oriente de Bolivia. Y es seguro que, al menos en Moxos, esta composición, desde su introducción en el siglo XVIII temprano hasta nuestros días, nunca hubiera dejado de sonar. Ponerla de nuevo al alcance de músicos en Bolivia y el mundo –ya que todo lo que aparece en Bolivia y procede de las misiones tiene su eco inmediato por toda América, Europa y Asia– ayudará grandemente a una mejor comprensión de cómo fue el mundo sonoro de Bolivia misional, pero también cómo sonaba la música en las misiones del Paraguay, Argentina, Uruguay, Brasil y Perú, donde la documentación musical está totalmente perdida. No obstante, sabemos por los relatos escritos por los misioneros, superiores y visitantes de las misiones en América meridional que la música en las reducciones de esos países fue muy similar a lo que podemos reconstruir en Bolivia, donde se salvaron las más singulares colecciones de música barroca que hay en el mundo.

Mi interés por la música misional en Bolivia comenzó pocos años antes de la fundación de la Academia, cuando visité Chiquitos, Moxos y Sucre, en 1991. Desde entonces logré publicar casi cincuenta volúmenes de estudios sobre la música barroca misional. Este estudio es una natural continuación del mismo proyecto, una documentación voluminosa que podría seguir creciendo, ya que –a pesar del volumen de mis estudios publicados– todavía no hemos alcanzado ni la cuarta parte (posiblemente mucho menos) de la música creada y guardada en los pueblos misionales. Por otro lado, ha sido también importante para mí mostrar en este estudio algo del “barroco catedralicio” que, en el campo de la música, ha tenido un “rostro” muy diferente de la música misional; más español o colonial.

La colección de música del archivo de Moxos encierra en sí un voluminoso *corpus* de villancicos (122) –por excelencia, forma literaria musical propia a la península ibérica y a las catedrales españolas en el Nuevo Mundo– que entraron a las reducciones de Moxos desde alguna de las catedrales de la zona (quizás Potosí o Sucre) y que documentan un temprano, fluido y constante intercambio de música entre las ciudades y las misiones en lo que hoy es Bolivia. Una buena muestra de este intercambio es la obra titulada *Tota pulchra es, Maria*, de Juan de Vega Bastán, muy activo en La Plata (Sucre) cerca de la década de los 70 del siglo XVII. Vega Bastán nunca estuvo en las misiones, pero su composición forma parte de la música del archivo de Moxos. No hay ninguna indicación acerca de cómo o cuándo esta obra llegó a las misiones. No obstante, en la primera mitad del siglo XX, 1942, uno de los más célebres copistas de oficio que hubo en Moxos, Manuel Espíritu Mahe Hichu, la copió entera. No se sabe nada del original que debió tener en sus manos Mahe Hichu. Tampoco hay esta obra en la colección de música en el ABNB en Sucre. La información dejada por el copista afirma que Mahe Hichu la hizo en Trinidad el 12 de junio de 1942. El facsímil fue encontrado en San Antonio del río Imose. Asombra que, en los años 40 del siglo XX, en la selva de Moxos, no solamente hubiera capillas musicales, sino que lograran cantar a dos coros. Mi intención al transcribir esta obra es devolver algo de su identidad a Sucre desde las misiones de Moxos, sede de nuestra Academia.

2. TÍTULO DE LA COMPOSICIÓN: *REGINA CAELI, LAETARE*

Signatura: AMCh 311 (AM 003) / AMM, Música 843

Texto:

Regina caeli, letare, alleluia.
Quia quem meruisti portare, alleluia.
Resurrexit, sicut dixit, alleluia.
Ora pro nobis Deum, alluluia.
Alleluia. Alleluia. Alleluia.

V. *Gaude et letare, Virgo Maria, alleluia.*
 R. *Quia surrexit Dominus vere, alleluia.*

Fuente: Archivo Musical de Chiquitos

logró recoger de la zona son 17 copias de soprano, nueve copias de alto, una copia de bajo, 13 copias de violín 1, 1 copia del violín 2 y 2 copias del continuo. La parte del tenor se perdió en Moxos. La copia más antigua corresponde al año 1897; y la más reciente, al año 2005. Jamás se registró en el mundo tal fenómeno: que la música barroca, de forma ininterrumpida, se copiara a mano para su uso litúrgico hasta el siglo XXI. Ello confirma que la música barroca misional en Moxos jamás fue olvidada y permaneció como parte de las liturgias locales hasta nuestro tiempo.

Lo que se reconstruye aquí es suma de todo lo que hay entre Chiquitos y Moxos. Se han estudiado todas las copias existentes. No obstante, para la reconstrucción de la antífona se utilizaron primeramente las copias más antiguas, donde el error de la copia ha sido mínimo. La parte del bajo ha sido particularmente complicada en Chiquitos (R50, fo. AA 01v). Se la utiliza como base, pero complementa con Moxos. Las copias de Chiquitos son más antiguas; algunas son del tiempo de los misioneros fundadores. No hay ninguna indicación acerca de cómo llegaba la misma música a Chiquitos y a Moxos, si en Moxos la copiaban de Chiquitos, o al revés.

2.2. Copistas

Una de las características más notorias de la colección de música de Moxos es que la mayoría de las copias incluyen al menos tres datos: nombre del copista, fecha y lugar de copia. Estos datos ayudan a captar y conocer a los verdaderos transmisores de actividades musicales en la zona a lo largo de casi tres siglos y medio. Aparentemente, en varios pueblos de Moxos hasta la mitad del siglo XX, las capillas musicales contaban con coros e instrumentos y la música se enseñaba a las sucesivas generaciones. Los músicos disfrutaban de prestigio y varios privilegios.

Es a partir de 1950 que comenzó un acelerado proceso de decadencia de la vida musical. Aquí listamos en orden cronológico los informes sobre los copistas de *Regina cali, letare, AMMoxos*, Música 843.

Manuel Trinidad Mosva Muiva (1897)

Pascual Conotire (1914)

Manuel Exaltación Noe (1923)

José Lorenzo Justiniano Noe Noco (1923)

Manuel Jesús Espiritu Mahe Noco Guaji (1940), maestro de capilla

José Lorenzo Justinian Mahe Nohe

Francisco Javier Concepción Nouto Guaji

Víctor Modesto Noe Moye (1984)

Manuel Exaltación Noe

José Manuel Eleuterio Guaji Noza

Genaro, Viri Maleca Noto (1994)

Gonzalo Yuco Moy (2005)



Lámina 2 (bajo, copia en Chiquitos)

REGINA CÆLI, LÆTARE

AMCh 311 (Am 03)
AMM, Música 843

Anónimo
ed. Piotr Nawrot

Allegro

Soprano

Alto

Tenor

Bajo

Allegro

Violín 1

Violín 2

Violón

7

6

8

Re-gi - na, Re-gi - na cæ - li, Re-gi - na, Re-gi - na cæ - li, Re

18

gi - na, Re - gi - na cæ - li, læ - ta - - - - re, læ - ta - - - -

gi - na, Re - gi - na cæ - li,

6 3 6 3 6 3 3

46

ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia.

ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia.

ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia.

ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia, al-le-lu-ia.

6 6 6

55

Qui-a,

Qui-a,

6

63

qui - a quem me-ru-is - ti por - ta - re, por - ta - re,

qui - a quem me-ru-is - ti por - ta - re, por - ta - re,

73

por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu -

por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu -

82

Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 - ia. Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 - ia. Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 - ia. Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 - ia. Qui - a quem me - ru - is - ti por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia,
 - ia.

3^h 6

91

por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia.
 por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia.
 por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia.
 por - ta - re, por - ta - re, al - le - lu - ia.

6

99 **Presto**

Musical score for measures 99-105, measures 1-4 of a system. It consists of four staves: Treble 1, Treble 2, Treble 3, and Bass. All staves contain whole rests.

Presto

Musical score for measures 105-111, measures 5-11 of a system. It consists of four staves: Treble 1, Treble 2, Treble 3, and Bass. The music is in 2/4 time and features complex rhythmic patterns.

106

Re-sur-re - xit, re - sur-re-xit,

Musical score for measures 106-111, measures 12-17 of a system. It consists of four staves: Treble 1, Treble 2, Treble 3, and Bass. The music is in 2/4 time and features complex rhythmic patterns.

Musical score for measures 111-117, measures 18-24 of a system. It consists of four staves: Treble 1, Treble 2, Treble 3, and Bass. The music is in 2/4 time and features complex rhythmic patterns.

Re-sur-re - xit,

113

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

re - sur - re - xit, re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

120

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

re - sur - re - xit, si - cut di - xit, al - le - lu - ia,

142

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

146

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

al - le - lu - ia.

151 **Adagio**

O - ra, o - ra, o - ra pro no-bis, o - ra, o - ra,

O - ra, o - ra, o - ra pro no-bis, o - ra, o - ra,

O - ra, o - ra, o - ra pro no-bis, o - ra, o - ra,

Adagio

3# 3# 3# 3# 3#

161

o - ra pro no-bis, o - ra pro no - bis_ De - um, o - ra, o - ra, o - ra pro no - bis,

o - ra pro no-bis, o - ra pro no - bis_ De - um, o - ra, o - ra, o - ra pro no - bis,

o - ra pro no-bis, o - ra pro no - bis_ De - um, o - ra, o - ra, o - ra pro no - bis,

3# 3# 3# 5#/3#

171

o - ra, o - ra, o - ra, o - ra pro

o - ra, o - ra, o - ra, o - ra pro

o - ra, o - ra, o - ra, o - ra pro

3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣

177

no - bis De - um.

no - bis De - um.

no - bis De - um.

5̣̣̣ 6 6 5̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 5̣̣̣ 6 6 5̣̣̣ 3̣̣̣ 3̣̣̣ 6 6 5̣̣̣ 3̣̣̣

184 **Allegro**

Al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

Al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

Al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

Al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

Allegro

34 34

191

ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia

199

ia.

ia.

ia.

ia.

206

Ga - u - de et læ - ta - re, Vir - go

210

Ma - ri - a, al - le - lu - - - - ia.

212

Qui - a sur - re - xit Do - mi - nus ve - re, al - le - lu - ia.

Qui - a sur - re - xit Do - mi - nus ve - re, al - le - lu - ia.

Qui - a sur - re - xit Do - mi - nus ve - re, al - le - lu - ia.

Qui - a sur - re - xit Do - mi - nus ve - re, al - le - lu - ia.

3. TÍTULO DE LA COMPOSICIÓN: *TOTA PULCHRA ES, MARIA*

Signatura: AMM, Música 819

Texto:

Tota pulchra es, Maria.
Et macula originalis non est in Te.
Tu gloria Ierusalem.
Tu lætitia Israel.
Tu honorificentia populi nostri.
Tu advocata peccatorum.
O Maria, O Maria.
Virgo prudentissima.
Virgo clementissima.
Ora pro nobis.
Intercede pro nobis.
Ad Dominum, Deum tuum.

Fuente: Archivo Misional de Moxos

Orgánico: s1, a1, t1; s2, a2, t2; v1, v2, bc

Coro 1:

Tiple 1: Mx 2236
 Alto 1: Mx 2237
 Tenor 1: Mx 2238

Coro 2:

Tiple 2: Mx 2236
 Alto 2: Mx 2237
 Tenor 2: Mx 2238
 Violín 1: Mx 2717
 Violín 2: Mx 2716
 Continuo: Mx 2715

3.1. Transcripción de la obra

La transcripción de esta obra musical ha significado muchos desafíos. Aunque se encontraron los folios en buenas condiciones físicas –con excepción del continuo, que no está completo–, las copias mismas vienen con graves errores. Hay una clara diferencia entre la fidelidad de las partes vocales, menos alteradas en el original –los copistas moxeños dispusieron de éste alguna vez–, y las partes instrumentales. Estas últimas parecen ser una creación local, poco idónea para los instrumentos que el manuscrito asigna, y con muchos errores. La conducción de voces revela a un compositor talentoso y sensible, mientras que la parte instrumental es repetitiva, poco imaginativa, hasta pesada para el oído. Ha sido difícil intervenir en la transcripción, especialmente cuando se refiere a las alteraciones cromáticas en voces e instrumentos. En las partes instrumentales casi no hay alteración, mientras que las partes vocales tienen muchas.

El tiple del primer coro fue anotado en la clave de sol sobre la segunda, lo que obligó a bajar la transcripción por una cuarta. Otras voces y partes instrumentales ya venían con esta diferencia, por lo que la transcripción la mantuvo. En la armadura, todas las voces e instrumentos colocaron un bemol. No obstante, ello provocó un grave problema armónico, no solamente porque en la mayoría de las veces tal alteración fue colocada en una voz y omitida en otras, sino que a veces parecía que los diferentes intérpretes de la obra que hubo en Moxos tenían diferencias sobre este tema. Después de muchos análisis, hemos llegado a la conclusión de que la armadura que está junto a la clave afecta solamente si la alteración está repetida en la línea melódica de voz y/o del instrumento. A veces hay diferencias entre el coro 1 y el coro 2; mientras el primero canta en si natural, el coro 2 tiene si bemol. Buen ejemplo de esta dificultad es también el c. 93: de mantenerse si natural en los tiples, el tenor 2 tendría un intervalo de cuarta aumentada. No obstante, la aplicación de estas propuestas debería ser lo más modesta posible, ya que a veces lo que suena brusco para un oído formado en las academias, no necesariamente suena así para los coros y las orquestas locales.

3.2. Copista

Manuel Espíritu Mahe Hichu, 12 de junio de 1942, en San Antonio del río Ichoa.

Ana Luisa Arce, en su *Catálogo de copistas de música manuscrita*, clasificó a Manuel Espíritu Mahe Hichu como copista de oficio. Sus copias provienen de un periodo de tiempo comprendido entre 1939 (la primera copia fechada y firmada) y 1951 (la última copia fechada y firmada). Hichu fue activo en San Javier de Moxos, San Lorenzo, Santísima Trinidad y Trinidad. Pero las copias de música misional de su mano fueron encontradas en Coquinal del Sécore, El Carmen de la Nueva Esperanza, Nueva Natividad del Sécore y San Antonio del Imose. Es decir, en pequeñas comunidades de Moxos que surgieron en la selva de Beni en el siglo XX, por lo que se decidió, para organizar la vida de oración en los pueblos, copiar la música del tiempo de la primera evangelización de Moxos, organizando a la vez capillas musicales, fabricando instrumentos y organizando coros y orquestas en las nuevas misiones. Hasta la clausura del siglo XX, para varias comunidades originarias de Moxos la música misional en sus poblados era parte de su vida religiosa y de su identidad cultural.

Crítica de la edición:

Tiple 1: c. 31: redonda; c. 111: do, re

Alto 1: c. 13: sol, mi; c. 14: fa, fa; c. 15: mi; c. 31: redonda; c. 52: fa, fa, fa, mi, re; c. 104: sol; c. 105: sol; c. 111: mi, fa; c. 114: fa, sol; c. 115: sol, la

Tenor 1: c. 13: fa, fa; c. 68: fa, do, re; c. 126: re, silencio, fa

Tiple 2: c. 24: redonda; c. 31: redonda; c. 49: la, la, do, do, si; c. 73: redonda; c. 108: la, la; c. 114: redonda; c. 126: redonda

Alto 2: c. 24: redonda; c. 31: fa sostenido; c. 73: redonda; c. 114: redonda; c. 126: redonda

Tenor 2: c. 18: re; c. 24: redonda; c. 72: si natural, do sostenido; c. 73: redonda; c. 77: do; c. 78: do, si; c. 79: la; c. 80: si, la; c. 92: la; c. 93: la, si; c. 94: do re; c. 114: redonda; c. 126: redonda

Violín 1: c. 19: fa, fa, re, fe; c. 23: fa, fa, mi, re, mi, do; c. 25: fa, fa, mi, re, mi; c. 27: do, do, re, fa; c. 29: si, si, sol, sol; c. 30: re, re, la, la, mi, mi; c. 32: fa, fa, la, la, fa, fa, do, do; c. 33: fa, fa, mi, re, mi; c. 39: mi, mi, do, do, mi, mi, fa, fa; c. 40: fa, fa, re, re; c. 41: mi, do, do, do, si; c. 43: fa, re, fa, fa; c. 78: mi, fa, sol, mi; c. 83: fa, fa, la, la, fa, fa, do, do; c. 97: re, re, fa, fa, la, la, fa, fa; c. 134: re, fa, re, fa, re, fa, la, re

Violín 2: c. anacrusa: re; c. 16: mi, mi, do, do; c. 25: la, la, sol, fa, sol; c. 27: mi, mi, fa, la; c. 28: mi, mi, fa, fa; c. 30: fa, fa, la, la, fa, fa, mi, mi; c. 32: la, la, fa, fa, la, la, mi, mi; c. 33: la, la, sol, fa, sol; c. 34: la, re, si, si; c. 43: la, fa, la, la; c. 54: do sostenido; c. 59: re, re, fa, fa; c. 61 fa, fa, do, do; c. 62: re, re, mi, mi; c. 63: fa, la, la, fa; c. 64: mi, sol, sol, sol; c. 65: la, fa, mi, sol; c. 67: la, mi, mi, fa; c. 71: mi, re, do, si; c. 73: mi, mi, fa, fa; c. 74: fa, fa, mi, mi; c. 75: re, fa, mi, sol; c. 83: re, re, fa, fa, la, la, mi, mi; c. 97: fa, fa, la, la, fa, fa, la, la; c. 100: do, d, sol, sol; c. 101: sol, fa, sol, mi; c. 126: la, la; c. 134: re, fa, la, fa, re, fa, la, fa

Bc: c. 13: fa, fa; c. 25: sol, sol; c. 49: silencio, re, sol, mi; c. 31: re, re; c. 68: fa, d, re; c. 83: fa, fa

Lámina 3 (Mx 02236)

Lámina 4 (Mx 02717)

*TOTA PULCHRA ES, MARIA**AMM, Música 819**Juan de Vega Bastán*

ed. Piotr Nawrot

The first system of the musical score consists of nine staves. The top three staves are for the first choir: Tiple Coro 1°, Alto Coro 1°, and Tenor Coro 1°. The next three staves are for the second choir: Tiple Coro 2°, Alto Coro 2°, and Tenor Coro 2°. The bottom three staves are for the instrumental ensemble: Violín 1, Violín 2, and Órgano. The music is in a common time signature (C) and a key signature of one flat (B-flat). The vocal parts are currently silent, indicated by horizontal lines with bar lines. The instrumental parts are active, with the violins playing a rhythmic pattern of eighth notes and the organ providing a steady accompaniment. There are several sharp accidentals (#) in the violin parts.



The second system of the musical score consists of three staves. The top staff is for Violín 1, the middle staff is for Violín 2, and the bottom staff is for Órgano. The music continues from the first system. The violin parts feature more complex rhythmic patterns and several sharp accidentals (#). The organ part continues with a steady accompaniment. The system ends with a double bar line.

ff

To - - - ta pul - chra es, Ma - ri - a, es, Mar - ri -

To - - - ta pul - chra es, Ma - ri - - - -

To - - - ta pul - chra es, Ma - ri - a, es, Ma - ri -

Three empty staves for piano accompaniment.

Piano accompaniment with lyrics: To - - - ta pul - chra es, Ma - ri - a, es, Ma - ri -

18

a. To - ta pul - chra es, Ma - ri - a. Et

- a. To - ta pul - chra es, Ma - ri - - a. Et

a. To - ta pul - chra es, Ma - ri - - a. Et

To - - ta pul - - chra es Ma - ri - - a,

To - - ta pul - chra es Ma - ri - - a,

To - - ta pul - chra es Ma - ri - a,

25

ma - cu - la o - ri - gi - na - lis non est in Te,
ma - cu - la o - ri - gi - na - lis non est in Te,
ma - cu - la o - ri - gi - na - lis non est in Te,

non
non
non

32

non est in Te,
non est in Te,
non est in Te,
est in Te, et ma-cu - la o - ri - gi - na -
est in Te, et ma-cu - la o - ri - gi - na -
est in Te, et ma-cu - la o - ri - gi - na -
est in Te, et ma-cu - la o - ri - gi - na -

38

The musical score consists of several systems. The first system has three vocal staves (Soprano, Alto, Tenor) and a piano accompaniment. The lyrics are: "non est in Te. Tu glo - ri -". The second system continues the vocal lines with lyrics: "-lis non est in Te.". The third system continues with lyrics: "lis non est in Te.". The piano accompaniment features a rhythmic pattern of eighth notes in the right hand and a steady bass line in the left hand. There are some sharp signs above the piano part in the later measures.

non est in Te. Tu glo - ri -

non est in Te. Tu glo - ri -

non est in Te. Tu glo - ri -

-lis non est in Te.

-lis non est in Te.

lis non est in Te.

45

a le - ru - sa - - - lem.

- a le - - ru - sa - - - lem.

- a le - ru - - - sa - - - lem.

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el,

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el,

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el,

51

The musical score consists of seven systems of staves. The first system has three staves, each with the lyrics 'Tu, Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el, Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' The second system has three staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second and third staves. The third system has three staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second and third staves. The fourth system has two staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second staff. The fifth system has two staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second staff. The sixth system has two staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second staff. The seventh system has two staves, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el.' appearing on the second staff. The music is in a key with one flat (B-flat) and a 4/4 time signature. The melody is simple and repetitive, with the lyrics 'Tu læ-ti-ti-a Is-ra-el' repeated throughout. The accompaniment consists of a bass line and a treble line, both of which are simple and repetitive, with the bass line providing a steady rhythm and the treble line providing a melodic accompaniment.

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el, Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

Tu læ - ti - ti - a Is - ra - el.

57

Tu ho - no - ri - fi - cen - ti - a po - pu - li nos -

Tu ho - no - ri - fi - cen - ti - a po - pu - li nos -

Tu ho - no - ri - fi - cen - ti - a po - pu - li nos -

The musical score consists of three vocal staves and a piano accompaniment. The vocal parts are in G major (one sharp) and 4/4 time. The piano accompaniment is in G major and 4/4 time. The lyrics are 'Tu ho - no - ri - fi - cen - ti - a po - pu - li nos -'. The piano accompaniment features a rhythmic pattern of eighth and sixteenth notes in the right hand and a steady bass line in the left hand.

64

tri. Tu ad - vo -

-tri. Tu ad - vo -

tri. Tu ad - vo -

Tu ad - vo - ca - ta pec - ca - to - rum,

Tu ad - vo - ca - ta pec - ca - to - rum,

Tu ad - vo - ca - ta pec - ca - to - rum,

Tu ad - vo - ca - ta pec - ca - to - rum,

81

The musical score consists of several systems. The first system has three vocal staves, each with a treble clef and a flat key signature. The lyrics are "o, _____" under the first and third staves. The second system has three vocal staves with lyrics "- a, o, _____" under the first and third staves. The piano accompaniment is shown in the bottom two staves of each system, with a bass clef and a flat key signature. The piano part features a rhythmic pattern of eighth and sixteenth notes in the right hand and a steady bass line in the left hand.

86

o, _____ o _____ Ma - ri -

o, _____ o _____ Ma - ri -

o, _____ o _____ Ma - ri -

o, _____

o, _____

o, _____

The musical score consists of several systems. The first system has three vocal staves, each with a treble clef and a key signature of one flat. The lyrics 'o, Ma - ri -' are written below the notes. The second system has three piano accompaniment staves, each with a treble clef and a key signature of one flat. The third system has three piano accompaniment staves, each with a bass clef and a key signature of one flat. The fourth system has two piano accompaniment staves, each with a treble clef and a key signature of one flat. The fifth system has two piano accompaniment staves, each with a treble clef and a key signature of one flat. The sixth system has two piano accompaniment staves, each with a bass clef and a key signature of one flat.

92

a, o Ma - ri - - - a. Vir - - go pru - den -

a, o Ma - ri - a. Vir - - go pru - den -

a, o Ma - ri - - - a. Vir - - go pru - den -

o Ma - ri - - - a.

o Ma - ri - - - a.

o Ma - ri - - - a.

o Ma - ri - - - a.

99

tis - si - ma. Vir - go cle - men -

tis - si - ma. Vir - go cle - men -

tis - si - ma. Vir - go cle - men -

Vir - go pru - den - tis - si - ma.

Vir - go pru - den - tis - si - ma.

Vir - go pru - den - tis - si - ma.

#

107

tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -

Vir - go cle - men - tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 Vir - go cle - men - tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 Vir - go cle - men - tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -

tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -
 tis - si - ma. Vir - go cle - men - tis - si -

114

ma. O - - ra pro no - bis, o - ra pro

ma. O - - ra pro no - bis, o - ra pro

ma. O - - ra pro no - bis, o - ra pro

ma. O - ra pro no - - bis,

ma. O - ra pro no - - bis,

ma. O - ra pro no - - bis,

ma. O - ra pro no - - bis,

121

no - bis, o - ra pro no - bis, o - ra pro no - - bis. Ad Do - mi-num De

no - bis, o - ra pro no - bis, o - ra pro no - - bis. Ad Do - mi-num De

no - bis, o - ra pro no - bis, o - ra pro no - - bis. Ad Do - mi-num De

o - ra pro - no - bis, o - ra pro no - bis, pro no - - bis.

o - ra pro - no - bis, o - ra pro no - bis, pro no - - bis.

o - ra pro - no - bis, o - ra pro no - bis, pro no - - bis.

o - ra pro - no - bis, o - ra pro no - bis, pro no - - bis.

128

- um tu - um,
- um tu - um,
- um tu - um,

Ad Do - mi - num De - um tu - - -
Ad Do - mi - num De - um tu - - -
Ad Do - mi - num De - um tu - - -

The musical score consists of three vocal staves and a piano accompaniment. The first three staves are vocal parts, each with the lyrics '- um tu - um,'. The fourth, fifth, and sixth staves are vocal parts with the lyrics 'Ad Do - mi - num De - um tu - - -'. The piano accompaniment is shown in the bottom two staves. The key signature is one flat (B-flat), and the time signature is 4/4. The piano part features a steady eighth-note accompaniment in the right hand and a bass line in the left hand.

132 *Fine*

De - - um tu - - - um.

De - - um tu - - - um.

De - - um tu - - - um.

um, De - - um tu - - - um.

um, De - - um tu - - - um.

um, De - - um tu - - - um.

*Da capo al S
y al Fine*

EL CABILDO INDIGENAL EN LA HISTORIA DE MOJOS

BERNARDO MERCADO VARGAS, SJ

1. INTRODUCCIÓN

Fuentes documentales describen a los pobladores de las Reducciones de Mojos (siglos XVII y XVIII), entre muchos otros aspectos, como sociedades en fiesta. De hecho, los archivos históricos conservan datos que describen el modo en que el calendario litúrgico de la época se nutría de vistosos altares, de armado de monumentos y andas adornadas de flores, de música de orquesta y coros, de bellas danzas acordes al ciclo festivo, de solemnes representaciones sobre la vida de Jesús, etc.

Después de los siglos transcurridos, los pobladores indígenas de San Ignacio de Mojos continúan celebrando con el mismo espíritu sus principales fiestas. Y así como acontecía durante las Reducciones, el despliegue logístico en la ornamentación y las diversas expresiones artísticas, la administración de la sacristía, las responsabilidades en el cuidado y mantenimiento de las imágenes, la limpieza del templo, el costo de los adornos y el tiempo empleado en todas las actividades (antes, durante y después de las celebraciones), continúa corriendo por cuenta de los fieles.

Mojos no deja de asombrar en el modo de expresión de su fe. A lo largo de esta presentación iremos desarrollando un breve esbozo sobre el Cabildo Indigenal, principal custodio actual del patrimonio espiritual de los pobladores de San Ignacio de Mojos.

2. MOJOS Y SUS LIDERAZGOS

Hacia el año 1700, el P. Diego Marbán escribe la *Breve noticia de las misiones de infieles que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las provincias de Mojos*. El texto versa principalmente sobre la fundación de los diversos pueblos misionales en Mojos y el estado en el que se encuentra cada uno de ellos. A modo de preámbulo, Marbán esboza una riquísima descripción del contexto natural y social de los pobladores de la región que los jesuitas encontraron a su llegada:

El clima es sumamente cálido y húmedo —escribe quien fuera uno de los fundadores del primer Pueblo Misional en Mojos en 1682—, los mantenimientos fácilmente se corrompen [...] El aire le puebla de hermosa y variada muchedumbre de aves, como lo hacen molesto infinitos zancudos y jejenes [...] El viento norte es saludable, como nocivo el sur, que hiela a los hombres aunque estén sudando de calor [...] En tiempo de seca siembran sus pegujales de yuca, maíz, camotes, ají, frijoles, en las mujeres son las labradoras, divertidos los maridos en la caza y en la pesca, que las más veces es con flecha. Sus camas son hamacas suspensas de troncos de árboles, asegurando en barbacoas el pobre corto menaje sus cosas en tiempo de aguas. La tierra es en partes gredosa y en partes, arenisca; no se halla una piedra en toda ella, ni cerro, ni mina de metal; y por cosa extraordinaria se cuentan tres peñas grandes que se han hallado dentro del río Mamoré. La pesca en los ríos y lagunas es abundante de regalados peces, aunque hay caimanes, lagartos y palometas de tan afilados dientes, que despedazan a los pescadores¹.

Esta enorme llanura en donde serpentea el río Mamoré era el escenario habitado por una diversidad de aldeas que alternaban la agricultura, en escala de subsistencia, con la pesca y la caza. Marbán continúa:

Las lenguas son muchas y diversas como las naciones [...] La estatura de los más de estos indios es crecida. Su primer cuidado es su cabello [...] Los Mojos usan coronas o fajas de plata en sus cabezas, y pendientes al pecho unas patenas bruñidas, también de plata; de las orejas, hijos de chaquiras, gargantillas y brazaletes de las mismas cuentas, con la gala de hermosas plumas².

Los poblados de Mojos que los jesuitas encontraron a su llegada no eran los que otrora erigieron canales, lagunas artificiales, camellones, terraplenes... De toda esa época de apogeo cultural sólo quedaban, y quedan, vestigios de colosales obras de ingeniería hidráulica; las causas del colapso de estas poblaciones que dominaron el agua aún se desconocen.

Los cronistas tardíos de 1667 —aporta Lehm con base en Aller, Marbán y Altamirano— dan cuenta de la existencia entre los mojeños de numerosas parcialidades étnicas constituidas por aldeas con poca población, dispersas y con un acentuado particularismo. Los misioneros además dan cuenta de que no existía una “autoridad general” para estas parcialidades en conjunto, los “jefes” mojeños tenían “poca o ninguna autoridad”, es decir, sus “súbditos obedecían lo que ellos mandaban a mucho ruego y súplica y siempre y cuando lo que se les mandaba estuviere muy de acuerdo con su parecer”³.

Marbán, testigo directo, es enfático en señalar que los Mojos viven “sin policía ni gobierno, dueños de sí [...], sin reconocer cabeza alguna o superior, sino en tiempo de sus crueles guerras, al que es más valiente o mató algún tigre”⁴. Otro documento de la época aporta detalles sobre los rituales que precedían a las batallas:

Para salir a pelear se adornaban con flores y plumajes de guacamayos, penachos vistosos [...] Todo su aliento se reducía a gritos y algarazas mientras peleaban. No tenían banderas, ni señales de acometida ni retirada, ni arte militar alguno para disponer un ejército. Cuando eran muchos y pocos los enemigos solían formarse en media luna para cerrarlos por la espalda para cogerlos por el centro⁵.

1 Pedro Marbán, “Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos”. En: Joseph Barnadas y Manuel Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía, etnografía, evangelización (1670-1763)*, Historia Boliviana, Cochabamba, 2005, pp. 55-56.

2 Marbán, *Breve noticia de las misiones de infieles*, p. 56.

3 Zulema Lehm, “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas en los Llanos de Mojos”, *XII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1998, p. 49.

4 Marbán, *Breve noticia de las misiones de infieles*, p. 56.

5 Anónimo, “Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Año de 1754”. En: Barnadas y Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas*, p. 111.

De hecho, las guerras eran enfrentamientos tumultuosos de muy corta duración, y la huida distinguía a los vencidos de los vencedores:

No interesaba someter a los enemigos políticamente –escribe Gantier– ni conquistar sus territorios, y tampoco parecía ser un fin económico el que los impulsaba a la guerra. No interesaba aniquilar al vencido, sino humillarlo. El propósito era autoafirmarse y ganar prestigio con el botín de mujeres y niños⁶.

El P. Julián Aller (1667), en referencia a estos liderazgos, cuyo rol consistía en armonizar un acontecimiento puntual más que gobernar la aldea en sí, describe con más detalles el perfil de los líderes mojeños:

Vamos ahora a su política. Los Caciques, que en su lengua llaman *Chechaco*, no tienen jurisdicción alguna sobre la gente de sus pueblos, sólo en la ocasión de la guerra es cuando gobierna, capitanea y manda; en el resto de estas ocasiones, todo es lo que cada cual quiere; verdad es que siempre les tienen respeto. Las cortesías entre ellos son cuando llega una tropa de indios a un pueblo, siéntase el Cacique o Principal de los que vienen en un asiento de madera; los demás en el suelo. Y cuando van viniendo a darles la bienvenida a cada uno, señalándole con el dedo, les dicen: *Bechuaca*, ‘quedao sentados’; y él responde una palabra entre dientes, que jamás he podido percibir; cuando se encuentran por la mañana se dan los buenos días con esta frase: *Piamigopoy*, que vale ‘ya has abierto los ojos’; en el resto del día se dan y saludan con decir *Pitiari*, ‘ahí estás’, o *Pitiapoy*, ‘ya has venido’⁷.

Además de las explicaciones lingüísticas, Aller aporta un dato importante: los caciques eran tenidos como personajes importantes, respetados y representativos. Aller tenía en alta estima a los caciques de los llanos de Mojos:

Llegamos, entre otros, a un pueblo de un famoso Cacique llamado Yucu –escribe Aller– salieron indígenas, niños y niñas, un grupo inmenso; llegaron a mi canoa, que estaba en el río algo distante de la orilla; y sólo el Yucu se llegó a mí y me cargó en brazos con tanto desembarazo como si cogiera un niño; al subir del río al pueblo, que está como las demás sobre barrancas, nos salieron a recibir con varios géneros de plátanos, yucas, frutas, aves y pescados⁸.

Joseph del Castillo corrobora la copiosa hospitalidad de los caciques mojeños:

[...] diré lo que me pasa en este último viaje, el cacique es el primero en servirme, en hacer la choza para que duerma; él, y muchas veces sin mucha necesidad, me carga fuera y dentro de la canoa, el hijo me presenta una yuca asada á cada comida, teniendo el mismo cuidado de asarla y el mismo respeto corresponde á los demás y muestras de amor el mismo y mayor con harta razón experimentan los padres⁹.

En su extendida exposición de las costumbres de los pobladores de Mojos, el hermano jesuita Joseph del Castillo describe el rol que desempeñan los caciques dentro de su jurisdicción:

Tienen en cada pueblo su cacique y ningún pueblo reconoce superior sino al propio cacique á quien llaman Señor del Pueblo y achicaco, que suena capitán, el tiene la obligación de votar las guerras y de ayudar, como se dirá cuando se trate de su religión. Lo respetan al modo que los buenos hijos respetan a su padre, aunque el cacique sea muchacho, como hay algunos. Por aquí se verá que lo miran con respeto: estábamos una vez mirando un ejército de hormigas que llaman cazadoras [...] tan valientes y fuertes [...] Pues entre éstas, sobresalía una que tenía por cuatro de las otras, y dijeron unas indias, achicaco, esto es, el cacique o capitán de las hormigas.

Los textos referidos a la época de los primeros contactos entre los pobladores de Mojos y los misioneros jesuitas proporcionan datos que confluyen en que los liderazgos en Mojos eran de carácter carismático. Líderes en poblados sin estratificación social ni organización política vertical. Eran sociedades que amaban en extremo su libertad. Altamirano los describía como un agregado de pueblos sin unión alguna, política ni moral. Afirmaba que entre ellos no hay superior que mande, ni juez a quien teman.

6 Bernardo Gantier, “Loreto de Mojos: la Reducción paradigmática”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Nº 14, Sucre, 2008, p. 92.

7 Julián Aller, “Relación que el Padre Julián Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mojos que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra y se dio principio por el año de 668 a instancias del Excelentísimo Señor Conde de Lemos, Virrey de dicho Reino, le hace al Padre Luis Jacinto de Contreras, Provincial reelecto de dicha Provincia del Perú, su fecha a 9 de septiembre de 1688”. En: Barnadas y Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas*, p. 38.

8 Aller, *Relación que el Padre Julián Aller, de la Compañía de Jesús*, p. 34.

9 Joseph del Castillo, *Relación de la Provincia de Mojos, en Documentos para la historia geográfica de la república de Bolivia compilados y anotados por Manuel V. Ballivián*, La Paz, 1906 [ca.1676], p. 324.

En términos propios de Altamirano, los Mojos eran

pueblos independientes unos de otros, por no haber una cabeza universal a quien se juntasen, ni particular la tenía cada pueblo porque, aunque en cada uno se conocía su cacique, pero era con tan poca subordinación, que ninguno se daba por obligado a obedecerle, si no es en lo que le estaba bien o tiene gusto; y eso mismo no se atreve el cacique á mandarlo sino por medio de ruego y consejo¹⁰.

3. MOJOS EN LA ÉPOCA DE LAS REDUCCIONES

La fundación de pueblos misionales implicó la introducción de nuevas estructuras organizativas en el modo de vida de los pobladores de Mojos. De aldeas dispersas, los mojos pasaban a pueblos ordenados alrededor de una gran plaza circundada por los edificios más importantes: templo, casa de los padres o colegio, talleres, casa para viudas, hospital, cabildo y cuatro capillas en las esquinas.

El templo representaba la esencia misma de la vida misional. Sus grandes dimensiones estaban orientadas a acoger a toda la población. Con los años iría aumentando su ornamentación, cada vez más deslumbrante. Poseía un retablo principal tallado en cedro, dedicado al sagrario y el trono del santo patrono; y dos retablos laterales: uno para la Pasión de Cristo y otro para la Virgen, además de otros retablos menores.

De cazadores, pescadores, recolectores y agricultores en mínima escala, los pobladores de Mojos pasaron a un modelo de trabajo metódico y organizado en parcialidades: cultivadores de grandes campos, cuidadores de ganado, desempeño de oficios en los talleres, etc. Otro cambio constitutivo en la vida de los pobladores de Mojos era la formación religiosa: había doctrina para niños todos los días, instrucciones a doctrineros y rezadores, etc. Todo ello decantaba en una vida “santamente ordenada”: hombres y mujeres de misa diaria, de virtudes cristianas dignas de admirar, notables devotos de Cristo y María:

Los domingos por la tarde salen todos en procesión con una imagen de Nuestra Señora, cantándole su santísimo rosario por las calles del pueblo. Los lunes se canta la misa de los difuntos y se hace la procesión acostumbrada con sus responsos cantados. Los viernes se dice al alba la misa del Santo Cristo, en que se canta la Pasión del Señor en devotos versos, compuestos en su idioma, concluyendo con un acto de contrición cantado. Los sábados por la mañana se canta la misa de la Santísima Virgen con variedad de tonos músicos; por la tarde la Salve y Letanía, rezando después el rosario a coros. Todos los días se enseña la doctrina a todos los muchachos del pueblo y, al tiempo de hacer señal para las Avemarías, se juntan a rezar el Rosario¹¹.

Los cambios para los pobladores de Mojos iban dándose conforme transcurría el tiempo. El P. Diego Francisco Altamirano da noticias sobre un nuevo componente en la administración: la instauración de cabildos en los pueblos misionales:

[...] se introdujo en el año 1701 algún modo de Cabildo en cada Reducción con los oficios semejantes á los que se usan en los pueblos españoles, con dos Alcaldes, cuatro Regidores y el Ejecutor, Procurador y Portero. Estos se eligen al principio de año en la casa de Cabildo, presente el Padre Cura, que dirige los votos de la elección, advirtiendo antes de la nueva elección las faltas que hubieren tenido de omisión o comisión los capitulares del año antecedente, y las obligaciones de sus oficiales á los que de nuevo eligen¹².

A lo largo de su escrito, Altamirano describe la forma de elección de las autoridades y la evaluación de las gestiones anteriores, para sacar lección de ellas sobre las funciones y responsabilidades que se tendrán que desempeñar acorde al cargo, etc. Era competencia del Cabildo, por citar algunos ejemplos, “prender a los delincuentes y darles un moderado castigo”¹³ y ocuparse de los pobres. “Para averiguar las necesidades de cada uno de los habitantes de la reducción –dice Gantier– estaban los fiscales del cabildo y los jueces superiores, quienes cuidaban de todos los menesterosos”¹⁴.

10 Diego Francisco Altamirano, *Historia de la Misión de los Mojos c.a. 1715*. La Paz: Imprenta El Comercio, 1892, p. 4.

11 Marbán, *Breve noticia de las misiones de infieles*, p. 72.

12 Altamirano, *Historia de la Misión de los Mojos*, p. 85.

13 Altamirano, *Historia de la Misión de los Mojos*, p. 85.

14 Gantier, “Loreto de Mojos”, p. 98.

Otro dato importante que aporta Altamirano sobre los cabildos es la importancia del respeto hacia las autoridades del Cabildo. Exhorta a los misioneros jesuitas que concedan un lugar importante entre los asientos de la capilla mayor y que todo el pueblo muestre respeto según corresponde a su cargo. “Y para que todos los respeten y traten con la autoridad que cada oficio requiere –escribe Altamirano–, tienen asiento en escaños bien labrados en la capilla mayor del templo, donde no se permite asiento á otra persona, de lo que cuida el Portero del Cabildo”¹⁵.

Zulema Lehm, en su artículo “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas en los Llanos de Mojos”, con base en los estudios de David Block, resume en pocas líneas los cambios introducidos en el modo de vida de los pobladores de Mojos:

Durante las reducciones jesuíticas, que duraron entre 1667 y 1767, se introdujeron importantes cambios: 1. La concentración de poblaciones de diversas parcialidades en cada misión. 2. La introducción de un sistema de trabajo por turnos en chacos y telares denominados “del común” y de nuevas especies agrícolas y animales domésticos, p.e., el ganado vacuno y caballar. 3. Una marcada diferenciación social sobre la base del desarrollo de ciertos gremios artesanales y la constitución al menos de dos estratos claramente diferenciados: La Familia y el Pueblo. 4. Un nuevo sistema religioso que se adicionó y se sobrepuso al originalmente existente (no se trata aquí de sincretismo, sino de una clara adición y preeminencia visible de la religión católica pero el funcionamiento paralelo de los sistemas de creencias pre-colombinos), lo(a)s sacerdotes y chamanes tuvieron que clandestinizarse. 5. La instauración de los Cabildos Indígenales en cada misión [...]. En muchas misiones, los cargos más importantes eran cubiertos por los antiguos “jefes” o “caciques” étnicos. De esta manera, al igual que en muchos otros aspectos, la nueva organización reduccional amortiguaba el impacto de los cambios operados. Los cabildos constituían el gobierno local de cada misión. Cumplían una función de mediación entre los jesuitas y la sociedad indígena, organizaban los turnos en el trabajo comunal, controlaban las labores agrícolas y “la conservación de la moral cristiana” en el nivel familiar, eran quienes realizaban la distribución periódica de bienes (principalmente herramientas) y algunos alimentos (p.e., carne) y al mismo tiempo, cumplían un rol central en la organización de la vida ritual y festiva en cada misión¹⁶.

Salces Paz, en su libro *Caciques inmortales de Moxos*, sostiene que la introducción del Cabildo en Mojos consolidó a las “familias” de los caciques, formando con ellos un grupo social diferenciado del grupo social común. La “familia” tenía ciertos privilegios, como la prioridad en la enseñanza de la música y las artesanías. El Cabildo también consolida y jerarquiza la autoridad del Cacique: lo hace más visible e importante¹⁷. Por su parte, Lehm acota que los cabildos en los pueblos misionales “cumplían la función de mediación entre los jesuitas y la sociedad indígena, organizaban los turnos en el trabajo comunal, controlaban las labores agrícolas y la ‘conservación de la moral cristiana’ en el nivel familiar, y también cumplían un rol central en la organización de la vida ritual y festiva en cada misión”¹⁸.

4. LOS CABILDOS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

Después de un siglo de vida de los pueblos misionales en Mojos, el 27 de febrero de 1767, Carlos III, por Real Decreto ordenaba la expulsión inmediata de los jesuitas de todos sus dominios. El coronel Antonio Eimeric, quien se encontraba por entonces en Mojos comandando las fuerzas enviadas contra la invasión de los portugueses, fue quien llevó a cabo la orden real, dando fin con ello a la presencia jesuítica de aproximadamente un siglo en los llanos de Mojos.

Después de recibir al mensajero virreinal en su cuartel –escribe Block–, el coronel Eimeric reunió apresuradamente a sus tropas, y remontando el Mamoré, se dirigió a Loreto. Aquí planeaba dirigir el éxodo de los jesuitas. Simultáneamente, el coronel Joaquín Espinosa reunía una fuerza de militares y voluntarios en Santa Cruz y salía para la sabana. La unión de estas dos fuerzas españolas en Loreto dio comienzo a la ejecución del exilio¹⁹.

15 Altamirano, *Historia de la Misión de los Mojos*, p. 85.

16 Lehm, “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas en los Llanos de Mojos”, p. 50.

17 Zoilo Salces Paz, *Caciques inmortales de Moxos*. Trinidad: Imprenta Fortaleza, 2017, p. 20.

18 Lehm, “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas en los Llanos de Mojos”, p. 51.

19 David Block, *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos*. Sucre: Talleres Gráficos “Túpac Katari”, 1997, p. 92.

Ante el extrañamiento de los jesuitas, los mojeños estuvieron a poco de sublevarse. Sin embargo, fueron los mismos misioneros quienes aconsejaron que no lo hicieran. Sin resistencia alguna, los jesuitas aceptaron que los condujeran a su exilio. Los más fuertes lograron alcanzar el lugar de destino, otros, principalmente los ancianos, fallecieron a causa de las duras condiciones del viaje.

A la partida de los jesuitas, muchos pueblos misionales entraron en colapso o fueron abandonados. La depresión hizo que no se trabajara en los talleres ni se recogiera la cosecha del año. Hubo hambre. Algunos grupos de indígenas regresaron al monte. Con todo, muchos de los pueblos misionales se mantuvieron en pie, aunque con grandes cambios en la vida de los pobladores.

Fabián Vaca Chávez, en el prólogo al libro *Los gobernadores de Mojos*, resume aquel período en los siguientes términos:

Detrás de los jesuitas llegaron a Mojos los sarracenos en forma de curas y de gobernadores. Curas reclutados en Santa Cruz de la Sierra y en todo el Alto Perú, procedentes del país y de otros rincones de América [...], casi todos ellos carentes de espíritu evangélico, ignorantes, desidiosos y corrompidos; y administradores civiles que se pasaron la vida en continua reyerta con aquellos religiosos. Uno de ellos, el único que ha dejado huella imperecedera a su paso por Mojos —el gobernador don Lázaro de Ribera— tuvo el coraje de enfrentarse a los curas y al propio Obispo de Santa Cruz, para echarles en cara su incapacidad en el manejo de los asuntos espirituales y temporales de la provincia [...] Las puertas de Mojos se habían abierto al comercio, y los comerciantes cruceños habían introducido a Mojos un nuevo elemento de corrupción y de ruina: el alcohol. De este modo los mojos conocieron a un mismo tiempo la esclavitud, la miseria y el vicio²⁰.

Desde la expulsión de los jesuitas hasta la independencia de Bolivia transcurrieron aproximadamente cincuenta y ocho años. Los primeros diez años los pueblos misionales de Mojos fueron administrados por clérigos y legos enviados desde Santa Cruz. Los siguientes cuarenta y ocho años, Mojos estuvo bajo la administración de gobernadores nombrados por la Real Audiencia de Charcas²¹.

El extrañamiento de los jesuitas supuso un abrir las puertas de los pueblos misionales a la codicia de la Colonia. La situación de los pobladores durante el período de los “curas y gobernadores” fue de lo más nefasto para los pobladores de los pueblos de las Reducciones. Don Francisco de Viedma, en su informe sobre el estado de los chiquitos y mojos, escribía:

[...] ni son dueños de su libertad, ni tienen arbitrios para aprovecharse en lo más mínimo de su trabajo [...] Todas sus preciosas manufacturas las depositan en manos de los administradores, quienes les toman una rigurosa cuenta para evitar sus ocultación, y de ellos reciben el triste vestuario con que cubren sus carnes, y lo mismo el alimento para su subsistencia, pues a excepción del maíz, plátanos, yucas y frutas silvestres, que cultivan en aquellos fértiles terrenos, los demás frutos de sus producciones, como el cacao, café, azúcar y lo que es más, la cera que tanto trabajo y fatiga y aún muertes del cuesta con el meleo, están obligados a entregar a los administradores, porque de lo contrario son castigados por éstos, con aquellas penas que les permite la Real Audiencia, si acaso no se exceden²².

La situación de explotación de los indígenas era tal que, además de trabajo en los talleres y en el cuidado del ganado, estaban sometidos a la dura servidumbre de remos, teniendo que costearse su alimentación y manutención durante el viaje de ida y vuelta entre Mojos y Santa Cruz de la Sierra.

Don Lázaro de Ribera, Gobernador de Mojos entre 1784 y 1786, en su *Relación de Gobierno*, para explicar el estado en que se encuentran los pueblos, contrapone el inexpressable descuido pastoral de los clérigos con la admirable profundidad religiosa de los indígenas:

En ninguna parte del mundo cristiano asistirán los fieles a los actos religiosos con más devoción que éstos. Por más largos que sean los oficios se mantienen de rodillas en la iglesia con el mayor recogimiento y reverencia [...] Los

20 Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana, 1942, p. 10.

21 Después de la expulsión de los jesuitas, Antonio Eimeric se constituyó en la práctica como el primer gobernador de Mojos (1676-1672), sucedido luego por León Gonzálves de Velasco, su segundo en la jerarquía militar (1773-1778). A ellos les sucedieron los nombrados por la Real Audiencia de Charcas: Ignacio Flores, Antolín Peralta, Manuel de Mirezalde, Lázaro de Ribera, Miguel Zamora y Triviño, Antonio Álvarez Sotomayor, Pedro Pablo de Urquijo, Manuel de la Vía y Francisco Xavier de Velasco.

22 Citado por Salces Paz, *Caciques inmortales de Moxos*, p. 27.

sacristanes cuidan sin cesar del aseo, decencia y reparo de las iglesias y sacristías. Cuando el cura va a decir misa se encuentra con el misal registrado para la misa del día, y el ornamento pronto del color correspondiente. Todos tienen la liturgia en la cabeza y muchos sacristanes mayores la han enseñado a varios eclesiásticos que venido de Santa Cruz recién ordenados a ser curas. Los músicos y cantores asisten puntualmente al coro, en donde celebran los oficios, con el mayor decoro y majestad. Un golpe de música grave y sonoro se deja oír todos los días durante la misa, que mueve y eleva el alma a la contemplación del Creador. Siempre que hay que sacramentar a algún enfermo, la misma música acompaña al Señor, con los indios principales y sus mujeres que van alumbrando²³.

En contraste con la desenfrenada codicia de los gobernadores y clérigos, Ribera testimonia que los pobladores de Mojos “no conocen ni el interés, ni el orgullo, ni la ambición, y por consiguiente sus costumbres son más inocentes que complicadas [...] el robo entre ellos es irremisible. Si algún indio se encuentra alguna cosa la pone en la puerta de la Iglesia para que la recoja su dueño”²⁴.

Ante la situación de crisis de lo que otrora fueran los prósperos pueblos misionales de Mojos, Lázaro de Ribera resolvió que la administración de los bienes materiales y la economía fueran competencia exclusiva de administradores civiles, y que los asuntos religiosos se mantuvieran en manos de los curas. Estas nuevas políticas fueron dadas a conocer en una asamblea de caciques, habiendo hecho de interprete Pedro Ignacio Muiba.

Entre las reformas de Ribera –escribe José Luis Roca– se introdujo aquella de dar mayor jerarquía a los caciques indios. Durante la época jesuítica, aquellos formaban parte esencial de las misiones con el título de corregidor. El corregidor era el jefe máximo cuyo mando se extendía a todos los indios; inmediatamente debajo de él había otro jefe, el regidor, y ambos tenían sus suplentes o alternos, llamados teniente y alférez, respectivamente. El gobierno de los estaba a cargo de los alcaldes primero y segundo, quienes a la vez ejercían funciones de policía. La administración de justicia se hacía de acuerdo con las costumbres ancestrales indígenas y residía en tres jueces: el justicia mayor, el juez de varas y el sargento mayor. El conjunto de estos funcionarios y magistrados constituía el cabildo, que controlaba en los telares, en las labores agrícolas y hasta domésticas²⁵.

A Lázaro de Ribera le sucedió Don Miguel Zamora y Triviño. No tardó en revelar exceso de autoridad, comenzando por lo más trivial, como prohibir a los indígenas el uso del traje español, pasando por la exigencia de ser transportado en hombros junto a su esposa e hijos, hasta establecer comercios ilícitos.

Además de aquellos abusos, Zamora inauguró un comercio ilícito con los portugueses de la fortaleza de Príncipe de Beira, sobre el río Iténez, obligando a los indios, con riesgo inminente de sus vidas, a salir de cacería de tigres para vender pieles al otro lado de la frontera. El cumpleaños del hijo del gobernador se celebraba con las solemnidades propias de un príncipe, indultando a presos, aunque al mismo tiempo prohibiendo a los indios adquirir propiedades [...] El cacique Maraza, enarbolando la autoridad que le había conferido su pueblo [...], resolvió finalmente tomar por su cuenta y cortar de raíz los abusos del gobernador. Con un grupo de sus parciales hizo conducir subrepticamente hasta el pueblo de San Javier los 50 baúles de que se componía el equipaje de Zamora. Enseguida, sin mayor ceremonia, lo despojó de su cargo y lo obligó a salir de Mojos por vía de Yuracarés. En conocimiento de estos hechos, la Audiencia no encontró mejor recurso que ratificar la destitución de Zamora y nombrar de carácter interino a Rafael Antonio Álvarez Sotomayor, quien encontró a los pobladores “ociosos, hambrientos y altaneros...”. A los pocos meses, Álvarez Sotomayor abandonó Mojos ante la designación del gobernador titular, Pedro Pablo de Urquijo²⁶.

En este período de explotaciones, los caciques mojeños se destacaron por sus rebeliones. Daniel Bogado recoge el sentimiento de opresión de los indígenas en torno a la figura de Pedro Ignacio Muiba, que comandó el alzamiento indígena de 1810:

La situación de explotación colmó la paciencia de los indígenas mojeños, que se rebelaron a través del caudillo mojeño Pedro Ignacio Muiba, quien no estaba conforme con este sistema opresor [...] Pedro Ignacio Muiba logró la gobernación autónoma de Trinidad y Loreto, pero no duró más de dos meses, pues el Gobernador Urquijo convenció a los canichanas, a la cabeza del Cacique Juan Maraza, y fue a sofocar a los pueblos “sacrilegos”. El caudillo

23 Lázaro de Ribera, *Relación de Gobierno*. En: Mercedes Palau y Blanca Saiz (eds.) *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794*. Madrid: Ediciones El Viso, 1989, p. 208.

24 Ribera, *Relación de Gobierno*, p. 208.

25 José Luis Roca, “Insurrección de los indios de Mojos”. *Ciencia y Cultura*, No. 22-23, pp. 219-257, Universidad Católica Boliviana, La Paz, 2009, pp. 220-221.

26 Roca, “Insurrección de los indios de Mojos”, pp. 223-224.

mojeño Pedro Ignacio Muiba fue asesinado en las cercanías del río Mamoré y su cabeza expuesta en una picota en la plaza de San Pedro para que sirviera de escarmiento²⁷.

A Pedro Ignacio Muiba le sucedieron muchos otros caciques que lucharon contra la explotación de los indígenas mojeños.

El Cacique trinitario Nicanor Cuvene y su esposa Nicolasa Nosa, líderes de la rebelión de los trinitarios en 1887, resultaron mártires en la lucha por las reivindicaciones mojeñas, en la, para ellos, nefasta y oscura época del auge de la goma elástica; Andrés Guayocho (otro mártir) y Santos Noco Guaji, Caciques que declararon la “Guerra Santa” al carayana al mismo tiempo que empujaron al mojeño, en particular al mojeño-trinitario, a buscar la “Loma Santa”, en lo que hoy es el TIPNIS (Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore), la tierra donde vivieron los abuelos; los Caciques Marcial Fabricano, Ernesto Noe, Tomás Ticuazo y Antonio Coseruna, líderes de la “Marcha por el territorio y la dignidad” realizada en 1990²⁸.

A lo largo de la historia, los liderazgos de los caciques han ido tomando distintos matices. Con todo, el actual modelo de organización indígena de Mojos no ha dejado de ser un sistema basado fundamentalmente en los cabildos indígenas, cuyos miembros son elegidos cada fin de año y posesionados el primer día de enero. El rol que cumplen se resume básicamente en organizar y llevar a cabo las fiestas religiosas del pueblo, resolver conflictos internos de la comunidad y representar a los indígenas mojeños en lo social, cultural y político.

5. EL CABILDO INDIGENAL DE SAN IGNACIO DE MOJOS

El Cabildo Indigenal de San Ignacio de Mojos es un testimonio de la larga historia de liderazgos indígenas. Su estatuto orgánico en vigencia refleja el acentuado carácter religioso en su organización y funciones. El mismo comienza con la declaración del valor patrimonial del “Cabildo Indigenal” o “Santo Belén”. El nombre de “Santo Belén” otorgado por los mojeño-ignacianos al Cabildo se explica por la estrecha relación con el templo misional del pueblo.

Es obligación de las autoridades del Cabildo –reza el capítulo segundo– cuidar todas las pertenencias del Cabildo y de la Iglesia: Bastones de Mando y la Platería de la Iglesia, que son patrimonio de la Iglesia y del Pueblo. La Santa Bandera y el Santo Sepulcro, mesas, bancos, terrenos del Cabildo y todos lo que el pueblo regala al Cabildo. Que la autoridad saliente no se lleve lo que pertenece al Cabildo²⁹.

Los capítulos tres y cuatro colocan la atención en la vigencia del estatuto orgánico, el modo de elección de las autoridades del Cabildo, la duración de la gestión y las causas para la destitución de la máxima autoridad. Sobre este último punto, el documento da un dato importante sobre la participación de las mujeres en la estructura del Cabildo. Dice: “en caso de errores o incapacidad del Corregidor, será cambiado por consenso del pueblo, con la presencia de las anteriores autoridades y mamitas abadesas”³⁰.

Los capítulos quinto y séptimo expresan que el deber principal de los caciques es velar por el bien de los indígenas mojeño-ignacianos, entablar relaciones con las autoridades estatales, mediar y corregir al pueblo indígena para su bien y estar al servicio de la Iglesia y del pueblo.

Los Caciques son los responsables del trabajo del Cabildo; mantener vivas las costumbres y tradiciones que hacen la cultura de San Ignacio; el Cabildo estará relacionado con las anteriores Autoridades; el Cabildo permanecerá bien organizado; celebrar las fiestas principales con los músicos y conjuntos; el Cabildo asistirá a misa con su Bastón de Mando; mantener orden durante la liturgia de la Santa Misa [...] El Cabildo Indigenal, en coordinación con la Parroquia, debe celebrar las fiestas importantes de las costumbres de los ignacianos: Navidad, Inocentes, Año Nuevo, Reyes, Los Barcos, La Candelaria, Carnaval, Semana Santa, Pascua de Resurrección, Espíritu Santo, Corpus Christi, El Carmen, 31 de julio Fiesta Patronal, Todos los Santos, La Conmemoración de los Fieles Difuntos, etc.³¹.

27 Daniel Bogado, *Etnohistoria del Beni*, La Paz: Editorial 3600, 2019, p. 79.

28 Salces Paz, *Caciques inmortales de Moxos*, p. 20.

29 Cabildo Indigenal Provincia Mojos, *Estatuto orgánico* (San Ignacio de Moxos, s.e., 2000), p. 3.

30 Cabildo Indigenal Provincia Mojos, *Estatuto orgánico*, p. 4.

31 Cabildo Indigenal Provincia Mojos, *Estatuto orgánico*, pp. 4-5.

Los siguientes capítulos abordan las competencias concernientes a la resolución de conflictos: desobediencia a la autoridad, asesinato, violaciones, adulterios, tráfico de drogas, abandono de menores de edad, fuga de menores de edad, etc. El estatuto concluye con un largo capítulo que versa sobre las atribuciones de cada miembro del Cabildo, las parcialidades que la conforman, los conjuntos de bailadores y un memorial sobre los músicos y autoridades más insignes para los mojeños.

El actual Cabildo Indigenal de San Ignacio de Mojos se compone de los siguientes cargos y sus respectivas funciones³²:

Corregidor: su principal función es supervisar las actividades y corregir los problemas que pueda haber en el Cabildo. Él es el directo responsable de dar el visto bueno y de mantener contacto con las autoridades políticas de la provincia, con la Policía, Subgobernación y Alcaldía en general. Como primera autoridad indigenal, debe arreglar las desavenencias que se susciten en el seno de la institución.

Representante: sus funciones son las de colaborar en las tareas del Corregidor y representarlo en su ausencia.

Primer Cacique: es grande la responsabilidad del Primer Cacique con el Cabildo y la población indígena. Él da las órdenes cuando hay trabajo dentro del Cabildo, dirige los preparativos para la fiesta y se encarga de mediar ante los problemas dentro de las familias indígenas; es el que aconseja cosas buenas en el Cabildo, debe cumplir y hacer cumplir las leyes según como rige el estatuto orgánico y conservar las costumbres tradicionales de los indígenas. Antiguamente se lo llamaba “El Gran Cacique de la Nación de Moxos”.

Segundo Cacique: sus funciones consisten en colaborar directamente con el Primer Cacique, y sustituirlo cuando éste no se encuentra.

Primer Intendente: Cumple las órdenes que le dan los superiores. Es el directo responsable por trabajos preparativos de las grandes fiestas como, por ejemplo, la preparación del corral del jocheo de toros, el “Palo ensebao”, los tranqueros, los bailadores del verso, la bandera, sacos, chononos, colocación de los adornos, recogida de productos, etc.

Segundo Intendente: sus funciones son las mismas que la del primero, ayudar como inmediato responsable, y sustituirlo cuando no se encuentre.

Fiscal: Las funciones del primer y segundo fiscal son las de velar por el mantenimiento de la conducción del Cabildo; tiene en su mano el látigo y espera órdenes de los superiores para ver si se efectúa el castigo.

Policías: tienen la potestad de vigilar y mantener el orden y la tranquilidad cuando hay reuniones o concentraciones en el Cabildo. Se ocupan de traer a los arrestados para determinar el castigo o cumplimiento de la sentencia.

Alférez: las funciones del alférez primero y segundo devienen de la demanda de los superiores con la orden de que se haga justicia; ellos tienen la facultad de mediar ante las situaciones demandadas y evaluar las razones, para disminuir el castigo o aumentarlo según el delito.

Albaceas: son responsables de reunir a todos los que conforman el Cabildo Indigenal, y cuando hay reuniones de importancia, deben llevar nota de todo lo valioso (oro y plata); para, si faltase después alguna pieza, dar parte inmediatamente al Cabildo, para que éste tome las acciones respectivas.

Comisarios: son los directos responsables encargados de investigar como agentes y vigilar cuidadosamente dentro de la población, para conducir a los notificados al arresto o imponerles una multa.

Todos estos cargos responden al bloque administrativo del Cabildo Indigenal de San Ignacio de Mojos, que por lo general se compone de un máximo de veinticuatro personas, especialmente cuando el número de comisarios alcanza el tope de diez miembros.

32 Cabildo Indigenal Provincia Mojos, *Estatuto orgánico*, pp. 6-8.

Otro bloque del Cabildo lo constituyen las *parcialidades*, encabezadas por el “Coro musical”, considerado la “estrella” del pueblo. Esta parcialidad goza de mucho prestigio por su carácter de custodios de los cánticos antiguos: novenas, capillas, cantinañas, vísperas, misas solemnes, procesiones, marcha de la Santa Bandera, Jerure, marcha del Puri, Santo Verso, así como por su protagonismo en fiestas como la de Santo Belén³³. Al “Coro musical” le suceden las *parcialidades* de Doctrineros, Mamitas Abadesas, Sacristanes, Perpetuos, Cajeros, Camareteros, Apóstoles, Penitentes, Cirineos, Santos Varones, Hermanos, Sargentos Judíos.

El tercer bloque del Cabildo Indigenal de San Ignacio de Mojos, el mayor en número, está compuesto por los *bailadores*, organizados en aproximadamente treinta conjuntos, con sus respectivos caciques y músicos.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las reducciones jesuíticas han dejado huellas profundas en la historia latinoamericana. Y sobre este período han versado investigadores de las más diversas disciplinas académicas. Los pueblos misionales de Mojos no han sido la excepción, suscitando gran interés por sumergirse en las fuentes documentales que hacen posible “visitar” el denominado “siglo jesuítico” en los llanos de Mojos.

Infelizmente, a diferencia de otros pueblos de la época de las Reducciones, en Mojos las construcciones de templos y obras artísticas no han logrado sobrevivir a las inclemencias climatológicas de la región amazónica. Sin embargo, la población mojeña ha logrado hacer sobrevivir hasta hoy las celebraciones de los ciclos festivos del calendario litúrgico. El Cabildo Indigenal ha sido el canal de transmisión de esta riqueza cultural durante varias generaciones, estructura heredada de la época colonial, pero que con el pasar de los años ha ido tomando distintos matices.

Gracias a la custodia del Cabildo Indigenal y a la conservación de la práctica de los valores espirituales heredados de la época de las Reducciones, San Ignacio de Mojos hoy se engalana con tres títulos patrimoniales: “Capital folklórica del Beni”, “Capital espiritual de las Misiones Jesuíticas del Cono Sur de América” y finalmente el reconocimiento de la UNESCO a la *Ichapekene Piesta* como patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad.

33 Cabildo Indigenal Provincia Mojos, *Estatuto orgánico*, p. 9.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

ALLER, Julián

2005 [ca.1668] “Relación que el Padre Julián Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mojos que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra y se dio principio por el año de 668 a instancias del Excelentísimo Señor Conde de Lemos, Virrey de dicho Reino, le hace al Padre Luis Jacinto de Contreras, Provincial reelecto de dicha Provincia del Perú, su fecha a 9 de septiembre de 688”. En: Josep Barnadas y Manuel Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía-Etnografía-Evangelización (1670-1763)*. Historia Boliviana, Cochabamba.

ALTAMIRANO, Diego Francisco

1892 [1710] *Historia de la Misión de los Mojos c.a. 1715*. La Paz: Imprenta El Comercio.

BARNADAS, Josep y Manuel PLAZA

2005 *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía-Etnografía-Evangelización (1670-1763)*, Historia Boliviana, Cochabamba.

BOGADO, Daniel

2019 *Etnohistoria del Beni*. La Paz: Editorial 3600.

BLOCK, David

1997 *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Sucre: Talleres Gráficos “Túpac Katari”.

CABILDO INDIGENAL PROVINCIA MOJOS

2000 *Estatuto orgánico*. San Ignacio de Moxos, s.e.

CASTILLO, Joseph del

1906 [ca.1676] *Relación de la Provincia de Mojos*. En: *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia compilados y anotados por Manuel V. Ballivián*. La Paz, Serie primera. Época colonial, vol. 1 (pp. 294-395). La Paz: Taller tipográfico de J.M. Gamarra.

D'ORBIGNY, Alcides

1992 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Santa Cruz: Imprenta Landívar, S.R.L.

GANTIER, Bernardo

2008 “Loreto de Mojos: la reducción paradigmática”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 14, Sucre.

2015 “Cuando los pueblos de Mojos admitieron el Evangelio”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, Sucre.

LEHM, Zulema

1998 “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas en los Llanos de Mojos”. *XII Reunión Anual de Etnología*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.

LIMPIAS SAUCEDO, Manuel

1942 *Los gobernadores de Mojos*. La Paz: Escuela Tipográfica Salesiana.

MARBÁN, Pedro

2005 [ca.1700] “Breve noticia de las Misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos”. En: Barnadas y Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas*.

RIBERA, Lázaro de

1989[ca.1792] Relación de Gobierno. En: Mercedes Palau y Blanca Sáiz (eds.) *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794*. Madrid: Ed. El Viso.

ROCA, José Luis

2009 "Insurrección de los indios de Mojos". *Ciencia y Cultura*, Nº. 22-23, pp. 219-257, La Paz, Universidad Católica Boliviana.

SALCES PAZ, Zoilo

2017 *Caciques inmortales de Moxos*. Trinidad: Imprenta Fortaleza.

VARGAS UGARTE, Rubén

1964 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Tomo III*: Burgos, España.

ALGO DEL ARTE MUSICAL EN LAS IGLESIAS DE PACCHA Y ARABATE EN CHUQUISACA Y SAN AGUSTÍN, PUNA, BELÉN, ESQUIRI Y TINGUIPAYA EN POTOSÍ (SIGLOS XVII-XX)

EDGAR ARMANDO VALDA MARTÍNEZ

1. INTRODUCCIÓN

Ni duda cabe que el arte musical fue y es un componente muy esencial y significativo en la vida de la Iglesia Católica, debido a que en las celebraciones eucarísticas y festividades religiosas tienen un apoyo y complemento de gran utilidad en lo que, por ejemplo, es la devoción y consolidación de la fe, además de su importancia en otros actos y eventos patronales.

Ahí aparecen los cantores con sus timbradas voces, los músicos que deleitan con su talento y capacidad, los diferentes instrumentos musicales llegados de otras partes y los fabricados localmente, los compositores que escribieron sendas canciones y los devotos que se integran a toda esa “orquesta” que alegra y levanta el ánimo hasta a los más perdidos en sus propios pensamientos.

Es verdad que algunas regiones de Bolivia, tales como las Misiones de Chiquitos¹ o la ciudad de Sucre², ya han tenido especialistas que han investigado y publicado importantes trabajos referidos a la música en estos lugares.

Respecto de lo que es el Occidente o región altiplánica, hay algunos aportes, aunque quizás no con continuidad y de una manera exhaustiva y sistemática, por lo que vale la pena continuar con la investigación al respecto. Precisamente en esta oportunidad, y de manera inicial y preliminar, hacemos conocer algunos datos relacionados a la parte musical en poblaciones provinciales de los departamentos de Chuquisaca y de Potosí, quien sabe ignoradas y desconocidas para una gran mayoría de la gente; pero que, sin embargo, dentro de su historia, conservan una riqueza muy valiosa de lo que fue la música en sus iglesias locales.

A continuación, presentamos información de las iglesias pertenecientes a las comunidades rurales de Paccha y Arabate, en Chuquisaca, y a los pueblos de Puna, Belén, Esquiri y Tinguipaya, en Potosí. Incluimos además la importante iglesia de San Agustín, ubicada en la ciudad de Potosí. El estudio se basa en fuentes primarias inéditas que se encontraron en los archivos de las ciudades de Sucre y Potosí y en los archivos parroquiales de las poblaciones de Puna y Tinguipaya.

Nuestro sincero agradecimiento a las autoridades, párrocos y población toda en estos municipios y pueblos, que nos han cooperado de gran manera para poder tener estos resultados. Lo mismo para el personal de los diferentes archivos y bibliotecas, quienes, además de su conocimiento y orientación, nos han brindado una atención muy cordial y de gran calidad humana.

La Carrera de Historia y la Facultad de Derecho de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca vienen realizando una serie de investigaciones históricas en base a convenios con algunos municipios de los departamentos de Chuquisaca y Potosí, lo cual es de gran trascendencia, debido a que se está contribuyendo con nuevos estudios y aportes totalmente novedosos.

Sucre, 13 de mayo de 2020
FESTIVIDAD DE LA VIRGEN DE FÁTIMA

- 1 A título informativo, citamos una interesante relación bibliográfica sobre esta región realizada por Hans van den Berg, *Bibliografía de las tierras bajas de Bolivia* (La Paz, Universidad Católica Boliviana "San Pablo", 2020), quien, entre otros, registró a estos autores: Anjay, Luis "Música y misiones jesuíticas. El archivo musical de Chiquitos (Bolivia)", Mensajero [Bilbao], octubre, pp. 30-31, 1996. Brogini, Norberto "Los manuscritos para teclado de Chiquitos y la música de Domenico Zipoli", Data [La Paz] 7: 133-164, 1997. Nawrot, Piotr Música de vísperas en las reducciones de Chiquitos - Bolivia (1691-1767). Obras de Domenico Zipoli y maestros jesuitas e indígenas anónimos, La Paz, Secretaría Nacional de Cultura - Compañía de Jesús - Misioneros del Verbo Divino. 334 pp, 1994. "Archivo musical de Chiquitos: la suerte de la colección musical desde la expulsión (1767) hasta el presente", en Partituras de una memoria viva, Santa Cruz de la Sierra, Plan Misiones, pp. 16-26., 2009. Parejas Moreno, Alcides Chiquitos. Un paseo por su historia, Santa Cruz de la Sierra. + Segunda edición: Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónoma de Santa Cruz de la Sierra, 2007. Seoane Urioste, Carlos "La música en las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos", en Simposio sobre las Misiones jesuitas en Bolivia, ed. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América, La Paz, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, pp. 175-183. + También publicado en: Historia y Cultura [La Paz], 12, 1987, pp. 111-120. Siles Guevara, Juan Una relectura del catálogo de Mojos y Chiquitos, La Paz, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. 1987
- 2 Beatriz Rossells, "Las frustraciones de la oligarquía del sur. Cultura e identidad en Chuquisaca del XIX", en el siglo XIX: Bolivia y América Latina, Rossana Barragán-Seemin Qayum Institut français d'études andines, <https://books.openedition.org/ifea/7424?lang=es> Izquierdo König, José Manuel y Zoila Vega Salvatierra Nuevos aportes acerca de la vida del compositor peruano-boliviano Pedro Ximénez Abrill Tirado (1784-1856). Rev. music. chil. vol.71 no.227 Santiago jun. 2017, <http://dx.doi.org/10.4067/s0716-27902017000100048> https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902017000100048 García Muñoz, Carmen Juan de Araujo: un compositor de la América colonial http://biblio3.url.edu.gt/publiclg/lib/2016/11/anu_mus/cap/03.pdf Goyena, Héctor Luis. Expresiones musicales, religiosas y profanas tradicionales de la celebración de Semana Santa en el norte del Departamento de Chuquisaca (Bolivia), *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* Vol. 8, No. 1 (Spring - Summer, 1987), pp. 59-93 University of Texas Press, <https://www.jstor.org/stable/948068> Rosso Orozco, Carlos Panorama de la música en Bolivia. Una primera aproximación. <http://www.scielo.org/bo/pdf/rcc/n24/v11n24a10.pdf> Orías Bleichner, A. "Música en la Real Audiencia de Charcas", en DATA, N7, IEAA, Universidad Andina Simón Bolívar, Bolivia, 1996.

2. DEPARTAMENTO DE CHUQUISACA

De manera inicial y breve, hacemos conocer algunos datos sobre la parte musical en dos iglesias de comunidades pertenecientes al departamento de Chuquisaca, como son las iglesias de Santo Domingo de Paccha y San Pedro de Arabate. De ambas comunidades parroquiales hay referencias sobre nombres, instrumentos musicales y otros datos que tienen que ver con el arte musical.

2.1. Iglesia de Santo Domingo de Paccha

La población de Paccha se encuentra al este de Sucre y limita al sur con Arabate; al norte con Mojotoro, al este con Tarabuco y al oeste con Yamparáez. En la época prehispánica perteneció al señorío de los Yampara. También se menciona que los “Ilahtarunas Incas se habían asentado en Paccha”³.

Paccha está rodeado de varios cerros en los cuales todavía hay algunos “adoratorios” que se hallan en ruinas, los cuales, según la crónica, contenían ídolos de piedra, oro, plata y cobre, con formas de diversas figuras. Algunos de esos cerros son el Uli Uli, el Quichani y el Choquechambi.

Margot Beyersdorff indica que durante la Colonia, en 1662, “María de Aldana, hija de Lorenzo de Aldana y casada con Martín Monje, pagaban a las cajas de la Orden de San Agustín de La Plata, empleando como fianza una chacra situada en el valle de Paccha Hatun Yamparaez”⁴.



Vista interior del templo

Por su parte, Nicanor Mallo señala en referencia a una época posterior, 1903, que Paccha era el “pueblo capital del cantón del mismo nombre, ubicado hacia el este de Sucre y a 55 kilómetros de distancia, en la margen meridional de la quebrada de Humahualso, afluente del Río Chico o Mojotoro”. Contaba con “313 habitantes de población urbana. Tiene un buen templo que está servido con bastante vajilla de plata y que se conserva en regulares condiciones”.

Mallo sostenía que dicho pueblo estaba “próximo a desaparecer debido a las crecientes de la quebrada que lo bordea, pues que ya tan solo existe una parte de él, cada día más amenazada, razón por la que emigran sus moradores emigraban. Mallo termina deseando que la “Junta Municipal de Tarabuco se preocupase de trabajar un calicanto que lo defienda”⁵.

3 La palabra paccha significa en quechua “caída de agua, cascada o vertiente de agua en una montaña”.

4 Margot Beyersdorff, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*, 1999. La Paz: Plural Editores.

5 Nicanor Mallo, *Diccionario geográfico del departamento de Chuquisaca*. Sucre: Sociedad Geográfica de Sucre, 1903, p. 220.

Sobre la iglesia de Paccha se tiene información proveniente del año 1692, cuando estaban los religiosos de la Orden de Predicadores, seguidores del santo fundador, Santo Domingo de Guzmán⁶. Datos posteriores existentes en el Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Miguel de los Santos Taborga” señalan las fiestas que se practicaban en el siglo XVIII, tanto en 1779 como veinte años después, en 1799, cuando estaba de cura interino el Dr. Gregorio Mercado. Se especifican las fiestas del Corpus Christi, de Santa Rosa, de la Virgen del Rosario, patrona de esta doctrina, de las Benditas Ánimas, del Jueves Santo y del Señor de la Resurrección.

Ya en el siglo XIX, en el año 1801, se constata la presencia de pasantes indios y españoles en las festividades de Santa Rosa y la Virgen del Rosario, en la cual se pagaba a músicos. Por ejemplo, tanto al arpista como al organista se pagaban 16 pesos por año, y el cantor, por su asistencia en todo el año, recibía un pago de 12 pesos. Dos años después, en 1803, se precisa que el cantor de la iglesia era Carlos Velásquez, a quien se le cancelaba por su asistencia en el coro, que habían comprado cuerdas para el arpa en 12 pesos, y que por contar con un músico arpista en todo el año, gastaban 6 pesos y 4 reales, cuyas erogaciones eran de un real invertido en la “ración que cada domingo le daban al arpista desde su ingreso”⁷.



Atrio y portada



Reunión con vecinos

Para 1805 se mencionan parecidos gastos y se nombra al “arpista Pedro”, sin indicar el apellido, aunque el cantor Velásquez también era arpista. Al siguiente año, 1806, se compraron un “Misal madrileño” en 20 pesos y un “Ritual romano” en 8 pesos; ambos debieron tener cantos diversos. Del mismo modo, se había pagado al “padre que había compuesto el órgano” 4 pesos, y 4 reales “al mozo que le había conducido”, posiblemente, de Sucre a Paccha. Muchas décadas después, en 1883, se menciona un “órgano algo descompuesto y dos matracas de madera”. Finalmente, en 1914 se nombra “un órgano deshecho sin servicio”⁸.

6 Édgar Armando Valda Martínez, “Algo sobre la iglesia de Santo Domingo de Paccha en el departamento de Chuquisaca, siglos XVII-XIX”. Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, N° 23, pp. 63-71, Sucre, 2017.

7 “Iglesia de Santo Domingo de Paccha”, *Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Miguel de los Santos Taborga*, ABAS, Sucre.

8 “Iglesia de Santo Domingo de Paccha”, ABAS.

2.2. Iglesia de San Pedro de Arabate

En el caso de Arabate⁹ hay una interesante información sobre la parte musical de la iglesia, referida a las festividades religiosas, que eran realizadas con el acompañamiento de maestros en el canto y en la interpretación de varios instrumentos, fuera de los que arreglaban o componían dichos instrumentos musicales.

Hay que empezar señalando que en el inventario que se realizó en el año 1839, cuando se describe el coro alto, se anotan los siguientes instrumentos musicales: “un órgano sin más que sus teclas y fuelle; un arpa hecho pedazos y una rueda quebrada con seis campanillas”¹⁰. También hay varios datos sobre el cantor de la iglesia. En el año 1843 se informa de una cancelación en el mes de julio de 4 reales “al cantor para cuerdas”. En 1845 se repite este gasto, y además se paga al cantor 3 pesos por el mes de mayo. En ambos casos no se menciona el nombre del cantor. Recién en el año de 1851 se consigna el gasto de 36 pesos destinados al sueldo de todo el año al “cantor de esta Iglesia, Juan Gómez”, quien, tal cual lo veremos, estuvo por varias décadas en esas funciones. El pago mensual que recibía era de 3 pesos.

En 1859, el cantor Gómez recibió “180 pesos en varias partidas por sus salarios de cantor que son desde el año de 1852 al presente”; además, le dieron 3 pesos para “las cuerdas del arpa” que sirve en la iglesia de San Pedro de Arabate. Y el 17 de octubre de ese año 1859 recibió “en Arabate, un caballo moso que me lo ha dado fiado (el sacerdote) en 28 pesos, los mismos que se lo abonaré en diciembre próximo, afianzando esta deuda con mis sueldos que como maestro de este coro se me debe”, indica el propio Gómez. Es muy posible que este cantor necesitara el caballo para poder desplazarse de un lugar a otro o estar presente en el mismo pueblo de Arabate, para cumplir con sus compromisos religiosos.



Virgen del Rosario



Señor del Temblor

Ya en el año 1862, Juan Gómez aparece “como maestro de capilla de Arabate”, habiendo recibido del cura Dr. Manuel Zamorano los 36 pesos que le correspondían por dicho año, de acuerdo al pago de 3 pesos por mes “que estaban asignados para los cantores de esa Iglesia”. Al año siguiente, 1863, sigue apareciendo Gómez como maestro de capilla, pero a partir del mes de julio de dicho año figura el nombre de don José Mariano Escalante, quien cobra 4 pesos por mes, incluso hasta marzo de 1864, en su calidad de “cantor y organista que ha sido de esta Santa Iglesia” (Arabate). Sin embargo, meses después aparece nuevamente Gómez como “maestro de capilla”.

Pasadas casi dos décadas, el año 1881, se registra el pago al cantor por su participación activa tanto en la cuaresma (4 bolivianos con 80 centavos) como en la fiesta de San Pedro (1 boliviano con 60 centavos).

9 Édgar Armando Valda Martínez, “La iglesia de San Pedro de Arabate, departamento de Chuquisaca”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 24, pp. 147-152, Sucre, 2018.

10 Toda la información siguiente respecto a la iglesia de Arabate ha sido extraída del Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Miguel de los Santos Taborga”, ABAS (“Iglesia de San Pedro de Arabate, 1839, ABAS, Sucre”).

Algo muy interesante y que vale la pena hacer conocer es lo relacionado con la fábrica de los órganos musicales. El presbítero Lucas de la Calancha, en su condición de cura párroco de la doctrina de San Pedro de Arabate, en Sucre, el 18 de diciembre de 1845, en un oficio dirigido al Arzobispo de Sucre, afirmaba que era “indispensable para un buen y decente desempeño del culto, (contar con) un órgano del que carece esta Iglesia y existe uno inconcluso y que se lo puede proporcionar corriente con algún sacrificio de 100 pesos o más del ramo de fábrica por tener guardados 200 pesos en el ramo de primicias del año pasado perteneciente a esta Iglesia”. Remarcaba además que era necesario tener un músico seguro, por lo que solicita que se aumente 2 pesos de retribución a los escasos 2 pesos por mes que recibía el actual encargado de esa tarea. El Arzobispo aceptó este pedido y lo autorizó en forma inmediata.

Al año siguiente, en Sucre, a 23 de enero del año de 1846, el mismo Calancha, en otra correspondencia dirigida a la autoridad arzobispal, le hacía conocer que, previa a su licencia, “pasó a firmar el contrato de la composición del órgano de esta Iglesia con el profesor D. Pedro Manuel García”, quien, después de revisar el instrumento, fue del parecer que estaba en muy malas condiciones y casi inútil, por lo que para su composición era necesario el desembolso de 280 pesos, asegurando que ese monto era el precio último por su obra.

El cura Calancha reforzaba esa decisión indicando que la necesidad de este instrumento en una iglesia “me ha hecho decidirme a hacer cualquier sacrificio para esta erogación tan necesaria”, solicitando de nuevo su autorización y licencia. El Arzobispo autorizó de forma inmediata el pedido para contar con los servicios del “maestro Manuel Pedro García”.



Espíritu Santo en el tabernáculo



Reunión con vecinos

En este mismo año 1846 se gastó en la compra de un misal y dos pliegos de papel sellado a un costo de 2 reales, para la “licencia del órgano”.

Lamentablemente, cuatro años después, en 1850, se informaba de “un órgano destrozado que se lo (pudo) haber llevado el cura Lucas de la Calancha”. No se especifica si el órgano era el que había “compuesto” en 1846 el maestro García o era otro más antiguo.

Después de más de una década, en 1863, encontramos otro documento muy significativo sobre la fabricación de instrumentos musicales, no solamente en Chuquisaca sino en Bolivia toda. Desde Arabate, el 26 de enero de 1863, Manuel Cuellar Zamorano, como cura del beneficio de Arabate, en carta al Arzobispo, sostenía que, a pesar de la pobreza de ese su beneficio, “para solemnizar el culto religioso, me es necesario mandar construir un órgano, que por otra parte llame la asistencia de los feligreses”. Por esta razón le hace una propuesta a don Manuel Mariano Palacios para que éste fabricara un órgano.

El precio propuesto por Palacios era de 170 pesos, poniendo él los materiales necesarios, como demostraba el presupuesto que adjuntaba: “Para materiales, todo 80 pesos; por su trabajo, 90 pesos. Total: 170 pesos, para entregarle el órgano corriente de 3 mixtos y un tamaño regular. Fdo. Manuel Mariano Palacios y firma por recibir ese monto, Sucre, julio 17 de 1863”. El cura Cuellar pide autorización para hacer uso del dinero de la fábrica, y el 15 de junio de 1863, el Arzobispo le concede la licencia desde el Palacio Arzobispal, en Sucre.

3. DEPARTAMENTO DE POTOSÍ

Sobre la actividad musical en la ciudad de Potosí, el historiador potosino don Mario Chacón Torres¹¹ aporta con los siguientes datos. Para el año 1821 cita a Sebastián Rodríguez Solórzano y al maestro organista español Mariano Pablo Rosquellas, músico de cámara de Fernando VII, quien llega a Bolivia y se radica en Potosí junto a su hijo Luis Pablo (en 1833 se traslada a Sucre). Otros músicos son José Fernando Méndez y José Posadas, quienes compusieron salves, y el maestro organero Tomás de Santa María, italiano, que también trabajó en la Villa Imperial.

De nuestra parte, pudimos encontrar algunos datos referidos a la presencia del arte musical en las iglesias potosinas, tanto de la ciudad como del departamento.

3.1. Iglesia de San Agustín

Según Chacón Torres, en el año 1583, Fray Diego de Castro, acompañado de cuatro religiosos de la Orden de San Agustín, establecieron su convento en Potosí; antes hay que recordar que ya en 1561, los devotos potosinos habían puesto al Cerro Rico el nombre de San Agustín. Años después, se había “adosado” la capilla de Aránzazu¹², cuya construcción comenzó el año 1600, el campanario de dicha capilla se hizo posteriormente, concluyéndosela en 1667.

Una referencia específica y puntual a la música está relacionada con la festividad de la Virgen de Aránzazu, incluidas la imagen, la cofradía y los devotos. Por ejemplo, en el año de 1654 se había pagado por la compra de “dos cajas de guerra y a los negros que los tocaron”¹³. Una información destacada que se pudo encontrar es la relacionada con los maestros que compusieron ciertas piezas musicales, tal cual se puede ver a continuación.

En 1654 se nombró a un compositor de apellido Villalobos, a quien se le pagó “por componer en los papeles las chanzonetas¹⁴ y diálogos y asistir a la fiesta”, además de la cancelación a “otra persona que compuso otras chanzonetas y diálogos y juguetes en alabanza a la Madre de Dios para su fiesta”. En todos esos actos religiosos y festivos se contaba con la participación de músicos que interpretaban diversos instrumentos, como “chirimías, un órgano y el arpa que estaba a cargo de Francisco”.

11 Mario Chacón Torres, *Potosí histórico y artístico: guía cultural ciudadana*. Potosí: Rotary Club, 1977.

12 Mario Chacón Torres, *Potosí histórico y artístico*.

13 “Iglesias y conventos, año 1654”, Archivo Casa de Moneda de Potosí, ACMP, y Édgar Armando Valda Martínez, “La Virgen de Aránzazu en Potosí, siglos XVI-XVII”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 10, Sucre, 2004.

14 Para algunos estudiosos, la chanzoneta es una copla o composición en verso ligera y festiva, que se cantaba comúnmente en Navidad o festividades religiosas. La chanza es un dicho festivo y gracioso.

Años después, en 1659, aparece otro maestro, de apellido Maldonado, quien recibe su pago por “poner en la música chanzonetas nuevas”, mientras que para 1696 se registra la existencia de “ebirrimías y chirimías”.

También existen datos referidos al periodo comprendido entre los años 1699 y 1701, concretamente la cancelación al “maestro de capilla por la música, por cuatro chirimías, al clarinero, a dos cajeros, además al organista, citarista y arpista por tocar los instrumentos desde que se acabó la Misa hasta el encierro”¹⁵.



Portada de la iglesia de San Agustín
Fuente: <https://www.pinterest.com/pin/365284219758372678/>

Otro espectáculo y componente esencial y complementario en estas festividades eran, sin ninguna duda, los llamados fuegos artificiales.

3.2. Iglesia de Puna

La población de Puna fue la capital de la otrora colonial y republicana provincia de Porco, y desde 1883 se convirtió en la capital de la nueva provincia José María Linares. Se encuentra a unos 60 kilómetros de la ciudad de Potosí. La parroquia está bajo la advocación de la Santísima Virgen de la Inmaculada Concepción¹⁶.



Sagrario de la iglesia de Puna



El Santísimo para Corpus Christi

¹⁵ Ídem, años 1699-1701.

¹⁶ Édgar Armando Valda Martínez, *La parroquia de la Inmaculada Concepción de Puna, el santuario de Belén y anexos*. Potosí: Ed. Gratec, 2001.

Respecto de esta iglesia, el año 1784 se anota la existencia de un órgano corriente y en buenas condiciones. Luego, en 1788-1798, se menciona la reparación del órgano a cargo del “maestro organero Manuel Fernández”¹⁷, a quien se le cancela la suma de 100 pesos.

También en dicho año se había comprado “cuatro arpas”, una cantidad nada despreciable para cualquier parroquia, en el precio de 20 pesos. Es posible que alguno de estos instrumentos haya estado destinado a alguna viceparroquia. Y ello no quedó ahí, pues en años posteriores, concretamente en 1806, se compró otra arpa en 8 pesos en Potosí, monto que incluyó el transporte hasta Puna.



Frontis principal de la iglesia de Puna
Fuente: <https://images.app.goo.gl/kxe6FWNhYgqQ2AU:9>

De 1802 a 1805 se pagó a los músicos “Juan de Dios organista y al arpista Mariano”, y también hubo reparación de estos instrumentos. En 1813, en pleno proceso de la Guerra de la Independencia, se contaba con tres cantores, a quienes, según los archivos, se les pagó “104 pesos” distribuidos de la siguiente forma: a “Feliciano Martín, 8 reales por semana y a 4 reales a cada uno por semana, a los indios Juan de Dios Luna y Mariano Sacre”¹⁸. Estos tres cantores permanecieron trabajando en la iglesia incluso hasta 1819.

Finalmente, en el siglo XX, en 1920, se registró “un armónium” ubicado en la capilla de la Virgen del Carmen (lado izquierdo), en buen estado y adquirido con fondos provenientes de una suscripción popular, a iniciativa del párroco de entonces, el canónigo Agustín Zárate. Todavía pudimos conocer algo de su armario.

3.3. Viceparroquia de la iglesia de Belén

El “Santuario de Nuestra Señora del Rosario” de Belén¹⁹ es parte de la parroquia de la Inmaculada Concepción de Puna, en su calidad de viceparroquia; está ubicado a unos 12 kilómetros de la capital provincial de Puna.

17 Archivo Parroquial de Puna, APP, año 1788.

18 Archivo Parroquial de Puna, año 1813.

19 Valda Martínez, *La parroquia de la Inmaculada Concepción*.



Portada principal de la iglesia de Belén
Fuente: <https://images.app.goo.gl/jhK2udtNQhm3F55M7>

El templo estaba muy deteriorado porque se había caído parte de la bóveda, hasta que un trabajo de refacción le permite actualmente estar en funcionamiento.

En el siglo XVIII, año 1784, los registros anotan la existencia de “un órgano maltratado y un arpa nuevo que lo dio Juan Ramos Villafañe”. Después, durante la década de 1788 a 1798, se lo reparó a cargo del “maestro organero Manuel Fernández”, habiéndose adquirido éste también “varios repuestos”.

En el siglo XIX, año 1807, se pagó por la compra de cuerdas para el arpa y la reparación del órgano. Y en 1813 se gastó la suma de 300 pesos en la cancelación “al maestro organista que se hizo traer de Potosí para componer los órganos de los templos de Puna y Belén”. No sabemos si dicho maestro organista fue don Manuel Fernández, pero la suma implicaba de igual manera “su manutención en ambos pueblos durante el lapso de 3 meses y días”.

Por último, en el año 1920 se registra un órgano que estaba destemplado. Y siete años después, en 1927, ya no se habla del órgano, sino tan solo de “un pequeño armazón y fuelles viejos”²⁰. Como en el caso de Puna, pudimos conocer personalmente algunos restos de este instrumento.

3.4. Anexo de la iglesia de Esquiri

La población de Esquiri se encuentra en la provincia “José María Linares”, en la ruta asfaltada que conecta Potosí con Chuquisaca, al inicio del lugar conocido como las “pampas de Lequezana”. Para llegar a Esquiri se debe desviar a la derecha. A continuación resumimos cronológicamente lo que corresponde a los instrumentos, cantores y músicos.

En lo que respecta a los instrumentos musicales, podemos señalar que en el año 1761 había “tres arpas, entre ellas, una grande, nueva y encordada”. Posteriormente, en 1770, se menciona un “órgano desbaratado”; en 1783, “una caja o tambor pintado” comprada al precio de 10 pesos; y en 1793, una “matraca de madera”²¹.

Ya en el siglo XIX, en 1806, se consigna la cancelación de 100 pesos por la adquisición de “un órgano de la iglesia de Mículpaya” (antigua y colonial provincia de Porco, hoy “José María Linares”). Ocho años después, en 1814, se compra “una pajarilla de estaño para la festividad de la Navidad del ojadelatero Mariano Téllez” a un costo de 5 reales, y en 1818, al artesano y “maestro Mariano Téllez” se le cancela 1 peso con dos reales por componer un arpa.

20 Archivo Parroquial de Puna, año 1927.

21 Édgar Armando Valda Martínez, “Devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y Potosí, siglos XVI-XX”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 5, Sucre, 1999.

Sobre los cantores, los datos indican que en 1768 se pagaron 60 pesos “al cantor por el lapso de un año”; en 1777 a Antonio Rosales un salario de 14 pesos anuales, y en 1778, 12 pesos a Joaquín Malpartida. Ya en el siglo XIX se registra la siguiente información. En el año 1802 había dos cantores, en 1804 se contaba con “tres cantores que fueron Mariano Mendoza, Luis Pereira y Mariano Téllez”, y al año siguiente, 1805, se consigna el nombre de Pedro Nolasco.

En los años siguientes se registra igualmente cantores, pero ahora también como músicos encargados de algún instrumento musical. Así tenemos que en el año 1807 fungía como “cantor y organista G. Céspedes”; en 1808, el cantor Luis Pereira; y en 1809, como maestro “cantor y organista Juan Zamudio”.

Don Matías Villagra fue cantor en los años 1814-1815. En 1815 oficia de “cantor y violinista Mariano Téllez” (quien aparece también como “maestro pintor” en el año 1811, con la pintura del lienzo de la Santísima Trinidad); en 1820 cumple funciones Mariano Castro; y en 1825-1826 fue “cantor y organista José Miguel Pérez”. Quien aparentemente cumplió funciones por un periodo más largo, de 1818 a 1825, fue “don José Joaquín Castro con su hijito de tiple”²².

Respecto a los músicos, en el siglo XVIII, año 1779, se tuvo como músico a “José Valdez, sujeto hábil y de todas las cualidades para este misterio de officiar las Misas solemnes semanales y demás funciones”, contratado con el salario de 75 pesos por año. Su antecesor había sido “Santos Alata, muy anciano”.

Ya en el siglo XIX, en el año 1808, están el “organista Juan de la Cruz Zamudio” con un pago de un peso por semana y el “violinista Mariano Téllez”; luego, en 1812, estuvieron como organistas Juan Zamudio y Matías Villagra.

Otros organistas fueron los siguientes: entre 1818 y 1825, José Quintana; de 1820 a 1822, G. Céspedes, “quien también amenizaba fiestas y casamientos”; y de 1822 a 1824, Francisco Villagarcía y José Quintana. Es muy posible que todos estos músicos organistas tuvieran turnos o fechas en que coordinaban sus participaciones. Por último, en el año 1820 se anota el pago a fray Ignacio Portillo OFM, por el “arreglo y el temple del órgano”²³.

3.5. Parroquia de Nuestra Señora de Belén de Tinguipaya

El pueblo de Tinguipaya es la primera sección municipal y capital de la provincia Tomás Frías del departamento de Potosí, a unos 80 kilómetros de la capital potosina. Sus límites son la provincia Chayanta por el Norte, la provincia Cornelio Saavedra por el Este, la provincia Antonio Quijarro por el Sur, la provincia José María Linares por el Sureste y el departamento de Oruro por el Oeste.

Tiene una tradición en lo que corresponde a las comunidades originarias en sus varios ayllus²⁴, lo mismo que en la actividad minera, siendo el cerro Malmisa uno de los principales, con alrededor de 5 mil metros de altura. Su templo está dedicado a la Virgen de Belén, que es la patrona de la parroquia y que tiene varios anexos.

En cuanto al arte musical en la iglesia de Tinguipaya, iniciamos en el año 1818, cuando se menciona al “maestro organista y arpista Julián Biscarra”, a quien se le cancelaba 2 pesos por semana y “por costumbre de la Iglesia, se le contribuía otros 2 pesos los días de Corpus, Navidad y Pascua de Resurrección”²⁵.

Un dato que valió la pena encontrar y rescatar del olvido fue el referido al “maestro compositor de órgano Dn. Asiencio Roxas”, esto es, quien se encargaba de componer y arreglar los desperfectos que se presentaban en dichos instrumentos musicales. Por el recibo anotado, se conoce que recibió 92 pesos por “3 órganos que compuso”, tanto en Tinguipaya como en sus anexos.

22 Valda Martínez, “Devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y Potosí.

23 Valda Martínez, “Devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y Potosí.

24 Vincent Nicolas, *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*. La Paz: Plural, 2015.

25 Datos extraídos del Archivo Parroquial de Nuestra Señora de Belén de Tinguipaya correspondiente a los años señalados (Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Miguel de los Santos Taborga”, ABAS, Sucre).



Sagrario



Nuestra Señora de Belén

Para dichas composturas se habían comprado los siguientes materiales: “12 cordobanes a 7 reales, 2 varas de Bretaña para tirar planchas de flautas a 12 reales, 2 varas de cotense a 6 reales, 5 libras de cola a 4 reales, 8 libras de estaño a 2 reales y una arroba de plomo en 4 pesos y 4 reales, totalizando en 24 pesos con 4 reales”. Otros pagos en este año fueron al “violinista Victoriano Barea”, 1 peso por semana, al “tiple Antonio Biscarra”, 12 pesos por año y por la “Pascua de Resurrección al cantor”, 4 pesos.

Al año siguiente, 1819, de similar forma se pagó al “carpintero por la compostura de 2 arpas y otros en Actara”. Fuera de contar con el cantor de la iglesia, se había concertado con el “músico compositor don Ventura Mendoza” por el lapso de 3 meses, con un pago de 2 pesos por mes “con cargo de componer y templar el órgano principal y 6 pesos más por componer el órgano de Yocalla”. Todos estos trabajos costaron 42 pesos.

Tal cual ya se tenía establecido y por costumbre de la iglesia tinguipayeña, se auxilió al músico con 2 pesos para comprar cuerdas y por la festividad de la Natividad del Señor y en la del Corpus Christi, se le canceló 4 pesos. También se había pagado al músico, tiple, violinista, clarinero y cajero, además de la reparación de un clarín. Fuera de esos pagos, de igual manera, se había comprado “un clarín en 3 pesos, un arpa dorada grande para el templo de Tinguipaya en 12 pesos y otra arpa para la Iglesia de Yocalla en un precio de 10 pesos”.



En el archivo parroquial de Tinguipaya

Para la época de la naciente República de Bolivia, año 1826, y como algo novedoso e importante para lo que significa la historia musical boliviana, en la iglesia de Tinguipaya se había establecido una especie de minorquesta o coro con los siguientes músicos: cantor, organista, primer violín, segundo violín, arpista, cajero, clarinero, otro cantor y músicos. En los documentos se indica el pago a cada uno de ellos. Dos años después, en 1828, se compra un “órgano al padre Fr. Ignacio” en el precio de 40 pesos y se cancela por “asegurar los fuelles del órgano al carpintero Juan de Dios Guerra”.

Entre los años 1830 a 1846 hay datos referidos a los distintos músicos ya indicados, destacando el “cantor José María Aramayo”, el “maestro de capilla don Julián Viscarra”, a quien se le pagaba 2 pesos por semana; el “organista Manuel Araujo”, con un pago de 12 reales por semana, el “violinista Evaristo Vargas”, quien “solemnizaba los maitines y otros”, con un salario de 1 peso semanal, y el “arpista Mariano Condori”.

Otro gasto realizado fue para la adquisición de “cuerdas de la harpa” (sic) y para las “clavijuelas, muellecito y por un cordobán que se compró para remiendos del fuelle del órgano”; hubo gasto igualmente por la composición del fuelle del órgano y de la matraca. Respecto del arpa, se señala significativamente que se contaba con ella “desde tiempo inmemorial”.

Décadas después, en 1880, se cancelaba 110 pesos por año a “don Manuel S. Vera como maestro de capilla del coro” y a don “Calixto Mendoza en su calidad de segundo cantor” la suma de 45 pesos en total, siendo el pago mensual de 5 pesos.

Ya en el siglo XX, el 3 de enero de 1902, se hizo conocer que un cura de Tinguipaya se había “llevado públicamente un armonio de la iglesia y que actualmente existe en el anexo de Tucta-pari, parroquia de Caiza”.

Otro detalle interesante es que el 24 de junio de 1906 se denuncia la fuerza “destructora del liberalismo” en muchos aspectos. Por ejemplo, se indica que en los anejos (anexos) de tránsito, como eran Yocalla y Actara, los cuales estaban lejos de la presencia del párroco, “la tropa alojándose a bravatas en la Iglesias ocasionaba perjuicios considerables, destruyendo órganos y otros útiles”.



Músicos que hoy acompañan en una procesión

Algo que vale la pena rescatar y destacar en la historia de la iglesia de Tinguipaya es lo intentado por el cura Urbano Erquicia C. Desde Tinguipaya, el 18 de octubre de 1909, este párroco envió a la Arquidiócesis de La Plata el siguiente proyecto de “Reglamento de cantores y sacristanes”²⁶ de la iglesia de Tinguipaya, cuyo primer capítulo transcribimos:

Capítulo I Art.1. Para ser cantor se requiere conocer las ritualidades eclesiásticas para el buen desempeño de las funciones; leer bien el latín y saber el canto llano al menos lo principal. Art.2. Tener buena conducta a fin de inspirar más devoción en el culto. Art.3. Tener esmerado cumplimiento y puntualidad en las horas asignadas para las funciones religiosas. Art.4. Presentarse en todas las funciones con la mayor compostura y moralidad, evitando el estado de embriaguez. Art.5. Cuidar el órgano y demás utensilios que tenga el coro, siendo responsable de las faltas e irreverencias en aquel lugar. Art.6. Colaborar eficazmente al Párroco en todo lo concerniente a la disciplina y orden de la Iglesia, procurando mantener las buenas y decorosas costumbres y desterrar las que afecten a la moralidad y prestigio del Culto. Art.7. En los derechos sujetarse al arancel y juicio prudente del Párroco. Art.8. Las inasistencias serán escalfadas relativamente al sueldo y sólo en caso de enfermedad percibirán los derechos más no el sueldo. Art.9. Para percibir los derechos se requiere la asistencia personal, en caso contrario pasará su parte a la fábrica aun mediando la licencia solicitada, Art.10. Tienen la grave obligación de vigilar a los sacristanes, amonestándolos y corrigiendo los defectos y faltas que pudieran notar en el ejercicio de sus funciones.

El segundo capítulo de este reglamento se refiere a los sacristanes (artículos 11 al 24); y el artículo 25 afirma que, “siendo de suma importancia esta regla para conservar dignamente la disciplina y el esplendor de la Iglesia, se eleva ante Su Señoría el muy ilustre Gobernador Eclesiástico de la Arquidiócesis de La Plata para su aprobación, salvo el mejor parecer de SS”. No encontramos ninguna otra referencia sobre este pedido.

26 Parroquia de Tinguipaya, 1909.

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Tal cual se evidencia en las fuentes primarias inéditas, la actividad musical en las parroquias provinciales de los departamentos de Chuquisaca y Potosí fue intensa y de gran importancia en lo que fue el proceso de evangelización y en la consolidación de lo que es la Iglesia Católica de Bolivia.

Por ejemplo, había orquestas y coros (aunque quizás los entendidos tengan otros nombres) en algunos templos, en los cuales se contaba con varios cantores y músicos que interpretaban diversos instrumentos musicales. Ahí está el caso de hasta tres cantores y un tiple en algunas iglesias. Sobre los músicos, se cita a algunos maestros que debieron tener algún aprendizaje con ilustres maestros músicos que había en las ciudades de Sucre y Potosí, básicamente. Otros debieron ser aficionados y aprendices que de a poco se convirtieron en buenos intérpretes de los varios instrumentos con los que se contaba. Inclusive ya había maestros de capilla. Algunos de los cantores y músicos fueron “indios” y otros mestizos, criollos y negros.

En lo que corresponde a los instrumentos, en alguna parroquia se contaba con “cuatro chirimías, clarín, dos cajas, órgano, cítara y arpa” y en otra, “cantor, organista, primer violín, segundo violín, arpista, cajero, clarinero, otro cantor y músicos”. Otros instrumentos fueron las matracas de madera, la pajarilla de estaño y el “armónium” (de este último se habla en los años 1902 y 1920).

Así también, vale la pena mencionar a los fabricantes de algunos instrumentos, tales como los órganos; en lo que destacan los nombres del profesor Pedro Manuel García y de don Manuel Mariano Palacios. Asimismo, se sabe que don Mariano Téllez fabricó una pajarilla de estaño y a la vez era también cantor, músico y maestro pintor, es decir, era todo un personaje.

Otras personas se ocupaban de componer o arreglar y templar los órganos, como el fray Ignacio Portillo OFM y el maestro compositor don Asiencio Roxas; además se registran algunos materiales que se utilizaban en ese proceso. Hay también algún dato sobre los maestros compositores de diversas canciones dedicadas al Señor y a la Santísima Virgen María. Finalmente, reiteramos el dato muy interesante referido al cura de Tinguipaya, Urbano Erquicia C., quien había elaborado en el año 1909, nada más y nada menos, un “Reglamento de cantores y sacristanes”.

Dios mediante, se continuará con el trabajo investigativo en este campo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

BERG, Hans van den

2020 *Bibliografía de las tierras bajas de Bolivia*. La Paz, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Disponible en http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8000/etnias/bibliografia_la.php?e=CHI-QUITANA,

BEYERSDORFF, Margot

1999 *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural Editores.

CHACÓN TORRES, Mario

1977 *Potosí histórico y artístico*. Potosí: Rotary Club.

MALLO, Nicanor

1903 *Diccionario geográfico del departamento de Chuquisaca*. Sucre: Sociedad Geográfica de Sucre.

NICOLAS, Vincent

2015 *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*. La Paz: Plural.

VALDA MARTÍNEZ, Edgar Armando

1999 “Devoción a la Virgen de Copacabana en Esquiri y Potosí, siglos XVI-XX”. *Anuario, de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 5, Sucre.

2001 *La parroquia de la Inmaculada Concepción de Puna, el santuario de Belén y anexos*. Potosí: Ed. Gratec.

2004 “La Virgen de Aranzazú en Potosí, siglos XVI-XVII”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 10, Sucre.

2017 “Algo sobre la iglesia de Santo Domingo de Paccha en el departamento de Chuquisaca, siglos XVII-XIX”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 23, pp. 63-71, Sucre.

2018 “La iglesia de San Pedro de Arabate, departamento de Chuquisaca”. *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 24, pp. 147-152, Sucre.

Fuentes primarias

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre

Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos “Mons. Taborga”, Sucre, ABAS.

Archivo de la Casa de Moneda, Potosí

Archivo Parroquial de Puna, Provincia “José María Linares”, Potosí

Archivo Parroquial de Tinguipaya, Provincia “Tomás Frías”, Potosí

AGUSTINOS EN EL REDUCTO INCAICO DE VILCABAMBA (1568-1571)

HANS VAN DEN BERG, OSA

1. INTRODUCCIÓN

Al inicio del segundo capítulo del libro cuatro de su *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, que es también el segundo capítulo de su larga narración sobre la vida y el martirio de fray Diego Ortiz, Antonio de la Calancha presenta una breve historia de los incas de Vilcabamba: “Antes de entrar en el martirio del bendito padre fray Diego Ortiz, amigo y siervo de Dios, pide el suceso inteligencia del tiempo en que acaeció, y del inga que gobernaba cuando el padre fray Marcos y el padre fray Diego entraron a la conversión de aquellas montañas”¹. Nuestro autor dice que Manco Cápac heredó el reino de los incas después del asesinato de Atahualpa. De hecho, a este inca sucedió primero Túpac Hualpa, por nombramiento de Francisco Pizarro, pero apenas tres meses de haber asumido el cargo de inca murió envenenado. Fue en el año 1533. Pizarro entonces tronizó a Manco Inca, hermanastro de Huáscar y Atahualpa, que tomó el nombre de Manco Cápac II, en memoria del fundador de la dinastía inca, Manco Cápac.

En mayo de 1536 Manco se alzó contra los españoles y con sus tropas puso cerco alrededor de la ciudad del Cuzco, el cual pudo mantener hasta marzo de 1537. Supo que Diego de Almagro estaba retornando de su expedición a Chile y le pareció prudente retirarse para evitar una derrota en un enfrentamiento con Almagro. Se estableció primero en Ollantaytambo, pero después de poco tiempo se refugió

1 Antonio de la Calancha, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquía* (Barcelona, por Pedro Lacavallería, 1639), p. 792.

en las montañas de Vilcabamba. Un año después, Gonzalo Pizarro trató de penetrar en esa región, pero fue rechazado por las tropas de Manco y se vio obligado a retirarse. Lo mismo pasó con Rodrigo Orgóñez, quien supo llegar hasta Vitcos, un baluarte de los incas cerca de Vilcabamba. Aunque causase estragos en la defensa de los indígenas, no logró establecerse allá y se vio obligado a retornar al Cuzco.

Según Calancha, basándose en Garcilaso de la Vega², el virrey Blasco Núñez Vela envió a Vilcabamba a un soldado llamado Gómez Pérez para tratar de hacer las paces con el inca. Gómez se quedó con Manco, y en 1545, en un altercado durante un juego de bolas, lo mató. Esta versión de la muerte de Manco Inca ha sido mencionada con frecuencia en libros sobre los incas de Vilcabamba, pero no es la correcta. Lo que de hecho pasó fue lo que relató Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca y su segundo sucesor, en su obra histórica y autobiográfica. Se internaron en las montañas de Vilcabamba siete partidarios de Diego de Almagro, que por varios motivos se sentían amenazados en el Cuzco. Manco recibió a estos almagristas en su corte. Éstos, en cierto momento, recibieron una invitación de volver al Cuzco con garantía de sus vidas, bajo condición de que matasen al inca. He aquí el relato de Titu Cusi:

Estaban un día con mucho regocijo jugando al herrón³ solos mi padre y ellos y yo, que entonces era muchacho, sin pensar mi padre cosa ninguna ni haber dado crédito a una india de uno de ellos, llamada Bauba, que le había dicho días antes que le querían matar aquellos españoles. Sin ninguna sospecha de esto ni de otra cosa se holgaba con ellos como antes. Y en este juego, como dicho tengo, yendo mi padre a levantar el herrón para haber de jugar, descargaron todos sobre él con puñales y cuchillos y algunas espadas. Y mi padre, como se sintió herido, con mucha rabia de la muerte, procuraba defenderse de una parte y de otra, mas como era solo y ellos siete, y mi padre no tenía arma ninguna, al fin lo derrocaron al suelo con muchas heridas y lo dejaron por muerto. Y unos andes, que a la sazón llegaron y el capitán Rimachi Yupangui, les pararon luego de tal suerte que, antes que pudiesen huir mucho trecho, a unos tomaron el camino mal de su grado, derrocándolos de sus caballos abajo, y trayéndolos por fuerza para sacrificarlos. A todos los cuales dieron muy crudas muertes⁴.

Manco Inca murió tres días después, pero su hijo pudo escaparse y salvar la vida: “Y como era pequeño y vi a mi padre tratar de aquella manera, quise ir allá a guarecerle. Y volviéronse contra mí muy enojados, arrojándome un bote de lanza con la misma lanza de mi padre, que a la sazón allí estaba, que erraron poco que no me mataron a mí también. E yo, de miedo, como espantado de aquello, huíme por unos montes abajo, porque, aunque me buscasen, no me pusiesen hallar”⁵.

Manco Inca fue sucedido por su hijo Sayri Túpac, un niño de nueve años, pero hasta su mayoría de edad regentó el imperio de Vilcabamba un pariente suyo llamado Atoc Supa. En 1558 Sayri se convirtió al catolicismo. Pasó así. El primer agustino que entró en la región montañosa de Vilcabamba fue el padre fray Juan de Bivero para tratar de convertir a Sayri Túpac, el segundo inca que se encontraba refugiado en aquella región:

Trataron virrey, y zelosos de su ánima, de su conversión, y escogieron para disponerla al padre fray Juan de Bivero. Pídióle el marqués don Andrés Hurtado de Mendoza para esta facción tan deseada del Perú, por ver uno de sus naturales reyes agregado al gremio de nuestra santa Iglesia, y ganado con el bautismo a la fe católica. Salió de Lima y fue al Cuzco, y a los pueblos del Inga el buen religioso. Y dijo al Inga el fin a que le enviaban virrey, arzobispo y audiencias⁶.

El padre Juan cumplió con éxito la misión que le fue encomendada, ganando la simpatía y la confianza del inca y llevándole con paciencia y buen tino a nuestra fe:

2 Inca Garcilaso de la Vega, *Primera parte de los comentarios reales* (Lisboa, en la oficina de Pedro Crasbeeck, 1723), p. 195. Capítulo VII, “La muerte desgraciada del Príncipe Manco Inca”.

3 “Juego antiguo con tejo de hierro, que tenía hueco en el centro, y que se trataba de meter en un clavo hincado en el suelo”.

4 Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, “Instrucción del Inga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui para el muy ille. Señor Lldo. Lope García de Castro, gobernador que fue destes reynos del Perú, tocando a los negocios que con su Magd. en su nombre por su poder ha de tratar”, en Horacio H. Urteaga (ed.) *Colección de libros y documentos relativos a la Historia del Perú. T. II* (Lima, Imprenta y Librería San Martí y compañía, 1916), pp. 92-93.

5 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, p. 93.

6 Calancha, *Corónica*, p. 458.

Trató el Inga al padre fray Juan, y fuele cobrando amor y respeto, con la comunicación y la asistencia, y mucho más viéndole sin codicia humana, y con tan grande modestia. Catequizose quedando suficientemente instruido en los artículos de nuestra santa fe, y bien deseoso ya del santo bautismo, porque fue de claro ingenio⁷.

Y así, a finales de aquel mismo año, Juan de Bivero bautizó en Vilcabamba al inca Sayri Túpac y a su esposa Cusi Huaracay. No mucho después Sayri renunció a su reinado, salió de Vilcabamba y se estableció en Yucay como encomendero. Hubiera tenido que sucederle su hermano Túpac Amaru, que por entonces tenía trece años de edad, pero se apoderó del trono un hijo natural de Manco Inca, Titu Cusi Yupanqui, quien encerró a su hermanastro en una casa de mamaconas o vírgenes del Sol.

Las autoridades españolas trataron de ganar también a Titu Cusi para el cristianismo y la causa del rey de España:

En el tiempo que fue visorrey de los reinos del Perú el Marqués de Cañete⁸, me envió a esta tierra a donde yo estoy, un padre de la orden del Señor Santo Domingo para que tratase conmigo de estarme allá fuera al Cuzco, diciendo que el señor visorrey traía mandato del emperador don Carlos para que yo, saliendo allá fuera e queriendo ser cristiano, me darían de comer, conforme a mi calidad, e yo, acordándoseme del tratamiento que los españoles dieron a mi padre, pensé que sería por quererme tener allá consigo, que no les hacía más mal como estuviese allá, porque, como yo no estaba industriado en las cosas de la fe, no sospechaba que fuese la principal causa, como ahora sospecho, el querer hacerme cristiano. Pero ahora, después que los padres me lo dicen⁹, alcanzo que fue una de las causas dichas y más principal aquella¹⁰.

La embajada del dominico Melchor de los Reyes no tuvo ningún resultado a favor de la Corona española. Hubo otros intentos para atraer a Titu Cusi, pero recién en el año 1566 se llegó a un acuerdo, el mismo que se conoce como la “Capitulación de Acobamba”. El 24 de agosto de aquel año se reunieron a orillas del río Acobamba¹¹ representantes del gobernador Lope García de Castro¹² y el inca Titu Cusi con algunos asesores. En el acuerdo que fue firmado se estipuló, entre otras cosas, que “el señor gobernador envíe al dicho Inga un clérigo e frailes que le doctrinen y enseñen las cosas de Nuestro Señor a los indios cristianos que con él están, y que para ello hará hacer iglesias en las partes que convinieren¹³”. Por orden del gobernador García de Castro se redactaron varias “Adiciones a la capitulación de Acobamba”, entre las cuales la séptima es de mayor interés para nuestro estudio.

Item, que el sacerdote o sacerdotes que entraren en esta tierra a predicar el sagrado evangelio libre y desembarazadamente lo pueden hacer en todos los pueblos e tierra del dicho Inga. Indios, que no fueren cristianos y fueren idólatras, no hagan sus ritos e cerimonias donde los dichos sacerdotes lo puedan ver, e que ningún indio cristiano se halle con ellos a las dichas cerimonias. Ni secreta ni publicamente procurará que los indios que hubieren recibido el agua del bautismo dejen nuestra santa religión cristiana e tomen sus ritos y costumbres. E que según como en las tierras de paz se hacen e administran los sacramentos e doctrinan, se ha de hacer en su tierra. E que procurará de traer de paz al gremio de nuestra fe católica a todos los indios que están de guerra, así indios andes como hechizos¹⁴.

Recién el 23 de julio de 1567 el inca Titu Cusi ratificó las *Adiciones*. El primer sacerdote que entró en las montañas de Vilcabamba para evangelizar fue el clérigo Antonio de Vera, del cual dijo el inca que “bautizó a mi hijo don Phelipe Quispe Tito y estuvo en la tierra casi año y medio. El cual salió por la venida de los frailes agustinos, que vinieron a bautizarme¹⁵”.

7 Calancha, *Corónica*, p. 459.

8 Andrés Hurtado de Mendoza (1510-1561) fue virrey del Perú de 1556 a 1560.

9 Marcos García y Diego Ortiz.

10 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, pp. 98-99.

11 En la actual provincia La Concepción del departamento del Cuzco.

12 Lope García de Castro (1516-1576) fue presidente de la Real Audiencia de Lima y gobernador del virreinato del Perú del 22 de septiembre de 1564 al 30 de noviembre de 1569.

13 García de Melo, “Tratado firmado con el Inca Titu Cusi Yupanqui”, en Escuela de Salamanca, *Carta magna de los indios* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988), p. 290.

14 Diego Rodríguez de Figueroa, “Ratificación del tratado de paz perpetua”, en Escuela de Salamanca, *Carta magna de los indios*, (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988), p. 308.

15 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, p. 104.

Recién a mediados del año 1568 Titu Cusi decidió acercarse a la Iglesia Católica y recibir el bautismo. En un importante documento de 7 de febrero de 1570 relata cómo tomó la decisión:

Procuré de inquirir de Diego Rodríguez y de Martín Pando quién era en el Cuzco la persona más principal de los religiosos que en ella había, y cuál religión más probada y de más tono y de más autoridad, y que más florecía en toda la tierra, aunque de menos frailes. Era la del señor Sant Agustín, y el prior della, digo de los frailes que residen en el Cuzco, era la persona más principal de todos los que en el Cuzco había. Y oído y entendido ser esto así, aficioneme en gran manera a aquella orden y religión más que otra ninguna y determiné de escribir al dicho prior muchas cartas rogándole que me viniese a bautizar él en persona, porque me daba gusto ser bautizado por su mano, por ser persona tan principal, antes que por otro, y así, siendo como es tan honrado religioso, me hizo la merced de tomar el trabajo y llegarse a esta mi tierra a bautizarme, trayendo consigo a otro religioso y a Gonzalo Pérez de Vivero e Tilano de Anaya, los cuales llegaron a Rayangalla a doce días del mes de agosto del año de mil y quinientos y sesenta y ocho, a donde yo salí desde Vilcabamba a recibir el bautismo como entendí que me lo venían a dar. Y allí, en el dicho pueblo de Rayangalla estuvo el dicho prior llamado fray Juan de Bivero, con su compañero y los demás catorce días endustriándome en las cosas de la fe, al cabo de los cuales, día del glorioso doctor Sant Agustín me bautizó el dicho prior, siendo mi padrino Gonzalo Pérez de Vivero, y madrina doña Angelina Siza Ocllo. Y desde que me hubo bautizado estuvo otros ocho días el dicho prior ratificándome de todo en las cosas de nuestra fe católica y enseñándome las cosas y misterios della. Acabado todo, uno y otro, se fue el dicho prior con Gonzalo Pérez de Vivero, e dejeme en la tierra al compañero llamado fray Marcos García, para que me fuese poco a poco advirtiendo de las cosas que el dicho prior me había enseñado, porque no se me olvidasen, y para que enseñase y predicase a la gente de mi tierra la palabra de Dios. Y antes que me fuese les di a entender a mis indios la causa porque me había bautizado y traído aquella gente a mi tierra, y el efeto que de bautizarse los hombres sacaba y para que quedaba este padre dicho en la tierra. Todos me respondieron que se holgaban de mi bautismo y de que el padre quedase en la tierra, que ellos procurarían de hacer otro tanto en breve, pues el padre quedaba para dicho efeto en la tierra¹⁶.

En una carta al provincial de los agustinos del 23 de diciembre de 1568, Titu Cusi ya hace referencia a esta presencia del padre Bivero y el bautismo que le administró:

El señor fray Juan de Bivero, prior del convento de San Agustín del Cuzco, me hizo merced de venir a esta mi tierra, para hacerme la merced dicha. Yo cierto me holgué en extremo con su buena venida, porque fue muy provechosa para mí y para mi gente, al cual tengo por padre y señor. Declarome, como siervo de Dios, todas las cosas necesarias tocantes a nuestra fe católica, las cuales yo recibí como de tal mano y las tengo en mi corazón y terné hasta que muera¹⁷.

El inca Titu Cusi Yupanqui falleció en el año 1571 en fecha desconocida. Le sucedió su hermanastro Túpac Amaru. Un año después los españoles lograron entrar en el territorio de los incas y conquistaron la ciudad de Vilcabamba el 23 de junio de 1572. Tomaron preso al último inca y lo llevaron al Cuzco, donde fue decapitado el 24 de septiembre de aquel año, después de haber sido bautizado por el obispo agustino Agustín de Coruña.

2. LA DOCUMENTACIÓN

Martín Hurtado de Arbieta, nombrado por el virrey Francisco de Toledo como gobernador de la provincia de Vilcabamba, hizo averiguaciones acerca de la muerte del padre Ortiz y redactó un informe acerca del resultado de su investigación¹⁸. Mandó este informe al virrey, quien lo envió a España. No hay conocimiento de este informe.

En enero del año 1595, el superior del convento de San Agustín del Cuzco, fray Alonso Maraver, envió a Vilcabamba al padre Pedro Aguiar, procurador del convento, para pedir limosna, y al ir allá “alumbrole el Señor para que tratase de hacer alguna información del martirio y virtudes del bendito mártir [fray Diego]”¹⁹. Llegado a San Francisco de la Victoria, la nueva capital, redactó una solicitud dirigida al corregidor y justicia mayor de la provincia de Vilcabamba, don Antonio de Monroy Portocarrero, pidiendo permiso para “hacer

16 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, pp. 104-106.

17 Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, “Carta al padre Juan de San Pedro”, 23 de diciembre de 1568, 1916, p. 119.

18 Parece que Hurtado se hizo informar principalmente por doña Juana Guerrero, cuyo primer esposo, Martín Pando, fue secretario del inca Titu Cusi, y que a la sazón estaba casada con un soldado de Hurtado, Alonso de la Cueva: “La información que hizo fue por aviso y noticia que dio Juana Guerrero” (Leonor de Ojeda, “Declaración”, 2014, p. 98). Mariana Hurtado dijo que su padre “hizo información de todo ello con muchos indios que se hallaban presentes” (“Declaración”, 2014, p. 103).

19 Calancha, *Corónica*, p. 842. Añade Calancha: “La limosna fue disimulo, porque el motivo era llevar el cuerpo [de fray Diego] al Cuzco”.

averiguación de qué suerte y modo fue muerto y martirizado” el padre Diego: “Pido y suplico de recibir los testigos que yo presentare y compela a los indios que yo señalare y a los españoles a que digan la verdad de lo que de este caso supieren”. Entregó esta petición al corregidor el 22 de enero, y el mismo día éste otorgó el permiso solicitado, indicando al mismo tiempo al padre que le debía dar un traslado de las declaraciones que iba a tomar. Además, nombró como intérprete a un tal Juan de Peralta, para que tradujera las declaraciones que darían los testigos quechua-hablantes²⁰. No sabemos cómo el padre Aguiar seleccionó a esos testigos. Debió haber alguien que le colaboró en esto.

Las declaraciones fueron recibidas los días 25 y 27 de enero, y el 2 de marzo. Se presentaron en total ocho personas, todos quechua-hablantes y, curiosamente, todos de San Juan de Lucuma, un pueblo vecino de Villa Rica. Fueron seis varones, a saber, Felipe Pomaunga, Juan Gualpa, Alonso Tipso, Juan Quispe, Francisco Haravaca y Francisco Condorpuri, y dos mujeres, Angelina Llacsá Chuqui y Angelina Polan Quillaco, ambas esposas del inca Titu Cusi Yupanqui. De hecho, Angelina Polan no dio ninguna declaración, limitándose a decir “que no sabe cosa ninguna de vista; que sólo sabe lo contenido en el pedimento de oídas”, lo que, como veremos más adelante, era mentira, porque fue ella quien acusó al padre Diego de haber envenenado a su esposo y haber incitado a los capitanes del inca para que lo prendieran y mataran. El día 3 de marzo, el padre Aguiar hizo una nueva petición al corregidor Monroy:

Tengo necesidad que declare Martín Pérez de Afonte, vecino de San Francisco de la Victoria, y Juana Guerrero, mujer de Alonso de la Cueva, y otras personas que residen en el valle de Ondara de esta provincia. Y, pues, V. Md. tiene ocupaciones en servicio de Dios Nuestro Señor y de su Majestad en esta villa y personalmente no puede ir a examinar los dichos testigos, a V. Md. pido mande dar comisión a una persona de confianza para que ante él juren y declaren.

El mismo día Antonio Monroy dio la comisión solicitada a Cristóbal de Aróstegui, alguacil mayor de la provincia de Vilcabamba:

Estando, pues, acabadas las informaciones del martirio y milagros, pidió el cuerpo el padre fray Pedro de Aguiar, interpuso ruegos y tercerías, y ni gobernador ni vicario le consintieron sacar una reliquia, porque contradijeron los vecinos, y no consiguieron nada los valedores. Viendo, pues, el padre fray Pedro que ruegos no medraban, trató de hurtar el bendito cuerpo para llevarlo a nuestro convento del Cuzco donde fuese más venerado y tuviese el decente culto. Comunicó su intento con Luis Hernández Castillo, vecino de la ciudad y muy devoto de nuestra religión, el cual se encargó de hacer el robo²¹.

Acompañado por Aróstegui, Pedro de Aguiar retornó al Cuzco, y sobre el camino fueron entrevistados, el 7 de marzo en el ingenio aurífero de Chuquillusco, Martín Pérez de Afonte; el 9 de marzo en el valle de Hoyara, María de Villalobos y Luisa de Niebla; y el 11 de marzo en la estancia de Socospata, los esposos Juana Guerrero²² y Alonso de la Cueva. Pasaron varios meses, y en agosto de 1595 el padre Aguiar decidió entrevistar todavía en el Cuzco a varias damas de la alta sociedad de la ciudad, de las cuales había llegado a saber que se habían enterado del martirio y la muerte del padre Diego, y que habían presenciado milagros que se produjeron en San Francisco de la Victoria después de que los huesos del padre habían sido trasladados a aquella ciudad. El día 17 de agosto se dirigió al teniente de corregidor y justicia mayor de la ciudad del Cuzco, el licenciado Jerónimo Gutiérrez Montealegre, pidiéndole informar acerca de la muerte del padre Ortiz “y de los milagros que entonces y después acá nuestro Dios ha hecho por intercesión del dicho religioso”. Esta autoridad aceptó la petición del padre Aguiar y decidió que las declaraciones se hiciesen ante su persona. Y así dieron su testimonio el mismo día 17 de agosto Juana de Ayala y Leonor Hurtado de Ayala; el día 18 de agosto, Leonor de Ojeda, Mariana Hurtado de Mendoza y Lorenza de Ojeda; y el 21 de agosto, Luisa de Ribas. Finalmente, el día 29 de agosto dio todavía declaración el señor Juan de Valdivieso. Parece que el conjunto de estas veinte declaraciones no satisfizo a los frailes agustinos del convento del Cuzco para encaminar el proceso de beatificación de fray Diego Ortiz. Sea como fuera, se decidió dejar el asunto.

Sin embargo, cuatro años después se lo retomó, no por vía civil, sino eclesiástica. El 8 de noviembre del año 1599, el padre Diego de Arenas, superior del convento de San Agustín del Cuzco, se dirigió al obispo de la dió-

20 Dice Calancha que el corregidor Monroy “hizo la averiguación con celo cristiano y solicitud conveniente, examinando indios de diferentes pueblos y testigos de todas edades” (*Corónica*, p. 842).

21 Calancha, *Corónica*, pp. 842-843.

22 Como dijimos, Juana Guerrero fue en primeras nupcias esposa del secretario del inca Titu Cusi, Martín Pando.

cesis del Cuzco, Antonio de Raya, pidiéndole dar permiso para reabrir la investigación para la beatificación de fray Diego Ortiz, argumentando que las informaciones del año 1595 “se hicieron con menos exacta diligencia de lo que caso tan grave requiere, por ser los jueces ante quien se hicieron seglares”. El obispo accedió a esta petición y se nombró al padre Alonso de Figueredo, por entonces procurador del convento de San Agustín, para ir a la ciudad de San Francisco de la Victoria y presentar al vicario de Vilcabamba, el presbítero Bartolomé de Arica, la resolución y la autorización del obispo para reiniciar la toma de declaraciones. El día 17 de noviembre de 1599, el padre Figueredo se presentó ante el vicario con la ordenanza firmada por el obispo.

Los días 18, 19, 20, 21 y 22 de noviembre declararon en San Francisco de la Victoria ocho personas, tres de las cuales lo hicieron por segunda vez²³. Las declaraciones se hicieron ante el padre Figueredo y el notario apostólico Hernando Rodríguez. El 23 de noviembre, el padre Figueredo dejó San Francisco de la Victoria y se dirigió al valle de Hoyara, donde presentó la comisión del obispo al presbítero Gregorio Sánchez de Aedo, otro vicario de la provincia de Vilcabamba. Éste nombró como notario público a Melchor de Frías y como intérprete a Lucas de Sagartegueta. El día siguiente declararon allí Alonso Tipso, María de Villalobos y Juana Guerrero, los tres por segunda vez, y el mismo vicario Gregorio Sánchez de Aedo. En el camino de retorno al Cuzco, el padre Figueredo encontró otros dos testigos que habían participado en la información del año 1595, a saber, Alonso de la Cueva y Angelina Llacsá Chuqui. La investigación fue concluida en la ciudad del Cuzco, donde se recibieron declaraciones entre el 17 de enero y el 8 de marzo del año 1600. Las dieron en total ocho personas, cinco por segunda vez y tres por primera vez²⁴.

Así, de las veinte personas que dieron una declaración durante esta segunda investigación, trece lo hicieron por segunda vez y sólo siete por primera vez. El padre Figueredo llevaba consigo copias de las declaraciones que se dieron en el año 1595, y en cada caso que tomó testimonio a uno que había declarado ya antes, se le leyó lo que entonces había dicho. Resulta que doce de los trece declarantes simplemente ratificaron lo que habían contestado a las preguntas que se les hicieron en aquel año. No añadieron ninguna nueva información. Sólo Angelina Llacsá Chuqui añadió algo a lo declarado antes, a saber, una breve información acerca de la suerte de los que habían participado en el martirio de fray Diego Ortiz. Los que por primera vez fueron invitados a ser testigos trajeron poca novedad, lo que significa que esta segunda investigación no dio el resultado que se había esperado²⁵.

Para evaluar y usar la documentación tenemos que tomar en cuenta que once de los declarantes recibieron su información de Juana Guerrero. Algunos de ellos proporcionaron datos que no se encuentran en la declaración de la misma Juana y que, por eso, completan lo que ella dijo.

El primero que consultó la documentación fue el padre mercedario Martín de Murúa, que vivió algún tiempo en el Cuzco a comienzos del siglo XVI y a quien los agustinos de aquella ciudad dieron acceso a la copia que de ella tenían. Murúa redactó la primera narración de la vida, martirio y muerte de fray Diego y la incluyó en su obra *Historia general del Pirú*. Alonso Ramos Gavilán fue el primer agustino que leyó la documentación y tomó de ella algunos datos acerca del martirio, lo que puso en su obra *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*²⁶.

Pasaron los años y recién a comienzos del año 1607 se hizo un traslado oficial de toda la documentación reunida para ser mandada a Roma e iniciar el proceso de beatificación. La copia fue llevada a Roma por fray Gonzalo Piñeiro, quien en 1608 inició las diligencias para solicitar la canonización del padre asesinado en Vilcabamba. Ese mismo año, Piñeiro volvió al Perú y dejó encomendada la tarea al sacerdote Francisco Pereyra. Sin embargo, poco tiempo después Pereyra fue designado obispo en Portugal, y la solicitud de canonización en Roma comenzaría a quedar paulatinamente en el olvido.

23 Los que declararon por segunda vez fueron Francisco Condorpuri, Juan Quispe y Martín Pérez de Afonte. Los que dieron por primera vez su declaración fueron Antonio de Vivanco, Luis Hernández, Francisco Pérez Fonseca, Pedro Gómez Manon y Bartolomé de Arica, el presbítero vicario de la provincia de Vilcabamba.

24 Los que declararon por segunda vez fueron Leonor Hurtado de Ayala, Juan de Valdivieso, Lorenza de Ojeda, Luis de Ribas y Luis de Niebla. Los que dieron por primera vez un testimonio fueron Francisca Hurtado de Mendoza, Baltasar de Ocampo Conejeros y el capitán Antonio Álvarez.

25 Uso en este artículo la edición de los dos conjuntos de documentos publicados por Brian S. Bauer *et al.*, *Muerte, entierros y milagros de Fray Diego Ortiz. Política y religión en Vilcabamba, S. XVI* (Cuzco, Ceques Editores, 2014).

26 Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco* (Lima, por Gerónimo de Contreras, 1621), pp. 36-38.

3. LA NARRACIÓN DE ANTONIO DE LA CALANCHA

3.1. Fray Marcos García

En el segundo capítulo del libro cuatro de su *Corónica*, Calancha dice que el padre fray Marcos García, después de haber sido por tres años vicario y doctrinante en Capinota, fue nombrado conventual de la casa agustina del Cuzco. Un día comunicó al superior del convento, a la sazón el padre Juan de Bivero, que su gran deseo era “buscar ánimas donde ningún predicador hubiese entrado, ni el pregón de la fe se hubiese oído”. El padre Juan “le realzó el deseo con el mérito de la obediencia, y dándole ornamentos y lo preciso para el viaje, lo envió a la conversión de aquellos infieles”²⁷, es decir, los indígenas de las montañas de Vilcabamba. Después de una dura y penosa caminata de varios días, Marcos llegó al lugar donde el inca residía. Este “le recibió enojado, sintiendo tanto el ver que podían entrar españoles en sus retiros, como ver predicador contra sus idolatrías en sus pueblos”²⁸. Sin embargo, Marcos logró ganar la confianza del inca y obtuvo su permiso para establecerse en aquella región y predicar el evangelio y la doctrina cristiana. Más adelante dice Calancha que todas las ansias de fray Marcos “eran convertir al inca y allí enderezaba su puntería, y cada día ganaba más la voluntad. Poco a poco se enamoró de nuestra fe, y recibió el bautismo, haciendo gran fiesta por verse católico”²⁹.

Gracias a las cartas del inca Titu Cusi, dirigidas al provincial de los agustinos, Juan de San Pedro, y a una breve historia de los incas que él dictó a fray Marcos, disponemos actualmente del conocimiento de datos de los cuales Calancha no pudo disponer. Para empezar con lo último, en la *Instrucción* leemos que Marcos acompañó al padre Juan de Bivero en agosto del año 1568 y estuvo presente en el bautismo del inca Titu Cusi, que tuvo lugar el 28 de agosto de aquel año y fue administrado por el padre Juan. Éste retornó al Cuzco dos semanas después, dejando al padre Marcos en Vilcabamba como doctrinero³⁰. En la segunda de las dos cartas, fechada el 23 de diciembre de 1568, dice el inca:

El buen padre se volvió a su monasterio, dejando en esta tierra, en su lugar, para mi consuelo, un honrado padre, que se llama fray Marcos García, el cual, después que el prior se fue, ha procurado de hacer todo lo que es en sí, de tal manera que yo y toda mi gente estamos espantados de ver lo que trabaja, y visto su buen celo he mandado que toda mi tierra lo respete y haga lo que el padre les mandare, y así ha visitado mucha parte de mis pueblos³¹.

Y el inca pide al provincial que “la misma Orden no salga de mis tierras, mientras yo viva, porque entiendo que con la ayuda de Dios y buen ejemplo de esos devotos religiosos mi gente ha de venir en conocimiento de la Verdad”³². En otra carta, del 24 de noviembre de 1568, Titu Cusi hace referencia a las actividades que desempeñó fray Marcos durante los primeros meses de su presencia entre los indígenas de la región de Vilcabamba:

Ha christianado muchas ánimas, y ha visitado y empadronado muchos pueblos. Por todo doy muchas gracias a N. S. por tantas y tan grandes mercedes, como nos ha hecho, y espero en su infinita Misericordia, y nos ha de hacer, y así entiendo y espero, mediante su Gracia y su ayuda, que por mi conversión, ejemplo y exhortación, no solamente mis indios, sino los del Perú, han de ser verdaderamente cristianos³³.

Sobre estas actividades el inca Titu Cusi se extiende también en su *Instrucción*, redactada el 6 de febrero del año 1570 en Vilcabamba:

27 Calancha, *Corónica*, p. 794.

28 Calancha, *Corónica*, p. 794.

29 Calancha, *Corónica*, p. 795. En el capítulo VIII del libro cuatro de su *Corónica*, Calancha dice una vez más que el padre Marcos García bautizó al inca Titu Cusi (Calancha, *Corónica*, p. 836). Curiosamente, Calancha dice en el libro tercero de su *Corónica*, capítulo XVI, que Diego Ortiz “el año de sesenta y ocho entró en Vilcabamba a convertir al rey inga” (Calancha, *Corónica*, p. 615). Me llama la atención que Teresa Gisbert, en su artículo sobre fray Diego Ortiz, conociendo la *Instrucción* de Titu Cusi, dice: “Pese a que la clase sacerdotal era contraria a la labor del agustino, García convenció a Tito Cusi a que se bautizase, así como a su esposa Angelina Polanquillaco” (Teresa Gisbert, “Diego Ortiz, Yanacachi y la entrada en Vilcabamba”, en Silvia Arze, et al., *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes* (La Paz, IFEA-HISBOL-Sociedad Boliviana de Historia, 1992), p. 201).

30 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, p. 106.

31 Castro Titu Cusi, “Carta al padre Juan de San Pedro”, p. 120.

32 Castro Titu Cusi, “Carta al padre Juan de San Pedro”, p. 120.

33 Castro Titu Cusi, “Carta al padre Juan de San Pedro”, p. 121.

Pasados dos meses que este dicho padre estuvo en Rayangalla, después que se fue el prior, enseñando e industriando en las cosas de la fe y bautizando algunas criaturas por consentimiento de sus padres, acordó de ir con Martín de Pando a visitar la tierra que está de la otra parte de los puertos, hacia Guamanga, en la cual estuvo cuatro meses haciendo el mismo oficio e poniendo cruces e haciendo iglesias en los pueblos a donde llegó, que fueron ocho los pueblos y tres las iglesias, y en los demás, cruces. Bautizó en todos ellos noventa criaturas, lo cual hecho y dejando mochachos para que dixesen la doctrina, se volvió al dicho pueblo de Rayangalla, a donde estuvo solo siete meses, bautizando y enseñando a los indios de toda la comarca. Y por el mes de septiembre le vino otro padre compañero, y ambos se estuvieron en aquella tierra hasta que yo los traje a este Vilcabamba, donde ahora estamos. No han bautizado aquí ninguno, porque aún es muy nueva la gente desta tierra en las cosas que han de saber y entender a la Ley e mandamientos de Dios. Yo procuraré que poco a poco lo sepan³⁴.

Ya que en las documentaciones de 1595 y 1599-1600 no se encuentran datos acerca de las actividades misioneras de fray Marcos³⁵, debemos considerar con cierto cuidado o incluso con escepticismo lo que está escrito en las páginas que dedica Calancha a la estadía solitaria de un año entero de Marcos en Vilcabamba. En términos muy generales habla nuestro autor del empeño del padre para evangelizar a los indígenas del refugio inca por medio de su predicación y enseñanza de la doctrina cristiana. Demos algunos ejemplos:

- + El padre fray Marcos era mercader de ánimas y, como deseaba comprarlas, daba nuestra fe, hermoseándola con la lindeza de sus provechos y premios, porque le diesen las voluntades que con trazas, cariños y regalos deseaba atraer³⁶.
- + Fue bautizando a los que convertía, y estos y otros le llevaban sus hijos a que los bautizase, con que se hizo en breve buen número de cristianismo³⁷.

Con respecto al bautismo del inga Titu Cusi y de su esposa Angelina Polanquilaco³⁸:

- + Con estas presas le pareció al padre fray Marcos que ya toda aquella provincia era vidueño de la Iglesia, pues cogido a su señor se habían de reducir todos, porque esta nación de los indios más que otra se va de golpe a la imitación de su rey o cacique. Muchos indios principales convirtió y bautizó, y muchas indias principales en pocos meses, y buen número de plebeyos³⁹.

Y comenta Calancha:

- + Otros menos celosos que él y menos activos no obrarán en largos años lo que él obro en ocho meses⁴⁰.
- + Caminaba a todas velas la fe, y crecía el número de los fieles⁴¹.

Dedicaba también mucho tiempo a la enseñanza de los niños:

- + Fue creciendo en caudal, porque ya muchos indios principales eran sus aficionados y, pidiéndoles sus hijos para enseñarlos a leer, escribir, cantar y saber de pulcía, fundó escuela, cantándoles la doctrina cristiana, que en breve aprendieron⁴².

El éxito motivó a fray Marcos a pensar en la conveniencia y necesidad de poder contar con algunos colaboradores:

Viendo el padre fray Marcos cuánta era ya la multitud de las cepas y lo que se extendía la viña, pidió al padre de familias añadiese obreros y multiplicase ministros. Tocose la caja en el Cuzco y salieron a ofrecerse muchos religiosos, pero pareció conveniente no añadir más de otros dos, que eran el padre fray Juan del Canto y el padre fray Diego Ortiz⁴³.

34 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, pp. 106-107.

35 Llama la atención que Calancha, al inicio de su exposición sobre fray Marcos, dice: "Ya desde aquí cuanto se dijere consta por las informaciones que originales tengo en mi poder".

36 Calancha, *Corónica*, p. 794.

37 Calancha, *Corónica*, p. 795.

38 No está claro si doña Angelina fue bautizada con su esposo. El mismo Titu Cusi dijo que fueron bautizados con él su hijo y dos capitanes (Castro Titu Cusi "Carta al padre Juan de San Pedro", p. 120).

39 Calancha, *Corónica*, p. 795.

40 Calancha, *Corónica*, p. 795.

41 Calancha, *Corónica*, p. 795.

42 Calancha, *Corónica*, pp. 794-795.

43 Calancha, *Corónica*, p. 796.

En última instancia, por motivos desconocidos, se fue solamente el padre Ortiz. Pero, contratiempos hubo también. Dice Calancha:

¿Cuánto padecería este religioso teniendo por contrarios legiones de demonios que bramaban amenazando a hechiceros, a sus paniaguados y a otros viandantes por haber consentido al fraile el templo, y que se predicase contra sus paternos ritos y antiguos dioses?⁴⁴

Muchos baldones sufría el padre fray Marcos, ya le perseguían muchos de los caciques y principales, unos por adular al demonio, otros por agrandar el inga, y gran parte por aborrecer sus sermones, en que reprehendía sus vicios y abominaba en los bautizados el tener cuatro y seis mujeres. Castigábanle en la comida, y fue necesario enviar al Cuzco por alimentos, de donde el convento le enviaba bizcocho, que era su mayor banquete⁴⁵.

Y esto se intensificó precisamente en el momento en que fray Marcos trató de conseguir compañeros para ayudarle en su labor misionera:

Se alborotó la fe en Vilcabamba y salieron a legiones los demonios, valiéndose de los hechiceros, y enviando amenazas al inga. Reprehendíanle de fácil y poco observante de sus antiguos ritos, y que no conservaba sus leyes antiguas, que había de castigarle si no se volvía a sus idólatras, y si consentía que sus indios se bautizasen⁴⁶.

Titu Cusi vacilaba. Por un lado, era católico bautizado y tenía cierta simpatía por fray Marcos, pero por otro lado era jefe de Estado y tenía que procurar no perder a sus súbditos que seguían afirmándose en la religión de sus antepasados, que también había sido desde hace siglos la de los reyes incas. Algunos de entre ellos “trataron con el inga de que o matase a fray Marcos o le echase de la provincia. Y cuando más irritado estaba de sus capitanes y consejeros, resolviéndose a ejecutar uno de los dos consejos, le enfrenaba el cielo y le eternecía ver al religioso⁴⁷”. Para Calancha, esta vacilación, de hecho, significaba que Titu Cusi ya era apóstata. “Mostraba enfados a las cosas de nuestra religión católica, y hacía obras para que saliese de la provincia nuestro religioso, y para que los indios conociesen el desamor que ya tenía a nuestra fe. No se declaraba del todo, si bien se le conocía el dar muestras de apóstata⁴⁸”.

Concluyendo la parte de su obra dedicada a la vida solitaria de fray Marcos García, dice Calancha: “Nuestro fray Marcos fue de los ministros que salieron a predicar, a padecer, a sufrir y a ayunar, y así convirtió tantas animas⁴⁹”.

3.2. Marcos García y Diego Ortiz⁵⁰

“Salió del Cuzco para Vilcabamba el bendito fray Diego Ortiz solo, aunque acompañado de ardiente caridad⁵¹”. Fray Marcos recibió a su hermano agustino con cierto pesimismo, avisándole “que ya el inga era apóstata disimulado, y que las cosas de la fe en aquellas montañas no iban con los crecimientos que prometían los principios⁵²”. Esto no desanimó de ninguna manera a fray Diego, y con ánimo y optimismo acompañó a su hermano para hacer su primera visita al inca. Éste, “si no se alegró mucho de ver al nuevo predicador, gustó de su entrada, porque sabía que el padre fray Marcos andaba descontento y deseaba volverse al Cuzco⁵³”. Con todo,

44 Calancha, *Corónica*, p. 794.

45 Calancha, *Corónica*, p. 797.

46 Calancha, *Corónica*, p. 796.

47 Calancha, *Corónica*, p. 794.

48 Calancha, *Corónica*, p. 796.

49 Calancha, *Corónica*, p. 800.

50 En su *Crónica espiritual agustiniana* dice Sebastián de Portillo y Aguilar: “La historia de este ilustrísimo martyr, según la cuenta el Maestro Calancha, en la *Corónica* del Perú, excepto el lugar de su nacimiento, y convento de su filiación, es como sigue. Nació el Venerable Padre Fray Diego Ortiz en el lugar de San Clemente, que está en la Provincia de La Mancha. Sus padres fueron Juan de Murcia, y Catalina Ortiz su consorte. Tomó el hábito de la Orden de San Agustín en el convento de Toledo, y profesó en él a diez y seis de marzo del año de mil y quinientos y veinte y cuatro, en manos del padre fray Sebastián de Dueñas, superior del dicho convento, como consta del libro de las profesiones” (Sebastián de Portillo y Aguilar, *Crónica espiritual agustiniana. Tomo primero. De enero, febrero, marzo*, Madrid, En la Imprenta del Venerable Padre Alonso de Orozco, 1731, 509). Ver: Ignacio Arámburu Cendoya (transcriptor), “Las profesiones religiosas del convento de Toledo (1495-1566)”, *Archivo Agustiniiano*, 67, 1983, p. 369. Calancha dice que nació en el pueblo de Getafe, cerca de Madrid, y que entró en la Orden en Sevilla (Calancha, *Corónica*, p. 784).

51 Calancha, *Corónica*, p. 801.

52 Calancha, *Corónica*, p. 800.

53 Calancha, *Corónica*, p. 801.

Diego se ganó la voluntad del inca y éste lo destinó al pueblo de Huarancalla, dos o tres jornadas de distancia de Puquiura, para fundar allá una segunda misión. De inmediato, Calancha coloca a fray Diego en una clara contraposición con respecto a fray Marcos:

Pasó a su fundación el bendito fray Diego, y en breve tiempo edificó iglesia, hizo habitación y dispuso hospital, todo de edificios pobres, que los indios con amor y ardimiento acabaron en poco tiempo. Fue estacando la tierra con altas cruces, y por los montes y adoratorios fue plantando destes árboles sacrosantos, arrancando ídolos. Bramaban los hechiceros, pero festejaban los demás indios sus acciones, porque le amaban tiernamente, obligados no tanto de las virtudes que en él conocían, como de los continuos beneficios con que los ganaba. Curábalos, vestíalos y enseñábalos. Juntó cantidad de niños, y hízose su maestro de escuela, multiplicándose el número cada día, y pidiendo el bautismo muchos de todos sexos y edades. Gloriosamente creció la cristiandad en pocos meses, sacando el bendito padre fray Diego indios de las grutas de aquellas montañas, atrayéndolos con caricias, sobornándolos con ruego y conservándolos con beneficios⁵⁴.

Y en Puquiura padecía persecuciones el padre fray Marcos, porque con denuedo católico reprehendía algunas supersticiones en los indios principales, y acciones gentilicas en el inga, cargando la mano en la disolución de las borracheras en que está la causa de todas las desdichas de los indios (...) Esto irritó tanto al inga y a sus caciques y capitanes que trataron de matar al religioso con secreto, dándole hierbas o polvos mortíferos⁵⁵.

Una cierta imprudencia de fray Marcos causó un mayor distanciamiento entre él y el inga: “Un día llevó a bautizar Juan Gualpa, indio principal, a un hijo suyo, y sabiéndolo el inga lo hizo traer a su presencia y le dio grandes vituperios, mandando que lo castigasen, porque no le había pedido licencia para bautizar al hijo”⁵⁶. Y un poco más adelante se repite: “Mandó llamar el inga al padre fray Marcos, y enfurecido de enojo, le dijo grandes ignominias porque bautizaba sin pedirle licencia para cada uno, porque había de saber quiénes y cuáles se bautizaban, y era traza para que huyesen [los padres] de enojarle, y no pidiesen bautismo”. Esto hace entender que el inga había declarado oficialmente que los misioneros no podían ya bautizar sin su permiso, pero de esto no consta nada en las declaraciones de los que se presentaron en los interrogatorios.

Puede ser que este incidente intensificara en fray Marcos el deseo de abandonar Vilcabamba y retornar a su convento en el Cuzco. Y efectivamente, decidió ponerse en camino, sin avisar antes al padre Diego:

Súpolo el inga, se irritó y envió cinco de sus capitanes con lanzas a que se lo trujesen. Y puesto en su presencia le dio una reprehensión afrentosa, vituperando de irse de su provincia sin su licencia. El padre fray Marcos respondió humilde y prudente: “Señor, los indios que en este pueblo tienes no quieren recibir la fe, ni oír la palabra de Dios, ya huyen de mí, y baldonan la doctrina santa que les predico, siendo ya enemigos de nuestro Criador Cristo la mayor parte de los que pidieron el bautismo. Si recibieran la fe tus indios, o no hubieran apostatado los que la recibieron, yo me estuviera entre ellos hasta morir”⁵⁷.

Fue a Puquiura el padre Diego y acordó con fray Marcos, como dice Calancha, que éste “no se fuese hasta aguardar otro religioso que estuviere en su lugar, y disponer con prudencia las cosas”⁵⁸.

Como si no hubiese pasado nada, algunos días después Titu Cusi invitó a los dos frailes a hacer con él un viaje y visitar la ciudad de Vilcabamba, en la cual, según Calancha, “estaba la universidad de la idolatría y los catedráticos hechiceros maestros de las abominaciones”⁵⁹. Esto fue a fines de enero o comienzos de febrero del año 1570. El inca, acompañado también por algunos caciques, viajaba en andas y los padres iban a pie. En cierto lugar tenían que cruzar un río o una laguna, lo que no fue fácil, porque el agua les llegaba a la cintura.

54 Calancha, *Corónica*, p. 801.

55 Calancha, *Corónica*, pp. 802 y 803.

56 Calancha, *Corónica*, 796. Ver Gualpa, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 66.

57 Calancha, *Corónica*, 803. Así lo cuenta Juan Gualpa (“Declaración del 25 de enero de 1595”), 2014, p. 66. Luisa de Niebla declaró que el padre le dijo al inga “que no se iba, sino que se iba paseando; y esto le dijo por desvelarle, porque se temía que le mandaría matar” (Niebla, “Declaración del 9 de marzo de 1595”, 2014, p. 79).

58 Calancha, *Corónica*, p. 803.

59 Calancha, *Corónica*, p. 803.

Llegaron a un paraje llamado Ungachaca, y allí el inga puso en ejecución la maldad que había concertado, y fue que llenasen los caminos con agua, inundando la campiña con arrojarle el río. El inga, por espantarlos y que no pretendiesen vivir o predicar en Vilcabamba, sino irse de la provincia, consultó este hecho sacrílego y diabólico⁶⁰.

Después de una caminata de tres días llegaron a Vilcabamba. “No quiso el inga que se aposentasen los padres en el pueblo, mandando que les diesen aposento fuera de la población, porque no viesen las adoraciones, ceremonias y ritos en que el inga y sus capitanes estaban cada día con sus hechiceros”⁶¹. Juana Guerrero hizo en su declaración del 11 de marzo de 1595 referencia a algo que supuestamente había pasado en los días que los padres se encontraban en Vilcabamba: “Hizo el inga a las indias yungas, que estaban en aquel pueblo, saliesen de dos en dos vestidas como frailes a hablar con los religiosos, lo cual mandó por hacer burla y escarnio de ellos”⁶². Calancha amplió este caso grandemente, manifestando los hechos a su manera y demostrando el desprecio que tenía por el inca Titu Cusi:

Consultó con sus hechiceros lo que se podría hacer para derribar los frailes y enmudecerlos. Los hechiceros pidieron un día para consultarlo con los demonios, que ellos llamaban ídolos o dioses, y salió del infernal acuerdo que, pues aquellos frailes enemigos no se rendían al oro, ni a la plata, que los derribasen haciéndoles perder la castidad. Buscaron las más hermosas indias, no de las serranas, sino de las yungas de sus valles, que son las más blancas y a alindadas de aquellos países. Industriaron a las más gallardas, y sin duda serán las indias más lascivas. Fueron animadas y seguras de que rendirían a los siervos de Dios, y ganarían las albricias del inga. Todo lo que el demonio les supo enseñar ejercitaron las indias, valiéndose de los mayores engaños de la sensualidad, y de los donaires más peligrosos de la disolución. Pero los varones apostólicos se defendieron tan valientes que volviéndose corridas y rabiosas, quedaron ellos humildes y vitoriosos. Y el inga y sus hechiceros irritados y rabiosos de afrontados, volvieron a consultar al demonio, y salió otra más poderosa violencia de la consulta. De mantas negras y blancas cortaron hábitos blancos y negros, vistieron muchas indias, las más hermosas y distraídas, y las fueron enviando con este orden: salieron dos con hábitos negros, y fuéronse donde los religiosos estaban. Fingirían que era donaire por entretenerlos y festejarlos. Allí harían lo que los demonios les enseñaban, pero echaron las los siervos de Dios con vituperio. A deshora fueron otras dos con hábitos blancos que parecían frailes, entrándose hasta sus camas. [...] Esta batería de mujeres se continuó días y noches, remudando hábitos, y enviando siempre diferentes indias. Y si los religiosos se iban de la casa por el campo, los buscaban. Y si venían al pueblo a predicar contra aquellas disoluciones, abominando el ponerse mujeres hábitos de religiosos, no dejaban la batería inventando nuevas lascivias y atizando terribles tentaciones⁶³.

Y añadió Calancha a este relato que “los que declararon esto en las informaciones, no dicen más, sino que con los religiosos no medraron nada aquellas centellas del infierno, novicias del engaño y profesas de la lujuria”⁶⁴. Y al concluir su relato sobre el viaje de los padres Marcos y Diego a Vilcabamba, dice: “Todo prueba lo que los íntimos del inga confiesan: que el hacer lo del agua, y el enviar las indias fue porque aborrecía ya nuestra fe, y deseaba que se fuesen los religiosos de su provincia”⁶⁵. No sabemos de qué íntimos del inga habla Calancha, pero esta afirmación contradice con lo que tuvo lugar en Vilcabamba el 6 de febrero de 1570. Aquel día Titu Cusi reunió consigo a los padres Marcos y Diego, su secretario Martín Pando y tres capitanes. Dictó a fray Marcos la historia de sus antepasados incas y su propia historia, incluyendo su conversión y bautismo. Fray Marcos ordenó lo que Titu Cusi le había dictado, y el secretario Pando hizo la redacción final.

Yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, que no sé el frase y la manera que los españoles tienen en semejantes avisos, rogué al muy reverendo padre fray Marcos García y a Martín Pando que conforme al uso de su natural me ordenasen y compusiesen esta relación arriba dicha⁶⁶.

60 Calancha, *Corónica*, p. 803. En la documentación se encuentran dos versiones sobre este acontecimiento. Juan Gualpa declaró que “el inca, de industria, había mandado echar a mano la dicha agua por aterrorizar a los padres, diciéndoles ‘de esta manera camino yo por aquí’” (Gualpa, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 66). Juana Guerrero, por su parte, dijo que el inca les obligó a pasar por el río “porque les pareciese mal el camino y la tierra y no tuviesen voluntad de estar en lla” (Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, 2014, p. 81).

61 Calancha, *Corónica*, p. 804.

62 Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, p. 81.

63 Calancha, *Corónica*, pp. 804-805.

64 Calancha, *Corónica*, 805. De hecho, Juana Guerrero fue la única de los declarantes que mencionó este caso (Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, p. 81).

65 Calancha, *Corónica*, p. 805.

66 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, p. 109. De la última parte de la *Instrucción* del inca Titu Cusi, que está dedicada a la historia de su conversión, existe una copia, algo modificada, en el archivo del monasterio de El Escorial, Madrid (L. I.5, fols. 131-196) con el título: “Aquí comienza la manera y modo por la vía que yo, don Diego de Castro Titu Cusi Yupangui, vine a tener paz con los españoles, de la cual paz, por la bondad de Dios, a quien nosotros antiguamente llamábamos Viracocho, vine a ser cristiano, la qual es esta que se sigue”.

Yo, Martín Pando, escribano de comisión por el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro, gobernador que fue de estos reinos, doy fe que todo lo arriba escrito lo relató y ordenó el dicho padre Marcos García a insistión del dicho don Diego de Castro [Titu Cusi Yupangui], lo cual yo escribí por mis manos propias de la manera que el dicho padre me lo relataba, siendo testigos a lo ver escribir y relatar, el reverendo padre fray Diego Ortiz, profeso, presbítero de la dicha Orden, que juntamente reside en compañía del autor desto, y tres capitanes del dicho don Diego de Castro, llamados el uno Suya Yupangui, e Rimache Yupangui y Sullica Várac⁶⁷.

Después de una estadía de tres semanas en Vilcabamba, en que

convirtieron más indios en aquel poco tiempo y bautizaron que en otros muchos meses, los dos frailes volvieron, con permiso del inga, a Puquiura. Allá los aguardaban muchos de diferentes pueblos, llorando unos las muertes que a los suyos daba el demonio que estaba en la piedra blanca de la casa del sol; y otros temblaban de los espantos, horrores y persecuciones que en sus familias, en sus ganados y sementeras les hacía el demonio, porque habían dejado su adoración y recibido el bautismo⁶⁸.

Pidieron a nuestros religiosos acompañarlos y echar al demonio del lugar donde fue adorado por los idólatras. Después de haber hecho un serio discernimiento con respecto a esta solicitud, los frailes decidieron atenderla y fijaron el día en que saldrían para ejecutar la expulsión del demonio de la piedra blanca. Una vez más, fue solamente Juana Guerrero que menciona en su declaración este caso. Ella vio llegar a los indígenas atemorizados por el demonio y como los padres fueron con ellos. Con respecto al acto de la expulsión del demonio dijo escuetamente: “Y así los religiosos fueron allá con cantidad de indios y muchachos cargados de leña y la conjuraron y quemaron⁶⁹; y desde que hicieron esto, nunca más sintieron daño ninguno los dichos indios⁷⁰. Nuevamente hace Calancha su propio relato y amplía bastante lo que encontró en la declaración de Juana Guerrero, de manera que no sorprende que compare a nuestros religiosos Marcos y Diego con el profeta Elías, y la destrucción del adoratorio de Chuquipalpa con los sacrificios de Elías y los sacerdotes de Baal⁷¹. Y al final de su extensa exposición hace la siguiente comparación: “En una cosa se parecieron ambos sucesos, y fue en que, si se indignaron contra Elías el rey Acab apóstata y la reina Jezabel maldita, en estotro suceso se indignaron contra nuestros religiosos el rey inga Cusitito y su mujer doña Angelina, también apóstatas⁷²”.

Aquí tengo que hacer una breve digresión. En la documentación de 1595 se menciona a Angelina Polanquilaco solamente en relación con la muerte del inca. Ella, al constatar el fallecimiento de su esposo, grita a los capitanes que se encuentran cerca que deben detener, como supuestos asesinos, a fray Diego y Martín Pando⁷³, el secretario del inca, o sólo a fray Diego⁷⁴. Calancha, sin disponer de algún documento verídico, estigmatizó a Angelina, haciendo de ella una mujer maldita y cruel. Al referir los intentos de fray Diego para convencer a Titu Cusi que debía dejar su poligamia, Calancha dice: “Viendo el bendito fray Diego que el inga era bautizado, y que tenía muchas mujeres a usanza de idólatras, le amonestaba que excluyese las demás y cohabitase con su esposa primera. Viéndole contumaz aumentaba la reprehensión, con que doña Angelina aborrecía de muerte al predicador apostólico. Presto veremos las resultas destas rabias⁷⁵”. Cuando fray Diego se enteró de que el

67 Castro Titu Cusi, *Instrucción*, p. 103.

68 Calancha, *Corónica*, pp. 806-807. Ya antes Calancha se había referido a este adoratorio: “Junto a Vitcos, en un pueblo que se llama Chuquipalpa, estaba una casa del sol, y en ella una piedra blanca encima de un manantial de agua, donde el demonio se aparecía visible y era adorado de aquellos idólatras, siendo el principal mochadero de aquellas montañas. En esta piedra blanca de aquella casa del sol llamada Yurac Rumi asistía un demonio capitán de un legión” (Calancha, *Corónica*, p. 796). “Yurac Rumi” significa “roca blanca”.

69 Es decir, la piedra blanca.

70 Guerrero, “Declaración del 11 de marzo 1595”, p. 82. Para la destrucción del adoratorio ver Bruno S. Bauer, “The destruction of the Yurac Rumi Shrine”, en *Andean Past*, 10, 2012, pp. 195-211.

71 Ver: Calancha, *Corónica*, pp. 806-808, y 1 Re 18.

72 Calancha, *Corónica*, p. 808.

73 “Dio voces una de sus mujeres del inga, llamada Angelina Quilaco, diciendo que prendiesen al padre fray Diego y a un fulano Pando, porque ellos habían muerto al inga” (Llacsá, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 63). Ver también: Quispe, “Declaración del 27 de enero de 1595”, 2014, p. 70, y Haravaca, “Declaración del 27 de enero de 1595”, 2014, p. 71.

74 “Una de sus mujeres, la más querida, llamada Angelina Polanquilaco, salió dando voces: el Inca es muerto, que le ha muerto el padre, perdedle y matadlo” (Gualpa, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 65). Ver también: Francisco Condorpuri, “Declaración del 2 de marzo de 1595”, p. 73; Pérez de Afonte, “Declaración de 7 de marzo de 1595”, 2014, p. 76. De los seis declarantes solamente Juan Gualpa y Francisco Condorpuri declararon que ella dijo que se debía matar al padre Diego.

75 Calancha, *Corónica*, p. 809.

inca había decretado el sacrificio de criaturas, “daba voces, no temiendo los enojos de la coya doña Angelina”⁷⁶. Poco antes de morir, el inca Titu Cusi organizó un convite para sus capitanes, al que invitó también al padre Diego. Éste se disculpó de participar. “Quedó el inga corrido, sus capitanes agraviados, y su secretario Martín Pando fulminando rayos. Todos a una se la juraron de muerte, haciendo promesas a sus ídolos de quitarle la vida, atizando este homicidio la coya o reina doña Angelina Polanquilaco, que como otra Herodías pedía la cabeza deste precursor”⁷⁷. Hablando del tratamiento cruel que daban los capitanes a fray Diego después de haberlo detenido, dice Calancha que “la coya doña Angelina enviaba continuos recaudos atizando a los capitanes verdugos, para que no le diesen un instante de sosiego”⁷⁸. Al ir ya con el padre a Marcanay, donde moriría, los capitanes lo llevaron por las calles de Puquiura, “a que lo vea la coya Angelina, que con verle desollado a azotes, escupido, despedazado a coces y a palos, hecho un lago de sangre, humilde y manso, no se ablandó, antes rebozando iras comenzó a exagerar maldiciones”⁷⁹. Y en Marcanay, “Martín Pando fue el caudillo y el que gobernó las crueldades del martirio del santo, por comisión de la reina viuda”⁸⁰. Finalmente, dice Calancha que “la reina o coya Angelina no pudo escaparse y murió desastrada muerte”, lo que no es verdad, porque ella participó en la investigación que se hizo en San Francisco de la Victoria en enero del año 1595⁸¹.

Volviendo a la historia, Calancha, una vez más sin consultar bien la documentación que tenía a la mano, sino hablando por su propia cuenta, dice que

luego que supo el inga y su mujer el incendio del ídolo y el destierro de su dios, y oyendo los lamentos que sus hechiceros hacían por ver tan gloriosos a los cristianos, y tan baldonado el partido de su idolatría, se vinieron a toda priesa al pueblo de Puquiura. Los capitanes del inga venían enfurecidos tratando de matar a lanzadas a los dos religiosos, pereciéndoles que era poco despedazarlos. Llegaron al pueblo y queriendo ejecutar su rabia, dispuso Dios lo que más debió convenir, o porque algunos católicos de su consejo les mitigaron, o porque el inga y sus capitanes temieron. Al fin salió de acuerdo que el padre fray Diego se fuese a su iglesia de Huarancalla, y que sacasen desterrado al padre fray Marcos con pena y amenaza de que lo matarían si volvía más a la provincia⁸².

Los padres se resignaron con esta sentencia y, siempre según Calancha, al prepararse fray Marcos para su salida, “los indios trajeron mucha cantidad de oro, y no habiendo admitido hasta entonces muchas cantidades, porque decían no habían venido en busca deriquezas, sino de ánimas, recibieron lo que entonces les dieron, diciendo que lo recibían para vasos de altar, cálices y custodias”⁸³. El mismo Calancha insinúa otra versión con respecto a la salida forzosa del padre fray Marcos. Cuando el padre Diego, por obligación del inca, se había quedado en Puquiura, Titu Cusi le habría dicho un día “que estaba desenojado, y que su indignación era porque azotaba a los niños”⁸⁴.

Ya en la primera carta del inca al provincial Juan de San Pedro se insinúa algo acerca del carácter fuerte o duro de fray Marcos: “Verdad es que estos indios de Procho me enviaron a decir que tienen miedo al padre, porque los quería azotar muy cruelmente, y que de temor a esto no fueron a su llamamiento. Ayer envié cuatro indios a Procho a decirles obedeciesen a V. P. y al padre que les doctrinaba, y que no me viniesen con cuentos”⁸⁵. Esto se manifestaba de modo especial en el modo en que trataba a veces a los chicos que educaba y enseñaba en su escuela, de lo que informaban, quejándose, los padres de familia al inca. Dice al respecto Calancha, hablando del tiempo en que fray Marcos se encontraba solo en el dominio del inca, que

no valiendo caricias ni amenazas para enmendarles, se valió de castigos moderados de diez o doce azotes, mezclándolos con terrores, y endulzándolos con darles juguetes, que comúnmente puede en los indios mucho el

76 Calancha, *Corónica*, p. 810.

77 Calancha, *Corónica*, p. 812.

78 Calancha, *Corónica*, p. 815.

79 Calancha, *Corónica*, p. 820.

80 Calancha, *Corónica*, p. 835.

81 Ver: Polanquilaco, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 68.

82 Calancha, *Corónica*, p. 808.

83 Calancha, *Corónica*, p. 808. Al final del capítulo VIII del libro cuatro de su obra dice Calancha: “Que como ya era muerto el padre fray Diego, no había esperanza de que el inga nuevamente coronado admitiese predicadores. Y así se quedó el cáliz de oro, vinajeras y otros vasos en nuestro convento del Cuzco, y pasados años se compró para este convento de Lima, donde hoy está sirviendo en el altar” (Calancha, *Corónica*, p. 837).

84 Calancha, *Corónica*, p. 808.

85 Castro Titu Cusi, “Carta al padre Juan de San Pedro, 24 de noviembre de 1568”, p. 121.

miedo, y medra poco la caricia. Pero fueronse a quejar algunos indios al inga de que castigaba a sus hijos. Hizo traer al padre fray Marcos, y dióle una gran reprehensión, diciéndole que se le quejaban los muchachos de que los trataba mal. El sufrido religioso se escusó prudente y le dijo con mansedumbre que él los trataba como padre y deseaba su bien como si fueran sus hijos⁸⁶.

Pasó una segunda vez y nuevamente el inca “le dio asperísima reprehensión, tratándole vilmente, porque se le quejaban los muchachos de la doctrina que les enseñaba con rigor”⁸⁷. Uno de los declarantes en el interrogatorio de 1595 dijo que el inca expulsó a fray Marcos por este tratamiento que dio a los muchachos: “Pasados algunos días, se volvieron a quejar los muchachos, y enojado el inca, mandó a muchos de sus indios echasen fuera de la provincia al padre fray Marcos. Y así lo echaron, acompañándole muchos indios con lanzas, hasta cerca de Oyara; y se fue a la ciudad del Cuzco”⁸⁸.

3.3. Fray Diego de Ortiz

No es fácil formarnos una idea clara acerca de la personalidad de fray Diego. Ya en el primer capítulo de su narración Calancha lo coloca dentro del molde tradicional de la hagiografía: “Tomo el hábito muy mozo”, y desde el comienzo de su vida dentro de la Orden de San Agustín “mostró siete luces el candelero de su ánima. Mostró luz en la humildad profunda, en la caridad abrasada, en la paciencia religiosa, en la oración continua, en el silencio cuerdo, en la castidad honesta y en la obediencia ciega”⁸⁹. Y un poco más adelante añade: “Tuvo la penitencia rigurosa, la abstinencia áspera, la mortificación abatida, la pobreza evangélica, el sufrimiento santo y el celo de las ánimas apostólica”⁹⁰. Todo esto lo encontramos también en la mayoría de las *vitae* de otros agustinos que han vivido en la provincia del Perú. Como misionero o doctrinero, fray Diego hizo lo mismo que todos sus hermanos agustinos que vivían entre los indígenas y formaban doctrinas con ellos: predicar sobre el Evangelio y la moral cristiana, extirpar idolatrías, organizar escuelas, curar enfermos. Apenas se encuentran en la larga narración de Calancha, fuera de su extensa exposición sobre el martirio de fray Diego, algunas indicaciones particulares acerca de su persona. Apenas llegado al Perú, Diego “trató de aprender la lengua de los indios, más ansioso de saber sus vocablos que los codiciosos de buscar sus minas. Juntaba material para dar comienzo a su edificio, y alegraba a los religiosos tanto el verle tan solícito en aprender las lenguas para salir a prisa a la conversión de ánimas”⁹¹. ¿Fue fray Diego una excepción en esto? Calancha lo insinúa, porque, hablando de los ministros evangélicos en general, dice que “padeciendo hambres, disgustos y trabajos, conquistaron a los principios a esta gentilidad, siendo los más de ellos idiotas y poco diestros en la lengua”⁹². Por otro lado, dice que “fue el bendito fray Diego religioso sin letras, estudió poco y convirtió a muchos”, y comenta que “Dios lo ordenó así, para que, probando muchos años de curso en las escuelas de la humildad, le graduase Dios en teología infusa, y luciesen sus letras soberanas a la sombra de su idiotismo, y su ciencia celestial al lado de su ignorancia”⁹³. Por fin, fue “idiota por naturaleza, y sabio por la gracia”⁹⁴.

Me ha llamado la atención que la vida misionera de fray Diego en sus primeros años demuestra una clara inestabilidad. Desde su llegada a La Paz, en 1563, hasta su entrada en las montañas de Vilcabamba, en septiembre de 1569, estuvo en siete lugares sucesivamente: Yanacachi, La Paz, Puna, Cuzco, Capinota, Yanacachi y Cuzco.

Después de la salida de fray Marcos, fray Diego pidió licencia al inca para retornar a Huarancalla, pero Titu Cusi no se lo permitió, por querer tenerlo consigo, “porque le amaba como a padre”, y añadió Calancha que el inca “hacía demostraciones de amar al bendito fray Diego, y él las admitía por continuar su predicación”⁹⁵. Parece que efectivamente durante ese año de estar solo como misionero, fray Diego pudo hacer su trabajo sin mayor dificultad: “Esta ocupación ejerció más de un año, ganando ánimas y conquistando conciencias, que para curar las

86 Calancha, *Corónica*, p. 798.

87 Calancha, *Corónica*, p. 799.

88 Felipe Pomaunga, “Declaración del 25 de enero de 1595”, 2014, p. 61.

89 Calancha, *Corónica*, p. 786.

90 Calancha, *Corónica*, p. 786.

91 Calancha, *Corónica*, p. 787.

92 Calancha, *Corónica*, p. 799.

93 Calancha, *Corónica*, p. 790.

94 Calancha, *Corónica*, p. 790.

95 Calancha, *Corónica*, p. 809.

ánimas era común enfermero de los cuerpos. Los indios que se volvían a sus tierras, si no dejaban su infidelidad, no perseguían a los católicos, y publicaban cuán obligados iban al bendito fray Diego. Contaban a otros indios los misterios de la fe que dél aprendían, y referían los daños que de los vicios y de sus idolatrías les ponderaba⁹⁶. En la documentación se encuentran dos testimonios sobre este año de trabajo solitario de fray Diego que Calancha no ha acogido. Vale la pena ponerlos aquí. Felipe Pomaunga dijo que el padre fray Diego, después de la salida del padre Marcos García, quedó solo, “doctrinando a los indios y en compañía del inga, porque le quería mucho”⁹⁷. Alonso Tipso dijo en su segunda declaración que al padre Diego “le dio enseñar la doctrina cristiano y decir misa en una capilla que estaba dedicada para el culto divino muchas veces; y que los indios, así fieles como infieles, y el inca y sus capitanes le oían y le tenían en veneración por su santidad y ejemplar y penitencial vida”⁹⁸.

Un curioso incidente, que sólo fue relatado por Juana Guerrero, puso en peligro la relativamente buena relación que en este año se mantenía entre fray Diego y el inca Titu Cusi:

En este tiempo entró en esta provincia un español llamado Romero, diciendo que era minero de oro y pidió licencia al inca para que lo dejase buscar. Y con su licencia se fue y, habiéndolo hallado, se lo trajo a enseñar. Y como el inca lo vio, lo mandó matar luego y cortarle la cabeza, y le echó en un río. Y como llegó a noticia del padre, porque vio alboroto en la casa del inca, fue corriendo a lo que era. Y como el inca lo vio, le envió a decir que se volviese a su casa, y le dejase matar a aquel hombre, y si no le mataría a él. Y así el padre se volvió triste y con lágrimas viendo que no lo podía remediar. Y envió un muchacho de la doctrina al inca pidiéndole por merced que le diese el cuerpo para lo enterrar. Y le envió a decir que no lo quería dar. Y lo echó en un río. Y el padre salió de noche a escudriñar el río a buscar el cuerpo para lo enterrar, y nunca lo pudo hallar. Y llegando a noticia del inca, le envió a decir al padre que no procurase buscar el cuerpo del hombre, y no salir de noche de su casa para el efecto, porque lo matarían⁹⁹.

Calancha, al escribir sobre el relato que dio Juana Guerrero, lo hizo a su manera. Romero “halló ricas vetas, y sacó en pocos días cantidades de oro. Pareciéndole que se adularía al inga, le llevó a enseñar el oro, para negociar nueva licencia, y meses para sacar mucho. Luego que vido el inga el oro, consideró que aquel sería la causa de solicitar codiciosos y traer a millares los españoles, con que perdería aquella provincia que sustentaba, y mandó a matar al español Romero”. Fray Diego “corrió a la casa del inga para rescatar aquella vida, pidiéndole al inga el perdón, o confesar al desdichado, y ver, si no le negociaba la vida, remediarle el ánima”¹⁰⁰. Así se produjo, ¡un choque entre razón de Estado y caridad cristiana!

De hecho, Calancha, justo antes de relatar este incidente, va preparando en su relato el martirio de fray Diego, desprestigiando al inca Titu Cusi e insistiendo en su apostasía, en parte por medio de datos que no se encuentran en la documentación o ampliando a su manera datos que encontró en ella. “Ya levantaban nubes los demonios para maquinan la tormenta, y conocía el siervo de Dios que se le acercaba la borrasca”¹⁰¹. “Obligaba el inga a los ya apóstatas a que sacrificasen criaturas, degollando a sus hijos, con que decía se desenojarían sus dioses”¹⁰². Fray Diego no pudo callarse ante este hecho, más bien “daba voces, abominando el sacrificar niños, el hacer apostatar católicos, y las sensualidades del inga, estimando en poco sus favores”¹⁰³. Juana Guerrero habló en su declaración de 1595 de una visita que Titu Cusi hizo al sepulcro de su padre poco antes de morir: “El inca fue al mochadero donde mataron a su padre, donde se hartó de llorar”¹⁰⁴. Calancha amplía esta información escueta, diciendo: “Allí estuvo llorando todo el día la muerte de su padre con ritos gentílicos y descaradas supersticiones”¹⁰⁵. Leonor de Ojeda contó que “el inca y sus capitanes se habían juntado una mañana en un pueblo y tuvieron gran borrachera. Y dijeron al padre fray Diego almorzase con ellos; y que el padre se excusó diciendo que había de decir misa y que no podía, sobre lo cual los indios capitanes e inca se enojaron con él”¹⁰⁶. Y Calancha lo cuenta de la siguiente manera:

96 Calancha, *Corónica*, p. 809.

97 Pomaunga, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 61.

98 Tipso, “Declaración del 24 de noviembre de 1599”, p. 132.

99 Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, p. 82.

100 Calancha, *Corónica*, p. 811.

101 Calancha, *Corónica*, p. 810.

102 Calancha, *Corónica*, p. 809.

103 Calancha, *Corónica*, p. 810.

104 Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, p. 82.

105 Calancha, *Corónica*, p. 812.

106 Leonor Ojeda, “Declaración del 18 de agosto de 1595”, 2014, p. 99.

Como el bendito fray Diego abominaba a voces, y aconsejaba a solas que no bebiesen tanto, y que los había de llevar el demonio por la disolución de sus borracheras, hizo dentro de pocos días el inga un festín a todos sus caciques y capitanes, disponiéndolo para obligar al siervo de Dios fuese cómplice en su embriaguez y compañero en la disolución. Preparado todo lo envió a llamar, y le dijo con amigables razones honrase su fiesta y comiese de su mesa. El bendito padre, agradeciendo el convite y conociendo la segunda intención, se escusó con que aún no había dicho misa, y era preciso el decirla. Escusándose a otras réplicas que el inga y sus capitanes le hicieron, en que detestó aquellas borracheras, fuese a su iglesia. Quedó el inga corrido, sus capitanes agraviados, y su secretario Martín Pando mestizo fulminando rayos. Todos a una se la juraron de muerte, haciendo promesas a sus ídolos de quitarle la vida¹⁰⁷.

Finalmente, cuando fray Diego se enteró de que el inca estaba gravemente indispuerto, fue donde él “por ver si le podía reducir a que revalidase la fe que prometió en su bautismo, y obligarle a que se confesase. Pero no le pudo hablar con amonestaciones, ni reducir con representar premios y castigos eternos”¹⁰⁸.

Probablemente a causa de haberse emborrachado gravemente, Titu Cusi se puso muy mal:

Se sintió malo del pecho y preguntándole Pando y un yanacona suyo llamado don Gaspar Sulcayana qué era, les respondió: “El pecho me duele mucho”, y con esto se fue a echar. Y los dichos tomaron una escudilla y batieron en ella una clara de huevo y, habiéndola batido, se la llevaron al inca y le dijeron que la bebiese, que con, ello sanaría. Y él rehusó, diciendo no quererlo tomar: “No me den en ese algo con que muera. Pero, dalo acá, que yo lo quiero tomar, porque yo quiero mucho a Pando”. Y así lo bebió. Y acabándolo de tomar, se le hinchó la boca y la lengua y se le puso negra y rebosó mucha sangre cuajada por la boca. Y murió luego aquella noche¹⁰⁹.

Calancha hace referencia a esta declaración de Juan Gualpa, con la siguiente añadidura: “Estaba presente el padre fray Diego, amonestándole a que se volviese a nuestra fe”¹¹⁰.

El inca Titu Cusi falleció de muerte natural, como afirmaron los que en su declaración tocaron este punto. Sin embargo, al comunicar Angelina Polanquilaco que su esposo había muerto, insistió en que se lo había matado. Según Juan Gualpa, Angelina acusó sólo al padre Diego y mandó prenderlo y matarlo¹¹¹. Otros declarantes dijeron que Angelina acusó de la muerte de su esposo a fray Diego y al secretario de su marido, Martín Pando¹¹². Según Francisco Haravaca, Angelina dijo “que prendiesen al padre fray Diego y a Pando, el mestizo, y los atormentasen, porque habían muerto al inca”¹¹³. Calancha da aquí su propia versión:

Viendo la coya doña Angelina muerto al inga, llamó a cinco de los capitanes que con ella se habían juramentado, llamados Curipáucar, maese de campo general del inga, Guandopa, Canarco, Tumi y Atoc, y dando voces les dijo: “¿Cómo, capitanes, no matáis a ese fraile? Prendelde y despedazalde, y haced pedazos al secretario Pando”¹¹⁴

A base de estas acusaciones surgió espontáneamente el rumor de que el inca había sido envenenado. La primera que se refirió a este rumor fue la otra mujer del inca Titu Cusi, Angelina Llacsá: “Y se tuvo entendido entre los indios por sospecha que le habían dado solimán”¹¹⁵.

La decisión de someter a fray Diego a un martirio y matarlo en primera instancia fue tomada por la acusación de haber matado al inca. Pero pronto surgieron otros motivos para hacerlo: su incapacidad de hacer resucitar a Titu Cusi; su predicación y lucha contra la idolatría y la quema del adoratorio de Yurac Rumi; su abominación de la poligamia del inca y de muchas costumbres ancestrales de los indios y particularmente de la corte del inca. De Juan Quispe, uno de los presentes de la primera noche, dijo Calancha que se había acercado a fray Diego y le había dicho: “Aquí has de morir porque mataste a nuestro rey”, “disimulando con esto que le atormentaban

107 Calancha, *Corónica*, p. 812.

108 Calancha, *Corónica*, p. 812.

109 Gualpa, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 67.

110 Calancha, *Corónica*, 812-813.

111 Gualpa, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 67. Ver también: Condorpuri, “Declaración del 2 de marzo de 1595”, p. 73; y Pérez de Afonte, “Declaración del 7 de marzo de 1595”, p. 76.

112 Ver: Llacsá, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 63; y Pérez de Afonte, “Declaración del 7 de marzo de 1595”, p. 76.

113 Haravaca, “Declaración del 27 de enero de 1595”, 2014, p. 72.

114 Calancha, *Corónica*, 813.

115 Llacsá, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 63.

por la fe que predicaba, y por el artículo de la resurrección, y abominación de sus ídolos, sino por culpado en delito de lesa majestad¹¹⁶.

En una conversación que Antonio de Vibanco tuvo con Juana Guerrero, ella le había dicho que su esposo fue asesinado: “Particularmente he oído decir a Juana Guerrero, casada con fulano Pando, que asimismo le mataron los indios¹¹⁷. Sorprende mucho que Calancha hace precisamente aquí de Martín Pando el mayor verdugo en el martirio de fray Diego, como veremos en lo que sigue. Pando fue uno de los delegados de parte del gobernador Lope García de Castro en las conversaciones que se tuvieron en agosto de 1566 con el inca Titu Cusi y sus consejeros, y uno de los firmantes del llamado “Tratado de Acobamba”. Lope García le dio comisión para ser secretario del inca, función que cumplió hasta su muerte, es decir, durante quince años.

4. EL MARTIRIO DE FRAY DIEGO

A la orden de doña Angelina, “salen los incuos ministros a prender al bendito religioso, y jùntanse a estos otros capitanes llamados Macora, Sotic, Manacotana, Páucar Inca, Paloc, Cegne, Hualpa Yucra, Rimache, Tupa, y por capitan de todos el mestizo Martín Pando¹¹⁸. Así comienza la descripción del martirio propiamente dicho de fray Diego que dio Calancha en su obra. Los nombres de Curipáucar, Atoc, Guandopa, Macora, Sotic y Paloc los tomó nuestro autor de las declaraciones de Francisco Haravaca y Francisco Condorpuri, que fueron testigos de vista de la detención del fraile¹¹⁹; los de Tumi y Canarco de la declaración de Alonso Tipso¹²⁰; y todos los demás nombres, de la segunda declaración de Angelina Llacsá, en la que habla de la suerte que tuvieron los verdugos de fray Diego después de haberlo matado¹²¹.

Los declarantes que estuvieron presentes en Puquiura cuando fue detenido fray Diego fueron Angelina Polanquilaco, Angelina Llacsá, Juan Quispe, Francisco Haravaca, Francisco Condorpuri y Juana Guerrero. Además, se encontraba allá el indio Diego Aucalli, con quien se entrevistó el declarante Alonso de la Cueva¹²². Los capitanes Curipáucar y Atoc dieron después del martirio de fray Diego en Vilcabamba información al declarante Felipe Pomaunga¹²³.

Calancha se extendió sobre Martín Pando, diciendo que de los ocho capitanes que fueron al prendimiento, sólo él era bautizado:

Hizo el oficio de Judas, tanto por ser el caudillo de aquel infernal cáfila, como por ser de los cristianos más amigos deste Cristo de Dios. Y pues, Martín Pando va por caudillo, clara prueba es que no castigaban al bendito fray Diego porque era muerto el inga, sino por vengar en él la rabia de su aborrecimiento a la fe, y a los enojos que tenían rebalsados, ya por el ídolo que les quemó echando al demonio de la piedra blanca, ya por muchos que les demolió, y por lo que cada día abominaba sus sensualidades, borracheras y supersticiones¹²⁴.

Sin haberlo leído en su documentación, remarca Calancha que “los cristianos bautizados eran muchos, y los indios a quien el padre curaba, defendía, sustentaba y vestía, y catequizaba eran muchísimos, y todos se escondieron dejándole solo y desamparado, porque la tribulación fuese más dolorosa y la soledad más afligida¹²⁵.”

116 Calancha, *Corónica*, p. 814.

117 Vibanco, “Declaración del 18 de noviembre de 1599”, 2014, p. 119.

118 Calancha, *Corónica*, p. 813.

119 Ver: Haravaca, “Declaración del 27 de enero de 1595”, p. 71; Condorpuri, “Declaración del 2 de marzo de 1595”, p. 73.

120 Ver: Tipso, “Declaración del 27 de enero de 1595”, p. 69.

121 Ver: Llacsá, “Declaración del 19 de diciembre de 1599”, p. 137. El único nombre que no encontré en las declaraciones es Tupa.

122 Aucalli, “el cual se halló personalmente a todo y embalsamó el cuerpo del inca” (Cueva, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, 2014, p. 87).

123 “Y esto que he dicho lo dijeron a este testigo en el asiento de Vilcabamba dos indios capitanes del inca, llamado el uno Curipáucar y el otro Atoc” (Pomaunga, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 62).

124 Calancha, *Corónica*, p. 813.

125 Calancha, *Corónica*, p. 814.

A base de los datos dispersos en las declaraciones, Calancha hace la siguiente reconstrucción tentativa de las noches y días que duró el martirio de fray Diego, al ser llevado desde Puquiura hasta Marcanay, donde residía el nuevo inca Túpac Amaru:

Primera noche	Prendimiento. Tormentos
Primer día	Tormentos Celebración de la Misa Atadura a una cruz en el cementerio. Tormentos
Segunda noche	Primera dormida. Tormentos
Segundo día	Segunda etapa de la marcha a Marcanay
Tercera noche	Segunda dormida. Tormentos
Tercer día	Tercera etapa de la marcha a Marcanay Los capitanes pasan con fray Diego por el pueblo de Huarancalla, donde trabajó como misionero. Lo azotan. Llegada a Marcanay. Muerte de fray Diego

Habiendo prendido al padre en su iglesia, los verdugos lo llevaron a una cabaña o “al patio, al frío y al rigor del hielo, para que lo inhumano aumentase lo doloroso”¹²⁶. Durante horas fue sometido a flagelaciones y todo tipo de tormentos, entre los cuales uno de los más crueles fue que le desencajaron los huesos de su pecho.

Entró con otros dos o tres cristianos un indio principal llamado Juan Quispe, criado del inga¹²⁷, y viéndolos aquellos nueve idólatras verdugos, alzaron la voz, diciendo al santo mártir: “Aquí has de morir porque mataste a nuestro rey”, disimulando con esto que le atormentaban por la fe que predicaba, y por el artículo de la resurrección, y abominación de sus ídolos, sino por culpado en delito de lesa majestad¹²⁸.

Los capitanes no sólo martirizaron a fray Diego, sino también lo insultaron con todo tipo de oprobios, haciendo constante referencia a su fe en la resurrección de Cristo. “A la media noche, viendo los nueve atormentadores, que el cristiano apóstata se estremaba en ofender con baldones y afrentas al bendito santo, dejan de calumniarle de matador, y vuelven al tema de que resucite al Inga, o niegue que Jesu Cristo no tiene poder para resucitar difuntos”. Como ya lo había dicho antes en aquella dramática noche, el fraile repitió que era Cristo Dios todopoderoso, pero que él era un “miserable pecador”, y añadió que, “si llegase vivo al amanecer, diría Misa, y le pediría a Jesu Cristo, Dios verdadero, resucitase al Inga si a su servicio conviniese, que el ser tan gran pecador sería causa de no alcanzar aquella merced”¹²⁹.

En la madrugada los verdugos lo desataron y le dijeron que tenía que prepararse para celebrar la misa. Les hizo entender que, por estar los huesos de su pecho desencajados, no podía mover sus brazos para vestirse.

Y al punto el mestizo Martín Pando¹³⁰, cogiéndole de los cabellos de la corona, dio con el siervo de Dios en los suelos, y después de haberlo arrastrado le tendió boca arriba, y subiendo de pies sobre el pecho y dándole bestiales coces, decía: “Yo te curaré, embustero, desta manera te volveré los brazos, embaidor”; y tirándole de las manos hacia delante, lo volvió de descoyuntar¹³¹

126 Calancha, *Corónica*, p. 814.

127 Gregorio Sánchez de Aedo dijo que “conoció a un Juan Quispe, el que dicen fue el capitán indio en las crueldades y muerte y tormentos que al bendito fray Diego Ortiz dieron” (p. 134). Dice Baltasar de Ocampo de él que “a la sazón se ocupaba en mandar a otros indios como capitán” (Ocampo, “Declaración del 20 de febrero de 1600”, p. 143).

128 Calancha, *Corónica*, p. 814.

129 Calancha, *Corónica*, p. 815.

130 Sólo Mariana Hurtado (p. 102), Lorenza de Ojeda (p. 105) y Luisa de Ribas (p. 109) dijeron que fue Martín Pando quien hizo esto, lo que es curioso, porque ellas tenían sus informaciones de Juana Guerrero, la cual no dijo que fue su esposo, sino que lo hizo “uno de los atormentadores” (p. 83). Alonso de la Cueva declaró que fue “uno de los capitanes” (2014, p. 86). Leonor Hurtado dijo “que los dichos indios le derribaron en el suelo y le dieron muchas coces para volver el pecho en su lugar” (p. 96), mientras que Francisca Hurtado declaró que “un indio se subió encima de los pechos” (p. 139). Finalmente, el testigo Pedro Gómez dijo en su declaración que “un indio llamado Tipso lo echó en el suelo y le dio muchas patadas y coces en los pechos” (p. 128). De él tomó Calancha su testimonio para, pocas líneas después de haber hecho referencia a Pando, hablar nuevamente de este cruel tratamiento: “Sube sobre los pechos y boca un cruel indio llamado Tipso, y dale tantos coces en boca, pechos, vientre y brazos, que lo dejó por muerto” (Calancha, *Corónica*, p. 815).

131 Calancha, *Corónica*, p. 815.

Con mucha dificultad y sufrimiento el padre Diego celebró la misa, pero a pesar de todo lo hizo con mucha devoción y lágrimas: “Como se detenía en hablar con Cristo consagrado en la hostia, y los verdugos crueles no querían pausas, porque su rabia les daba priesas, se fue al altar Juan Quispe, y diéndole: ‘Acaba ya, embustero. ¿Cómo te detienes tanto, embaidor?’, le dio al bendito sacerdote una bofetada cruel”¹³². Todos los que en su declaración mencionaron esto, coincidieron en que después, la mano y el brazo con que Quispe dio la bofetada se le secaron. Calancha se extiende todavía sobre la persona de Juan Quispe, de quien dice que era cristiano, lo que no consta en la documentación.

Dio la bofetada al padre con la mano que antes recibía las dádivas y limosnas que el mártir le solía dar. ¡Oh Malco segundo, oh indio ingrato, o sacrilegio descomulgado! Malco que después que recibió dádivas y salud de la mano de Cristo, le dio en presencia de un pontífice inicuo aquella gran bofetada, pero este indio se le dio al Cristo de Dios en presencia del Sumo Sacerdote Cristo consagrado en la hostia¹³³.

En su declaración, Juan Quispe no menciona lo que hizo aquella primera mañana del martirio de fray Diego, pero después de que los españoles conquistaran los territorios del inca, reconoció lo que había hecho. El presbítero vicario de la provincia de Vilcabamba declaró que un día preguntó a Juan Quispe por qué tenía la mano y el brazo secos, y éste le dijo “que ‘por su ocha’, que propiamente en nuestra lengua castellana es culpa y pecado, con el cual se tiene por cierto hirió y maltrató al padre Diego”¹³⁴. Dice Calancha al respecto:

Negaba al principio el haber dado aquella bofetada al mártir, temiendo no le castigasen las justicias el delito. Pero después confesaba a voces la maravilla del cielo, y el desacato suyo. Cuando le preguntaban por qué más él que a los otros verdugos habría castigado Dios al pie de la ofensa sin transferir el castigo, respondía que por haber sido el solo cristiano y verdugo entre los demás infieles, y ser de los que el santo más favorecía. Y preguntando por qué se atrevió a tan gran ingratitud, confesó que, befándole los capitanes idólatras el ser cristiano cuando entró a ver al santo al tiempo que le ataban, y argüéndole que era de los discípulos de aquel fraile embustero, él temiendo que no le matasen negó el ser cristiano, y que no creía en Cristo, de que haría pruebas suficientes siendo el primero que le martirizase, y que por acreditarse de enemigo del santo le dio la bofetada¹³⁵.

Después de la misa, los verdugos llevaron a fray Diego al cementerio y lo ataron a una cruz. Mientras se encontraba atado en ella, algunos de los presentes “tomaron los ornamentos con que fray Diego dijo la Misa, y el frontal y cáliz y jarra y lo tendieron en el suelo y se echaron sobre todo ello, haciendo cosas inhonestas e ilícitas, orinando sobre los corporales y el ara, tomando el cáliz y bebiendo con él chicha, todo por oprobio y por dar más pesar y tormento a fray Diego”¹³⁶. Luisa de Niebla “oyó decir a Juana Guerreño que los indios repartieron entre sí hábito y ropa, e hicieron de él chuspas, para echar su coca; y que rayaron la tierra donde había dicho Misa y donde solía estar y sentarse y rezar en la iglesia, y echaron la dicha tierra en el río”¹³⁷. La misma Juana Guerrero dijo en su declaración que los que sacaron la ropa del padre de su casa “le entregaron el hábito y ornamentos de la iglesia cuando llevaron a martirizar al padre, y a la vuelta se lo quitaron, pasados tres o cuatro meses”¹³⁸.

Después de decir que desataron a fray Diego de la cruz, Calancha otra vez hace aparecer a Martín Pando:

132 Calancha, *Corónica*, p. 817. Esta versión la dan solamente María de Villalobos (p. 78) y Luisa de Niebla (p. 79). Baltasar de Ocampo declaró que Juan Quispe “acabada la misa, alzó la mano y dio un bofetón al padre fray Diego” (p. 143). Lorenza de Ojeda indicó que Quispe dio la bofetada cuando fray Diego estaba en una cruz en el cementerio, a la que le habían atado después de la misa (p. 106). Juana Guerrero (p.84), seguida por Alonso de la Cueva (p. 87) y Leonor Hurtado (p. 96), declaró que Quispe le dio al padre la bofetada después de que le habían desatado de la cruz. Finalmente, Mariana Hurtado declaró que, cuando el padre Diego estaba atado a la cruz, “llegó un indio y le dio un bofetón” (p. 102). Calancha sostiene que Juan Quispe le dio al fraile una bofetada: “Y con decir que le dio una cuando decía misa y otra cuando le desataron de la cruz, se confederan todos los que declaran, castigando Dios la reincidencia del desacato a este cristiano, que era el más querido del mártir, la segunda vez que cometió el sacrilegio” (Calancha, *Corónica*, p. 819).

133 Calancha, *Corónica*, p. 817. Tradicionalmente, el Malco, servidor del sumo sacerdote Caifás, a quien el apóstol Pedro cortó la oreja derecha en el jardín de Olivos, es identificado con el guardián anónimo que dio una bofetada a Jesús durante el juicio en el Sanedrín. Ver: Jn 18, 10 y Jn 18, 22

134 Sánchez de Aedo, “Declaración del 24 de noviembre de 1599”, p. 134.

135 Calancha, *Corónica*, p. 817.

136 Ojeda, “Declaración del 18 de agosto de 1595”, p. 100.

137 Niebla, “Declaración del 9 de marzo de 1595”, p. 80.

138 Guerrero, “Declaración del 11 de marzo de 1595”, p. 84.

le dio muchas coces y otros indios le dieron pescozadas y escupían, sólo porque alzó los ojos al cielo, y los mostró llorosos y enternecidos, diciéndole: “¿Por qué miras al cielo? ¿Piensas que te han de librar de nuestras manos, o podrán librártelos que no resucitaron al difunto?”¹³⁹.

Seis declarantes dijeron que antes de iniciar la marcha a Marcanay, uno de los capitanes “horadó las mejillas del padre de una parte a otra, y le pasó un palo con una soga, de la cual le tiraban como a carnero de tierra”¹⁴⁰. Otros tres dijeron que antes de iniciarse la marcha a Marcanay le abrieron a fray Diego “una herida por debajo de la barba, que le salía a la boca debajo de la lengua”, y que metieron una soga en el agujero que así hicieron¹⁴¹.

No sabemos por qué no se puso fin a la vida de fray Diego en Puquiura, quién sugirió y/o decidió llevarlo a Marcanay, donde residía por entonces el sucesor de Titu Cusi, su hermanastro Túpac Amaru. Sólo Juan Quispe dio una posible indicación al respecto: “Lo llevaban camino del pueblo de Vilcabamba, para hacer justicia de él”, lo que podría significar que dejaban la suerte de fray Diego en manos del nuevo inca. Calancha da su propia opinión al respecto: los capitanes estaban “gozosos de llevar ante su rey idólatra al ministro evangélico, creyendo que obligaban tanto a sus ídolos y a su inga, que les daría eterna fama, y merecían en el nuevo gobierno superiores puestos”¹⁴².

Ninguno de los declarantes participó en el viaje de los capitanes y fray Diego a Marcanay. Sólo Alonso Tipso los vio cuando estaban ya cerca de Marcanay¹⁴³:

Viniendo este testigo del pueblo de Vilcabamba, encontró en el camino en un asiento llamado Matipampa, media legua de Marcanay, poco más o menos, al padre fray Diego, que le llevaban cinco indios de los nombres siguientes: Curipáucar, Guandopa, Canarco, Atoc¹⁴⁴, y le llevaban al padre atadas las manos atrás y entrambos carrillos pasados con una guasca de hierba cortadera, y tirándole de ella le llevaban como quien tira de un freno a un caballo, llena la boca de sangre seca. Y parándose este testigo un poco a mirarle, vio que el dicho padre fray Diego iba muy triste y humilde, alzando los ojos al cielo. Y reparando en él, los que así le llevaban le dijeron: “¿Qué miras? Pasa adelante”. Y con esto este testigo pasó de largo¹⁴⁵.

Antonio de Vibanco declaró “que oyó decir a un indio, llamado Pedro Ruco, de los antiguos, que había ayudado a llevar al dicho padre fray Diego desde Puquiura a Vilcabamba la Vieja”¹⁴⁶. Los capitanes Curipáucar y Atoc informaron sobre el viaje al declarante Felipe Pomaunga: “Esto que he dicho se lo dijeron a este testigo en el asiento de Vilcabamba dos indios capitanes del inca, llamado el uno Curipáucar y el otro Atoc. Se hallaron presentes y fueron en la muerte y martirio del padre”¹⁴⁷.

Por no disponer de relatos de testigos de vista, los declarantes no pudieron dar informaciones verídicas sobre la marcha de fray Diego a Marcanay. Calancha inventó el desarrollo de esta marcha y se deshizo en describir con afán las sesiones de latigazos con que los verdugos hacían sufrir a su víctima. Habiendo llegado a la primera noche en la que durmieron, “le ataron a un palo y, como si comenzaran a martirizarlo, le dieron mil azotes sobre carnes llagadas, heladas y molidas”¹⁴⁸. Llegando a la segunda noche, “le quitaron la túnica empapada en lodo, y le estuvieron azotando mucho tiempo, lloviendo sobre el bendito cuerpo agua las nubes y azotes los infeas. Ya son tres las noches que pasa este invencible mártir sufriendo millares de azotes”¹⁴⁹. Aquí hace Calancha una

139 Calancha, *Corónica*, p. 819.

140 Leonor Hurtado, “Declaración del 18 de agosto de 1595”, 2014, p. 96. Ver también: Tipso (p. 69); Quispe (p. 71); Condorpuri (p. 73); Lorenza Ojeda (p. 106) y Ribas (p. 109).

141 Ver: Vibanco, “Declaración del 18 de noviembre de 1599”, p. 120; Hernández, “Declaración del 19 de noviembre de 1599”, p. 122; Gómez, “Declaración del 21 de noviembre de 1599”, p. 128.

142 Calancha, *Corónica*, p. 821.

143 Sin haberlo encontrado en la documentación, dice Calancha: “Caminando con este género de martirios encontraron con unos indios que llevaban regalos al inga, y viendo estos y en particular un don Alonso Tipso” (*Corónica*, p. 821).

144 Tipso no da el nombre del quinto capitán. Calancha dice que eran “más de diez los que se remudaban para atormentar” al fraile (*Corónica*, p. 823). Entre ellos se encontraba, según Calancha, Martín Pando: “Amaneció el siguiente día y dio con el mártir Martín Pando, y segunda vez le dijo: ‘Yo te volveré los huesos a su lugar’. Y puesto de pies sobre él, le dio coces tan crueles que a patadas lo dejó por muerto” (*Corónica*, pp. 821-822).

145 Tipso, “Declaración del 27 de enero de 1595”, p. 69.

146 Vibanco, “Declaración del 18 de noviembre de 1599”, p. 120.

147 Pomaunga, “Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 62.

148 Calancha, *Corónica*, p. 821.

149 Calancha, *Corónica*, p. 822.

comparación entre fray Diego y el apóstol San Pablo, de cuya segunda carta a los Corintios cita el famoso y largo pasaje en que enumera todo lo que había sufrido por la causa del Evangelio:

Pero nuestro mártir fray Diego podrá alabarse que padeció todos estos generos de martirio, excediendo en algunos la cantidad y el número. No ciento y noventa y cinco azotes, sino al pie de cinco mil como Cristo, en cuatro noches diferentes, y otra de día, y no se los daban para corregirle, sino para matarlo, cinco veces le azotaron. No fue lastimado con varas tres veces, sino con palos más de doce, añadiendo bofetadas, pescozones, coces y puñadas, martirios y agravios, que no refiere de sí san Pablo. Una vez apedrearon a san Pablo, véase lo que en materia de piedras le pasó en Yanacache a nuestro mártir, y pareando los fríos, hambres, vigalias, persecuciones, desnudez, ingratitudes que dejamos dichas con las de san Pablo¹⁵⁰.

Llegados a Marcanay, los capitanes delegan a algunos de ellos para visitar al inca y comunicarle que habían llegado con el padre que había matado a su hermano; le piden decidir lo que debían hacer con él: “No le quiso ver el inga, juzgándole indigno de que le viese un rey. Volviéronle a replicar que allí lo tenían, y que mandase lo que debían hacer dél. Mandó que le matasen como a blasfemo contra sus ídolos, y que fuese la muerte como les pareciese”¹⁵¹. Calancha comenta acerca de esta decisión del inca: “La maldad desta sentencia no mostró tanto su inhumanidad en mandarlo matar, como en dejarles al arbitrio, y al gusto de los verdugos idólatras, y al de su caudillo Pando, el género de muerte que le quisiesen dar”¹⁵².

Los declarantes describen de manera bastante heterogénea cómo fray Diego llegó a su fin. Opto por citar aquí el texto de Calancha, poniendo en notas a pie de página las referencias a la documentación:

Al punto que oyeron la sentencia, y que el inga les daba comisión para que le matasen como quisiesen, tirándole de la soga, con algazara y gozo lo llevaron arrastrando por una ladera abajo hasta llegar junto a un río entre unos cerros. Allí le quitaron la túnica de paño blanco¹⁵³, y sobre un otero o cerrillo¹⁵⁴ le azotaron quinta vez, y eran tales los azotes, que se los daban para que muriese en ellos¹⁵⁵. Pero viéndole que estaba ya desangrado, y despedazadas las carnes no moría, pretendieron matarlo a palos moliéndole los huesos. Escupíanlo llenándolo de salivas asquerosas, y enbravecidos de verle que no moría, traen cañas delgadas de lo que ellos llaman chonta, y espinas largas, y vánselas metiendo por debajo de las uñas de pies y manos entre el pellejo y la carne¹⁵⁶. Cogen los arcos, y tiranle saetas, poniéndole el cuerpo como si fuese erizo, flechas que acabaron de sangrar al desangrado mártir¹⁵⁷. No le mataron, porque le tiraba saetas de amor el flechero divino, y por cada herida de saetas se le entraba Dios amoroso. Encienden fuego, y danle humo asqueroso a las narices con sahumeros hediondos, quitándole el resuello¹⁵⁸. Raspabanle la cara con hierros, tapabanle con paños de algodón caliente narices y boca para ahogarlo, y no moría¹⁵⁹. Bramaban los furiosos carniceros, viendo que no podían matarle. Echó mano a una hacha o alfange Juan Tupa, uno de los verdugos, y dióle una mortal herida en el cerebro, de que cayó el mártir santo, pero no perdió la vida, y viéndole con parasismos lo arrastraron un rato, y volvió el mismo verdugo a darle otro golpe con el machete o alfange, de que llegó al último punto de la vida¹⁶⁰, y entre espirar y estar muerto, la cabeza baja, y los pies levantados, le metieron un palo por debajo de los ingles, y se le sacaron por el cerebro

150 Calancha, *Corónica*, p. 822.

151 Calancha, *Corónica*, p. 824. Sólo el capitán Antonio Álvarez habló en su declaración de esta visita de capitanes al nuevo inca: “Le hicieron saber a Tupac Amaru qué harían del padre, que le tenían allí; a lo cual les dijo que no lo trajesen a su presencia; que le matasen allá como les pareciese” (“Declaración del 8 de marzo de 1600”, p. 145).

152 Calancha, *Corónica*, p. 824.

153 Condorpuri: “Lo desnudaron de los hábitos” (“Declaración del 2 de marzo de 1595”, p. 74).

154 Condorpuri: “Le ataron a un palo y allí le azotaron” (“Declaración del 2 de marzo de 1595”, p. 74); Vibanco: “Le empalaron” (“Declaración del 19 de noviembre de 1599”, p. 120).

155 Mariana Hurtado: “Llegó a él Pando y le maltrato” (“Declaración del 18 de agosto de 1595”, p. 103); Lorenza Ojeda: “Y llegado Pando, comenzó a darle golpes” (“Declaración del 18 de agosto de 1595”, p. 106); Ribas: “Pando llegó a él y comenzó a darle muchos golpes” (“Declaración del 21 de agosto de 1595”, p. 110).

156 Leonor Hurtado: “Le echaron muchas espinas de chontas por entre las uñas de los dedos de las manos” (“Declaración del 17 de agosto de 1595”, p. 97). Ver también, Mariana Hurtado, “Declaración del 18 de agosto de 1595”, p. 103.

157 Álvarez: “Le tiraron muchas flechas” (“Declaración del 6 de marzo de 1600”, p. 145).

158 Leonor Hurtado: “Asimismo, un sahumero que le quitaba el resuello, de manera que casi le ponía sin habla” (“Declaración del 17 de agosto de 1595”, p. 97).

159 Mariana Hurtado: “Y tomaban unos paños doblados de algodón muy caliente con ciertos sahumeros y le raspaban la cara y tapaban la boca y narices, de manera que le tenían el paño puesto hasta que entendían que ya era muerto” (“Declaración del 18 de agosto de 1595”, p. 103).

160 Llaca: “Oyó decir esta testigo que los indios le dieron con una hacha de cobre en el pescuezo y al segundo golpe le acabaron de matar” (“Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 64). En su segunda declaración Llaca dijo que fue Guandopa quien le mató (“Declaración del 19 de diciembre de 1599”, p. 137). Ver también: Juan Quispe (p. 71); Haravaca (p. 72); Guerrero (p. 84) y Cueva (p. 87).

a la nuca¹⁶¹. [Y así murió.] Tiendolo en el camino, y obligan a todos los hombres y mujeres, que pasen por encima, y pisenla boca y ojos del santo sacerdote¹⁶². Cortanle la cabeza, y ponenla sobre unas peñas, y arrojan el cuerpo a que lo coman bestias y aves carniceras¹⁶³. Temieron que había de volver a la vida, y dijo uno de los sacrílegos: “Mirad como están los ojos de aquel embustero mirando al cielo; no sea que pida venganza o resucite. Enterrémoslo en un hoyo; la cabeza caiga abajo, y queden los pies arriba, no sea que mirando al cielo se duela dél, y le libre de nuestras manos”. Pareciores bueno el consejo, y arrojando la cabeza al centro, echaron el cuerpo derecho, quedando los pie arriba, y llenaron de piedras el hoyo, arrojando dentro salitre y chicha, y otras cosas de superstición¹⁶⁴.

Termina Calancha su relato diciendo: “Esta es la pasión y martirios, que tuvo el proto-mártir del Perú. Amargo cáliz bebió, y pocos mártires tiene la Iglesia, que hayan padecido tantos y tan diferentes martirios. Y si con cada uno destes se honra un santo mártir, y pide por justicia una corona, docenas de coronas merece nuestro mártir, pues padeció lo que docenas de santos no padecieron”¹⁶⁵.

5. CONCLUSIÓN

En la introducción de su *Corónica* Calancha dice: “O religiosos de mi Orden, parece que hacemos cuarto voto de descuido, dejando sin registro mil glorias pasadas y sin archivo millares de honras futuras”¹⁶⁶. Ochenta años después de la llegada al Perú de los fundadores de la provincia, él fue nombrado primer cronista de ella, y debió constatar que en su archivo casi nada encontró acerca de aquellos primeros misioneros y sus sucesores. No se preocupó por entonces de documentar todo lo referente a sus personas, sus actividades y el desarrollo de la nueva provincia. Al final de su narración de la vida, el martirio y la muerte de fray Diego Ortiz, Calancha retoma esta convicción diciendo en relación con el proceso de canonización de fray Diego, que se inició en 1608, pero no prosperó: “Digámoslo más claro: descuidose tanto mi religión en estas materias que ha perdido su flojedad millares destas glorias”. Y lanza una tajante exhortación: “O Provincia del Perú, solicitud la canonización de vuestro hermano, primer mártir deste nuevo mundo, y protomártir deste Perú. Los milagros que hace, y el olor suave que de continuo exhala, sean fiscales de nuestra obligación, y despertadores de nuestro olvido”¹⁶⁷.

Calancha elaboró su narración o su *Vida* de fray Diego Ortiz, la más extensa de su *Corónica*, en primer lugar, para llamar la atención de las autoridades de su provincia con respecto al deber que tenían de promover la beatificación de ese fraile, y en segundo lugar para contribuir a su devoción. Basándose en una copia de la documentación que se llevó a Roma, elaboró su narración de una manera libre y personal para resaltar la persona de Diego. Sin duda se excedió en presentar datos sobre el propio martirio del padre, haciéndolo víctima de una conspiración trabada por el propio inca Titu Cusi, su esposa Angelina Polan Quilaco y su secretario Martín Pando. Una segunda lectura del texto de Calancha me llevó a reconocer en él una constante comparación de la vida y el martirio de nuestro fraile con la vida y pasión de Jesús, y una tercera lectura me hizo analizar detenidamente las más de cuarenta digresiones que contiene la narración. En muchas de ellas Calancha se esmera en señalar las cualidades especiales que deben tener los buenos doctrinantes, la lucha contra los idólatras y los hechiceros de parte de ellos, y el valor del martirio. Presentaré estas lecturas en el libro que estoy preparando sobre Diego Ortiz. Por el momento me quedo con lo que nuestro cronista escribió al final de su narración: “Acordémonos dél los del Perú, que esta es su tierra a quien alaba, solicitemos su canonización; que haciendo esto, se habrá acudido a la obligación de hermanos y al celo de honrados religiosos. Dios que lo hizo su mártir, acelere por su sangre preciosa la canonización que esperamos”¹⁶⁸.

Irónicamente, el reinicio del proceso tuvo lugar recién en el año 1991 con el *nihil obstat* de la Santa Sede.

161 Francisca Hurtado: “Oyó decir esta testigo que un indio, llamado Juan Gualpa, carpintero, labró un palo de madera, llamado chonta, muy agudo, y con él le empalaron por abajo hasta que el palo le salió por la cabeza” (“Declaración del 17 de enero de 1600”, p. 139).

162 Cueva: “Y después de muerto, le tendieron en el camino e hicieron los capitanes a todos los indios, hombres y mujeres, pasasen sobre él y le pisasen” (“Declaración del 11 de marzo”, 2014, p. 87).

163 Álvarez: “Le cortaron la cabeza y la echaron en unas peñas, y el cuerpo lo dejaron allí para que lo comiesen las aves” (“Declaración del 8 de marzo del 1600”, p. 145) Gualpa: “Le cortaron la cabeza con una hacha de cobre” (“Declaración del 25 de enero de 1595”, p. 67).

164 Calancha, *Corónica*, pp. 824-825.

165 Calancha, *Corónica*, p. 825.

166 Calancha, *Corónica*, p. 4.

167 Calancha, *Corónica*, p. 850.

168 Calancha, *Corónica*, p. 851.

Apéndice: Lista de declarantes en las investigaciones de 1595 y 1599-1600¹⁶⁹

- Álvarez, Antonio
8 de marzo de 1600 (pp. 145-146).
- Arica, Bartolomé
Declaración del 22 de noviembre de 1599 (p. 130).
- Ayala, Juana de
Declaración del 17 de agosto de 1595 (pp. 92-95).
- Condorpuri, Francisco
Declaración del 2 de marzo de 1595 (pp. 73-74).
Declaración del 19 de noviembre de 1599 (p. 123).
- Cueva, Alonso de la
Declaración del 11 de marzo de 1595 (pp. 85-89).
Declaración del 29 de noviembre de 1599 (pp. 135-136).
- Gómez Manon, Pedro
Declaración del 21 de noviembre de 1599 (pp. 127-129).
- Gualpa, Juan
Declaración del 25 de enero de 1595 (pp. 65-68).
- Guerrero, Juana
Declaración del 11 de marzo de 1595 (pp. 80-84).
Declaración del 24 de noviembre de 1599 (p. 133).
- Haravaca, Francisco
Declaración del 27 de enero de 1595 (pp. 71-72).
- Hernández Castillo, Luis
Declaración del 19 de noviembre de 1599 (pp. 121-123).
- Hurtado de Ayala, Leonor
Declaración del 17 de agosto de 1595 (pp. 95-97).
Declaración del 17 de enero de 1600 (p. 140).
- Hurtado de Mendoza, Francisca
Declaración del 17 de enero de 1600 (pp. 138-139).
- Hurtado de Mendoza, Mariana
Declaración del 18 de agosto de 1595 (pp. 101-104).
- Llaca Chuqui, Angelina
Declaración del 25 de enero de 1595 (pp. 63-65).
Declaración del 19 de diciembre de 1599 (pp. 137-138).
- Niebla, Luisa de
Declaración del 9 de marzo de 1595 (pp. 78-80).
Declaración del 24 de enero de 1600 (p. 142).
- Ocampo Conejeros, Baltasar de
Declaración del 20 de febrero de 1600 (pp. 143-144).
- Ojeda, Leonor de
Declaración del 18 de agosto de 1595 (pp. 97-100).
- Ojeda, Lorenza de
Declaración del 18 de agosto de 1595 (pp. 104-107).
Declaración del 24 de enero de 1600 (p. 141).
- Pérez de Afonte, Martín
Declaración del 7 de marzo de 1595 (pp. 76-77).
Declaración del 25 de noviembre de 1599 (pp. 125-126).
- Pérez Fonseca, Francisco
Declaración del 19 de noviembre de 1599 (p. 124).
- Polan Quilaco, Angelina
Declaración del 25 de enero de 1595 (p. 68).
- Pomaunga, Felipe

¹⁶⁹ Toda la información proviene de Bauer *et al.* *Muerte, entierros y milagros de Fray Diego Ortiz.*

Declaración del 25 de enero de 1595 (pp. 61-62).

Quispe, Juan

Declaración del 27 de enero de 1595 (pp. 70-71).

Declaración del 21 de noviembre de 1599 (pp. 126-127).

Ribas, Luisa de

Declaración del 21 de agosto de 1595 (pp. 107-111).

Declaración del 24 de enero de 1600 (pp. 141-142).

Sánchez de Aedo, Gregorio

Declaración del 24 de noviembre de 1599 (p. 134).

Tipso, Alonso

Declaración del 27 de enero de 1595 (p. 69).

Declaración del 24 de noviembre de 1599 (pp. 131-132).

Valdivieso, Juan de

Declaración del 29 de agosto de 1595 (pp. 111-112).

Declaración del 22 de enero de 1600 (pp. 140-141).

Vibanco, Antonio de

Declaración del 18 de noviembre de 1599 (pp. 119-120).

Villalobos, María de

Declaración del 9 de marzo de 1595 (pp. 77-78).

Declaración del 24 de noviembre de 1599 (p. 133).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

ARÁMBURU CENDOYA, Ignacio (transcriptor)

1983 “Las profesiones religiosas del convento de Toledo (1495-1566)” *Archivo Agustino*, 67 (185), pp. 355-381.

BAUER, Brian S.

2012 “The destruction of the Yurac Rumi Shrine”, *Andean Past*, 10, pp. 195-211.

BAUER, Brian S., Teófilo APARICIO, Jesús GALIANO, Madeleine HALAC-HIGASHIMORI y Gabriel CANTARUTTI

2014 *Muerte, entierros y milagros de Fray Diego Ortiz. Política y religión en Vilcabamba, s. XVI*. Cuzco: Ceques Editores.

CALANCHA, Antonio de la

1639 *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egeplares vistos en esta monarquía*. Barcelona, por Pedro Lacavallería,

CAÑEQUE, Alejandro

2020 “La pasión de fray Diego Ortiz”. En: Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons, pp. 293-300.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1723 *Primera parte de los comentarios reales*. Lisboa, en la oficina de Pedro Crasbeeck.

GISBERT, Teresa

1992 “Diego Ortiz, Yanacachi y la entrada en Vilcabamba”. En: Silvia Arze *et al.*, *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: IFEA-HISBOL-Sociedad Boliviana de Historia, pp. 195-209.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo

1976-1977 “Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui”. *Historia y Cultura*, N° 10, pp. 47-93, Lima.

LIENHARD, Martin (compilador)

1992 *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

MATIENZO, Juan de

1910 *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

MELO, García de

1988 “Tratado firmado con el Inca Titu Cusi Yupanqui”. En: Escuela de Salamanca, *Carta magna de los indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 290-293.

MURÚA, Martín de

1964 *Historia general del Perú: origen y descendencia de los Incas*, volumen 2. Madrid: Imprenta de Arturo Góngora.

PORTILLO Y AGUILAR, Sebastián de

1731 *Crónica espiritual agustiniana*. Tomo primero (enero, febrero, marzo). Madrid, en la Imprenta del Venerable Padre Alonso de Orozco.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1621 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco*. Lima, por Gerónimo de Contreras.

REDDEN, Andrew (ed.)

2016 *The Collapse of Time: The Martyrdom of Diego Ortiz (1571) by Antonio de la Calancha (1638)*. Warsaw/Berlin: De Gruyter.

REGALADO DE HURTADO, Liliána

1997 *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo. Los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

RODRÍGUEZ DE FIGUEROA, Diego

“Ratificación del tratado de paz perpetua”. En: Escuela de Salamanca, *Carta magna de los indios*, 1988, pp. 306-309.

TITU CUSI Yupanqui, Diego de Castro

1992 “Carta-memoria del inca Titu Cusi Yupanqui al Licenciado Matienzo. 30 de mayo de 1565”. En: Martin Lienhard (compilador), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 157-159.

1916 “Instrucción del Inga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ille. Señor Lldo. Lope García de Castro, gobernador que fue destes reynos del Perú, tocando a los negocios que con su Magd. en su nombre por su poder ha de tratar”, *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. En: Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos relativos a la historia del Perú*, T. II. Lima: Imprenta y Librería San Martí y compañía, pp. 1-112.

1916 1568 “Carta al provincial Juan de San Pedro. 24 de noviembre de 1568”. En: Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos relativos a la historia del Perú*, T. II. Lima: Imprenta y Librería San Martí y compañía, pp. 121-122.

1916 1568 “Carta al provincial Juan de San Pedro. 23 de diciembre de 1568”. En: Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos relativos a la historia del Perú*, T. II. Lima: Imprenta y Librería San Martí y compañía, pp. 119-121.

1988 “Aquí comienza la manera y modo por la vía que yo vine a tener paz con los españoles ... y vine a ser criptiano”. En: Escuela de Salamanca, *Carta magna de los indios. Fuentes constitucionales 1534-1609*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 311-317.

LOS CURAS DE INDIOS DE LAS PARROQUIAS DE SAN LORENZO Y SAN BERNARDO (SIGLOS XVIII- XIX)

JUAN VICTOR MAMANI*

1. INTRODUCCIÓN**

Desde su fundación, la ciudad de Potosí estuvo formalmente dividida en dos sectores: la parte central ocupada por los españoles y la parte de los alrededores por los indios. En el sector habitado por los indios se constituyeron hasta 14 parroquias con la finalidad de evangelizar y asistir con los sacramentos a los mitayos de las provincias obligadas al servicio de la mita minera (figura 1).

En 1754, por orden del virrey José Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda, se redujeron las parroquias a siete. De ese modo, San Lorenzo pasó a ser formalmente la viceparroquia de San Bernardo, aunque en la práctica usualmente se hacía referencia a la “Parroquia de San Lorenzo”. Los curas de las doctrinas suprimidas debieron dejar su curato y fueron trasladados a otros lugares de su preferencia¹. A fines del siglo XVIII, Pedro Vicente Cañete sostenía que los motivos para la decisión virreinal fueron la disminución de la población india en Potosí, los problemas de la minería y el elevado costo de los salarios de los curas².

* Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla. Contacto: jvmam1@alu.upo.es

** La investigación que permitió la producción de este artículo fue posible gracias a la concesión de una beca de investigación (2016-2017) otorgada por la Fundación Slicher van Bath de Jong/ CEDLA.

1 A. Moreno (ed.), *Relación de documentos del Gobierno del Virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, Conde de Superunda (1745-1761)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”, 1983, p. 319.

2 P. Cañete, *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Potosí: Editorial Potosí, 1952 [1791], p. 36.

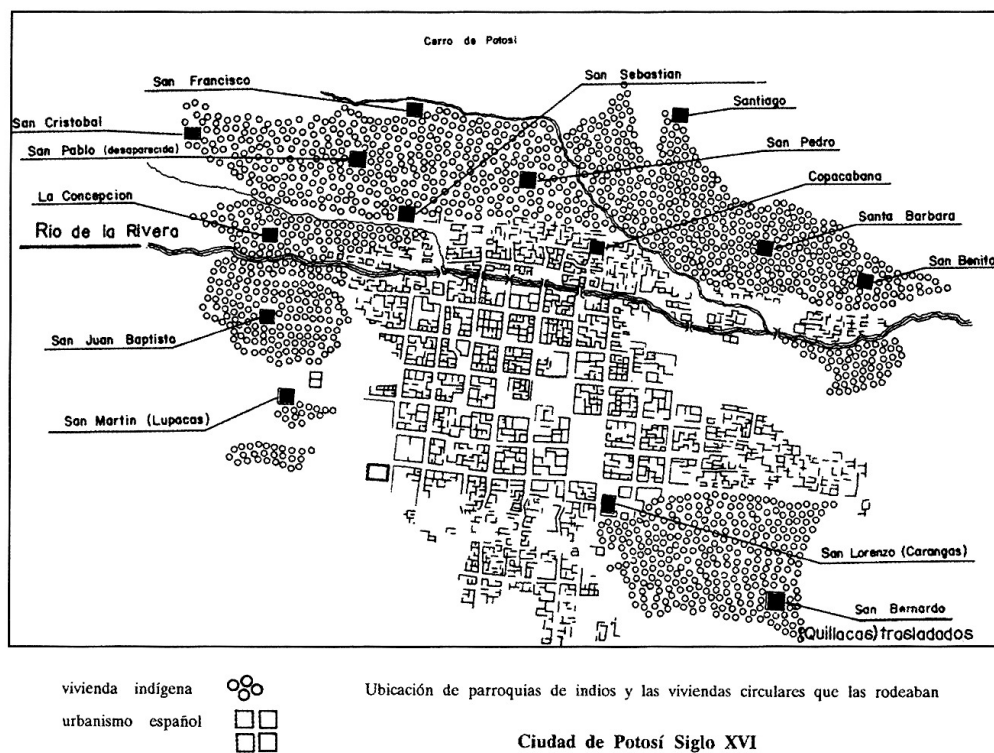


Figura 1. La distribución de las parroquias de indios en Potosí, siglo XVI.

Fuente: T. Gisbert, en: L. Escobari, *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII* (3a. ed.). La Paz: Plural/Embajada de España en Bolivia, 2012, p. 62.

Ambas parroquias estaban ubicadas en la parte noroeste de la ciudad. El templo de San Lorenzo, al igual que el de Santa Bárbara, fue construido alrededor en 1548 y terminado en 1552. Originalmente fue edificado para parroquia de españoles, pero con la llegada del Virrey Toledo y la edificación de un nuevo templo matriz pasó a ser templo de la doctrina de indios. Fue completamente remodelado en el siglo XVIII³. El templo de San Bernardo por su parte fue establecido en 1585 y completado en 1590. Fue reconstruido por el arquitecto potosino Bernardo de Rojas entre 1727 y 1731⁴. En 1825, con ocasión del nacimiento del nuevo Estado boliviano, la parroquia fue suprimida y pasó a ser una viceparroquia dependiente de la matriz⁵.

El censo de 1779 registró alrededor de 81 curas seculares y 94 miembros de órdenes religiosas masculinas. La población total en ese momento era de 22.272 personas censadas (12.886 indios, 4.902 mestizos, 3.502 españoles y 982 negros y mulatos)⁶.

A continuación, se presenta un cuadro con un avance de censo de curas de ambas parroquias y después una recapitulación biográfica de todos ellos. En algunos casos puede encontrarse una mayor evidencia documental y en otros apenas una breve referencia en, por ejemplo, un libro parroquial.

3 B. Arzáns Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (Vols. 1-3). Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (eds.). Providence, Rhode Island: Brown University Press, tomo 1, 1965, p. 147; E. Sordo, *Civilizational Designs: The Architecture of Colonialism in the Native Parishes of Potosí*. Tesis de doctorado, University of Miami, Florida, 2000, p. 217.

4 Sordo, *Civilizational Designs*, p. 222

5 Para más detalles sobre la parroquia de San Lorenzo, revisar J. Mamani, "Los carangos y la parroquia de San Lorenzo en el Potosí colonial (s. XVI- XIX)". *Arqueoantropológicas*, No 5, 2015, pp. 73-100.

6 María del Pilar Chao, "La población de Potosí en 1779". *Anuario de Investigaciones Históricas*, No 8, pp. 171-179, 1965, p. 180.

Censo de curas de la parroquia de San Lorenzo y San Bernardo, siglos XVIII-XIX

Nombre del doctrinero	Titularidad. Jurisdicción	Periodo de actividad en la parroquia	Tenientes o ayudantes de cura y fechas de actividad
Juan Suero Peláez	Titular. San Lorenzo	1676–1706	
Miguel de Salazar y Castilla	Titular. San Lorenzo	1706–1720	
Bernabé Antonio de [E] Chavarría y Guzmán ⁷	Titular. San Lorenzo	1729–1753	
Faustino de Mendoza y [E]Chavarría	Titular. San Lorenzo	1753–1754	
Antonio de Molina y Portugal	Titular. San Bernardo	1720–1730	
(H)Ortelano Salazar y Vergara, José Ambrosio (de)	[Titular]. San Bernardo	1739–1750	
José de Suero González y Andrade	Titular. San Lorenzo y San Bernardo ⁸	1753–1783	
José Miguel de Rojas	Interino. San Lorenzo y San Bernardo	1784–1786	Juan Bautista Quintanilla, 1784-1786
Bernabé de Echenique y Urtubey [o Cabrera]	Titular. San Lorenzo y San Bernardo	1786–1809	José Pascual Rodríguez, 1786-s.f.
Mariano Delgadillo	Interino. San Lorenzo y San Bernardo	1809–1810	Isidro Barrios OSA, 1809-1810
Manuel Mariano de Echalar	Titular. San Lorenzo y San Bernardo	1810–1814	Isidro Barrios OSA, 1810–1814 Roque Burgoa, 1811–1812 ¿1813? Isidro Barrios OSA, 1813-1814
Mariano Zabalaga	Interino. San Lorenzo y San Bernardo	1815–1825	Isidro Barrios OSA, 1815-1817 Manuel Sanabria, 1817
Juan Manuel Mercado	[Interino]. San Lorenzo y San Bernardo	1825	Silvestre Chavarría, 1825
Santiago José Costas Gauna	Titular. Viceparroquia de San Lorenzo y San Bernardo	1825–1840	José María Oportu, 1826-1840 Damián Colquehuanca, 1840
José Domingo Daza	Interino. Viceparroquia de San Lorenzo y San Bernardo	1840–1841	Mariano Serna, 1840, 1841
Manuel Franco	[Interino]. Viceparroquia de San Lorenzo y San Bernardo	1841	Mariano Serna, 1841
José María Gómez	Titular. Viceparroquia de San Lorenzo y San Bernardo	1841-1850	Mariano Zerna, 1841-1844 Damián Colquehuanca, 1844
Bartolomé Figueroa (1853–desconocido)	Excusador ⁹ . Viceparroquia de San Lorenzo y San Bernardo	1853–s.f.	Miguel Martiniano [¿Cruz?], 1853-1856 Diego Ugarte, 1856 Faustino Ugarte, 1857

⁷ En la documentación figura como Cheverría, Chavarría, Echeverría y Echavarría.

⁸ Al parecer primero fue nombrado cura de San Bernardo y luego de la parroquia unificada.

⁹ Un cura excusador era un reemplazante del titular, el cual seguía manteniendo el beneficio parroquial en propiedad, aunque por razones de edad, salud, etc. no podía cumplir con las responsabilidades de su ministerio (N. Dellafrera, "Instrumentos públicos y privados en la Audiencia episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)", *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, N° 4, 1997, pp. 85-134, p. 100).

2. LOS CURAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

Durante la primera mitad del siglo XVIII, ambas parroquias mantuvieron su independencia administrativa, teniendo cada una un cura y unos libros parroquiales distintos. A continuación, se presenta una revisión biográfica en orden cronológico de los curas incluidos en la anterior tabla.

El primer cura de San Lorenzo fue Juan Suero Peláez¹⁰. El inicio de su actividad data de la segunda mitad del siglo XVII. Así, en 1676 Juan de Padilla solicitó al Cabildo potosino la adjudicación de un solar en las cercanías de la parroquia, circunstancia ante la que el párroco exhibió sus títulos de propiedad. Un par de años más tarde solicitó a la misma instancia la aprobación de un terreno que Blas Quispe donaba en favor de la capilla de Jerusalén (dependiente de la parroquia). El Cabildo accedió a su petición, aunque como compensación le encargó la limpieza de un muladar existente en las inmediaciones de su curato.

Juan Suero jugó un papel importante en la edificación de edificios parroquiales. El más importante fue el inicio de las obras del nuevo templo, hecho que es mencionado por Bartolomé Arzans y un informe de visita de 1704. Al parecer también intervino en la edificación del nuevo templo de Jerusalén, hecho que el cronista potosino refiere al narrar un milagro ocurrido en la construcción en 1703. Por último, en 1752 el párroco Echavarría menciona a su predecesor como el promotor de la construcción de una casa frente al templo, con el fin de servir de vivienda para los curas. Al final de su vida, intentó obtener cargos de mayor jerarquía. Por ejemplo, en 1696 se presentó para una chantría en la catedral de La Paz; y en 1700, a una media ración en la catedral platense. Para 1703 era comisario de la Santa Inquisición. Murió hacia 1706.

A Suero lo sucedió en el cargo Miguel de Salazar y Castilla¹¹. De él solamente se disponen datos de su trayectoria hasta 1707. Nació en 1654 en Cuzco, fue hijo legítimo del Maestre de Campo Lorenzo Cristóbal de Salazar y Castilla y de María Espinoza de los Monteros. Con 25 años, en 1679 ya ejercía de cura interino en San Idefonso, Quillacollo, en el Arzobispado de La Plata. Un año más tarde asumió la conducción eclesiástica del asiento de minas de San Miguel de los Aullagas; y en 1683, de la doctrina de Chocaya (donde continuaba en 1689). En octubre de 1692 juró como comisario del Tribunal del Santo Oficio en la Provincia de Chichas; y en marzo de 1696, como vicario de la provincia de Tarija. Éste fue su recorrido antes de llegar a tierras potosinas en 1706. Un año después, el Arzobispo de La Plata lo nombró Vicario y Juez Eclesiástico de la Villa de Potosí.

El siguiente cura de San Lorenzo del que se dispone de información es Bernabé Antonio de Echavarría¹². Por la información que proporcionó en 1753 sobre su experiencia de “más de 40 años”, se puede afirmar que nació alrededor de 1690. Fue continuador de la obra constructora de Juan Suero Peláez. Así, según el cronista potosino Arzans, Echavarría, cura nuevo de la parroquia en 1729, prosiguió la edificación del templo parroquial emprendida por Juan Suero y descuidada por sus sucesores. Fue en estos años que la iglesia se remodeló por completo, se edificó el presbiterio y la cúpula central, se abovedaron las capillas laterales del crucero, se añadieron las torres y se construyó la actual fachada¹³. El párroco recordaba años más tarde, en 1767, que lo había hecho a costa de su propio caudal.

Durante los años de su labor en San Lorenzo, Echavarría se vio envuelto en varias cuestiones judiciales. A saber, en 1733, en virtud de una escritura otorgada por el arrendatario del rastro general, Bernardo Zudáñez de la Quintana mandó embargar los “carneros” que se sacrificaban para el abastecimiento de la ciudad, ante lo que la afectada, Juana Montero, viuda de don Pedro Díaz de Quiroga e hija de don Rodrigo Montero, así como heredera y dueña de las haciendas de Tirahoyo, solicitó permiso al Cabildo para la libre introducción del ganado.

10 Ver: ABNB, ALP, EC 1707.51; AHP-CNM, CGI, 228; ABNB, CPLA 31: 3v-4v, 4v-7r, 144r-144v, 147v-148r, 204r-224v; AGI, Charcas, 370; AGI, Charcas, 389; Arzáns, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. II, p. 418; t. III, p. 296.

11 Ver: ABNB, ALP, EC 1707.51; P. Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos del Archivo General de Indias [...]*, Vol. 4, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1923, pp. 25, 35.

12 Ver: ABNB, CPLA 38: 232v-233r; ABNB, CPLA 39: 59r-60r; ABNB, ALP, EC 1743.37; ABNB, ALP, EC 1753.137; ABNB, ALP, EP 240: 193-193v [Ahora EP 287]; ABNB, ALP, EP 255:60-61v [Ahora EP 317]; ABAS, AA, Acusaciones y causas de/a eclesiásticos, 5. Chavarri; ABAS, AA, Parroquias, 185, [Varias, 1681- 1845]; AHP-CNM, CGI, 228; Arzáns, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. III, p. 296.

13 Según Mario Chacón la bellísima fachada actual fue construida entre 1728 y 1744 (Sordo, *Civilizational Designs*, p. 217).

Asimismo, en 1743 mandó detener al indio Bartolo Cruz de San Roque por no haberle pagado los 450 pesos que le debía después de haberle prestado 18 botijas de vino. Para su liberación, otros cuatro indios pagaron una fianza obligándose a cancelar la deuda total de forma mancomunada en caso de un eventual incumplimiento de obligaciones por parte de Cruz. Finalmente, tres fiadores solventaron la deuda, y al no hacerlo el cuarto, Echavarría mandó detener a su padre (que era uno de los tres que sí había cumplido).

Echavarría también intentó sacar provecho del sitio que ocupaba el muladar del barrio, que según el cura era tan grande que ocupaba la extensión de cuatro cuadras en contorno y que cada día crecía a lo alto, amenazando la pared del cementerio contigua al sagrario. En 1747 presentó una petición de compra del sitio a un precio módico, y el Cabildo, después de realizar las inspecciones pertinentes, accedió. El plan de Echavarría era limpiar el muladar a su costa y luego construir casas y rancherías para los indios de su parroquia. Pese a su intención, no cumplió, pues 20 años después mencionó haber “cortado mucho pedazo del dicho muladar” aunque no había podido terminar con él ni construir nada nuevo, solo mejorado las paredes del templo para evitar su colapso (por las dimensiones del vertedero). Ni la salud ni los medios lo acompañaron en su propósito. Ante esa situación, decidió donar y ceder el terreno a los bethlemitas potosinos para traspasarles el sitio en beneficio de su congregación y hospital, y también el cumplimiento de su limpieza. Reconoció también que lo que se había avanzado tanto en la limpieza parcial como en el acarreo de piedras para la construcción de las nuevas paredes del templo había sido gracias al trabajo de los indios de la doctrina, por lo que pidió a los bethlemitas que “entre sus pobres sean dichos indios feligreses preferidos en cuanto fuese posible”.

Otra actividad comercial suya que quedó registrada es su solicitud de venta de una casa de propiedad de la parroquia, previa tasación. La construcción, de varios cuartos y patios, había sido edificada décadas atrás por Juan Suero Peláez con la finalidad de proporcionar vivienda a los curas y rentas por alquiler a la fábrica parroquial. El vetusto y dañado edificio proporcionaba en 1752 unos 200 pesos anuales de ingresos al cura y algo más que se destinaba a su propia refacción. Los tasadores indicaron que la propiedad podía ser vendida en 10.000 pesos y que para su refacción hacían falta por lo menos 1.000 pesos. Con el informe realizado, Echavarría solicitó permiso para venderla, argumentando que para vivienda de los curas bastaba la que ya se empleaba y que la edificación corría el riesgo de desplomarse.

A finales de 1753 permutó su curato con su sobrino Faustino de Mendoza por “motivos de salud” y pasó a ser sacristán mayor de la iglesia matriz. Años más tarde figura como cura prebendado en la catedral de La Plata y “beneficiado” de la matriz de Potosí. Su huella se pierde desde ese momento.

Faustino de Mendoza y Echavarría, sobrino del anterior cura titular, asumió el mando de la doctrina en 1753¹⁴. Hasta ese momento había fungido como sacristán mayor de la matriz de Potosí. Es posible que se haya mantenido en el cargo como mucho un par de años (por la unificación de parroquias ordenada por el Virrey Manso de Velasco en 1754). En 1777 ya se encontraba en Cochabamba, donde, según Guillermo Ovando-Sanz, era responsable de la custodia de la biblioteca cochabambina de los jesuitas¹⁵. Con ocasión de las rebeliones de indios de 1781, una casa suya en Capinota sirvió de centro de reunión de los indios leales a la Corona encabezados por el principal Tomás Condo. Fue vicario de la provincia de Cochabamba. En 1788, el intendente Francisco de Viedma señalaba que Mendoza había actuado en favor del beaterio cochabambino, para el cual había comprado una casa, dispuesto una pequeña limosna y escrito al arzobispo Argandoña pidiendo su formalización. Una última referencia suya, en noviembre de 1795, lo muestra ofreciendo donar 100 pesos anuales a la Corona para financiar la contienda bélica contra los franceses.

Acerca de los curas de San Bernardo, durante la primera mitad del siglo XVIII existen referencias sobre dos de ellos. El primero, Antonio Molina y Portugal,¹⁶ es mencionado en 1724 como cura de San Bernardo y abogado

14 Ver: Archivo Histórico de la Gobernación de Cochabamba, Fondo Colonial, expediente 1781.27; ABNB, ALP, EC. 1753.137; C. Coaguila, *Rebeliões heterónomas. Cochabamba na era do Túpac Amaru, 1780-1782*. Tesis de maestría, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017, p. 218; G. Ovando-Sanz, “Dos bibliotecas coloniales de Potosí”. *Journal of Inter-American Studies*, vol. 3, N° 1, pp. 133-142, 1961, p. 136; F. Viedma, “Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra” [1788]. En: P. de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata [...]*, vol. 3, Buenos Aires: Imprenta del Estado.1836, p. 11 1836; Mercurio de España, 1795, III, p. 284.

15 Sobre Faustino de Mendoza hay más información sobre su vida y actividad cochabambina en los archivos de esa localidad y en el Archivo General de la Nación (comunicación personal de Alber Quispe).

16 Ver: ABNB, CPLA 38: 132v-133r; J. Quesada, *Paseo genealógico por la Argentina y Bolivia*. Buenos Aires: Centro de Genealogía de Entre Ríos, 2006, p. 401.

de la Audiencia de La Plata. Asimismo, en 1728 el Cabildo le pidió un parecer suyo sobre una solicitud de provisión de carne a la villa. El segundo, José Ambrosio Hortelano Salazar y Vergara,¹⁷ ya era párroco de San Bernardo en 1739, cuando los superiores de varias órdenes religiosas afincadas en La Plata enviaron una información sobre sus méritos al monarca¹⁸. Luego se trasladó a La Plata, donde en 1754 era prebendado. Un par de años más tarde, el Arzobispo Gregorio de Molleda y Clerque lo nombró canónigo de merced en el Cabildo platense, cargo en el que seguía en 1768. Mantuvo vínculos con la urbe potosina, pues conservaba una casa y era titular de una capellanía en ésta.

Después de 1754, San Lorenzo y San Bernardo pasaron a conformar una sola parroquia. Su primer cura fue José de Suero González y Andrade, tal vez el más conocido de los curas aquí presentados¹⁹. Nació en los primeros años del siglo XVIII en Santa María del Callao. Sus abuelos paternos fueron asturianos. Fue hijo único. Su padre ocupó en La Plata el cargo de tesorero por algún tiempo. Inició sus estudios en el Seminario Conciliar de San Cristóbal, hacia 1724 o 1725. Se formó en la Universidad de San Francisco Xavier, donde se doctoró en ambos derechos y se recibió de abogado ante la Audiencia de La Plata. En 1731, antes de concluir sus estudios, ya había sido nombrado por el presbítero Lucas de Azurduy –uno de los cuñados de su tío Mateo– mediante escritura, “colegial capellán” de una capellanía sobre una hacienda y una chacra en Huañoma.

Como doctrinero, hizo carrera en varias doctrinas. En 1747 se hizo cargo de la doctrina de Toropalca, donde ese año sufrió un levantamiento con intento de asesinato, por lo que cambió de aires. En 1748 ejerció temporalmente en San Sebastián de La Plata. En 1750 ya estaba encargado del curato de Tomave. Para 1753 ya había llegado a la parroquia de indios potosina de San Bernardo (antes de su fusión con la de San Lorenzo).

En su nuevo curato tuvo varios incidentes con sus feligreses. En 1755, el indio Santos Catacora, principal de Capinota y capitán de mita de los indios de la parroquia, lo acusó de propinarle doce azotes por haber llegado tarde a misa, desoyendo sus justificaciones. Además, lo acusa de haberlo puesto en el cepo por negarse a pagar 90 pesos que exigía como parte de su sueldo, “contra toda razón y costumbre”. En otra ocasión, en 1762, los “indios enteradores” de mita de la provincia Carangas le siguieron un proceso judicial sobre el derecho a una tienda ubicada frente a la esquina del rastro (aunque en realidad acusaron a Bernabé Antonio de Echavarría de la apropiación).

Suero González es reconocido como uno de los más influyentes eruditos de la región en el siglo XVIII. Por ejemplo, en 1782, en el campo de la mineralogía, participó en la fundación de la “Academia y escuela teórico-práctica de metalurgia” de Potosí, de la cual fue elegido censor. Ese mismo año se enviaron dos obras suyas sobre la materia para su impresión en España, las cuales –hasta donde se conoce– no sobrevivieron. En cambio, sí subsistieron unas notas que permiten hacerse una idea de la dimensión de una de sus obras. Estos apuntes son una corrección y actualización del “Arte de los metales” del padre Álvaro Alonso Barba y exponen su erudición y amplia experiencia en la materia. Su obra habría tenido por lo menos el siguiente contenido: “Tratado del beneficio de la plata”, “Tratado de los hornos”, “Tratado de la disolución de los ácidos” y “Tratados de las clases de los metales”. En su escrito señala con pesar su falta de tiempo para escribir varias cuestiones que le quedaban en el tintero. Su texto habría tenido además varias figuras y láminas.

17 Ver: ABNB, CPLA 43: 45r-47v; AGI, Charcas, 729, f. 19v; AHP-CNM, IyC, 415; Moreno (ed.) *Relación de documentos del Gobierno del Virrey del Perú*, p. 192; S. Mendizábal, *Acción Franciscana de Sucre* (2a. ed.). La Paz: Imprenta Artística, 1943 [1921], p. 42; P. Pastells y F. Mateos, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos del Archivo General de Indias* [...]. vol. 7, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948, pp. 348-349, N° 4152.

18 Enviaron la carta Fray Vicente Serrano, Prior y Vicario Provincial de Santo Domingo; Fray Clemente de Navas, Presidente Guardián de San Francisco; Fray Silvestre Peláez, Prior de San Agustín; Fray Nicolás de la Rosa, Comendador de la Merced; y José Barreda, Rector de la Compañía.

19 De hecho, su figura fue motivo de una breve biografía, realizada por Rosario Barahona, que hace hincapié en su ascendencia y en su información testamentaria. Ver: J. Barnadas, “Suero (González) y Andrade Pbro., José (de)”. En: J. Barnadas (ed.) *Diccionario histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, p. 956-957, 2002c; M. Barahona, “De Asturias a La Plata: el entorno familiar y la vida del doctor don Josep de Suero González y Andrade (siglos XVIII y principios XIX)”. En: W. Lofstrom, *Diecisiete personajes de La Plata virreinal: ensayos biográficos por alumnos de la carrera de Historia de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca*. Sucre: Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca, 2010, pp. 84-100; Mamani, *Los carangas y la parroquia de San Lorenzo*, pp. 86-88; N. Robins, *Priest-Indian Conflict in Upper Peru. The Generation of Rebellion, 1750-1780*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2007, p. 70; J. Suero, “Notas y suplementos al libro ‘Arte de los metales’ de don Álvaro Alonso Barba [por un antiguo minero. Juicios y comentarios]”. En: A. Alonso Barba, *Arte de los metales*. Potosí: Editorial Potosí, 1967, pp. 201-238.

También son interesantes sus apreciaciones en cuestiones referidas al trabajo indio en la minería y a la realidad de los indios urbanos. Así, en 1768 redactó una carta de apoyo a sus feligreses criollos, a quienes, por su situación ilegal, las autoridades pretendían expulsar a sus lugares de origen²⁰. Del mismo modo, en 1770 escribió unas notas marginales a un ejemplar de una obra de Nicolás Matías del Campo y Larrinaga, cuestionando su posición a favor de la mita minera²¹, notas valiosas considerando que el doctrinero, al haber trabajado largos años con los indios, conocía el problema de primera mano.

De la misma manera, su erudición se desarrolló en otras áreas. En 1767, siendo examinador sinodal en el Arzobispado de La Plata, la Audiencia le pidió un dictamen sobre la pertinencia del establecimiento de un almacén de harinas de trigo y maíz. Años después, en 1786 realizó una representación ante el intendente de La Plata, acompañado de un informe de los ministros de la Real Hacienda de Carangas, sobre los sínodos de los párrocos no pagados a tiempo debido a los retrasos en la entrega del tributo.

En 1783 dejó su parroquia potosina. Ese año tomó posesión en la catedral de La Plata de una “canonjía de merced”. También desempeñó funciones como Provisor del Arzobispado. En 1785 fundó una capellanía junto a la clarisa sor María de San Miguel Sotelo, por la suma de 5.150 pesos sobre varias casas en Potosí y en La Plata. En 1795 figura como apoderado legal y prestamista de 4.000 pesos a la Marquesa de Otavi. En 1799 envió información genealógica suya al Consejo de la Inquisición en la península, con el objeto de ser nombrado Comisario del Tribunal de la Inquisición en Lima. Murió en La Plata el 17 de diciembre de 1800 “al parecer de edad de 95 años”. Su cuerpo fue sepultado en la iglesia matriz al día siguiente. Varias escrituras prueban su adquisición de esclavos (a fines del s. XVIII conservaba tres).

3. LOS CURAS DE FINES DEL PERIODO COLONIAL Y DEL PERIODO DE LA GUERRA DE INDEPENDENCIA

En 1783 asumió la dirección interina del curato José Miguel de Rojas, quien se mantuvo en el puesto hasta 1787²². Ese año fue sucedido en el cargo por Bernabé de Echenique y Urtubey²³. Echenique nació en Córdoba (hoy Argentina) en 1743. Descendiente de los conquistadores de aquella provincia, fue el séptimo de diez hermanos. Sus antepasados pertenecieron a la élite regional. Fue colegial en el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat entre 1758 y 1767. Siendo alumno de los jesuitas y habiendo concluido sus estudios de humanidades, publicó un par de obras. La primera, *Laudationes quinque*²⁴, de 1765, según los estu-

20 El documento es por demás interesante. Para más detalle sobre este punto, ver: Mamani, “Los carangas y la parroquia de San Lorenzo”, p. 87.

21 La obra es *Memorial apologetico, histórico, jurídico, y político en respuesta de otro, que publicó piadoso un religioso, contra el repartimiento de indios, que introdujo en Potosí la común necesidad, y causa publica para el beneficio de las minas* (Madrid, 1673). El ejemplar anotado debería estar según Gunnar Mendoza en la Biblioteca de la Sociedad Geográfica de Sucre, actualmente custodiada por la Biblioteca de la Casa de la Libertad (Arzáns, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, t. II, p. 254, n. 4).

22 Ver: FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844.

23 Ver: ABAS, AA, Fábrica, 4; ABNB, CPLA 59: 27v-31r; 74r-83v; 161v-165v; 165v-166v; ABNB, CPLA 60: 51r-57r; AGI, Charcas, 719; FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844; L. Frías, “¿Echenique o Peramás, autor de las ‘Laudationes’? Valoración de los argumentos en favor del uno y del otro”. *Estudios*, N° 61, 1939, pp. 405-416; A. Lazcano, *Linajes de la gobernación del Tucumán*, vol. 2, Córdoba: Establecimiento Gráfico «La Docta», t. II, p. 223, 1968; A. Levaggi, “Papel de los patronos en las capellanías. Cuestiones suscitadas a su respecto en el Río de La Plata”. En: M. Martínez, G. Wobeser y J. Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (pp. 143-154). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 151; J. Moscoso, “Arancel del tribunal eclesiástico mandado guardar en la diócesis de Córdoba del Tucumán por el ilustrísimo señor obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta (1776). En: N. Dellaferera (ed.). *Cuadernos de historia* [en línea], N° 12, pp. 52-67, 2002; A. Moyano, *Don Jerónimo Luis de Cabrera. 1528-1574. Origen y descendencia*. Córdoba: Alción Editora, 2003, pp. 133-134; J. Peramás, *José Manuel Peramás. Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Ignacio Duarte y Quirois fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*. M. Suárez (ed.), edición bilingüe anotada. Buenos Aires, Biblioteca Nacional Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005 [1765], p. 4; R. Rojas, *Echenique, autor de las Laudationes*. Córdoba: Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1938, p. 21; S. Velasco, *Matrícula estadística de abogados (3 junio 1753-28 diciembre 1876)*. Sucre: Imprenta de Pedro España, 1877, p. 3; Mercurio de España, 1794, III, p. 541.

24 El impreso en cuestión es *Laudationes quinque* (frontispicio): *Clarissimi viri/D.D. Ignatii/ Duarte et/ Quirossii/, Collegii Monserrat/ tensis Cordubae in/ America Conditoris/, Laudationes quinque/, quas/ eidem Collegio Regio/ Barnabas Echaniquius O.O. Cordubae Tucumanorum*. Esta obra fue una de las pocas piezas que produjo la imprenta del Real Convictorio de Montserrat.

diosos fue en realidad una obra del jesuita José María Peramás²⁵. La segunda fue el *Acta general de estudios*, de 1766²⁶. Un año después se graduó como Doctor en Teología²⁷.

Desempeñó distintas funciones eclesiásticas entre 1768 y 1772. En la diócesis tucumana fue director del Seminario Nuestra Señora de Loreto por cinco años, cura interino de la catedral por dos años, cura propietario de Catamarca por cuatro años y también concursó y obtuvo la canonjía penitenciaria de la catedral. En 1768 redactó una escritura para fundar una capellanía en Córdoba de la cual fue su primer patrón y capellán²⁸.

Desde 1773 sirvió como secretario de cámara al nuevo obispo de Córdoba del Tucumán, Manuel Moscoso y Peralta, quien llegado a su diócesis le asignó la responsabilidad en mérito a su “arreglada conducta y más cualidades”²⁹. En 1774, los miembros del Cabildo catedralicio le otorgaron un poder para que los representase en el Concilio Provincial. De ese modo llegó por primera vez a La Plata. En esa ciudad los documentos lo muestran fungiendo de secretario del obispo Moscoso, en 1775 y 1776. Un año más tarde, el prelado expidió un informe en favor de Echenique, señalando que era eclesiástico “ejemplar, de literatura y distinguidos talentos”. En 1778, el mitrado fue trasladado a la diócesis cuzqueña, por lo que ya no retornó a la anterior. Al parecer, Echenique tomó la misma decisión y decidió quedarse en La Plata a continuar su carrera.

En su nuevo ambiente se graduó como abogado por la universidad platense en 1780³⁰. Luego, fue cura de Santa Rosa de Mataka la Baja, en la provincia de Porco, hasta 1787, cuando pasó a hacerse cargo de la parroquia de San Lorenzo y San Bernardo en Potosí. Ese año, con ocasión de la visita practicada por el Arzobispo José Antonio de San Alberto, este le observó el descuido con que se llenaban los libros parroquiales. Con ocasión de la guerra contra los franceses, en 1794 aportó 60 pesos “de una vez”. En 1804 reclamó al Cabildo potosino el pago de 60 pesos en compensación por la cesión de un “sitio del cementerio” de su parroquia para la construcción de la plaza de la Recova. Para ese año ya era comisario de la Inquisición, y como tal y con ocasión de la cuaresma, envió una nota al Cabildo pidiendo la publicación dominical de los “edictos generales de la fe, bula y anatema”. En 1805 el Cabildo le llamó la atención por haber celebrado misa en la matriz dándole la espalda al Santísimo Sacramento, con ocasión de la fiesta del Sagrado Corazón. En 1807 fue nombrado Vicario Juez Eclesiástico de la Villa. Murió en Potosí el 28 de febrero de 1809. Al día siguiente fue sepultado en el templo de las carmelitas de esa ciudad. Al momento de su muerte estaba opositando a la canonjía magistral de la catedral de La Plata.

A la muerte de Echenique, el curato quedó vacante, por lo que el arzobispo Benito María de Moxó y Francolí nombró como cura interino al presbítero Mariano Delgadillo, quien tomó posesión del curato en marzo de 1809³¹. Según el Mercurio de España, este eclesiástico aportó 6 pesos en 1794 con ocasión de la guerra contra Francia³². Para 1813 ya estaba en la ciudad de La Plata, donde participó como representante de uno de los cuarteles de la ciudad en la sesión que eligió y nombró a Ángel Mariano Toro y Mariano Serrano como representantes de Chuquisaca para asistir a la Asamblea Constituyente en Buenos Aires.

El siguiente cura de la parroquia fue Manuel Mariano de Echalar³³. Nació en Tarija, donde fue bautizado en abril de 1768. Sus padres fueron el tarijeño Nicolás Antonio de Echalar y la tarapaqueña Gervasia Loayza. Fue

25 Las alabanzas, ofrecidas en acto solemne, estaban dirigidas a su fundador, el Dr. Ignacio Duarte y Quirós. Al parecer, Echenique costeó de su propio peculio esa publicación, según afirmación proporcionada por Pedro Vicente Cañete en una carta escrita al Cabildo Eclesiástico de Córdoba (Moyano, *Don Jerónimo Luis de Cabrera*, p. 134). Hubo una discusión sobre la autoría de la obra, aunque hoy en día se puede afirmar que existe un consenso generalizado sobre su atribución a Peramás.

26 Pieza de imprenta también cordobesa. En la actualidad no se conoce ningún ejemplar de este impreso.

27 Sus hermanos, José Gabriel, Francisco y Luis Bernardo, también se graduaron como doctores en Derecho (Rojas, *Echenique, autor de las Laudationes*, p. 21).

28 Este documento está parcialmente transcrito por Levaggi (*Papel de los patronos en las capellanías*, p. 151).

29 Al parecer ocupó el cargo de secretario del obispo apenas éste entró en su obispado, el 22 de agosto de 1773.

30 Aunque Samuel Velasco Flor lo registró como abogado y doctor en derecho por la Universidad de San Francisco Xavier de La Plata en 1788 (Velasco, *Matrícula estadística de abogados*, p. 3).

31 Ver: AHP-CNM, IyC 49; FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844; Barrero, 2018, s.p.

32 Suma similar a la de otros curas que no tenían doctrinas o cargos en propiedad, como por ejemplo el presbítero Roque Burgoa (quien sería teniente de cura en San Lorenzo) (Mercurio de España, 1794, III, 542).

33 Ver: AHP-CNM, IyC 49; Carta de Manuel Mariano de Echalar a Mariano Moreno, Tarija, 9 de febrero de 1803; FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844; defunciones 1803-1902; R. Alvarado, *Apuntes para una visión dialéctica de Bolivia*. La Paz: Ed. Roalva, 1979, p. 90; J. Canales, *El general Arenales. Un cántabro al servicio de la independencia de Argentina*. Santander: Instituto de Estudios

el primero de ocho hermanos. Estudió en la Universidad de San Francisco Xavier de La Plata allá por 1785. Para 1801 ya se lo menciona como “cura de la catedral de La Plata”, posiblemente encargado de la administración de sacramentos. Entre 1802 y 1808 ejerció de doctrinero en Puna. Mantuvo correspondencia con el rioplatense Mariano Moreno³⁴.

Su destino cambió con la llegada del nuevo prelado, Moxó y Francolí (quien tomó posesión de su sede el primer día de 1807). Bajo su protección fue nombrado rector de la universidad en reemplazo del canónigo penitenciario Francisco de Orihuela, considerado “enemigo acérrimo” del arzobispo. Cuando ocurrió el levantamiento del 25 de mayo de 1809, Echalar servía como prosecretario de Moxó. Ante la sucesión de acontecimientos que se fueron dando, Moxó huyó a Potosí. Al parecer Echalar lo acompañó en esa travesía. Ya en tierras potosinas fue nombrado cura titular de San Lorenzo y San Bernardo, cargo que ejerció desde el 12 de septiembre de 1810³⁵. Murió el 21 de junio de 1814³⁶. Su cuerpo fue sepultado en el templo del monasterio de las carmelitas.

El siguiente párroco fue Mariano Zabalaga, quien permaneció en el cargo hasta 1825³⁷. De este doctrinero se puede encontrar por lo menos una huella. En 1820 ganó un pleito por la posesión de unos canchones edificados en las inmediaciones de la ciudad que servían para sembrar cebada, tierras apetecidas “desde tiempo inmemorial” gracias a la “servidumbre de aguas sucias” con que se regaban.

La última firma de Zabalaga en el libro de defunciones data del 6 de agosto de 1825. Durante el primer semestre de vida republicana ejerció de cura interino Juan Manuel Mercado³⁸. Este presbítero nació en la ciudad de La Plata en 1780. Fue expósito y medio hermano de Mariano Michel Mercado³⁹. Realizó sus estudios en la Universidad de San Francisco Xavier, aunque no figura en las listas de graduados de Velasco Flor. Se ordenó en 1799 y luego pasó a residir en La Paz. En 1809 participó en los preparativos del levantamiento paceño y figuró en la Junta Tuitiva, en la cual se le encomendaron los asuntos de índole religiosa.

En 1810, con la llegada de Goyeneche a la ciudad, pasó a la clandestinidad, fue juzgado en ausencia y condenado a diez años de destierro en Filipinas. Traicionado y apresado, fue conducido a Buenos Aires, pero al llegar ya se había dado el levantamiento de Buenos Aires. Con penurias permaneció en esa ciudad hasta 1825. Ese año retornó al territorio de la actual Bolivia, donde desde el mes de agosto se desempeñó como cura de San Lorenzo. Su huella en la parroquia es tenue y concluye en diciembre de ese mismo año. En 1828 ya había vuelto a La Paz, donde recibió como premio los cargos de chantre y magistral en la catedral de esa ciudad. Murió en la urbe paceña en 1841.

Cántabros; Centro de Estudios Montañeses, 1999, p. 32; B. Moxó, *Segunda parte de las obras patrióticas y doctrinales con que ha acreditado su zelo por la religión y monarquía el Ilmo. Señor [...] J. Lima: Real Casa de Niños Expósitos, 1809, pp. 108, 138; B. Moxó, Don Benito María de Moxó y de Francolí: Edicto en que se manda que las religiosas no hablen estando en coro (16 de febrero de 1809)*. Edición de E. Contreras. *Cuadernos monásticos*, N° 93, pp. 165-177, 1990 [1809], p. 177; V. Peralta, “Moxó y Francolí, Benito María de”. En: *Diccionario biográfico electrónico* [en línea]. Madrid: Real Academia de la Historia; J. Serrano, “Mariano Moreno”. En: *Diccionario biográfico electrónico* [en línea]. Madrid: Real Academia de la Historia; J. Ballivián, (s.f.). *Manuel Mariano de Echalar* [en línea]. Geneanet.

34 Mariano Moreno fue un político e independentista nacido en Buenos Aires en 1778. Se graduó en la Universidad de San Francisco Xavier con una tesis sobre la sublevación de Tupac Amaru en la que condenaba las prácticas legales hispanas de exigir servicios personales a los indios. Entre 1803 y 1804 realizó prácticas en el estudio de Agustín Gascón, en la jurisdicción charqueña. Para 1806 ya estaba en Buenos Aires. Murió en alta mar en 1811 (Serrano, s.f.). En 1803 Echalar le escribió una carta desde Tarija (donde visitaba a sus padres) a su “mejor amigo”, quien en ese momento realizaba prácticas en la academia de practicantes juristas de La Plata.

35 Firmó personalmente en los libros parroquiales hasta el 23 de diciembre de ese año. A partir de esa fecha los registros y rúbricas son de sus tenientes Roque Burgoa e Isidro Barrios.

36 Según el libro de defunciones, se confesó y recibió la extremaunción de manos de Mariano Zabalaga, cura de Bartolo, quien luego sería su sucesor. Como curiosidad, quien firmó y llenó el libro fue Santiago José Costas, quien desde finales de 1825 también se haría cargo de la parroquia.

37 Ver: ABNB, ALP, EC adiciones 1820.4; AHP-CNM, IyC 49; FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844.

38 Ver: AHP-CNM, IyC 49; FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844; J. Barnadas, “Mercado Pbro., (Juan) Manuel”. En J. Barnadas (ed.) *Diccionario histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, 2002a, p. 205.

39 Su hermano fue otro revolucionario destacado. Nació en La Plata y vivió entre los siglos XVIII y XIX. Cursó estudios de cánones en la Universidad de San Francisco Xavier y se recibió de abogado en 1800. Es reconocido el peso que tuvo en los movimientos revolucionarios de La Paz, Cochabamba y La Plata. Con la llegada de Vicente Nieto a La Plata, fue apresado, aunque pudo escapar a Buenos Aires. Fue representante del ala radical y partidario de mostrar las intenciones separatistas (J. Barnadas, “Michel Mercado, Mariano. En: J. Barnadas (ed.) *Diccionario histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, 2002b, p.223).

En 1825 la parroquia pasó a depender de la iglesia matriz como viceparroquia⁴⁰. De ese modo, uno de los curas rectores de la matriz lo era también de San Lorenzo. El primer responsable fue el salteño Santiago José Costas Gauna⁴¹. Costas estudió en el Colegio de Monserrat en Córdoba (Argentina). Fue el segundo de trece hermanos. Sus padres fueron Francisco Manuel Antonio Costas Parcero de Lira, quien fue alcalde de primer voto en Salta, y María Ignacia Ruiz de Gauna Pedrosa. Sus antepasados por vía paterna provenían de Vigo. Ordenado, cumplió funciones en la ciudad de Cochabamba. En 1804 ya se encontraba en Potosí y, según los registros parroquiales, en 1811 ya era cura rector de la matriz de esa ciudad.

Costas participó de manera activa en la guerra de independencia apoyando al bando realista. En un parte dado en Potosí en abril de 1811, fue acusado por los patriotas de dirigir un complot de cerca de 400 personas con el objetivo de “aniquilar la Junta, el Cabildo, y a muchos patricios, dando cuenta al jefe realista José Manuel de Goyeneche de sus resultados”⁴². Su accionar en favor de la Corona le mereció aparecer en una lista de personas para quienes en 1812 Goyeneche solicitó la cruz de primera clase de la Orden de Isabel la Católica. Ese mismo año, el Virrey Abascal envió un informe, también de Goyeneche, a la península sobre los méritos, servicios y fidelidad del cura. En 1813 participó en la batalla de Vilcapugio (una meseta distante a 130 km al noroeste de Potosí) como “capellán del cuerpo de artillería y guardia de dragones de honor”⁴³, acción en la que los realistas comandados por Joaquín de la Pezuela derrotaron a las tropas de Manuel Belgrano.

Costas fue también miembro del Cabildo potosino. En 1814 era regidor de esta institución e inspector de escuelas y hospitales. En cierta ocasión los miembros del Cabildo denunciaron la inasistencia de Costas y de otros a las reuniones, lo que provocaba la suspensión de éstas. En 1814 y 1816 el Cabildo le otorgó sendas relaciones de méritos y servicios como “cura rector más antiguo” de la matriz, vicario foráneo de su jurisdicción y vasallo leal a la Corona⁴⁴.

Costas dejó una huella más de su actividad a fines de la Colonia. En octubre de 1823 apareció apuntado en una lista de mineros y azogueros que rescataban plata en el Banco Nacional de la Villa Imperial de Potosí. Habiendo sido un ferviente monárquico, puede entenderse que al momento de la derrota de su bando haya quedado en desgracia e incluso perdido su cargo en la matriz potosina. Esto es lo que puede desprenderse de una carta que Simón Bolívar le escribe el 3 de diciembre de 1825 en respuesta a una enviada por Costas a un canónigo de la catedral platense (que incluía un presente para Bolívar). Es posible que Costas no se hubiese animado a escribirle de manera directa. En todo caso, éste le informó que podía restituirse a su curato y que además le enviaba el nombramiento de vicario, para lo cual ya había dado la orden precisa.

Desde diciembre de 1825 ejerció junto a su cargo en la matriz el de cura propio de San Lorenzo. Para 1835, además de sus cargos potosinos, era también “canónigo honorario” en la catedral de Sucre. Participó en la con-

40 Aunque en un primer momento todavía se la menciona como parroquia en los libros de bautismos y defunciones.

41 Ver: E. Álvarez “Santiago José Costas Gauna” [en línea]; M. Anachuri, “Créditos y fortunas: el caso de Juan Antonio Moldes en la Salta de fines del siglo XVIII”. *América Latina en la Historia Económica* [en línea], 2019, p. 17; R. Naranjo, “Manuel Costas Arce” (s.f.); Centro de Estudios de Potosí, *Monografía del departamento de Potosí (Bolivia)* [...]. Potosí: Imp. de “El Tiempo”, 1892, p. 495; A. Cornejo, *Historia de Güemes*, 1946, p. 306 [en línea]; Costas, s.f., p. 1; T. Chaile y M. Quiñónez, “Construcciones identitarias y sentidos de pertenencia en el espacio surandino al finalizar la guerra de independencia. Salta (Argentina) y Bolivia entre 1824 y 1826”. *Anuario de Estudios Americanos*, 74(2), pp. 557-588, 2017, p. 563; F. Chiclana, “Parte que pasó D. F.A.C. a la Junta de Buenos Aires el 30 de Abril de 1811, dando cuenta de un complot de rebelión. En: N. Carranza, *Oratoria argentina. Recopilación cronológica de las proclamas, discursos, manifiestos y documentos importantes que llegaron a la historia de su patria, argentino celebres desde el año 1810 hasta 1904* (Vol. 1). La Plata/ Buenos Aires: Sesé y Larrañaga Editores, 1905 [1811], p. 62; Gaceta del Gobierno de México, 1814, p. 134; Robins, *Priest-Indian Conflict*, p. 123; P. Torres, *Independencia de América. Fuentes para su estudio. Catálogo de documentos conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla* (Vol. 3, 1a. serie). Madrid: Sociedad de Publicaciones Históricas. 1912, p. 263, N° 3760; T. Wittman, “Últimos días de la azoquería potosina”. *Acta Universitatis Szegediensis: acta histórica*, 41, pp. 3-31, 1972, p. 27; ABNB, ALP, Emancipación 609; ABNB, CPLA 61: 11r-12r, 19r-19v, 40r-42v, 201v-203v; AHP-CNM, IvC 49; Archivo del libertador, escritos, período 09.01.1825-10.12.1830, correspondencia personal, documento 179; FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1823-1833, bautismos 1853-1873, defunciones 1770-1844, defunciones 1796-1848.

42 Sus acusadores sostenían que mantenía correspondencia con Goyeneche. En ese momento Potosí se encontraba tomada por los patriotas, quienes en diciembre de 1810 habían ejecutado al intendente potosino Francisco de Paula Sanz y al Presidente de la Audiencia Vicente Nieto. Las tropas rioplatenses recién abandonaron la ciudad en agosto de 1811.

43 El documento en cuestión es “Parte del sr. general en jefe del Ejército Nacional del Alto Perú, dando el detalle de la batalla de Vilcapugio; llegado ayer a esta superioridad por extraordinario”. Lima, 4 de noviembre (Gaceta del Gobierno de México, 1814, p. 134).

44 En 1819 el Cabildo de Salta informó a Martín Manuel de Güemes sobre los empréstitos solicitados al comercio y vecinos pudientes. Santiago de Costas habría contribuido con 30 pesos (Cornejo, *Historia de Güemes*, p. 306). Es posible que se trate de un homónimo.

sagración del nuevo templo de la matriz, en 1838, acto que incluso contó con la presencia del Mariscal Santa Cruz. Murió el 20 de abril de 1840 con cerca de 75 años.

A la muerte de Costas, la conducción interina de la viceparroquia quedó a cargo de José Domingo Daza⁴⁵. En 1841, el interinato pasó a Manuel Franco, quien se hizo cargo de la administración de los sacramentos entre los meses de mayo y octubre⁴⁶. Lo sucedió José María Gómez, quien asumió como cura propio hasta una fecha aún desconocida. En 1853 Bartolomé Figueroa fue nombrado como excusador del cura titular. Permaneció en estas funciones hasta por lo menos 1857⁴⁷.

Notas finales

- Obtener en propiedad una parroquia de indios urbana era el colofón de una carrera como doctrinero o incluso el preludio de un puesto en alguna catedral. No obstante, existían curas y curas. En la parroquia solían trabajar tanto curas titulares e interinos como tenientes⁴⁸. Cada uno de estos sectores de la población eclesiástica tenía un origen, formación, trayectoria y pretensiones diferentes. Así, los curas titulares fueron por lo general miembros de familias acomodadas e influyentes, lo que les permitió acceder a una formación académica y a una cultura elevadas. Algunos de ellos fueron reconocidos eruditos en diversas materias. Estos sacerdotes son los que tienen más presencia en la bibliografía actual y también en la documentación archivística disponible. Pero, ¿en qué medida existía una cercanía con los indios de sus parroquias?
- La respuesta a la anterior pregunta tal vez pueda de algún modo solventarse analizando el papel que jugaron los tenientes de cura. Este sector, por lo general de origen más humilde y formación menos cuidada, ha sido menos estudiado, algo comprensible, pues dejó una huella documental más tenue con respecto a los curas propietarios. El material que registra de manera más asidua su intervención son los libros parroquiales, los cuales, con marcadas excepciones, estaban a su cargo. Hacer una biografía de alguno de ellos es complicado por la carencia de datos, pero también un reto metodológico.
- La investigación permitió obtener mucha información biográfica de los párrocos, se identificaron los curas que permanecieron por más tiempo al frente de la parroquia. Ahora se conocen más detalles sobre sus trayectorias y desempeño al frente de la parroquia, algo que permitirá conseguir más información (en vez de buscar la referencia a la parroquia, ahora se puede indagar en base a nombres, fechas y lugares concretos).
- Quedan pendientes varias cuestiones. Por ejemplo, es necesario estudiar el papel que jugaron los curas en la construcción de identidades étnicas a través del uso y asignación de etiquetas en los registros de los libros parroquiales (se encontraron referencias al descuido con que se manejaban estos registros). Uno de los eclesiásticos más interesantes es José de Suero González, sobre todo en el plano de las ideas sobre el indio urbano.

45 Ver: FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1823-1833; defunciones 1770-1844.

46 Ver: FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1823-1833.

47 Ver: FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1853-1873.

48 Un estudio que trata sobre este asunto es el de E. Saguier, "El reclutamiento y promoción en la carrera eclesiástica en [el] Río de la Plata Colonial". *Revista de Historia de América*, N° 118, pp. 83-138, 1994.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

ALVARADO, Roberto

1979 *Apuntes para una visión dialéctica de Bolivia*. La Paz: Ed. Roalva.

ÁLVAREZ, Ernesto

s.f. Santiago José Costas Gauna [en línea]. Geneanet. Disponible en: <https://gw.geneanet.org/gentuc?lang=en&cp=santiago+jose&cn=costas+gauna> [2019, 26 de enero]

ANACHURI, Marcelo

2019 “Créditos y fortunas: el caso de Juan Antonio Moldes en la Salta de fines del siglo XVIII”. *América Latina en la Historia Económica* [en línea], N° 26(3). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18232/alhe.972> [2019, 1 de mayo].

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé

1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vols. 1-3). Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (eds.). Providence, Rhode Island: Brown University Press.

BALLIVIÁN, Juan

s.f. “Manuel Mariano de Echalar” [en línea]. Geneanet. Disponible en: <https://gw.geneanet.org/jballivinoboa?lang=en&pz=alvaro+javier&cn=zalles&cp=manuel+mario&cn=de+echalar> [2019, 20 de marzo].

BARAHONA MICHEL, Rosario

2010 De Asturias a La Plata: el entorno familiar y la vida del doctor don Josep de Suero González y Andrade (siglos XVIII y principios XIX). En: W. Lofstrom M. *Diecisiete personajes de la Plata virreinal: ensayos biográficos por alumnos de la carrera de Historia de la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca* (pp. 84-100). Sucre: Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca.

BARNADAS, Joseph

2002a “Mercado Pbro., (Juan) Manuel”. En: J. Barnadas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, p. 205.

2002b “Michel Mercado, Mariano”. En: J. Barnadas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, p. 223.

2002c “Suero (González) y Andrade Pbro., José (de)”. En: J. Barnadas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. II, pp. 956-957.

BARRERO, G.

2018 «Ángel Mariano Toro y el Congreso de Tucumán (1813-1817)». En: *Memoria de las Primeras Jornadas de Historia Argentino- Bolivianas, 19 y 20 de octubre de 2017* [en línea]. Tarija: Comité Departamental del Bicentenario. Disponible en: http://www.tarijabicentenario.com/wp-content/uploads/2018/10/Barreto-Toro-_ngel_Mariano-Toro-y-el-Congreso-de-Tucum__n_-final.pdf [2019, 20 de abril].

CANALES, Jesús

1999 *El general Arenales. Un cántabro al servicio de la independencia de Argentina*. Santander: Instituto de Estudios Cántabros; Centro de Estudios Montañeses.

CAÑETE, Pedro Vicente

1952 [1791] *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Potosí: Editorial Potosí.

CENTRO DE ESTUDIOS DE POTOSÍ

1892 *Monografía del departamento de Potosí (Bolivia)* [...]. Potosí: Imp. de "El Tiempo".

CHAILE, Telma Liliana y María Mercedes QUINÓNEZ

2017 "Construcciones identitarias y sentidos de pertenencia en el espacio surandino al finalizar la guerra de independencia. Salta (Argentina) y Bolivia entre 1824 y 1826" *Anuario de Estudios Americanos*, 74(2), 557-588.

CHAO, María del Pilar

1965 "La población de Potosí en 1779". *Anuario de Investigaciones Históricas*, N° 8, pp. 171-179.

CHICLANA, Feliciano Antonio

1905 [1811]. "Parte que pasó D. F.A.C. a la Junta de Buenos Aires el 30 de Abril de 1811, dando cuenta de un complot de rebelión". En: N. Carranza, *Oratoria argentina. Recopilación cronológica de las proclamas, discursos, manifiestos y documentos importantes que llegaron a la historia de su patria, argentino celebres desde el año 1810 hasta 1904* (Vol. 1). La Plata/ Buenos Aires: Sesé y Larrañaga Editores.

COAGUILA, César Augusto

2017 *Rebeliões heterónomas. Cochabamba na era do Túpac Amaru, 1780-1782*. Tesis de maestría, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

CONTRERAS, Enrique (ed.)

1990 [1809] "Don Benito María de Moxó y de Francolí: Edicto en que se manda que las religiosas no hablen estando en coro (16 de febrero de 1809)". *Cuadernos Monásticos*, N° 93, pp. 165-177.

CORNEJO, Atilio

1946 *Historia de Güemes* [en línea]. Buenos Aires: Espasa-Calpe. Disponible en: <http://www.portal-desalta.gov.ar/libros/guemes.pdf> [2019, 3 de enero].

DELLAFERRERA, Nelsón

1997 "Instrumentos públicos y privados en la Audiencia Episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)". *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, N° 4, pp. 85-134.

DOCPLAYER

s.f. "Manuel Costas Arce" Documento subido por R. Naranjo [en línea]. Disponible en: <https://docplayer.es/55813089-Manuel-costas-arce-1.html> [14-01-2019].

ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura

2012 [2001] *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII* (3a. ed.). La Paz: Plural/Embajada de España en Bolivia.

FRÍAS, Lesmes

1939 "¿Echenique o Peramás, autor de las 'Laudationes'? Valoración de los argumentos en favor del uno y del otro". *Estudios*, N° 61, pp. 405-416.

LAZCANO, Arturo Gustavo de

1968 *Linajes de la gobernación del Tucumán*, vol. 2. Córdoba: Establecimiento Gráfico "La Docta".

LEVAGGI, Abelardo

1998 "Papel de los patronos en las capellanías. Cuestiones suscitadas a su respecto en el Río de La Plata". En: M. Martínez, G. Wobeser y J. Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (pp. 143-154). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

MAMANI, Juan Víctor

2015 “Los carangas y la parroquia de San Lorenzo en el Potosí colonial (s. XVI- XIX)”. *Arqueoantropológicas*, Nº 5, pp. 73-100.

MENDIZÁBAL, Santiago

1943 [1921] *Acción franciscana de Sucre* (2a. ed.). La Paz: Imprenta Artística.

MORENO, Alfredo (ed.)

1983 *Relación de documentos del Gobierno del Virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, Conde de Superunda (1745-1761)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”.

MOSCOSO, Juan Manuel

2002 “Arancel del tribunal eclesiástico mandado guardar en la diócesis de Córdoba del Tucumán por el ilustrísimo señor obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta (1776)”. Edición de N. De-la-ferrera. *Cuadernos de Historia* [en línea], Nº 12, pp. 52-67. Disponible en: http://www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/artcuadernodehistoria12/at_download/file [18-02-2019]

MOXÓ, Benito María de

1809 *Segunda parte de las obras patrióticas y doctrinales con que ha acreditado su zelo por la religión y monarquía el Ilmo. Señor [...]*. Lima: Real Casa de Niños Expósitos.

MOYANO, Alejandro

2003 *Don Jerónimo Luis de Cabrera. 1528-1574. Origen y descendencia*. Córdoba: Alción Editora.

OVANDO-SANZ, Guillermo

1961 “Dos bibliotecas coloniales de Potosí”. *Journal of Inter-American Studies*, vol. 3, Nº 1, pp. 133-142.

PASTELLS, Pablo

1923 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos del Archivo General de Indias [...]*, vol. 4. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

PASTELLS, Pablo y Francisco MATEOS

1948 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos del Archivo General de Indias [...]*, vol. 7. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

PERALTA, Víctor

s.f. “Benito María de Moxó y Francoli”. En: *Diccionario biográfico electrónico* [en línea]. Madrid: Real Academia de la Historia. Disponible en: <http://dbe.rah.es/biografias/16585/benito-maria-de-moxo-y-francoli> [14-02-2019].

PERAMÁS, José Manuel

2005 [1765] *José Manuel Peramás. Laudationes Quinque. Cinco alabanzas al muy ilustre Sr. Ignacio Duarte y Quirós fundador del Colegio de Monserrat de Córdoba en América*. Edición de M. Suárez, bilingüe y anotada. Buenos Aires, Biblioteca Nacional Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

QUESADA, Juan Isidro

2006 *Paseo genealógico por la Argentina y Bolivia*. Buenos Aires: Centro de Genealogía de Entre Ríos.

ROBINS, Nicholas

2007 *Priest-Indian Conflict in Upper Peru. The Generation of Rebellion, 1750-1780*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

2015 *Of Love and Loathing: Marital Life, Strife, and Intimacy in the Colonial Andes, 1750-1825*. Nebraska: University of Nebraska Press.

ROJAS, Ricardo

1938 *Echenique, autor de las Laudationes*. Córdoba: Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba.

SAGUIER, Eduardo

1994 "El reclutamiento y promoción en la carrera eclesiástica en [el] Río de la Plata colonial". *Revista de Historia de América*, N° 118, pp. 83-138.

SERRANO, José Manuel

s.f. "Mariano Moreno". En: *Diccionario biográfico electrónico* [en línea]. Madrid: Real Academia de la Historia. Disponible en: <http://dbe.rah.es/biografias/16540/mariano-moreno> [2019, 14 de febrero]

SORDO, Emma

2000 *Civilizational Designs: The Architecture of Colonialism in the Native Parishes of Potosí*. Tesis de doctorado, University of Miami, Florida.

SUERO, J.

1967 "Notas y suplementos al libro 'Arte de los metales' de don Álvaro Alonso Barba [por un antiguo minero. Juicios y comentarios]". En: A. Alonso Barba, *Arte de los metales* (pp. 201-238). Potosí: Editorial Potosí.

TORRES LANZAS, Pedro

1912 *Independencia de América. Fuentes para su estudio. Catálogo de documentos conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla* (Vol. 3, 1a. serie). Madrid: Sociedad de Publicaciones Históricas.

VELASCO, Samuel

1877 *Matrícula estadística de abogados (3 junio 1753-28 diciembre 1876)*. Sucre: Imprenta de Pedro España.

VIEDMA, Francisco de

1836 [1788] *Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra*. En: P. de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata [...]* (Vol. 3). Buenos Aires: Imprenta del Estado.

WITTMAN, Tibor

1972 "Últimos días de la azoguería potosina". *Acta Universitatis Szegediensis: acta histórica*, 41, 3-31.

Fuentes primarias

ABAS, AA, Acusaciones y causas de/a eclesiásticos, 5. Chavarri. "Chavarría y Guzmán, Bernabé Antonio", cumplimiento de sentencia, acerca de una "negrita de pechos, La Plata, 1767, fs. 97-113.

ABAS, AA, Fábrica, 4. Potosí, Concepción- San Lorenzo, 1809.

ABAS, AA, Parroquias, 185, [Varias, 1681-1845]. Permuta, Chavarría con Mendoza, Potosí, 29/XI/1753.

ABNB, ALP, EC 1707.51. Información de méritos y servicios eclesiásticos del Dr. Miguel de Salazar y Castilla, Cura de San Lorenzo de Potosí. La Plata, 1701.

ABNB, ALP, EC 1743.37. El indio Francisco Pilco, contra el Cura de San Lorenzo de Potosí, Bernardo Chavarría por cantidad de pesos. La Plata, 1743.

ABNB, ALP, EC 1753.137. Permuta entre Bernabé Antonio de Chavarría, cura de San Lorenzo en Potosí y Faustino de Mendoza, sacristán mayor de la Iglesia Matriz. La Plata, 1753.

ABNB, ALP, EC adiciones 1820.4. Recurso ante la Audiencia de Charcas, a nombre de Andrés Martínez de Oviedo, por los hijos menores de Sebastián Rodríguez, en la causa con el cura interino de San Lorenzo de la Villa de Potosí, Dr. Mariano Zabalaga, sobre derecho a unas aguas. La Plata, 1820.

ABNB, ALP, Emancipación 609. Lista de personas a quienes se entregará cruces de primera clase de la Real Orden Americana de Isabel la Católica, a propuesta de José Manuel de Goyeneche. La Plata: s/f.

ABNB, ALP, EP 240: 193-193v [ahora EP 287]. Fianza de mesada que otorga don Juan Velásquez de Silva y Saona, vecino de La Plata, a favor del maestro don Francisco Gambarte, cura que fue del beneficio de Santa Bárbara, Potosí, por el curato del beneficio de Huayllamarca, provincia de Carangas, por 99 pesos 2 reales, pagaderos en el plazo de cuatro meses. La Plata, 20/10/1731.

ABNB, ALP, EP 255:60-61v [ahora EP 317]. Donación que hace el doctor don Bernabé Antonio de Echavarría y Guzmán, beneficiado de la Iglesia Matriz de la Villa Imperial de Potosí, a favor del Convento de Bethlemitas, del derecho de propiedad y posesión del sitio comúnmente llamado el muladar de San Lorenzo sito detrás de la Iglesia del mismo nombre. La Plata, 22/1/1767.

ABNB, CPLA 31: 3v-4v. Acuerdo sobre la tasa impuesta al pan, y otros. Potosí, 16/1/1676.

ABNB, CPLA 31: 4v-7r. Acuerdo sobre el juramento a los cargos de Protector de naturales y Alcalde de ovejas, y otros. Potosí, 30/10/1676.

ABNB, CPLA 31: 144r-144v. Acuerdo sobre la aprobación de la donación de un sitio que se hizo a favor de la capilla de Jerusalén, y otros. Potosí, 27/5/1678.

ABNB, CPLA 31: 147v-148r. Acuerdo sobre el nombramiento de diputados para el recibimiento al arzobispo Cristóbal de Castilla y Zamora, y otros. Potosí, 22/7/1678.

ABNB, CPLA 31: 204r-224v. Acuerdo sobre el juramento a los cargos de Corregidores y Justicias Mayores de la provincia de Mizque y de la frontera de Tomina. Potosí, 19/4/1679.

ABNB, CPLA 38: 132v-133r. Acuerdo sobre el abasto de la carne de Castilla. Potosí, 25/6/1728.

ABNB, CPLA 38: 232v-233r. Acuerdo sobre la presentación de las cuentas de la sisa y otros. Potosí, 14/2/1730.

ABNB, CPLA 39: 59r-60r. Acuerdo sobre la petición de Juana Montero para introducir ganado. Potosí, 23/10/1733.

ABNB, CPLA 41: 235v. Acuerdo sobre la repartición del sitio en el que se halla el muladar que está detrás de la parroquia de San Lorenzo, y otros. Potosí, 1/9/1747.

ABNB, CPLA 43: 45r-47v. Acuerdo sobre saca de llaves de los sagrarios en Jueves Santo, y otros. Potosí, 22/03/1754.

ABNB, CPLA 59: 161v-165v. Acuerdo sobre el uniforme que deben usar las personas que ejercen oficios concejiles, y otros. Potosí, 18/6/1805.

ABNB, CPLA 59: 165v-166v. Acuerdo sobre la consulta que se hará al Rey y al Virrey acerca de la observancia del artículo 15 de la Real Ordenanza de Intendentes, y otros. Potosí, 25/6/1805.

ABNB, CPLA 59: 27v-31r. Acuerdo sobre el pago al teniente asesor doctor Pedro Vicente Cañete, por los testimonios de recusación, y otros. Potosí, 16/3/1804.

ABNB, CPLA 59: 74r-83v. Acuerdo sobre licencias de panaderías, informes relativos al reverendo fray Pedro de Zárate, prior actual del Convento de San Agustín, y otros [...]. Potosí, 21/8/1804.

ABNB, CPLA 60: 51r-57r. Acuerdo sobre la reedificación de la Iglesia Matriz, concesiones de media paja de agua y otros asuntos. Potosí, 22/9/1807.

ABNB, CPLA 61: 11r-12r. Acuerdo sobre el nombramiento de fiel ejecutor, mayordomo de pobres y demás oficios concejiles para el año 1814. Potosí, 6/1/1814.

ABNB, CPLA 61: 19r-19v. Acuerdo sobre la advertencia a los procuradores que no asisten a las reuniones del Cabildo. Potosí, 15/2/1814.

ABNB, CPLA 61: 40r-42v. Acuerdo sobre certificaciones, juramento del preceptor de primeras letras y otros. Potosí, 21/6/1814.

ABNB, CPLA 61: 201v-203v. Relación de méritos y servicios del doctor don Santiago José Costas. Potosí, 23/3/1816.

AGI, Charcas, 370. Cartas y expedientes de los Arzobispos de Charcas (La Plata), 1678- 1717.

AGI, Charcas, 389. Propuestas de personas eclesiásticas para varios cargos en el distrito de aquella Audiencia, 1650-1748.

AGI, Charcas, 719. Consultas y provisiones de materias eclesiásticas, 1804-1826.

AGI, Charcas, 729. Expedientes eclesiásticos, 1802-1825.

AHP-CNM, CGI, 228. Expediente promovido a pedimento del Cura Rector de San Lorenzo doctor Bernabé Antonio de Echavarría y Guzmán reclamando unas casas pertenecientes a la iglesia. Potosí, 1752.

AHP-CNM, IyC 49. Libro de bautismos de la parroquia de San Lorenzo. Potosí, 1809-1828.

AHP-CNM, IyC, 415. Capellanía que goza el doctor don Joseph Ambrosio de Ortelano cura de la parroquia de San Bernardo. Potosí, 1700-1776.

Archivo del libertador, escritos, período 09.01.1825- 10.12.1830, correspondencia personal, documento 179. Carta dirigida desde La Plata (Chuquisaca), al presbítero don Santiago Costas, donde trata asuntos de interés para esa familia amiga, y se refiere también a la situación política. Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
<http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article78> (Fecha de acceso: 15 de abril de 2019).

Archivo Histórico de la Gobernación de Cochabamba, Fondo Colonial, expediente 1781.27. Solicitud del indio principal del Pueblo Real de San Pablo de Capinota, Don Tomás Condo, pidiendo certificación y reconocimiento de haber sido fiel vasallo del Rey luchando a favor del católico monarca contra los indios rebeldes en el gran alzamiento de 1781. Capinota, Villa de Cochabamba, 7 de junio de 1781.

Carta de Manuel Mariano de Echalar a Mariano Moreno. Tarija, 9 de febrero de 1803. Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, documentos del Dr. Mariano Moreno y familia (1787-1880). Consultado: 13/4/2019. Disponible en el Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires <http://repositorioubi.sisbi.uba.ar/gsd/collect/archivos/moreno/index/assoc/mo139-mo.dir/mo139>. Pdf (Fecha de acceso: 15 de mayo de 2019).

FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1823-1833. “*Libro de bautismos de la Parroquia de San Lorenzo formado por el cura propio Dr. Dn. Santiago José Costas. Principia en 15 de noviembre de 1828*”. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GY3J-992G?wc=MXVX-7M3%3A216962201%2C218600601%2C217063002%2C218788401&cc=1922463> (Fecha de acceso: 1 de mayo de 2018)

FS, BCCHR, PPSA, defunciones 1770-1844. “*Libro donde se asientan los que se entierran en esta Santa Iglesia Parroquial de San Lorenzo de esta Villa Imperial de Potosí siendo cura interino el Dr. Don José Miguel de Rojas en este año a 14 de abril de 1784*”. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GY3G-PX7?i=349&wc=MXVX-C38%3A216962201%2C218600601%2C217063002%2C218873601&cc=1922463> (Fecha de acceso: 1 de mayo de 2018).

FS, BCCHR, PPSA, bautismos 1853-1873. “*Libro de bautismos de esta viceparroquia de San Lorenzo de Potosí perteneciente a los indígenas hecha por el señor escusador doctor don Bartolomé Figueroa que empieza a correr desde hoy 10 de noviembre del año del señor de 1853 años*”. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GY3G-2M3?wc=MXVXW38%3A216962201%2C218600601%2C217063002%2C218803101&cc=1922463> (Fecha de acceso: 01.04.2018).

FS, BCCHR, PPSA, defunciones, 1803-1902. “*Libro donde se cuentan las partidas de entierros mayores de los feligreses de esta Iglesia Matriz de Potosí. Año de 1803*”. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9Y3V-RR4?i=4&wc=MXVX-CPD%3A216962201%2C218600601%2C217063002%2C218887201%3Fcc%3D1922463&cc=1922463> (Fecha de acceso: 1 de mayo de 2019).

FS, BCCHR, PPSA, defunciones, 1796-1848. “*Libro donde se sientan las partidas de los entierros mayores de los difuntos feligreses de la Santa Iglesia Matriz de la fidelísima Villa Imperial de Potosí del Perú. Siendo cura rector de dicha Iglesia el Señor Doctor Don Santiago José Costas, sus tenientes el Presbítero D. José Manuel Cháñez y el presbítero Manuel Incháustegui. Año del señor de 18[25]*”. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GY3G-GK1?i=290&wc=MXVX-CWP%3A216962201%2C218600601%2C217063002%2C218883601&cc=1922463> (Fecha de acceso: 25.04.2019).

GACETA DEL GOBIERNO DE MÉXICO, 1814 (Tomo 5). [México D.F.]: Imprenta de José María de Benavente.

MERCURIO DE ESPAÑA, 1794, tomo 3. Madrid: Imprenta Real.

MERCURIO DE ESPAÑA, 1795, tomo 3. Madrid: Imprenta Real.

Siglas empleadas

FS, BCCHR. Family Search, Bolivia Catholic Church Records 1566-1996

PPSA. Potosí, Potosí, Santiago Apóstol.

ABAS. Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre “Mons. Taborga”

AA. Archivo Arzobispal

ABNB. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

ALP. Audiencia de La Plata

EC. Expedientes coloniales

EP. Escrituras públicas

CPLA. Cabildo Secular de Potosí, Libros de Acuerdos.

AGI. Archivo General de Indias

AHP-CNM. Archivo Histórico de Potosí Casa Nacional de Moneda

IyC. Iglesias y conventos

CGI. Cabildo, Gobierno e Intendencia

CONVENTO Y MUSEO DE SANTA CLARA DE SUCRE, UN ESPACIO PARA LA ORACION Y LA CULTURA

NORBERTO BENJAMÍN TORRES

Oh Dios, que infundiste en Santa Clara un profundo amor a la
pobreza evangélica, concédenos, por su intercesión, que,
siguiendo a Cristo pobre, merezcamos llegar a contemplarte en tu reino.
Por nuestro Señor Jesucristo.

Texto de la misa de Santa Clara de Asís

1. FUNDACIÓN DEL MONASTERIO

María de Zeballos y Vera, vecina de la ciudad de La Plata, casada con Gerónimo Maldonado Buendía¹, no tuvo hijos. Enviudó en 1617. Después comenzó a gestionar la licencia para fundar el segundo convento de monjas en la ciudad. El primero, el monasterio de Nuestra Señora de Remedios de La Plata, había sido fundado el 31 de julio de 1574.

El 11 de enero de 1627, María de Zeballos y Vera, junto a María Mogollón de Ribera², presentaron una petición a la Real Audiencia de La Plata de los Charcas. El dicho memorial fue recibido, y en

1 Gerónimo Maldonado Buendía (1572-1617) llegó a La Plata hacia 1600. Oficiaba como receptor de penas de Cámara y disfrutaba de los tributos de los repartimientos de Viacha y Huancané, en la jurisdicción de la ciudad de La Paz, y de Charcoma en La Plata. Cuando era juez oficial real, receptor general de condenaciones en la Real Audiencia, testificó en 1612, en las informaciones acerca del presbítero Pedro Ramírez del Águila, que solicitaba un ascenso en su carrera eclesiástica.

2 Hermana de Antonio Mogollón de Ribera, criollo, natural de La Plata. Fue nombrado corregidor de La Paz y ejerció el cargo desde 1628 hasta 1633.

acuerdo, los oidores licenciados, Antonio Fernández Montiel, Gabriel Gómez de Sanabria y Francisco del Sas Carrasco, indicaron lo siguiente:

[...] diciendo que para servicio de Dios y bien de estas provincias, deseaban fundar un convento de la Orden de la Señora de Santa Clara y ser ellas las primeras religiosas [...] y de cómo las susodichas tenían bastante hacienda para ello y se mande hacer la dicha información aunque los testigos concluyen y deponen de la utilidad y necesidad que hay del dicho convento en esta ciudad, por no haber más que otro en distancia de unas doscientas leguas, que comprenden grandes poblaciones como es la villa de Potosí, la de Oruro y la ciudad de La Paz y otras donde desean este remedio, muchas doncellas pobres y principales que no se inclinan a tomar el hábito en el otro monasterio ya fundado en esta ciudad, por estar muy lleno de religiosas, muy necesitado y pobre[...]»³.

Mientras, el trámite de fundación recorría el camino burocrático de rigor. De la sede de la Audiencia, el expediente fue enviado a España. En Madrid se expidió la siguiente cédula real fechada el 13 de octubre de 1632, para el arzobispo Borja:

EL REY. Muy reverendo en Cristo Padre, arzobispo de la Iglesia Metropolitana de la ciudad de La Plata, de la provincia de los Charcas, por parte de doña María de Zeballos y Vera se me ha hecho relación, tiene devoción de fundar en esta ciudad un monasterio de franciscanas de la vocación de Santa Clara, y habiendo bastante para ello, suplicándome que es pues medio para que nuestro Señor sea más bien servido, lo fuere yo de tener por bien de darle licencia para la dicha fundación y visto por los de mi Consejo Real de las Indias, porque quiero saber qué persona es la dicha doña María de Zeballos, y la dicha cantidad de hacienda que tiene para esta fundación y lo demás que puede ofrecer sobre ellas, os ruego y encargo, me envíes relación de todo con vuestro parecer⁴.

Las gestiones continuaron ante el máximo tribunal en Charcas. María Zeballos y Vera había presentado en la Audiencia la cédula real antes mencionada, y esperó el parecer de los oidores, licenciados Diego Muñoz de Cuéllar, Antonio de Ovando y Antonio de Ulloa Chávez, que se pronunciaron a través de un acuerdo fechado el 23 de febrero de 1634. Ante la solicitud de informe, la respuesta de la Audiencia fue la siguiente:

[...] que la hacienda con que pretende hacer esta fundación, es una heredad que en esta tierra llaman chácara, en el valle de Guanipaya⁵, tres leguas de esta ciudad, en que tiene cuatro paradas de molino con una huerta y se coge trigo y maíz, que lo uno y lo otro dará dos mil pesos de renta, horros⁶ de costas, tiene parte en una estancia de ganado con otro hermano suyo⁷, aunque no sabemos que la tenga poblada y no lo estando, podrá ser de valor de hasta tres mil pesos y en el oficio de Receptor de penas de Cámara de lo que sobre pagado el término de la renunciación y otras deudas de su marido, trayendo confirmación de Vuestra Majestad la persona en quien se hizo la renunciación le tocarán dos mil pesos en esclavos negros y negras de su servicio y otros muebles, tenía seis mil pesos, tiene dado al edificio en que pretende fundar este monasterio y la que ha de ser iglesia casi acabada, muy capaz y decente, toda cubierta de madera cedro con su coro alto y bajo, y sacados cimientos y levantados pilares para el culto, dormitorio y la traza va bien dispuesta para su intento, y el sitio es capaz para todo lo que es necesario que se haga en él y en buena parte de la ciudad. Nos parece que lo edificado le habrá costado veinticuatro mil pesos, aunque ella dice ser más de treinta mil [...] la que pretende ser fundadora, dice que a este título ha de poder meter en este monasterio, tres parientes suyas pobres [...]»⁸.

Al año siguiente, el 15 de marzo de 1635, hay un registro que se sacó duplicado de este parecer.

Comenzando el año 1639, el presbítero y cronista Pedro Ramírez del Águila hizo conocer en su obra *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas*, la siguiente referencia a Santa Clara:

[...] sujeto a los frailes de Santo Francisco, de buena iglesia y casa. Nueva fundación, que la devoción de la señor doña María de Ceballos (viuda que fue de don Jerónimo Maldonado de Buendía, de quien tengo hecha mención en

3 *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas*, vol. X, 2007, pp. 388-389.

4 Esta cédula real está inserta en el *Libro de fundación del año 1636*, resguardado en el Archivo de Santa Clara. Fue transcrita por el monseñor Julio García Quintanilla en *Historia de la Iglesia de los Charcas o La Plata (Sucre-Bolivia)*, tomo III. Sucre: Talleres Gráficos Don Bosco, 1963, p. 155.

5 También Huaniphaya, toma el nombre del río que, naciendo en cuatro brazos distintos y unido a los de Piocera, Pocpo y Milluni, forma el río Chico o Mojotoro.

6 Exento, libre.

7 Se refiere a Antonio de Zeballos, vecino y regidor perpetuo del Cabildo de La Plata

8 *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas*, pp. 421-422.

los varones ilustres) ha hecho a sus expensas para retirarse a él, a servir a Dios Nuestro Señor, con algunas doncellas deudas suyas, como lo ha hecho con gran ejemplo y edificación de esta ciudad, adonde asimismo se han entrado una docena de doncellas de lo más principal y hermoso de ella (f. 149v.)⁹.

Hacia el año 1640, el monasterio Santa Clara funcionaba normalmente. Era dirigido por una abadesa nombrada unánimemente con carácter vitalicio, por ser la fundadora. Tenía el asesoramiento del Discretorio, conformado por las siguientes religiosas: Francisca de Hinojosa, Inés de Terrazas, Luisa de Sea, Francisca de Mendoza y Cabrera, y Paula de Zeballos y Mendoza.

Extraemos de una publicación realizada a mediados del siglo XVII, por un cronista de la Orden franciscana, la siguiente información referida a las primeras religiosas que comparten el denominativo de fundadoras:

Habiendo ingresado las religiosas al nuevo monasterio con asistencia y acuerdo de aquella Real Audiencia y el Ilustrísimo Arzobispo de los Charcas, Fray Francisco de Borja, de toda la ciudad y cabildos, religiones y pueblo; y habiendo dado la obediencia a nuestra orden, dieron hábito de religiosas a la fundadora doña María de Zeballos, doña Francisca de Zeballos y Mendoza, doña Tomasina de Vargas, doña Inés de la Pulia, doña Francisca de los Reyes, doña Luisa del Puerto, doña Juana de Charles, doña Gaulia de Castro, doña María de Texeda, doña Catalina de Herrera, doña Mariana de Tamayo y doña Juliana de Andrada, que en total fueron quince las monjas fundadoras¹⁰.

Además, informa de la llegada de un grupo de religiosas del monasterio de Santa Clara del Cuzco, autorizadas por fray Antonio de Posadas, vicario de la Provincia San Antonio de los Charcas, de cuya jurisdicción dependían. Las tres religiosas eran Francisca de Hinojosa, que fue abadesa, Inés de Terrazas, vicaria de casa y coro, y Lucía de Sea, maestra de novicias.

2. DOS HERMANAS CLARISAS

Para este subtítulo se tomó en cuenta la genealogía de Juana Asurdui de Padilla (1780-1862)¹¹, la cual comienza con la llegada de Pedro Martines de Asurdui y Otálora junto al pacificador Pedro de la Gasca al Virreinato del Perú, y consiguientemente a la Villa de Plata. Años después sería denominada como ciudad de La Plata, sede de importantes instituciones coloniales. Junto a su esposa, María de Aguirre, fundaron en 1581 el mayorazgo que sería conocido como Cachimayu.

Sin duda, con Joseph de Asurdui y Otálora nos encontramos en el zenit del mayorazgo. Es el tiempo en que nos parece alcanza mayor lustre, prestigio y riqueza. Su matrimonio con Teresa de Reyes y Mendoza marcó un hito importante en el ascenso social de esta familia. Tuvieron los siguientes hijos: Melchor, Joseph, Miguel, Gabriela, Feliciano, Lucas, María, Francisca y Manuela.

A continuación, incluimos dos documentos que fueron suscritos por dos integrantes de esta familia y que demuestran la vida religiosa que adoptaron. En la transcripción se respetó la grafía de los nombres propios y se modernizó el resto del texto. Además, se incluyeron notas biográficas.

Primeramente, nos referimos a Gabriela de Asurdui y Mendoza, que nació en la ciudad de La Plata y fue bautizada en la iglesia catedral el 30 de noviembre de 1678, cuando tenía 23 días de vida. Fueron sus padrinos el canónigo Francisco de Burgos junto a Bernarda Caro del Campo¹². Después de estar un año en el monasterio de Santa Clara, realizó una escritura pública de renunciación a la herencia que le correspondía, según la siguiente constancia:

9 Véase la edición comentada del manuscrito, realizada el año 2017 por Norberto Benjamín Torres, Manuel Sierra Martín, Máximo Pacheco Balanza y Bernardo Gantier Zelada (Pedro Ramírez del Águila, *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de los Charcas* Sucre: Ciencia Editores).

10 Diego Mendoza, *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*. La Paz, Bolivia, Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo", 2a.ed., edición facsimilar, 1976.

11 Véase Norberto Benjamín Torres, *Juana Asurdui de Padilla (1780-1862). La historia detrás de la leyenda*. Segunda edición, Sucre: Ciencia Editores, 2018, pp. 81-110. También en "Genealogía de Juana Asurdui de Padilla (1780-1862)", *Anuario de Estudios Bolivianos, Arqueológicos y Bibliográficos*, N° 25, vol. I, 2018 pp. 177-210, Sucre.

12 ABAS, AP, Santo Domingo, Bautismos (1661-1682), f.24v.-244r.

[Al margen izquierdo superior:] Renunciación. Doña Gabriela de Asurdui (sic) y Mendoza.

Sean los que esta escritura vieren, como yo Doña Gabriela de Asurdui y Mendoza, natural de esta ciudad, hija legítima del capitán don Joseph de Asurdui y Otálora¹³ y de doña Theresa de Reyes y Mendoza¹⁴, que ya es difunta. Digo que al tiempo y cuando recibí el hábito de religiosa del convento de Santa Clara, donde al presente me hallo, fue con ánimo y propósito firme de preservar en esta santa religión y porque tengo cumplido el año de la aprobación y estoy de próximo para hacer mi profesión, mediante la voluntad de Dios Nuestro Señor, para disponer de mis cosas en conformidad de los dispuesto por el Santo Concilio de Trento, ocurrió al señor provisor y vicario general de este arzobispado a pedirle licencia para ello y me la concedió, que es la que entrego al presente escribano de Su Majestad doy fe que la licencia referida sacada a la letra de su original, dice así:

[Al margen izquierdo:] Licencia

El provisor y vicario general de este arzobispado de La Plata, por la presente y por lo que toca a la jurisdicción eclesiástica, doy licencia a doña Gabriela de Reyes y Mendoza, de religiosa novicia en el monasterio de Señora Santa Clara, de esta ciudad, natural de ella, hija legítima del capitán don Joseph de Asurdui y de doña Theresa de Reyes y Mendoza, de próximo para hacer su profesión para que pueda hacer su testamento y postrimera voluntad con las mandas, legados e institución de herederos que le precise, según [f. 307v.] lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento y constituciones de su regla, dada en la ciudad de La Plata, en diecinueve días del mes de julio de mil seiscientos noventa y seis años. Doctor don Joseph Antonio de Vega, por mandado del señor provisor y vicario general, don Andrés Dávila Origüela, notario mayor.

[Al margen izquierdo:] Prosigue

Y usando de la licencia que de suso va inserta en la manera que puedo, otorgo mi testamento en la manera siguiente: Primeramente, encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor, que la crió y redimió con su preciosa sangre, pasión y muerte y el cuerpo a la tierra de que fue formado y la obediencia a esta santa comunidad el denunciar, ceder y traspasar, como cedo, renuncio y traspaso la legítima paterna y materna que según derecho me pertenece en el capitán don Joseph de Asurdui y Otálora mi padre y todos los demás derechos y acciones que por ella me puede tocar para que la goce, posea con tal que durante los días de la vida del suyo dicho, lo haya de alimentar y hacer los socorros necesarios a la otorgante, y que después de ellos haya de recaer y recaiga en mí, la dicha doña Gabriela [f. 308r.] otorgante, para que pueda administrarla y gozar del usufructo de ella, como dueña de ella.

Declaro que mi voluntad es, dejar como desde luego dejo por mi universal heredera después de los días de mi vida, en la legítima que me toca y pertenece a mi paterna como materna, a mi hermana doña María Cathalina de Asurdui y Mendoza¹⁵ para que la haya y herede con la bendición de Dios y la mía y disponga de ella a su voluntad como le pareciere, respecto de que para entonces, no tendré y como no tengo herederos forzosos ascendientes ni descendientes legítimos, la declaro así para que en todo tiempo conste.

Con lo cual revoco, anulo, doy por nulo de ningún valor, fuerza ni efecto, otro cualquier testamento, poderes para hacer últimas voluntades y disposiciones que antes de ésta haya hecho y otorgado por escrito o de palabra, para que no valgan ni hagan fe en juicio ni fuera de él, salvo esta renunciación que quiero valga por mi testamento [f. 308v.] última y postrimera voluntad, que es hecha en la ciudad de La Plata del Perú a veinte días del mes de julio de mil seiscientos noventa y seis años, y la otorgante, que yo el escribano de Su Majestad doy fe, conozco y que ésta, en su buen juicio y entendimiento, en sana salud, lo firmó, siendo testigos llamados y rogados para este efecto: Juan de Santa Cruz, Francisco de Salas, don Isidro de Bolaños, Dionicio Cueto y Francisco de Valda, residentes en esta dicha ciudad de La Plata.

[Firma y rúbrica de:] Doña Gabriela de Assurduy i Mendoza.

Ante mí, [Firma y rúbrica de:] Pedro Gómez de Silva, escribano de Su Majestad¹⁶.

Ese mismo día, el 19 de julio de 1696, su hermana Feliciano también hizo idéntica diligencia ante el mismo escribano real. Inclusive oficiaron de testigos las mismas personas. Para más detalles, se transcribe dicho documento:

13 Hijo legítimo de Diego de Asurdui y Otálora y de Isabel de Avalos y Toledo. Fue bautizado el 3 de julio de 1638, fueron sus padrinos de bautismo y catecismo el licenciado Pedro Moreno, abogado y fiscal de la Real Audiencia y Petronila Espinosa. Firmó el acta de bautizo Pedro Ramírez del Águila (ABAS, AP, Santo Domingo, Bautismos [11634-1643], f. 47r.-47v.) Se casó con Theresa de Reyes y Mendoza el 9 de octubre de 1667 en La Plata (ABAS, AP, Santo Domingo, Matrimonios [1644-1699], f. 399r.-399v.) Joseph de Asurdui y Otálora falleció el 13 de agosto de 1698 y fue enterrado en el cementerio del convento de San Francisco, con el hábito de dicha Orden (ABNB, EP 265: 510r.).

14 Hija natural de Bernardo Tardío y Galindo, abogado de la Audiencia y de Gabriela de Mendoza, tercera nieta de Jerónimo Luis de Cabrera (1528-1574), fundador de Córdoba del Tucumán, en actual territorio argentino.

15 Fue bautizada al día siguiente de su nacimiento, el 1 de marzo de 1685, siendo su madrina su tía Josepha de Reyes y Mendoza (ABAS, AP, Santo Domingo, Bautismos [1681-1701], f. 85v.). Se casó con el capitán Joseph Antonio González de Correa el 19 de marzo de 1700 (ABAS, AP, Santo Domingo, Matrimonios [1685-1735], f. 68r.). Fueron sus hijos: María, Ana María Liberata, Josepha y Juana María Correa Asurdui. Siendo viuda, otorgó su testamento ante el escribano Sebastián de Toro, el 24 de enero de 1744 (ABNB, EP 290: 743r.-745r.). Nombró albaceas a su yerno Fernando de Ulloa y Tabera junto a su hija María. En una de las cláusulas indica que debe suceder y entrar en la posesión de las haciendas y mayorazgos de Cachimayu, su hija mayor María Correa Asurdui y Otálora.

16 ABNB, EP 267: 307r.-308v.

[Al margen izquierdo superior:] Renunciación de legítima. Doña Feliciana de Asurduy en el capitán don Joseph de Asurdui y una hermana suya.

Sean los que esta escritura vieren, como yo Doña Feliciana de Asurduy y Mendoza, natural de esta ciudad, hija legítima del capitán don Joseph de Asurdui y Otálora y de doña Theresa de Reies y Mendoza, que ya es difunta.

Digo que al tiempo y cuando recibí el hábito de religiosa del convento de monjas de Santa Clara, donde al presente me hallo, fue con ánimo y propósito firme de preservar en esta santa religión y porque tengo cumplido el año de la aprobación y estoy de próximo para hacer mi profesión, mediante la voluntad de Dios Nuestro Señor, para disponer de mis cosas en conformidad de lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento, ocurrió al señor provisor y vicario general de este arzobispado a pedirle licencia para ello y me la concedió, que es la que entrego al presente escribano. Yo Pedro Gómez de Silva, escribano de Su Majestad ante quien otorga esta escritura, doy fe que la licencia referida sacada de su original, dice así:

[Al margen izquierdo:] Licencia

El provisor y vicario general de este arzobispado de La Plata, por la presente y por lo que toca a la jurisdicción eclesiástica, doy licencia a doña Feliciana de [f. 309v.] Reyes y Mendoza, religiosa novicia en el monasterio de Señora Santa Clara, de esta ciudad, natural de ella, hija legítima del capitán don Joseph de Asurduy y de doña Theresa de Reyes y Mendoza, de próximo para hacer su profesión para que pueda hacer su testamento y postrimera voluntad con las mandas, legados e institución de herederos que le pareciere, según lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento y constituciones de su regla, dada en la ciudad de La Plata, en diecinueve días del mes de julio de mil seiscientos noventa y seis años. Doctor don Joseph Antonio de Vega, por mandado del señor provisor y vicario general, don Andrés Dávila Origiuela, notario mayor.

[Al margen izquierdo:] Prosigue

Y usando de la licencia que de suso va inserta, otorgo, que hago y ordeno mi testamento, última y postrimera voluntad con las renunciaciones y clausulas siguientes:

Primeramente, encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor, que la crió y redimió con su preciosa sangre, pasión y muerte y el cuerpo a la tierra de que fue formado y la obediencia a esta santa comunidad para [f. 310r.] que sea enterrado en la parte y lugar que fuere servido, a una voluntad queda resignada la mía, y así lo declaro para que conste. Declaro que mi voluntad es que la legítima paterna y materna la tenga y administre durante los días de su vida, el capitán don Joseph de Asurdui mi padre, con tal que con el usufructo de ella me alimente en este convento, en todo aquello que pudiese en lo que hubiere menester de vestuario y otras cosas. Después de ello, ha de recaer en mí, para gozar de ella como dueña de las dichas legítimas.

Declaro asimismo, que quiero y es mi última voluntad, que después de mi fallecimiento entre en la legítima paterna y materna que así me toca y pertenece, mi hermana doña Manuela de Asurdui¹⁷, para lo cual desde ahora para entonces, la constituyo por mi única y universal heredera como también de todos los derechos y acciones que en cualquier manera me pertenezcan para que los haya y herede con la bendición de Dios y la mía.

Con lo cual revoco, anulo, doy por nulo de ningún valor, fuerza ni efecto, otro cualquier testamento, codicilo, poder para hacer renunciaciones [f. 310v.] y otras últimas voluntades, que antes de este haya hecho por escrito o de palabra, para que no valgan ni hagan fe en juicio ni fuera de él, salvo esta renunciación que quiero valga por mi testamento, última y postrimera voluntad, que es hecho en la ciudad de La Plata, a veinte días del mes de julio de mil seiscientos noventa y seis años. La otorgante, que yo el escribano de Su Majestad doy fe que conozco y que está en sana salud, en pie, en su entero juicio y natural entendimiento, lo firmó y siendo testigos llamados y rogados para este efecto: Juan de Santa Cruz, Francisco de Salas, don Isidro de Bolaños, Dionicio Cueto y Francisco de Valda, residentes en esta dicha ciudad de La Plata.

[Firma y rúbrica de:] Doña Feliciana de Assurduy i Mendoza.

Ante mí, [Firma y rúbrica de:] Pedro Gómez de Silva, escribano de Su Majestad¹⁸.

Desde el principio este monasterio se destacó como de privilegio y lujo, construyéndose celdas independientes para cada monja y, en el centro, patios y jardines; cada monja tenía su celda, dos habitaciones para su servidumbre, su comedor independiente y cocina, por lo que no había un comedor comunitario. Pronto se convirtió en un rico poseedor de bienes raíces, contando con haciendas e importantes rentas anuales, procedentes de los ingresos por conceptos de dotes, propiedades urbanas y rurales, donaciones, operaciones mercantiles y financieras¹⁹.

A mediados del siglo XIX, siendo abadesa Juana de la Llagá Bedoya, la iglesia de Santa Clara fue remodelada. El encargado de la obra fue Francisco Simón Saavedra. Gracias a la rendición de cuentas de los gastos

17 Nació en La Plata y fue bautizada el 27 de enero de 1690 por el jesuita Ignacio de Peralta (ABAS, AP, Santo Domingo, Bautismos [1681-1701], f. 144r.) Se casó con mateo de Suero y González el 19 de marzo de 1705 (ABAS, AP, Matrimonios [1682-1736] f. 85r.-85v.), y tuvieron dos hijos: Joseph y María de Suero Asurdui. Manuela Francisca Asurdui y Otálora falleció en La Plata el 5 de mayo de 1744 (ABAS, AP, Santo Domingo, Defunciones [1686-1770], f. 25r.)

18 ABNB, EP 267: 309r.-310v.

19 Josep M. Barnadas, (dir.). *Diccionario histórico de Bolivia*, tomo A-K. Sucre: Tupac Katari, 2002, p. 541.

ocasionados, conocemos que se empleó la mano de obra de calificados artistas que vivían en Sucre, entre ellos se menciona a Manuel María Caballero, al maestro carpintero Mariano Loayza, al pintor y dorador Faustino Pereira, al dorador y escultor Seferino Villavicencio. También resulta interesante la información de la compra que hizo el doctor José Mariano Serrano de un pequeño altar de madera, en cincuenta pesos, dinero con el que se compraron ocho jarras de porcelana para la iglesia²⁰.

A finales de la década de 1880, el doctor Dardo Rocha fue nombrado como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario argentino en Bolivia. En momentos delicados para la política internacional de Argentina, la prensa y la opinión pública recibieron esta designación con aplausos. Alberto Blancas, ex diplomático argentino, fue designado como su secretario, y se sumó a la comitiva que, desde Buenos Aires, viajaba a Sucre, la capital de Bolivia. A finales del siglo XIX publicó toda la memoria del viaje que unía ambas ciudades capitales. A modo de informe, describe detalladamente todo lo que le tocó ver y vivir. Para este ensayo, extraemos la mención que realizó del monasterio Santa Clara:

Este convento ocupa una manzana. Su iglesia consiste en una nave que contiene el altar mayor y cuatro altares laterales, ocupando los intermedios confesionarios incrustados en la pared. De todos los altares, el mayor es el mejor; aunque sencillo, es elegante por su forma de arco de triunfo. El techo del templo es de cedro, pero aquí, como en el Colegio de Junín, lo han blanqueado. Toda esta extensa mansión del convento la ocupan solo quince profesas [...] ²¹

A esta descripción de la iglesia de Santa Clara añade su crítica y asombro por la gran extensión del terreno que ocupa el monasterio y la cantidad de personas que ahí vivían.

3. AL OTRO LADO DEL TORNO...

Gracias a un ensayo periodístico publicado por Mónica Calabi, en la revista “Ecos” de *Correo del Sur*, conocemos los siguientes aspectos de la vida conventual y de la rutina diaria en el monasterio Santa Clara de Sucre.

Comienza en la etapa llamada “Experiencia”, que abarca un mes sin compromiso, y luego viene el “Aspirantado”, de tres meses, que es una prolongación del anterior para dar a las mujeres mayor seguridad en su decisión. Al cabo de los primeros cuatro meses, comienza el “Postulantado”, que dura un año, luego siguen dos de “Noviciado”, tres de “Juniorado o de votos simples”, que puede abarcar de tres a seis años, lapso en el cual la novicia puede finalmente dar sus “Votos solemnes y perpetuos”²².

La Orden no fue fundada para estar dentro de un claustro, pero con el tiempo los Papas fueron imponiendo normas de vida contemplativa en los conventos. A continuación, presentamos una relación de las normas diarias.

Despiertan a las 5:30 a.m., y media hora después están orando hasta las 8:00. Leen tres salmos, las dos lecturas del evangelio y de los padres de la Iglesia, por ejemplo, de la vida de un santo. También incluyen lecturas breves y cánticos de Zacarías. Luego realizan la oración personal y meditación. A las 8:00 de la mañana desayunan juntas, y el trabajo comienza a las 8:30 horas, haciendo labores de casa y el trabajo de repostería.

A las 12:00 a.m. rezan antes del almuerzo y se dan ese tiempo para compartir entre hermanas. De 13:30 a 15:00 horas es el tiempo de silencio, un descanso no solo para el cuerpo, sino sobre todo para un recogimiento personal que permita meditar por ese medio día transcurrido y pedir perdón a Dios por cualquier falta cometida. Solo desde las 15:00 hasta las 17:00 horas tienen tiempo para realizar trabajos manuales y de ornamentos por encargo, desde manteles bordados o pintados hasta cordones y rosarios.

A las 17:00 horas rezan el misterio del día en el rosario, y luego van a la misa diaria de las 18:30 horas, abierta para el pueblo. La eucaristía es para todos, la iglesia está abierta desde las seis de la tarde y el capellán es el pa-

20 Véase el artículo de Blanca N. Torres Martínez, “El monasterio de Santa Clara y su iglesia”, *Anuario de la Academia de Historia Eclesiástica*, N° 17, Sucre, 2011, pp. 165-178.

21 Albertos Blancas, *Un viaje a Bolivia*. Santiago de Chile: Imprenta, litografía y encuadernación Barcelona, 1900, p. 136.

22 Mónica Calabi, “Sustentadas por la oración y el trabajo de sus manos”. Revista “Ecos” de *Correo del Sur*, domingo, 18 de junio de 2017. Sucre.

dre Arístides Espada. A las 19:30 comparten la cena y luego tienen un momento de recreación donde juegan y hasta bailan. También ven películas de los santos y eventualmente noticias, cuando hay muchos problemas y quieren estar al tanto de la situación.

4. DESCRIPCIÓN ARQUITECTÓNICA Y FUNCIONAL DEL MONASTERIO

Tanto la iglesia como el convento son de traza muy sencilla y están dentro del espíritu franciscano. Las celdas constituyen un elemento caracterizado del convento de Santa Clara, pues, a diferencia de las celdas tradicionales, eran pequeñas casas donde se albergaba la religiosa con sus sirvientes, ya que, al iniciarse la vida monástica, solo se hacía comunidad en el coro, no así en otras actividades. Con las reformas introducidas, las monjas recién tomaron la vida en comunidad, incluso en el refectorio. El ingreso al convento desde la calle Abaroa se halla señalado por una portada de medio punto. Su composición se ha simplificado, convirtiendo los elementos de sostén en semipilastras que arrancan de sotabancos²³.

Es un conjunto arquitectónico de gran tamaño compuesto por el convento, el templo y sectores complementarios de uso habitacional público. El convento de Santa Clara tiene dos fachadas por estar ubicado en esquina; la que da a la calle Abaroa presenta dos niveles, con paramentos completamente lisos que rematan en un saledizo o alero con canecillos de madera y decoración a manera de adarajas. La disposición de los vanos no tiene un ritmo continuo. El lado izquierdo presenta una portada de ingreso al claustro del convento, estructurada en dos cuerpos, con pilastras de piedra labrada a cada lado del portón macizo de madera, que culmina con un entablamento, hasta llegar a una hornacina que luego es coronada con frontón circular. En la esquina tiene una fuerte presencia el muro hastial de la iglesia, formado por las dos vertientes de los aleros de la crujía del templo, en cuya parte central se dispone de un ventanal que ilumina el altar. La composición hacia la calle Calvo presenta muros lisos con cuatro ventanales de arco rebajado que iluminan lateralmente la iglesia; luego está dispuesta la portada de acceso a la iglesia, y al fondo de la crujía se concluye con una espadaña perpendicular al plano de las fachadas.

Como estructura espacial funcional, el convento está estructurado por espacios diferenciados; por una parte, el claustro, que ocupa la parte más importante de la superficie del predio, y la iglesia, que forma una de las crujías del claustro, con comunicación al corredor. Al templo se accede por la calle Calvo, la cual no cuenta con atrio, pues está dispuesta sobre la rasante de la calle; la planta es de una sola nave con cinco cuerpos, con el coro a los pies de la iglesia, el cual no tiene una comunicación espacial directa sino a través de una rejilla de madera. En el sector del altar existe una comunicación indirecta a la sacristía y ésta a su vez a los corredores de planta baja. El convento tiene un patio central rectangular en torno al cual se forman crujías dobles, triples y la nave del templo. El acceso al convento se realiza por un patio que comunica a las escaleras, a un zaguán y a la portería, que contiene el torno. De la portería se accede al corredor, que relaciona todos los ambientes. Existe una escalera de dos tramos en un cruce de las crujías²⁴.

Con la apertura del museo, se ha generado un ingreso desde la calle Calvo, que se ha habilitado en la parte extrema derecha, aprovechando la existencia de un espacio pequeño, que es en realidad un atrio junto a la espadaña, que aparece perpendicular a dicho acceso. De esa manera, el convento presenta dos accesos.

Actualmente el interior de la iglesia, pese a conservar su estructura, tiene un gusto completamente distinto al que se le dio en el siglo XVII, debido a su completa redecoración en el siglo XIX, de acuerdo al estilo neoclásico. El conjunto arquitectónico del convento Santa Clara fue declarado Monumento Nacional por Decreto Supremo N° 9365, de 27 de julio de 1970.

23 José de Mesa y Teresa Gisbert. *Monumentos de Bolivia*. La Paz: La Papelera, 1992, p. 94.

24 Gonzalo Orosco Arce, *Tipologías arquitectónicas del centro histórico de Sucre*. Sucre: Talleres gráficos de imprenta universitaria, 1997, p. 136.

5. EL MUSEO DE SANTA CLARA

Custodio del patrimonio eclesiástico en Sucre desde hace medio siglo, el museo Santa Clara está ubicado en la calle Calvo N° 290. Comenzó a funcionar en 1970, sin embargo, fue fundado oficialmente al año siguiente por el Cardenal José Clemente Maurer, de acuerdo a la siguiente reseña:

Aunque no estaba bajo su inmediato cuidado, también influyó para que la Iglesia ampliara su propia red museística. Por ejemplo, en 1968, a raíz de la Visita Canónica del monasterio de Santa Clara, se decidió organizar también un museo allí; monseñor Maurer veía en esta iniciativa una fuente de ingresos para la comunidad, en muy precaria situación financiera. Por fin, le cupo la satisfacción de inaugurarlo el 13 de marzo de 1971²⁵.



Inauguraron museo artístico

Sucre (EL DIARIO).— El Excelentísimo Cardenal monseñor Clemente Maurer, inauguró el "Santa Clara", ubicado en el convento del mismo nombre. El museo contendrá valiosas obras y cuadros artísticos de la época colonial. El acto se realizó con la asistencia de las principales autoridades de esta ciudad, así como de religiosos.

Nota de prensa de El Deber (sábado 20 de marzo de 1971, pág. 7) dando cuenta de la inauguración del museo Santa Clara.

A dicho acto oficial, obviamente, asistieron autoridades y personalidades de la ciudad. El número artístico estuvo a cargo de Mauro Núñez y su conjunto, acompañado de su cuerpo de baile, conocido como "las zapateadoras de Villa Serrano".

25 Josep M. Barnadas, *El Cardenal Maurer de Bolivia*. Sucre: Imprenta judicial, 2000, p. 188.



Mauro Núñez y su conjunto,
presente en la inauguración oficial del museo Santa Clara.

¿Cómo está organizado el museo? Está distribuido con seis salas: la primera, atribuida a la Pasión de Cristo, con distintos cuadros y ornamentos litúrgicos de los siglos XVI, XVII y XVIII; la segunda, el claustro, que se viste de pintura mural; la tercera, la celda de una religiosa; la cuarta, el coro bajo; la quinta, el templo que resguarda el órgano; y la sexta, la cripta.

Sin duda destaca el órgano del siglo XVII, cuya restauración, a cargo del organero francés Francis Chapelet, se entregó en 1997. El siguiente documento indica cómo se realizó su construcción original:

Fue el 21 de julio de 1664 que el maestro Pedro de las Casas, hacedor de órganos, se obliga con el Síndico de Santa Clara para confeccionar un órgano de siete palmos y seis misturas partidas. Lo pondrá acabado y armado en el coro de dicha iglesia para el 24 de diciembre, víspera de Navidad, a gusto del P. Fr. Antonio de Postigo, Síndico del monasterio, por el valor de 950 pesos, más un pequeño organito que le daría dicho P. Postigo²⁶.

La gente también puede visitar la iglesia y dar una vuelta por el claustro de las monjitas, que ahora está vestido de gala gracias los murales barroco mestizos de 1707, restaurados con el apoyo de la cooperación alemana.

¿Cuáles son las piezas/obras de arte que destacan en el museo?

²⁶ García Quintanilla, *Historia de la Iglesia de los Charcas*, p. 157.

- Órgano colonial del siglo XVII.
- *La Virgen con el Niño y San Juan Bautista*, pintura del jesuita Bernardo Bitti (siglo XVI).
- Conjunto de casullas bordadas con finos hilos de oro y distintas piedras preciosas (siglo XVII).
- 64 murales con pigmentos naturales representando pasajes bíblicos y apócrifos (1707).
- *La Piedad*, del pintor ecuatoriano Manuel Montufar, siglo XVII.

Agradezco sinceramente la información brindada por Iván Alfredo Gutiérrez Achá y Gabriel Ángel Campos Arandia, comprometidos con el desarrollo cultural y turístico de Sucre.

6. CONSIDERACIONES FINALES

El convento de Santa Clara de Sucre, fundado en 1636, es uno de los más antiguos de Bolivia que siguen en actividad. Las hermanas clarisas son reconocidas también como emprendedoras culturales. Su aporte a la preservación y difusión de la gastronomía y repostería nacional es destacable, como también lo es su anónima labor social.

En cuanto al museo que tienen a su cargo hace cincuenta años, como cualquier iniciativa privada cultural, es autosustentable con los ingresos generados por la asistencia de quienes desean conocer la historia eclesiástica a través de su patrimonio artístico. Es necesario recordar que cualquier eventualidad, ya sea un conflicto social o político, como el que vivimos en Bolivia entre octubre y noviembre del pasado año, o la actual emergencia sanitaria mundial, afecta directamente a la economía de este tipo de emprendimientos culturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

ABNB

2007 *Acuerdos de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas*, vol. X. Sucre: CSJ, AECl, ABNB.

BARNADAS, Josep M. (director)

2002 *Diccionario histórico de Bolivia*, tomo A-K. Sucre: Tupac Katari.

2000 *El Cardenal Maurer de Bolivia*. Sucre: Imprenta judicial.

BLANCAS, Alberto

1900 *Un viaje a Bolivia*. Santiago de Chile: Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.

CALABI, Mónica

2017 “Sustentadas por la oración y el trabajo de sus manos”. *Revista “Ecos” de Correo del Sur*, domingo, 18 de junio de 2017. Sucre.

COMMANDEUR, Dick

2018 *Paseo histórico por Sucre desde la casa del Hotel Villa Antigua*. Sucre.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio

1963 *Historia de la Iglesia de los Charcas o La Plata (Sucre-Bolivia)*, tomo III. Sucre: Talleres Gráficos Don Bosco.

MENDOZA, Diego

1976 [1665] *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*. La Paz, Bolivia, Casa Municipal de la Cultura “Franz Tamayo”, 2a.ed., edición facsimilar.

MESA, José de y Teresa GISBERT

1992 *Monumentos de Bolivia*. La Paz: La Papelera.

OROSCO ARCE, Gonzalo

1997 *Tipologías arquitectónicas del centro histórico de Sucre*. Sucre: Talleres Gráficos de Imprenta Universitaria.

RAMIREZ DEL ÁGUILA, Pedro

2017 [1639] *Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la Ciudad de La Plata, Metrópoli de las Provincias de los Charcas*. Edición comentada por Norberto Benjamín Torres, Manuel Sierra Martín, Máximo Pacheco Balanza y Bernardo Gantier Zelada. Sucre: Ciencia Editores.

SOCIEDAD GEOGRÁFICA SUCRE

1903 *Diccionario geográfico del departamento de Chuquisaca*. Sucre: Imprenta Bolívar.

TORRES, Norberto Benjamín

2006 *Mauro Núñez para el mundo*. Sucre.

2017 *De cabildo a Concejo Municipal. La historia del Honorable Concejo Municipal de Sucre*. Sucre: Ciencia Editores.

2018 *Juana Asurdui de Padilla (1780-1862). La historia detrás de la leyenda*. Segunda edición. Sucre: Ciencia Editores

2018 “Genealogía de Juana Asurdui de Padilla (1780-1862)” *Anuario de Estudios Bolivianos, Arqueológicos y Bibliográficos*, N° 25, vol. I, pp. 177-210, Sucre: FCBCB-ABNB.

TÓRRES MARTÍNEZ, Blanca N.

2011 “El monasterio de Santa Clara y su iglesia”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 17, pp. 165-178 Sucre.

Fuentes primarias

ABAS, Archivo y Biblioteca Arquidiocesanos Monseñor Taborga, Sucre

AP, Archivo parroquial

ABNB, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

EP, Escrituras públicas

EL MUSEO DE ARTE SACRO DE SAN MIGUEL DE ORURO

BERNARDO GANTIER ZELADA, SJ

1. INTRODUCCIÓN

El departamento de Oruro necesita una obra extensa y profunda que abarque la historia de la vasta producción y el consumo de obras de arte sacro que enriqueció el acervo cultural de sus pobladores en siglos pasados. Son vestigios de lo que había en cantidad y en calidad. Son vestigios porque es lo que queda de lo mucho que hubo y lo poco que aún queda: son los despojos de una guerra que este patrimonio ha sufrido por el paso del tiempo, por la incuria de aquellos que debían mantenerlo y cuidarlo y no lo hicieron, por el despoblamiento de vastas regiones rurales, por las modas y el cambio de gusto, por la mentalidad moderna o cargada de ideologías con prejuicios hacia todo lo antiguo y, lo más lacerante, por la agresión directa de sectas protestantes iconoclastas y el latrocinio de las bandas organizadas de traficantes de obras de arte.

Adentrarse en el departamento de Oruro es un excitante viaje de gratos descubrimientos. Manifiestos u ocultos, aguantando el paso del tiempo o desplomados en su propia grandeza están los testimonios geniales de artistas y constructores de una rica producción de belleza y monumentalidad. Se deduce también la existencia de un gran mecenazgo que surgió de las comunidades, de los párrocos, los caciques y de multitud de personas devotas que estimularon el ardiente estro de los creadores de estas tierras.

Junto a los caminos o en lugares remotos están los testimonios de la fe en los templos monumentales o en multitud de ermitas y capillas que parecen modestas cabañas. Unos están en ruinas y otros desafían al tiempo y a las leyes de la gravedad desde sus arcos y sus cubiertas de bóveda de cañón corrido o de media naranja. Fascina

ver que los gruesos contrafuertes que las sostienen les dan un aspecto de antiguas pirámides, de templos románicos o de basílicas bizantinas.

Ya la decoración de la casa de Dios hace pensar en que no había comunidad que se precie de sí misma que no contara en su templo con aquella maquinaria, parte mueble y parte arquitectura, que constituye el retablo. Mejor si se podía forrar sus paredes con multitud de ellos y a ver cuál más bello, a ver cuál más rico, a ver cuál más devoto. Y así los pueblos empalmaban la mentalidad del barroco con una sensibilidad indígena de horror al vacío, en algo que “solito” se impuso para ya no irse jamás.

2. EL TEMPLO DE SAN MIGUEL DE LA RANCHERÍA

El Museo Diocesano de Arte Sacro se ubica en el primer edificio de Oruro, el que ha visto crecer a la ciudad en su entorno: San Miguel de la Ranchería. Es una construcción de adobe, sobre planta de cruz latina y cubierta de par y nudillo, que corresponde a la época del descubrimiento de las minas, en 1595, cuando el conglomerado humano dedicado a las labores mineras se fue estableciendo en un poblado que fue denominado San Miguel de Oruro.

En 1606, cuando la actividad minera hizo crecer a la población y se fundó la Villa de San Felipe de Austria con todas las formalidades de ley, Oruro contó con una iglesia matriz en la plaza mayor, y las órdenes religiosas construyeron sus respectivos templos; entonces San Miguel se ubicó en los arrabales y quedó como una de las dos parroquias de indios de la villa.

Durante el siglo XIX, la crisis por la que pasaba Oruro dejó a sus templos en un estado ruinoso, y San Miguel perdió su condición de parroquia. En 1891, cuando la ciudad resurgía de sus cenizas y la situación económica volvió a repuntar, gracias a la generosidad del minero escocés Andrew Penny y de su mujer doña Ana María Galindo, se edificó en el atrio de San Miguel el hospicio que lleva hoy el apellido del esposo. A fines de los años sesenta del siglo pasado, el templo dejó de prestar funciones de culto y entró en un proceso de franco deterioro.



Figs. 1 y 2. Derrumbe de muro sur del templo de San Miguel de la Ranchería

Más que de deterioro, el estado del templo era ruinoso. Oportunamente, y gracias a las gestiones que hizo el Obispado ante la empresa minera Inti Raymi, se lograron recursos para la restauración (y en parte reconstrucción). En 1997 arrancaron las obras con el seguimiento eficiente de los especialistas técnicos en intervención de monumentos del Viceministerio de Cultura. A mitad de los trabajos colapsó el muro sur del templo y arrastró consigo la cubierta, que de todos modos hubiese caído en cualquier momento por la podredumbre de sus vigas. Ante esta eventualidad, la nueva Comisión Diocesana de Arte Sacro gestionó ante la Prefectura del Departamento recursos de los fondos asignados a desastres.

Durante las obras se hizo calas en las paredes y se descubrió el color rojo original. Afortunadamente, en una mina del pueblo de Poopó se encontró una arcilla con la misma tonalidad. Con sus muestras se pudo conseguir en una empresa de pinturas la fabricación de galones de pintura adecuados para cubrir los muros exteriores y la torre. La misma arcilla resultó tan fina que en algún momento sirvió en lugar del bol de armenia para los trabajos de restauración de los dorados con pan de oro.

Después del desastre de la demolición de la antigua iglesia de la Compañía, el año 1975, algunos elementos de madera tallada de lo que fue su artesonado y el arco toral fueron salvados en un patio y luego almacenados en un depósito del viejo obispado. Dichas piezas debieron ser diseñadas en 1642, si es que no labradas, por el arquitecto jesuita P. Juan Bautista Egidiano, célebre por ser el autor y artífice de la magnífica iglesia de la Compañía del Cuzco, quien antes de su destino a la ciudad de los incas estuvo en Oruro ocupado en labores pastorales y en la reforma del templo jesuítico.



Fig. 3. La nueva cubierta de San Miguel

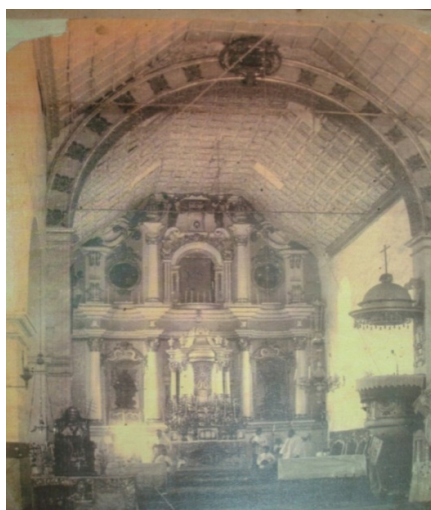
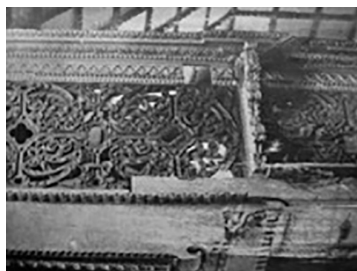


Fig. 4. Interior de la desaparecida iglesia de la Compañía.

Fue duro para la Comisión de Arte Sacro evidenciar que todo el conjunto parecía un montón de leña. Se decidió salvar todo lo que se pudo e integrar las mencionadas piezas en la reconstrucción de San Miguel. Se procedió al armado de los trozos como si se tratase de un rompecabezas, se siguió con su limpieza y luego con su consolidación.



Figs.5 y 6. Arco toral y antepecho del coro de la antigua Compañía (Fotos Abela).

Felizmente se encontraron algunos testimonios fotográficos que sirvieron para reconocer las páteras del arco toral, y como tenían vestigios de pan de oro, fueron otra vez doradas con la misma técnica. Quedaron más elementos de madera labrada, como los que pertenecieron a un arrocabe, que no pudieron ser intervenidos y quedaron en depósito.

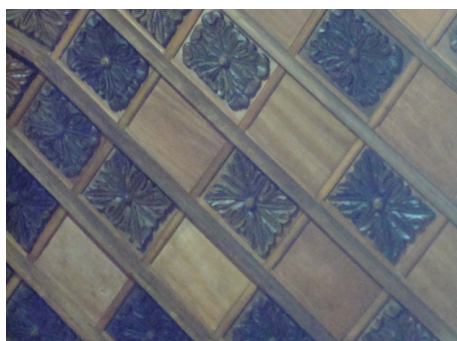
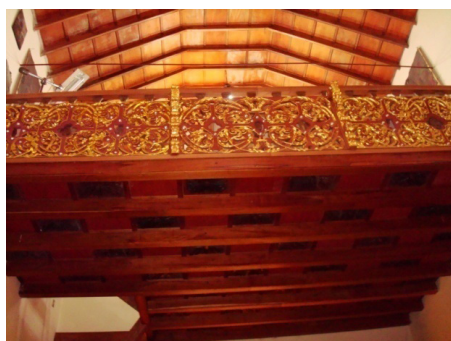


Fig.7. Piezas recuperadas del templo de la Compañía



Fig. 8. Reposición del pan de oro

Con las piezas consolidadas y restauradas se hizo una integración en el techo reconstruido de San Miguel, pero solo fue después de varios años en los que se padeció falta de recursos para dar continuidad a las obras que se pudo entregar una restauración fundamental del edificio. Esto ocurrió en junio del año 2002. Quedó pendiente conseguir un ingreso libre para el templo, porque la puerta principal seguía siendo usada por el Hogar Penny.



Figs. 9 y 10. Coro y artesonado reconstruidos en San Miguel integrando piezas rescatadas de la Compañía.

3. EL MUSEO Y LA COMISIÓN DE ARTE SACRO

En 1997, cuando se iniciaban las obras de la restauración de San Miguel, el obispo Mons. Braulio Sáez tuvo la iniciativa de crear la Comisión Diocesana de Arte Sacro, como un grupo de voluntarios que organice un museo en San Miguel. De esta manera se quería responder a un anhelo que desde treinta años para atrás los sectores más conscientes de Oruro demandaban al Obispado: tener un recinto donde se pueda poner a buen recaudo el patrimonio artístico de la Iglesia orureña disperso por toda la jurisdicción de la diócesis y que se hallaba amenazado de destrucción y de pérdida por la acción del tiempo, de la agresión de sectas iconoclastas y sobre todo del latrocinio de inescrupulosas bandas de traficantes de obras de arte.

Los miembros de la Comisión emprendieron con muchos episodios y avatares la aventura del rescate patrimonial, recorriendo templos (no todos), oficinas y almacenes de la diócesis de Oruro. En la mayoría de las iglesias sólo hallaron clavos en las paredes que antes ostentaban multitud de cuadros o arriostres que alguna vez sujetaron retablos. Así se comprobó que se había llegado demasiado tarde. El saqueo había sido masivo y permanente durante años. Sin embargo, se pudo salvar importantes reliquias que constituyen hoy los fondos del Museo Diocesano de Arte Sacro de San Miguel. A esta labor de rescate patrimonial se unieron comunidades religiosas y personas particulares que aportaron con algunas reliquias familiares en calidad de donación.

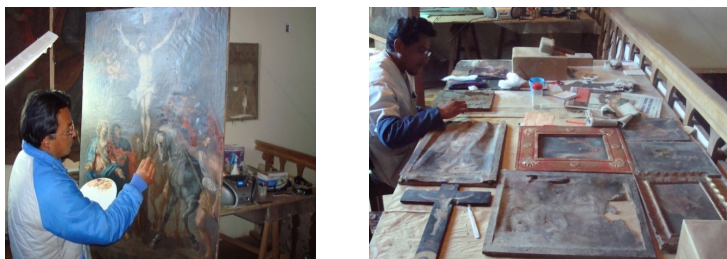
La Comisión de Arte Sacro mantuvo el criterio de que el resguardo del patrimonio no suponga un nuevo despojo a las comunidades. Se dio la oportunidad de contar con destacados jóvenes artistas egresados de la Escuela de Bellas Artes, que, a manera de ejercicio, hicieron réplicas de los primeros cuadros recuperados. Estas copias sorprendentemente fieles “regresaban” al templo de origen. La práctica se mantuvo y se puso a funcionar el taller de arte de “San Miguel”, gracias a pequeños proyectos y ocasionales donaciones. Paralelamente, el año 2003, con el financiamiento de la Embajada de la República Federal de Alemania y un equipo de especialistas a las órdenes del maestro Roberto Quino, se restauró el retablo mayor y el púlpito de San Miguel.

A principios del año 2004, la Comisión logró del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), por medio de un programa de fomento turístico (FONDESIF), un gran apoyo para arrancar con la consolidación del museo. Era un préstamo a fondo perdido que recibía como contrapartes un aporte del Obispado y otro de la Prefectura de Oruro para ejecutar el proyecto “Puesta en valor del patrimonio del Museo de San Miguel de la Ranchería”. Éste comprendía la restauración de 40 pinturas coloniales, la implementación de la museística y la consolidación de la infraestructura arquitectónica con la construcción de accesos al templo de San Miguel hacia el parque Avaroa, por los terrenos contiguos del ex vivero municipal, que el municipio entregó a la diócesis en calidad de comodato por treinta años.

Con el propósito de integrar al museo en la portada del nuevo ingreso quisimos rescatar las piezas de piedras labradas que pertenecieron a un pórtico corintio que antes adornaba el ingreso al Hospital General San Juan de Dios, y que entonces se hallaban botadas y dispersas por sus jardines. Desgraciadamente, cuando nos presentamos, con la autorización de la autoridad municipal y el aval del administrador del hospital, habiendo cargado todas las piezas a una volqueta, un verdadero motín de los empleados atajó el traslado. Vanas fueron las explicaciones dadas sobre el rescate patrimonial y la necesidad de que Oruro tenga un museo. El bloqueo fue total y las famosas piedras quedaron allí, juntas en un rincón. Más tarde se supo que fueron arrojadas junto con unos escombros a un terreno de relleno, sobre el cual pasó una niveladora, perdiéndose así para siempre estas piezas valiosas.

Otra contrariedad que tuvo que afrontar la Comisión fue la renuencia de los empleados municipales a desocupar los predios del antiguo vivero municipal. No faltaron los insultos y las agresiones verbales de parte de éstos. Por eso los plazos del cumplimiento del proyecto en el tema de infraestructura arquitectónica se vieron atrasados, con el perjuicio de las multas correspondientes. Sólo Dios sabe el trabajo y desgaste humano que la Comisión de Arte Sacro tuvo que padecer hasta que, gracias a la presión social y al apoyo del Comité Cívico de Oruro, se pudo lograr la entrega definitiva del terreno.

Para festejar el aniversario de la fundación de Oruro, por fin, y con los términos ajustados, se entregaron las obras civiles del acceso independiente (portada, atrio, gradas, rampa y baños), una nueva instalación eléctrica y las cuarenta pinturas, intervenidas por un equipo de restauradores de La Paz recomendado por el Viceministerio de Cultura.



Figs. 11 y 12. Técnicos del Taller de Arte Sacro “San Miguel” en pleno trabajo de restauración.

Por otra parte, con el “Proyecto del Embajador” del Gobierno de los Estados Unidos se logró la restauración de otras cuarenta y cinco pinturas. Esta vez se pudo contratar a dos técnicos instructores que capacitaron a cinco de los pintores miembros del Taller de Arte Sacro “San Miguel”.

Más adelante, con el ocasional apoyo del Banco Nacional de Bolivia, del Provincial de la Compañía de Jesús y de algunos otros benefactores, se logró la autonomía técnica para dar continuidad a trabajos ordinarios de mantenimiento y de nuevas restauraciones de los fondos. Luego el taller fue más allá de la elaboración de réplicas de los cuadros recuperados, dando paso a que sus artistas también produjeran nuevas obras de arte sacro para los templos de Oruro.



Figs. 13 y 14. El equipo del Taller de Arte Sacro “San Miguel” instalando paneles en el cimborrio del santuario del Socavón

Una vez que acabaron las obras civiles en el recinto de San Miguel, se fue organizando la pinacoteca, que ya tenía una respetable colección de pinturas, algunas esculturas y ornamentos de indumentaria litúrgica. El Obispado y la ciudad cuentan ahora con un lugar para actos solemnes; además, el espacio resultó ser una excelente caja de resonancia, ideal para la presentación de conciertos.



Fig. 15. San Miguel restaurado: arco toral, púlpito, artesonado y retablo.



Fig. 16. San Miguel como perfecto auditorio para la presentación de la Sinfónica de Oruro.

Quedan pendientes muchas tareas, entre ellas la más importante es la construcción de un edificio en el terreno contiguo al atrio, con un diseño de tres plantas que combine los elementos morfológicos de la arquitectura

tradicional y las exigencias de una moderna distribución museológica. Allí se podrá habilitar un espacio para la exposición del resto de los fondos, una colección nada desdeñable que se mantiene en almacenes del Obispado, con importantes piezas menores de pintura, escultura, impresos, mobiliario, orfebrería e indumentaria litúrgica.

4. LOS FONDOS PATRIMONIALES

El museo que se instaló en San Miguel no deja de ser representativo y de alguna manera testimonial de algo de lo que se perdió. Con orgullo posee, como piezas “in situ”, originales del mismo templo, el único púlpito manierista que se conserva en Bolivia (1612) y el retablo del altar mayor barroco, tallados en madera de cedro y dorado con pan de oro. Ambas piezas volvieron a brillar después de una prolija restauración que financió la Embajada de Alemania.

Las esculturas no son muchas y no todas tienen la misma calidad, salvo algunas excelentes, como “La Inmaculada”, que se halla firmada por el gran maestro español Juan Martínez Montañés.

El rescate del ramo de indumentaria litúrgica ha dado grandes satisfacciones cuando, después de un curso sobre el tema con alguien especializado, se procedió a la catalogación y se verificó la antigüedad de las piezas, la riqueza de los textiles y la destreza de la confección de los bordados, es decir, su alto valor estético.

En lo que corresponde a la orfebrería, aunque se pueda destacar la importancia relativa de la cantidad, no posee el mismo grado de calidad. En cuanto a esto hay que considerar que los metales preciosos han sido siempre los primeros en despertar la codicia de los ladrones.

Respecto a la pintura, conviene detenerse más, pues es como un microcosmos pictórico. Se ha coleccionado una respetable pinacoteca con más de un centenar de cuadros, que sin embargo solo es una pequeña muestra del grado de calidad que alcanzó este aspecto artístico en el ámbito orureño. Las pinturas abarcan diversos géneros y temáticas dentro de la iconografía religiosa. Hay todo un mundo de sentidos, desde los temas de historia sacra hasta representaciones de temas bíblicos cargados de erudición y teología.

Son pinturas que comprenden un período que va desde principios del siglo XVII hasta el arte popular de principios del siglo XX, pasando desde alguna pieza arcaizante a otras de estilo manierista, barroco, neoclásico o académico. Los autores son anónimos en su mayoría (sólo hay cuatro firmas) y algunos lienzos denotan a eximios pintores, como “La Virgen de las cerezas” o “El Gólgota”, que provienen de Europa como obras de importación.

Nuestra colección también cuenta con cuadros realizados por maestros que pintan en la región o que son europeos de nacimiento, ejercitando su oficio con los cánones de escuelas del Viejo Mundo. Destacan las obras de aquéllos que se mantienen en la corriente claroscuro de Zurbarán, o las de aquéllos marcados por la personalidad del genial Melchor Pérez de Holguín.

El grueso de nuestra pintura corresponde a la época que corre desde el último tercio del siglo XVII hasta fines del siglo XVIII (y algo más), y corresponde a talleres locales de maestros nativos, sobre todo alrededor de la cuenca del lago Titicaca, la ciudad de la Paz, la escuela de Potosí o la ciudad del Cuzco, que apartándose del “realismo” holguinesco asume los valores del “mestizo”. Es la pintura llamada barroco-mestiza, en la que han triunfado los colores vivos, el planismo ajeno a la perspectiva, el decorativismo, que en algunos casos satura el espacio de pájaros, angelitos y flores (que no guardan necesariamente relación con los árboles y su entorno). De la misma forma, mantiene poco interés en observar las proporciones anatómicas, llegando a parecer muy esquemática y convencional, como si su interés se volcara por representar realidades espirituales ajenas a este mundo. El resultado son obras que gozan de un preciosismo y delicada belleza, como las versiones de la Inmaculada y de ángeles arcabuceros.

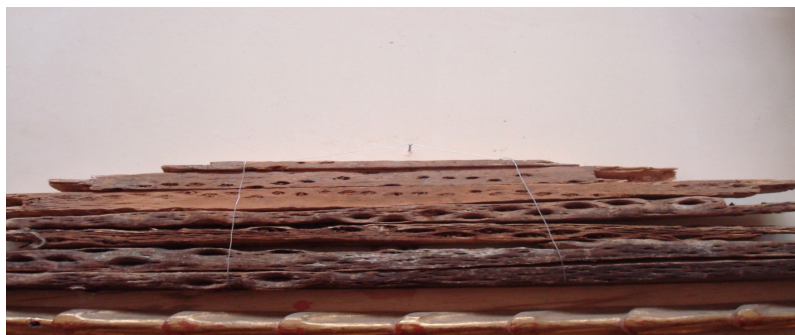
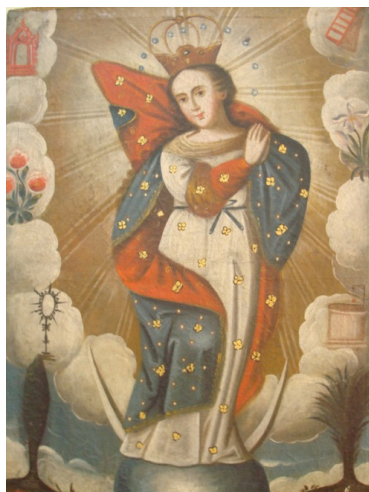


Fig. 17. Listones de qhewalla



Figs. 18 y 19. Ejemplos de lienzos con bastidores de qhewalla: la Inmaculada y La Virgen María y San José adorando la Eucaristía.

La presencia de varios cuadros con lienzos de bayeta y bastidores contruidos con listones de *qhewalla* (la madera que en el altiplano se extrae del corazón del cardón), permite deducir la presencia de talleres artesanales de pintura en la región orureña. En lo formal, las pinturas guardan entre sí rasgos comunes en el uso de los colores y en el delineado de las figuras y los rasgos físicos de personajes, objetos, etc. Estos vínculos y semejanzas se hallan también en la última etapa de las pinturas murales de Curahuara de Carangas.

Finalmente, el museo guarda un débil eco de lo que fue la pintura del siglo XIX, con un cuadro de San Luis Gonzaga, que bien podría atribuirse al pintor Manuel Gumiel, activo en Chuquisaca y Cochabamba, y el retrato del Dr. José Diego Fernández de Córdova, párroco de Challacollo, firmado en Oruro el 15 abril de 1859 por el maestro academicista Mariano Olivares.

5. ALGUNAS OBRAS SEÑERAS DEL MUSEO

El retablo del altar mayor es tallado en madera de cedro y está dorado con pan de oro. Tiene tres calles y dos cuerpos. La calle central está desplazada hacia delante e introduce un sagrario; de ésta resultan tres cuerpos centrales. Este sagrario es como una casa o caja casi exenta, de tres fachadas con columnas salomónicas que remarcen la presencia real en el pan de la Eucaristía, justo detrás de la mesa del altar (retablo viene del latín *retro tabula*: “tras de la mesa”) donde se ofrece el sacrificio de Cristo.

Sobre el sagrario, manteniendo su eje y delante de una ventana con piedras translúcidas de berenguela, se alza un trono o “manifestador”, que comprende una peana, columnas salomónicas, un arco y un dosel del que penden dos pinjantes con forma de serafines (los ardientes ángeles de la presencia de Dios), donde en otro tiempo se entronizaba para su adoración una custodia con el *Corpus Domini*.



Fig. 20. Retablo mayor

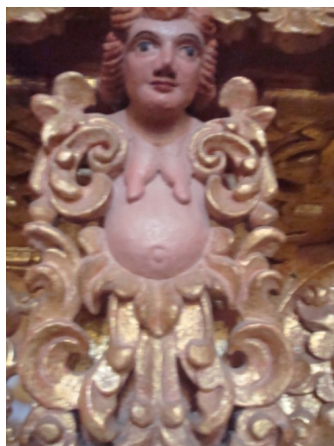


Fig. 21. Arpia de un pedestal del primer cuerpo.

En las calles laterales se ubican cuatro hornacinas, rodeadas de un alfiz o recuadro de línea quebrada y flanqueadas por columnas salomónicas decoradas con exuberante follaje. Sobre el entablamento del primer cuerpo, alineadas con las columnas, hay cuatro antefijas caladas con arabescos vegetales y querubines de cuatro alas. También en el primer cuerpo, en los pedestales de las columnas, hay misteriosas sirenas o arpías: rostro y dorso humano, alas de ave y cuerpo vegetal. Esta oposición entre los seres maléficos, abajo, y los celestiales querubines, arriba, puede dar lugar a interesantes interpretaciones.

La imagen de “Cristo atado a la columna con dos donantes” pertenecía a la misma iglesia de San Miguel de la Ranchería desde sus orígenes. Es un cuadro que, aparte de su valor artístico, tiene mucho interés histórico. Dentro del escenario de una prisión, descrito por una robusta puerta, en una composición piramidal, se distribuyen dos personajes donantes y Cristo. Él está de pie, con las manos cruzadas por detrás y atadas a la columna en forma de balaustre, la cabeza que gira en tres cuartos y los pies en contraposto. Por su corpulencia y tratamiento anatómico recuerda los modelos miguelangelescos, que se difundieron en el arte manierista gracias a multitud de grabados.



Fig. 22. Cristo atado a la columna y donantes



Fig. 23. Detalle del blasón

A los pies de la majestuosa figura de Cristo están las dos figuras tiesas e inexpresivas de dos donantes. Uno de ellos viste como caballero a la moda de Felipe III, y tiene a sus pies un sombrero de plumas y una vara de alcalde. Lleva melena, grandes mostachos y una “perita”. Está ejecutado con cierta incorrección en la proporción anatómica, o tal vez es un retrato realista de una persona contrahecha. El otro retratado viste como clérigo, con sotana y manteo negros, estola roja sobre los hombros y un bonete a sus pies. Sobre este personaje hay un escudo nobiliario con los timbres del Santo Oficio¹.

Siguiendo la común creencia existente en la ciudad, se trataría de los retratos los fundadores de la Villa de San Felipe de Austria o sus primeros alcaldes: el chuquisaqueño D. Jerónimo de Ondegardo, encomendero de Caracollo, y el arequipeño P. Francisco de Medrano, descubridor de la minas de Oruro².



Fig. 24. D. Jerónimo de Ondegardo (?)



Fig. 25. El Pbro. Francisco de Medrano (?)

El lienzo dedicado a Santa María Magdalena se puede ubicar cronológicamente entre finales del siglo XVI y principios del XVII. La santa está en actitud orante, con las manos juntas e inclinada en la contemplación de un crucifijo. Muestra su cabellera suelta, y un frasco de perfume recuerda el episodio de la casa de Simón el fariseo, cuando una mujer pecadora ingresa intempestivamente, se arroja a los pies de Jesús, los lava con sus lágrimas y los enjuga con sus cabellos, los besa, los unge con perfume y es perdonada por Jesús “porque mucho amor mostró” (Lc 7, 36-50). Está pintado al temple con una delgada capa de pintura, la que por la acción del tiempo ha perdido la intensidad del color, de manera que tiene la apariencia de una acuarela de tonos terrosos que insinúan un modelado de las formas; la figura se resuelve con un fino, preciso y resuelto delineado del delicado rostro y de las bellísimas manos orantes.

- 1 Este escudo tiene sobre el eje un castillo en oro. Tiene tres cuarteles: medio, partido y cortado. En el primer cuartel hay una flor de lis sobre campo azul; en el segundo, una rosa también sobre campo azul, y en el tercero, tres barras en oro con cinco barras en gules. Hay dos osos levantados (magnanimidad y generosidad) como soportes del escudo. Debajo, con fajas ondeadas de azul y plata, se despliega el apellido “JORDAN”. Todo en una tarja con los timbres del Santo Oficio (dados a los nobles o hidalgos por el ejercicio de los cargos de notario, comisario o familiar).
- 2 Existen las actas de la fundación de la Villa de San Felipe de Austria en las que se asientan todos los detalles del ritual de la fundación. A media mañana del día 1º de noviembre de 1606, en la iglesia (al parecer la única existente era San Miguel desde 1595) se celebró la misa solemne del Espíritu Santo, oficiada por el vicario Martín Abad Unsúnsulo, en la que tomó el juramento al fundador comisionado por la Audiencia de Charcas, el Lic. D. Manuel Castro de Padilla. Antes del último evangelio se bendijo el estandarte real, que fue tomado por el Lic. Castro de Padilla, y por D. Jerónimo de Ondegardo, “vecino y encomendero de estos reinos”, y por D. Francisco de Medrano, “primer poblador i descubridor de estas minas”, que se asieron de sus puntas encabezando luego el desfile que desde la iglesia salió hasta la Plaza Mayor, donde se hallaba un entarimado y desde el cual se procedió al ceremonial de la fundación. Luego, en este mismo acto, estos dos últimos personajes fueron elegidos alcaldes ordinarios, se les tomó juramento y recibieron sus respectivas varas, lo mismo que los restantes miembros que conformaban el Cabildo (Ángel Torres Sejas. *Oruro en su historia*, La Paz, 1994. pp.59-65).

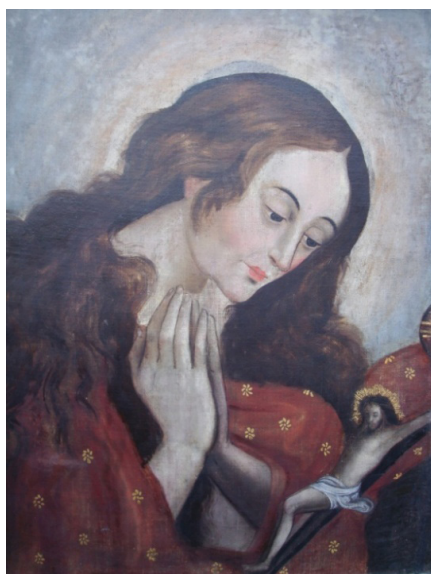


Fig. 26. Santa María Magdalena

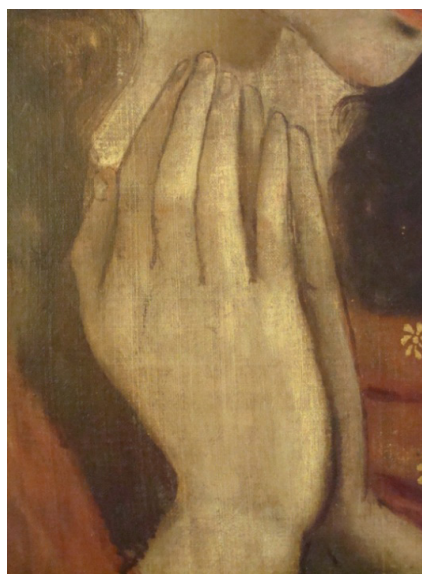


Fig. 27. Detalle de las manos

“El Señor de Burgos” corresponde a una de las dos devociones fundamentales –la otra es la Virgen de Copacabana– que dejaron arraigadas en nuestro pueblo los miembros de la Orden de San Agustín. Nuestro cuadro es un crucifijo entre la Virgen María y San Juan el Apóstol. Esta representación tan pintoresca y detallista es rica en símbolos de gran contenido teológico, que interesa develar.

El tipo de cruz como un par de troncos de color verde con señales de gajos podados es en la tradición del arte cristiano “el Árbol de la vida”, signo de la redención y la reconciliación del género humano con Dios. Dice una antífona de la liturgia del Viernes Santo:

¡Oh cruz fiel, árbol único en nobleza!
Jamás el bosque dio mejor tributo,
en hoja, en flor y en frutos sin par

El árbol (la cruz) tiene sus raíces en la tierra y se eleva al cielo, dejando correr dentro de sí la savia que da vida y produce los frutos de la salvación. El “Árbol de la vida” es Dios que salva a la humanidad en la antinomia entre el bien y el mal desde que tuvo lugar la caída y el pecado. El “Árbol de la vida” es como la vid que produce uvas, de ellas viene el vino, luego la Eucaristía, la Sangre de Cristo, la que en el cuadro sale a borbotones de las heridas del Crucificado: “Yo soy la vid verdadera y mi padre el viñador... y ustedes los sarmientos” (Jn 15, 1-5).

Los ángeles que recogen en cálices la sangre constituyen un elemento iconográfico desarrollado ampliamente en el arte gótico. La copa o el vaso en sí es signo de la sed, el signo de todas las ansias y anhelos de plenitud de la humanidad. Con ellos se alude a la Eucaristía, que será ofrecida a libar a los fieles, para que éstos calmen en ella toda su sed y tengan vida, como Jesús mismo lo anunciaba gritando:

Si alguien tiene sed que venga a mí;
quien cree en mí que beba;
porque dice la escritura:
de él saldrán ríos de agua viva (Jn 7, 37-38).

Cristo está representado ya muerto y luego de recibir la lanzada que le abrió el costado. Está clavado a la cruz con cuatro clavos, según el modo más primitivo de ser representado el crucificado, y está vestido con un falellín o perizoma que va desde la cadera hasta las rodillas.

La representación de la luna y del sol señala los alcances cósmicos de la Redención. La peana y el marco de madera tallados y dorados nos recuerdan que se trata de una “verdadera efigie”. La Virgen María y Juan, que están a los pies de Jesús, tienen el drapeado de las ropas algo anguloso, como una reminiscencia del estilo manierista.

El museo ha recuperado una versión de la imagen de la Virgen de Cocharcas venerada desde 1598 en su santuario, ubicado en medio de las montañas del actual departamento de Apurímac en el Perú. Allí fue establecido su culto gracias al indígena Sebastián Martín Astoareca, el “Quimichi”, sacristán de Cocharcas. Éste, después de quedar lisiado, se dispuso a peregrinar hasta Copacabana. Al llegar sano al santuario del lago pudo conseguir una réplica de la imagen de la Virgen, labrada por su mismo autor, Francisco Tito Yupanqui. Después de largas peregrinaciones en pos de limosnas, pudo el Quimichi conducirla a su pueblo, donde levantó una capilla para entronizarla.



Fig. 28. El Señor de Burgos



Fig. 29. La Virgen de Cocharcas

En este cuadro la Virgen María y el Niño están representados bajo un palio procesional, señal de dignidad real, y sobre un altar. Como la Virgen responde la advocación de la Candelaria o Purificación, sostiene en su mano derecha un ramillete con una candela. Además, se describen con una encantadora ingenuidad las peripecias por la que pasan los peregrinos, gente de distintas clases sociales, que se dirigen al santuario: suben y bajan por caminos empinados, escapan del ataque de un toro furioso, son acosados por el demonio o son conducidos por ángeles, sufren accidentes, y alguno padece un homicidio. La mayoría camina a pie y algunos van como caballeros; otros cargan atados en las espaldas cruces de distintos tamaños. Hay tiendas de campaña con sus alojados y pequeños puestos de venta. También se relata un episodio histórico: la llegada del Obispo de Guamanga, D. Cristóbal de Castilla y Zamora, y de su comitiva cuando se iban a entregar las obras de conclusión del santuario en 1679. En el séquito está el arquitecto Fr. Antonio Lara, de la Orden de la Merced, encargado de dichas obras.

La Virgen del Rosario de Potosí, entronizada en el templo de Santo Domingo, tuvo, desde tempranas épocas y hasta el día de hoy, arraigada devoción entre su pueblo. Esta imagen es también famosa por haber servido de modelo a Francisco Tito Yupanqui para su hechura de la Virgen de Copacabana. De esta imagen se conocen “retratos” o “verdaderas efigies”, las versiones del pintor indio Luis Niño³ y de Nicolás Ecoz, de 1763, y otra anónima de caracteres holguinescos en la iglesia de San Martín de Potosí.

La versión de San Miguel de la Ranchería, recibida por la donación de un particular, es un cuadrito de pequeñas proporciones pintado sobre un delgado lienzo. Es un delicado trabajo con un detallismo propio de una miniatura. La Virgen sostiene en una mano un ramo de flores y una candela (doble advocación con la Candelaria, o triple de los Remedios), y pende de la misma mano un rosario de coral que va hasta la otra mano, donde posa el Niño Jesús. Éste, vuelto hacia su izquierda, está coronado, lleva peluca blanca y viste un

3 Pedro Querejazu, “Luis Niño, el famoso desconocido”, en *Revista de la Fundación Cultural Banco Central de Bolivia*, N° 7, pp. 7-16, La Paz, abril-junio de 1999.

traje de casaca y chaleco azules con brocateado de oro, medias rojas y zapatillas doradas, acorde a la moda que se impuso desde la segunda mitad del siglo XVII. La ropa de la Virgen es también azul, también con un brocateado de ramas que forman retículas que encierran flores. El manto se mantiene en el típico estilo de la forma triangular. La Virgen usa sobre la cabeza una mantilla de flores doradas y de color, sobre la cual se aprecia un fino velo de tul; encima va la gran corona. Ésta, como el collar y los notables aretes de la Virgen, están dorados con la misma técnica de las telas.

Mientras que las versiones antes citadas sitúan a la imagen dentro de un arco procesional de plata, ésta presenta un conjunto de decoraciones de rocallas que encierran algunos emblemas de las letanías lauretanas, que se pueden leer de izquierda a derecha. La Virgen posa sobre una media luna, encima de una peana que tiene un letrero en blanco sobre el que se lee: “DEBOCION DE JUSTO BARRIENTOS I MAGDALENA OLIDEN AÑO DE 1871”. El letrero y la fecha parecen no coincidir con el estilo de la pintura y los adornos de rocalla, que corresponderían a un siglo anterior.

El contorno está cargado de simbolismos: un hombre barbado de rodillas y como un menesteroso, y la invocación “Refugium Peccatorum” (Refugio de los pecadores), una torre almenada de la que cuelga junto con unas armas la cabeza cercenada de Goliat, una “Turrís Davídica” (Torre de David), un libro abierto donde se lee “Verbum” (La Palabra), encima dos hachones cruzados y sobre ellos un espejo coronado y rodeado de un áspid negro y “Sedes Sapientiae” (Sede de la sabiduría), dos ángeles sosteniendo una filacteria rosada y “Regina Angelorum” (Reina de los ángeles), una estrella blanca de ocho puntas donde se pinta el rostro de María y “Stella Matutina” (Estrella de la mañana), dos corazones ardientes y “Mater Amabilis” (Madre amable), una torre en una de cuyas ventanas aparece una cabeza de elefante y “Turrís Eburnea” (Torre de marfil), y, finalmente, el nombre de “Sancta María”, a cuya invocación el demonio huye espantado.



Fig.30. La Virgen del Rosario de Potosí



Fig.31. Santa Sofía

Procedente del Beaterio de Las Nazarenas de Oruro es el cuadro de María Reina del Cielo o la Santa Sofía (Hagia Sophia), un tema iconográfico con doble advocación. Esta representación iconográfica de María Reina del Cielo está inspirada en el modelo tradicional de Santa Sofía. De este modo, se constituye en uno de los pocos ejemplares con un tema del Antiguo Testamento que ha llegado hasta nosotros. Resulta en particular raro por la temática que aborda, un asunto que requiere manejo de conceptos teológicos.

La literatura bíblica sapiencial aborda el tema de la sabiduría. Los sabios de Israel plasman en bellos poemas sus reflexiones teológicas y sus experiencias místicas, como éste, en el cual la “Sabiduría” habla de sí misma como si se tratase de la primera criatura:

Yahvé me creo en el principio de su creación,
antes que sus obras más antiguas.
Desde el principio fui formada,
desde el comienzo, antes del origen de la tierra.
Cuando no existía el abismo y no habían brotado las fuentes
del océano,
antes de que los cerros sean puestos en su lugar, antes que las
lomas,
ya había sido engendrada.
Antes de que Yahvé hiciera tierras y campos,
antes del primer polvo del universo.
Cuando afirmó los cielos, allí estaba yo,
cuando puso la tierra sobre la faz del abismo,
cuando formó las nubes en lo alto,
cuando se impusieron las fuentes del océano,
cuando se pusieron límites al mar
para que las aguas no se salieran de su lugar,
cuando asentó las bases de la tierra,
yo estaba a su lado: arquitecto de sus obras.
Y era yo cada día su delicia jugando en su presencia todo el
tiempo:
jugando con el globo de la tierra,
mi deleite está con los hijos de los hombres⁴.

La representación iconográfica de la sabiduría surge en el mundo de la Iglesia oriental. Al tratarse de un término teológico abstracto, a veces imposible de representar, se salva la dificultad al concebirlo como un ser materno que acompaña al Dios que crea y recrea la realidad. Es como un acorde que acompaña toda teofanía (manifestación de Dios). La enseñanza de los Santos Padres (autores de la antigüedad cristiana), sobre todo griegos, dice que la búsqueda de la verdad consiste en descubrir los rastros de la Divina Sabiduría en todos los seres de la creación. La sabiduría es un ser maternal que “respira” en el bien, la verdad y la belleza. Y designa a Cristo, al Espíritu Santo, a la Madre de Dios y a la Iglesia como sendas entre el mundo divino y el mundo humano. De esta conciencia nació en el año 557 el proyecto arquitectónico más grande del Oriente cristiano, concebido por el emperador Justiniano: la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla.

La sabiduría divina fue representada como una mujer enojada y coronada, sentada sobre un trono y con un cetro en las manos. En nuestra versión, la sabiduría de Dios es una mujer sentada en un sillón frailer, en medio de nubes. La belleza de su rostro alegre recuerda el canon de las vírgenes salidas del pincel del cuzqueño Diego Quispe Tito. Nuestro icono se inspira en el himno del libro del Eclesiástico:

En los altos cielos está mi morada
y una columna de nube envuelve mi trono (24, 4).

Tres querubines se sitúan como escabel a sus pies, y angelitos portan otras figuras de metáforas del mismo poema:

Crecí como palmera en Engadí
y cual brote de rosa de Jericó /.../
Como lirio fragante he dado mi aroma,
cual mirra exquisita he dado mi olor (vv. 14-15).

4 Proverbios 8. La literatura bíblica sapiencial aborda además el tema de la sabiduría en otras tres importantes partes: Job 28, Eclesiástico 24 y Sabiduría 7, en los que los sabios de Israel plasman en bellos poemas sus reflexiones teológicas y sus experiencias místicas. Sobre todo en Prov. 8, la “Sabiduría” pronuncia uno de sus discursos más importantes al hablar de sí misma. Se presenta como un ser que está junto al Creador en el mismo acto de la creación, como si se tratase de la primera criatura, un espíritu lúdico (que “juega” y que es la “delicia” de Dios) presente en toda la creación y patente en ella, inmanente y misterioso, como la gloria de Dios, que abarca el ámbito de la naturaleza y los avatares de la historia humana. Se la presenta como una persona que puede hablar directamente al hombre, planteándole exigencias morales y estimulándolo a la reflexión, a prestarle auxilio y orientar su destino. La normativa del cosmos ha de interpelar la vida del hombre; conocerla es la fuente de la alegría y de la riqueza, de la rectitud, del conocimiento de Dios, del arte de gobernar de los reyes, etc.

Otra obra importante es una “Inmaculada”, escultura en madera firmada por Juan Martínez Montañés (Alcalá la Real, Jaén 1569-Sevilla 1649). Nuestra talla, que pertenecía a la antigua iglesia del Colegio de la Compañía de Oruro, fue identificada por los esposos Mesa Gisbert en 1964. Posiblemente ésta sea la imagen que hacia 1630 encargó a España el Alférez Real de la Villa, Don José de Curetillo, para entronizarla en la capilla de la cofradía de los alumnos del mismo Colegio.

El modelo corresponde a una estatua clásica donde se destaca un ritmo de suaves líneas diagonales que manifiestan una sensación de serenidad, reposo y equilibrio. El rostro, que sigue el canon de una escultura griega o romana, mantiene una mirada contemplativa: los ojos, más que dirigirse hacia abajo, parece que lo hacen hacia adentro, a sí misma, a la contemplación de un mundo interior. Las manos en actitud de orar llegan casi a tocarse en el extremo de los dedos y juntas. Las piernas se hallan en un clásico contraposto: una pierna recibe todo el peso del cuerpo y se retira algo hacia atrás, de modo que permite el descanso de la otra, cuya rodilla emerge un poco hacia adelante.

El manto, hoy bárbaramente mutilado por la costumbre de los siglos XVIII y XIX de vestir a las imágenes, sostenido en los hombros, debía recogerse en la cintura, dejando hacia el frente a un amplio pliegue que se contraponía a la dirección de las manos. Los paños de la túnica, trabajados con un fino y cuidadoso tallado, gravitan armoniosa y naturalmente, cubriendo los pies con una serie de pliegues menudos y entrecortados que aumentan el volumen de la base, de la que surge, desde una nube, una media luna plateada. Todo se apoya en un par de cabecitas de querubines, cada uno de los cuales se inclina hacia el centro, acentuando la línea de interés.

El esgrafiado sobre la ropa, ejecutado con pan de oro, permite apreciar una policromía a pincel de tonos pálidos con motivos florales. Esta parte del trabajo Martínez Montañés la encomendaba a grandes pintores, como Francisco Pacheco, quien se enorgullecía de haber logrado con sus pinceles lo que el propio Montañés consiguió con sus gubias en las esculturas.

Finalmente, la peana también es una obra delicada. Mantiene la madera en blanco (no cubierta con pintura). Está decorada con dibujos en oro líquido fijados con laca. A cada uno de los cuatro lados están representados motivos tomados de las letanías lauretanas, una fortaleza o castillo con el sol y la luna, una torre con una palmera y un árbol, una portada en cuyo vano está el anagrama de IHS y, finalmente, un rosal y un espejo. Todo está enmarcado en un conjunto de adornos de aves y vegetales.

El Museo de San Miguel posee otra bella escultura de la Inmaculada. Su autor es desconocido, pero su estilo permite ubicarla entre los siglos XVII y XVIII. Es un destacado ejemplo de la sensibilidad que pasa del barroco hacia el rococó. En ella se hacen evidentes las lecciones del estilo de Bernini, en cuyas esculturas se halla un fuerte movimiento de curvas y contracurvas y una casi teatral agitación.



Fig. 32. La Inmaculada, de Martínez Montañés



Fig. 33. La Inmaculada, autor anónimo

La cabeza de María, inclinada hacia delante, tiene una cabellera larga con mechones ondulantes y sueltos. Su rostro adolescente tiene una expresión como de gozo. Para dar mayor verismo a la imagen, los ojos son de cristal. Parece dar un paso hacia delante, y las líneas del cuerpo se acentúan con el ampuloso y volante movimiento de los pliegues del manto y la túnica. La presencia de seis querubines mofletudos, desmesurados en tamaño respecto a la Virgen, acentúan los sentimientos de su rostro. Hoy la ropa presenta repintes que ocultan la policromía original.

Entre estos cuadros de San Miguel de la Ranchería es notable la pareja de un Santo Domingo de Guzmán y un San Francisco de Asís. No tienen firma, pero es innegable su vinculación con el taller sevillano de Francisco de Zurbarán, de quién se sabe hizo importantes envíos a América, aunque el autor también pudo haber sido uno de sus discípulos que emigraron a la India, alguno de los cuales, como Francisco de Herrera y Velarde, estuvo activo en Potosí entre 1650 y 1670, donde se mantuvo en actividad sin alejarse del tenebrismo zurbaranesco. En la misma Sevilla, muchos imitadores de Zurbarán cubrían la demanda de obras de su estilo. La atención a los detalles nos permite descartar las obras auténticas de las imitaciones, ya que el gran maestro ponía especial interés en el acabado de calidad de las texturas.

Aunque se conocen series en Lima de santos fundadores de la mano de Zurbarán, esta pareja de santos parece estar concebida para ponerse uno frente al otro, como si se tratara de un diálogo místico entre ambos. El movimiento es sencillo, cada uno hace un ademán solemne de adelantarse hacia el otro.



Fig. 34. Santo Domingo de Guzmán



Fig. 35. San Francisco de Asís

El formato vertical de los dos cuadros, la línea del horizonte ubicada en el tercio inferior, las figuras tratadas con sobriedad extrema, el color casi monocromo, el manejo del claroscuro, de una luz oblicua y cortante, hace que los santos adquieran monumentalidad escultórica. El empasto es grueso. La calidad es desigual en cada uno de los cuadros, pues, así como el tratamiento de los pliegues en el hábito de Santo Domingo se aparta de la maestría del realista drapeado de San Francisco; el tratamiento duro del rostro y las manos de éste contrasta con el buen modelado de las carnaciones de aquél. Los fondos son de un amplio cielo nublado con algunos tonos de celajes. De fondo se perciben paisajes ejecutados con una técnica impresionista donde se resaltan rocas con brillos de cascadas y espejos de agua.

Santo Domingo sostiene con la mano izquierda un crucifijo al que parece contemplar, mientras que la mano derecha se apoya sobre el pecho. Hay versiones iguales de este cuadro en el Arzobispado de Sevilla, en el Museo Charcas de Sucre y en el convento de San Camilo, también llamado “Convento de la buenamuerte”, en Lima. San Francisco, con una actitud algo más forzada, da un paso hacia delante, haciendo un gesto elocuente al extender la mano derecha –en la que se observa uno de los estigmas–, mientras que la izquierda mantiene un cráneo casi junto al pecho. La capucha del hábito cubre casi enteramente la cabeza, que deja ver un rostro

extremadamente magro que se dirige con la mirada hacia lo alto, como arrobado en un éxtasis. Detrás del primer plano hay un paisaje con un abismo, y un peñasco sobre el que se erige una ermita. Con resolución impresionista se vislumbra una carabela, y unas montañas en lejanía. Una versión idéntica a este cuadro existe en el Museo de la Casa de Moneda de Potosí, firmada por Francisco de Herrera y Velarde.

Otra pareja de cuadros de Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís penitentes llegó al museo gracias al desprendimiento de la familia Mendizábal. Los dos santos se presentan en figuras convergentes: de rodillas y con las miradas en sendos crucifijos que ocupan el centro de la composición. Santo Domingo se inclina hacia su derecha y San Francisco hacia su izquierda. Ambos tienen doblados sus hábitos y dejan desnudos sus dorsos, donde se aprecian los cilicios que ciñen sus carnes. Los libros y las disciplinas son comunes en ambos cuadros. Sin embargo, como característica típica del barroco mestizo, la dureza de la penitencia de los santos –visible en los signos de ella– está enmarcada en medio de una escena de naturaleza exuberante, con paisajes de montañas y ciudades, arboledas con palmas, flores, aves y mamíferos. Se puede distinguir la presencia de flores andinas, como *pantipanti*, *ñujchus*, *kantutas* y lirios o *amancayas* rojas (astromelia). Las aves son martines pescadores, *chilis* o *sairis*. En el cuadro de Santo Domingo dos viscachas hacen compañía al santo.



Figs. 36 y 37. Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís penitentes

La “Misa por los fieles difuntos” o “Fundación de la Cofradía de las Ánimas de San Miguel” es un cuadro que perteneció al mismo templo de San Miguel de la Ranchería para conmemorar la fundación de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio. “*Smiguel hallasse fundada de s de las animas de esta ygleÇia de 1694 años* y esta obra le *costo 40 ps*” es la inscripción que nos permite identificar el tema y la oportunidad de la obra de arte. Es un cuadro para “leer” desde su ángulo inferior derecho. Allí está el busto de indio principal; de cabellos largos, viste un *unku* de tejido indígena con listas de colores verticales, y sostiene en una mano un sombrero negro y en la otra una bandeja de plata donde se observan unas monedas. Recoge así limosna para el estipendio de la misa que se ofrece por las almas del purgatorio.

Al centro y arriba de la escena hay una imagen de Cristo clavado en la cruz, sobre fondo oscuro. A sus pies está la mesa del altar, con sus dos cirios y misal en su atril. Delante, un sacerdote celebra la misa por los difuntos, de espaldas al pueblo. Va revestido con los ornamentos litúrgicos de color negro, los adecuados para la misa de sufragio por las almas, y eleva la Hostia consagrada. La casulla está bordada con imágenes de santos obispos, y es levantada por un monaguillo que, de rodillas ante el altar, debía estar tocando la campanilla para avisar a los fieles sobre la solemnidad del momento: la consagración que actualiza el sacrificio redentor de Cristo. Éste es el momento que propicia que un alma del purgatorio pueda liberarse y ser conducida al cielo.

En su ángulo inferior izquierdo, el cuadro presenta una escena del purgatorio con distintas clases de personas: un rey, un papa y, por el corte del cabello y el color de la piel, un indígena, que junto con otras personas son purificados de sus pecados por el crisol del fuego. Sobre esta escena se ve un ángel que arranca del fuego a un alma ya redimida. Encima hay otros dos ángeles que conducen hacia el cielo almas representadas como cuerpos desnudos.



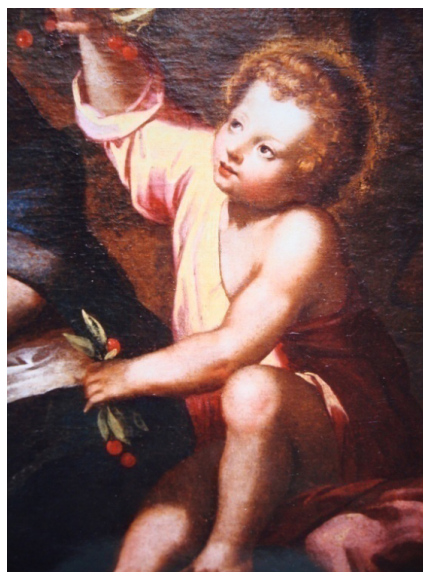
Fig. 38. Misa por los fieles difuntos.



Fig. 39. San Pedro y San Pablo.

Tal vez el más antiguo en el género de las obras producidas en la región sea el díptico de San Pedro y San Pablo, pintado sobre madera dorada en el siglo XVI, en un estilo lineal arcaísta, como una reminiscencia gótica, con la técnica del temple. Posiblemente los dos batientes o portezuelas fueron originalmente parte de alguna urna o sagrario, y una vez desmontadas sus partes, estas maderas se reciclaron para construir un atril para el misal. Ambos santos están de pie, hieráticos y portando los símbolos que los identifican. Pedro, cuyo rostro está borrado, porta las llaves del Reino y un libro. Pablo, de cabellos negros y barba larga y partida, porta una espada y también un libro.

“La Virgen de las cerezas” o “Descanso al regreso de Egipto” es un cuadro que fue rescatado de un depósito del Obispado de Oruro para el Museo Diocesano de Arte Sacro de San Miguel de la Ranchería (203 cm x 145 cm); replica la rítmica composición de diagonales cruzadas del famoso cuadro de la Galería Vaticana que Federico Barocci pintara en 1573. Este autor, conocido como el último de los grandes manieristas, se destacó por pintar temas alegres y tiernos, y por el suave modelado de sus figuras.



Figs. 40 y 41. “La Virgen de las cerezas” o “Descanso en la huida a Egipto”.

La versión del museo orureño es bastante fiel al dibujo del grabado que la inspiró⁵. La escena se ubica en un ambiente campestre, donde los personajes están en un tierno episodio cotidiano con un verdadero diálogo gestual. San José se sostiene con una mano en una de las ramas mayores del cerezo, mientras extiende la otra hacia el Niño Jesús un gajo cargado de las dulces frutas. Éste, sentado en el suelo, lo recibe con la derecha extendida, mientras que la izquierda sostiene otro gajo que parece alcanzar a su Madre. Ella, también sentada en el suelo, se vuelve hacia su derecha y extiende un brazo hacia un manantial del que pretende recoger agua con una escudilla. A los pies se observa un atado del que sale una granada y un sombrero de paja.

El tema está tomado de las narraciones de los evangelios apócrifos, que tanto inspiraron a los artistas cristianos en distintas épocas. En concreto, este episodio de la huida a Egipto de la Sagrada Familia es narrado en el Pseudo Mateo (Cap. XX), cuando María, fatigada por el calor, manifiesta a José su deseo de calmar el hambre con los dátiles de una alta palmera. José, de su parte, le dice cuán preocupado estaba por la falta de agua para beber tanto ellos como la acémila que los llevaba. El Niño Jesús, al oír la conversación, manda a la palmera que se agache y permita a José recoger sus frutos, y que a sus pies emerja una veta de agua cristalina y fresca. Aunque el relato es explícito al nombrar a la palmera, cuyas ramas en adelante y luego de la bendición del Niño Jesús se constituirán en el signo de la victoria de los vencedores, es decir de los mártires (Cap. XXI), los artistas se fueron tomando libertades en su interpretación del episodio, representando otros árboles frutales en lugar de la datilera, como durazneros o cerezos.

Si en el cuadro del Vaticano la luz se distribuye armoniosamente y el colorido es evanescente, la versión de San Miguel de la Ranchería es más cálida y la luz más focal. El modelado de los cuerpos y de las telas adquiere más plasticidad, pues está logrado con gruesos empastos de pintura blanca sobre los que se aplican veladuras que dan esos vivos colores, como el magenta de la túnica de la Virgen y el dorado de la del Niño. El tratamiento de los rostros posee un cuidadoso “*sfumato*” que denota un gran maestro, y por el dibujo se lo puede ubicar cercano a Scipione Pulzone.

Después de una primera limpieza, se ha podido descubrir cómo la túnica del Niño Jesús, antes amarilla con sombras marrones, ha develado que éstas están ejecutadas con color violeta. Un dato clave que denota más su raigambre manierista y lo asocia a las innovaciones de Miguel Ángel en la ejecución de los personajes de los lunetos de la Capilla Sixtina son las sombras de los trajes de seda tornasolada o iridiscente (*seta cangiante*) con colores complementarios.

La luz cae oblicua sobre la Virgen y el Niño, que se constituyen en un primer plano de interés. San José se ubica en un segundo plano, cubierto por una semipenumbra proyectada por el follaje del cerezo. Detrás, en la misma penumbra, aparece un burrito que se vuelve hacia la escena familiar. El follaje del cerezo y de otro árbol que se ubica en frente hacen de enmarque a un luminoso paisaje que deja ver un campo sembrado, una cerca, un castillo y una ciudad.

El cuadro “Cristo de las tres caídas” es una verdadera obra maestra por su patetismo. Está firmado por un “Almeida”, del que no conocemos nada, y que se puede catalogar como un artista que sabía muy bien de su arte; por el estilo se ubica en la primera mitad del siglo XVII, entre el final del manierismo y principios del barroco. Un análisis químico de los pigmentos usados en la pintura ha demostrado su procedencia andina⁶.

La composición en quiasma (X) representa a Jesús de medio cuerpo, coronado de espinas, abrazado a su cruz en el momento que, caído, intenta levantarse y al volverse lanza una mirada intensa hacia el espectador. El tono gris que domina la obra mantiene su dramático mensaje. El autor ha desplazado magistralmente sus pinceles con una pintura pastosa sobre la amplia túnica que cubre el cuerpo de Jesús y se pliega en un anguloso drapeado.

5 El cuadro original de Barocci tuvo mucho éxito en su tiempo, y fue reproducido en grabados de Schiamossi y Cornelio Cort (1575). De ahí surgieron versiones en las que famosos pintores italianos o españoles a veces introdujeron algunas variantes. Como un dato particular, en el convento de Santa Teresa de Sucre existe una versión propia de nuestro barroco mestizo.

6 Gentileza de la señora Gabriela Siracusano, investigadora del laboratorio del Conicet de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.



Figs. 42 y 43. "Cristo de las tres caídas" (Almeida).

La cabeza de Jesús, que gira en tres cuartos, está atravesada de gruesas espinas que le traspasan la piel. Toda la expresión del rostro muestra una infinita y serena tristeza que parece interpelar al que lo mira. La boca entreabierta está como a punto de hablar. Esta intensidad de la expresión está remarcada por los textos que se inscriben sobre él: "*Supra dorsum meum, fabricaverunt peccatores; prolongaverunt iniquitatem suam*" ("Sobre mi espalda han labrado los pecadores, han prolongado su maldad") y "*Dorsum meum araverunt aratores; prolongaverunt sulcum suum*" ("Mi espalda han arado los aradores; han marcado largos surcos"). Son versiones del salmo 128, 3. Junto a la piedra sobre la que se apoya la mano de Jesús esta la inscripción tomada del libro del profeta Ezequiel (36, 26): "*Aufer(am) a vobis cor lapideum*" (Les arrancará a ustedes el corazón de piedra).

Proveniente de una capilla rural trajeron al museo un *Ecce Omo* totalmente repintado que parecía una obra cubista. Cuando fue intervenido en el taller de restauración y liberado de una espesa pintura industrial ordinaria provocó un pasmo en el equipo de restauradores que lo atendían: de un fondo de sombra emergía el rostro de Cristo con toda esa carga expresiva que Holguín dejaba en sus obras de manera magistral y mística. Aunque el dorso se presenta corto, como en muchas obras de este maestro, las manos delatan a un seguidor, pues son planas y quedan muy lejos de la calidad de la impronta holguinesca.



Fig. 44. *Ecce Omo* antes de su restauración



Fig. 45. *Ecce Omo* después de su restauración

El gran cuadro de Antonio Van Dyck "El Gólgota", que se venera en la iglesia de San Miguel de Gante, se reproduce con bastante fidelidad en un lienzo que llegó a San Miguel proveniente de un templo rural. Nuestra versión es otra obra de arte sofisticado, y el pintor que la hizo debió también tener delante la versión de un grabado; pues los colores vivos del cuadro de Gante son distintos a los del orureño, donde predomina la gama de grises.



Fig. 46. Gólgota (seguidor de Van Dyck)

La composición es de una pirámide dividida en dos segmentos. Cristo en la cruz, como “signo de contradicción”, es el eje que separa a los suyos, su Madre, el Discípulo Amado y María Magdalena, a su derecha, del grupo de sus verdugos, a su izquierda. En este lado, las líneas diagonales que se cruzan dan una sensación de abigarramiento y exuberancia formal, que se refuerza en los feroces personajes por sus gestos violentos y músculos en tensión, así como por el caracolear de los corceles y el tremolar de las banderolas. Al contrario, al frente, María es una figura serena, vertical, estable y a la vez firme, como expresa el evangelio de Juan: “de pie junto a la cruz estaba su madre” (Jn. 19,25). Junto a ella está el Discípulo Amado, conmovido y consternado por el espectáculo de ver a Cristo en la Cruz, y junto a él María Magdalena se abraza a la cruz.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo que se ha recuperado es sólo el despojo de tanta guerra contra el patrimonio artístico de Oruro. Comparando con inventarios antiguos y testamentos de personas particulares, se puede tener la idea del desastre: de un consumo masivo de arte ahora hay un vacío que parte el alma. La Comisión Diocesana de Arte, en su recorrido por el departamento, evidenció una situación con la que se podría escribir la página más negra de la historia del arte en Bolivia. Ésta comienza en tiempos republicanos, cuando, quizás renegando del pasado, en la decoración de los templos se impuso el gusto neoclásico con los paños limpios de ornamentación. Las reglas académicas hacían que se pierda la profusa creatividad del barroco mestizo. Así se reciclaron elementos de los retablos antiguos para integrarlos en anodinos altares “modernos y de buen gusto”.

Como el área rural de Oruro se ha vaciado con la emigración de sus pobladores, hay escasez de agentes de pastoral que velen por los templos y sus tesoros, por lo que el descuido y la pobreza entre los pobladores y sus autoridades ha provocado que muchos monumentos terminen (hecho que aún se da) en ruinas o sean víctimas de reformas absurdas o de agresiones. Con dolor se evidencia que la riqueza del patrimonio, como el legado elocuente de los antepasados, está a punto de enmudecer por indefensión.

Bolivia tiene un rico patrimonio. Lo mantiene, lo recupera, lo recrea... pero también lo pierde. Y ésta es la asignatura pendiente en nuestra conciencia: tenemos una riqueza que se va perdiendo y que la dejamos perder. Alguien nos calificó de “pueblo de perdedores”. Parece que nos faltara la piedad y la fidelidad de los biennacidos para con los que nos engendraron en la historia, lo que nos hace mirar el despojo y la pérdida con indolencia o resignación. Hubo una guerra de negligencia, incuria, robos y profanación que de tanta herencia ha dejado sólo despojos.

El patrimonio sacro que heredamos desde el siglo XVI al XIX fue rico porque despertó el genio creativo de nuestros mayores. Se hicieron edificios monumentales, se labró piedra, se tallaron y doraron maderas para retablos, se labró plata para ornamentos y objetos tanto utilitarios como de culto, se pintaron murales y cuadros y se hizo música para coros y con orquestas como nunca antes ni después lo volvimos a hacer. Hay que recorrer nuestro territorio y descubrir estos vestigios por acá y por allá.

Sin embargo, somos muy conscientes de que hemos llegado tarde ante tanto latrocinio y saqueo que se ha padecido, y que, lamentablemente, se ha de seguir padeciendo. Vemos que nuestros logros con el rescate y restauración de piezas dispersas y amenazadas, la conformación del taller de arte sacro, la restauración del templo de San Miguel y el arranque del proyecto del Museo de Arte Sacro han sido modestos ¡Si hubiésemos comenzado 20 años antes tendríamos el doble o más!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

QUEREJAZU, Pedro

1999 "Luis Niño, el famoso desconocido", *Revista de la Fundación Cultural Banco Central de Bolivia*, N° 7, pp. 7-16, La Paz, abril-junio de 1999.

TORRES SEJAS, Ángel

1994 *Oruro en su historia*, La Paz: Editorial Juventud.

INCIDENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA EN LA EVOLUCIÓN URBANA DE LA REAL AUDIENCIA DE CHARCAS

JOSEFINA MATAS MUSSO

1. INTRODUCCIÓN

El proceso de formación de las primeras ciudades en Charcas tiene como protagonistas importantes a las órdenes religiosas, entre ellas a los franciscanos. La presente investigación se refiere a la localización del sitio de asentamiento de los primeros conventos de esta Orden en el proceso de formación de las ciudades de La Plata (hoy Sucre), Potosí y La Paz, en lo que fue el territorio de la Real Audiencia de Charcas, actual Bolivia, con el objeto de conocer las causas que incidieron en la elección de la ubicación y determinar si existe un patrón de ubicación respecto de los sitios de emplazamiento seleccionados o de la trama urbana, y analizar la relación conjunto-conventual y la ciudad en la actualidad.

La elección de esta problemática se realiza por el interés de descubrir si la ubicación de los conventos franciscanos tiene relación con las características más importantes de su espiritualidad, y si ello incide en la conformación de los principales asentamientos urbanos de la actual Bolivia, puesto que la identidad urbanística de los tejidos urbanos de Sucre, Potosí y La Paz perdería gran parte de su calidad si estos edificios, y los espacios públicos que se generan vinculados a ellos, desaparecieran.

Los conventos de Sucre (San Francisco Observancia y Recoleta), Potosí y La Paz son edificaciones que fueron ampliándose a lo largo del tiempo, hasta constituirse en referentes de especial valor en los tejidos urbanos contemporáneos. Se originan en los extramuros de la

ciudad española o en la zona de borde con los asentamientos indígenas, y con el tiempo la evolución urbana los ha incluido, como en el caso de las ciudades de La Paz y Potosí. Están ubicados en el sector de máximo valor patrimonial, motivo por el cual este estudio es necesario para conocer la historia urbana de estas tres ciudades tomando como referente a los franciscanos.

Descubrir las causas que determinan la ubicación de los conventos fue un proceso complejo en esta investigación, para lo cual se recurrió a los datos de las crónicas de Diego de Mendoza, a las actas fundacionales y a los escritos de la época. Junto a esto, en cada ciudad se realizó el estudio del proceso de completamiento de la trama urbana por la arquitectura religiosa en la etapa fundacional. Se realizó el estudio de la ocupación de los indígenas con respecto a la cuadrícula española y se ubicó al convento franciscano. Con este objetivo se recurrió a fuentes secundarias, como los estudios de los investigadores Teresa Gisbert, José de Mesa y Juan Zilbeti González.

Una vez realizado este estudio, se determinó la permanencia del conjunto conventual en la trama urbana, a lo largo del tiempo, utilizándose como metodología las categorías de Fernand Braudel, determinándose en casi todos los casos los “elementos de larga duración”. Finalmente, se examinó la incidencia de los mismos en el paisaje urbano a través del tiempo y hasta la actualidad.

2. UBICACIÓN DE LOS CONVENTOS FRANCISCANOS EN LAS PRINCIPALES CIUDADES DE CHARCAS

Para entender la incidencia de la espiritualidad franciscana en el urbanismo, hay que conocer las “notas clave” del carisma fundacional de esta Orden: el amor a la pobreza y a los pobres, el respeto por la naturaleza, la predicación sencilla con un fondo de pragmatismo y emotividad, la vida de trabajo del fraile, todo dentro del marco de la itinerancia y de una espiritualidad flexible que sabe adaptarse a las necesidades de cada lugar y momento.

Por otra parte, es bien sabido que hay diferentes teorías que dan razón de la traza en damero de las nacientes ciudades en América. Están aquellas que consideran que responde a las ideas renacentistas, cuyos antecedentes se encuentran en los trazados greco-romanos; otras consideran que se siguió el lineamiento de los trazados precolombinos ya existentes; y hay las que piensan que la cuadrícula responde a una voluntad política de dominar territorios recién sojuzgados a través de una organización racional¹.

Lo cierto es que el modelo en cuadrícula va a ser típico del desarrollo urbanístico americano durante la Colonia, un producto genuino del contacto entre dos culturas distintas. En América el damero define “la particular configuración del soporte geométrico de la ciudad”², constituyéndose en un elemento de larga duración en todas las poblaciones en estudio. Es por eso que a continuación se verá cómo se inserta en esta configuración el conjunto conventual franciscano, es decir, si lo hace dentro de la cuadrícula o no, en cada caso.

2.1. Los franciscanos en La Plata

La primera ciudad que se funda en Charcas es la ciudad de La Plata, en medio de las guerras civiles del imperio incaico y los pueblos de las tierras bajas. Acerca de la fundación, Pedro Ramírez del Águila dice: “Fundó esta ciudad con título de Villa de La Plata y de los Caballeros (...) su hermano Gonzalo Pizarro por comisión suya (de Francisco Pizarro), aunque la repartición de los solares y administración de justicia fue a cargo del capitán Peranzures, marqués de Campo Redondo en 1538”³. A partir de ese momento, en lo que antes se llamó Charcas, queda instalada la Nueva Villa de La Plata de la Nueva Toledo. El arquitecto Alberto Nicolini señala que “el propósito del asentamiento estuvo relacionado con el control de los indígenas y la búsqueda de minas de

1 A. Nicolini, “La ciudad regular en la praxis hispanoamericana, siglos XVI-XVIII”, en *Actas do Coloquio Internacional Universo Urbanístico Portugues, 1415-1822*. Coimbra, 2 al 6 marzo de 1999, pp. 599-613. Lisboa: Edic. por la Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 2.

2 Nicolini, *La ciudad regular en la praxis hispanoamericana*, p. 1.

3 P. Ramírez del Águila [1638] (1978). *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de la Provincia de Los Charcas*. Sucre: Talleres de la Imprenta Universitaria, pp. 22-23.

plata, estando también relacionada su ubicación con un claro sentido estratégico de control de la encrucijada de las rutas que unían la cuenca del Plata y Amazonas⁷⁴.

Ubicación del convento de San Francisco Observancia (1540)

Según Juan Zilbeti González, el documento obligatorio sobre el reparto inicial de solares, existente en el Archivo Eclesiástico de Sucre (tomo 2, folios 1 y 2), señala la partición de tierras llevada a cabo por el fundador de la ciudad; en él se otorga a “Pedro Alonso Hinojosa un solar”⁷⁵, y es este caballero el que, según Diego de Mendoza, dona el sitio⁶ donde se ubica el convento San Francisco Observancia⁷.

Para el análisis de la ubicación del convento y su relación con la zona de indios, hay que mencionar un importante estudio de Mesa y Gisbert, que muestra que la construcción se encontraba rodeada de indígenas de alta posición social. Según estos autores, se trata de algo inusual, ya que por lo general los naturales⁸ no se ubicaban cerca de la plaza mayor de las ciudades⁹. Lo cierto es que en La Plata, a partir de la calle que va desde San Francisco a la plaza, y que antiguamente se llamaba Calle Real, se asentaban indígenas ricos¹⁰, por ejemplo, los casos de Luisa Chimbo, Francisca India Palla y Baltasar Inca, mencionados en el testamento de la primera, cuyas “(...) casas en que vivía lindan con las de Toribio de Alcázar, y Pedro de Toledo, por las espaldas casas de Toribio de Alcázar y por delante calle Real que va a San Francisco”¹¹, frente a la cual se encontraba la casa de Francisca India Palla y la de Baltasar Inca, sobre el riachuelo, comprada al carpintero Moreno¹² (ver esquema 1).



Esquema 1. Estudio de entorno del convento de San Francisco Observancia, según Teresa Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*. Sucre: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1991, p. 53.

- 4 Nicolini, *La ciudad regular en la praxis hispanoamericana*, p. 182.
- 5 J. Zilbeti González, “Evolución urbana y rasgos del barroco en Sucre”. En: *Memoria del Primer Encuentro Internacional Barroco Andino*. La Paz: Sagitario, 2003, p. 122.
- 6 Diego de Mendoza o.f.m. dice: “Lo más cierto (según tengo averiguado) que fundó el año de mil y quinientos y quarenta, cuyo sitio dio el General Pedro de Hinojosa” (Diego de Mendoza [1663]1976 *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*. La Paz: Don Bosco, p.45).
- 7 El P. Ángel Barrado Manzano o.f.m. llama así al denominado por Diego de Mendoza “Convento de la Purísima Concepción de la ciudad de La Plata”, para distinguir al convento que se ubica en la ciudad del que se halla en una zona apartada, y que se llama Recoleta. Por ello se usará esa denominación en este artículo.
- 8 En todo el texto se utilizará el término naturales en vez de indios o indígenas, por considerarlo menos despectivo dentro de la política de inclusión que se está viviendo en este momento en Bolivia.
- 9 J. de Mesa y T. Gisbert, “Las ciudades de Charcas y los barrios de indios”, en *La ciudad iberoamericana*. Buenos Aires: CEHOPU, 1985, p. 47.
- 10 ANB BRAVO, 1569, CCCXXXVIII.
- 11 Teresa Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*. Sucre: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1991, p. 46.
- 12 Teresa Gisbert encuentra también que “Juan Moreno vende a Baltasar Inga un solar” (ANB BRAVO 1570 CCLXXIX).

Todo este sector de la ciudad quedaba limitado por el arroyuelo que pasaba detrás de la huerta del convento y desembocaba en la zona que separaba la ranchería de los indios poconas. Mesa y Gisbert afirman que este lugar, por la proximidad del agua, estaba habitado por artesanos: “allí están las casas del carpintero Juan Moreno, en la calle de San Francisco (1659) y al lado del arroyo estaban las casas del tejero Alonso Rodríguez y algo más al Nor-oeste las de Juan Griego, también carpintero, situada ésta camino de la ranchería Pocona”¹³.

A juzgar por los escritos de Ramírez del Águila, la vida en La Plata era sumamente apetecible, “el clima cálido y seco, el mejor de todos y más saludable”¹⁴; el nivel de vida, nada malo, dada “la gran fertilidad de esta tierra y provincia”¹⁵, lo que se traslucía en el buen vestir tanto de españolas como criollas e incluso de las indias. El único problema que tenía esta ciudad, motivo por el cual no creció en mayor extensión¹⁶, era el agua. Las funciones estaban bien delimitadas según “el plan de la ciudad que está en la mitad en la ladera y la otra mitad en un espacio no bien llano, y de la parte superior hacen las avenidas de las aguas cuatro quebradas (...) San Sebastián, San Agustín, San Francisco y Yamparaes”¹⁷.

El papel del convento franciscano Observancia en esta ciudad es fundamental en el proceso de la evangelización. De acuerdo al gráfico realizado con base en los estudios de Teresa Gisbert¹⁸ y Juan Zilbeti González¹⁹ correspondiente a los esquemas 2 y 3, planimétricamente estaba ubicado en el punto de unión entre indios y españoles, para cumplir su misión de catequizar, administrar los sacramentos y atender con toda solicitud, sobre todo a los indios²⁰. Por las descripciones de Diego de Mendoza, la primera construcción era apenas una “pequeña iglesia y casa”²¹, que si bien poco podría contribuir en la generación del naciente paisaje urbano, se transformó en un nodo, y con el tiempo, en un mojón, acompañando al proceso de completamiento “de la traza desnuda a la ciudad edificada”²².

En el proceso de instalación de las otras órdenes religiosas en La Plata fundacional, que se produce entre 1540 y 1551, la estructura urbana habrá de quedar delimitada por las parroquias de San Lázaro, San Sebastián, San Francisco y la catedral. Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XVI, según la relación que hace Josep Barnadas, se construyen los otros templos de la ciudad: en 1564, el de los agustinos; en 1567, el de Santa Mónica; en 1580, el de Santo Domingo; en 1581, el nuevo San Francisco, y también el de La Merced; y en 1600, la iglesia y convento de La Recoleta, en las faldas del cerro Churuquilla²³.

13 Mesa y Gisbert, *Las ciudades de Charcas y los barrios de indios*, p. 47.

14 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 28.

15 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 35.

16 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 61.

17 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 62.

18 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 53.

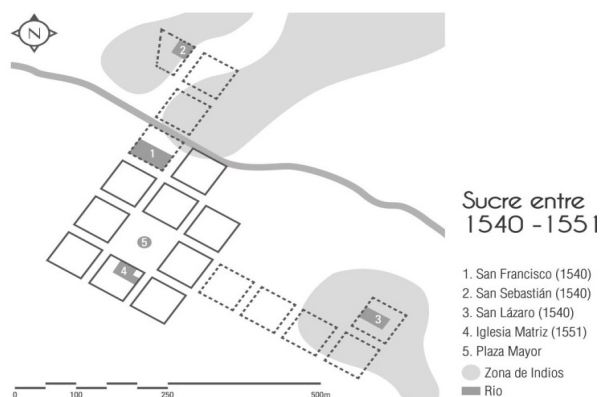
19 Zilbeti González, *Evolución urbana y rasgos del barroco en Sucre*, pp. 124-125.

20 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 48.

21 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 45.

22 J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI, 1987, p. 99.

23 J. M. Barnadas, “La organización de la Iglesia en Bolivia”. En: E. Dussel, F. Klaiber, F. A. Rojas *et al.*, *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII. Salamanca: Sigueme, 1987, p. 91.



Esquema 2. Ubicación de los principales edificios religiosos en la ciudad de La Plata en la primera mitad del siglo XVI. Elaboración propia, sobre la base de los estudios de Teresa Gisbert y Juan Zilbeti González.



Esquema 3. Ubicación de los principales edificios religiosos en la ciudad de La Plata, en la segunda mitad del siglo XVI, entre 1552 y 1600. Elaboración propia, sobre la base de los estudios de Teresa Gisbert y Juan Zilbeti González.

Resulta difícil saber si esta ubicación en la trama urbana obedeció, según la hipótesis de Enrico Guidoni, a una disposición triangular²⁴, y tampoco cómo se relacionaban las órdenes entre sí. En los escritos de Diego de Mendoza se trasluce que inicialmente había complementariedad. El cronista señala, en efecto:

Los primeros Templos, y Religiosos Monasterios, que en las Provincias de este nuevo Orbe se edificaron, (...) con Católica afecto y Cristiana devoción, fueron, las iglesias de nuestros gloriosos Padres Santo Domingo, y San Francisco y de nuestra Señora de las Mercedes, por ser las primeras religiones, que pasaron a estos reynos, especialmente las dos primeras, que con Santa hermandad, edificaron y predicaron la Cruz del Evangelio, primeros apóstoles de nuestra Europa en este nuevo mundo²⁵.

24 Enrico Guidoni propone el llamado modelo triangular, ubicándose en cada punta del triángulo una Orden y al centro un edificio de carácter civil (citado en Marta Cuadrado Sánchez, "Un nuevo marco socio-espacial: emplazamiento de los conventos mendicantes en el plano urbano", *Sexta Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995. España: Instituto de Estudios Riojanos, pp.101-110.

25 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 41.

Ubicación de La Recoleta (1600)

Por otro lado, tomando en cuenta que las Recoletas se ubicaban en lugares alejados del ruido de la ciudad, con el objeto de facilitar la oración de los frailes que en ellas vivían, el convento de Santa Ana de la Recolectión de Sucre se ubica, señala Teresa Gisbert²⁶, al pie del cerro Churuquilla, sobre un antiguo adoratorio indígena dedicado a la divinidad Tangatanga, que, según Acosta, era uno en tres y tres en uno²⁷. Asimismo, el Churuquilla también era un *apu*²⁸ sagrado, por lo que tal vez en este lugar se unían ambos cultos para implorar a las divinidades el cese de los truenos, relámpagos y rayos que caían frecuentemente en el lugar. Finalmente, el cronista Diego de Mendoza hace hincapié en el mencionado hecho milagroso “de templar las tempestades, pues son ya muchos menos que eran, y por aquella parte raras; no obstante de estar toda esta región muy sujeta a ellas”²⁹.

Por las descripciones de Ramírez del Águila, tanto el edificio como el entorno y la vida de sus moradores debían constituir un conjunto muy interesante: “El convento de los Descalzos Franciscanos, de veinte religiosos, es un relicario en todo, en iglesia, casa y santidad, sustentase muy bien de limosnas, tiene huerta de mucha recreación y en ella manantiales de agua buena y capillas de devoción y retiro y penitencia”³⁰.



Plano de la ciudad de La Plata en la segunda mitad del siglo XVIII, realizado por Idelfonso Luján.
Copia de la Casa de la Libertad (Sucre).

Recuperado de http://www.geoinstitutos.org/ciudades_america/sucre.html.

La estructura urbana en cuadrícula que se observa en el plano de Luján estaba consolidada hacia 1779. Zilbeti señala que “según Wolfgang Schoop, el mérito especial de Luján consiste en una minuciosa representación de la silueta y traza de la ciudad”³¹.

El completamiento de la traza desnuda fundacional, según el plano de Luján, es total en ese momento y deja traslucir el nacimiento de nuevos puntos de expansión de la ciudad. Si bien La Recoleta franciscana busca huir de ese proceso por su localización en lo alto, no lo logra, pues en el tiempo ha sido absorbida por el crecimiento de la planta urbana.

Al presente, el templo de la Observancia mantiene el protagonismo colonial y se constituye en un elemento de larga duración dentro de la estructura urbana. Lamentablemente, el convento sufrió un cambio de función en 1826, cuando fue suprimido por el Mariscal Antonio José de Sucre a favor del ejército libertario, en vista de que muchos de los conventos de Chuquisaca estaban vacíos: así, los seráficos son trasladados de Sucre a Potosí, destinándose el convento para cuartel, decisión penosa para la ciudad, que había conservado el conjunto como una unidad funcional durante más de 250 años.

26 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 53.

27 Esto es, similar a la Santísima Trinidad en la religión católica.

28 *Apu*: vocablo aymara que significa divinidad enmarcada en la montaña.

29 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 57.

30 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 57.

31 Zilbeti González, *Evolución urbana y rasgos del barroco en Sucre*, p. 129.

En definitiva, si recurrimos a las tres categorías fundamentales enunciadas por el arquitecto Alberto Nicolini para analizar la ciudad hispanoamericana: la estructura, las funciones y el paisaje urbano, y tomando en cuenta el modo de concretar la nueva instalación por medio de elementos urbanos, llegamos a la siguiente conclusión para La Plata.

Tanto el conjunto conventual de la Observancia como La Recoleta intervienen de manera protagónica en el proceso de completamiento en la estructura de la ciudad, que culmina en lo que Grusinki denomina la “ciudad barroca”, donde el paisaje urbano estaría dominado simbólicamente por el triunfo de la religión católica occidental. En el caso de la Observancia, hasta que el convento es suprimido por el Mariscal Sucre, en 1826, cuando su función sufre un cambio importante, pasando a ser durante todo el siglo XIX cuartel, recova, cárcel y mercado (y ahora, museo del ejército y mercado).

En el siglo XX se extienden las arquerías del atrio a la acera contigua, prolongando de manera visual la relación del templo con la plaza, llamada también de San Francisco. Estos cambios influyen en el paisaje urbano, el de la primitiva iglesia y templo, la del segundo conjunto y la imagen actual, que perdura desde el siglo XIX, donde la fachada del convento toma una imagen de fortaleza con almenas, torrecillas y puestos de vigía, coincidiendo con lo que Braudel denomina “(...) el tiempo corto (...) a la medida de los individuos, de la vida cotidiana”³². Sin embargo, el protagonismo de esta arquitectura no desaparece, solamente se desplaza desde lo religioso a lo civil, porque el nuevo edificio permanece unido a la percepción paisajística.



Vista del templo de San Francisco y del cuartel que ocupa lo que fue antiguamente el claustro mayor.
Fotografía: enero de 2012.

2.2. Los franciscanos en la Villa Imperial de Potosí

Potosí tiene una estructura diferente, ya que no responde a una fundación oficial. En el año 1545, el indio Huallpa descubre la fabulosa veta de plata en el cerro llamado Potocchi, en la jurisdicción de la etnia Carca-Carca. Este hecho y el envío de 12.000 marcos de plata motivan al emperador Carlos V a realizar las primeras acciones para la fundación de la ciudad, en 1545. La cantidad de plata que se encuentra en el yacimiento favorece la fundación, a pesar de la rigurosidad del clima. El cronista Pedro Ramírez del Águila explica que la fundación de Potosí

(...) fue en sitio desapacible, extremoso y pedregoso, seco y desnudo de toda verdura y yerbas, flores y arboledas, porque nada de esto se cría respecto de ser aquel temple frigidísimo y muy combatido de aires norte y sures (...). Fundóse allí por la comodidad de la labor de los metales, y estar cerca de los ingenios en que se muelen y benefician³³.

Las primeras casas se construyeron alrededor de la laguna o atolladero; 94 fueron construidas por los españoles, pero Potosí crecía cada día en población³⁴.

32 F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1968, p. 65.

33 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 82.

34 L. Escobari de Querejazu “Pueblo de indios en pueblos de españoles, Bolivia”. En: Ramón Gutiérrez, *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 42.

La ciudad era verdaderamente caótica. Pedro Ramírez del Águila escribió que “hay tanta máquina, tráfigo, y ruido de mayordomos españoles, beneficiadores, carpinteros y de indios apiris, morteros, palliris³⁵, repasiris³⁶ y de otros oficios, que es lo primero del mundo y mucho de ver”, con la población “toda en ladera y en parte áspera³⁷”. En medio de ese atolladero de casas, unas redondas y otras cuadradas, según muestra un plano datado entre 1590 y 1610³⁸, aparecen las primeras construcciones hispanas, y entre ellas el primitivo convento franciscano, fundado en 1547³⁹, es decir, sólo dos años después de descubierta la veta de plata en el Cerro Rico. Diego de Mendoza escribe que el sitio escogido, “aunque es estrecho, por tener a las espaldas del convento el arroyo de la molienda de los ingenios de la ribera, es suficiente la vivienda a sus moradores⁴⁰”.



Plano datado entre 1590 y 1610.

Fuente: Luis Prado Ríos, *Plan de rehabilitación de las áreas históricas de Potosí*.

Sucre: Talleres Gráficos “Gaviota del Sur”, 2010.

Ximena Medinaceli afirma, con base en Cañete, que como Potosí no fue fundada en forma de damero en el momento inicial, el Virrey Toledo mandó en 1572 abrir calles, para darle la forma urbana que hoy conserva⁴¹. De esta manera, el convento se ubica al extremo de lo que será el crecimiento previsto para el damero o ajedrezado, que corresponde al asentamiento español, al lado del río principal, mientras que en el otro lado quedaba el asentamiento de los indígenas. El convento de San Antonio de la Villa Imperial de Potosí se sitúa cerca de los naturales, en este caso como parroquia de indios, vale decir que tenía como población parroquiana fundamentalmente al grupo indígena. Esto explica su ubicación estratégica entre las dos zonas mencionadas, la española y la indígena (ver esquema 4).

35 Mujer que escoge los minerales extraídos de una mina.

36 Indios mitayos.

37 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, p. 82.

38 Se encuentra en el museo *The Hispanic Society of America*.

39 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 47.

40 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 47.

41 Ximena Medinaceli “Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII)”. En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (eds.), *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata (siglos XVI-XVII)*. Sucre: Ministerio de Cultura de España, Subdirección de los Archivos Estatales; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2011, p. 101.



Esquema 4. Ubicación de los principales edificios religiosos en la ciudad de Potosí en siglo XVII,

Elaboración propia, sobre la base del plano anterior

Con las acciones del Virrey Toledo de 1572 se regulariza el trazado del centro y se crea la plaza mayor. Se descubre asimismo un nuevo sistema de extracción de la plata, amalgamando el mineral con el mercurio, para lo cual se necesita agua; de esa manera, el Virrey resuelve construir un río artificial, denominado La Ribera, en los altos de la serranía del Cari Cari, que dividirá la ciudad en dos sectores: uno habitado por españoles y criollos, además de sus esclavos, al septentrión, y otro ocupado por mitayos, que vivían al pie del cerro, en rancherías en torno a sus respectivas parroquias. Por lo tanto, en Potosí la estructura urbana se consolida sobre la base del patrón socioeconómico predominante, organizándose a partir de los barrios de indios, al pie del Cerro Rico, y de la estructura en damero, alrededor de la plaza mayor.

Con estas intervenciones, las funciones de la ciudad se consolidaron; se logró, entre otros avances, el inicio de la construcción de la iglesia matriz en la plaza mayor. Empero, la vida en la Villa Imperial no era fácil para los indígenas. Ramírez del Águila hace un relato a propósito de las acciones de Toledo:

La vivienda de los españoles está en el corazón del pueblo y alrededor la de los indios por sus parroquias que les asignó y dividió el virrey (...). De cada una viene su capitán y gobernador indio, con sus caciques y curacas, de sus ayllos (...). Estos caciques e indios se mudan cada año, en cuya remuda o vez, que llaman mita, es el batallón de las dificultades, apremios y extorsiones que se hacen a estos pobres indios; los españoles interesados porque les enteren, los indios por no enterar, por la imposibilidad que tienen ellos por huirse los asignados, en que intervienen mil injusticias de enteros supuestos y otros en plata que se echan en la bolsa de mineros pagada y quitada, a veces por fuerza, de quien no la debe; y con este ofuscamiento y revuelta de trampas y cambalaches unos con otros, siempre se andan en un continuo pleito; y todos los más los lunes se ven en aquellas plazas en cepos los caciques, las mujeres de los indios depositadas, los hijos empeñados los fugitivos presos y todos los indios de esta masa y mita en un eterno caos de confusión, duelo y trabajos⁴².

Por otra parte, a juzgar por el plano que estamos estudiando, el convento seráfico viene a contribuir en cierta medida “al caos” del paisaje urbano de la naciente ciudad y, al mismo tiempo, al ordenamiento del espacio de la villa;

42 Ramírez del Águila, *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata*, pp. 82-83.

comparte así la nota hispana con la iglesia matriz (1546, primer intento de construcción), Santa Bárbara (1548), La Asunción (1548)⁴³, Santo Domingo (1553)⁴⁴, los Mercedarios y el Hospital Real (1555)⁴⁵ en su etapa inicial.

Cabe añadir que en este momento ya se completa la traza urbana por la cantidad de población indígena que se asienta en la ciudad fruto del trabajo de la minería –en el año 1600 son 200.000 almas, según el padre Diego de Ocaña– y San Francisco atiende a 700 familias, según el mismo autor⁴⁶. En esta etapa, dada la cantidad de naturales, se fundan más parroquias, llegando a diez las construidas entre 1556 y 1585, con las cuales el convento en estudio va a tener que compartir hasta fines del siglo XVI su protagonismo en el paisaje urbano.

La particularidad de Potosí, que cambia violentamente su estructura urbana con las acciones del Virrey Toledo, y la permanencia del conjunto franciscano en el cambio de la trama, hacen pensar en éste como un mojón fundacional. Un hecho interesante al respecto es la forma en que comparte el paisaje de la zona de indios y de la zona de españoles, por estar ubicado en el límite entre ambas. En efecto, de un lado estaban las casas de la “Ranchería”, hechas de barro y sin ventanas⁴⁷, y del otro, cruzando la Ribera, la plaza principal, con las edificaciones que representaban el poder: el edificio de la Casa de Moneda –el mayor del Virreinato del Perú y uno de los mayores de América hispana–, la Aduana, el Cabildo, la cárcel, los almacenes de azogue, los hospitales y el coliseo, elementos que dan fuerza a la idea del protagonismo compartido del convento franciscano, ya en la etapa fundacional.

Posterior al plano datado entre 1590 y 1610 es el lienzo “Descripción del Cerro Rico e Imperial Villa de Potosí”, de Gaspar de Berrío Bravo, del año 1758⁴⁸, donde vemos nuevamente la consolidación de la estructura urbana, y al convento, ubicado en el borde de la zona de españoles y de la de producción de metal, colindante con los barrios periféricos, habitados ahora por comerciantes, artesanos y trabajadores libres de las minas. Se trata de una perspectiva a ojo de pájaro, en la que el autor describe cómo eran los usos y los espacios urbanos, y la relación de la ciudad con su entorno natural.



“Descripción del Cerro Rico e Villa Imperial de Potosí”, de Gaspar de Berrío.
Recuperado de <http://slowlandscapes.blogspot.com/2011/01/cerro-rico-potosi.html>.

43 J. de Mesa y T. Gisbert, *Monumentos de Bolivia*. La Paz: Gisbert, 2002, p.117

44 Medinaceli, *Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina*, p. 117.

45 Medinaceli, *Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina*, p. 118.

46 Medinaceli, *Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina*, p. 103.

47 Ocaña describe estas viviendas de la siguiente manera: “Las casas de los indios son en su mayoría ‘en redondo’ con unas piedras y encima techadas con paja y tan baja que apenas se puede estar de pie (...). Otras tenían más comodidad, varios patios, almacenes y a veces pozos de agua” (citado en Medinaceli, *Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina*, p.103).

48 Este lienzo se encuentra en el Museo Colonial Charcas, de la Universidad San Francisco Xavier de Sucre.

En este lienzo vemos la inserción del convento en la topografía del lugar y formando parte del entorno urbano, ya que la ciudad misma surge para explotar los recursos del escenario en el que se localiza.

Un plano de la segunda mitad del siglo XVIII, obtenido en el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires,⁴⁹ revela que para esa época la ciudad había llegado a un sincretismo que muestra que el damero español permanece invariable y que la zona de indios adopta este patrón, superponiéndose a la trama urbana existente en el siglo XVI, lo cual da como resultado un amanzanamiento irregular. Ese patrón habrá de mantenerse hasta la actualidad, tal como se puede observar en el plano satelital, extraído de Google Earth.



La Villa Imperial de Potosí en la segunda mitad del siglo XVIII.
Fuente: Prado Ríos, Luis, 2010, p.33. fotografía del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.



Vista aérea del conjunto de San Francisco de Potosí.
Fuente: Google Earth

En definitiva, el conjunto franciscano queda absorbido dentro de la retícula, mostrando que, por la fecha de la fundación y la talla de la edificación, resulta un elemento estructurante desde el mismo momento de su creación. La función se mantiene, siendo uno de los edificios más significativos durante mucho tiempo, con el atrio característico de estas edificaciones, limitado en este caso por las condiciones topográficas, lo que lo hace más pequeño que sus similares de La Plata y La Paz. Por otro lado, los avatares de la historia, es decir, la escasez de franciscanos, obligan a convertir el claustro en museo.

49 L. Prado Ríos, *Plan de rehabilitación de las áreas históricas de Potosí*. Sucre: Talleres Gráficos "Gaviota del Sur", 2010, p. 33.

En cuanto al paisaje urbano, ya se mencionó el hecho de que el convento comparte dos paisajes distintos, incluso en la actualidad; de un lado, la zona de indios; y de otro, la de españoles, dentro de un amanzanamiento compacto que se da desde el inicio. El convento es resueltamente parte de un paisaje cultural en el que “es posible leer las tensiones y los conflictos en un territorio que estaba lejos de ser la superficie continua en la que poblaciones y accidentes geográficos se alternan en armonía”⁵⁰.

2.3. Los franciscanos en La Paz

La Paz se funda el 20 de octubre de 1548, en la localidad de Laja. El virrey Pedro de La Gasca ordena al capitán Alonso de Mendoza crear una nueva ciudad, sin precisar dónde localizarla; según relata La Gasca:

El 6 del dicho septiembre, dos jornadas más delante de la Nasca, despaché al capitán Alonso de Mendoza con provisión de corregidor de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz y para que fuese a poblar dicho pueblo e hiciese a los vecinos que estaban señalados que fuesen a residir en él, porque me pareció que por ser persona tan diligente y de rostro, como es, era conveniente para el allanamiento y pacificación de aquella tierra⁵¹.

El propósito era crear un punto intermedio entre Potosí y Cuzco, para el descanso de viajeros, cambio de postas y correo. Tres días después es trasladada de Laja más al Este, al poblado de indios de Chuquiago.

Chuquiago estaba ubicado en territorio de los pacajes, y sus habitantes hablaban aymara; tenía fama por las minas de oro situadas a lo largo de su río, que, en tiempos del incanato, eran trabajadas en beneficio del monarca cuzqueño. Poco tiempo después de la institución de la ciudad, algunos cabildantes propusieron cambiar la ubicación a Yunguyo, debido a quejas ocasionadas por las dificultades de circulación que provocaba la topografía. Finalmente, prevaleció el deseo del fundador de no cambiar de lugar el nuevo asentamiento⁵².

El arquitecto Álvaro Cuadros sostiene que, a juzgar por las crónicas de esta etapa fundacional, los españoles se encuentran mezclados con los indios en un primer trazado, definiéndose dos plazas: una de españoles (actual plaza Alonso de Mendoza) y otra de indios (sobre la actual avenida América); ambas plazas estaban separadas por una acequia para el regadío y la provisión de agua:

Con las fachadas dirigidas a las dos plazas se instala el Cabildo como símbolo de autoridad (...). El tambo Kirkincha, centro de intercambio indígena, caracteriza al pueblo de indios. Llama la atención, por otra parte, el respeto y mantenimiento de la propiedad de los caciques Kirkincha e Irusta ubicados directamente sobre la plaza de los españoles (...). Debido a ello se nota que no existe un área reservada exclusivamente para los españoles⁵³.

Un año después de la fundación, los españoles hicieron el primer trazado⁵⁴ de la ciudad, a la orilla izquierda del río Choqueyapu. La planta urbana se divide en zona de españoles y zona de indios, la primera delimitada por el río Calchuani al Noroeste, el río Choqueyapu al Sudoeste y Sur, y el riachuelo Mejauri al Este, mientras que el sector de indios quedaba limitado por los ríos Choqueyapu, Apumalla y Carawichinca, y las primeras iglesias existentes, que eran San Pedro, Santa Bárbara, San Francisco⁵⁵ y San Sebastián.

La investigadora Teresa Gisbert ha realizado por su parte un plano de la ciudad de La Paz de acuerdo a descripciones y documentos de la época, concluyendo que “La Paz tenía tres barrios de indios, San Sebastián, San

50 M. Penhos, *Ver, conocer, dominar: imágenes de Sudamérica a fines del S. XVIII*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005, pp. 162-163.

51 J. Pérez de Tudela Bueso, *Documentos relativos a Don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro*, T. XXI. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 275.

52 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 25.

53 Á. Cuadros, *La Paz*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2002, pp. 41-42.

54 Mario Buschiazzo, basado en Nicanor Aranzáez, señala que, para hacer el trazado de la ciudad, las autoridades eligieron a “Juan Gutiérrez Paniagua, persona hábil y suficiente. El Cabildo, el 27 de noviembre de 1549 lo designa agrimensor para que levante traza de la población con calles derechas, plazas y solares, debiendo cobrar un peso por cada solar y dos por cada chacra” (M. Buschiazzo, *Documentos de arte colonial sudamericano*, Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1949, p.15.)

55 En el acta de fundación de la ciudad de La Paz no figura ningún dato concreto sobre la ubicación del convento franciscano en los extramuros de la ciudad (*Actas capitulares de la ciudad de La Paz 1548-1564*. Tomo 1. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales de la Ciudad de La Paz, Imprenta Burillo, 1964).

Pedro y Santa Bárbara; todos estaban extramuros, junto con el convento de San Francisco, separados del núcleo urbano por el río Choqueyapu y sus afluentes⁵⁶.



Esquema 5. La Paz en el s. XVI. Elaboración propia, según Gisbert y Mesa, *Arquitectura andina*, p.13.

En 1551 se construye la iglesia mayor de la ciudad, en un solar preferencial, como era costumbre adjudicar a la Iglesia. Teresa Gisbert indica, basada en relaciones y noticias posteriores, que ese solar no ha variado y es el mismo que hoy ocupa la catedral⁵⁷. Los numerosos cursos de agua que atravesaban la ciudad hicieron necesaria la construcción de puentes para el tránsito de vecinos y cargas, siendo el más importante el de San Francisco. Por otra parte, las viviendas no eran de mucha calidad; la mayoría de las de la zona de indios estaban construidas con adobe, mientras que en la zona de españoles había algunas de cal y ladrillo, unas con techo de tejas y otras de paja. Otros edificios importantes de la época eran el Cabildo, las Cajas Reales, las cárceles y los tambos.

Como se ha señalado ya, en 1551 se inicia la construcción de la catedral y el tambo, y para entonces ya se habían construido la picota y la fuente. Por otra parte, se destinan cuatro solares para la construcción del hospital. Es posible que uno de ellos estuviera al lado de San Francisco, lo que hace estimar la importancia que, en este momento y pese a la precariedad de templo y del convento, tenía la Orden seráfica.

Sobre el sitio donde estaba el convento Nuestra Señora de Los Ángeles, Diego de Mendoza señala que “es lo más sano de la ciudad, a la ribera del río, con un hermoso puente de cal y canto que hizo el convento, para el pasaje y comunicación del pueblo, por estar retirado del sol”⁵⁸.

Junto con San Sebastián y San Pedro, ambas iglesias de indios, San Francisco se ubica en los extramuros. Álvaro Cuadros señala que el lugar del convento era ventajoso, pues colindaba con la vía principal de comunicación por la cual se salía o llegaba en viaje a Potosí, la actual calle Sagárnaga, que permitía llegar a la población indígena vinculada a la actividad comercial; de la misma manera, se reconocía la intención de la Orden, dirigida a crear otra parroquia de indios, localizándose en el margen opuesto al río respecto a la ciudad española, obedeciendo así a las condiciones establecidas para los asentamientos indígenas⁵⁹. La calle colindante con el templo (actual calle Sagárnaga) tuvo, como se ha dicho, la importancia de ser la vía que comunicaba con la ciudad de Potosí. No obstante, su importancia residía también en la concentración de muchas actividades ligadas a los servicios, al comercio y al abastecimiento de productos. Asimismo, circulaban permanentemente recuas de llamas que transportaban mercaderías y burros que llevaban la piedra proveniente de las canteras de Letanías, en Viacha, para la construcción de la iglesia; también era la vía que usaban quienes traían la plata de Potosí, con destino a la metrópoli española.

56 T. Gisbert y J. de Mesa, *Arquitectura andina*. Embajada de España en Bolivia, La Paz, 1997, p. 195.

57 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 25.

58 Mendoza, *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*, p. 47.

59 Cuadros, *La Paz*, p. 49.

En el siguiente cuadro se ofrece una relación de la aparición de las otras órdenes religiosas⁶⁰:

Primera etapa (1540-1550)		Segunda etapa (1550-1600)		Tercera etapa (1600-1800)	
1538	San Sebastián	1551	Iglesia matriz	Jesuitas	1608
1549	San Pedro	1554	San Agustín	Santo Domingo	1609
1549	Santa Bárbara			El Carmen	1718
1549	Iglesia de San Francisco			San Juan de Dios	1737
1549	La Merced			Nuevo San Francisco	1743-1753

Estos datos nos permiten observar que las fundaciones religiosas tuvieron incidencia en la extensión de la traza urbana, y con ella en el paisaje urbano. En este caso, los franciscanos compartían el espacio con los naturales, fuera de la zona de españoles, brindando a aquéllos y a la naciente ciudad su atrio para la catequesis, procesiones, actividades comerciales y sociales, actuando como punto de encuentro y de unión entre la zona indígena y la española y anticipando ya desde su inicio su función actual, que parece concentrar en su plaza la vida de toda la ciudad.

El lienzo alusivo al cerco de La Paz, de Florentino Olivares, es uno de los documentos más importantes sobre la ciudad existente en este momento, pues muestra cómo estaba formada por un núcleo urbano principal, cercado por una muralla y tres parroquias o comunidades de indios. Si comparamos el trazado de la ciudad reflejado en este lienzo con el plano original encontrado, observamos que no había experimentado grandes modificaciones. El centro de la ciudad permanece el mismo, encerrado por el rombo de los ríos Choqueyapu, Mejauri y Calchuani.



Lienzo del cerco de La Paz, de Florentino Olivares (1781)
Fuente: Museo Casa Murillo.

El lienzo permite observar una ocupación homogénea en la zona central. Teresa Gisbert explica que “(...) a juzgar por los documentos y escritos que hemos podido consultar, la edificación pacaña era de escasa altura, la mayor parte de sólo un piso”⁶¹. Se distinguen la plaza mayor, con la catedral, y la iglesia de la Compañía, llamada de Loreto⁶², La Merced, San Agustín, el Carmen, Santo Domingo y San Juan de Dios. Fuera del muro está San Francisco, con una amplia explanada, San Pedro y San Sebastián. Ambas zonas están unidas por puentes que fueron volados en 1781, para evitar que las tropas de Túpac Katari invadieran la ciudad, y que fueron reconstruidos en 1790 por orden del gobernador. Esta ocupación permite inferir que, por su regularidad, el paisaje urbano de la zona española es también homogéneo, quedando el conjunto franciscano fuera de este recinto compacto, a lo que hay que agregar el significativo hecho de que su fachada dialoga con el atrio y las casas de los naturales.

60 Barnadas, *La organización de la Iglesia en Bolivia*, p. 91.

61 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 26.

62 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 26.

Resulta fácil imaginar el rol del convento franciscano en la conformación de ese paisaje urbano con una topografía particular, donde el agua de los ríos, las altas montañas nevadas y las más bajas que lo rodeaban forman parte del ámbito visual urbano, favorecido por edificaciones de pequeña altura incapaces de introducir variables de color, textura y movimiento, quedando como protagonista dentro de un imponente medio natural.

Poco a poco, en la evolución de la ciudad, la plaza del convento de San Francisco fue tomando más fuerza. De hecho, en la actualidad llegó a suplantar la función de la plaza principal (Murillo), debido a su ubicación estratégica en el eje principal que atraviesa toda la ciudad de La Paz. El atrio mantiene durante todo el siglo XVIII la forma de explanada rectangular que lo caracterizaba, pero hoy el espacio está alterado por haber sido demolido parte del convento en 1948⁶³, y por la incorporación del mercado Lanza, como una mole que destruye el valor patrimonial del espacio urbano, y la apertura de vías de circulación de intenso tránsito. A pesar de estos avatares, el atrio mantiene su vocación de espacio de encuentro y comercio, pasando su morfología de espacio abierto a semiabierto, y a abierto nuevamente, con las últimas intervenciones; pero manteniendo siempre su inercia⁶⁴ o memoria urbana.

3. CONCLUSIONES

3.1. Con respecto a la localización y la ciudad

En los tres casos se observa que la Orden franciscana buscó desarrollar sus actividades en los límites o extramuros de los asentamientos españoles, buscando siempre la vinculación con los grupos de población más desfavorecidos, en general, los naturales. Los documentos consultados, algunos de ellos actas fundacionales de las ciudades⁶⁵, no dan precisión respecto de la selección específica del sitio, por lo que pareciera haberse realizado de acuerdo a la posibilidad del momento para obtenerlo. En el caso del convento de La Plata, en el documento del Archivo Eclesiástico de Sucre, citado por Juan Zilbeti González, se señala el solar otorgado a Pedro de Hinojosa, quien sin más lo dona a los franciscanos. Respecto de Potosí, no hay dato alguno, pues la ciudad no posee acta fundacional, y tampoco Diego de Mendoza o Arzáns de Orsúa y Vela proporcionan información sobre el tema. En el caso de La Paz, no hay ninguna referencia en el acta, y el cronista Mendoza tampoco hace alguna mención.

Esta información nos lleva a concluir que los conventos franciscanos de La Plata, La Paz y Potosí colindan o están propiamente dentro de la zona de los naturales. La localización de la Orden se manifiesta entonces como “elemento puente”, para vincular, no ya el ámbito religioso con el civil⁶⁶, como en las ciudades europeas, sino la zona de españoles con la de indios, a modo de unión entre dos culturas. En estas tres ciudades los conventos seráficos sirvieron a los indios, destacándose los casos de Potosí, donde inicialmente funcionó como parroquia, y La Paz, donde se ubicó de manera anexa a la iglesia de San Pedro, volcándose al servicio de los más pobres y necesitados.

Las decisiones adoptadas por la Orden franciscana son, sin lugar a dudas, reflejo de su espiritualidad, en la que prevalece la humildad y el amparo que se brinda a los más necesitados, por encima de todo tipo de pretensiones políticas o de prestigio social, en un contexto de acciones fundacionales en el que las otras órdenes religiosas buscaron, en muchos casos, ubicarse lo más próximamente posible de la plaza principal, en cuyo perímetro normalmente tomaba asiento la iglesia matriz.

63 Gisbert, *Historia de la vivienda y de los conjuntos urbanos en Bolivia*, p. 26.

64 Marina Waisman señala que Franco Purini habla de la inercia que resiste al cambio en la ciudad, y que “la memoria que las ciudades tienen de sí mismas (es) una memoria necesariamente diversa de la de los hombres que la habitan” (citado en M. Waisman, *El interior de la historia*. Colombia: Escala, 1993, p. 57).

65 Como ya se ha señalado, La Plata tiene un documento de repartición de solares existente en el Archivo Eclesiástico de Sucre; la Villa Imperial, al surgir de manera espontánea, carece de acta fundacional. En cambio, La Paz sí la tiene. Y respecto a Tarija, Comajuncosa y Corrado señalan: “Una mano temeraria e ignorante rasgó del libro de Cabildo la hoja que contenía el acta de posesión y fundación de la villa: apenas quedan unas palabras, que no dan sentido alguno” (A. Corrado y A. Comajuncosa, o.f.m., *El Colegio Franciscano de Tarija y sus Misiones*, tomo 1. Tarija: Offset Franciscana [1884]1990, p.10).

66 M. Cuadrado Sánchez, “Un nuevo marco socio-espacial”, p. 105.

Si en forma general es posible afirmar que los franciscanos buscaron localizarse en la proximidad de los naturales, el P. Lorenzo Calzavarini agrega que esta ubicación tiene además otras connotaciones en el marco de la espiritualidad de la Orden, pues la manifestación práctica de la pobreza franciscana consiste en “el vivir sin trabajo remunerado”, volcando la esperanza en el sustento proporcionado por la “Providencia de la huerta”⁶⁷. Por ello se fundaron los conventos cerca de los cauces de agua, lo que se verifica tanto en La Plata como en Potosí y La Paz. Este patrón de ubicación tiene estrecha relación con el desasimiento de los bienes materiales y la confianza y abandono absolutos en Dios, en lo cual se manifiesta el rasgo de pobreza propio de la espiritualidad que está cierta de tener “una subsistencia agrícola segura”⁶⁸.

3.2. Con respecto a la creación de un “lugar”

La evangelización en Charcas, al igual que en el resto de América, se inicia con la predicación y la realización del culto al aire libre, según la costumbre de los naturales. Para ello, en todos los ejemplos analizados se observa a los templos localizados frente a un amplio espacio abierto, que permitirá poner en práctica la predicación práctica y sencilla al aire libre, característica de la espiritualidad franciscana, aunque no exclusiva de esta Orden. Aquí también el atrio, seguramente, es el resultado del proceso de conformación que tan bien describe Palm para el caso novohispano, al mencionar la relación existente entre las iglesias novohispanas y los ejemplos mediterráneos europeos en el momento del descubrimiento de América:

Las primeras iglesias de los mendicantes se ubican fuera de las puertas de la ciudad. Con el tiempo, la iglesia precedida por la plaza aún sin forma cierta, que sirve de escenario a los grandes sermones, viene a encontrarse entre la muralla antigua y el anillo de las nuevas fortificaciones (...). Al integrarse en la parte nueva de la ciudad, la plaza tiene que reducirse a una forma regular (...). Es ésta la situación en la cual se encuentran las órdenes en el momento inmediatamente anterior al descubrimiento de América, y son éstas las formas urbanísticas, nacidas de una práctica secular, que los misioneros traspasan a ultramar⁶⁹.

Esta particularidad de la evangelización no es específica de los franciscanos, pero tiene mucha coincidencia con su espiritualidad, y además hace posible, según sostiene Gloria Espinosa, la vinculación del recinto arquitectónico con el paisaje circundante⁷⁰. Esto permite recordar nuevamente la importancia que daba el santo franciscano al acercamiento a la naturaleza, viendo en ésta la hermosura y la bondad de Dios. Este aspecto recibe un particular aditamento en la ubicación escenográfica de La Recoleta de La Plata, una forma de “arquitecturizar” el entorno, para conformarlo y transformar un espacio abierto en “un lugar” destinado a la evangelización.

En la actualidad, la relación convento-ciudad en los casos estudiados muestra a los conjuntos franciscanos ya insertos en la expansión que tuvieron los trazados urbanos; en algunos casos, como en La Paz y Potosí, ello no ha sido beneficioso, pues, respecto del primero, el claustro antiguo fue seccionado en su cuarta parte en el año 1948, y en Potosí, el atrio no ha perdurado, al ser ocupado el espacio abierto –anterior al edificio– por la zona de producción industrial y el caserío de indios, tal como lo muestra el lienzo de Gaspar de Berrio del año 1758.

También es necesario destacar que, si bien las funciones urbanas, según las categorías que elabora Fernand Braudel⁷¹, son de media duración, los conventos franciscanos de las ciudades estudiadas, por su morfología, función y simbolismo dentro de la trama urbana, pueden ser incluidos en la categoría de “larga duración”.

67 L. Calzavarini *Semiología arquitectónica: el convento San Francisco en la ciudad de Tarija*. En: http://www.franciscanosdetarija.com/pag/artced/cantaro/1998/0139/038_calz.php (19-06-2014).

68 Calzavarini *Semiología arquitectónica*.

69 E. W. Palm, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el Virreinato de la Nueva España*. München: Congreso Internacional de Americanistas, 1968, p. 134.

70 G. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería: Universidad de Almería, 1999, p. 68.

71 Marina Waisman señala que “Fernand Braudel introduce en el estudio histórico las categorías utilizadas por los historiadores económicos: la diferencia de duraciones de los fenómenos históricos (...). Estas distinciones pueden aplicarse con gran utilidad al campo de nuestros estudios, tema que han realizado Alberto Nicolini y Marina Waisman. Así, la corta duración, historia episódica que comprende biografías y acontecimientos, podría parangonarse a la de obras y proyectos; la media duración, historia coyuntural con ciclos de 10 a 50 años, correspondería a la producción de un arquitecto y, para algunos períodos, aún al desarrollo de estilos o fases de estilos; por último, la larga duración, que Braudel llama historia estructural, se correspondería a la historia urbana, con algunos códigos lingüísticos como el de los órdenes clásicos, con ciertas ‘invariantes’ nacionales o regionales, con ciertos tipos arquitectónicos (tanto formales como estructurales, funcionales, etc.)” (Waisman, *El interior de la historia*, p. 57).

Otro aspecto importante del desarrollo religioso franciscano en Potosí, Sucre y La Paz, es que a lo largo de la historia no se producen cambios en la localización; incluso La Recoleta, en Sucre, que tiene una determinación en cuanto al sitio diferente al resto de los conventos, se mantiene en el mismo espacio elegido en el momento de su fundación, lo que con los años se constituye en un elemento de larga duración en la traza de la ciudad, por su función estable en el tiempo y por la persistencia del ordenamiento en claustros o patios.

3.3. Con respecto al paisaje urbano

Los conjuntos que se construyeron otorgaron un especial protagonismo físico a los franciscanos en las ciudades coloniales; por un lado, como ya se mencionara, fueron organizadores del espacio material y social⁷² y, por otro, incidieron en la organización del paisaje urbano. Los edificios, construidos durante largos años, se elevan aún hoy sobre el resto de las edificaciones de la ciudad y continúan siendo el centro de la vida festiva y espiritual, aunque con el paso del tiempo tal imagen ha sufrido algunos deterioros, como el caso de la ciudad de Sucre, por la expulsión de los hermanos y el cambio de destino del claustro.

Por último, cabe mencionar que los conjuntos seráficos, por su forma y escala, producen en la actualidad una lectura “social escatológica”, que, sin buscarlo, exalta las vivencias espirituales desde la Colonia hasta el presente, con el ánimo de “enaltecer un centro para ampliar una periferia”⁷³.

72 Medinaceli, *Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina*, p. 117.

73 Calzavarini *Semiología arquitectónica*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, B.

1965 [1736] *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Tomo 1. Edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Rhode Island: Brown University Press.

BARNADAS, J. M.

1987 “La organización de la Iglesia en Bolivia”. En: E. Dussel, F. Klaiber, F. A. Rojas, *et al.*, *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII. Salamanca: Sígueme.

BOLIVIA

1964 *Actas capitulares de la ciudad de La Paz 1548-1564*. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales de la Ciudad de La Paz. Imprenta Burillo.

BRAUDEL, F.

1968 *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

BUSCHIAZZO, M.

1949 *Documentos de arte colonial sudamericano*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

CALZAVARINI L.

1998 *Semiología arquitectónica: el convento San Francisco en la ciudad de Tarija*. Disponible en línea en: http://www.franciscanosdetarija.com/pag/artced/cantaro/1998/0139/038_calz.php (19-06-2014).

CÓRDOVA SALINAS, D.

1957 [1652] *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*. Washington D.C.: *Academy of American Franciscan History*.

CORRADO, A. y A. COMAJUNCOSA, O.F.M.

1990 [1884] *El Colegio Franciscano de Tarija y sus Misiones*. Tomo1. Tarija: Offset Franciscana.

CUADRADO SÁNCHEZ, M.

1995 “Un nuevo marco socio-espacial: emplazamiento de los conventos mendicantes en el plano urbano”. *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera*, 31 de julio al 4 de agosto de 1995. España: Instituto de Estudios Riojanos.

CUADROS, Á.

2002 *La Paz*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

CHAVES GUZMÁN, Mariluz

s.f. *Fundación de las ciudades*. Disponible en línea en <http://es.scribd.com/doc/159621138/FUNDACION-DE-LAS-CIUDADES-docx> (17-06-2014).

ESCOBARI DE QUEREJAZU, L.

1993 “Pueblo de indios en pueblos de españoles, Bolivia”. En: Ramón Gutiérrez. *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala.

ESPINOSA SPÍNOLA, G.

1999 *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería: Universidad de Almería.

GISBERT, T.

1991 *Historia de la vivienda y los conjuntos urbanos en Bolivia*, Sucre: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

GISBERT, T. y J. de MESA

1997 *Arquitectura andina*. Embajada de España en Bolivia, La Paz.

GUTIÉRREZ, R.

1990 *Centros históricos*. Colombia: Escala.

1993 *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina* Quito: Abya-Yala.

MEDINACELI, X.

2011 "Potosí y la Plata: la experiencia de la ciudad andina (siglos XVI y XVII)". En: Andrés Eichmann y Marcela Inch (eds.), *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata (siglos XVI-XVII)*. Sucre: Ministerio de Cultura de España, Subdirección de los Archivos Estatales; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

MENDOZA, D.

1976 [1663] *Crónica de la Provincia Franciscana de San Antonio de Los Charcas*. La Paz: Don Bosco.

MESA J. y T. GISBERT

1985 "Las ciudades de Charcas y los barrios de indios". En: *La ciudad iberoamericana*. Buenos Aires: CEHOPU.

2002 *Monumentos de Bolivia*. La Paz: Gisbert.

NICOLINI, A.

2001 "La ciudad regular en la praxis hispanoamericana, siglos XVI-XVIII". En: *Actas do Colóquio Internacional Universo Urbanístico Português 1415-1822*, Coimbra, 2 al 6 marzo de 1999. Lisboa: Edic. por la Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 599-613.

PALM, E. W.

1968 *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el Virreinato de la Nueva España*. München: Congreso Internacional de Americanistas.

PENHOS, M.

2005 *Ver, conocer, dominar: imágenes de Sudamérica a fines del S. XVIII*. Buenos Aires: Siglo XXI.

PÉREZ DE TUDELA BUESO, J.

1964 *Documentos relativos a Don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro*, T. XXI. Madrid: Real Academia de la Historia.

PRADO RÍOS, L.

2010 *Plan de rehabilitación de las áreas históricas de Potosí*. Sucre: Talleres Gráficos "Gaviota del Sur".

RAMÍREZ DEL ÁGUILA, P.

1978 [1638] *Noticias políticas y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de la Provincia de Los Charcas*. Sucre: Talleres de la Imprenta Universitaria.

ROMERO, J. L.

1987 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

WAISMAN, M.

1993 *El interior de la historia*. Colombia: Escala.

ZILBETI GONZÁLEZ, J.

2003 "Evolución urbana y rasgos del barroco en Sucre". En: *Memoria del Primer Encuentro Internacional Barroco Andino*. La Paz: Sagitario.

DOS INFORMES DEL OBISPO DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA, FRAY JUAN DE ARGUINAO Y GUTIÉRREZ (14 Y 15 DE NOVIEMBRE DE 1650)

ROBERTO TOMICHÁ CHARUPÁ

1. INTRODUCCIÓN

El obispado de Santa Cruz de la Sierra, erigido por el papa Paulo V (1605-1621), el 4 de julio de 1605, con sede en San Lorenzo de la Barranca, comprendía en sus inicios tres curatos y vicarías en las tres ciudades de la gobernación cruceña: San Lorenzo de la Barranca, capital de la gobernación, y Santa Cruz de la Sierra, la nueva, ambos en los llanos de Grigotá; y San Francisco de Alfaro en la región de Chiquitos¹. Dada la pobreza del obispado, se le añadieron seis curatos y doctrinas pertenecientes al corregimiento y vicaría de la villa de Salinas río Pisuerga en el valle de Mizque: la doctrina y vicaría de Mizque; la doctrina y curato del pueblo de Mizque, atendida por franciscanos; la doctrina y curato del valle de Aiquile; la doctrina y curato del pueblo de Tоторa; la vicaría y doctrina de los Yungas de Pocona y la doctrina del pueblo de Pocona, servida por los franciscanos. Además, se le agregaron dos curatos del valle de Cliza, pertenecientes a la vicaría y corregimiento de Cochabamba, pero “solas las Chacaras y Anejos de los dichos dos curatos, porque los demás de la dicha Vicaría y Corregimiento de la Villa de Oropessa han de que-

1 A fines de 1621 o comienzos de 1622 las presiones de los chiriguano sobre los llanos de Grigotá obligaron a los españoles a establecer una sola ciudad en la gobernación cruceña. Así, los vecinos de Santa Cruz de la Sierra, la nueva, pasaron a engrosar San Lorenzo de la Frontera, una frontera, en lo interno, contra los chiriguano y yuracaré, y, en lo externo, a partir de 1637, contra los portugueses. Casi al mismo tiempo, desaparece la ciudad de San Francisco de Alfaro en la región de Chiquitos (José María García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1988, pp. 116-118).

dar y quedan al Obispo de la Ciudad de La Plata”². Así, el obispado cruceño nacía con once curatos y doctrinas, nueve de clérigos y dos de frailes franciscanos.

El primer obispo de la diócesis fue don Antonio Calderón de León (1605-1621†), que comenzó su ministerio en 1609; le sucedió el franciscano Hernando de Ocampo y Zapata (1621-1632†) y después Juan de Zapata y Figueroa (1635-1646)³. Todos ellos fueron enterrados en el pueblo de Mizque. El cuarto obispo fue el dominico don Juan de Arguinao y Gutiérrez (1648-1659), un “varón apostólico docto y ejemplarísimo prelado”⁴. Un año después de comenzar su trabajo pastoral en el obispado cruceño, Arguinao escribe los dos informes que se publican.

2. EL AUTOR: “EN SIETE DE NOVIEMBRE DEL AÑO DE MIL Y SEISCIENTOS Y CUARENTA Y OCHO, QUE FUE SÁBADO, ENTRÉ EN MI IGLESIA”

Juan de Arguinao y Gutiérrez nació en Lima en el mes de abril de 1588, de padre español de Bilbao, Domingo de Arguinao Ayala, y madre criolla limense, Ana María Gutiérrez Bejarano; fue bautizado en la misma ciudad en la parroquia Santa Ana, el 8 de mayo de 1588. En 1595, a los 6 o 7 años, recibió la confirmación de manos del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo, que a la sazón se encontraba en Lima. A los 10 años dejó la escuela y durante 4 años estudió gramática con los jesuitas. Luego, como él mismo señala, “siendo mayorista y de edad de catorce años”, recibió el hábito de novicio en el convento dominico de Nuestra Señora del Rosario de Lima, el 24 de julio de 1602, y profesó dos años después, el 8 de mayo de 1604. Fue ordenado diácono y presbítero por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. Estudió artes y teología en el mismo convento Nuestra Señora del Rosario, siendo también colegial en el colegio San Hipólito. Después se graduó de licenciado, maestro y doctor en la facultad de teología de la Universidad Real de Lima. En la misma universidad obtuvo por oposición la cátedra de sagrada escritura, que leyó durante siete años; después la de “prima” de teología, que regentó hasta cuando, por real cédula, debió asumir el obispado cruceño⁵.

Arguinao sirvió por muchos años en el ministerio del púlpito y confesionario. De igual modo, en su comunidad religiosa ejerció diversos cargos antes de ser consagrado obispo (1602-1647): prior del convento de Trujillo, después visitador y vicario provincial; prior del convento de Lima, cabeza de provincia, y luego, por cuatro años enteros, provincial de su provincia, San Juan Bautista. Durante su gobierno se construyeron en Lima el noviciado y el colegio de la Santísima Trinidad.

Fue nombrado obispo de Santa Cruz de la Sierra por el papa Inocencio X (1644-1655) el 10 de septiembre de 1646, siendo consagrado por el arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, el 17 de noviembre del año siguiente, en la iglesia mayor y catedral de la dicha ciudad, con la asistencia de dos obispos: Francisco Godoy, obispo de Trujillo y de Guamanga, y Fernando Avendaño, electo de Santiago de Chile. El sábado 7 de noviembre de 1648 llega a la diócesis cruceña, a Tarata, la primera doctrina del obispado, donde el día después celebra su primera misa y realiza públicamente su profesión de fe, “en presencia de mucha gente eclesiástica y secular, noble y plebeya, españoles y indios [...] en manos del deán de este obispado”, don Juan Álava de Alvarado.

Ya en su diócesis, el nuevo obispo comienza a visitar los pueblos por caminos muy difíciles. Así, desde el 23 de junio hasta fines de septiembre de 1650 permanece en la ciudad de San Lorenzo, y así era la primera vez que

2 Mauricio Valcanover (ed.), *División en tres obispados de la Iglesia de los Charcas por Alonso Maldonado de Torres en 1609 (AGI Charcas 140)*; introducción, versión paleográfica, anexos e índice a cargo del Lic. Mauricio Valcanover; Cochabamba: Bolivia Franciscana-Fuentes mayores n. 2, 2012, p. 168; cf. pp. 102-102.

3 Cf. *Archdiocese of Santa Cruz de la Sierra*, en: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dscsi.html> (05-07-2020).

4 Testimonio de Gabriel González de la Torre, arcediano de la iglesia catedral de San Lorenzo de la Barranca, Mizque, 05.05.1690. Información hecha por fray Juan de los Ríos, obispo de Santa Cruz de la Sierra, Mizque, 20.05.1690, traslado del 29.05.1690 (AGI, Charcas 388).

5 Datos tomados de los informes de Arguinao que se publican y de los Anales Martinianos, compuestos por un alumno del Real Colegio de San Martín de Lima, cuyo original se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Códices y cartularios, ms. n. 241 b) y ha sido publicado parcialmente en Pablo Pastells (*Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Paraguay* [...]). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, tomo II, 1912, pp. 234-235.

un obispo visitaba su iglesia catedral, pues era casi “imposible de asistirle, aun de visitarla, sus obispos”⁶. Durante los primeros años recorrió todo el obispado, confirmando a 5.364 “personas, chicas y grandes, españoles y indios, negros y mulatos”, de las cuales 1.600 eran de San Lorenzo. En esta ciudad edifica el colegio seminario, con celdas, patios y cocina, y también reedifica el hospital de Santa Bárbara.

El 10 de noviembre de 1659, Arguinao es nombrado arzobispo de Santa Fe de Nueva Granada (Bogotá), cargo que desempeñará hasta la fecha de su fallecimiento, el 5 de octubre de 1678, a la edad de 90 años⁷. Será nombrado en su reemplazo el agustino Juan de Ribera (1659-1666).

3. EL OBISPADO CRUCEÑO: DOCTRINAS, PERSONAL ECLESIAÍSTICO, POBLACIÓN Y ALGUNAS OBRAS

A mediados del siglo XVII, según los documentos que se publican, la diócesis continuaba con 11 doctrinas reorganizadas en los siguientes pueblos: Valle Grande, Chilón, Omereque, Aiquile, Totora, Tintín, San Sebastián, Pocona, Yungas, Punata y Tarata. De estas 11 doctrinas, las de Pocona y San Sebastián continuaban siendo atendidas por religiosos franciscanos, y el resto por clérigos diocesanos. El obispado tenía 8 “lugares” o zonas pobladas: San Lorenzo de la Barranca, sede del obispado, Villa de Salinas del Valle de Mizque, Valle Grande, Valle de Chilón, Valle de Omereque, Valle de Tiraque y Valle de Cliza. La sede del obispado tenía una parroquia, atendida por 2 curas prebendados, el deán y el arcediano. La Villa de Salinas de Mizque tenía una iglesia mayor parroquial, dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, con dos curas beneficiados, y otra parroquia muy cercana y dedicada a San Sebastián, “y es de los indios naturales de la dicha villa y de los forasteros”.

En cuanto al personal eclesiástico, según el obispo Calderón, en 1619 vivían en todo el obispado “12 prebendados y curas clérigos” (seculares) y “11 frailes doctrinantes” (regulares), número que aumentará 30 años después, según Arguinao, a 25 clérigos seculares y 30 religiosos regulares de seis órdenes religiosas⁸. Por tanto, el personal se duplicó durante aquel período, sobre todo en la parte andina del obispado. La vida regular, en cambio, fue completamente masculina, pues no existía convento alguno de monjas en la diócesis. En Mizque –de hecho, residencia de los obispos– había un convento de dominicos, franciscanos, agustinos y también de los miembros de la Orden de San Juan de Dios, que estaban a cargo del hospital de Santa Bárbara. En San Lorenzo, el convento de Nuestra Señora de la Merced tenía “dos o tres religiosos con su comendador y prelado”, mientras el colegio de la Compañía de Jesús contaba “de ordinario” con “cinco o seis religiosos sacerdotes con su rector y prelado y dos hermanos legos”. A propósito, según el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), en 1630 la residencia cruceña tenía tres sacerdotes y tres coadjutores; en 1637 los presbíteros eran cuatro; y 3 los coadjutores, siendo rector el P. Juan Blanco⁹.

Sobre la población general del obispado, los informes de los citados obispos Calderón (1619) y Arguinao (1650) ofrecen algunos datos, que se pueden apreciar en el cuadro siguiente. Hay que tener en cuenta lo siguiente: Calderón menciona en su informe a los *yanaconas*, o indígenas que servían con su trabajo personal a los conquistadores a cambio de doctrina cristiana y curación en sus enfermedades;¹⁰ también menciona a los *zambaigos*, es decir, a los hijos de indígenas y negros. Arguinao, por su parte, incluye probablemente entre los indios en general a los *yanaconas*, y es posible que entre los mulatos sean incluidos los *zambaigos*.

6 “Testimonio de Gabriel González de la Torre, arcediano de la iglesia catedral de San Lorenzo de la Barranca, Mizque, 05.05.1690” (AGI, Charcas 388).

7 Cf. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/barguy.html> (05-06-2020).

8 “*quenta u razón de algunas cosas tocantes al servicio de Dios Nuestro Señor y de vuestra Real Persona*” por Antonio Calderón, 1er obispo de Santa Lorenzo de la Barranca, 1o de marzo de 1619 (Valcanover, *División en tres obispos de la Iglesia de los Charcas*, p. ix).

9 ARSI, Perú, 4, ff. 321r, 349v-350r y ff. 379v-360r, 412 (Roberto Tomichá Charupá, “Carta inédita de don Antonio Calderón, primer obispo de Santa Cruz de la Sierra (1 de marzo de 1619)”, en *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 22, pp. 79-92, Sucre, 2016) aquí: p. 84.

10 En realidad, en la región andina colonial, según García Recio, se denominaba yanacunas “a aquellos indígenas que, separados de sus comunidades y no adscritos por tanto a encomiendas ni obligados a mita, trabajaban para los españoles en las zonas rurales o urbanas”, bajo ciertas obligaciones y derechos. En San Lorenzo de la Frontera, en cambio, no existía regulación alguna, siendo en la práctica equivalente a “indios de servicio” que no pagaban tasa alguna al rey (García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, pp. 231-233).

Población en el obispado	Año 1619		Año 1650	
Españoles	1.800	13.5%	2.717	26.9%
Indios	8.500	63.9%	6.131	60.6%
Yanaconas	2.600	19.5%	0	0.0%
Mulatos y zambaigos	150	1.1%	427	4.2%
Negros esclavos	250	1.9%	839	8.3%
Total cristianos	13.300	100.0%	10.114	100.0%

En la tabla es posible observar a primera vista la disminución cuantitativa de habitantes, en particular de la población indígena, contrariamente al aumento de españoles, sean peninsulares o criollos. El descenso de la población indígena es del 23% en el lapso de 30 años, pues pasaron del 63.9% en 1619 al 60.6% a mediados del siglo XVII, lo que concuerda con la gran disminución de indígenas de servicio en los ingenios azucareros¹¹. Entre los motivos, se suele señalar las epidemias, los malos tratos y los enfrentamientos bélicos, particularmente en la región oriental del obispado. Dada esta situación, aumenta el número de negros, mulatos y zambaigos, que pasan del 3.0% al 12.5%, pero con mucha mayor presencia en la parte andina del obispado y no así en San Lorenzo, donde muchos “vecinos” carecían de recursos económicos suficientes para comprar esclavos. Así, por ejemplo, en 1630 los cruceños solicitan al rey un préstamo para adquirir algunos negros y así mantener la economía cruceña¹². Ante la carencia de mano de obra, los cruceños emprenderán expediciones incluso armadas para conquistar indígenas “infieles”. Nótese también que la población española dominante —en la que se incluyen los criollos e incluso mestizos— subió del 13.5% al 26.9%, lo que es natural, debido a la disminución de indígenas y el aumento del mestizaje.

Respecto a las obras sociales, el obispado tenía dos hospitales en 1619, uno en Mizque y otro en San Lorenzo. En la capital del obispado, según Calderón, aquel mismo año, al hospital de San Andrés “se le compraron tres esclavos: dos negros y una negra”¹³. Este hospital se mantuvo al parecer hasta 1625, cuando el obispo Hernando de Ocampo le retiró la asignación pecuniaria; más tarde la construcción se caerá por un aguacero. En 1650 Arguinao pensaba en su reconstrucción, aunque de hecho era difícil su mantenimiento, porque la ciudad carecía de medicinas y de médicos, contando solamente con algún enfermero o médico entre los jesuitas de la residencia cruceña. Volvió a funcionar entre 1650 y 1665. En realidad, más que de un verdadero hospital, se trataba, según el obispo, “de un centro benéfico para aquellos que no tenían quien le atendiera en sus necesidades ni disponían de recursos para pagar las atenciones”¹⁴.

4. LA SEDE DEL OBISPADO: “HAY DOS CURAS, QUE LO SON Y HAN SIDO DESDE SU FUNDACIÓN, LOS DICHS PREBENDADOS, DEÁN Y ARCEDIANO”

A partir de fines de 1621 o inicios de 1622, San Lorenzo de la Barranca fue la única ciudad de la gobernación cruceña. Estaba poblada por españoles, indígenas, mestizos y muy escasos negros y mulatos, dada la pobreza tanto de los “vecinos” o encomenderos como de los “soldados” que habitaban la ciudad, algunos de los cuales solían practicar ciertos oficios de herreros, carpinteros o trapicheros, entre otros. Los “vecinos”, con sus magros ingresos —chacras agrícolas, atendidas por indígenas de servicio, e incipiente industria azucarera—, sostenían también una parte de los soldados, que aseguraban la defensa de la ciudad ante las posibles incursiones de los chiriguano y yuracarés. En efecto, la economía cruceña se mantuvo gracias a los indígenas sometidos, “quie-

11 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, p. 331.

12 Durante el siglo XVII, la presencia de “algunos negros” en Santa Cruz de la Sierra, “probablemente esclavos en su totalidad, [...] seguramente no superaron nunca la decena” (García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, p. 430).

13 Tomichá Charupá, “Carta inédita de don Antonio Calderón”, p. 87.

14 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, p. 450.

nes, casi en exclusiva, constituyeron la fuerza de trabajo [...] ante la práctica inexistencia de esclavos negros”¹⁵. En realidad, la disminución de indígenas provocaba la escasez de producción agrícola y azucarera, como bien señala Arguinao: “lo que se coge en aquella ciudad es azúcar y miel, arroz, maíz y algodón; y todo ya en muy poca cantidad, por la falta grande que hay de indios, que hoy no llegan a doscientos los que pueden trabajar en las haciendas, ingenios y trapiches”. El obispo no se refiere, en modo explícito, a la existencia de ganado en San Lorenzo de la Barranca, como sí dice que en “lo restante del obispado abunda de pan, carne y vino porque hay grandes cosechas de trigo, mucho ganado mayor y menor”¹⁶.

En lo sociocultural, desde casi sus inicios San Lorenzo fue construyendo una cultura propia, mestiza, sobre todo entre españoles e indígenas, de gran intercambio en todas sus dimensiones, incluyendo obviamente el religioso, aspecto que ayudó a todos a adaptarse a las vicisitudes de la época. Así, por ejemplo, muchos de sus habitantes, sin distinción de procedencia étnica o social, eran bilingües, lo que permitió el mutuo aprendizaje e integración de nuevas costumbres, especialmente en cuanto a cultivos agrícolas, productos alimenticios, artes culinarios, estilo de construcción, medicinas tradicionales y, por supuesto, la vivencia de una fe cristiana también particular o “popular”¹⁷. A propósito de esto último, como sucedió en gran parte de Latinoamérica, el cristianismo en Santa Cruz de la Sierra “queda, en múltiples ocasiones, reducido a puras formalidades y ritos”; no obstante, “la religión tuvo, en aquella sociedad, un papel de primer orden”¹⁸. Es un tema todavía no profundizado.

Una de las formalidades o estructuras del cristianismo es su organización jerárquica. En San Lorenzo de la Barranca, dada la ausencia casi permanente del obispo de su sede, durante gran parte del siglo XVII la catedral fue atendida por el deán y el arcediano. El primer deán, nombrado por el virrey del Perú, Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros (1607-1615), fue el bachiller Miguel de Corella, natural de Aragón, que ya tenía prohibición de ejercer oficio eclesiástico alguno en el reino de Castilla. En San Lorenzo, al comportarse muy mal, fue echado dos veces por los vecinos y por el mismo obispo Antonio Calderón, quien lo desterró y le quitó la prebenda; sin embargo, al apelar la decisión y ser después absuelto por la Audiencia de La Plata, retomó su cargo en San Lorenzo. Calderón decía de él: “estoy cierto que no mudará de costumbres. Siento en el alma haya de gobernar hombre tan indigno”¹⁹. Años después, en tiempos del obispo Juan Zapata de Figueroa (1635-1642), se menciona entre las autoridades eclesiásticas de Santa Cruz al deán Juan de Álava Alvarado y al arcediano Lucas Rodríguez Navamuel²⁰. Sobre Juan de Álava Alvarado, en cuyas manos el obispo Arguinao hizo su profesión de fe en 1648, tampoco se comportó como buen eclesiástico, no sólo por cuestiones morales, sino incluso con pleitos que llegaron a la violencia física entre los miembros del cabildo eclesiástico, en especial con el citado Miguel de Corella²¹. El mismo Arguinao señalará en 1651: “a más de once años que no asiste en servicio de ella conforme a su obligación, antes se está en la ciudad de la Plata, divertido en pleitos ajenos a su estado”²².

Los arcedianos de la diócesis cruceña debieron afrontar muchos conflictos con los deanes y otros miembros del cabildo eclesiástico; no obstante, fueron no sólo menos conflictivos, sino incluso más consecuentes con su deber de eclesiásticos seculares. El primero fue Alonso Ramos, que según Calderón murió habiendo servido “seis años” de arcediano y “trece años la vicaría y curato de San Lorenzo”²³; lo reemplazó el bachiller Andrés Suárez Moreno, graduado en cánones por la universidad de Salamanca, un “hombre virtuoso” que ayudó mucho en la diócesis. Más tarde ocupó el cargo el ya citado Lucas Rodríguez Navamuel, quien durante el período de sede vacante del obispado (1632-1635) y en continuidad con la postura del obispo fray Hernando de Ocampo

15 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, p. 257.

16 Durante la primera mitad del siglo XVII el abastecimiento de ganado vacuno en la sede del obispado era todavía escaso. Se consulten las fuentes archivísticas: *ibidem*, p. 308.

17 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, pp. 426-448.

18 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, p. 459.

19 AGI, Charcas 139 (Tomichá Charupá, “Carta inédita de don Antonio Calderón”, p. 89). Añade el obispo sobre Corella que es un “hombre que no tiene caudal ninguno, distraído, vicioso jugador y tan tocado de la embriaguez”.

20 ACSCS, sección 3.12.1: parroquia de la villa de Salinas del río Pisuerga (Mizque), AMC 1639 y 1640.

21 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, pp. 454-455, 457, 487.

22 “Testimonio de fr. Juan de Arguinao, obispo de Santa Cruz de la Sierra, Villa de Salinas de Mizque, 5 de julio de 1651” (ACSCS, sección 6: otros documentos, AMC 1651).

23 Tomichá Charupá, “Carta inédita de don Antonio Calderón”, p. 89. Cf. “Carta del vicario de San Lorenzo, Alonso Ramos, a la Audiencia de Charcas, San Lorenzo, 15.03.1604” (ABNB, C-887).

(fallecido en 1632), fue al parecer una de las pocas voces que se opuso a los vecinos cruceños en sus pretensiones de conquistar indígenas por la fuerza para el servicio personal²⁴.

En realidad, como señala García Recio, durante todo el siglo XVII los miembros del cabildo eclesiástico, en general, eran “hombres de escasa talla intelectual”, que “mostraron un muy limitado interés por cumplir con una mínima dignidad sus obligaciones”; todo ello, sumado a los muchos años de sede vacante del obispado y de la edad avanzada de la mayoría de los obispos nombrados, explica la poca relevancia e incluso “fracaso” del obispado cruceño en su labor pastoral²⁵. Ni hablar en el aspecto misional.

5. EL TRABAJO FORMATIVO, PASTORAL Y MISIONERO: “NO SE CONVIERTEN LOS INFIELES PORQUE SON REBELDES A LA LUZ”

El obispo Arguinao se preocupó especialmente por la formación del clero y así construyó el seminario de San Juan Bautista en la sede del obispado. Sin embargo, ante la falta de estudiantes, envió a aquella ciudad al bachiller Gabriel González de la Torre, quien promovió el seminario, colaborando él mismo a los jesuitas en la enseñanza de latinidad y de algunas materias morales a los jóvenes. Sin embargo, cuando tuvo que salir de aquella ciudad, “la iglesia, hospital y seminario, quedaron despoblados como antes”²⁶. De igual modo, el obispo dominico tenía en mente organizar el primer sínodo diocesano, que no se realizó, entre otros motivos, por la carencia de personal eclesiástico para atender la diócesis. Así, durante “más de un siglo de existencia y actividad del obispado” no se celebró un solo sínodo, lo que también ayudó al “desgobierno” del obispado²⁷.

Arguinao resalta “el celo santo que tienen de la salud espiritual de las almas” los padres de la Compañía de Jesús, tanto en lo pastoral como en lo misional. En el primer caso, “a cualquier hora del día o de la noche, que los llaman, van con mucho gusto a administrar los santos sacramentos a los enfermos, españoles e indios”; en lo misional, por caminos de “riesgo y peligro”, acuden “a los ingenios y haciendas” ubicados a pocas leguas de la ciudad de San Lorenzo, “a doctrinar a los indios”. En cuanto a la incorporación de nuevos cristianos, los jesuitas del colegio de San Lorenzo estaban junto a los “infeles [...] con ellos tratan y conversan y les hacen algunos beneficios para atraerles a la fe y conocimiento del verdadero Dios” y, si ellos “no se convierten”, es “porque son rebeldes a la luz”. Se puede decir que, a mediados del siglo XVII, los jesuitas de la residencia cruceña mantenían en gran medida las tres orientaciones o ámbitos de trabajo de fines del siglo XVI: en lo pastoral, atender a los españoles e indígenas cristianos; en lo misional, adoctrinar a los indígenas tanto sometidos (misiones cortas) como sólo amistados (misiones largas); en lo expedicionario, acompañar a los españoles en sus entradas a Moxos en busca del Paititi²⁸.

A propósito de esto último, hay que considerar las expediciones que realizaban los cruceños para reducir por la fuerza a los indígenas y así contar con mano de obra para cultivar los campos y garantizar la supervivencia de la ciudad. En estas entradas subyacía con fuerza el mito del Paititi, presente en el imaginario colectivo de la población y de los mismos jesuitas. Entre éstos, Juan Blanco, nombrado después rector de la residencia cruceña, argumentaba dos motivos: contener los ataques de los infieles y el presumible canibalismo de los indígenas; además, era preferible que los españoles los capturasen para cristianizarlos y no que cayeran en las manos crue-

24 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, pp. 202-203 y 463. En otras cuestiones, sin embargo, como el cumplimiento de deberes y funciones eclesiásticas, la vida de Navamuel no fue la más acertada.

25 José María García Recio, “El obispado de Santa Cruz de la Sierra en el siglo XVII: el fracaso de una institución”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, Caravelle*, N° 47, pp. 5-23, 1986, aquí: p. 12.

26 “Informe al rey sobre el modo con que se sirve y gobierna la iglesia catedral de San Lorenzo de la Barranca, su hospital y colegio seminario; hecho por el bachiller Gabriel González de la Torre que ha tenido a su cargo aquella iglesia” (Pastells, *Historia de la compañía de Jesús en la provincia de Paraguay*, p. 715).

27 García Recio, “El obispado de Santa Cruz de la Sierra en el siglo XVII”, p. 11.

28 José María García Recio, “Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional”, *Quinto Centenario* N° 14, pp. 73-92, Madrid, 1998, aquí: p. 75. También Mario Polia, “Noticias sobre el ‘Reino de Paytiti’ en un documento manuscrito del archivo romano de la Compañía de Jesús”, y Albert Meyers e Isabelle Combés, “Relación cierta de Alcaya(ga)”, ambos estudios en: Isabelle Combés y Vera Tyuleneva (eds.), *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios, pp. 99-115 y 158-171, 2011, aquí: pp. 170-171, respectivamente.

les de los paulistas²⁹. Así, el mismo Blanco, el 12 de octubre de 1635, entrega dos cartas al cabildo de la ciudad de San Lorenzo, una de don Juan de Lizarazu, presidente de la Real Audiencia de Charcas, y otra del jesuita Juan Navarro, procurador general de la Compañía en la provincia de Charcas, “juntamente con un traslado auténtico de una escritura de venta que hizo Pedro de Iriarte de dar cincuenta y cuatro mil y tantos pesos para el descubrimiento y jornada de los moxos y toros”³⁰. En dicha expedición participaron los jesuitas mencionados Blanco y Navarro, además de Jerónimo de Villarnao, quien ya tenía experiencia en este tipo de entradas³¹.

6. LA PRESENTE PUBLICACIÓN

Los informes que se publican responden al pedido del cronista mayor de Castilla y de las Indias, Gil González Dávila, en cumplimiento de la Real Cédula despachada por el rey en Madrid el 8 de noviembre de 1648, que le pedía responder a preguntas concretas³². El obispo Juan de Arguinao responde con dos textos: el primero, fechado el 14 de noviembre de 1650, es más autobiográfico, pues habla de sí mismo, como una especie de hoja de vida desde el momento de su nacimiento hasta cuando asume el obispado cruceño, pasando por todas las etapas de su formación religiosa y académica, así como del trabajo desempeñado en su Orden dominica. En el segundo texto se refiere más a su iglesia catedral en la sede del obispado y a otros detalles no sólo inherentes a la propia diócesis, sino también a la situación geográfica, ambiental y poblacional. De modo que son documentos históricos importantes para el Oriente boliviano en general y la ciudad de Santa Cruz de la Sierra en particular.

Los textos han sido transcritos de los originales conservados en el Archivo General de Indias (Charcas 136) y comprenden ocho folios en buen estado de conservación. Al igual que en anteriores publicaciones, con el propósito de llegar al mayor número de público posible de lectores, especialmente estudiantes jóvenes, se han adecuado los signos de puntuación, ortografía, uso de mayúsculas y otros detalles al castellano corriente, manteniendo, por supuesto, la fidelidad al original manuscrito conservado en el Archivo de Indias.

7. TEXTOS TRANSCRITOS

Relación del obispo de Santa Cruz de la Sierra, fray Juan de Arguinao. Villa de Salinas, Valle de Mizque, 14 de noviembre de 1650 (AGI, Charcas 136)

De sí mismo

1ª Pregunta. ¿Nombre de la patria y padres?

El maestro don fray Juan de Arguinao, por la gracia de Dios y de la santa madre apostólica, obispo de Santa Cruz de la Sierra, soy natural de la ciudad de Lima en el Reino del Perú. Soy hijo legítimo de Domingo de Arguinao Ayala y de su legítima mujer, doña Ana María Gutiérrez Vejarano³³. Mi padre Domingo de Arguinao Ayala fue natural de la villa de Bilbao en el señorío de Vizcaya, y mi madre, doña Ana María Gutiérrez Vejarano, fue natural de la dicha ciudad de Lima, donde me parió en el mismo año de mil y quinientos y ochenta y ocho por el mes de abril. Y criaronme los dichos mis padres en la dicha ciudad de Lima, que es la principal en este Reino del Perú.

2ª Pregunta. ¿En qué parroquia fui bautizado?

En la parroquia de [la] Señora Santa Ana, que está en la dicha ciudad de Lima. Fui bautizado en ocho de mayo del mismo año de mil y quinientos y ochenta y ocho; bautizóme el M.ro [maestro] Juan Sánchez, cura beneficiado de dicha parroquia; y fue mi padrino de bautismo el capitán Esteban de Alcayaga, como consta de la partida del libro del bautismo.

29 García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera*, pp. 203-204.

30 *Actas capitulares de Santa Cruz de la Sierra*, 1634-1640. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, 1977, pp. 128-129. Años después hay otra petición de los jesuitas Juan Blanco, Gerónimo de Villarnao y Diego de Alderete, a quienes se suma el mercedario fray Domingo de Velasco. Parecer del P. Juan Blanco, Lenzo, 10.01.1940 (AGI, Charcas 32).

31 “Relación del padre Jerónimo de Villarnao, San Lorenzo, 30 de noviembre de 1635, entre las Consultas para la entrada de Juan de Lizarazu, presidente de la Real Audiencia de Charcas, para entrar a Moxos o Toros (1636)”. En: Combés y Tyuleneva (eds.), *Paititi. Ensayos y documentos*, pp. 255-258.

32 Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Paraguay*, pp. 233-234.

33 En el manuscrito: “Vexarano”.

3ª Pregunta. ¿En qué universidad formé mis estudios mayores y en qué facultad; y en qué universidad me gradué?

En el convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima del sagrado orden de Predicadores estudié las artes. Y, en el mismo convento y en la real universidad de la misma ciudad, formé mis estudios mayores en la facultad de la sagrada teología. Y en la misma universidad fui graduado de bachiller, luego que cumplí mis cursos. Y después fui graduado en la misma universidad de licenciado y de maestro y doctor en la facultad de la sagrada teología.

4ª Pregunta. Si he sido colegial, ¿en qué colegio?

Siendo estudiante de artes de teología, fui colegial en el colegio del Señor san Hipólito, que en aquel tiempo estaba fundado en el noviciado del dicho convento de Predicadores de Lima.

5ª Pregunta. Si he obtenido cátedras, ¿en qué universidades?

En la dicha universidad real de Lima obtuve por oposición la cátedra de la sagrada Escritura, que leí y regenté por espacio de siete años, hasta que en la misma universidad obtuve la cátedra de prima de teología, que fundó y dotó el rey nuestro señor Felipe III el Grande, que Dios guarde, la cual cátedra es igual en todo a la antigua de prima de teología de la dicha universidad, como en la de Salamanca. Y esta cátedra leí y regenté hasta que me vino la Real Cédula de este obispado de Santa Cruz de la Sierra.

6ª Pregunta. Si he escrito, ¿sobre qué materias?

El tiempo que fui catedrático de sagrada Escritura en la dicha real universidad de Lima escribí y dicté a mis discípulos un tratado para la inteligencia de la sagrada Escritura, en que recopilé algunas reglas universales y algunos cánones trascendentales, que están repartidos en los doctores. Escribí más unos comentarios sobre toda la epístola de San Pablo *ad Hebreos* y sobre la epístola *ad Romanos*. Cuando obtuve la cátedra de prima de teología en la misma universidad, escribí y dicté la materia *De gratia* y la materia *De auxiliis* y la materia *De Trinitate*. Y el tiempo que fui lector de teología en el dicho mi convento de Predicadores de Lima, escribí y dicté muchas materias de teología por el orden que nuestro angélico doctor Santo Tomas de Aquino pone en sus cuatro partes. Y no he tratado de que se imprima ninguna de las dichas materias, porque no las he juzgado por dignas de la imprenta.

7ª Pregunta. ¿En qué convento tomé el hábito; en manos de qué prior profesé; en que día, mes y año; y qué honores tuve en la religión?

Siendo de edad seis o siete años, me confirmó en la dicha ciudad de Lima, en la capilla de Nuestra Señora de Copacabana, que estaba inmediata a la Iglesia mayor, el reverendo obispo del Tucumán, don fray Fernando de Trejo³⁴, que a la sazón estaba en la dicha ciudad. Y fue mi padrino de confirmación don Antonio de Vargas. De edad de diez años dejé la escuela y entré de los estudios de gramática de la Compañía de Jesús, que cursé por el espacio de cuatro años. Y, siendo mayorista y de edad de catorce años, recibí el hábito del coro en el dicho convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima del sagrado orden de Predicadores. Diómele por su mano el padre maestro fray Juan de Lorenzana, catedrático de prima de teología en la dicha real universidad de Lima. Y diómele en el mismo día que fue electo provincial de esta provincia, que fue a los veinte y cuatro de julio del año de mil y seiscientos y dos. Fui novicio dos años, y a los diez y seis cumplidos de mi edad profesé en manos del reverendo padre maestro fray Agustín de Vega, que a la sazón era prior del dicho convento, y después fue electo del Paraguay. Hice la dicha profesión en la capilla mayor de la iglesia del dicho convento, en presencia de la comunidad de los religiosos y de mucha gente noble y plebeya, en ocho de mayo, que fue sábado, del año de mil y seiscientos y cuatro.

Los honores que tuve en la religión fueron casi todos los que se pueden dar a un religioso en esta provincia, aunque no merecí el menor de ellos. Fui colegial del dicho colegio del Señor San Hipólito, siendo estudiante de artes y de teología, en el cual tiempo me ordenó de grados y corona, en la iglesia mayor de la dicha ciudad de Lima, el reverendo arzobispo de ella, don Toribio Alfonso Mogrovejo. Ordenóme de epístola en la capilla mayor de la Iglesia del dicho mi convento, el reverendo obispo de La Paz, maestro don fray Domingo de Valderrama. De evangelio y de sacerdote me ordenó en la dicha iglesia mayor de Lima el reverendo arzobispo de ella, don Bartolomé Lobo Guerrero. Siendo diácono, me hizo mi prelado, lector de artes del convento de Lima; y después, de sacerdote, fui maestro de estudiantes, confesor y predicador. Después fui lector de teología muchos años en el dicho convento de Lima, donde también fui regente segundo de los estudios y, finalmente, regente primero, que es el supremo oficio y honor, que en materia de letras da mi orden. Fui graduado en ella con los grados de presentado y, de maestro en teología, con patentes, que para ello me concedieron mis generalísimos. Fui muchos años calificador del oficio con patente que para ello me dio aquel santo tribunal. Y, entre sujetos tan graves y tan doctos, como tenía mi Provincia, me señalaron mis prelados para tres oposiciones que se ofrecieron en aquel tiempo en la real universidad: la una, fue a la dicha cátedra de sagrada Escritura, en concurso del padre maestro fray Juan de Ribera, rector provincial que era de su provincia de la orden del Señor san Agustín; y la dos, a la cátedra de prima de teología, en concurso del reverendo obispo de Arequipa, doctor don Pedro de Ortega Sotomayor.

34 En el manuscrito: "Trexo".

En materia de prelacías, fui el primero del convento de la ciudad de Trujillo; después fui visitador y vicario provincial. Fui prior del convento de Lima, cabeza de la provincia, y donde recibí el hábito; y últimamente fui después prior provincial de toda mi provincia, oficio que ejercité por espacio de cuatro años enteros, que son los que dura el provincialado. Y, en el último año de ellos, tuve el honor, que estimé por el mayor, ser el fundador del colegio de la Santísima Trinidad, que fundé en la dicha ciudad de Lima, para bien universal de mi orden y de todo este reino. Estos honores y otros tuve en mi religión el tiempo que estuve en ella, que fue desde el año de mil y seiscientos y dos, en que recibí el hábito, hasta el de cuarenta y siete, en que fui consagrado.

8ª Pregunta. ¿En qué día, mes y año pasó Su Santidad la gracia de mi iglesia y por muerte o promoción de quién vacaba?
En diez de septiembre del año de mil y seiscientos y cuarenta y seis, que fue día del Señor san Nicolás de Tolentino, pasó nuestro Santísimo Padre Inocencio X, que Dios guarde, la gracia de mi iglesia, y fue por muerte del reverendo obispo don Juan Zapata³⁵ de Figueroa, mi inmediato antecesor.

9ª Pregunta. ¿Qué obispo me consagró, en qué iglesia y ciudad?
Consagróme el reverendo arzobispo de Lima, doctor don Pedro de Villagómez, en la iglesia mayor y catedral de la dicha ciudad de Lima.

10ª Pregunta. ¿En qué mes y día entré en mi iglesia y dije la primera misa?
En siete de noviembre del año de mil y seiscientos y cuarenta y ocho, que fue sábado, entré en mi iglesia, esto es, en el primer lugar y doctrina de ella, que se llama Tarata. Y luego el domingo siguiente por la mañana dije la primera misa en la iglesia de la dicha doctrina, que se intitula de san Juan Evangelista. Y públicamente, en presencia de mucha gente eclesiástica y secular, noble y plebeya, españoles y indios, hice la profesión de la fe en manos del deán de este obispado, ilustrísimo don Juan Alaba de Alvarado, obedeciendo el orden y mandato que para esto tuve en una de las bulas de su Santidad.

11ª Pregunta. Si he celebrado sínodos, en qué año y enviarlos.
En este obispado no se han celebrado sínodos desde que se erigió, quizá por la falta que en el hay de personas de letras y de sacerdotes, que no hay quien pueda suplir la ausencia de un doctrinante. Hase gobernado por las sinodales de su iglesia metropolitana. Y con el favor divino las celebraré con la brevedad posible y enviaré.

12ª Pregunta. Si he visitado mi obispado, y cuántas veces, y el número de los confirmados y limosnas más señaladas que he dado a personas pobres, o en reparo de iglesias, hospitales o ermitas.
He visitado todo mi obispado una vez, y he confirmado en los lugares del cinco mil y trecientas y sesenta y cuatro personas, chicas y grandes, españoles y indios, negros y mulatos. No he dado limosnas señaladas a personas pobres, ni para reparo de iglesias, ni de hospitales, ni ermitas, porque, aunque no ha faltado la voluntad, ha faltado el caudal.

13ª Pregunta. Si en mi iglesia o en otra de mi obispado [he] fundado alguna obra pía o capellanía, ¿en qué cantidad o qué donativos les he dado?
No he merecido fundar en mi iglesia ni en otra de mi obispado alguna obra pía o capellanía, ni he tenido posibilidad para ello.

14ª Y última pregunta. ¿Qué conversiones se han hecho en mi tiempo?
Dos años ha que entré en este obispado. En ellos no se ha hecho conversión ninguna, no por falta de obreros del evangelio, que junto a los indios infieles están muchos y con ellos tratan y conversan y les hacen algunos beneficios para atraerles a la fe y conocimiento del verdadero Dios (ocupación propia de los religiosos de la Compañía de Jesús que residen en el colegio de la ciudad de San Lorenzo de la Barranca). No se convierten los infieles porque son rebeldes a la luz.

Y con esto acabé esta relación que toda va escrita de mi mano y letra y la firmé. En la Villa de Salinas, Valle de Mizque, en catorce de noviembre de mil y seiscientos y cincuenta años.

Fray Juan, obispo de Santa Cruz

Para más abundamiento de la respuesta a la décima pregunta añado aquí:

Que a veinte y tres de junio de este presente año entré en la ciudad de San Lorenzo de la Barranca, donde está mi iglesia catedral, y el día siguiente, que fue día del Señor San Juan Baptista, dije en la dicha iglesia la primera misa. Estuve en la dicha ciudad desde el día en que entré hasta fines de septiembre y, en ese tiempo, la visité y confirmé a mil y seiscientas personas, niños y grandes, que están incluidas en el número de los confirmados, que está seña-

35 En el manuscrito: "Çapata".

lado en la respuesta de la pregunta doce. También hice en la dicha ciudad de San Lorenzo órdenes y particulares, en que ordené a algunos estudiantes de órdenes menores y mayores, y a tres sacerdotes para el servicio de aquella santa iglesia. Acabado lo cual, salí de la dicha ciudad en prosecución de mi visita, y visité los demás lugares del obispado, que no estaban visitados.

Fray Juan, obispo de Santa Cruz

Relación del obispo de Santa Cruz de la Sierra, fray Juan de Arguinao. Villa de Salinas, Valle de Mizque, 15 de noviembre de 1650 (AGI, Charcas 136)

De mi Iglesia

1ª Pregunta. ¿A qué misterio o santo está dedicada y en qué día se reza de su dedicación y qué obispo puso la primera piedra?

La Iglesia catedral de este obispado, que está fundada en la ciudad de San Lorenzo de la Barranca, está dedicada al mismo santo San Lorenzo. En su día, que es a diez de agosto, se reza y celebra su fiesta con la solemnidad posible y se saca en procesión el estandarte real. Cuando vino a este obispado el primer obispo, que fue el Ilustrísimo Don Antonio Calderón, halló echada y acabada la dicha Iglesia, aunque con la cortedad y pobreza que requiere la tierra. Ha durado, y dura la dicha Iglesia hasta este tiempo presente, y casi todos los años se repara. Por lo cual no se ha puesto por ningún obispo la primera piedra de su edificio.

2ª Pregunta. ¿Qué capillas tiene? ¿A qué santos están dedicadas? Y, si están dotadas, ¿por quién?

La dicha iglesia catedral no tiene más capillas que la mayor, por que es de una nave. Tiene tres altares, el altar mayor y dos colaterales. En el mayor esta el sagrario con su llave, donde está continuamente el Santísimo Sacramento, que sea loado por siempre. También está en el dicho altar mayor, debajo de un dosel de brocatel y terciopelo carmesí, una imagen de bulto de cuerpo entero, de un santo Cristo y junto al sagrario, al lado izquierdo, está otra imagen de bulto del santo patrono de la ciudad, que es San Lorenzo. En el altar colateral del lado derecho está un santo Cristo de bulto y es altar de ánima; y, en otro altar colateral, está una santa imagen de Nuestra Señora del Rosario, a quien tiene especial devoción la ciudad. Todos los sábados del año se le canta su misa en canto de órgano por la mañana y por la tarde la letanía y el rosario en un altar, repartidos los que asisten en dos coros, a quienes se les propone primero los misterios del santísimo rosario. A cada uno de los dichos altares corresponde una lámpara de plata; y la del santísimo está encendida siempre de día y de noche y se tiene particular cuidado con ella para que nunca esté apagada.

3ª Pregunta. Si tiene alguna reliquia notable, ¿de qué santo?

La dicha Iglesia catedral no tiene reliquia notable de ningún santo. En el colegio de la Compañía de Jesús, que está fundado en la dicha ciudad, hay una gran reliquia del santo *lignum crucis*, y una cabeza de una de las once mil vírgenes.

4ª Pregunta. ¿Qué obispos están sepultados en ella y si dejaron algunas dotaciones o hicieron alguna cosa digna de memoria?

Tres reverendos obispos ha tenido este obispado desde que se fundó y erigió, que fue por el año de mil y seiscientos y nueve. El primero fue el reverendo obispo ilustrísimo don Antonio Calderón; el segundo, el reverendo obispo don fray Fernando de Campo, que fue del sagrado orden del Señor san Francisco; y, el tercero, el reverendo obispo ilustrísimo don Juan Zapata³⁶ de Figueroa. Todos están enterrados en la Villa de Salinas, valle de Mizque, donde tuvieron su asistencia. El primero está enterrado en la peana del altar mayor de la iglesia del convento del padre san Agustín, que está fundado en la dicha villa, a cuya fundación ayudó con las limosnas que pudo. El segundo y el tercero están enterrados junto al altar mayor de la capilla mayor del convento del padre san Francisco, que asimismo está fundado en dicha Villa de Salinas. No consta de dotaciones que dejasen ni de las cosas dignas de memoria que hiciesen.

5ª Pregunta. ¿Qué número de prebendados y capellanes tiene? ¿y qué varones insignes ha tenido en letras y santidad, o que hayan sido obispos?

Los prebendados que ha tenido y tiene desde su fundación la dicha Iglesia catedral son dos solamente, deán y arcediano, con un sacristán mayor. Que no puede sustentar más, como se dice en la misma erección. No tiene capellán ninguno. Y aunque tiene el obispado algunos clérigos virtuosos, ejemplares, de buena vida y costumbres y que han estudiado en las universidades de este reino artes y teología, no son insignes en letras, porque no las han leído en las escuelas. Ningún originario y natural de este obispado ha sido obispo.

36 En el manuscrito: "Çapata".

De la ciudad

6ª Pregunta. ¿Qué número de parroquias? ¿a qué santos están dedicadas? ¿qué número de conventos de religiosos y monjas? ¿de qué órdenes en ella y en todo el obispado?; hospitales y ermitas, ¿quién los fundó? ¿con qué ventas?

La ciudad de San Lorenzo de Barranca (que no hay otra ciudad en todo el obispado) no tiene más parroquia que la de la Iglesia mayor, donde hay dos curas, que lo son y han sido desde su fundación, los dichos prebendados, deán y arcediano. Está dedicada al Señor San Lorenzo, que es el patrono; y ni en ella ni en lugar ninguno de todo el obispado hay monasterio ninguno de monjas. En la dicha ciudad de San Lorenzo hay un convento de Nuestra Señora de la Merced, donde hay dos o tres religiosos con su comendador y prelado. También hay un colegio de la Compañía de Jesús, donde, de ordinario, hay cinco o seis religiosos sacerdotes con su rector y prelado y dos hermanos legos. No hay más conventos de religiosos en la dicha ciudad.

En la Villa de Salinas, valle de Mizque, hay una Iglesia mayor parroquial, que esta dedicada a nuestra señora de Guadalupe. Tiene dos curas beneficiados. También hay otra parroquia continua al mismo lugar, dedicada al Señor san Sebastián, y es de los indios naturales de la dicha villa y de los forasteros. Hay también en la Villa un convento del sagrado orden de Predicadores, otro del Señor san Francisco y otro del Señor san Agustín. Todos con suficiente número de religiosos y con sus prelados. Tiene más la dicha Villa de Salinas un hospital de santa Bárbara, que es fundación real, y está a cargo de los religiosos del sagrado orden del Señor san Juan de Dios, que le administran con tan gran cuidado y caridad, que en lo humano es el dicho hospital el refugio y consuelo de los pobres enfermos, así españoles como indios de todo este obispado. Dásele un especial cuidado y puntualidad, lo que le está aplicado de la gruesa de los diezmos.

Del obispado

7ª Pregunta. Su descripción, con todos los lugares que tiene.

Todos los lugares de este obispado están cercanos a la Villa de Salinas, menos la ciudad de San Lorenzo, que dista de ella ochenta leguas de mal camino, solitario y peligroso, por los indios infieles que habitan aquellas partes, y han salido muchas veces en emboscada a matar a los pasajeros fieles, como los han muerto con flechas, que son las armas de que usan, a que les ayuda no sólo la fragilidad de camino, sino también la espesura de la montaña, que es grande, pues taradamente [sic] cabe una persona por la senda del camino. Y, escondidos de los indios infieles detrás de los árboles y selvas, matan con facilidad a los que quieren, sin riesgo suyo, pues con la misma facilidad se retiran y huyen a lo interior del monte. El temple de la dicha ciudad es muy contrario a la vida humana, porque es muy cálido y muy húmedo, casi en sumo grado; llueve lo más del año, con que se caen las casas a pedazos, que son de unos tapianes de tierra arenisca, y fundados sobre arena; y cúbrese las casas con cortezas de palmas. Por lo cual es enfermísima aquella ciudad y, los más años, mueren muchos españoles y muchos más indios. No hay en ella pan, ni vino, ni ropa, ni médico, ni medicinas y, por no correr moneda, no hay oficial ninguno de los necesarios a las repúblicas. Sólo tuve noticia de que había un herrero. Lo que se coge en aquella ciudad es azúcar y miel, arroz, maíz y algodón; y todo ya en muy poca cantidad, por la falta grande que hay de indios, que hoy no llegan a doscientos los que pueden trabajar en las haciendas, ingenios y trapiches.

La Villa de Salinas con los demás lugares del obispado es tierra templada, proveída de todo lo necesario para la vida humana; cógese en ella con abundancia pan y vino y maíz, fruta y legumbres; y, en las partes que tocan en sierra y puna, se cría mucho ganado mayor y menor; y no faltan en ella aves, como son gallinas y perdices. Y dista la dicha Villa de Salinas de la ciudad de la Plata veinte y dos o veinte y cuatro leguas de buen camino, que le es de gran comodidad para su comercio.

Los lugares de todo el obispado son: la dicha ciudad de San Lorenzo de la Barranca; la dicha Villa de Salinas, Valle de Mizque; el Valle Grande; el Valle de Chilón; el Valle de Omereque; el Valle de Tiraque y el Valle de Cliza.

8ª Pregunta. ¿Qué número de doctrinas? ¿Cuántas de clérigos y cuántas de religiosos?

Las doctrinas que tiene el obispado son once, que son: La del Valle Grande; la de Chilón; la de Omereque; la de Aiquile; la de Totorá; la de Tintín; la de san Sebastián; la de Pocona; la de los Yungas; la de Punata y la de Tarata. De estas once doctrinas, las nueve son de clérigos, y las dos, que son Pocona y san Sebastián, son de religiosos del orden del Señor san Francisco.

9ª Pregunta. ¿Qué número de cristianos hay en él?

Por los padrones que se han hecho consta que en todo este obispado hay diez mil y ciento catorce personas, que todas son cristianas, por la gracia de Dios:

- Españoles, hombres y mujeres, chicos y grandes, dos mil setecientos diez y siete.

- Indios, hombres y mujeres, chicos y grandes, seis mil y ciento y treinta y uno.
- Mulatos, hombres y mujeres, chicos y grandes, cuatrocientos y veinte y siete.
- Negros, hombres y mujeres, chicos y grandes, ochocientos y treinta y nueve.

10ª Pregunta. ¿Qué número de conventos y de qué órdenes?

En la ciudad de San Lorenzo de la Barranca hay un convento de religiosos de nuestra señora de la Merced, y un colegio de religiosos de la Compañía de Jesús. En la Villa de Salinas, Valle de Mizque, hay un convento de religiosos del orden de Predicadores; otro del orden del Señor San Francisco; otro del orden del Señor san Agustín y el hospital de Santa Bárbara, que también es convento de religiosos del Señor San Juan de Dios. De manera que por todos son seis los conventos que hay en este obispado y de las órdenes referidas.

11ª Pregunta. ¿Qué seminarios para la enseñanza de los indios?

En las doctrinas de los indios hay seminarios, que acá llaman escuelas, donde por el cura y por el fiscal se les enseñan las oraciones y la doctrina cristiana a los muchachos; también se les enseña a leer y escribir; y a los de buena voz se les enseña el canto llano y el canto de órgano. En los cementerios, junto a una cruz, se les enseñan todos los días a las muchachas las oraciones y la doctrina cristiana, y todos los domingos y días de fiesta a todo el pueblo, antes que entre a oír la misa, lo cual hacen los curas en sus doctrinas por sus propias personas, como está ordenado en las sinodales.

Seminario de estudiantes no le hay ni le ha habido en este obispado, quizá por su gran pobreza. Con el favor divino trato de hacerle, y también el hospital de la ciudad de San Lorenzo, que se cayó con los aguaceros, y hasta hoy no se ha levantado, siendo la dicha ciudad la que más necesita de tener un hospital. A los ingenios y haciendas de la ciudad de San Lorenzo van los padres de la Compañía de Jesús a doctrinar a los indios; y a cualquier hora del día o de la noche, que los llaman, van con mucho gusto a administrar los santos sacramentos a los enfermos, españoles y indios, en que muestran el celo santo que tienen de la salud espiritual de las almas, que los caminos son de riesgo y peligro que he referido, por estar cerca de los indios infieles.

12ª Pregunta. ¿Qué imágenes de devoción y casos milagrosos que hayan sucedido?

En la ciudad de San Lorenzo son imágenes de grande devoción el santo Cristo, que está en el altar mayor, la imagen de Nuestra Señora del Rosario y la de San Lorenzo, san Ignacio de Loyola y san Francisco Xavier.

En la Villa de Salinas, la de Nuestra Señora del Rosario, que está en el convento de Predicadores y la de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, que está en el convento del Señor san Francisco; las imágenes de los cuatro patriarcas de los dichos cuatro conventos y la de Santa Bárbara, que es la abogada especial de las aguas y contra los rayos y tempestades en todas estas provincias de arriba; también lo es en particular Nuestra Señora de Guadalupe, que es la titular de la Iglesia mayor, y la de san Gregorio, obispo de Ostia, que es patrono de la Villa. En los pueblos y doctrinas, lo son las de los santos titulares, y en el valle de Cliza lo es singularmente una santa imagen de Nuestra Señora, a quien llaman Nuestra Señora la Bella.

En la dicha Villa de Salinas se reza todos los sábados el rosario de Nuestra Señora en el convento de Predicadores, digo, en la Iglesia, repartido el pueblo en dos coros, y un padre sacerdote les lee en voz alta los misterios del rosario, cada uno en el lugar que le toca, para que los mediten; y los sábados de la cuaresma se predica primero un milagro de los del rosario.

De cosas milagrosas que hayan sucedido en este obispado, esto es, de milagros calificados y aprobados por los reverendos obispos, no se tiene noticia cierta.

13ª Pregunta. ¿Qué ríos, fuentes, lagunas, volcanes y cosas notables?

Junto a la ciudad de San Lorenzo, poco más de una legua de distancia, pasa un río caudaloso, que llaman Piray, donde se coge pescado de diferentes especies para el sustento de la ciudad; y a veinte y cinco leguas de distancia pasa otro mucho mayor, que los indios llaman Guapay, otros le llaman el río Grande, y otros el Marañón; también se cogen de él mucho pescado, de que se sustentan muchas naciones de indios infieles que tienen sus pueblos en aquellas partes.

Junto a la Villa de Salinas pasa un río mediano, llamado Pisuerga, y a poca distancia del otro mayor, y a distancia de diez o doce leguas, el río Grande, que divide este obispado del arzobispado de la Plata. En los demás lugares de este obispado hay suficientes ríos, unos mayores y otros menores, de manera que ningún pueblo carece de agua. No hay fuente ninguna en todo el obispado, pero hay en diversas partes muchos puquíos y manantiales de agua y lagunas. No hay volcán ninguno; y, por cosa notable en lo natural, se puede referir lo que comúnmente corre en esta tierra, de la gran riqueza que en sí tiene el cerro Itatín, que está treinta leguas de Santa Cruz la Vieja, aunque hasta ahora no se ha descubierto, por más diligencias que se han hecho.

14ª Pregunta. ¿Qué frutos más señalados? ¿y qué yerbas medicinales tiene?

En el distrito de la ciudad de San Lorenzo los frutos que se cogen son: azúcar y miel de cañas, arroz, maíz, algodón, algunas legumbres. También se tiene allí la triga, que es una resina muy provechosa para la gota, para dolores de cabeza y para la jaqueca, para desconciertos de brazos o de piernas y para dolores que proceden de frío. Traéanse también allí, de la tierra de los indios infieles, las piedras de anta, y las uñas de la gran bestia. Lo restante del obispado abunda de pan, carne y vino porque hay grandes cosechas de trigo, mucho ganado mayor y menor, muchas viñas. Cógese con abundancia cuanto se siembra: maíz, fruta, legumbre y lo demás. Hay muchas aves y en los yungas se coge la coca. La quebrada de la doctrina de Pocona está llena de yerbas medicinales como afirman los que las conocen. En otras partes se cogen las pepitas de la quinaquina, que son olorosas y medicinales, y la contrayerba, que es medicina contra todo veneno. Cógese también la yerba del chinchimali, que es medicina eficaz para varias y diversas enfermedades, heridas y achaques.

15ª Pregunta. ¿Qué clérigos y religiosos han padecido por la fe, criollos y naturales de España? Y con ello se han de remitir las armas de la ciudad cabeza del obispado y número de clérigos y religiosos que hay en todo él.

Muchos siervos de Dios ha tenido este obispado, clérigos y religiosos, así criollos como naturales de España, que, aunque no han padecido por la fe, no les faltó el ánimo y el deseo de martirio, cuya memoria se venera en toda esta tierra, como es justo. Las armas de la ciudad de San Lorenzo de la Barranca, cabeza de este obispado, son: un San Lorenzo con sus parrillas y las armas del rey nuestro señor, que Dios guarde.

Clérigos hay de presente en todo el obispado, veinte y cinco, y religiosos, treinta.

Y con esto acabé esta relación, que toda va escrita de mi mano y letra.

Y la firmé en Villa de Salinas, Valle de Mizque, en quince de noviembre de mil y seiscientos cincuenta años.

Fray Juan, obispo de Santa Cruz

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

COMBÉS, Isabelle y Vera TYULENEVA (eds.)

2011 *Paítiti. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios.

GARCÍA RECIO, José María

1986 “El obispado de Santa Cruz de la Sierra en el siglo XVII: el fracaso de una institución”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, *Caravelle*, N° 47, pp. 5-23, Toulouse.

1988 *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

1998 “Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de las reducciones de Moxos y Chiquitos. Posibilidades y limitaciones de la tarea misional”, *Quinto Centenario*, N° 14, pp. 73-92, Madrid.

PASTELLS, Pablo

1912 *Historia de la compañía de Jesús en la provincia de Paraguay [...]*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, tomo II.

SANTA CRUZ DE LA SIERRA (Cabildo)

1977 *Actas Capitulares de Santa Cruz de la Sierra [1634-1640]*. Versión paleográfica del P. Gabriel Feyles, S.D.B. Prólogo, notas e índices de Marcelo Terceros Bánzer; ordenación y nota preliminar de Hernando Sanabria Fernández. Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

TOMICHÁ CHARUPÁ, Roberto

2016 “Carta inédita de don Antonio Calderón, primer obispo de Santa Cruz de la Sierra (1 de marzo de 1619)”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, N° 22, pp. 79-92, Sucre.

VALCANOVER, Mauricio (ed.)

2012 *División en tres obispados de la Iglesia de los Charcas por Alonso Maldonado de Torres en 1609 (AGI Charcas 140)*; introducción, versión paleográfica, anexos e índice a cargo del Lic. Mauricio Valcanover. Cochabamba: Bolivia Franciscana-Fuentes mayores, N° 2.

Fuentes primarias

ABNB Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre

ACSCS Archivo Catedralicio de Santa Cruz de la Sierra, Santa Cruz

AGI Archivo General de Indias, Sevilla

ARSI Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma

Archdiocese of Santa Cruz de la Sierra <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dscsi.html> (fecha de consulta: 05.07.2020).

Archivo Histórico de la Catedral de Santa Cruz de la Sierra. Guía general. Cooperación Iberoamericana ADAI, Santa Cruz de la Sierra 2001; manuscrito.



EN MEMORIA

R.P. Dr. ESTANISLAO JUST LLEÓ, SJ

Falleció en Valencia, España, el día domingo 26 de abril de 2020, con 90 años de edad, 58 de sacerdote y 69 de Compañía. Fue profesor del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET), Cochabamba, y socio fundador de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica.

Nació en Valencia el 9 de mayo de 1929, hijo de José Just y María Lleó. Ingresó en la Compañía el 20 de junio de 1950, fue ordenado en Bogotá (Colombia) el 3 de diciembre 1961, e hizo los últimos votos en Madrid el 9 de septiembre de 1977.

Terminados los estudios de Filosofía en España, fue destinado al Colegio Sagrado Corazón de Sucre, Bolivia, donde fue profesor durante los años 1957 y 1958. Realizó sus estudios de Teología en Colombia y regresó a España, para obtener la Licenciatura en Filosofía y Letras y el Doctorado en Historia de América.

Su tesis doctoral se titula “*Comienzo de la independencia del Alto Perú: los sucesos del 25 de mayo de 1809*”. Es una obra monumental que demuestra irrefutablemente que el primer grito de independencia de la América Española se alzó en Chuquisaca y desentraña las causas, la ideología que subyace y la justificación ética y moral que tenían quienes promovían la independencia.

Regresó a Bolivia en 1982 y durante 18 años ejerció la docencia universitaria en Cochabamba. Fue profesor de Historia de la Iglesia y de Historia Latinoamericana en el ISET y en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, en las carreras de Filosofía, Teología y Comunicación Social. Fue fundador y director de la Biblioteca “P. Julio Murillo”, a cuyo archivo entregó más de treinta mil fotocopias de documentos relacionados con la Historia de Bolivia, reunidas en sus investigaciones en los Archivos de Madrid y de Sevilla.

Se retiró el año 2000 y regresó a Valencia, donde siguió con sus investigaciones históricas y promovió la causa de beatificación de algunos mártires jesuitas. Los últimos cinco años de su vida su salud estaba demasiado quebrantada para proseguir sus investigaciones y se dedicó exclusivamente a la oración. Falleció en Valencia, dos semanas antes de cumplir 91 años.

Nuestro sincero reconocimiento por los aportes significativos a la historia de Bolivia y de la Iglesia Católica Boliviana.

Breve resumen de su historia de vida:

1929, VALENCIA: Nació el 9 de mayo

1950-53, VERUELA: Noviciado-Juniorado

1953-56, SAN CUGAT: Filosofía.

1957-58, SUCRE (Bolivia): Magisterio.

1958-62, BOGOTÁ (Colombia): Teología.

1962-63, VALENCIA: Continúa estudios de Filosofía y Letras.

1963-64, GANDÍA: Tercera Probación.

1964-70, MADRID: Se especializa en la rama de Historia y continúa con el Doctorado en Historia de América.

1970-72, LA PAZ (Bolivia): Profesor de Historia en el Colegio San Calixto y catedrático de la misma disciplina en la Universidad Mayor de San Andrés.

1972-82, MADRID: Profesor de Historia en ICADE, Jefe de Estudios (1976-79), Decano (1979-82)

1982-2000, COCHABAMBA (Bolivia): Profesor de Historia en el ISET (1983-91), profesor en la carrera de Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana (1990-91), profesor de Historia de la Iglesia e Historia Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Boliviana, y director de la Biblioteca "P. Julio Murillo" (1992-99).

2000-20, VALENCIA-Residencia Sagrado Corazón-La Cenia: Bibliotecario, Escritor. Operario. Ayuda en la Iglesia (2000-15)- Escuelas San José: Ora por la Iglesia y por la Compañía (2015-20).

2020, VALENCIA: Falleció el día domingo 26 de abril

UNIVERSIDAD
CATÓLICA
BOLIVIANA
LA PAZ

DEPARTAMENTO DE
CULTURA &
EDICIÓN Y ESCRITURA

