



**LAS CULTURAS ANDINAS EN LOS
ARCHIVOS DOCUMENTALES**



**LAS CULTURAS
ANDINAS EN LOS
ARCHIVOS DOCUMENTALES**

(S. XVII - XIX)

Kamisaraki

La Escuela de Conservación Sostenible Sarañani!

Desde el año 2000, a partir de la solicitud de apoyo de comunidades andinas de Arica y Parinacota que querían preservar sus valiosos templos, la Fundación Altiplano se dedica a acompañar a comunidades andinas y rurales que necesitan conservar patrimonio y recuperar la vida digna y sabia de los abuel@s, en armonía con las personas y el medio ambiente, aquello que hoy llamamos “Desarrollo Sostenible”.

Entre 2003 y 2019, gracias a la persistencia de las propias comunidades y al apoyo de donantes y del Gobierno de Chile, se ha logrado instalar una política pública regional dedicada a la conservación de los valiosos templos andinos de Arica y Parinacota, la Ruta de las Misiones-Saraña. A la fecha se ha logrado completar muchos proyectos de restauración de templos y poblados patrimoniales, ejecutados siempre en sistema de Escuela Taller, con trabajo + aprendizaje para las propias comunidades. Entre errores y aciertos, está el aprendizaje profundo: El valor del patrimonio cultural está definido por las propias comunidades que custodian sus tesoros naturales y culturales desde su saber y cosmovisión ancestral; ante el crecimiento económico sin sentido, estos tesoros de las próximas generaciones están en serio serio riesgo de desaparecer y su conservación es una necesidad urgente; y que son las propias comunidades las llamadas a liderar la conservación de sus tesoros y enseñarnos a tod@s a que es posible un caminar en paz hacia el futuro, desde la raíz y el origen.

A este aprendizaje logrado desde el trabajo colaborativo, restaurando con barro, piedras y paja brava, respetando las costumbres y mirando al futuro desde el origen, le hemos llamado el modelo Conservación Sostenible en Comunidad, que está en la base de esta escuela que nos convoca. La escuela pretende, ante todo, destacar el saber de personas y comunidades andinas, que serán las voces maestras para lograr un desarrollo más justo y sostenible del planeta, en comunidad.

A partir de este año 2019, nuestra labor de acompañamiento a comunidades y organizaciones andinas, se focaliza en la Escuela de Conservación Sostenible Sarañani! (Caminemos!, en aymara), que tiene como propósito la promoción integral de personas y comunidades andinas y rurales para enfrentar el desafío de conservación y desarrollo sostenible del planeta. La escuela se ofrece en la sede de Arica de la Fundación Altiplano, un espacio de trabajo y aprendizaje compartido con comunidades y organizaciones aliadas. El programa de la escuela se va construyendo participativamente, desde los requerimientos de las comunidades y organizaciones aliadas y las competencias propias de la Fundación Altiplano, abarcando temas-desafíos que van desde la recuperación de oficios y producciones tradicionales, a liderazgo, descolonización cultural o desarrollo económico local y sostenible.

Invitamos con respeto y entusiasmo a más comunidades y organizaciones a sumarse a la escuela y compartir el desafío de conservación y desarrollo sostenible, inspirados en el saber de las abuelas y los abuelos. Que sea en buena hora, Sarañani!

Índice

Introducción	9
¿Quién cuenta el cuento? Bosco González Jiménez	10
Tradición oral y la transmisión de la memoria Florencio Choque Chambe	26
Archivos eclesiales en la Ruta de la Plata Constanza Tapia Riquelme Magdalena Pereira Campos	32
Catálogo de documentos	52





Templo y bufedal en el sector de Pucoyo, Comuna de General Lagos.

Introducción

Las comunidades andinas en los archivos eclesiales

Los documentos oficiales emitidos por funcionarios religiosos y civiles, entre estos sacerdotes y obispos, cumplieron una estricta función de registro de la población, de los bienes y propiedades de la institución religiosa y retrato de costumbres, por mencionar algunas. Sin embargo, fueron las comunidades andinas, quienes administraron y ejercieron efectivamente en sus templos y pueblos el ritual cristiano, a través de liturgias, fiestas patronales, corpus christi, carnavales, entre otras festividades tales como el pachallampe o siembra de la papa, en sus paisajes sagrados. Desde su sabiduría y visiones ancestrales imprimieron su estética, cosmovisión y costumbres, al nuevo ritual foráneo. Curacas, jilacatas, cofradías, mayordomos, fabriqueros, cantores, alcaldes, jueces de paz, entre otros, serán los promotores de esta nueva espiritualidad que se cristalizó como un ritual y cristianismo andino, el que se fue consolidando y enraizando a lo largo de los siglos, hasta hoy en día en los templos, como corazón de su vida comunitaria, refugio sagrado de su saber ancestral y del complejo proceso cultural generado desde la conquista española.

Paisajes en las visitas pastorales, nombres, familias indígenas, cargos, tesoros y reliquias descritas en los inventarios, objetos de plata, madera, retablos, imágenes de tela encolada policromada y pinturas murales, realizadas por diestros y prolíficos artistas indígenas y mestizos, dieron vida a esta nueva religiosidad.

Los documentos que se presentan son una selección de aquellos que contienen información detallada y relevante, que se encuentran en archivos en Perú. Con su difusión y facilitación de acceso, buscamos avanzar en la agencia de comuneros andinos, y destacar el rol y función de los protagonistas de la historia andina, los que es posible identificar y conocer con mayor detalle en los documentos. Que sean las propias comunidades que sigan re escribiendo su historia, poniendo en relación documentos, tradición oral, objetos, arte rupestre y textiles, documentando y registrando aquello que no se puede perder u olvidar por el dramático despoblamiento que ha venido sucediendo en la zona alto andina.

Hoy más que nunca necesitamos que las comunidades andinas difundan sus saberes ancestrales, el cariño y cuidado por la naturaleza y tradiciones, para lograr desarrollarnos como un país más justo y consciente.

Agradecemos al Ministerio de las culturas, las artes y el patrimonio. A través de este Fondart regional hemos podido avanzar y profundizar en esta labor en la cual hemos estado trabajando con las comunidades desde hace tiempo.

¿Quién cuenta el cuento? Reflexiones sobre la importancia de la incorporación de los lenguajes indígenas al estudio del pasado de las sociedades andinas

Yo no sé muchas cosas, es verdad.

Digo tan sólo lo que he visto.

*Y he visto:
que la cuna del hombre la mecen con
cuentos,
que los gritos de angustia del hombre los
ahogan con cuentos,*

*que el llanto del hombre lo taponan con
cuentos,
que los huesos del hombre los entierran con
cuentos,
y que el miedo del hombre...*

ha inventado todos los cuentos.

León Felipe.

Existe una idea o preconcepción muy extendida sobre el significado de lo que denominamos HISTORIA que supone su existencia independiente de los hombres y las mujeres que la protagonizan; en otros términos y parafraseando al filósofo de Budapest George Lukács, se genera una cierta Reificación/enajenación de un “*historia contada*” respecto de lo que podríamos denominar provisoriamente como *experiencia de la historia*.

La *experiencia histórica* no puede hablar por sí misma ni existir en la vida de los hombres si no es a condición de ser expresada por medio de algo de lo que todos estamos hechos: EL LENGUAJE y este último no es en ningún caso una entidad estática, muy por el contrario, tiene tantas variaciones como instituciones, estructuras e intereses sociales lo utilizan.

Por un lado, nos encontramos con un lenguaje académico el cual es un recurso del estado que tiene por objeto producir un “*saber verdadero*” u oficial sobre la experiencia de la historia; y por otro lado podemos hablar de un lenguaje vinculado a actores sociales más cercanos a la *experiencia de la historia*, los cuales utilizan cuentos, mitos, leyendas y otros sistemas de comunicación y medios de verificación capaces de sostener sus sentencias.

Con la finalidad de ejemplificar lo planteado se presenta aquí el relato de un comunero de Chipaya, don Martín Quispe (1982)¹ que habla del “Tata Sabaya y el cura”. En este relato es posible identificar algunos mecanismos de verificación de lo narrado en los términos de la cultura que los produce, veamos:

“El Tata Sabaya era un hombre fuerte y bravo//El Tata Sabaya vivía en un desierto, en un lugar que se llama Tasinguira detrás del cerro Sacasaca// El Tata Sabaya tenía un caballo blanco y también Sabaya era un pueblo de los Aymaras como capital/ Tata Sabaya mandaba a todo y también había un cura // y el cura hacía misa en orden de Tata Sabaya DICEN QUE DICEN y hacía misa cada domingo// y un domingo Tata Sabaya se atrasó de la misa y el cura se adelantó de hacer la misa, porque tenía hambre el cura// después el Tata Sabaya venía montado en caballo blanco y tenía que replicar la campana, y tres veces// cuando aparece el Tata Sabaya tocaba la campana, después segundo y al tercera y al llegada y después ya comenzaba la misa// y se atrasó el Tata Sabaya en misa y Tata Sabaya se enojó mucho con el cura// ¿Por qué te has adelantado la misa? ¿Debes esperarme! DICE QUE LE DIJO// entonces Tata Sabaya lo pegó al cura, después ya lo arrestó al cura en la Cárcel”

En el relato, existen dos afirmaciones centrales: por un lado, se señala que el Tata Sabaya *mandaba todo y que había un cura que hacía misa en orden de Tata Sabaya* y también se señala que el Tata Sabaya *reprendió al cura por haber adelantado la misa y no esperarlo*. En el primer caso habría algunos que en un tiempo pretérito hablaron del poder y la ascendencia del Tata Sabaya respecto del cura y en el segundo caso también hay alguien que desde otro tiempo dice que el mismo Tata Sabaya

reprendió y castigó al cura. Estos recursos, sin lugar a duda, constituyen medios de verificación para los actores locales dada la legitimidad de quien narra.

En el caso de una narrativa historiográfica/estatal² de la experiencia histórica, nos encontramos con la historiografía que, al igual que los relatos orales, está sujeta a determinados medios de verificación que permiten justificar determinadas conjeturas respecto de lo que hemos definido como *una experiencia de la historia*. Esto no presenta ningún problema aparente dado que se trata, en primera instancia, de una experiencia histórica del estado y su interacción con las relaciones y actores de una sociedad fundada en el lenguaje escrito. El problema de lo aquí planteado se suscita cuando se trata de la experiencia histórica de pueblos que ubican a la escritura y los verificadores constituidos en torno a ella como una externalidad a su cultura. Esto constituye un dilema interesante del cual no se puede zafar fácilmente sin caer en la retórica muchas veces acomodaticia que nos plantea una pregunta fundamental: ¿Cómo producir un relato sobre el pasado de sociedades narradas por cronistas, funcionarios o científicos que no pertenecían a dichas sociedades? ¿En qué lugar quedan inscritas las experiencias históricas indecibles por fuera de sus propios medios de comunicación?

2 La cual puede ser entendida como la producción escrita acerca de temas históricos (Fontana, 1982); el relato de “las cosas dignas de recordarse” (Lefebvre, 1974) o como un discurso que los hombres han construido sobre su pasado (Carbonell, 1986). Desde una mirada crítica, intentando problematizar la idea de una continuidad histórica Claude Lévi-Strauss en su bello texto “El pensamiento Salvaje” señalara que la pretensión de una historia lineal solo se puede sustentar en la articulación fraudulenta de trazos seleccionados de forma arbitraria.

1 PORTERIE GUTIÉRREZ Liliane, IV-9. El tata Sabaya y el cura. 1982, <http://celia.cns.fr>, Documents en ligne, Fonds Liliane Porterie Gutiérrez sur la langue chipaya, Paris, 2007.

Convengamos que una historia del pasado de sociedades “sin escritura” tiene al menos la probabilidad de dejar fuera una porción de la subjetividad de los que están siendo narrados o traducidos, tal como lo indica Catherine Julien (2000), lo que nos plantea desafíos analíticos para quienes pretendemos señalar algo sobre el pasado del “otro”.

En este sentido, Walter Mignolo (2003) ha expuesto la necesidad de incorporar la epistemología del otro frente a un conocimiento convencional sustentado en la traducción de la subjetividad indígena a una gramática hegemónica, la cual existe a condición de voces indígenas silenciadas y negadas.

En una línea similar, Frank Salomón, quien ha dedicado una parte importante de su vida a la reflexión antropológica y etnohistórica de los andes centrales, indica la existencia de determinadas incompatibilidades para que el discurso dominante pueda exhibir de forma íntegra los rasgos culturales de los pueblos indígenas, diciéndonos que *el estudio de los pueblos inhabilitados para expresar su cultura mediante el discurso dominante, asume un carácter de investigación epistemológicamente audaz: una excursión a lo indecible* (Salomon, 2013, pág. 517)³

En esta dirección, sectores emergentes al interior de la etnohistoria y la antropología han dado pasos hacia la incorporación de la

3 José Luis Martínez (2009) ha señalado que las fuentes escriturales determinan los límites de nuestro conocimiento de la realidad estudiada, debido a la ausencia de la palabra del indígena en ella, lo cual –según el autor, y siguiendo a Boccara- debe constituir una necesidad ética para “...la antropología y la etnohistoria [en tanto] posibilitem que sean los propios dominados los que hablen de sí mismos...” (Martínez J. L., 2013, pág. 554).

experiencia histórica de los indígenas en el relato histórico o esta “*Historia Narrada*”. John V. Murra (1975) en el afán de enriquecer la etnohistoria andina e incorporar etnocategorías a su potencial analítico, propuso al quipu como un sistema de comunicación social de los indígenas en tiempos prehispánicos y coloniales⁴, como es el caso del exhibido en la imagen N° 1, el cual fue encontrado en el Valle de Lluta (Mollepampa) por Percy Dauelsberg.



Ilustración 1. Percy Dauelsberg y Junius Bird exhibiendo *Quipu incaico* en el sector Mollepampa en el Valle de Lluta-Arica
(Imagen: Familia Dauelsberg en sitio oficial del MCHAP)

4 Tanto en las crónicas coloniales como en la literatura etnohistórica contemporánea es posible pesquisar como estos sistemas de comunicación no solo tuvieron una función decorativa o estética, sino informacional, contable y narrativa.

En relación a los Quipus, es interesante señalar que el cronista Garcilaso de la Vega (1943 [1609]) señala como los colores del quipu *sacaban los indios lo que se contenía en cada hilo, como el oro por el amarillo y la plata por el blanco y por el colorado la gente de guerra*, siendo éste no solo un instrumento prehispánico tardío de carácter estrictamente contable. Su uso durante la colonia no se detuvo; en el siglo XV fue utilizado en prácticas confesionales, tal como lo indica el tercer catecismo 1585 analizado por Estenssoro (2001) el cual señala:

“Pues para que tu confesión sea buena, y agrade a Dios. Lo primero, hijo mío, has de pensar bien tus peccados, y hacer quipo de ellos: como haces quipo, cuando eres tambo camayo, de lo que das, y de lo que te deven: así haz quipo de lo que haz hecho, contra Dios y contra tu prójimo, y cuántas veces: si muchas, o si pocas. Y no sólo has de decir tus obras: sino también tus pensamientos malos [...] porque también por los pecados del corazón que no se ven, se condenan los hombres. Después de haberte pesado y hecho quipo de tus pecados por los diez mandamientos, o como mejor supieres, has de pedir a Dios perdón [...]” (Tercer Catecismo, 1985[1585]: 67r-68v).

En la lámina 143 de Guamán Poma de Ayala (1615) es posible apreciar lo que el cronista denomina (parte superior de la lámina) como “*Contador mayor y tesorero, Tawantin Suyu khipuq kuraka, autoridad a cargo de los cordeles con nudos, o khipu, del reino*”, imagen que a su vez, en el extremo inferior izquierdo, exhibe una yupana o tabla de contar Incaica.

Por otro lado y desde una perspectiva asociada a los usos actuales (etnográficos) del Quipu, Frank Salomón (1994) (1997) (2005) (2006) (2013) ha contribuido señalando cómo en *Tupicocha* (Ver

imagen N° 3) los lugareños continúan utilizando esta técnica de registro y narración, afirmando que “*Sebastián alzó la madeja demostrando los primeros pasos que hay que dar para manipular un quipocamayo: cómo uno toma los extremos del cordel matriz, sacude hacia abajo los cordeles colgantes hasta que estén en posición vertical, y llama a un ayudante para “peinar” los cordeles colgantes separándolos con los dedos*”



Ilustración 2. Dibujo 143. Contador mayor y tesorero, Tawantin Suyu khipuq kuraka, autoridad a cargo de los cordeles con nudos, o khipu, del rein. Guamán Poma (1618)

Dicho esto, es posible sostener que muchos de los sistemas visuales mencionados son dignos de incorporar al relato de la historia en sus propios términos sin acudir a traducciones exentas de los criterios de la cultura propia dado que, y tal como lo indica Gary Urton (2012), *la información social contenida en Quipus y Tablas de contar, al ser traducidas y transferidas a los textos escritos, perderían legitimidad, trasladando ésta a los mismos documentos, reorganizados por la lógica de la escritura.*

En un sentido similar al planteado para el caso de los Quipus y otros sistemas de comunicación prehispánicos -que continuaron funcionando durante la colonia y la república y que se pueden observar en práctica actualmente– es posible identificar al arte rupestre colonial y republicano como un sistema de comunicación capaz de transmitir una subjetividad no considerada en las fuentes escriturales y que a su vez las puede complementar.

Autores como Martínez y Arenas (2007) (2009) (2011), Arenas, González y Martínez (2019), Arenas (2013) (2007), González (2014) (2015) y (2018) y González y Valenzuela (2017, 2018 y 2019), entre otros, han presentado antecedentes empíricos y aproximaciones teóricas e interpretativas referidas al arte rupestre colonial y republicano, planteando la posibilidad de que este viejo sistema de comunicación pueda ser una fuente para el estudio de las sociedades andinas durante la colonia.

Como se puede apreciar en las ilustraciones 5, 6 y 7 correspondientes a registros rupestres coloniales desarrollados por indígenas en Chirapaca-Bolivia (4), Espinar en el Cuzco (5) y los Valles de Camiña y Lluta en el norte grande de Chile (8), existe



Ilustración 3. Comuneros de Tupicocha apreciando un Quipu etnográfico en la misma localidad (Salomon, 2006)

una variabilidad iconográfica importante en este tipo de registros. Estos soportes demuestran una representación del indígena andino colonial sobre sí mismo, la construcción del español por parte de los sistemas de registros indígenas y a su vez una forma específica de representar símbolos cristianos, específicamente la cruz, la cual, según indica Arenas (2009) basándose en Molinie (1994) y Arenas González y Martínez (2019), respondería a una apropiación selectiva de este significante por parte del arte rupestre.



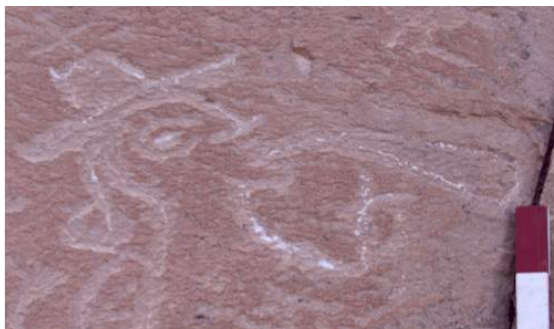
*Ilustraciones 4 y 5.
Pinturas rupestres coloniales en el
sector de Chirapaca-Bolivia.
Fotografía: Bosco González Jiménez*



Ilustración 6. En la imagen superior, pinturas rupestres en Yaricoa Alto (Bolivia), fotomontaje por Robert Mark en Strecker (2018).



Ilustración 7. En la imagen inferior, pinturas rupestres coloniales en el sector de Carabaya (Perú), capturada por Héctor Ponce.



Ilustraciones 8, 9, 10 y 11. Grabados rupestres en los sectores de Chillaiza II en el Valle de Camiña, Lluta 40 (Valle de Lluta) y Cerro Blanco (Codpa) en Arica Parinacota. Fotografías: Bosco González Jiménez y Daniela Valenzuela. FONDECYT 1111063

Meditando sobre lo planteado y considerando la existencia de vacíos documentales objetivos y la distancia relativa que puede existir entre los documentos escritos y la experiencia histórica de los indígenas, surge el desafío de producir un relato histórico que sea capaz de introducir la experiencia social de los indígenas en los relatos oficiales/estatales.

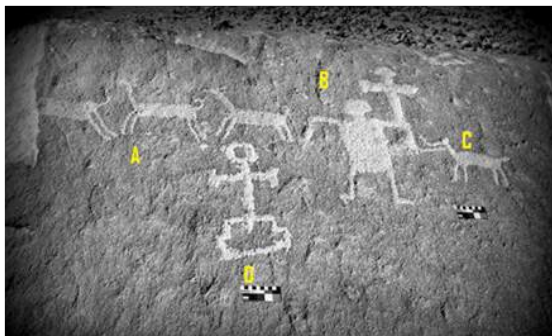
Solo me limitaré a mencionar el ejemplo de la cuenca de Camarones, respecto de la cual es posible sostener la existencia de localidades y asentamientos de importancia para el periodo tardío y el horizonte tardío, específicamente Huancarane (Niemeyer & Schiappacasse, 1963), Taltape (Niemeyer, 1969) (Niemeyer & Schiappacasse, 1963), Conanoxa (Niemeyer, 1971), Miñita (Muñoz, I & Santos, M, 1998) y Suca (Sepulveda, M, Romero, A, & Briones, L, 2005), sector del que la documentación colonial temprana no hace mención al menos hasta 1565-1570.

¿Es posible sostener que no existieron o que por el solo hecho de no existir documentación no son materia de la historiografía o la etnohistoria? ¿Es posible decir algo sobre estas localidades a partir del estudio de sus sistemas de comunicación propios? Contribuyendo de esta manera a dos propósitos: por un lado, complementar vacíos importantes que los medios de verificación documental no permiten explorar, y por otro lado, haciendo posible la integración de la palabra indígena en una narrativa historiográfica que generalmente no la considera.

Para complementar lo mencionado es importante señalar que recientes estudios sobre arte rupestre en el área (González, 2014, 2015 y 2019) y (González y Valenzuela, 2017 y 2018)

manifiestan un conjunto de indicadores que dan cuenta de la existencia de prácticas sociales y culturales en las localidades señaladas durante la colonia (ver ilustración N° 7), lo que sumado a evidencias que señalan la existencia de cerámica colonial asociada a los siglos XVI, XVII y XVIII en las cabeceras del Valle de Camarones (Schiappacasse y Niemeyer, 1999) permite sostener que existe una historia colonial temprana que exige ser revisada y complementada.

Todo lo señalado puede abrir posibilidades para plantear seriamente la necesidad de constituir espacios que alberguen evidencias documentales de naturaleza no estrictamente escritural como una forma de incorporar retazos de la experiencia histórica de los actores subalternos en el relato historiográfico oficial. Sin lugar a dudas esto es un desafío metodológico y epistemológico de gran envergadura dadas las derivadas políticas que adquiere, toda vez que lo que está en juego es la verdad oficial y los equilibrios políticos del estado y la sociedad civil.



Ilustraciones 12, 13, 14 y 15. Registros rupestres de Pampanune, Huancarane y Taltape en el Valle medio de Camarones.
Imágenes: Bosco González Jiménez y Daniela Valenzuela. FONDECYT N° 1111063

Bibliografía

Julien, C. (2000). *Reading Inca History*. Iowa: History University of Iowa Press.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales / dueños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Editorial Akal.

Salomon, F. (2013). Supermán es más súper cuando se quita la malla. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 45(4), 515-522.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Martínez, J. L., Díaz, C., Tocomal, C., & Arévalo, V. (2014). Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis. *CHungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(1), 91-113.

Bachelard, G. (1988). *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P. (2002). *El oficio del sociólogo*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Martínez, J. (2009). Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(1), 09-35.

Martínez, J. L. (2013). De discursos coloniales y textos andinos. A propósito de *Gente de la Tierra de Guerra*. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 45(4), 553-560.

Saignes, T. (1990). *Ava y Karai. Ensayo sobre la frontera Chiriguano*. La Paz: HISBOL.

Saignes, T. (2007). *Historia del pueblo Chiriguayo*. Lima: Instituto Frances de Estudios Andinos.

Saignes, T. (1986). En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI). La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

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

Salomon, F. (1994). La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada. *América Indígena*, 54(4), 229-261.

- Salomon, F. (1997). Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy: Un informe preliminar. In R. Varon, & J. Flores, Homenaje a María Rostworowsky. *Arqueología, Antropología e Historia en Los Andes* (pp. 241-258). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú.
- Salomon, F. (2005). *The cord Keepers: Khipus and the cultural life on Peruvian Village*. EE.UU.: Duke University Press.
- Salomon, F. (2006). *Los Quipocamayos: El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Urton, G. (1997). De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos. In T. Bouysson-Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes*. In memoriam Thierry Saignes (pp. 303-323). Lima: CREDAL, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Urton, G. (2003). *La vida social de los números: Una ontología de los números y filosofía de la aritmética quechuas*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas.
- Urton, G. (2005). *Signos del Khipu Inca: Código Binario*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas.
- Urton, G. (2012). *Mathematics and Accounting in the Andes before and after the Spanish Conquest*. In S. Mukhopadhyay, & W.-M. Roth, *Alternative Forms of Knowing (in) Mathematics. Celebrations of Diversity of Mathematical Practices* (pp. 17-32). Rotterdam: Sense Publishers.
- Mackey, C. (1970). *Knot Records in ancient and Modern Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Núñez del Prado, O. (1950). El Quipu Moderno. *Separata de la revista Tradición*, 2(2, 4, 5, 6), s/p.
- Soto Flores, F. (1950). Los khipus modernos de la comunidad de Laramarca. *Revista del Museo Nacional XIX-XX*, 299-306.
- Ruiz Estrada, A. (1982). Los Quipus de Rapaz. Huacho: Centro de Investigación de Ciencia y Tecnología de Huacho.
- Ruiz Estrada, A. (1998). Los quipus funerarios de Cusipón. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*(8), 12/13-18.
- Shady, R., Narváez, J., & López, S. (2000). La Antigüedad del Uso del Quipu como Escritura: Las evidencias de la Huaca San Marcos. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*(10), 02-23.
- Uhle, M. (1897). A Modern Kipu from Cutusuma, Bolivia. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art*(01-02), 51-63.
- Párraga Chirveches, R. (1992). *La etno matemática aymara - quechua: una investigación exploratoria*. La Paz: PNUD-UNESCO, Ministerio de Educación y Cultura.
- Holm, O. (1968). Quipu o Sapán: un recurso mnemónico en el capo ecuatoriano. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 18(34-35), 85-90.

Arenas, M., & Martínez, J. L. (2015). Iglesia en la piedra: Representación rupestre y evangelización en los Andes del sur. In F. Berrojalbiz, La vitalidad de las voces indígenas. Arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales (pp. 299-325). México D. F.: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Arenas, M., & Martínez, J. L. (2011). Los petroglifos del sitio Tarapacá 47 y su contribución a la comprensión del arte rupestre colonial andino. In A. Hubert, J. A. González, & M. Pereira, Temporalidad, interacción y dinamismo cultural. La búsqueda del hombre. Homenaje al profesor Dr. Lautaro Nuñez A. (pp. 151-162). Antofagasta: Universidad Católica del Norte.

Arenas, M., & Martínez, J. L. (2009). Problematicaciones en torno al arte rupestre colonial en las áreas centro sur y meridional andina. In M. Sepúlveda, L. Briones, & J. Chacama, Crónica sobre la Piedra: Arte Rupestre en las Américas (pp. 129-140). Arica: Sociedad Chilena de Arqueología, Universidad de Tarapacá.

Arenas, M., & Martínez, J. L. (2007). Del camélido al caballo: alteridad, apropiación y resignificación en el arte rupestre colonial andino. In C. d. Chile, Actas del VI Congreso de Antropología Chilena (Vol. 13, pp. 2067-2076). Valdivia: Universidad de la Frontera.

Arenas, M. (2013). Significantes rupestres coloniales del sitio Toro Muerto. Boletín de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia(27), 87-104.

Arenas, Marco, & Martinez, Jose. (2007). Construyendo nuevas imágenes sobre los Otros en el arte rupestre andino colonial. Revista Chilena de Antropología Visual(13), 17-36.

González, B. (2014). Discursos en el paisaje andino colonial: Reflexiones en torno a la distribución de sitios con arte rupestre colonial en Tarapacá. Diálogo Andino(44), 75-87.

González, B. (2018). Propuesta categorial y reevaluación crítica de las evidencias rupestres coloniales para el caso de los valles de Tarapacá y Camiña. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino (aceptado el 2017, en prensa el 2018), s/p.

Arenas, M., & Odone, M. (2016). Despliegues visuales en instalaciones religiosas de los Antes del sur: Una reflexión desde el arte rupestre colonial y la etnohistoria. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 21(1), 63-78.

Arenas, M., González, B., & Martínez, J. L. (2019). El arte rupestre colonial de los corregimientos coloniales de Tarapacá y Atacama. Problemáticas comparativas iniciales. Revista Estudios Atacameños.

Niemeyer, H., & Schiappacasse, V. (1963). Investigaciones Arqueológicas en las terrazas de Conanoxa, Valle de Camarones (Prov. de Tarapacá). Revista Universitaria, Anales de Ciencias Naturales(26).

Niemayer, H. (1969). Los petroglifos de Taltape (Valle de Camarones, Provincia de Tarapacá). Boletín del M.N.H.N., XXX, 95-117.

Muñoz, I., & Santos, M. (1998). Desde el periodo Tiwanaku al indígena colonial: uso del espacio e interacción social en la quebrada de miñita.

Sepúlveda, M., Romero, A., & Briones, L. (2005). Tráfico de caravanas, arte rupestre y ritualidad en la quebrada de Suca.



Petroglifos en el sector de Molino, Valle de Lluta.





Petroglifo colonial en Pámpanuné, Camarones.

Tradición oral y la transmisión de la memoria

El valor del relato oral en las culturas andina

Una cosa es contar la historia y otra es escribirla. Hay algunos con mucho talento para escribir: novelistas, artistas y músicos, que se inspiran en la riqueza del paisaje del interior, en la naturaleza y en su relación con la cultura andina. Otros, con mucho conocimiento, han sabido documentar lo que han leído y escuchado de las comunidades en libros de historia. Yo, en cambio, podría contarle muchas historias y leyendas que circulan desde generaciones atrás, pero no tengo la capacidad de escribirlas y por más que he intentado no tengo esa cualidad.

Hay muchas cosas que te puedo contar: por ejemplo, cómo llegé por primera vez a Chapiquiña la tecnología, la luz en eléctrica, y nosotros, niños y adolescentes en esos años nos sorprendíamos con esos descubrimientos; la primera vez que vi una ampolleta encendida fue algo como de otro mundo. A veces los jóvenes creen que nosotros somos cuenteros, pero fue una realidad que pasó, de hechos que ahora son históricos para nosotros. Los autos yo los vi por primera vez en los diarios y en las revistas que llegaban al pueblo desde Arica, y hoy gracias a ellos estamos a dos horas en el interior cuando antes eran cuatro o cinco días de caminata. La experiencia de esos viajes largos también sería interesante contar, la manera de convivir y de cocinar; la gente no sabe qué significa cocinar “a lo arriero” y sería bueno explicar que los arrieros no tenían tantos métodos de cocina, sino que

echaban todo a cocer en la misma olla al tiro, se tenía que cocer rápido porque se tenía que seguir caminando, y lo que salió, salió.

Todas esas anécdotas generaron un impacto en nosotros, especialmente cuando nos encontrábamos con nuevas tecnologías, y nos provocaron sensaciones que no son fáciles de describir con palabras. Por ejemplo, la primera vez que yo me subí a un vehículo pensaba que la camioneta estaba detenida y eran los árboles los que se movían a los lados, o el olor a petróleo que echaba el primer grupo electrógeno que llegó a Chapiquiña. Yo sé que a muchos otros niños como yo tienen historias similares a las mías. Nuestro entretenimiento era la naturaleza, jugábamos con los corderos y los perros, que eran fieles compañeros de nosotros; matar un cordero era motivo de tristeza, no de alegría, porque estábamos días enteros con ellos.

Sin embargo, hay una distancia entre los recuerdos que tenemos del mundo andino y cómo es hoy el mundo andino. Creo que hoy el mundo está un poco más materialista, no hay respeto por las tradiciones, por la naturaleza, por los animales y por las plantas medicinales. Antes era diferente.

Debo decir que aún hay jóvenes que intentan hacer como sus padres, aunque a veces no les sale y resulta un poco chistoso,

pero se nota el cariño que ponen en lo que intentan hacer. Otros jóvenes lamentablemente hacen lo contrario. Por ejemplo, en las fiestas patronales hay muchos pasos que seguir, o como le llamamos nosotros, las costumbres. La gente mayor tiene mucho respeto por esas costumbres y muchos jóvenes también, incluso aquellos que no pertenecen a la comunidad. Hay algunos que no, que lo único que les importa es ir a divertirse, nada más que eso. Eso ha complicado un poco a los maestros ceremoniales, porque hay ciertas costumbres que necesitan un tiempo establecido para realizarlas, pero algunos no lo entienden e intentan hacerlas de otra manera y no preguntan a los que más saben, y hay otros que sí lo entienden pero quieren hacer las cosas más rápido, saltándose algunos pasos.



La banda de bronce visitando el cementerio de Mulluri durante la fiesta patronal

En nuestra iglesia hay libros muy antiguos; el más antiguo es un libro de inventario del año 1882. Este documento en particular fue escrito principalmente por voluntarios, pero simplemente cuenta los objetos que hay en la iglesia, nada más. No hay algo escrito sobre las fiestas o algún otro hecho histórico. Tampoco hay algo escrito sobre la que era la función del mayordomo. Todos saben cuál es su función, pero no hay nada escrito. Todo lo que yo sé sobre los cargos tradicionales, lo he escuchado de otras personas.

La función del mayordomo se hace con mucho cariño, pero hay diferencias respecto a cómo se hacía antes y yo me doy cuenta porque tuve la suerte de hacer mi primera mayordomía con mis padres y aprendí de ellos. Los mayordomos de ahora trabajan y tienen a sus familias en Arica, por lo que no le dedican el mismo tiempo al cargo como se hacía antes. Es común que suban a cuidar de la iglesia y preparar la fiesta el mismo día de la celebración, cuando es recomendable que estén arriba una semana antes y bajen a la ciudad una semana después. Hay varias funciones que debe cubrir el mayordomo durante las festividades y luego de ella, queda mucha basura o flores que se pueden repartir en las tumbas del cementerio que están olvidadas.

Otros cargos sencillamente desaparecieron, como las “cofrarías”, que eran el brazo derecho del mayordomo y ellas eran las expertas de cómo vestir los santos y como amarrarlos. El “servicio” tenía la función de servir la comunidad, por ejemplo si algunos estaban sembrando y faltaba agua, ellos corrían para atenderles, o si había gente que no había almorzado, ellos tenían que procurar la comida.

Los documentos que tenemos en el templo son muy difíciles de entender. Los escribientes usaban tinta y letras especiales en un estilo más “caballeroso”. Generalmente los escribientes no eran de la comunidad, que empezó a aprender a leer y escribir después del 1920. Yo antes me preguntaba, ¿por qué no hay documentos de antes del 1882? Según he escuchado, durante la guerra se llevaron todo. Todas las historias antecedentes a este periodo no están escritas y se están borrando de la memoria comunitaria. Eso porque las persona que las escucharon por boca de la gente antigua son pocas, mi generación tuvo todavía la oportunidad de escuchar las narraciones que contaban los padres que hablaron a su vez con sus abuelos, y ellos sabían los acontecimientos que pasaron durante la guerra del Pacífico. Como soy músico y me toca ir por los pueblos, me gusta preguntarles sobre sus historias del pasado. En algunos lugares se pueden ver las puertas perforadas por balas, que son evidencias de un pasado que no se deben borrar.

A través de los relatos orales podríamos preservar muchas de esas experiencias e historias para que perduren en el tiempo. También hay creencias que debemos conservar, como la manera particular que tenemos nosotros de ver a los difuntos y de celebrar la mesa sagrada del día de las almas del 1 de noviembre, que es una costumbre bien distinta de cómo se practica en la ciudad y cada gesto en las ceremonias que se hace ese día tiene un significado particular. Si hasta la Cacharpaya, despedida tradicional de las fiestas, se está perdiendo. Hoy la gente vive mayormente en la ciudad, y es natural por los tiempos en que vivimos, pero ya no vive más en comunidad, por eso la situación es muy diferente.

Por ejemplo, yo puedo decir que mis hijos nacieron y se criaron en la ciudad, trabajan acá; aunque ellos pueden decir que pertenecen

a la comunidad de Pachama, no han vivido en comunidad. Por eso se han generado los conflictos; cuando yo era niño alcancé a vivir en comunidad en su época dorada y cuando había un problema en la comunidad, era problema de todos. Un camino en malas condiciones era un problema de todos porque todos transitábamos por ahí o un canal en mal estado afectaba a los cultivos de todos los vecinos.

Hoy en día no se visualiza muy bien eso, porque la gente dice: “eso a mí no me incumbe porque yo vivo en la ciudad y yo solo voy de visita o a las fiestas patronales, entonces no me interesa”. Estas cosas han provocado un enfrentamiento de posturas, incluso de ideales, porque interpretamos mal muchas cosas. Siempre nos cobijamos en la palabra comunidad, pero la comunidad hay que vivirla, y como no han tenido esa experiencia se generan conflictos y esa es la realidad que viven hoy nuestros pueblos. Antes había más solidaridad, los vecinos se cooperaban, pero hoy es todo muy personal y cada uno trata de solucionar sus propios problemas.

Por ese motivo, es importante volver a contar las antiguas historias y escuchar los relatos de los más sabios del pueblo. Se pueden contar muchísimas historias de la vida de la comunidad, de momentos felices, momentos desagradables y también de momentos de desgracia, hay de todo. Esa era la manera oral de perpetuar la historia en un momento en que no había la tecnología y conocimiento actual, con los padres sentados a la mesa durante la cena, narrando los acontecimientos pasados del pueblo. Ojalá retomemos esas prácticas, ahora que los nietos tienen celulares y no prestan mucha atención, para que se empiecen a interesar por el paisaje de la precordillera y del altiplano.



Pastor y su ganado en el sector de Caquena, comuna de Putre.



Recuerdos y rosarios en puestos de venta en el santuario de Las Peñas



Archivos eclesiales en la Ruta de la Plata

¿Cómo se organizaban los templos andinos en el pasado?

La administración de los templos andinos de la región de Arica y Parinacota ha estado históricamente delegada en las comunidades andinas desde los primeros tiempos de la Conquista. Las grandes distancias de la puna nortina y la escasez de religiosos hicieron que se depositara en los integrantes de las localidades la tarea de cuidar sus templos y cumplir con los ritos y ceremonias impuestas por la Iglesia, mientras que los religiosos realizaban misiones volantes, visitas esporádicas a los templos y capillas más alejadas. La visita pastoral a la doctrina de Belén en 1871, refleja esta situación que se sostuvo en el tiempo:

“Inmediato á esta capilla [Caquena] á si como á la media cuadra, existe una pequeña casuchita que es destinada morada para los SS. Curas que salen a la visita en cada un año en el mes de agosto hasta fines de septiembre que se ocupa en todas las capillas de puna.”¹

Los protagonistas fueron fiscales y cofrades, que derivaron con el tiempo en los actuales cargos de fabriqueros y mayordomos, que a través de la producción de documentos eclesiales y la memoria oral han mantenido vivo el patrimonio material e inmaterial de los pueblos andinos.

Las encomiendas de indios en el continente americano fueron instituciones coloniales consistentes en unidades de población indígena administradas por un encomendero para la protección y evangelización de los nativos. De inmediato, ellas derivaron naturalmente en sistemas de dominio y explotación indígena, puesto que los encomenderos se favorecieron a partir de la mano de obra local, descuidando su obligación de instruir espiritualmente a los indios en la doctrina de la iglesia.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, y bajo Real Cédula del rey Felipe II, se comienzan a formalizar en todo el territorio colonial diferentes doctrinas que operaban como parroquias de indios a cargo de un cura doctrinero, cuya misión era atender a los indígenas de la parroquia y sus diferentes anexos. Sin embargo, no fue hasta 1573, con la promulgación de las «Ordenanzas sobre Relaciones de Indias» en San Lorenzo, que la monarquía hispánica ideó un sistema de registros en que las parroquias se articularon al ejercicio de producción y circulación de información entre las colonias y la metrópoli. A partir de esa fecha, los curas rectores y sus tenientes tuvieron el monopolio de la administración de los sacramentos hacia la feligresía y, conjuntamente, la responsabilidad de registrarlos y archivarlos bajo su custodia.

¹ AHL. ARI-6. “Inventario general de la iglesia matriz y capillas de la doctrina de Belén”, 1871, f. 38.

Estos reglamentos fueron aplicados en concilios provinciales y en sínodos diocesanos.

Los curas doctrineros debían asumir una serie de deberes, entre los que se encontraba aprender la lengua indígena, residir permanentemente en la doctrina y evangelizar diligentemente a los nativos a través del ejercicio de los sacramentos y el buen ejemplo. El desempeño de los doctrineros era escrutinado y evaluado por las autoridades eclesiales de la época, por lo que los párrocos eran periódicamente visitados por obispos u otros visitantes. De no cumplir con sus obligaciones, los doctrineros eran sometidos a duras amonestaciones, que iban desde la disminución de su salario hasta la destitución de su cargo (Marzal 1983).

En el año 1671, por ejemplo, el cura doctrinero de la doctrina de Codpa y Azapa, don Bartolomé Cornejo Dávila, fue investigado por la Diócesis de Arequipa por mantener residencia en la ciudad de Arica, desatendiendo los anexos que le correspondían e incumpliendo a administración de los sacramentos:

“En el pueblo de Tacana en diez y nueve días del mes de Septiembre de mil y seis cientos y cincuenta [sic] años, el Ilustrísimo Señor Doctor Don Pedro de Ortega Sotomayor, mi Señor Obispo de Arequipa del consejo del Rey mi Señor Real, aviendo [sic] visto estos autos de visita y pesquisa secreta fechos de oficio de injusticia eclesiástica [sic] contra el Bachiller Don Bartolomé Cornejo Dávila, cura propio y vicario de la Doctrina de Codpa y Azapa y sus anexos; y que por ella consta residir el susodicho en la ciudad de San Marcos de Arica, y tener casa de bivienda [sic] en ella, faltando a la residencia que deve [sic] tener en su curato que por ser tan dilatado de pueblos y anexos en los altos y estar como están tan

lexos [sic] y desviados de la dicha ciudad, quedan los feligreses tan expuestos a morir sin sacramentos y a no oyr [sic] misa ni ser doctrinados en gravísimo perjuicio suyo y de la conciencia del dicho cura y de Su Señoría Ilustrísima si lo tolerase y no pudiese el remedio nezesario [sic] y para que le tenga y se acuda al mayor servicio de Dios Nuestro Señor por vía de visita como más aya [sic] lugar de derecho mandava [sic] y mandó al dicho Bachiller Don Bartolomé Cornejo Dávila asista y resida en su curato sin salir de él en ninguna manera, ni por ninguna pausa, ni razón que sea, sin licencia de Su Señoría Ilustrísima, y que visite continuamente sus pueblos y anexos deteniéndose en cada uno de ellos el tiempo conveniente y como lo pida la nezesidad [sic], según la cantidad de gente que en ellos viviere.”²



Mapa ilustrado del Virreinato de Perú. Sancho Gutiérrez 1551. Austrian National Library. Austria

2 AAA. Visita de la iglesia de Azapa, legajo Arica-Codpa 1650-1835.

En caso de recurrir en la falta, el cura Bartolomé debía pagar una suma de 500 pesos cada vez que fuera sorprendido en tierras ariqueñas, aunque se le designó a un coadjutor para descargar sus funciones.

Desde la Colonia, la administración eclesial de la región de Arica estuvo en manos del Obispado de Cusco, creado en 1537, y luego del Obispado de Arequipa, en 1613. Para la atención espiritual de los indígenas se creó a fines del siglo XVI la doctrina de Lluta y poco después se creó la doctrina de Azapa. El aumento de la feligresía en la zona altoandina desde mediados del siglo XVII, motivó la creación de una nueva Doctrina en el interior en 1668, con Codpa como cabecera, y en 1777 se funda la Doctrina de Belén. Por su parte, el altiplano norte de la región correspondía al sector denominado Altos de Tacna y eran administrados por la doctrina de Tacna. De ella, sabemos que hacia el año 1804 incluía los anexos de Tacora y Cosapilla (Vial 1984); muchas capillas de las estancias altiplánicas en el actual territorio de Arica y Parinacota fueron construidas en la época republicana.

En Arica se instalaron los mercedarios, franciscanos, jesuitas y hospitalarios, quienes mantuvieron convento en Arica y destinaron religiosos franciscanos a las doctrinas del interior. Éstos eran escasos y las distancias entre los pueblos, muy grandes, por esta razón se promovió el nombramiento de indios fiscales y la formación de cofradías, instituciones encargadas del cuidado del templo, de los altares, de enseñar el Evangelio y de la celebración de las fiestas.

En relación a las comunidades andinas, el cuidado y administración de los templos andinos se llevó a cabo en base a cargos especiales, cuyo origen se remonta a los primeros cristianos en el Viejo Mundo, quienes se congregaban en fraternidades, instituciones sociales dedicadas a prestar colaboración espiritual y económica mutua. Bajo la advocación de un Santo, estas formas de asociación permitieron a los laicos formar parte de la organización eclesiástica sin la necesidad de vestir un hábito, además de facilitar la gracia e indulgencia para sus miembros.



Elba Chura cargando a la Virgen en la fiesta patronal en Tacora.

Con la consolidación económica europea y el surgimiento de las primeras ciudades, las cofradías entraron en una nueva etapa: la cofradía-gremio. La organización estaba compuesta por miembros de una profesión específica, quienes formaban sus asociaciones de ayuda social, laboral y de piedad.

Tal fue la importancia alcanzada por las cofradías, que a partir del siglo XVII tanto las autoridades eclesiásticas como los mismos cofrades comenzaron a reglamentar su funcionamiento, estableciendo reglas y tareas y condicionando el ingreso.

La entrada de la religión católica al continente americano, de la mano de los conquistadores españoles, trajo consigo las cofradías religiosas. Según nos indican Celestino y Meyers (1981): “Los misioneros consideraban a las cofradías como uno de los mejores medios de implantar, difundir y conservar el catolicismo; por ello las establecieron en todas las iglesias.” Éstas fueron vistas por la Iglesia como un medio eficaz de cristianización de indios y de asociacionismo y vinculación entre los propios españoles; de ahí que la aparición de las mismas sea casi paralela a las fundaciones de nuevas poblaciones (Paniagua y Truhan 2003).

Algunos autores postulan que las cofradías también pudieron servir para mantener viejas solidaridades prehispánicas, pero también se pudieron convertir en sustitutas de los viejos ayllus, aunque permitiendo la participación de nuevos grupos sociales entre los mismos indígenas, ya que se perdió buena parte del papel protagonista de los jefes étnicos a favor del “común de los indios” (Paniagua y Truhan 2003).

El desarrollo de estas instituciones fue muy acelerado en América, especialmente en las nuevas ciudades fundadas, tanto entre los colonos españoles como entre los indígenas. La proliferación de estas instituciones fue tanta que las autoridades civiles y eclesiales intentaron poner freno a su rápida multiplicación. Por ejemplo, el Tercer Concilio Limense (1583-1591) expuso la inconveniencia de que se fundasen nuevas cofradías sin una causa importante; a través de una Real Cédula emitida por el rey Felipe III de España en 1600 se prohibió fundar más cofradías sin licencia real y sin la previa autorización del obispo, y en otra Real Cédula de 1792, el rey Carlos IV establecía la obligación de contar con un ministro real para la conformación de nuevas congregaciones (Paniagua y Truhan 2003).

En el caso de Lima, por ejemplo, los miembros de las cofradías elegían cada año a sus mayordomos, los que administraban la riqueza común, ejercían servicios de asistencia y organizaban las juntas y las entradas públicas. Cada cofradía estaba dedicada a un patrono que era venerado en una capilla de la cofradía. Las cofradías organizaban una fiesta imponente el día dedicado a su patrono protector y participaban con gran pompa en todas las procesiones y fiestas públicas, tanto religiosas como civiles. El lujo y la ostentación eran una fuente de prestigio y consideración social. Como institución de asistencia social, la cofradía otorgaba a sus miembros ayuda material y espiritual. Para estas atenciones, cada miembro debía pagar una cuota anual, la que era cobrada y administrada por los dirigentes.

“Muchos repiques de campanas, fuegos artificiales, tambores, pendones, banderas y aún tardes taurinas, contribuyen a avivar la devoción durante la fiesta. Ésta se compone de una misa cantada por el cura en un altar cubierto de velas encendidas, un sermón en el que se refiere la vida del santo cuando era niño, los milagros que le atribuyen cuando era adulto y los prodigios que ocurrieron después de su muerte. Se le reclama su gran favor en el cielo, su decidida protección a los que le imploran y su fidelidad a todos los devotos. Concluida la función del templo y la procesión por la plaza, da el cura una gran comida, nombra mayordomos para el año siguiente y luego se retiran a casa del mayordomo que entrega su cargo; pasan la noche comiendo, bebiendo, jugando y bailando.” (Paniagua y Truhan 2003).

En la iglesia matriz de la ciudad del puerto de la Plata, Arica, existían hacia la primera mitad del siglo XVIII las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, Patriarca San José, Nuestra Señora de la Concepción, y luego se sumaría además la cofradía del Santísimo Señor Sacramento, según las descripciones de Antonio Álvarez y Jiménez del año 1793. Sin embargo, el visitador explica que las cofradías no contaban con buenas ornamentaciones, indicando que las cofradías locales no contaban con grandes riquezas como en otras ciudades del Virreinato (Briones 2013).

En el ámbito rural, el desarrollo de las cofradías no empieza sino a partir del siglo XVII. Su estructura sigue el modelo europeo. Cada cofradía tiene una reglamentación y jerarquía interna, con bienes vigilados por los curas y doctrineros, y administrados por los mayordomos. Las cuentas se llevaban en libros, donde se registraban también la elección de mayordomos, el inventario de bienes, las rentas, los gastos, etc. A partir de 1610 los visitadores tienen especial empeño en fundar cofradías en los pueblos que visitan. Las cofradías requerían para el mantenimiento del culto

de advocación el consentimiento episcopal, pero desde temprano se autorizó a los dominicos y jesuitas a fundar cofradías sin el consentimiento de la jerarquía. Se consideraba a las cofradías como el mejor medio de mantener y conservar el interés de los indios convertidos, y de expandir el catolicismo a través de ellos. “Las visitas pastorales y misionales son coronadas con la fundación de cofradías que se presentan como una recompensa y un signo del favor divino” (Celestino y Meyers 1981).

No existía iglesia ni capilla que no tuviese una cofradía asociada. Ella se encargaba de vigilar y llevar a cabo la extirpación de idolatrías entre sus miembros, de construir y conservar sus respectivos altares en las iglesias y de organizar la fiesta de los santos patronos. El vínculo entre los ayllus y las cofradías se intensifica cuando “los ayllus logran revitalizarse funcionando como cofradías, y a partir de ese momento sostienen entre cofradías un sistema de don y contra don durante sus ritos, festividades y actividades anuales, y sobre todo el día de la fiesta de sus santos patronos respectivos” (Celestino y Meyers 1981). En las comunidades, las cofradías tienen un carácter económico, político y religioso y esto subsistirá hasta épocas recientes.

La afiliación a la cofradía era voluntaria y las celebraciones eran financiadas algunas veces por alguno de los miembros, otras por las comunidades que cedieron tierras para el sostenimiento de numerosas advocaciones y por las muchas personas que por fe o gratitud dejaron sus bienes en forma de donaciones. Los donantes recibían recompensas a través de las indulgencias que la cofradía concedía a sus miembros por derecho de ingreso y por las fiestas y cultos habidos durante el año. Surgieron en cada doctrina cierto

número de cofradías para el sostenimiento y estabilidad del culto, para el Santísimo, la Virgen, y los patronos. Las cofradías se dotaban de cierta jerarquía interna para su buen gobierno. Los bienes y rentas eran vigilados por los curas o doctrineros en las reducciones y administrados por mayordomos.

Las cofradías se organizaban en torno a la devoción de un santo y procuraban todo lo necesario para su Altar y celebración. Las devociones principales fueron introducidas por religiosos de congregaciones tales como Candelaria, Rosario, Inmaculada, Santiago, San José. Las cofradías rápidamente hicieron suyas aquellas devociones, surgiendo la Virgen del Rosario de Pomata, Candelaria de Copacabana, Santiago-Illapa, dios prehispánico del rayo, como también gremios de artesanos como el de San José, cuya primera cofradía con el nombre de Hermandad del señor San Joseph, fue promovida en 1560, por el arzobispo de Lima, congregando carpinteros, albañiles y aserradores (Barriga 2010).

Cada comunero que ingresaba a la cofradía debía pagar, de acuerdo a los registros de Belén y Socoroma, cuatro pesos. Con el dinero recaudado, el mayordomo debía comprar todos aquellos bienes necesarios para el culto divino. Era costumbre también que el mayordomo saliente dejara a la iglesia un obsequio “por devoción”. Se tiene registro de 1705 de la limosna que dejó un mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Socoroma, consistente en un *“púlpito de tablas de Chile que mandó hacer para esta iglesia y que costó cien pesos.”*³⁴

3 AAA. “Cuentas e inventarios en Socoroma. Cofradía del Rosario, Cofradía del Santísimo Sacramento”, 1694-1790, foja s/n.

4 Madera o tablas de Chile, se refiere al alerce que llegaba como lastre en los barcos que venían desde el archipiélago de Chilóe.

Cuando la cofradía recibía bienes éstos pasaban a ser denominados bienes eclesiásticos y la Iglesia podía administrarlos y disponerlos, con la condición de no faltar a sus fines. Para los miembros de las cofradías su filiación nunca quedó claramente establecida en el derecho eclesiástico. Por eso, estos bienes originaron muy serios conflictos entre sus integrantes y entre cofradías. Para evitar los conflictos se organizaron los libros donde se asentaban las actas de asambleas, la elección de mayordomos, el libro de constituciones y estatutos, el de inventario de los bienes según las visitas pastorales, el de las rentas que producían los bienes, el libro de los gastos y cuentas que hacían los mayordomos, y el de alhajas pertenecientes a las capillas de la cofradía, entre otros.

Con el correr de los años, el sistema de cofradías origina cambios en el dominio del poder y el prestigio social. La institucionalización del sistema de cargos o mayordomías permitió que un número mayor de personas pudiera acceder a las esferas de prestigio, anteriormente privilegio exclusivo de los curacas y principales. “Los comuneros podían ser nombrados mayordomos de la cofradía a la que pertenecían o responsables de la fiesta del santo patrón del pueblo, y debían entonces organizar y pagar esa fiesta, es decir, cumplir con el rito católico de la misa y procesión al santo y ofrecer y agasajar con comidas y bebidas a sus hermanos cofrades y a toda la población. El mayordomo que cumplía su obligación subía en la escala del prestigio y esperaba igualmente ser retribuido en las fiestas organizadas por los nuevos mayordomos.” (Paniagua y Truhan 2003). El santo tiene muchos devotos y todos contribuyen con limosna y se juntan en la iglesia en su día, donde se hace la función religiosa y luego se retiran a la casa del mayordomo a comer, beber y divertirse.



Antigua imagen colonial que representa a San José.

Cada cofrade, cuando moría, debía algo a la cofradía, y a medida que se van acumulando estos bienes, la fiesta de la cofradía va creciendo en pompa.

Dentro de este contexto se fundaron las cofradías de Nuestra Señora de la Limpia Concepción en Belén y las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y del Santísimo Sacramento en Socoroma, a mediados del siglo XVII⁵. Dentro de las obligaciones comunes a todas se encontraban las de organizar la misa del patrón para la fiesta principal, celebrar las festividades correspondientes a sus santos, tener la cera (velas) necesaria para las celebraciones, mandar a decir misa por los cofrades difuntos y encargarse de la chacra del templo.

En 1739, en la visita del cura de Sama, Francisco Cornejo, a la Doctrina de Codpa, se menciona la existencia de “seis cofradías” en 3 pueblos, dos en cada uno (probablemente Codpa, Belén y Socoroma). Se afirma que éstas “no rinden utilidad considerable al cura, no tienen formalidad y sólo tres de ellas mandan decir a dos misas de renovación al Santísimo Sacramento, en cada un año dando seis pesos por cada misa.”⁶

El mayordomo elegido por la cofradía se encargaba de llevar el registro de cuentas, de pagar las misas, de la celebración patronal y debía comprar los elementos necesarios para el templo. Era su tarea pedir la limosna a los nuevos cofrades y viajar a la

5 AAA. “Cuentas e inventarios en Socoroma. Cofradía del Rosario, Cofradía del Santísimo Sacramento”, 1694-1790, foja s/n.

6 AAA. Auto proveído por el Ilustrísimo señor Obispo Caverro sobre que se tiene información sobre los anexos que tiene el curato de Codpa en los Altos de Arica y la feligresía que cada anexo, diciembre de 1739.

sede parroquial en busca de cera e incienso. El párroco debía aprobar la elección del mayordomo y pedir cuentas por los gastos realizados y la limosna recibida.

Para costear las necesidades de los templos y sus Santos, se contaba con tierras cultivables que eran administradas por los fabriqueros, las que debían también pagar anualmente una contribución. El templo San Martín de Tours de Codpa, cabecera de Doctrina, contaba con seis terrenos: La Fábrica, La Virgen, Las Ánimas, El Rincón, El Incensario y El Mal Paso, los que producían alfalfa y árboles frutales⁷. Los terrenos del templo de Socoroma producían papas y chuño, cuyas utilidades se gastaba en guano, flete, incienso y cera principalmente.

Desde su creación a mediados del siglo XVII hasta entrado el siglo XVIII, las cofradías de Belén y Socoroma tuvieron una vida activa. Este dinamismo entró en crisis a finales del siglo XVIII, principalmente por los escasos frutos de las chacras. El cura de la nueva Doctrina de Belén, Mariano Pacheco y Peñaloza, afirma en 1783, que el producto de las chacras de las cofradías de Socoroma no alcanzaba para su funcionamiento y que resolvió no tomarles cuenta, “sino dejar a su voluntad, arbitrio y devoción el que concurran si quieren con alguna limosna para las alhajas y utensilios que sean necesarios y falten a esa iglesia.”⁸ Por la misma época se deja de tener registros de la Cofradía de Belén (Moreno y Pereira 2011: 67).

En las primeras décadas de independencia del poder español, no se observaron grandes cambios dentro de la administración de los templos andinos. Éstos siguieron a cargo del Obispado de Arequipa. En 1870 se presenta en la Doctrina de Codpa un reglamento de Mayordomos y Fabriqueros, a modo de recordatorio a las comunidades, cuando las cofradías ya habían desaparecido.

Los conflictos bélicos del siglo XIX afectaron el ingreso monetario de las iglesias. La guerra de Independencia y la guerra entre Chile y Perú, impusieron a los párrocos una fuerte contribución, “*al mismo tiempo que el ganado de sus fundos y las cosechas se requisaban para la tropa y los alfares para la caballada*” (Celestino y Meyers 1981:181). Junto a esto, el impulso económico dado a la ciudad de Arica en las primeras décadas del siglo XX provocó una masiva migración del interior a la ciudad.

Los pueblos fueron abandonados poco a poco, pero los cargos de mayordomo y fabriquero siguen existiendo hasta hoy. Los devotos se presentan voluntariamente para asumir el cargo por tres años y se transforman en las personas de confianza del párroco. En poblados como Belén incluso existe una canción que se interpreta y baila para el cambio de mayordomo, cuando se le hace entrega de la llave del templo y su inventario. Algunas comunidades mantienen también los campos de cultivos de cada iglesia, “la fábrica”, y año a año siembran en estos terrenos las “*papitas del Señor*”, como dice la canción del Pachallampe que se entona especialmente en esta festividad.

7 AOA. Libro de inventario y circulares de Codpa, Inventario de la parroquia de San Martín de Codpa. Octubre de 1907, f.1.

8 AAA. “Cuentas e inventarios en Socoroma. Cofradía del Rosario, Cofradía del Santísimo Sacramento”, 1694-1790, f. 17.

Con la Independencia y el advenimiento de la República se produjeron importantes cambios que fueron, poco a poco, restando peso a las tradicionales cofradías coloniales. Las nuevas formas de tenencia de la tierra pusieron en riesgo el ingreso de los templos. La guerra de Independencia y, luego, la guerra con Chile gravaron a los párrocos con una fuerte contribución, “al mismo tiempo que el ganado de sus fundos y las cosechas se requisaban para la tropa y los alfalfares para la caballada.” (Celestino y Meyers 1981:181)

La autoridad central peruana, no ajena al poder organizativo, asociativo y económico de las cofradías, intentó regular su funcionamiento en base al derecho de patronato que el presidente de la república ejercía. En 1854 el Congreso, mediante decreto, anuncia la necesidad de incluir un conservador que presida las elecciones internas de las cofradías de Lima, exija las cuentas a los mayordomos o tesoreros y entienda en lo económico del ramo.

“Se restablece el conservador de cofradías de esta capital, que se nombrará para que ejerza las funciones económicas del reglamento.”⁹

Más adelante, por decreto del presidente Mariano Prado en 1877, se dispone que los bienes de las cofradías, en todos los lugares donde éstas existan, correrían a cargo de las respectivas juntas o sociedades de Beneficencia. En los lugares donde no existan sociedades o comisiones de beneficencia, los bienes de las cofradías serán administrados por la beneficencia de la capital del departamento, por medio de una junta compuesta del párroco

9 BNP. Decretos del congreso, Lima, Noviembre 8 de 1854. p.s/n.

y de dos vecinos notables designados por aquella corporación a la que dará cuenta trimestralmente de sus procedimientos.

El artículo séptimo del decreto estipula que las mismas sociedades podrán dictar las providencias convenientes para mejor administración de las rentas de las cofradías y su debida aplicación a los fines a los que están destinadas y pasarán anualmente a los ministerios del ramo, una razón de los contratos de arriendo que se hubieren celebrado sobre los bienes de las cofradías. En su artículo octavo dicta que la Sociedades de beneficencia cuidarán de remitir anualmente al ministerio del ramo el presupuesto de entradas y gastos de la cofradía.¹⁰

Para fines del siglo XIX y principios del XX las poblaciones andinas buscaron nuevos medios de subsistencia. Debían atender las necesidades de educación y la búsqueda de empleos en nuevos oficios, lo que conducirá “a que nuestras comunidades encuentren nuevos caminos de integración y conservación, en medio de los inquietantes signos de urbanismo que empezaban a surgir.”¹¹

No obstante lo anterior, los cargos de mayordomo y fabriquero siguen existiendo hasta hoy en la gran mayoría de los pueblos alto-andinos, como también en los valles y pre cordillera de la antigua ruta de la plata. Casi todos cuentan con al menos un mayordomo o fabriquero, salvo en casos donde el poblado ha sido totalmente abandonado.

10 Ibidem Decretos. 1877. p. s/n

11 Ibid., p. 225.

Tal es la importancia de estos cargos que en poblados como Belén existe una canción que se interpreta especialmente para el cambio de mayordomo, ocasión en la que se le hace entrega de la llave del templo y del inventario.

Los fabriqueros y mayordomos de los templos y Santos son respetados por la comunidad y deben velar por el cuidado de los Santos y la celebración de su fiesta según la costumbre. Quien toma el cargo asume un compromiso con su comunidad, con sus antepasados y con Dios, y tiene también la responsabilidad de mantener viva una tradición milenaria, cuidando con cariño y devoción sus más preciados bienes (Moreno y Pereira 2011: 86).



*Retablo portátil de la Virgen
Candelaria, comuna de Putre.*



Detalle de medalla de la Virgen del Carmen, comuna de Camarones

¿Quiénes se hacían cargo del templo?

Además de los curas doctrineros, las responsabilidades del cuidado del templo fueron asumidas además por algunos indígenas, contraviniendo las recomendaciones iniciales de la Iglesia, como se puede apreciar en observaciones expresadas en el Segundo Concilio Limense de 1567. Poco a poco, ellos se fueron estableciendo como personajes especialistas de la religión popular andina debido a su amplio conocimiento y dominio de las costumbres tradicionales.

Fiscales

Una de las primeras figuras en institucionalizarse fue la del fiscal, también llamado alcalde o alguacil. Se presume que su origen se dio en México en 1532, según refiere una carta de un franciscano al Rey de España. Eran indígenas de absoluta confianza del misionero, que debían velar porque se mantuviera la práctica de la religión en los lugares donde no había un misionero residente. En el Virreinato peruano pasan a ser una institución netamente eclesial donde eran nombrados por los misioneros. Estaba estipulado en la legislación de los concilios que *“los fiscales deben velar por: el desaparecimiento de la idolatría, la moral pública, buenas costumbres, cuidado de enfermos a quienes deben asistir espiritual y corporalmente.”* Protegidos por el Virrey, quedaban libres de tributo y encomienda. Los jesuitas

instauraron un sistema efectivo de evangelización en Perú, Chile, Paraguay y Bolivia, éxito que se debió en gran parte a la institución de los fiscales (Moreno y Pereira 2011: 64).

Entre las comunidades andinas de Arica los primeros registros corresponden a 1793, donde se mencionan indios fiscales en Timar y Pachica, ambos anexos de la Doctrina de Codpa. Respecto a Timar se afirma que *“no tiene renta alguna y va el cura o su ayudante seis veces al año en los tiempos dispuestos: y en el que enseña y explica la Doctrina Cristiana, haciéndolo en los restantes días festivos del año los indios fiscales.”*¹²

En cuanto a Pachica se afirma que en ausencia de los religiosos, la enseñanza del Evangelio es realizada *“por los fiscales de la Doctrina Cristiana, explicándola en el modo más comprensivo.”*¹³

Maestro cantor

El maestro cantor era una autoridad local, figura promovida por franciscanos en los distintos ensayos de evangelización en el ámbito virreinal americano. Él es quien conserva el conocimiento de los cantos y rezos en latín, como podemos constatarlo hasta la actualidad en los pueblos de Esquiña y Socoroma, entre otros, en la región de Arica y Parinacota. En los documentos coloniales firmaba como autoridad local junto al alcalde de indios, mayordomos y jueces de paz.

“Los cantores no solo ejercían la resistencia al dominio, sino que creaban espacios para el mantenimiento de las tradiciones” (León 2006:53). Entre sus funciones estaba la de actuar como secretario de parroquia, registrar nacimientos, matrimonios y defunciones. Impartían la doctrina, seleccionaban y enseñaban a los jóvenes que iban a recibir una educación especial en música vocal e instrumental, en liturgia, en lectura y escritura. Debían preparar y evaluar a quienes iban a recibir el sacramento del bautismo, confesión y comunión, confirmación y matrimonio (Farris 1992:513).

Conocemos, por medio de algunos documentos históricos, la relevancia de esta figura en los altos de Arica. Por ejemplo, en una visita eclesial del siglo XVII, se menciona la presencia de un maestro cantor en el templo de Santiago Apóstol de Belén:

*“En el valle de Azapa, anexo de la Doctrina de Lluta en catorce días del mes de enero de mil seiscientos y treinta años[...] Y si tiene escuela para enseñar a leer y escribir y cantar a los muchachos de la Doctrina[...] A la diecisiete pregunta dijo que el dicho cura tiene en la iglesia de Tocoroma (Belén), uno de los pueblos de esta Doctrina un indio forastero más culto que enseña a los demás indios de ella a leer, cantar y escribir y que no quiere bajar a este valle del Lluta ¿la causa cree? Miedo que tiene a las enfermedades. Esto responde.”*¹⁴

Luego, en un acta de inventario de 1777, mismo año de fundada la doctrina de Belén, firman las autoridades locales, figurando

12 AGI. Visita del Intendente Álvarez Jiménez, 1793, Manuscritos N°48, foja 247 23.

13 Ibidem, foja 246 22.

14 AAA. Visita eclesial San Marcos de Arica .13 enero 1630-16 enero 1632.Lic. Juan Guerrero de Vargas, cura y vicario de Arica. f. s/n.

el religioso Antonio Muñoz del orden seráfico, teniente de cura aprobado de la doctrina, el alcalde mayor Francisco Ocharan, el alcalde ordinario Tomás Marca, los dos sacristanes Santiago Cutipa y Tomás Vega, los mayordomos de la iglesia de la ermita, Fernando Larva, Jacinto Tarque y don Isidro Quiroga, los Cantores Clemente Vega, Ambrosio Martínez y “los demás principales indios de dicho pueblo que se hallaron presentes y se ejecutó de la forma siguiente[...]”¹⁵

Por otra parte, el contenido del programa mural de Pachama, que desde el siglo XVIII se preserva hasta el día de hoy, incluye diversas expresiones locales, como el San Isidro ataviado a la usanza de la época de Carlos III, labrando y protegiendo las terrazas de cultivo de Pachama, el culto pétreo de la piedra partida en siete partes, a la cual nadie debía acercarse y San Miguel en el templo está venciendo a la serpiente de siete cabezas. En el sitio del coro, destaca un conjunto de músicos con arpas y trompetas, y entre ellos, el maestro cantor con un manto andino junto a dos niños pequeños, relevando su gran importancia en el esquema de poder andino de la época.

Fabriqueros y mayordomos

Los cargos de fabriquero y mayordomo tuvieron su origen en la institución de las cofradías. Desde sus inicios, ellos fueron los custodios de todos los bienes de la cofradía, altares y ajuares de santos y sus fiestas. El fabriquero era el encargado de la “fábrica” del templo, y los mayordomos se dividían las tareas de las

15 AHL. NºARI-1. Inventarios que se hacen de las Iglesias. Año 1778-1837, f. 12 reverso.

chacras de los distintos santos principales, a los cuales estaban dedicados las cofradías y sus altares, ajuares y fiestas principales.

Un reglamento escrito en el año 1870 por el entonces párroco de Codpa, menciona y detalla los deberes de fabriqueros y mayordomos, señalando estos como una costumbre de los primeros tiempos de la creación de la doctrina (1668):

“Reglamento de los Mayordomos la Fábrica de esta Santa Iglesia De San Martín de la Virgen de la Candelaria y de Las Ánimas. Es de la manera siguiente:

1º Es obligación del Fabriquero bajar en persona o mandar a otro de confianza a la ciudad de Arica anualmente por el mes de Mayo con el objeto de proporcionar los Santos Óleos para esta doctrina y a su costa.

2º Es de su deber conducir los Santos Óleos a las diferentes Vice Parroquias en unión del Cura, ya sea para bautismos o para enfermos.

3º Costear el vino para la Iglesia de Codpa y para las de las Vice Parroquias y en este mismo sentido las hostias.

4º Cuidar de que se lave la ropa blanca de la Iglesia por dos veces al año y velar las roturas de los demás parámetros; así mismo limpiar la plata labrada en cada Semana Santa.

5º Es de su deber costear la lámpara, el alumbrado para la Santa Misa en los días de precepto, para rezar el Santo Rosario, y renovación, así mismo es de su obligación costear velas para las misas en los días comunes, lo mismo que para los bautismos.

6º Es de su deber velar la limpieza del templo y muy especialmente en los días de Domingo y demás de precepto, así mismo siempre que no haya devotos para la semana santa costear el alumbrado hasta el Domingo

de Pascua de resurrección a excepción del jueves Santo, lo mismo que el carbón y fósforos por todo el año.

7º Es de su deber pagar anualmente la contribución rústica con que se hallan gravados los terrenos de la Fábrica que conduce el Fabriquero.

Últimamente atender las faltas que hubiere en las puertas, paredes y techo del templo.

Obligación del mayordomo del Santísimo

1º Cuidar la limpieza del Tabernáculo y hacer componer lo descompuesto, costear el alumbrado en las misas de jueves, cuyo estipendio lo pagará al Cura celebrante.

2º Es de su obligación hacer celebrar con toda solemnidad la fiesta del Corpus Christi iluminando el templo del mejor modo posible, desde las vísperas hasta la conclusión de dicha fiesta, así mismo es de su obligación pagar al Cura los desechos de dicha fiesta lo mismo que a los ministros.

3º Asistir a las misas del Santísimo y del Santo con el exclusivo objeto de correr el velo y proporcionar incienso para estas funciones.

Últimamente es de su deber pagar anualmente la contribución rústica con que se hallan gravados los terrenos del Santísimo que conduce su Mayordomo.

Obligación del mayordomo de la Virgen

1º Es de su deber cuidar y reparar el Camarín de la Señora proporcionándole el mejor aseo que ella se lo merece costear el alumbrado muy especialmente en los Sábados y días de Domingo en los que se reza el Santísimo Rosario.

2º Hacer celebrar el novenario con misas cantadas, por sus noches novena rezada satisfaciendo al Cura Celebrante el estipendio que le respecta, lo mismo que a los ministros.

3º Es de su obligación hacer celebrar la fiesta de la Virgen de la Candelaria costeando la iluminación desde las vísperas hasta la conclusión de las fiestas, así mismo es de su deber pagar los derechos parroquiales al cura celebrante.

Últimamente es de su deber pagar anualmente la contribución rústica con que se hallan afectados todos los terrenos de la Virgen que conduce su mayordomo.

Obligación del mayordomo de San Martín

1º Es de su deber cuidar y velar el nicho de San Martín el Antiguo así mismo el nicho de San Martín el Nuevo, proporcionando oportunamente la limpieza y aseo de ambos.

2º No faltar con las ceras a estos Santos y muy especialmente en los días Domingo y los de Precepto.

3º Es de su deber hacer celebrar su fiesta iluminando del modo más solemne el templo desde las vísperas hasta la conclusión de dicha fiesta y pagar los derechos parroquiales al Cura Celebrante, lo mismo que a los ministros lo que los respecta.

Últimamente es de su deber pagar anualmente la contribución rústica con que se hallan gravados los terrenos de San Martín que conduce su Mayordomo.

¿En qué consisten los archivos?

Obligación del Mayordomo de las Ánimas

1° Es de su deber cuidar y velar el Altar del Crucificado, o por otro nombre “Señor del ¿?”, proporcionándole su limpieza y velas.

2° Hacer celebrar la fiesta de la conmemoración de los fieles difuntos, iluminando el templo desde las vísperas hasta la conclusión de la vigilia misa cantada y proyección, hacer doblar las campanas y pagar la celebración del aniversario de ánimas al Cura Celebrante, lo mismo que a los ministros.

3° Es de su deber aderezar o arreglar el Santo Sepulcro en el Viernes Santo.

Últimamente es su obligación satisfacer anualmente la contribución rústica por los terrenos que conduce pertenecientes a las ánimas.

*Que estas obligaciones del Fabriquero y Mayordomos de los Santos de esta Santa Iglesia son las mismas que se han practicado desde la fundación de esta Doctrina y las mismas que se continúan por los exactos y cumplidos mayordomos y para que siempre se tenga presente en lo venidero tan loables costumbres y dignas del agrado del Señor, de la Virgen Santísima y de los Santos que se veneran en esta Santa Iglesia, lo firmamos en Codpa a ocho días de Agosto de mil ochocientos setenta.*¹⁶

16 AOA. Libro de inventario y circulares de Codpa, Inventario de la parroquia de San Martín de Codpa, 1907. ff. 1-3.

Visitas doctrinales

Las visitas doctrinales constituyeron mecanismos de control por parte de las autoridades eclesiales ejercidas sobre los curas doctrineros que atendían a los pueblos andinos más alejados del territorio. Se sabe que ellas existían en Europa desde la Edad Media, sin embargo, la figura fue formalizada a mediados del siglo XVI luego del Concilio de Trento con el objetivo de conocer el estado material y espiritual de las jurisdicciones religiosas (García e Irigoyen 2006). Fue implementada en España y, con mayor énfasis, a lo largo de todo el territorio colonial por la necesidad de la Iglesia de cerciorarse que la misión evangelizadora de la conquista fuera llevada a cabo hasta los sectores más remotos de América.

En este sentido, la gestión de los curas doctrineros era examinada a la luz de unos estrictos reglamentos, que regulaban desde el estado físico de los templos y sus ornamentos y el cumplimiento de las liturgias, los sacramentos y los libros de registro, hasta la integridad moral de los sacerdotes, sobre la que se sancionaban prácticas irregulares como el adulterio, la recurrencia en negocios ilícitos, ausentarse de sus funciones regulares y de las visitas a los anexos, entre muchas otras faltas en las que podían incurrir los sacerdotes (Marzal 1983).

Estos antecedentes los explica el obispo de Arequipa, don Juan de Otárola Bravo de Lagunas, en su visita a la doctrina de Codpa en el año 1718:

“[...] la vez que los Santos Padres, alumbrados por el Espíritu Santo, santa y justamente en sus santos concilios [sic] ordenaron que todos los preladados y pastores de la Iglesia Universal fuesen obligados una vez en cada un año, y todas las demás que fuere necesario, por sí, o sus visitadores ha hazer [sic] una general visita, e inquisición de la vida y costumbres de sus súbditos así clérigos, como legos, y del estado de las iglesias, cofradías, capellanías, testamentos, y demás lugares píos, que todo lo referido fuese enderezado, a la salud de las almas, que consiste estar en gracia y caridad, y apartadas de pecados maiormente [sic] públicos, con que Dios Nuestro Señor más se ofenda, y así por cumplir con dicha obligación como por lo que toca a la salud de nuestras almas exortamos [sic] y requerimos, y en virtud de santa obediencia os mandamos, a cada una de vos las (f. 2v) dichas personas que supieredes [sic], o hubieredes [sic] oído decir de quales [sic] quiera pecados públicos los bengais [sic] a denunciar y declarar ante Nos.”¹⁷

Aunque era la responsabilidad de los obispos de aquella época visitar las sedes doctrinales para las inspecciones de rigor, por lo general las visitas eran realizadas por un visitador designado por el obispo, quien era parte del clero diocesano y con algún título académico como doctor o licenciado (Ramos 2019). Las averiguaciones consistían en las propias observaciones realizadas por el visitador y la toma de testimonios de los indígenas locales, quienes eran consultados sobre el desempeño de sus curas doctrineros y otros datos en relación a la demarcación de los territorios y la población local, aún a pesar de las barreras idiomáticas existentes entre los visitadores y los indígenas.

17 AHL. ARV-2. Visita a la doctrina de San marcos de Arica, por el obispo de Arequipa, 1718, f. 2.

Las visitas eran documentadas por un notario que acompañaba al obispo o visitador, cuya misión era actuar como ministro de fe ante las acciones de otros. Las firmas de los notarios eran embellecidas con sellos personales y eran comúnmente precedidas por las frases ante mí y que doy fe. Los notarios solían tener largas carreras en su oficio y por lo general se iniciaban en él desde muy temprana edad (Burns 2010).

Al igual que las funciones y responsabilidades de los clérigos, la actuación de los jueces visitadores durante las visitas estaba protocolizada en uno de los capítulos del Tercer Concilio Limense. Los ritos ejecutados durante la visita por el visitador Melchor Méndez de la Rueda en el año 1650 a la doctrina de Azapa son descritos de la siguiente manera:

“Y en la puerta principal fue recibido en la forma dispuesta por el manual y llevado hasta junto al altar maior [sic], estando junta la más jente [sic], que pudo ser avida [sic] y acabada la oración del recibimiento [sic], el dicho Señor visitador se vistió para desir [sic] missa [sic] en la sacristía, y la dixo [sic] cantada y al ofertorio de ella se leyó y publicó, el edicto general de visita en la lengua de Castilla por el presente secretario en vos [sic] alta e inteligible, que pudo ser oyda [sic] de todos, y acabado el edicto prosiguió la missa [sic], y después de ella se hizo [sic] la prossección [sic] de los difuntos diciéndoles los responsos acostumbrados por la iglesia y siminterio [sic], y después fue en procesión a la pila del baptismo.”¹⁸

Aunque las visitas eran registradas por la mano de alguna autoridad eclesiástica, en ocasiones fue utilizada por los indígenas como una herramienta para exponer sus demandas

18 AAA. Santa visita Arequipa. Visita de la iglesia de Azapa. 1650. f. 1.

locales frente a los jueces visitadores contra los abusos de sus curas doctrineros. Además, ciertos pasajes de estos escritos revelan importante información sobre la forma de vida de la población local:

"[...] que es residente en este valle, y en los altos de esta doctrina, de tiempo de dies [sic] y ocho años de esta parte, y que a [sic] sido mayordomo de algunas haciendas en este dicho valle de Azapa mucho tiempo, al qual [sic] se le encargó la conciencia para que diga lo que supiere digno de remedio en este distrito sobre lo que se le fuere preguntado, y aviendo [sic] prometido de hacerlo así, siendo preguntado por el tenor de lo contenido en el edicto general de visita que se publicó por sus preguntas distintas de por sí, aviéndolas [sic] oydo [sic] y entendido, dixo lo siguiente [...]"¹⁹



Detalle de corona de plata labrada. En ella se lee el nombre de Irenia Condori, delante de la corona.

19 Ibidem.

Dependiendo del visitador existen descripciones más detalladas de paisajes, como también algún detalle de tradiciones y costumbres, como en la visita de Belén de 1871 donde se describe la situación de mayordomos en Belén:

"[...]los mayordomos las tienen a su cargo i ellos no perderan según este inventario de todas las alhajas y especies que tienen a su cargo de la Iglesia cumplido el termino de su servicio que es de tres años que entonces se elige otro a quienes se les comete el mismo por costumbre inmemorial como antigua. La obligación de dichos mayordomos es cuidar el aseo, devocion i e intereses de la Iglesia bajo su responsabilidad. Pero hay la diferencia: que uno se llama mayordomo grande i es el que sirve a Nuestro Amo poniendo el alumbrado, incienso, las hostias, llevando el oficio de sacristan i de todo cuanto ocurre en la Iglesia. El otro mayordomo es de la Patrona que contribuye al mismo orden indicado, i los otros al ayudado del Santo que sirven. Esta misma costumbre sigue en todas las capillas e Iglesias de esta Doctrina."²⁰

Inventarios de bienes

Los libros de inventarios y de fábrica fueron esenciales para mantener la economía de las parroquias coloniales. En estos libros se apuntaban todos los bienes materiales que poseía cada templo que componía una parroquia o doctrina en el caso de América colonial. Se anotaban también todos los elementos adquiridos por la iglesia o donado por alguno de los fieles, y las bajas producidas por el deterioro material de los bienes, extravíos, robos y otras causas.

20 AHL. ARI-6. "Inventario general de la iglesia matriz y capillas de la doctrina de Belén", 1871, ff. 5 reverso y 6.

Particularmente, en los libros de inventarios de los altos de Arica es posible encontrar una gran variedad de bienes provenientes de distintos lugares del altiplano y del mundo, principalmente por ser una región estratégica en el paso de la Ruta de la Plata de Potosí. La descripción de los ornamentos que se podían hallar en las iglesias de aquel entonces se elabora en detalle en cada uno de estos documentos:

“Ítem. En el nicho del lado del evangelio [sic], Nuestra Señora del Rosario en bulto, y tiene dos camisas de cambray guarnesidas [sic] de puntas ordinarias; tres túnicas, la una de brocato [sic] azul [sic], y las restantes de perziana [sic] carmesi: siendo una de estas guarnecida de sobrepuesto de oro angosto; dos singulos [sic] de cintas de tela; dos mantos de perciana [sic], el uno azul [sic], y otro nácar, y ambos con su sobrepuestito de oro, un vastoncito [sic] de plata, y el puño dorado, que pesa dos onzas [sic] tres quartas [sic], un rosario de corales con tres quantas [sic] chicas (f. 2v) de oro, y otra grande dice el platero ser de lo mismo, gargantilla ordinaria tiene algunas perlas finas, aunque chicas, y en ella una cruz mui [sic] corta de oro con seis perlitas finas, sarcillos [sic] cortos de oro de tres pendientes, o goteras, y en cada uno sinco [sic] perlas finas de porte regular, corona de plata dorada con peso de un marco quatro [sic] onzas tres quartas [sic], y al Niño que trae está vestido de pontifical con su coronita de plata, que pesa una onza dos adarnes, y a mano derecha tiene el Niño un Rosarito chico.”²¹

Es importante resaltar el valor de los bienes artísticos en los templos andinos como potentes instrumentos de evangelización. Tanto los materiales utilizados como los símbolos representados cumplían un propósito en la enseñanza de la catequesis a los indígenas, quienes eran considerados por los españoles como niños en la fe. Por este motivo, cada uno de los elementos de 21 AAA. Inventario general de las alhajas, vasos sagrados y ornamentos, y demás cosas pertenecientes a esta Parroquia de Codpa, 1792. f. 2-2v.

devoción de los templos andinos era tratado con gran celo por los párrocos y devotos, tradición y cuidado que se ha mantenido hasta la actualidad gracias a los fabriqueros y mayordomos que custodian los templos.

Algunos inventarios de bienes servían también como libros de fábrica, como es el caso del inventario de la doctrina de Belén, iniciado en 1778 por el cura Mariano Pacheco de Peñalosa. La fábrica del templo refería a los fondos generales manejados por una parroquia y era destinada para la mantención del templo y la compra de los implementos necesarios para la realización de ceremonias y festividades. Eran dineros comunitarios de los que los párrocos no debían hacer uso, pues ellos contaban con el sínodo o salario mensual (Citterio 2011 y Marzal 1983); por este motivo, la fábrica era en gran medida dependiente de la actividad económica de la población local y era próspera en la medida que las cofradías y sus feligreses realizaran aportes a las arcas comunes.

“Primeramente, una casulla de glasé carmesi de plata de género usado con sus franjas falsas de oro forrada en olandilla [sic] amarilla con su paño de cáliz [sic], volsa [sic] y hijuelas, estola y manipulo que es la misma que la comunidad de este anejo compró en la cantidad de ciento y sesenta pesos del eclesiástico don Casildo Contreras, vecino del pueblo de Tacna, y estaba depositada en la iglesia de Belén a causa del exceso de su precio y se trajo a la de Parinacota por orden verval [sic] del Ilustrísimo Señor Doctor Don Pedro Chaves de la Rosa, dignísimo obispo de esta diócesis, que dio la visita que actuó el año pasado de esta doctrina.”²²

22 AHL. ARI-1 Inventarios que se hacen de las Iglesias 1778-987, 1778-1837, f. 64 reverso.

La importante información que aporta este tipo de documentos no sólo da cuenta de la riqueza artística y material que poseían los pueblos andinos de los Altos de Arica, sino también nos da luces de su participación en un tipo de comercio a escala global desplegado a partir de la conquista española al continente americano (Rivera 1995). Aunque previo a la instalación del imperio español en América los pastores y agricultores andinos empleaban sistemas de movilidad asociados a la compleja red vial prehispánica, el auge del mineral de plata de Potosí abrió una ruta mercantil que conectó a los lugares más remotos del continente con Europa. No era extraño encontrar en los templos figuras provenientes de China y otros lugares de Oriente, alabastros de las regiones de Guamanga y Berenguela, ornamentos traídos desde Quito y Arequipa, o telas con denominaciones de origen como el *cambray* (Francia), la *bretaña* (Inglaterra) y el *bramante* (Bélgica). De esta manera podemos comprobar la conectividad de los pueblos andinos en aquella época en que se trasladaron por los caminos reales todo tipo de mercaderías y objetos con origen en el surandino, como también remoto y exótico, entre el puerto de Arica y Potosí, una situación que difícilmente es posible dimensionar en la condición periférica actual de los poblados andinos de Arica y Parinacota.

Fuentes Documentales

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA).

Archivo Histórico de Límites, Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú (AHL).

Archivo General de Indias (AGL).

Archivo Obispado de Arica (AOA).

Biblioteca Nacional del Perú (BPN).



Custodia y cáliz de plata labrada, comuna de Putre.

Bibliografía

Barriga, I. 2010. Patrocinio, Monarquía y poder: el glorioso patriarca señor san Joseph en el Perú virreinal. Instituto Riva Agüero, Lima.

Briones, V. 2013. Iglesia y población afrodescendiente en el corregimiento de Arica. Más sombras que luces en el plan de Dios y los hombres. Registros documentales siglo XVIII. Revista de Historia Social y las Mentalidades 17(2): 143-160.

Burns, K. 2010. Customs. En *Into the archive. Writing and power in Colonial Peru*, pp. 68-94, Duke University Press, Durham.

Celestino, O. y A. Meyers, 1981. Las Cofradías en el Perú: región central. Frankfurt/Mani, Vervuet.

Citterio, D. 2011. Libros de fábrica parroquiales. Una singular fuente de estudios para los historiadores del clero y religiosidad católica en el período tardo colonial. Revista Electrónica de Fuentes y Archivos 2(2): 114-121.

Farris, N. 1992 [1984]. El mantenimiento del cosmos. En *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, traducido por Setó, J. y B. Forstall-Comber, pp. 489-536, Alianza América, México.

García, J. y A. Irigoyen, 2006. Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna. Anuario de Historia de la Iglesia 15: 293-301.

León, J. 2006. La evangelización en Yucatán: los maestros cantores. Revista Archipiélago 51: 51-54.

Marzal, M. 1983. La organización religiosa y la ética andina. En *La Transformación Religiosa Peruana*, pp. 305-438. Fondo Editorial, Lima.

Moreno, R. y Pereira, M, 2011. *La Iglesia en la ruta de la plata*, Ediciones Altazor, Viña del Mar.

Paniagua, J. y D. Truhan, 2003. Oficios y actividad para gremial en la real audiencia de Quito (1557-1730) El corregimiento de Cuenca, Universidad de León, España.

Ramos, G. 2019. Los sujetos en la visita pastoral: una mirada a la micropolítica colonial andina. Anuario de Historia de la Iglesia 28: 133-146.

Rivera, M. 1995. Arica en las rutas de tráfico de Potosí: Algunas consideraciones sobre la sociedad andina del siglo XVIII. Revista Chilena de Antropología 13: 99-136.

Vial, J. 1984. Algunas referencias cronológicas sobre la historia de la iglesia en Arica, antes de la guerra de 1879. Chungará 13: 29-34.





Baile de morenos en el santuario de Timalchaca.

Catálogo de documentos

El archivo documental de la Ruta de las Misiones

Como soportes históricos, los archivos producidos en el ámbito religioso andino poseen un inmenso valor pues entre sus líneas se relata parte de la historia de pueblos que vivieron por siglos el sometimiento colonial, y por tanto, su auto representación – manifestada en la producción de pinturas rupestres, textiles y otro tipo de medios artísticos – fue subyugada al discurso dominante de la época. Aunque la mayoría de estos archivos tienen por autores a autoridades y escribanos eclesiales, tienen por colaboradores y testigos a indígenas que fueron permitidos en el esquema de poder local de los pueblos andinos. Ellos contienen información diversa sobre la población local y de sus templos, principalmente en relación a la historia del territorio, la vida religiosa de las comunidades, su composición demográfica, las actividades económicas desarrolladas por los indígenas y descripciones detalladas sobre las colecciones de bienes artísticos y devocionales.

Los poblados rurales de la actual región de Arica y Parinacota formaron parte de las zonas de los Altos de Arica y Tacna. Ellos correspondieron a reducciones de indios, una figura territorial impulsada por el virrey Francisco Toledo con la intención de contener en poblados coloniales a la población que hasta antes de la conquista habitaba en aldeas a los largo y ancho del territorio. En este contexto, la iglesia católica jugó un papel central en

la administración política y económica de la población rural, principalmente porque ésta se encontraba muy alejada de los centros coloniales de la época. Entre los siglos XVI y XIX, clérigos, notarios, alcaldes, cantores, fabriqueros y mayordomos documentaron en libros de bautismos, matrimonios, inventarios, visitas pastorales, censos y otros escritos, algunas de las experiencias vividas alrededor de los pueblos de aquella época.

A pesar de su gran relevancia cultural, estos archivos no son fácilmente accesibles para la población que, en parte, ayudó a producirlos. Esta situación se debe a principalmente al complejo proceso de cambio de soberanía de la región de Arica, perteneciente en su pasado colonial y peruano al arzobispado de Arequipa. Luego de que el tratado de Ancón de 1883 abriera la posibilidad de un plebiscito que definiera la soberanía de las regiones de Arica y Tacna, gran parte de los documentos pertenecientes a las parroquias rurales fueron llevados a la sede obispal en Arequipa, como también, aquellos que contenían descripciones detalladas de población y bienes, fueron almacenados en el Archivo Histórico y Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores en Lima. El plebiscito nunca llegó a realizarse, el destino de Arica y Tacna fue decidido mediante un arbitrio internacional en 1929, y los documentos históricos quedaron definitivamente en posesión de depósitos documentales en Perú. Algunos documentos de

bautismos del siglo XVIII, como también inventarios y libros parroquiales quedaron en el archivo del Obispado de Arica y el Archivo Nacional de Santiago.

Sin embargo, hoy gran parte de los documentos históricos de los templos de Arica y Parinacota se encuentran en custodia del Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA) y del Archivo Histórico de Límites del Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú (AHL). Se tratan de fondos documentales de inmensa importancia para la historia latinoamericana colonial y republicana, y para solicitar el acceso a ellos en su totalidad es preciso seguir estrictos protocolos de consulta.

El archivo documental que presentamos aquí es producto de un esfuerzo coordinado entre Fundación Altiplano, el Arzobispado de Arequipa y el Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú, en el marco del programa Reforzamiento del Modelo de Gestión de la Ruta de las Misiones, ejecutado entre 2017 y 2019, y tiene como propósito difundir y poner en valor los documentos pertenecientes a los templos andinos de la Ruta de las Misiones. Ellos contienen amplia información relativa a los límites de las jurisdicciones eclesiales de la actual región de Arica y Parinacota, además del detalle de los bienes de las iglesias, todos correspondientes a los siglos XVII al XIX. Las transcripciones fueron realizadas desde copias fotográficas de los archivos originales.



Letra capital historiada. Detalle de misal romano.

1. Santa visita Arequipa, Visita de la Iglesia de Azapa, 1650. AAA (Archivo Arzobispal de Arequipa). Legajo Arica – Codpa 1650-1835, 8 folios, anverso y reverso.

Consiste en el registro de la visita de don Melchor Méndez de Rueda, por orden del Obispado de Arequipa, a la iglesia de Azapa en el curato de Codpa, en el marco del juicio contra el eclesiástico don Bartolomé Cornejo Dávila por no atender apropiadamente los anexos de su doctrina.

2. Visita a la doctrina de San marcos de Arica, por el obispo de Arequipa, 1718. AHL (Archivo Histórico y Límites. Ministerio de relaciones exteriores de Perú). ARV- 2, Legajo 415, 10 folios, anverso y reverso.

Reporta la visita del Obispo de Arequipa, don Juan de Otárola y Bravo de Lagunas, al cura de la doctrina de Codpa, don Francisco de Evia, en pesquisa del cumplimiento de las obligaciones eclesiales de fiscalización de las cuentas de los mayordomos y fabriqueros de la doctrina.

3. Averiguación por Francisco Fernández Cornejo de los anexos que tiene el curato de Codpa Altos de Arica y la feligresía que cada anexo tiene, 1739. AAA (Archivo Arzobispal de Arequipa), Legajo Arica-Codpa, 1650-189.

Registro de la visita realizada por el párroco de Sama, don Francisco Fernández Cornejo, a la doctrina de Codpa, y se detallan las cuentas de las cofradías existentes en la jurisdicción (incompleto).

4. Visita Mariano Pacheco de Peñalosa, 1787. AAA (Archivo Arzobispal de Arequipa), Legajo Arica-Belén 1694-1856, 9 folios, anverso y reverso.

Consiste en la visita del párroco Mariano Pacheco de Peñalosa a la doctrina de Belén, solicitada por orden del Gobernador Intendente de Arequipa, don Antonio Álvarez y Jiménez. En este documento se detalla los límites de cada uno de los anexos que componen la doctrina y la distancia que existe entre uno y otro. Por otra parte,

el visitador contabiliza la cantidad de contribuyentes de cada pueblo y detalla el ganado que cada uno tiene.

Según este documento, se registra cerca de 330 contribuyentes en un total de 10 pueblos y más de 2000 cabezas de ganado, compuesto por vacas, yeguas, ovejas, burras y cabras.

5. Inventario general de la iglesia matriz y capillas de la doctrina del Apóstol Santiago de Belén, 1871. AHL (Archivo Histórico de Límites. Ministerio de relaciones exteriores de Perú), Legajo ARI-006.

Libro de inventario realizado por el párroco de la doctrina de Belén, don José Dionisio Villanueva, en el año 1871, detallando todos los bienes de los anexos de la parroquia, como imágenes y piezas de platería.

6. Reglamento de mayordomos y fabriqueros de Codpa, 1870. AOA (Archivo Obispado de Arica), Libro de circulares, parroquia de Codpa, 1870-1907.

Reglamento escrito por el párroco de Codpa explicando las responsabilidades del fabriquero y los mayordomos del Santísimo, de la Virgen, de las Ánimas y de San Martín de Tours de la sede parroquial de Codpa.

7. Inventarios que se hacen de las Iglesias 1778-987, 1778-1837. AHL (Archivo Histórico y Límites. Ministerio de relaciones exteriores de Perú), ARI-1, Legajo 416, 65 folios, anverso y reverso.





La comunidad en procesión hacia el pueblo de Livitcar.

Créditos

Coordinación

Magdalena Pereira Campos
Constanza Tapia Riquelme

Diseño y diagramación

Carolina Fuenzalida Alanoca
Alejandra Ramírez Arce

Textos

Bosco González Jiménez
Etnohistoriador. Investigador asociado
Laboratorio de Arqueología y Paleoambiente, IAI-UTA

Florencio Choque Chambe
Músico y Fabriquero del Templo San Andrés de Pachama

Magdalena Pereira Campos
Historiadora. Investigadora de Fundación Altiplano

Constanza Tapia Riquelme
Antropóloga. Investigadora de Fundación Altiplano

Fotografías

Archivo fotográfico Fundación Altiplano

Puesta en valor del Archivo Documental (s. XVII-XIX) de la Ruta de las Misiones.

Proyecto Financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes, Convocatoria 2019.



**LAS CULTURAS
ANDINAS** EN LOS
ARCHIVOS DOCUMENTALES

(S. XVII - XIX)



Ministerio de
las Culturas,
las Artes y
el Patrimonio

Gobierno de Chile



FUNDACIÓN ALTIPLANO