

...Y QUE OLVIDEN LOS ERRORES DE SUS ANTIGUOS RITOS Y CEREMONIAS SUPERSTICIOSAS, VIVAN EN CONCIERTO Y POLICÍA...

Transformaciones y continuidades en la organización parroquial indígena potosina durante el siglo XVIII¹

Candela De Luca

Instituto de Investigación en Historia y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de La Plata
candeladeluca@yahoo.com.ar

RESUMEN

Este trabajo se propone trazar un panorama acerca de la organización de las iglesias de indios potosinas. En los datos extraídos de los libros de fábrica, observamos ciertos aspectos que nos permiten describir cuestiones relativas a la organización territorial/parroquial en las que se evidencian referencias a los mecanismos de sujeción y control de la población originaria, como la adscripción cofradial. Nos interesa conocer cómo el proceso de imposición, negociación y resistencia a la normativa española aplicada en este contexto de reformas fue experimentado por la población indígena, ya que hemos advertido que ciertos aspectos heredados del período prehispánico como la organización de la unidad comunal y su ordenamiento territorial, sumada a la percepción sagrada del espacio continúan reproduciéndose, ahora bajo la infraestructura colonial. La concepción del espacio –y la sacralidad implícita en ella– resultan vectores fundamental para comprender los procesos llevados a cabo en la región, signados por los movimientos de desestructuración y organización de la población indígena.

Palabras clave: Parroquias de Indios; Potosí; Siglo XVIII; Espacio sagrado.

ABSTRACT

This paper aims to provide an overview about the organization of the Indians' churches of Potosi. From the factory books, we can recover data that allow us to describe the territorial / parochial organization. This process presents clues about the mechanisms of restraint and control of the native population, such as the confraternity assignment. We seek to know how the process of imposition,

¹Una primera versión de este trabajo fue presentada en las *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, realizadas del 2 al 5 de Octubre de 2013 en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

negotiation and resistance to Spanish rules was experienced by the indigenous population, since we have noticed in previous papers that certain aspects of the pre-Hispanic period -for instance the organization of communal unity and territorial order and the perception of sacred space- continue to develop under the colonial infrastructure. The perception of space -and its implicit sacredness- is a key to understand the processes carried out in the region, marked by the scattering and organization of the Indian population.

Key words: Indian's parishes; Potosí; 18th Century; Sacred space,

INTRODUCCIÓN

Este artículo se encuentra en consonancia con una investigación de mayor envergadura, en la que nos proponemos conocer diferentes aspectos inherentes a las parroquias y a las cofradías religiosas de indios que funcionaron en el territorio de Potosí, Alto Perú, a lo largo del siglo XVIII. En relación a ello, en anteriores trabajos nos hemos preocupado por comprender la injerencia de la Iglesia en el ordenamiento de este territorio durante el período colonial temprano², a la vez que en otros escritos hemos descrito aspectos de la vida cotidiana de las parroquias del área en la época tardocolonial³. Nos proponemos retomar esta problemática profundizando en un aspecto que consideramos fundamental: la concepción sagrada del espacio y sus implicancias reflejadas en la estructuración parroquial. La percepción de este territorio⁴ –entendida no sólo desde una perspectiva económica, sino de una emanada de la sacralidad implícita en ella- es un vector fundamental para comprender los procesos llevados a cabo en la región, signados por los movimientos de desestructuración y organización de la población indígena. Por tal motivo, específicamente queremos comprender aquellas tácticas de ordenamiento del área y de la

²De Luca, 2013: 170-218; De Luca & Oyarzábal, 2012.

³De Luca, 2012.

⁴En este sentido, entendemos que el concepto de territorio excede sus referencias únicamente físico –espaciales. El término conjuga en su significación prerrogativas económico – materiales, jurídico – políticas, y también simbólicas, culturales, e identitarias *insertas todas en dinámicas de poder y en momentos histórico concretos, al igual que encuadrados en relaciones sociales de producción históricamente determinadas* (Rincón García, 2012: 128). Por tal motivo, la noción de territorio que manejamos integra también al concepto de *territorialidad*, entendida como un proceso social e histórico no exento de conflicto social, en el que los grupos sociales usan, se apropian y semantizan el espacio que controlan, a la vez que construyen identidad a través de dinámicas diversas por medio del poder, y muchas veces, de la violencia.

sociedad materializadas en prácticas y representaciones en las que puedan observarse referencias a diferentes aspectos de la cosmogonía andina en su relación con el entorno.

El imaginario establecido por los indígenas sobre el espacio y los procesos de resignificación que surgieron con la Conquista son temáticas que nos ocupan especialmente. La organización jurisdiccional impuesta por los españoles tuvo consecuencias muy profundas que incidieron en cuestiones que abarcan desde el desplazamiento de los asentamientos hasta aquellas que pertenecen a la cosmogonía. Al respecto Antonio Hespanha afirma:

La teoría geográfica se esfuerza en dar cuenta de otros niveles de valorización humana del espacio. Incluso se llega a pensar que la relación entre el espacio y los códigos sociales va más allá de esta organización del espacio por parte de la simbología social. Pues, en efecto, se tiene una vez investido el espacio de sentido este se convierte en una realidad signifiante. O, expresado en otros términos, se constata que el sentido del espacio pasa a continuación a conformar la mentalidad social y a participar, junto a otros aparatos culturales, en una labor de inculcación ideológica, especialmente de difusión de los valores socialmente dominantes y de constitución de una determinada imagen del orden social. Amén de realidad signifiante, la división política del espacio es también un instrumento de poder(...)⁵.

Nos interesa conocer cómo la implementación de la normativa –civil y eclesiástica- aplicada en el contexto de reformas dieciochescas fue experimentada por la población indígena, ya que hemos advertido que ciertas cuestiones inherentes a la organización propiamente *andina* -como la unidad comunal y su ordenamiento territorial y la percepción sagrada del espacio- continúan reproduciéndose bajo la infraestructura colonial. En relación a ello nos preocupa concentrarnos en el problema de la organización de los pueblos originarios en torno a un núcleo fundamental como es la adscripción parroquial, estructura transformada con la reforma administrativa del siglo XVIII. Si bien la imposición de este nuevo ordenamiento tuvo en América múltiples dimensiones que los documentos pueden reproducir solo sesgadamente –sobre todo en lo referido a aspectos

⁵Hespanha, 1993: 88.

que se vinculan a la percepción del mundo-, consideramos que nuestro acercamiento a la cuestión no debe verse limitado por ello. Por tal motivo, la incorporación de fuentes que trasciendan a los documentos escritos y una perspectiva vinculada a la observación etnográfica serán vectores que orientarán nuestro análisis.

PEÑAS SAGRADAS, LUGAR EN MOVIMIENTO: LA PERCEPCIÓN DEL ESPACIO ANDINO

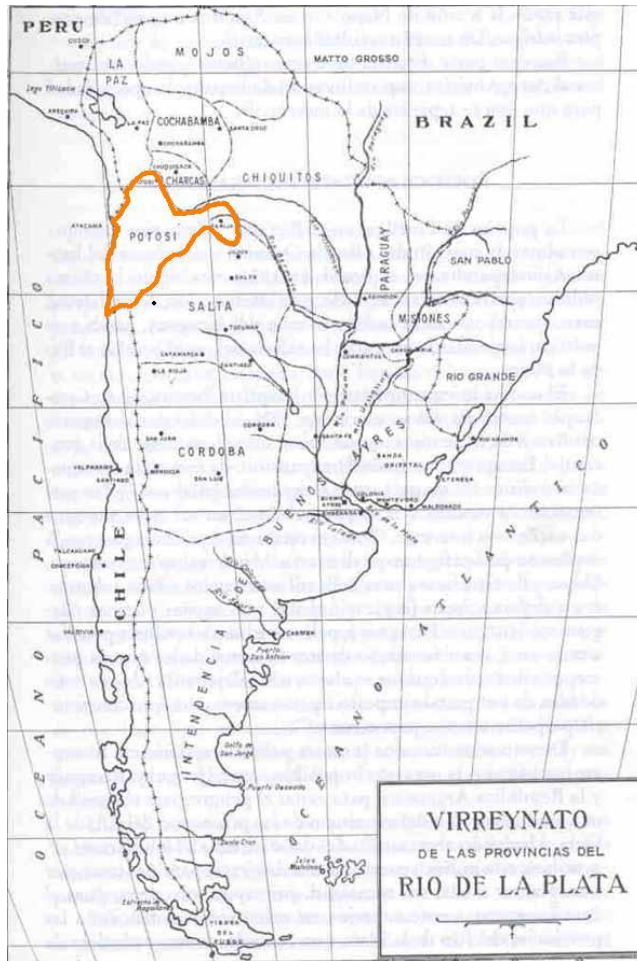
Nos ocuparemos de analizar el espacio altooperuano bajo jurisdicción de la Villa Imperial de Potosí y sus aledaños rurales, incluyendo a las provincias de Chichas, Tarija, Chayanta, Porco, Atacama y Lipez. Esta extensa área presentaba asimismo características físicas diversas. La Villa, emplazada al pie del Cerro Rico, se encuentra en una zona alta y sumamente fría, carente de vegetación, ubicada en el centro de la provincia de Porco. Esta provincia, en la que prevalecían las minas de plata, también presenta algunos valles fértiles donde podía practicarse la ganadería, fundamentalmente de camélidos. Estas características también eran presentes en la provincia de Lipez, hacia el Oeste. En el Norte, en la provincia de Chayanta aparecen dos zonas claramente diferenciadas: una puneña, alta y fría, y otra que desciende hacia los valles, más cálida y apta para la agricultura de cereales, frutas y legumbres. En el Sur, Porco limitaba con el partido de Chichas, un área caracterizada por presentar *tres temperamentos bien desiguales*⁶: un área alta y fría (puna), una zona de quebradas y otra de valles, más calurosa. El partido de Tarija, zona de valles ubicada en el Sur – Oriente, fue separado de Chichas en 1785. Este área es descrita como *el más hermoso, fértil y regalado de la Provincia de Potosí*⁷, aunque desaprovechada por encontrarse en permanente conflicto con los indios Chiriguano. La cordillera de los Andes divide las provincias de la restante Atacama, territorio mayormente árido aunque con gran riqueza mineral sobre la costa del océano Pacífico. Abordar una temática compleja como la organización de la población en esta área se nos presenta como un reto, ya que una de sus características más evidentes es la permanente movilidad de sus pobladores⁸, la mayoría de ellos afectados a la mita minera.

⁶Cañete y Domínguez, 1952 (1791): 232.

⁷Ibidem.

⁸Presta, 2000.

Mapa1: Virreinato del Río de la Plata (1776)



Nota:La Intendencia de Potosí se indica con rojo: abarcaba el espacio que corre entre el océano Pacífico –provincia de Atacama- en el occidente, hasta la zona de la provincia de Tarija, colindante con el área más cálida y baja en el Oriente. Desde el Sur, limitaban con el área correspondiente a la intendencia de Salta del Tucumán las provincias de Tarija, Chichas y López. Hacia el Norte, la zona puneña de Chayanta descende hacia los valles Cochabambinos y Charqueños. En el centro, vecino al partido de Charcas se encontraban la provincia de Porco, donde se ubica la Villa Imperial de Potosí.

Sin embargo, existen ciertos elementos que nos permiten comprender este ordenamiento entendiéndolo en su propia lógica, que contempla tanto la diversidad de biomas como la explotación que de ellos se realiza, así como también cuál es la concepción religiosa que lo inviste y los medios por los cuales esto se manifiesta.

Pese a su extensión, variedad ecológica e incluso étnica, los grupos que habitaron este espacio presentaban características que le otorgan una peculiar homogeneidad, tal y como puede inferirse del espacio andino en general. Sus habitantes compartían su estructura de organización social, el *ayllu*, término que permite reconocer sus particularidades organizativas, entendiendo su lógica de supervivencia y de solidaridad, aludiendo a la genealogía, el linaje y por sobre todo, a los grupos de parentesco. Reconociendo sus diversas acepciones, en este caso consideraremos al *ayllu* como una unidad comunal organizada espacialmente en la que se implicaban los lazos de parentesco –reales, *artificiales* o míticos- que delimitaban la propiedad del suelo.

El antropólogo Tristan Platt⁹ analiza el caso de la sociedad norpotosina colonial y contemporánea. Basándose en el modelo de Murra de *control vertical de los pisos ecológicos*¹⁰, describe un profundo nivel de permanencia en este tipo de organizaciones. Este modelo permite explicar cómo los diferentes ayllus tenían acceso a todos los recursos desde las tierras altas (puna), hasta las bajas (costa), de acuerdo con el patrón de residencia y diversificación conocido como *doble domicilio*, expresión que según Carolina Jurado denotaba una de las más importantes preocupaciones del Estado colonial: *la fijación del hombre andino en el espacio*. La autora señala que:

El concepto mismo de domicilio, en su acepción de morada fija y permanente, de lugar en el cual alguien se considera legalmente establecido para el cumplimiento de sus obligaciones y ejercicio de sus derechos, se enfrenta a la movilidad poblacional cíclica –y de residencia múltiple- en virtud de los calendarios agrícolas, ganaderos, tributarios e, incluso, mercantiles.(...) En ese sentido, el concepto de doble domicilio se utiliza para indicar un mecanismo de complementariedad ecológica vertical por el cual las mínimas unidades de producción y consumo o unidades domésticas disfrutaban y

⁹Tristan Platt, 1999.

¹⁰Murra, 1975.

*ejercían derechos a explotar recursos en diversas zonas – privilegiando posiblemente dos zonas de residencia dentro de sus múltiples migraciones–, disponiendo de la mayoría de los productos básicos de manera directa, sin la intermediación de prácticas redistributivas*¹¹.

Este tipo de organización responde también a una particular cosmovisión, en la que el espacio se divide, tanto desde lo práctico como desde los aspectos simbólico, en dos mitades opuestas – complementarias denominadas *Anan* y *Urin* (o *Alasaya* y *Majasaya* en su acepción aymara). Esta organización aseguraría al acceso a recursos económicos a los pobladores tanto de las tierras altas como a los de las bajas; así como también funcionaría como un canal adecuado para encauzar la violencia, ya que cada una de estas mitades representaría franjas de población bajo el *patronazgo* de diferentes divinidades que se encontrarían en permanente oposición, pero también en equilibrio¹². Así, tanto el sistema económico como la cosmogonía andina conllevan implícitamente la idea de *doble frontera*, entendida en su aspecto temporo- territorial y también espiritual. Observamos entonces que la noción andina del espacio conlleva una sacralización del mismo, a su vez estrechamente vinculada a las actividades económicas de las comunidades que lo habitan.

En este sentido, si bien a primera vista la idea de *comunidad* es asociada indisolublemente a *asentamiento*, resaltamos que la realidad andina se signa, desde muy antiguo, por el movimiento. A esa cuestión se agrega –post-colonización– una movilidad vinculada a las imposiciones de los españoles, que organizaron *pueblos de indios* para favorecer a sus intereses, y la movilidad de aquellos que pretendían eludir esas imposiciones, convirtiéndose en población trashumante. En 1791, Pedro Vicente Cañete y Domínguez se lamentaba de las dificultades de proveer a la mita minera ya sea por los perjuicios a la salud que tal trabajo generaba en los indios, muchos de los cuales permanecían en la Villa luego de haber cumplido con su servicio, sin regresar a sus pueblos de cabecera. Otros, sin embargo, abandonaban sus pueblos y se trasladaban a provincias *principalmente en las no afectas a la Mita, por retirarse a ellas, como a sus pueblos de refugio donde se libertan de venir a Potosí a los tiempos de su repartimiento*¹³.

¹¹ Jurado, 2013.

¹² Platt, 1987a.

¹³ Cañete y Domínguez, 1952:117.

Pero no todos los indígenas se trasladaron en la geografía que nos ocupa, ni los que lo hicieron lo realizaron de la misma forma. Existió una variable distintiva que persistió – y persiste – durante todo el período: el lazo con la comunidad de origen. En ese sentido observamos que tanto los lugares efectivamente ocupados con pueblos y asentamientos como los caminos que los unen formarán parte de un todo en este espacio socialmente construido, que se resignificará permanentemente. Por tal motivo planteamos que el espacio andino es un *espacio en movimiento*: no sólo por el dinamismo de las transformaciones que incesantemente se le imprimen –fundamentalmente aquellas que modifican su geografía en función de la explotación económica –, sino debido a la constante movilidad de sus pobladores, que lo transitan y se lo apropian percibiéndolo como una totalidad integrada más allá de su diversidad ecológica o de las transformaciones jurisdiccionales impuestas por los españoles que fragmentaron a las comunidades de origen. Reconocer este tipo de cuestiones resulta fundamental para nuestro trabajo como historiadores del área, ya que solemos realizar el recorte de nuestro objeto de estudio *amoldándonos* al acervo documental, acervo producido y delimitado por la administración metropolitana, que no necesariamente refleja la realidad de las poblaciones originarias, sobre todo en lo referido a la cosmogonía y a las percepciones íntimas.

Es por eso que en este punto, consideramos necesario conocer ciertas claves que de alguna manera sustentan los sentidos de pertenencia con las comunidades para comprender su permanencia en el tiempo y también su distribución espacial. Las características del ayllu necesariamente se ligan al tipo de propiedad y de explotación del territorio y de los recursos teniendo en cuenta el amor y el esfuerzo comunitario en el trabajo de la tierra, en la que se encuentra incluido el culto a las *wakas*, entendidas como *la materialidad de lo sagrado*¹⁴. Las *wakas* se nos aparecen como elementos sagrados polimorfos, cuyas diferentes expresiones pueden remitirnos a la naturaleza vegetal, animal, humana o mineral, según el caso; o bien esta denominación puede aludir a un determinado espacio. Nos resulta interesante destacar que, a diferencia de otros complejos religiosos, su concepto mismo implica la materialización de lo sagrado: la *waka* no es la *representación* de la divinidad, sino que es la *encarnación* de ella, lo sagrado en sí mismo¹⁵. También, puede detectarse una escala jerárquica entre estas entidades. La misma estaría en

¹⁴ Urbano, 1993.

¹⁵ *Ibidem*.

consonancia con la identificación entre espacios y objetos sagrados y el orden social existente. La wakas mayores eran reconocidas como deidades por todo el pueblo, como los antepasados de quienes detentaban el poder estatal. Por el contrario, las wakas locales se encontraban ligadas al antepasado fundador de cada etnia; mientras que las wakas menores fueron vinculadas al culto familiar¹⁶.

Esta geografía, percibida a través de la sacralidad implícita de cerros, peñas y diversas wakas, constituía, además, un recurso político de ordenamiento y visualización de poder. Es así como también se afirma que en ciertas oportunidades las wakas actúan como demarcadores territoriales, que delimitan identidades colectivas, que también funcionan como sitios de transición y de conexión entre el espacio *ecúmeno* y *anecúmeno*. En este sentido, en función de su trabajo observando a las comunidades potosinas, el antropólogo Pablo Cruz afirma que ciertas *qaqas* (formaciones rocosas que se distinguen de su entorno por coloración o morfología) son consideradas wakas propicias como espacio para la realización de rituales y *ch'allas* (ritos, bendiciones) que han perdurado a lo largo de muchos siglos. También son llamadas *punkus* (puertas) que conducen al inframundo y ponen a los individuos contacto con las entidades que lo habitan (Cruz 2006: 39). La sacralidad de las wakas y las interacciones de los hombres con ellas evidencian la eminente relación que existe entre la concepción religiosa con la organización de la sociedad en esa geografía. Así, las wakas se convertirían en *centros de congregación y de identidad cultural y territorial*¹⁷.

En este sentido, la construcción de santuarios o lugares de devoción cristianos asociados a estos complejos socio – religiosos no debe de asombrarnos. En el área altoperuana, uno de los sitios de congregación de fieles más importantes desde la época colonial temprana y aún en la actualidad, es el santuario de Nuestra Señora de Copacabana, enclavado a orillas del lago Titicaca, sin dudas una *waka mayor* que funcionó como centro aglutinador ideológico y religioso desde la época preincaica. En el área en que centramos nuestro análisis, tanto el Cerro Rico de Potosí como el cerro de Porco –importantes wakas regionales- fueron referentes en la organización temprana del espacio charqueño a la llegada de los españoles. Más allá del incuestionable interés económico que los conquistadores tuvieron sobre las reservas metalíferas del área, la topografía sagrada fue también un recurso aprovechado en nombre de la Corona,

¹⁶Bovisio, 2006.

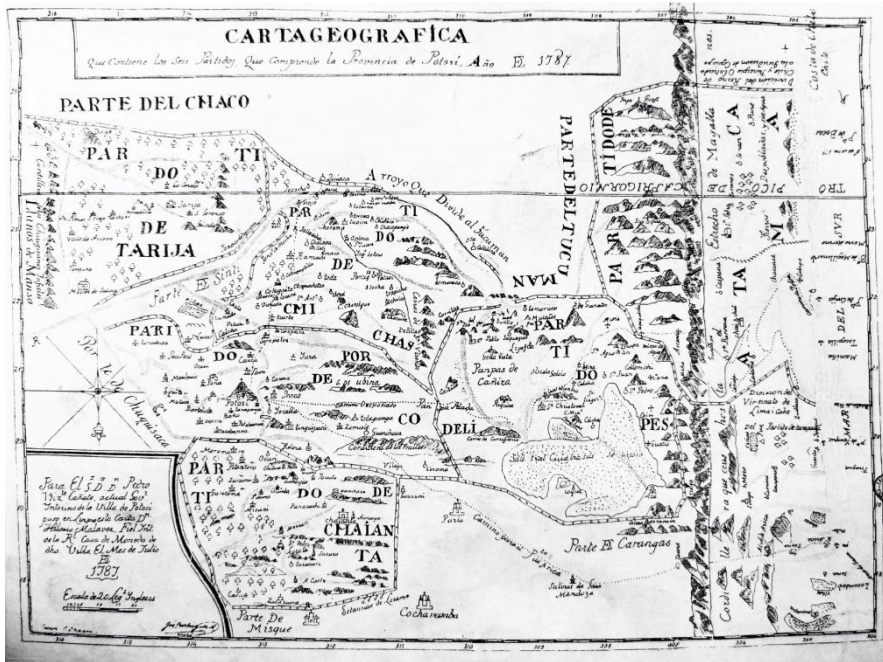
¹⁷Nates Cruz, 2011: 11.

fundamentalmente por miembros de la Iglesia que organizaron a la población indígena en doctrinas. Esta organización, establecida por el Virrey Toledo en el siglo XVI, se vio transformada con la reforma jurisdiccional impuesta hacia el siglo XVIII. Sin embargo, observamos que las referencias a la sacralidad del espacio, sacralidad que inviste formas de organización socioeconómicas particulares que ya hemos enunciado, continúan reproduciéndose en un contexto diferente.

A continuación figura un mapa del área correspondiente al período que abordamos. Se trata de un documento fechado en 1787 que se conserva en el Archivo Histórico de la Casa Nacional de la Moneda de Potosí (en adelante ACMP). Aparecen en él los seis partidos correspondientes a la provincia de Potosí: Chayanta, Tarija, Porco, Lípez, Atacama y Chichas. Nótese que su orientación es inversa a los mapas tradicionales, ya que las direcciones son Sur- Norte y Oeste – Este. Es curioso que en él se resalten como demarcadores espaciales fundamentalmente dos aspectos: aquellos relativos a particularidades físicas del área como cerros, valles, cursos de agua y demás; y las parroquias, que aparecen diferenciadas en su representación ya sea se trate de edificios importantes como catedrales, iglesias más pequeñas o capillas¹⁸.

¹⁸Consideramos que los mapas no constituyen evidencias empíricas sino representaciones y, como tales, son producto de la subjetividad. Más allá de ser medios, removidos de su contexto de producción, los mapas son imágenes en sí mismas, que los observadores/lectores miran e interpretan. Entonces, son herramientas para decisiones prácticas e interpretaciones. Por eso se vuelven apropiados para el análisis como objetos representacionales. Ver Webmoor, 2005.

Mapa 2: Provincia de Potosí, 1787



Nota: (ACMP), M y P -141.

TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES EN LA ORGANIZACIÓN PARROQUIAL

A lo largo del siglo XVIII, los monarcas españoles aplicaron en territorio ultramarino reformas administrativas que tenían como finalidad generar mayores recursos de las colonias. En este marco se inscribe la normativa que restringía las contribuciones absorbidas por la Iglesia, entre las que se encontraba la limitación del calendario festivo anual¹⁹, así como

¹⁹Fue acordado en el Sínodo de Charcas (celebrado entre 1771 y 1773) que el calendario festivo de los indios se redujera a *La dominica de Resurrección sin los dos días siguientes – La Asunción del Señor- La dominica Pentecostal sin los dos días siguientes- La fiesta del Corpus Cristi- Todas las dominicas del año – La circuncisión del Señor- La epifanía del Señor- La Purificación de Nuestra Señora- El día de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo- La Anunciación de Nuestra*

también fue reducida a cuatro la cantidad de cofradías que podían fundarse en cada parroquia²⁰. Estas medidas fueron combatidas por los indígenas²¹, ya que tanto la organización cofradial como las festividades resultaban espacios sumamente importantes para la organización comunitaria, puesto que en su marco se decidían cuestiones atinentes tanto a aspectos económicos como políticos, además de los evidentemente religiosos y por supuesto los relativos al ocio. Tal es así que estas normas rara vez fueron cumplidas, a juzgar por el intenso calendario festivo y la gran cantidad de hermandades que tenían lugar en las parroquias de indígenas²².

Otra importante disposición tomada por la administración metropolitana fue la reorganización de las doctrinas de indios tanto de la Villa Imperial de Potosí como los de las provincias que se encontraban bajo su autoridad, que se transformaron en su aspecto administrativo en la segunda mitad del siglo. Vale hacer la aclaración de que el término *doctrina* –entendido como el espacio que se encontraba bajo la jurisdicción de los párrocos encargados de instruir a los indígenas en el conocimiento del evangelio– aparece en los documentos que hemos consultado como el equivalente de *pueblo de indios*, como asimismo de *curato* y también de *parroquia*. Teniendo en cuenta la multisemia existente en la concepción y organización del espacio andino, esta homologación no resultará casual, como veremos más adelante.

La jurisdicción de Potosí incluía a más de sesenta y seis parroquias de indios a las que se sumaban las capillas rurales de las que no conocemos el número exacto. En el ámbito urbano la reorganización parroquial significó su aglutinamiento. De este modo, en 1758 las quince parroquias de indios de la Villa Imperial de Potosí se convirtieron en siete,

Señora- El día de la Natividad del Señor, a las que se agregaba la fiesta tutelar del pueblo o de la parroquia. (Argandoña Pastén y Salazar 1854: 261).

²⁰Se trataba de las cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento, a las Benditas Ánimas del Purgatorio, a la Virgen en sus diversas advocaciones y al Santo Patrón del lugar.

²¹ Sin embargo, existen documentos en los que los indígenas se expresan en contra del perjuicio económico que les implicaba el abultado calendario festivo. Algunos autores señalan casos en los que los naturales denunciaron a los sacerdotes por considerar excesivas las cargas impuestas en concepto de mayordomía y/o alferazgo (Robins, 2009: 62). Las fuentes que tenemos a nuestro alcance difieren en este aspecto, ya que muchas veces se expresa con claridad que estos cargos son de prestigio, asignados no por los sacerdotes como expresa Robins, sino por la comunidad misma.

²²De Luca, 2012.

cada una con su viceparroquia respectiva: San Benito y Santa Bárbara, San Bernardo y San Lorenzo, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción y San Cristóbal, San Pablo y San Sebastián, San Juan Bautista y San Martín, San Pedro y San Francisco el Chico, Santiago y Nuestra Señora de Copacabana. A ellas se agregaba la parroquia de San Roque, espacio ocupado por los indios yanaconas. En los curatos rurales dependientes de la Villa se establecieron tres parroquias con sus correspondientes anexos: la iglesia de San Ildefonso de Chulchucani y el anexo de Manquiri, Nuestra Señora de la Asunción de Tarapaya y Santa Lucía, y el templo de San Salvador de Salinas de Yocalla con el correspondiente anexo de Ormini²³.

En el territorio bajo jurisdicción del arzobispado de Charcas la normativa borbónica fue acogida en parte por el Sínodo realizado entre 1771 y 1773. A ese respecto se expresa en el capítulo 14^o donde reza:

Por leyes de estos reinos está establecido facilitar la instrucción de los indios en nuestra santa Fe católica y ley evangélica, y que olviden los errores de sus antiguos ritos y ceremonias supersticiosas, vivan en concierto y policía, sean reducidos a poblaciones, y no los permitan vivir divididos, por sierras y montes, careciendo de todo beneficio espiritual y temporal, y que a este efecto contribuyan los ministros doctrineros (...). Y en su conformidad, y de estar igualmente prevenido tengan las poblaciones Iglesias, sin embargo de ser pocos los indios que las habiten, y aún estando apartadas de las parroquias y sujetas a ella²⁴.

Más allá del evidente interés económico que subyace a la sujeción y al control de la población originaria realizado a través de la reasignación parroquial, en este fragmento se resalta la importancia de reducir a los indígenas con el objetivo de *que olviden sus antiguos ritos y ceremonias supersticiosas* exhortando a los prelados a cuidar de sus almas haciendo patente la presencia evangélica aún en lugares donde sean *pocos los indios que las habiten, y aún estando apartadas de las parroquias y sujetas a ella*. La referencia al peligro de su disgregación se vincula a *sierras y montes* que ya hemos identificado como referentes espaciales relacionados a la sacralidad. Sin embargo los españoles, que conocían las prácticas religiosas investidas en el culto a los cerros, muchas veces fueron

²³ Archivo Nacional de Bolivia –en lo sucesivo ANB–, Alp Min 157: 5.

²⁴ Argandoña Pastén y Salazar, 1854:159.

permisivos al respecto puesto que así se facilitaba la explotación minera. Este tipo de prácticas no permanecieron incólumes desde el período prehispánico hasta el colonial inclusive: si bien existe un cierto trasfondo común, es importante recalcar que estas continuidades adoptan formas particulares en cada caso, re - significándolas a lo largo del tiempo.

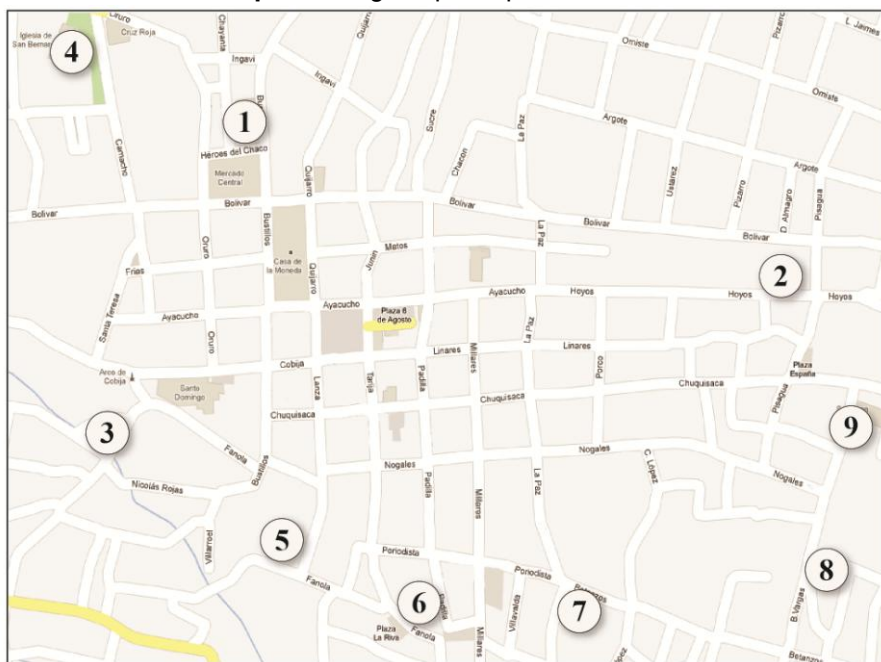
Al analizar su disposición en el espacio, sumadas a las características de las actividades que se desarrollaban en el marco de varias estas parroquias, se identifican una serie de referencias que demuestran aspectos de la religiosidad propiamente andina, como por ejemplo el culto a las *wakas*, convirtiéndolos en espacios propicios para la realización de ritos debido a sus características intrínsecas, ya sean estas físicas o sus prerrogativas religiosas. En este marco, el paisaje se experimenta de manera ambigua, difusa, evidenciando prácticas que exceden un único nivel de significación. En varias ocasiones se trata de espacios *saqra*, concepto que identifica

*(...)un dominio en el espacio: el saqra pacha, que incluye el inframundo (ukhu pacha), todos aquellos espacios del mundo terrenal que comunican con este (punku, qaqa, puqyu, etc.) y aquellos espacios salvajes y exuberantes como pueden ser las selváticas tierras bajas. También se refiere a la particular energía emanada en estos espacios, la cual puede corporizarse en entidades diabólicas definidas (...) o indiferenciadas (...)*²⁵

En un mapa que identifique la ubicación de las parroquias de indios citas en la Villa Imperial de Potosí pueden hacerse referencias a algunas de estas cuestiones. Allí se observa que exceptuando la parroquia de San Lorenzo—fundada como Iglesia Matriz y luego convertida en parroquia de indios— y la iglesia de San Bernardo, todas se encuentran alejadas de la plaza mayor, la mayoría de ellas —salvo estas últimas— ubicadas en dirección al Cerro Rico, ya sea subiendo sobre sus faldas —como San Benito, San Sebastián, San Pedro y Copacabana- o en espacios muy altos, justo frente al él. Tal es el caso de las parroquias de San Martín, San Juan Bautista y Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, que poseen vistas privilegiadas del Cerro, casi a modo de miradores.

²⁵ Cruz, 2006: 8.

Mapa 3: Antiguas parroquias de indios



Referencias: 1. Iglesia de San Lorenzo – 2. Iglesia de San Martín – 3. Iglesia de San Benito – 4. Iglesia de San Bernardo – 5. Iglesia de Copacabana – 6. Iglesia de San Pedro – 7. Iglesia de San Sebastián – 8. Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción – 9. Iglesia de San Juan Bautista.²⁶

Varios autores coinciden en señalar al Cerro Rico como una waka²⁷, un espacio de devoción considerado sagrado que congregó múltiples pueblos del espacio altooperuano desde el período preincaico, ya que se

²⁶ Señalamos a las antiguas parroquias de indios que existen en Potosí, la mayoría de las cuales aún se encuentran en funcionamiento; exceptuando el caso de San Bernardo, en cuyas instalaciones hoy funciona un centro de restauración de obras de arte. Las parroquias de San Roque, Santa Bárbara, San Pablo, San Francisco el Chico y Santiago ya no existen. En estos últimos dos casos hay dudas respecto de cuál fue su ubicación original, pero se cree que ambas se encontraban en las inmediaciones del Cerro Rico y que se trataba de parroquias de mitayos.

²⁷ Platt, 1999; Bouysse-Cassagne & Harris, 2006; Platt & Quisbert, 2008.

erige como el epicentro de una suerte de red de wakas visibles en todo el área. En 1599 el extirpador de idolatrías Arriaga lo consagró a San Bartolomé, el Santo que caza demonios, enclavando en su cima una cruz y en una de sus cuevas una imagen del Santo. Aún hoy el Cerro se constituye en espacio de peregrinación, y tal como sucedía durante el período colonial, era el espacio privilegiado para las libaciones de algunas de las fiestas más importantes del calendario, precisamente la dedicada a este santo, la fiesta de *ch'utillos*; y también el carnaval. La capilla llamada *kajchas* –hoy desaparecida– que se encontraba en una de las laderas del Cerro era el lugar de oración en la bajada de la fiesta de *Compadres*, celebrada dos jueves antes de la semana de carnaval en el mes de febrero. En el mes de agosto, la fiesta de *ch'utillos* se iniciaba con la procesión encaminada desde la localidad de La Puerta. En esta localidad se enclava precisamente la Quebrada de San Bartolomé, que también forma parte de esta suerte de *red sagrada* que antes mencionábamos, ya que es considerada como un espacio *saqra*. Este lugar se constituía como el primero desde donde los mitayos que iban a las minas de Potosí divisaban al Cerro, donde se detenían a realizar rituales y bendiciones como en todos los *ceques* (senderos, caminos que comunican unas wakas con otras) del mundo andino desde el período preincaico. Bouysse- Cassagne explica que:

(...)los mineros al salir de sus respectivas comarcas, se postraban delante de los montes y apachetas (espacios que delimitan un cambio, ecológico y social, donde los viajeros se detenían a realizar libaciones), y dirigían sus suplicas a los montes que cruzaban en el camino durante el trayecto que los conducía hasta la mina que iban a labrar. Al nombrarlos en forma de letanía, nombraban en realidad sus wakas. Se sabe además, y lo confirma el caso de Potosí, que muchos montes llevaban un santuario en su cima. De este modo, estas plegarias, que servían para enumerar una tras otras las diversas divinidades-montes, quizás, a una memorización ritual ordenada visualmente y si, (...) el orden los santuarios correspondía a determinados ceques, no cabe duda que los mineros recorrían un camino sagrado²⁸.

El Cerro Rico es considerado un *punku*, una *puerta*, un lugar de traslación hacia el espacio anecúmeno donde habita *el tío*. Así, el Cerro

²⁸Bouysse – Cassagne, 2004: 69-70; en Absi & Cruz 2006: 13.

corre la misma suerte que otros lugares de culto prehispánico al ser inmediatamente asociado al demonio. Sin embargo, la presencia de las parroquias asociadas al Cerro contrarresta esta imagen, empezando por el santuario enclavado en su cima desde el período temprano. En el siglo XVIII, pese a las disposiciones del Sínodo, observamos que, en muchas oportunidades la referencia a los elementos sagrados de la geografía andina se reproducen en la estructura parroquial. Si pensamos en el tránsito de los mitayos que llegaban a Potosí a trabajar en sus minas y en los rituales previos realizados frente a sus wakas, inmediatamente vinculamos esta práctica con las procesiones realizadas en Potosí, que incluía muchas veces el paso por distintas parroquias, que, como mencionamos, por su ubicación, muchas de ellas continúan asociadas al Cerro.

Foto 1: Vista del Cerro Rico de Potosí desde la iglesia de San Martín, Potosí, Bolivia, 2012.



Nota: La parroquia se encuentra cerca de una de las entradas de la ciudad, de modo que funciona casi como un pórtico a través del cual pasaban los mitayos que ingresaban en la Villa.

Fuente: Candela De Luca

Aunque no sólo la directa vinculación al Cerro Rico nos remite a rasgos de la religiosidad andina. La construcción de devociones de manera territorializada nos remite al concepto de waka que ya hemos mencionado: las wakas funcionaron como complejos económico-religiosos y aglutinantes sociales durante el período prehispánico; y también, en cierto sentido,

continuaron haciéndolo durante la colonia. Las *wakas* fueron identificadas por los cristianos como idolatrías, quienes procuraron su destrucción y promovieron su reemplazo por imágenes y/o símbolos sagrados propios, aunque la esencia que trasunta a estos elementos permanece patentemente registrada en ciertos objetos de devoción cristiana, como las imágenes de bulto que tenían lugar en las parroquias. Estas imágenes consideradas sagradas, adornadas, cuidadas, *adoradas*, circulaban entre la comunidad los días de fiesta, en una puesta en escena que, de algún modo, delimitaba su territorio. Varios elementos comunes nos conducen a asociar a estos dispositivos plásticos con las *wakas*: su sacralidad, su materialidad, su rol como articuladores identitarios y demarcadores territoriales, ya que muchas veces estos objetos congregaban a diversos pueblos que se unían en su devoción.

El siglo XVIII fue testigo del surgimiento de varias devociones territorializadas en torno a este tipo de figuras. En otros trabajos²⁹ hemos reflexionado acerca del caso de la Virgen de Surumi (sobre el cual volveremos), aunque no es el único. En el área en que nos concentramos, también pueden mencionarse el caso del santuario de Manquiri - sugerentemente dedicado a la figura del apóstol Santiago³⁰-, dependiente de la parroquia de Chulchucani, situada a 25 km de Potosí. Este importante santuario que albergaba a la imagen de un Cristo crucificado conocido como *Señor de Manquiri*, figura especialmente convocante para las fiestas de Pentecostés y Corpus Christi, fue construido en el siglo XVIII sobre un afloramiento rocoso entendido como *punku*, ya que el cuerpo de la iglesia se encuentra directamente sobre una cueva que señalaría la entrada al infierno³¹. La construcción de este templo se sucede prácticamente a la par de la reestructuración parroquial que habíamos mencionado, motivo por el cual hipotetizamos que no se trataría de un caso aislado. Según cuenta la leyenda, la mencionada imagen milagrosamente se le apareció a un indio maltratado por su cruel amo. Al contemplar a la imagen, su amo se redimió y junto con el indio la llevó donde los padres Betlemitas, quienes edificaron ese santuario, muy convocante en la región fundamentalmente en las fechas que hemos señalado (fines de mayo y principios de junio). Así, se observa nuevamente cómo la política evangelizadora siguió una vez más la

²⁹ De Luca, 2012.

³⁰ La figura de *Santiago Mataindios* aparece en numerosas crónicas que relatan y justifican a la Conquista española por sobre los indios.

³¹ Cruz, 2006: 45.

pauta de resignificar lugares de culto pagano³², como se observatanto en otros espacios de Potosí como a lo largo de toda América Hispánica. Julia Costilla expresa al respecto de los milagros que:

En tanto signo de Dios, el milagro se vuelve una herramienta clave para la construcción y consolidación de cultos cristianos, sumamente funcionales a los intereses de la Iglesia. Pero cuando el prodigio interviene en una determinada realidad social -siendo interpretado y manipulado desde distintas instancias de la sociedad- parece dejar de ser un mero signo de Dios para volverse también, un "símbolo". Es, por tanto, una entidad polémica de interpretar, capaz de condensar y unificar múltiples y dispares significados tras su sentido más manifiesto³³.

Como dijimos, el caso de Manquiri no resultaría aislado en el mapa de la transformación administrativa parroquial dieciochesca. En las provincias, el número de parroquias era de un total de cincuenta y tres: veinte en la provincia de Chayanta, dos en Atacama, nueve en Chichas y Tarija, tres en Lípez y diecinueve en Porco. En esta área, la reorganización parroquial resultó a la inversa que en la Villa Imperial, puesto que se subdividieron aquellas doctrinas que contaban con un gran número de integrantes. Estas medidas fueron resistidas no sólo por los indígenas que vieron afectada la organización de sus comunidades y sus actividades cotidianas, sino asimismo por los sacerdotes, ya que significaba una importante merma en sus ingresos puesto que implicaba la disminución del sínodo que percibían por sus funciones. La división de las doctrinas afectó fundamentalmente a los curatos de Puna, en la provincia de Porco; al de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Tarija, y a los de San Marcos de Miraflores, San Pedro de Macha y el curato de Pocoata y sus anexos rurales en la provincia de Chayanta³⁴.

³²Otros santuarios como Manquiri – que comunica con la Cueva del diablo – son igualmente concebidos como infiernos y existe en Tinkipaya numerosas historias de vírgenes y de santos que vienen a "apaciguar infiernos" donde brota agua maligna y donde la gente, al igual que en la quebrada, desaparece (...). En esos casos parece sin embargo que la naturaleza infernal del lugar se da por su gran intensidad saqray la existencia de cultos prehispánicos, pero sin referencia al tránsito de los muertos.(Absi & Cruz, 2006: 10).

³³Costilla, 2010: 36.

³⁴Archivo de la Casa de la Moneda de Potosí – en lo sucesivo ACMP-, C.R. 862: 2.

En función de nuestro análisis, nos resulta paradigmático el caso de la creación de la doctrina de Surumi separada de la de San Marcos de Miraflores³⁵. El espacio que ocupaban estas parroquias se dividía por el Río Grande (*Mayu Grande*) y se integraba por:

*(...) su feligresía de perpetua residencia, llega a mil quatrocientas almas: setecientas a la una vanda y otras setecientas a la otra pero en tiempo de cosechas, y también de siembras pasaran de siete mil almas, las que vienen al territorio donde esta la Parroquia, a cultivas, y recojo de sus grano (...)*³⁶

Como se observa en la fuente, el calendario agrícola demarcaba los movimientos poblacionales de las regiones de puna y de valle. Tanto para los habitantes de uno como de otro lado, el Río era el espacio de encuentro por antonomasia, donde asimismo se realizaban ch'allas y libaciones, muchas veces en presencia del sacerdote del lugar³⁷, motivo por el cual consideramos que puede tratarse de una waka. La creación de la doctrina de Surumi se realiza sobre esta base, en derredor de la milagrosa imagen de la Virgen en el último cuarto del siglo XVIII. En poco tiempo, la devoción creció al punto de que el sostén de su parroquia se cimentaba en los donativos de los peregrinos que acudían al santuario a solicitar su gracia. Nos resulta evidente que la construcción de la devoción en torno de la imagen de la Virgen fue tan eficaz que tejió en su derredor una práctica religiosa que implicó la conformación de una nueva identidad colectiva, lo suficientemente fuerte como para avalar la nueva organización territorial³⁸. Este tipo de prácticas fue interpretada y aprovechada tanto por sacerdotes como por indígenas durante la transformación parroquial realizada por la nueva administración: mientras que los prelados encontraron mecanismos a través de los cuales paliar la merma en sus ingresos mediante la difusión de esta nueva devoción, la congregación en derredor de la imagen de Nuestra Señora de Surumi significó para los naturales la posibilidad de mantener sus lazos comunales tanto en las tierras altas como las bajas, como correspondía al sistema de *doble domicilio*, como asimismo conservar el ámbito festivo que sellaba la sacralización de este espacio a través de prácticas rituales desarrolladas en torno a la imagen/waka de la Virgen.

³⁵Ver De Luca, 2012.

³⁶ANB, E. C. 1779. Expediente 23.

³⁷ver Anexo documental Platt, 1987b.

³⁸De Luca, 2012.

PALABRAS FINALES

En los documentos observamos que pese a la reforma administrativa, este tipo de prácticas continuaron en el tiempo, manteniendo su vigor en medio de los embates asestados por la gestión borbónica. Ya sea el mantenimiento *solapado* del sistema de doble domicilio, como las prácticas rituales realizadas en espacios particulares, y/o en torno a figuras de la Virgen, Santos o Cristo que tuvieron como resultado la construcción regionalizada de las devociones, o el permanente regreso al pueblo de referencia evidencian la existencia de una cierta estructura de organización prehispánica que se continúa, aún en la etapa tardocolonial. En este punto, insistimos en considerar la advertencia de Mónica Adrián, quien explica cómo el conocimiento acerca de la cosmovisión aymara y su concepción del espacio fue aprovechado por los sacerdotes locales para acrecentar su esfera de poder en el contexto de centralización borbónica. Según Adrián, el conocimiento del sistema de *doble domicilio*, permitió a los preladados cuantificar la cantidad de ingresos y de servicios recibidos; ya que cada uno de los indígenas que se encontraban en la jurisdicción eclesiástica servía y aportaba tributos en las doctrinas del valle, como así también en la región de puna³⁹. Tales conclusiones merecen ser tenidas en cuenta al momento de trazar el panorama de la organización de la población en torno de las parroquias, en este caso, potosinas. Estas reflexiones nos invitan a modificar la proyección de nuestra propia mirada sobre el espacio que estudiamos, delimitado por la demarcación jurisdiccional española: ya sea si intentamos concentrarnos en el territorio de una doctrina o pueblo particular, necesariamente deberemos incluir en nuestra perspectiva espacios que probablemente se encuentren por fuera de la jurisdicción que abordamos, pero que estén integrados a ella para el hombre andino en su aspecto geo – cosmogónico, en el sentido que (...) *no existe un territorio en sí, sólo existe un territorio para alguien que puede ser un actor social, tanto individual como colectivo, que lo intuye desde la planeación y el uso social*⁴⁰. Si bien existen numerosos trabajos que se ocupen de explicar aspectos relativos a la complementariedad ecológica y a los diversos mecanismos que se despliegan en función de este sistema⁴¹, sería interesante incluir

³⁹ Adrián, 1998.

⁴⁰ Monnet, 1999: 111.

⁴¹ Assadourian, 1987; Condarco, 1987; del Río, 1989; Duviols, 1973; Golte, 1980; Isbell, (1978) 2005; Murra, 1975; Platt, 1987a; Presta, 2000; Saignes 1992, entre otros. Por motivos de espacio sólo citamos algunos de los trabajos que consideramos más relevantes.

perspectivas que indaguen ribetes relativos a la religiosidad, máxime en un contexto de las múltiples transformaciones como que afectaron al mundo andino a lo largo del siglo XVIII.

En ese sentido, realizando una lectura *transversal* de los documentos, nos permitimos formular ciertos interrogantes que orientarán el futuro abordaje de nuestras fuentes. Así, nos preguntamos sobre la forma en que puede percibirse la homologación entre distintos términos como, *doctrina*, *parroquia*, *curato*, con *pueblo de indios*. Si bien aluden a diferentes conceptos, al mismo tiempo remiten a una delimitación espacial que necesariamente incluye a la práctica religiosa comprendida en ella. ¿Cómo analizar esta cuestión? ¿Puede que aparezca como una concepción *nueva* para los españoles, en el sentido de que ha sido incorporada de *abajo hacia arriba* y no a la inversa, más allá de la imposición colonial? De ser así podemos pensar que las denominaciones pueblo de indios, doctrina o parroquia, exceden a la delimitación jurisdiccional impuesta por los españoles, ya que no se referirían a cuestiones físicas tales como caseríos o templos, o ni siquiera a la acción de doctrinar. Por el contrario, en el imaginario indígena podrían referirse a una multiplicidad de personas congregadas bajo una devoción particular, práctica que define tanto sus identidades como sus derechos sobre ese espacio, entendido de un modo mucho más amplio, que a su vez se imbrica en la particular explotación que de él se realiza, contemplando a la permanente movilidad de sus pobladores.

DOCUMENTOS INÉDITOS

ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONAL DE BOLIVIA. ALP Min 157/7. Título: Descripción geográfica, división territorial, características del Cerro, fundación de la villa, Emancipación de su dependencia de La Plata, cabildo, comercio, Iglesia Matriz, conventos, hospitales, monasterios, curatos, beateríos, cofradías, rentas, gobierno antiguo de los corregidores, oficiales reales, correos, intendencia, mita, gremios de azogeros, Casa de Moneda, Bancos de Rescates, Labranza de Plata, tributos y sueldos de toda la administración. Descripción anónima.

E. C. 1779. Expediente 23. Testimonio de la división del curato de San Marcos. 22 – 5 – 1797.

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA CASA NACIONAL DE LA MONEDA DE POTOSÍ. Cajas Reales, C.R. 862. 1775-1784. *Libro real particular de*

cargo y data del cinco por ciento que se exige a los curas de las parroquias de esta Villa y demás de las provincias del distrito de estas reales cajas(...).

FUENTES EDITADAS

ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, Pedro Miguel de(1854). *Constituciones Sinodales del Arzobispado de La Plata*. Cochabamba: Imprenta de los Amigos.

CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente (1952)(1791). *Guía Histórica, Geográfica, Física, Política, Civil y Legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí*, Editorial Potosí.

BIBLIOGRAFÍA

ABSI, P. & CRUZ, Pablo (2006). “La puerta de la wak’a de Potosí se abrió al infierno. La quebrada de San Bartolomé”. En *Anuario del ABNB*, nº12, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

ADRIÁN, Mónica (1998). “El espacio Sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII”. En MARTÍNEZ, J. L. (Coord.). *Actas del IV Congreso internacional de Etnohistoria*. Tomo I: *Autoridad y Poder*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

ASSADOURIAN, Carlos S. (1987). “Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chuchito”. En Harris, O., Larson, B. y Tandeter, E. (Comp.). *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social. Siglos XVI a XX*. Cochabamba: CERES, pp. 65-110.

BOUYASSE-CASSAGNE, Therese(2006). “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca siglos XV a XVI”. En *Boletín de Arqueología PUCP*, nº 8. Meter Kaulicke, Gary Urton, Ian Farrington editores.

BOVISIO, María Alba (2006). *Las huacas del NOA: objetos y conceptos*. Mimeo.

CONDARCO, Ramiro (1987). “Simbiosis interzonal”. En Condarco, R. y Murra, J. *La Teoría de la Complementariedad Vertical Eco-Simbiótica*. La Paz: HISBOL, pp. 7-28.

- COSTILLA, Julia. (2010). "El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)". *Estud. atacam.* (online), n° 39, 2010(citado2016-02-02), pp. 35-56. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432010000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-1043. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432010000100004>, p. 36.
- CRUZ, Pablo (2006). "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 11, n° 2, Santiago de Chile.
- DEL RÍO, Mercedes (1989). "Estrategias andinas de supervivencia. El control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVIII)". En *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, n° 4. pp. 53-84.
- DE LUCA, María Candela (2013). "Wakas e idolatrías, castigos y milagros. La función del culto en la organización temprana del espacio de Charcas". En Mallo, Silvia & Aguirre, Susana (Comp.) *"Por la salvación eterna de los naturales". El rol de la Iglesia en la sujeción de los grupos indígenas entre 1550-1630*. Buenos Aires: Editorial SB, Colección Paradigma, pp. 170-218.
- DE LUCA, María Candela (2012). "Hermandades, limosnas y romerías. Una mirada a las parroquias de indios en Potosí en el siglo XVIII, a través de sus libros de fábrica". En *Fronteras de la Historia*. Publicación especializada en historia colonial latinoamericana del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 17, n° 2, pp. 43-74.
- DE LUCA, María Candela & OYARZÁBAL, María Cecilia (2012). "El control cultural del espacio: la Iglesia en los Andes meridionales (siglos XVII y XVIII), un ensayo introductorio". En *Jornadas de Estudios Andinos 2012. Pensando la multiplicidad y la unidad en los Andes*, 18-21 de septiembre, Tilcara, Jujuy, Argentina. Organizadas por el Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Ecuador: CLACSO, FLACSO.
- DUVIOLS, Pierre (1973). "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXIX, pp. 153-191.

- GIL GARCÍA, Francisco (2002). “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”. En *Anales del Museo de América*, Madrid, pp. 59-83.
- GOLTE, Jurgen (1980). *La Racionalidad de la Organización Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HESPANHA, Antonio (1993). *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ISELL, Billie Jean (2005) (1978). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- JURADO, M. Carolina (2013). “Doble Domicilio: Relaciones Sociales y Complementariedad Ecológica en el Norte de Potosí (Bolivia) del Temprano Siglo XVII”. En *Chungará (Arica)*, 45 (4), pp. 613-630. Recuperado en 04 de febrero de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562013000400010&lng=es&tling=es. 10.4067/S0717-73562013000400010.
- MURRA, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- NATES CRUZ, Beatriz (2011). “Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio”, En *Revista Co-herencia*, vol. 8, n° 14, Medellín, Colombia.
- MONNET, J. (1999). “Las escalas de la representación y el manejo del territorio”. En Nates Cruz, B. (Comp.). *Primer seminario internacional sobre territorio y cultura en Manizales, Colombia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 109-121.
- PLATT, Tristan (1987a). “II. Entre Ch´axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”. En Bouysse-Cassagne, Therese; Harris, Olivia; Platt, Tristan & Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Biblioteca Andina, Hisbol.
- PLATT, Tristan (1987b). “The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)”. En *Journal de la Société des Americanistes*, n° LXXXIII, pp. 139 a 192.

- PLATT, Tristan (1999). *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí. De la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz: Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia, Fundación Diálogo.
- PLATT, Tristan, BOUYSSÉ-CASSAGNE, Therese & HARRIS, Olivia (2006). *Qaraqara – Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charkas (Siglos XVI – XVII). Historia antropológica de una confederación Aymara*. Institutfrançaisd'étudesandines - IFEA; Plural editores; University of St. Andrews; University of London; Interamerican Foundation; Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- PLATT, Tristan & QUISBERT, Pablo (2008). "Sobre las huellas del silencio: Potosí, los incas y el virrey Francisco de Toledo (siglo XVI)". En Cruz, Pablo & Vacher, J. (Eds.) *Minas y metalurgias en los Andes del Sur, entre la época prehispánica y el siglo XVII*. Sucre: Instituto Francés de Estudios Andinos e Institut de Recherche pour le Développement (IRD), pp. 231-277.
- PRESTA, Ana María (2000). *Encomienda, Familia y Negocios en Charcas colonial (Bolivia). Los encomenderos de La Plata, 1550 – 1600*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PRESTA, Ana María (1995). *Espacio, Etnias, Frontera: Atenuaciones Políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*. Sucre: ASUR.
- RINCÓN GARCÍA, John Jairo (2012). "Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales". En *Aquellarre. Revista del Centro Cultural Universitario*, nº 22, pp. 119–131.
- ROBINS, Nicholas A. (2009). *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750 – 1780*. La Paz: Plural editores.
- SAIGNES, Thierry (1992). "Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el Sur Andino (siglos XVI-XX)". En Moreno, S. y Salomon, F. (Comps.) *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, pp. 91-136.
- SALAZAR-SOLER Carmen (1997). "El mito de descubrimiento de Potosí: las huacas y la exploración minera colonial". En Bouysse-Cassagne, Therese (ed.) *Saberes y memoria en los Andes*. Lima: IFEA/CBC, pp.237-257.

URBANO, Henrique (1993). “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”. En Urbano, Henrique y Ramos, Gabriela (Comps.). *Catolicismo y Extirpación de Idolatrias. Siglos XVI y XVIII. Charcas. Chile. México. Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”.

WEBMOOR, Thimoty (2005). “Mediational techniques and conceptual frameworks in archaeology. A model in mapwork at Teotihuacan”. En *Journal of Social Archaeology*, vol. 5, nº 1, pp. 52–54.



