

“...De la importante devoción a la celestial Reina María Señora Nuestra...”
Religiosidad mariana en las cofradías de indígenas de Potosí (Alto Perú) en el siglo XVIII

Autora: DE LUCA, M. CANDELA

Titulación Académica: Profesora de Historia (Universidad Nacional de La Plata) -
Magíster en estudios latinoamericano (Universidad Nacional de San Martín)

Inserción Institucional: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad Nacional de La Plata

Situación de revista: Ayudante diplomada, cátedra de Prehistoria General y Americana.

candeladeluca@yahoo.com.ar

Introducción

Este trabajo responde a una pesquisa de mayor envergadura que indaga acerca de las cofradías religiosas de indios que funcionaron en Potosí a lo largo del siglo XVIII¹. En esta ocasión, a partir del análisis de documentos tales como libros de fábrica, expedientes judiciales y de normativa eclesiástica hemos obtenido información acerca del calendario festivo mariano existente en esa área durante todo el período. Tales festividades eran sostenidas por hermandades, entre las que se resalta una presencia preponderante de instituciones de devoción a la Virgen. A través del análisis de estas diversas fuentes, a las que se suman un relevamiento del corpus de imágenes que aún pervive en las parroquias potosinas, detectamos variables que destacan el rol de la cofradía como ámbito propicio para fortalecer las identidades colectivas, aglutinadas, en estos casos, en torno a imágenes de devoción a María. El objetivo principal de este trabajo es especificar qué advocaciones marianas estuvieron presentes en el área potosina durante el siglo XVIII, esbozando hipótesis que nos permitan desentrañar las funciones que estas representaciones cumplieron en relación a los actores sociales que se agruparon en su derredor. En este sentido, coincidimos con Fogelman quien expresa que

“El análisis histórico de las condiciones en las que se desarrollan vigorosamente las devociones puede servir para comprender mejor a las respectivas sociedades y a sus diferentes actores en diferentes épocas”².

El Sínodo de Charcas y la figura de María

Los monarcas absolutistas del siglo XVIII llevaron a cabo una serie de medidas destinadas a rigidizar los mecanismos de control en los territorios pertenecientes a la corona. La administración imperial se propuso restringir hacia 1769 las contribuciones absorbidas por la Iglesia Católica. Durante el reinado de Carlos III, fueron convocados múltiples concilios provinciales que tuvieron como común denominador proteger al

¹ Esta investigación es la que se lleva adelante en el marco de la realización de mi tesis doctoral (en desarrollo).

² FOGELMAN, P. “El culto mariano y las representaciones de lo femenino: Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”. En *Aljaba* [online]. 2006, vol.10 [citado 2012-06-13], pp. 175-188. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042006000100011&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1669-5704.

patrimonio real³. Entre las reformas promovidas, destacamos aquellas destinadas a limitar la fundación de cofradías, así como también otras referidas a los indígenas en particular y al trato que debían recibir. Figuraban también entre las disposiciones emitidas por la corona, aquellas que reducían la jurisdicción de los párrocos mediante la subdivisión de las doctrinas que contaban con un gran número de fieles y limitaban el número de fiestas celebradas durante el año. Tales innovaciones generaron oposición por parte de los sacerdotes y también de los indígenas. Por tal motivo, llevaron adelante diferentes estrategias de resistencia frente a ellas⁴. En este marco debe contemplarse que los rituales constituían para los indígenas la contrapartida de sus actividades económicas, entre la que resalta su posibilidad del acceso a la tierra.

Estas transformaciones adquirieron un cariz particular en el Alto Perú. En 1765, y luego de la visita pastoral de su jurisdicción, el Arzobispo de Charcas, Pedro Miguel de Argandoña Pastén y Salazar, solicitaba permiso al Rey para llevar a cabo un concilio en su arquidiócesis; cónclave que fue finalmente celebrado entre 1774 y 1778, que fue precedido por otra reunión, el Sínodo celebrado entre 1771 y 1773. Si bien es de la opinión de algunos autores que este Sínodo tiene un carácter específico debido a que responde a la existencia de una corriente que propugnó una transformación eclesial autóctona que acogía un impulso renovador llegado desde la Sede Pontificia⁵, al igual que el resto de las citadas reuniones fue preocupación de la asamblea la actividad evangélica y la difusión del culto entre las comunidades indígenas. En los primeros capítulos del Sínodo se exhorta a los párrocos en la instrucción de los naturales en los “misterios de la Fe Católica”, tanto en lengua castellana como en su propio idioma. Esta acción debía ser llevada a cabo no sólo los días domingos y de fiestas, sino que también se dispusieron días de doctrina durante la semana. Se enfatizaba, sobre todo, en el desarraigo de los ritos idolátricos, las falsas creencias y las supersticiones, incitando, por el contrario, la debida enseñanza de la religión.

En este contexto, figura la promoción de conceptos que fueron pilares en los sermones de los sacerdotes: la incitación a la práctica del sacrificio de la Misa, el culto a los Santos y sobre todo, la devoción a María. Tal y como reza en el capítulo denominado “*De la importante devoción a la celestial Reina María Señora Nuestra que deben encargar los curas a sus feligreses*”:

“En prosecución de lo prevenido en el capítulo antecedente, a efecto de que en los indios no se escuse medio para desterrar de sus engañados ánimos, la inclinación a la superstición e idolatría, y aficionarlos al culto del verdadero dios y a los oficios sagrados,

³ Entre estos concilios denominados “regalistas”, podemos mencionar al de México (1771), el de Manila (1771), el de Lima (1772 - 1773) y el de Charcas (1774 y 1778), sumados a dos que probablemente no hayan llegado a concluirse: el de Nueva Granada (1774 – 1775) y el de Puerto Rico (1771 – 1772). JACINTO, J. A. “Las razones políticas de la controversia conciliar sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol. IX. Universidad de Navarra, Pamplona, España, p. 522.

⁴ Ver ADRIÁN, M.; “Estrategias políticas de los curas de Charkas en un contexto de reformas y de conflictividad creciente”, en *Andes* n° 11, Salta, 2000. Al mismo tiempo, la división de las doctrinas significaba para los sacerdotes la disminución del sínodo que percibían por ellas. Ver ADRIÁN, M.; “*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, 1998.

⁵ ALCAIDE, E. L. “¿Entre Roma y Madrid?: la reforma regalista y el Sínodo de Charcas (1771-1773)”. En *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, 2. Escuela de Estudios Hispano - Americanos (EEHA). 2001.

siendo uno de los más oportunos el de la devoción a María Santísima, virgen y madre de Dios: encargamos a nuestros Curas, promuevan este asunto de tanta importancia con el más diligente estudio, procurando persuadir a estos miserables, a que con afecto fervoroso se acojan con el soberano patrocinio de esta celestial Reina, enseñándoles a rezar el Santo rosario a coros como dejamos prevenido en el capítulo 12 de Summa Trinitate lo mucho que se agrada esta gran Señora de este piadoso ejercicio y los innumerables favores y beneficios, que en su consecuencia ha dispensado el Señor aún a los mayores pecadores, por el respeto y amor a esta divina virgen, llegando a tal grado el poder de su sagrada protección , que aún de la tiranía y opresión del demonio los libra cuando la invocan reverentes con afecto humilde y devoto.”⁶

Prosigue el capítulo recomendando el rezo del Salve posterior al del Ave María en las misas dedicadas a la Virgen, que debían obligatoriamente celebrarse en las parroquias y sus anexos aun así no estuviesen radicadas en ellas cofradías dedicadas a su devoción. De la misma forma, en el calendario litúrgico anual aprobado por el Sínodo continúa destacándose el culto mariano. Si bien la tabla de fiestas de guarda de los indios se redujo notablemente en consonancia con las restricciones impuestas por la corona; por recomendación del Arzobispado varias de las celebraciones obligatorias fueron dedicadas a la Virgen, como veremos más adelante.

El culto a María fue promovido por la Iglesia en el siglo XVII en el marco del movimiento Contrarreformista. En Hispanoamérica en general, algunas advocaciones fueron divulgadas continuando con el modelo establecido en la Península Ibérica, en el que la aparición anclaba a la figura de veneración en su propio espacio⁷. La devoción mariana fue especialmente difundida a través de imágenes, ya sea en forma de esculturas de bulto, pinturas o grabados, que revestían un particular sentido al estar realizadas por mestizos o indígenas. Asimismo, existió la práctica, muy corriente durante todo el período colonial, de colocar objetos de culto indígena en el interior de estas imágenes, o directamente de elaborarlas con elementos sagrados pre – hispánicos⁸. Este tipo de actividades fueron también preocupación del Sínodo, en el que se previene que *“Tengan los curas especial cuidado en que en sus Iglesias no se coloquen Imágenes indescentes y defectuosas, que en vez de ecsitar a devoción y reverencia provoquen irrisión y desprecio”*⁹. Por este motivo

“A este fin procurarán que las imágenes de bulto que hay en los altares, y otras que se destinan para sacar en las procesiones, se vistan con propias vestiduras, que tiene adoptada la universal Iglesia católica, hechas modesta y decentemente para este efecto, y se escusen las ajenas, de que puedan prevenir inconvenientes, velando particularmente en ellas a la extirpación de toda profanidad, que provoque a desordenes y torpezas, que como ofensiva de la piedad

⁶ ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, P. M.; *Constituciones Sinodales del Arzobispado de La Plata*. Cochabamba. Imprenta de los Amigos. 1854, pp. 139 – 140.

⁷ PENHOS, M. “Elementos para el estudio de la iconografía de la Virgen María en la pintura del período colonial.” *Ficha* para los alumnos de Historia del Arte Americano I.

⁸ GISBERT, T. “La identidad étnica de los artistas del Virreinato del Perú”. En AAVV. *El barroco peruano*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002. P. 99 -140.

⁹ ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, P. M., Op. cit., pp. 142- 143.

cristiana y del culto, y veneración de los Santos, es digna de toda reforma: y sobre todo por manera alguna permitan que con motivo de haberse de sacar en procesiones, ningún cofrade o mayordomo las lleve a su casa u otra cualquiera privada, para que con esta diligencia, se corte la superstición de celebrar sus ídolos colocándolos en los propios huecos de las peñas, de los santos como no es inverosímil lo puedan practicar, para adorarlos disimuladamente, con fraude y dolo; y la misma precaución observen en orden a los pendones de los alféreces, prohibiéndoles que con ningún color, ni pretexto los puedan llevar a sus casas.”¹⁰

El uso de estas representaciones –especialmente las pictóricas- fue privilegiado por el catolicismo contrarreformista, que ya que cumplieron una importante función pedagógica en una sociedad multilingüe y en su mayor parte no alfabetizada. Esta modalidad religiosa tuvo mucho éxito, ya que el apelativo a fibras emocionales impactó favorablemente en la difusión del catolicismo. Tal y como lo enuncia Rodríguez G. de Ceballos:

“Estas imágenes son, en su origen, de culto por cuanto se las considera especialmente sagradas. En ellas se hace patente y perceptible lo tremendo, lo inaccesible, lo gloriosamente temible y, al mismo tiempo, lo irresistiblemente atractivo de la divinidad o de lo que está en inmediato contacto con lo divino.”¹¹

A través de las hermandades, que eran comitentes privilegiadas, las imágenes *circulaban* entre la comunidad, ya sea en los días de procesión –en los que se producía el intercambio de dones y ruegos hacia la divinidad- o reproducidas en estampas adquiridas por cofrades. Nos interesa conocer el rol de las cofradías como vehículos movilizados de la *artillería icónica*¹² que se desplegó en torno a las diferentes imágenes de la Virgen; sobre todo en el contexto de las fiestas religiosas. La fiesta, tanto en el período prehispánico como en el colonial, funcionó como el escenario donde interactuaban imágenes que ejercían una poderosa fascinación en quienes las observaban.

Imágenes, fiestas y cofradías de devoción mariana en Potosí durante el siglo XVIII

En el Alto Perú, la figura de la Virgen protagonizó una eclosión a lo largo del período, cuestión que se evidencia en proliferación de pinturas a lo largo de todo el territorio¹³. En esta región, la diversificación de la representación de María adquirió la forma de numerosas devociones locales que tomaron el nombre del lugar donde

¹⁰ *Ibidem.*, pp. 143 - 144

¹¹ RODRÍGUEZ G. de CEBALLOS, A.; “Trampantojos a lo divino”: *Íconos pintados de Cristo y la Virgen a partir de imágenes de culto de América Meridional*, en actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, p. 24.

¹² GRUZINSKI, S.; *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.

¹³ QUEREJAZU LEYTON, P., “Iconografías Marianas locales y la pintura de imágenes durante el siglo XVIII en la Audiencia de Charcas”, *Barroco Iberoamericano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*. Sevilla, 2001, pp. 359-370.

“aparecían”¹⁴. La realización de milagros fue fundamental en la difusión de las devociones. Por este motivo, se convirtieron en “*imágenes de gracia*”¹⁵, a la que los devotos acudían en busca de asistencia y protección. Si bien existe numerosa iconografía mariana, cabe mencionar a la Virgen – Cerro, que aparece en pinturas datadas en el siglo XVIII como un tema distintivo del área, siendo la más recordada aquella que se encuentra en el museo de la Casa de la Moneda de Potosí.

Existen opiniones encontradas respecto de la interpretación de estas imágenes¹⁶. Al contrario de buena parte de las pinturas potosinas, la Virgen – Cerro no emula a una escultura de bulto, sino que es un referente simbólico presente en sólo cuatro imágenes hasta ahora reconocidas: dos lienzos, una pintura sobre tabla y otra sobre roca¹⁷. En todos los casos resultan representaciones de la *Inmaculada*, pero que tienen entre sí algunas diferencias. En los lienzos la imagen de la Virgen está representada de manera yuxtapuesta al Cerro Rico, que se convierte en su manto. En la parte superior, se representa a la Santísima Trinidad, mientras que a ambos lados de la Virgen están el sol y la luna, que junto a la montaña sagrada completarían la “trinidad andina” integrada por Inti-Quilla-Pachamama. En la parte inferior se personifican a las máximas autoridades españolas, -el emperador Carlos V y en lienzo potosino y Carlos III en el paceño, el papa junto a miembros de la alta jerarquía eclesiástica-, mientras que el Cerro/manto hace las veces de espacio donde se identifican indígenas, algunos de ellos miembros de la elite.

Algunos autores como Gisbert, son de la opinión de que en Potosí han predominado aquellas devociones que se transformaron –en su representación y significado- al entrar en contacto con antiguos cultos idolátricos, a los que de alguna manera “reemplazaron”¹⁸. Sin embargo, Bouysse - Cassagne nos alerta – a propósito de esta teoría–, sobre el peligro de confundir *prácticas* con *representaciones*. Bouysse – Cassagne difiere de la postura de Gisbert, planteando que, si bien existió por parte de los evangelizadores la intención de sustituir un culto por otro, eso no significó forzosamente que se obtuviera una adhesión popular a ellos (sobre todo si tenemos en cuenta que sólo se han identificado cuatro imágenes de este tipo); sumando a ello que la iconografía de la Virgen – Cerro era muy difundida en España, habiendo servido probablemente de modelo a estas figuras. Sin dudar que la implantación de la Virgen Cerro respondió a la voluntad evangelizadora, la autora plantea que ese culto se expresó en prácticas sumamente complejas, no necesariamente sincretizadas como si fuesen el resultado de una “reacción química”¹⁹.

Algunas de las parroquias de indios aún conservan en su interior obras correspondientes al período colonial que dan cuenta de la “eclosión mariana” que mencionábamos. Tal es el caso de la parroquia de San Benito, donde se encuentra un

¹⁴ GISBERT, T. y DE MESA, J. “La virgen María en Bolivia. La dialéctica Barroca en la representación de María”. En *Barroco Andino, Memoria del I Encuentro Internacional*, La Paz, Unión Latina, 2003.

¹⁵ RODRÍGUEZ G. de CEBALLOS, Aww., ““Trampantojos a lo divino”: Íconos pintados de Cristo y la Virgen a partir de imágenes de culto de América Meridional”, en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, p. 25.

¹⁶ Ver GISBERT, T. y DE MESA, J. Op. Cit., 2003; GISBERT, T., Op. Cit., 2008; BOUYSSSE-CASSAGNE, T. “Las minas de centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos.” *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 34, (3), 2005, pp. 443 - 462 y BOUYSSSE-CASSAGNE, T.; Op. Cit. 2004.

¹⁷ GISBERT, Op. Cit. 2008.

¹⁸ GISBERT, T., Op. Cit., 2008, pp. 19- 21.

¹⁹ Ver BOUYSSSE-CASSAGNE, T., Op. Cit., 2005, p. 451.

lienzo de la Virgen de Guadalupe. Esta advocación también está representada en la iglesia de San Juan Bautista, que conserva una pintura ricamente ornamentada y enjoyada de la Virgen. Se trata de una imagen que guarda mucho parecido a la de Nuestra Señora de Guadalupe albergada en la Catedral de Sucre. Ésta última al igual que la primera, fueron realizadas por Fray Diego de Ocaña en 1601, a su vez inspiradas en su homónima, patrona de Extremadura.²⁰ En el primer caso se trata de una imagen de bulto ataviada en brocato dorado adornado con gemas, manto que se convirtió en su característica distintiva y que fue recurrente en el mundo hispánico durante los siglos XVI y XVII como se denota en las imágenes de Ocaña. En estos casos, se trata de lienzos que han sido recortados y adheridos a una tabla de madera que le otorgan la rigidez necesaria para sostener el enchapado en oro con piedras engarzadas que, en el caso chuquisaqueño le fue agregado hacia fines del siglo XVIII. No se conoce con exactitud de cuando data la factura de la imagen cita en la parroquia de San Juan Bautista, pero se cree que es previa a la anterior.

En la iglesia de San Martín, parroquia originalmente construida para los indios lupacas, se suscita una situación similar. Este es otro de los templos que aún conserva una importante colección de pintura colonial y que al igual que San Benito fue también víctima de una ola de robos²¹. Se trata de lienzos realizados en el siglo XVIII pertenecientes a una serie denominada “Vida de la Virgen”, algunos de los cuales todavía permanecen en el lugar. Asimismo se encuentra en la parroquia el retablo mayor de la iglesia de Salinas de Yocalla, también fechado a fines del siglo XVIII. Este último presenta una importante serie de imágenes de bulto entre los que puede observarse una imagen de la Virgen de la Candelaria del siglo XVIII, otra de la Virgen con el Niño, uno de San Joaquín, otra de Santa Anta y uno de San José, enmarcando un lienzo en el que aparece representado San Martín de Tours. A primera vista, pareciera que tanto la imagen central de la Virgen y el lienzo de San Martín han sido agregados con posterioridad al retablo, y que las imágenes de bulto originales son las otras ya mencionadas. Distribuidos en el Transepto se encuentran distintas imágenes de bulto, como la de San Martín de Porres, aunque destacamos que hay más de una Virgen de los Dolores, realizadas a fines de siglo XVII y principios del XVIII.

Por su cantidad y calidad, nos sorprenden las obras citas en la parroquia de San Martín, fundamentalmente en lo referido a iconografía mariana. En este lugar además de Candelarias, Inmaculadas y Dolorosas, encontramos representaciones no usuales para el área potosina, a saber un óleo con la Virgen de las Siete espadas y Nuestra Señora de los Desamparados, que sí fue común en los talleres cuzqueños.

De este modo, observamos que tanto el registro material como el escrito coinciden en afirmar que ninguna de las parroquias antes mencionadas carecía de

²⁰ SCHENONE, H. *Santa María. Iconografía del arte colonial*. Buenos Aires, Educa, 2008, p. 403.

²¹ Entre el material sustraído podían contarse los siguientes lienzos: “Presentación del Niño Jesús al Templo”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Adoración de los Reyes Magos”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Circuncisión del Niño Jesús”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Adoración de los Pastores”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Desposorios de la Virgen y San José”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Virgen de la Candelaria”, óleo en lienzo de 180x115 cm., “Arcángel San Miguel”, óleo en lienzo de 190.5x105 cm.; “Ángel de la Guarda”, óleo en lienzo de 191x106 cm.; “La Dolorosa”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “Huida a Egipto”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “San José en su taller de carpintería”, óleo en lienzo de 194x121 cm.; “La Sagrada Familia”, óleo en lienzo de 194x121 cm. Fuente: <http://www.boliviahoy.com/modules/news/article.php?storyid=1025>. En su lugar hoy se encuentran algunas copias realizadas en base a fotografías, pero que sólo conservan algo de la narrativa y su “espíritu” original, aunque no así la calidad de su factura.

efigies de la Virgen revestida en dádivas provistas por los cofrades que las veneraban, tal como se especifica no sólo en los libros de fábrica, en los que se registran los diversos aportes otorgados por las cofradías para la realización de las festividades, sino también en los inventarios de bienes. Como adelantamos, en ellos preponderantemente se expresa la relevancia de las imágenes de bulto, sobre todo, de la Virgen. Tal vez eso implique una jerarquización entre las pinturas y las esculturas, que de alguna manera cumplieron diferentes funciones. Los libros describen con sumo detalle a estas imágenes, muchas de las cuales eran consideradas milagrosas.

Tal es el caso de la parroquia de San Salvador de Salinas de Yocalla. Según aparece en los documentos, su mayor riqueza – no sólo en el orden monetario sino fundamentalmente por su implicancia en el grado afectivo y cultural- se constituía por albergar a la imagen de Nuestra Señora de Turki. Se trata de una imagen de la Virgen de la Candelaria, de la que no hemos podido realizar relevamiento fotográfico.²² Sin embargo, en el libro de fábrica su descripción aparece especificada con un alto grado de detalle, destacándose en el inventario los múltiples ajuares con las que contaba esta imagen, que iban trocándose según lo indicara el calendario litúrgico:

La señora de Turki, vestida de Brocato azul de plata encaje assi mesmo, forrado en tafetán Carmessi doblete, boleado con encaje de dedo, y medio ordinario, alva de Clarin, con encaje a la delantera, y otras puntas gruesas, sengulo de plata afondada azul, con sus serafines al extremo, Corona de plata, con varias piedras falzas: Una Gargantilla, con quatro sartas de Perlas chicas y unos sarcillos de oro con Diamantes chispas, que al uno le falta la mitad el pendiente de avajo: En el pecho dos sartas de perlas finas con una Cruz de esmeraldas engarzada en Oro, Contiene diez y nueve esmeraldas: Yten otra Zarta que Comprhende Catorce cuentas de oro chicas, y sus botoncitos igualmente de perlas: Um tembleque de oro filigrana con cinco perlas pequeñas. Su cena en la mano de plata a pedazos dorada, assi mesmo la Candileja; Baston de Cristal con puño y extremo de plata, -canastilla ssi mesmo de plata dorada, Una sortija con cinco esmeraldas que parecen Cristal. Otra dha con tres esmeraldas, la una grande, Otra dha de metal con cristal morado, Otra de plata sin piedra: El Niño vestido de Brocato con sombrero de plata. Baston de Cristal con puño de plata, Zapatos de plata, una hevilla dorada y le falta la otra, El mundo de plata con Cruz pequeña: En el Cuero de la Señora quatro sartas de perlas muy chicas mezcladas con canutillos amarillos, varias piasas de piedras falsas, Dos goterones de Oro con su Cristal, y quatro

²² Nos referimos a esta imagen como una Candelaria fiándonos de la descripción de Schenone quien la describe como “una de las tantas surgidas en el amplio ámbito de dispersión del fervor despertado por la Virgen del Lago. En el Museo Charcas (Sucre, Bolivia) hay un lienzo que la reproduce con sus vestidos y adornos, teniendo a sus pies los santos franciscanos Buenaventura y posiblemente Juan de Capistrano”. SCHENONE, H. Op. Cit., p. 535. Querejazu Leyton afirma que esta imagen deriva de otra Candelaria, obra de Luis Niño, que se encuentra en el museo de la Recoleta de Sucre. Ver QUEREJAZU LEYTON, P. Op. Cit., p. 366.

*perlas cada uno la Cavellera quajada de flores de manos, un pañuelo de Catrín nuevo que sirve para cubrir por detrás otra cabellera.*²³

En el área andina y sobre todo, potosina, las esculturas de bulto tuvieron especial importancia en lo referido a la sustitución y extirpación de los cultos idolátricos²⁴. Sin embargo, estas imágenes cargadas de sacralidad al mismo tiempo se encontraban al límite con la idolatría, ya que presentaban en sí mismas una especie de poder que iba más allá de aquello que pretendían representar²⁵. Aún hoy podemos encontrar espléndidos altares y retablos especialmente contruidos para amparar estas imágenes, que eran cuidadosamente vestidas y atendidas por los hermanos que se encargaban de presentarlas a toda la comunidad los días de fiesta y procesión. Estas actividades eran consideradas no sólo ejercicios espirituales. “Vestir a la Virgen” –o al santo- era una actividad que reforzaba las posiciones de liderazgo, y por lo tanto era algo reservado para ciertas personas que ocupaban un lugar jerárquico dentro de la comunidad, como los mayordomos/as o alféreces de las cofradías religiosas.

De esta manera, observamos que hacia el interior de la estructura social fue primordial el rol de las hermandades, organismos cuya estructura y primordial fin era, fundamentalmente, la práctica del culto de un grupo determinado en derredor de una figura de veneración. Estas eran instituciones estaban ya muy arraigadas en el siglo XVIII, y en ellas participaban un cierto número de hermanos -mayormente laicos-, organizados por un grupo de directivos bien delimitado y un calendario de actividades anual reglamentado. Se trataba de asociaciones consideradas como vehículos útiles para la consolidación del cristianismo. La pertenencia a una de ellas significaba para sus miembros la posibilidad de formar parte de una red en la que podían obtener beneficios y privilegios.

²³ AOP. *Libro de Fábrica de Salinas de Yocalla*, f. 3, (f. y v.).

²⁴ Numerosos trabajos han abordado esta cuestión. Ver GISBERT, T. Op. Cit. 2008; GISBERT, T. “El cerro de Potosí y el dios Pachacámac”. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 42, Nº 1, 2010. pp. 169 – 180, SIRACUSANO, G. “Copacabana, lugar donde se ve la piedra preciosa”. En: *Imagen y materialidad en la región andina*. Actas del Seminario Internacional de Temas y Problemas en América Latina. 2003. En Prensa; SIRACUSANO, G. *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, por citar algunos de ellos. Hemos realizado aportes en DE LUCA, M. C. “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 – 2, segundo semestre, 2013, pp. 43 – 74.2.

²⁵ En ese sentido, el estudio de los colores interrelacionando sus referentes materiales con el poder simbólico de las imágenes en el área andina ha sido abordado en el trabajo pionero de Gabriela Siracusano, donde señala la importancia en ritos y cultos prehispánicos de la materia prima utilizada en la elaboración de estas obras. A través de un exhaustivo análisis y contraste de diversos tipos de fuentes, la autora descubre que en la composición de esos materiales para construir esos pigmentos –albayalde, bermellón, azurita, entre otros-, existen claves para conocer prácticas religiosas vinculadas a la sacralidad andina, ya que muchos de estos polvos de colores provenían del interior de los cerros considerados waka. Es así como la presencia de lo sagrado persistió en estas imágenes, pero prácticas cotidianas resignificadas de manera clandestina. Ver SIRACUSANO, G. *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005 y SIRACUSANO, G. (Comp.). *La paleta del espanto*. Buenos Aires, Colección Artes y Letras, SERIE Arte y Materia, UNSAM Edita, 2010

El contexto de la cofradía les permitía a sus miembros no solo socializarse, sino también participar colectivamente de eventos tales como misas, rezos del rosario y procesiones, a la vez que realizar actividades en el ámbito benéfico y de ocio. Las ceremonias religiosas desarrolladas en el marco de estas instituciones, favorecieron la vinculación de los distintos actores en una sociedad donde la religión era el eje de la vida cotidiana. Sin embargo, sus componentes sociales y lúdicos, como fiestas y banquetes, serían vistos con recelo e intentarían ser controlados. Como mencionamos previamente, las reformas dieciochescas procuraron eliminar cualquier práctica considerada inadecuada en estas asociaciones en la segunda mitad del siglo XVIII, siendo específicamente prohibidas por el Sínodo de Charcas²⁶. Figuraron entre los objetivos de este último, la erradicación de vicios tales como las borracheras²⁷, previniendo sobre todo acerca de las fiestas y reuniones en las que tales acontecimientos tenían lugar. Por el contrario, en el Sínodo fueron precisadas las fiestas de guarda obligatoria para los indios, entre las que aquellas dedicadas a María conservan un lugar destacado, a saber: La Purificación de Nuestra Señora; La Anunciación de Nuestra Señora y las fiestas patronales de cada lugar. Tal como reza el sínodo, las fiestas de guarda eran

“La dominica de Resurrección sin los dos días siguientes – La Ascensión 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 Señora- El día de la Natividad del Señor. Aquí se debe agregar la fiesta del patrono principal y tutelar de su Pueblo o Parroquia, que se les deja sin innovación alguna con la obligación íntegra de su observancia, tanto por lo que hace a la misa, como por lo que toca a la abstinencia de trabajo y obras prohibidas”²⁸

La fiesta religiosa resulta un espacio estratégico donde detectar la reproducción y exteriorización de valores culturales, ya que nos permiten acceder al conocimiento y comprensión del universo simbólico andino del siglo XVIII. Por ese motivo observaremos, de manera panorámica e introductoria, qué festividades religiosas estuvieron presentes en el Potosí del siglo XVIII. Si bien la información con la que contamos es incompleta y fragmentada²⁹, a través del relevamiento realizado en el Archivo del Obispado de Potosí³⁰ puede realizarse una reconstrucción del calendario festivo, mediante el cual podemos elucidar un panorama de la actividad de las

²⁶ Ver “Que prohíban los curas las juntas y bailes de los indios para embriagarse por los gravísimos inconvenientes de supersticiones e idolatrías que de ellos resultan” en ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, P. M, Op. cit., p. 139.

²⁷ “Del cuidado que deben poner los curas en la increpación de los vicios particularmente del de la embriaguez entre los indios”. Ibidem, pp. 135 -136.

²⁸ Ibidem, pp. 261 -262.

²⁹ En el año de 1980, los archivos parroquiales de la diócesis de Potosí se centralizaron en su Obispado. Fueron extraviados en esta maniobra los archivos de numerosas parroquias, perdiéndose así una gran cantidad de información que no había sido previamente relevada.

³⁰ En adelante AOP.

numerosas cofradías de indios que sostenían los mencionados rituales. Para dar cuenta de ello, contamos con los libros de fábrica de diferentes parroquias y vice parroquias de indígenas que funcionaron en la ciudad y en la campaña potosina durante la segunda mitad del siglo XVIII. En estos documentos consta, fundamentalmente, información de dos tipos: en primer lugar, los inventarios de bienes materiales con los que contaban estas parroquias y los ingresos percibidos por los sacerdotes en materia de bautismos, matrimonios y entierros. En segundo lugar, las hermandades que funcionaban allí, cuáles eran sus autoridades –en ocasiones la totalidad de sus integrantes-, y qué actividades llevaban a cabo, con su correspondiente costo.

Para analizar el ámbito urbano contamos con información de las parroquias de San Cristóbal, Nuestra Señora de la Concepción, San Pablo, San Sebastián, Nuestra Señora de Copacabana. No hemos incluido a las parroquias de San Pedro, Santiago y San Francisco el Chico, puesto que sólo contamos con los inventarios de sus bienes, en los que no se especifica la existencia ni la actividad de las cofradías que probablemente tomaron parte en ellas. Así, individualizamos la presencia de veinticinco cofradías integradas por indígenas que tenían lugar en las parroquias ubicadas dentro de los límites de la ciudad³¹. Entre las advocaciones en torno a las cuales se congregaban los fieles predominan el Santísimo Sacramento (tres cofradías distribuidas en las parroquias de San Cristóbal, Nuestra Señora de la Concepción y San Sebastián) y N. S. de la Purificación, ya sea bajo la forma de N. S. de Copacabana o N. S. de la Candelaria, citas en las parroquias de San Cristóbal, N. S. de la Concepción y San Pablo. También aparecen instituciones advocadas al Ángel de la Guarda, a las Benditas Ánimas del Purgatorio, a San Miguel Arcángel, a Santa María Magdalena, a San Sebastián, a Santa Ana, a Santa Lucía, a San Cristóbal, a San Salvador y a San Gerónimo. Asimismo, pueden contarse una gran cantidad de cofradías de devoción mariana, entre las que figuran:

- N. S. de la Inmaculada Concepción
- N. S. de la Asunción
- N. S. del Rosario
- N. S. de los Dolores
- N. S. de la Soledad
- N. S. de la Misericordia
- N. S. de la Gracia³²

Por otra parte, entre las instituciones relevadas en el ámbito rural se encuentran a la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción, la vice parroquia de San Cristóbal, la parroquia de San Bartolomé, la parroquia de San Pedro de Uru y Carasi, la parroquia de San Francisco de Micani, la vice Parroquia de Santa Lucía, la parroquia de Nuestra Señora de Surumi, la vice parroquia de San Salvador de Salinas de Yocalla. Asimismo, esta información puede complementarse con el libro de fábrica de la parroquia de San Marcos de Miraflores, en la actualidad perdido, pero que Tristan Platt reproduce

³¹ Fuentes: AOP, *Libro de Fábrica de La Concepción 1756 – 1780*; AOP, *Libro de Fábrica de La Concepción y San Cristóbal 1797 – 1801*; AOP, *Libro de Fábrica de San Cristóbal 1756 – 1803*; AOP, *Libro de Fábrica de San Sebastián 1682 – 1808*; Archivo de la Casa de la Moneda de Potosí (en adelante ACMP), I. y C. 51. 1791. *Inventario de la Iglesia de San Pedro, entregado por su cura interino Pedro Méndez de la Parra D. Fr. Manuel Rodríguez, que quedó en su lugar*; y ACMP, I. y C. 52. 1779. *Inventario de las iglesias de Santiago y de Copacabana, entregado a su nuevo párroco*.

³² esta última también conocida en el territorio de Charcas bajo la forma de la Virgen de Pucarani.

enteramente en su artículo sobre la fiesta del Corpus Christi publicado en 1987³³. En base a tales documentos, hemos contabilizado al menos sesenta y cinco cofradías en las iglesias de la campaña. Gracias a la información brindada por los documentos predichos, podemos trazar un panorama de las festividades religiosas efectivamente celebradas en las iglesias de indios potosinas, ya que cada una de las hermandades podía celebrar el día de su patrón, celebración que se agregaba a las fiestas de guarda permitidas por el Sínodo que previamente señalamos³⁴. A continuación, enumeramos a las cofradías que tenían lugar en esas parroquias, obteniendo esa información en función de los aportes de estas instituciones que figuran en los libros de fábrica³⁵. Previamente aclaramos que en el mismo no hemos incluido a la vice parroquia de San Salvador de Salinas de Yocalla debido a que en su libro de fábrica sólo constan inventarios de bienes, motivo por el cual no podemos dar cuenta de las cofradías que funcionaban allí y de las festividades que eran llevadas a cabo en su marco. Remarcamos, sin embargo, la importancia de este santuario que albergaba la venerada imagen de Nuestra Señora de Turquí, que ya hemos mencionado.

Es notable que las advocaciones en torno de las cuales se congregaban los hermanos suelen repetirse, predominando entre ellas las cofradías dedicadas a la adoración de santos como Santa Bárbara y San Miguel³⁶; y de la Virgen del Rosario y de la Inmaculada Concepción. Debe destacarse que en todas las parroquias funcionaron hermandades advocadas al Santísimo Sacramento –identificamos siete- y a Nuestra Señora de la Candelaria (bajo la forma de Nuestra Señora de la Purificación o de la Virgen de Copacabana) apareciendo como la figura de veneración más popular, incluso en el santuario de Nuestra Señora de Surumi, donde la figura de veneración principal era la Virgen del mismo nombre. Asimismo, se identificaron tres hermandades advocadas a San Pedro, tres a la Santa Cruz, tres a San Juan, cinco a San Roque, dos a San Salvador, una a las Benditas Ánimas del Purgatorio, una a San Rafael, una a San Bartolomé, una a San Antonio, una al apóstol Santiago, una a San Benito, una a Santa Rosa, una a San Gerónimo, una a San Blas, y una última a San Bernabé.

Si bien, como mencionamos anteriormente, el clima de reformas promovidas por los borbones limitó el número de fiestas religiosas, aquellas dedicadas al culto mariano continuaron destacándose. Observamos que las cofradías de devoción a la Virgen tuvieron, a lo largo del siglo XVIII, un papel para nada desdeñable que se refleja en el calendario festivo. Así aparecen:

- Nueve hermandades dedicadas a Nuestra Señora de la Purificación, (N. S. de la Candelaria / N. S. de Copacabana)
- Cuatro hermandades dedicadas a Nuestra Señora. de la Inmaculada Concepción

³³ Anexo documental PLAT, T.; Op. Cit.

³⁴ Deben ser agregadas las festividades de carnaval y de Semana Santa y Pascua de Resurrección, así como también la celebración de la Transfiguración del Señor celebrada en la parroquia de San Francisco de Micani. Sin embargo, en su libro de fábrica no se especifica qué cofradías ni en qué orden tributaron para tales festividades.

³⁵ Datos extraídos de AOP; *Libro de Fábrica de Porco 1771- 1835*; AOP, *Libro de Fábrica de Micani 1779 – 1835*; AOP, *Libro de Fábrica de Nuestra Señora de Surumi 1779 – 1810*; AOP, *Libro de Fábrica de Uru y Carasi 1797 – 1804*; AOP, *Libro de Fábrica de Santa Lucía 1724 – 1815*; AOP, *Libro de Fábrica de Talina 1703 – 1808* y *Libro de Fábrica de la Parroquia de San Marcos de Miraflores*. Anexo Documental. PLATT, T., Op. Cit. 1987b, pp. 139 a 192.

³⁶ Se identificaron cinco hermandades advocadas a Santa Bárbara y cuatro hermandades dedicadas a San Miguel.

- Dos cofradías advocadas a Nuestra Señora del Rosario
- Una dedicada a Nuestra Señora de la Misericordia
- Una dedicada a Nuestra Señora de Loreto
- Una dedicada a Nuestra Señora de la Encarnación de Tarapaya
- Una dedicada a Nuestra Señora de la Asunción
- Una dedicada a Nuestra Señora de Surumi
- Otra dedicada a la Natividad de Nuestra Señora

Así, atendiendo a la información provista por los libros de fábrica³⁷, observamos que las hermandades de devoción a la Virgen tuvieron, a lo largo del siglo XVIII, sumamente destacado. Este tipo de información escrita se condice con el registro material.

Teniendo en cuenta que la función primordial de las hermandades fue la práctica del culto de un grupo determinado identificado en torno a una figura de veneración, interesa reflexionar sobre su rol como articuladores identitarios de colectivos sociales. En este sentido observamos que en su derredor se tejieron prácticas comunes a la cosmovisión prehispánica y cristiana, como las fiestas, las peregrinaciones, la entrega de ofrendas... Siguiendo los lineamientos de Bouysse – Cassagne, podemos pensar que, en el contexto del siglo XVIII, caracterizado por la permanente transformación, existieron multiplicidad de tácticas -supervivencia, apropiación, rechazo, confrontación- que permitieron la convivencia de ambos registros religiosos, con la consecuente presencia de prácticas ambiguas, no sincretizadas. Tomando como parámetro a Godelier, quien entiende a los objetos sagrados como

la síntesis «material» de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan las sociedades reales [...] Lo imaginario y lo simbólico aparecen, entonces, como momentos y componentes necesarios de la producción de estas relaciones sociales reales, relaciones de cooperación o de dominación, aún de explotación³⁸

Reflexionaremos acerca de la naturaleza y los usos de estos objetos considerados sagrados, en cuyo derredor las hermandades se articulaban, concentrándonos particularmente en el espacio de la fiesta, momento en el que estas imágenes –y los miembros de las instituciones que se congregaban en su derredor- eran presentados en sociedad. Como señalan Celestino y Serulnikov, las festividades eran ámbitos en donde interactuaba toda la comunidad; y donde se decidían cuestiones tales como la distribución de las tierras comunales, el cumplimiento de la mita y el pago de tributos³⁹. Asimismo, las fiestas eran lugares en donde se afianzaban y/o reformulaban las relaciones de poder, ya que, además de ser espacios aptos para la elección de

³⁷ Ver DE LUCA, M. C. Op. Cit.

³⁸ GODELIER, M. “Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss”, en *Hispania*, LX/1, n° 24, 2000, p. 24.

³⁹ Ver. CELESTINO, O., “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones”, *Gazeta de antropología*, n° 14, 1998 y SERULNIKOV, S.; *Conflictos Sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el Siglo XVIII*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006.

autoridades, las procesiones constituían una reproducción del orden social minuciosamente regulado y coreografiado⁴⁰.

Un caso particular: Nuestra Señora de Surumi

Las fiestas patronales eran en ámbitos en donde se expresaba el poder de convocatoria de la figura de veneración, poder que por supuesto, iba en aumento si esa imagen era considerada milagrosa. Desde el inicio de la conquista española, muchas veces el simbolismo de esas figuras era utilizado como un elemento aglutinante alrededor del cual se tejían identidades colectivas que permitieron una mejor organización del espacio y de la población sometida en beneficio de la corona y/o de los miembros del clero. En su trabajo sobre las doctrinas de Chayanta, Adrián analiza cómo una estrategia similar fue utilizada por los sacerdotes de esta región para contrarrestar los efectos adversos provocados por la división de la doctrina de San Marcos de Miraflores de la de Surumi en 1779⁴¹. Precisamente, la conformación de esta doctrina se realizó debido a que supuestamente contaba con suficientes recursos propios como para ser parroquia de cabecera, ya que albergaba la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Surumi⁴².

Esta imagen, había sido introducida en agosto de 1769 en la ciudad de La Plata, sede del Arzobispado y de la Real Audiencia de Charcas. La figura de la Virgen fue llevada hasta allí en procesión desde Potosí por clérigos que solicitaban donativos con el fin de construir un santuario para albergarla, finalizando este derrotero en la Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios. Al no presentar licencia para pedir limosna, inmediatamente se llamó a los prelados a suspender sus demandas y peticiones. Tales solicitudes resultaron infructuosas, ya que esta prohibición, lejos de obtener el resultado esperado, generó que una multitud de personas se congregara en los alrededores de la ciudad. Esta muchedumbre

“salió acompañando a la dicha Ymagen manifestando sentimientos inducidos por dichos demandantes a que era echada y expelida de la Ciudad por las Justicias Reales contra quienes se vertieron en el vulgo con ese motivo sediciosas tumultantes

⁴⁰ El orden en que debían organizarse las romerías se expresa en el “Acuerdo del cabildo de Potosí sobre el nombramiento de vicario de dicha villa”, con fecha de 29 de mayo de 1589; en el que aparece que “*las cofradías de las parroquias de indios deben ir en procesiones después de las de los españoles y antes de los negros y mulatos y el vicario de Potosí debe resolver lo que le convenga al bien de los indios en el asiento minero de Tarapaya a quienes se les obliga a seguir trabajando los días de fiestas de guardar.*” (Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia. -En adelante ABNB- Sección colonia. Audiencia de La Plata. Recursos Documentales sobre la Minería. BO ABNB, CPLA – 5: 388 – 388 v). Sobre este tema ver SARDO, E., “*El derecho de autonomía: la disputa entre dos cofradías nativas en el Potosí colonial*”. En SALMÓN, J. y DELGADO, G. (Eds); *Estudios Bolivianos, Volumen I: Identidad, ciudadanía y participación popular, desde la Colonia al Siglo XX*; La Paz, Plural editores, 2007.

⁴¹ ADRIÁN, M. Op. Cit. 1998.

⁴² Si bien el carácter milagroso de la imagen es mencionado por Platt (Op. Cit. 1987) y Adrián (Op. Cit. 1998), hemos rastreado documentación que describa específicamente tal afirmación, sin lamentablemente dar aún con ella.

especies relativas a desautorizar y desacreditar su religión y cristiandad”⁴³.

Prosigue el documento relatando que

“y el haver depocitado dicha Ymagen en una caseria inmediata a la Ciudad, donde concurre el pueblo en qadrillas de cuia ocacion se aprovechan dichos questores para continuar la exacción de limosnas que están recogiendo en el campo fomentando para este efecto la mal entendida compacion de la plebe y poniendo la Ciudad en un inminente riesgo de un alboroto ”⁴⁴.

A través de estos fragmentos puede observarse la forma en que, tal como expresa Adrián, la imagen de la Virgen fue utilizada por los curas doctrineros como un elemento de ligazón social que convocaba a miles de fieles agrupados en su ámbito. Esta figura significó para los prelados una eficaz herramienta que aglutinaba a los indígenas bajo su órbita en el contexto de la puja entre la Iglesia y el Estado.

En 1779, lejos de seguir vigente la prohibición sobre el pedido de limosnas, la capilla de Nuestra Señora de Surumi se convirtió en cabeza de doctrina; santuario que, años después, era mantenido casi exclusivamente gracias a los donativos de los peregrinos que acudían a solicitar su gracia.

“Por ser santuario se mantiene y subsiste esta Iglecia. De lo contrario ya hubiera estado arruinada y destruida. Porque los estraños que vienen de Romería la socorren con Limosnas, Dones, O Dadivas a esta Portentosa imagen. El mes de Septiembre por la Natividad de Nuestra Señora y su novenaria se hacen las Fiestas principales y en tonces concurre mucha gente y se [...] en el Platillo con el Niño Limosna de los medios que dan los fieles en todo el Novenario se juntan ya cien pesos ya ciento y mas según el maior o menor concurso de cada año. Esta es la Renta de esta Iglecia y de lo que se forma ella. A esto se agregan las dadivas o dondes de algunas alajitas y piedritas de plata labrada y otras cositas su adoro que todo se pondrá en su lugar, año por año.”⁴⁵

En el libro de fábrica se enfatiza en las condiciones penosas de la parroquia, que sólo contaba con cuatro cofradías que aportaban para su subsistencia, las hermandades advocadas a San Roque, a San Bernabé, a Nuestra Señora de la Candelaria y a la Virgen patrona. Sin embargo, es evidente que la construcción de la devoción en torno de la imagen de Nuestra Señora de Surumi fue lo suficientemente eficaz como para tejer en su derredor una práctica religiosa que implicó la conformación de una nueva identidad colectiva, lo suficientemente fuerte como para avalar la nueva organización territorial y administrativa. Sería interesante conocer cuáles fueron los elementos con los que contaba esta advocación –además de la supuesta realización de milagros-, que resultaron

⁴³ sucesivo ABNB, E.C. 1769, 53. *“Expediente formado acerca de la introducción a esta ciudad de la imagen titulada Nuestra Señora de Surumi y el modo que tuvieron para ella los cuatro que la condujeron”*, f. 05 v.

⁴⁴ Loc. Cit.

⁴⁵ AOP. Libro de Fábrica de la Parroquia de Nuestra Señora de Surumi. 1797. f. 26 v. – f. 27 f.

pregnantes en el momento en que la feligresía, de manera individual y colectiva, seleccionó y legitimó a esa imagen como eje devocional.

A modo de cierre

La introducción de la imagen de la Virgen amplió la esfera de influencia – religiosa y económica– de los curas por fuera de los límites jurisdiccionales impuestos por el Estado. Sin embargo, al mismo tiempo importa reflexionar acerca de la plasticidad de la comunidad indígena en aceptar e incorporar esta figura en su esfera religiosa. Como mencionamos, la introducción de esta imagen de bulto tuvo la influencia suficiente como para movilizar una cantidad de personas –y recursos económicos– lo suficientemente voluminosos como para justificar la creación de la doctrina de Surumi separadamente de la de San Marcos de Miraflores. Si bien a primera vista este hecho procede de la injerencia de los sacerdotes que bregaban por no ver disminuidos sus ingresos, ya que los indígenas tributaban en ambas doctrinas siempre en el marco del calendario ritual en la que esta convocante imagen era protagonista, al mismo tiempo la creación de la nueva doctrina –a la que le correspondía un calendario festivo propio y particular– permitía a los indios mantener el patrón de asentamiento conocido como “doble domicilio”, y así también conservar sus derechos territoriales en dos jurisdicciones diferentes. En este sentido observamos que en su derredor se tejieron prácticas comunes a la cosmovisión prehispánica y cristiana, como las fiestas, las peregrinaciones y la entrega de ofrendas, entre otra. Podemos pensar que, en el contexto del siglo XVIII, caracterizado por la permanente transformación, existieron multiplicidad de tácticas –supervivencia, apropiación, rechazo, confrontación– que permitieron la convivencia de ambos registros religiosos, con la consecuente presencia de prácticas ambiguas, no sincretizadas, lo suficientemente plásticas como para adaptarse a nuevas nociones tanto de identidad como de autoridad.

A través de esta mirada panorámica advertimos que el culto a la Virgen gozó, durante el siglo XVIII, de una posición central en la religiosidad potosina. Este vigor se traduce en buena parte en el accionar de las hermandades de devoción mariana, entendidas como vehículos movilizados de recursos económicos, pero también, y sobre todo, de discursos y actividades que fomentaban la construcción de identidades colectivas. En este último aspecto, las actividades articuladas y sostenidas por las cofradías, como fiestas y procesiones, fueron escenarios donde las prácticas religiosas se imbricaban con y eran trascendidas por cuestiones políticas y económicas, tanto a nivel local como regional e inclusive estatal, como ser la pugna entre la Iglesia y la Corona.

Al concentrarnos en el análisis de las fiestas –espacio de circulación de imágenes–, analizamos ciertos conflictos acontecidos hacia el último cuarto del siglo XVIII. Las festividades, al involucrar a toda la comunidad, significaban la posibilidad de trasvasar las líneas demarcadas por la etnia y la clase, además que brindaban la oportunidad de apropiación y circulación de un lenguaje extraoficial en el que se diera cuenta de la nueva y convulsionada situación en la decadencia del régimen colonial. Sin embargo, lo que nos interesa recalcar es que, si bien para los españoles a podía resultar peligrosa por significar un espacio abierto a la subversión del orden establecido; es probable que para los indígenas implicara una *reafirmación* del orden, sustentado en prácticas defendidas en nombre de la costumbre, como fue explicado previamente.

Cuando en las postrimerías del siglo XVIII los monarcas borbónicos intentaron acotar las festividades, los indígenas se opusieron vivamente a que estas actividades fueran alteradas. Las fiestas, más allá de resultar sumamente onerosas, eran el ámbito donde se consolidaban los mecanismos de solidaridad y prestigio comunitarios. Resulta comprensible su defensa cuando se recuerda que las ceremonias públicas eran una ocasión

“en la que los símbolos políticos, al encarnar, hacían visible la doble relación que unía a la sociedad con el príncipe y consigo misma. [...] La fiesta era mucho más que una cuestión de entretenimiento y momentánea liberación de las normas que regían la convivencia diaria: era un asunto de poder”.⁴⁶

En este marco, se resalta asimismo el importante rol de la cofradía religiosa, institución que precisamente articulaba el calendario religioso. Las hermandades religiosas fueron instituciones inicialmente “implantadas” desde el inicio del período colonial como un mecanismo de sujeción de las comunidades originarias, hacia el siglo XVIII ya aparecían como

“un espacio de defensa de los intereses étnicos y un elemento articulador de la vida económica, social y política de los pueblos indígenas, permitiendo su supervivencia insertos en la lógica del mundo colonial. Lentamente una institución que había sido creada para dominar era ahora utilizada para frenar el proceso de dominación. Desde esta perspectiva, la figura y la historia de una Virgen que habían sido utilizadas para agrupar y “ordenar” la vida de los indígenas, se convertirían en el símbolo sobre el que descansaba la identidad colectiva del grupo”.⁴⁷

No sorprende así que la citada normativa, tanto aquella destinada a restringir la cantidad cofradías, así como también de las fiestas por ellas organizadas como el consumo de alcohol en ellas, haya sido rechazada. Deben ser resaltadas las respuestas de las comunidades indígenas a la intervención del Estado en las prácticas rituales y religiosas, que fueron defendidas por los indígenas potosinos en nombre de la tradición y la costumbre. Asimismo, al ser el espacio de la fiesta un ámbito donde se legitiman y reafirman las relaciones de poder y las jerarquías sociales, nos resultará interesante, en futuros trabajos, comenzar a problematizar sobre esta materia, contextualizándolas en la trama de múltiples cambios y convulsiones que caracterizaron la segunda mitad de la centuria.

DOCUMENTOS CITADOS

Archivo del Obispado de Potosí

⁴⁶ SERULNIKOV, S. “Las proezas de la Ciudad y su Ilustre Ayuntamiento”: Simbolismo político y política urbana en Charcas a fines del siglo XVIII”. En: *Latin American Research Review*, Vol. 43, No. 3. © 2008 by the Latin American Studies Association, 2008, p. 52.

⁴⁷ ZANOLLI, Carlos y ALONSO, C. “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)”. En: *Anuario IX. Historia regional de las Fronteras*, Universidad Industrial de Santander, Santander, 2004, p. 85.

Libro de Fábrica de La Concepción 1756 – 1780;
Libro de Fábrica de La Concepción y San Cristóbal 1797 – 1801
Libro de Fábrica de Micani 1779 – 1835
Libro de Fábrica de Nuestra Señora de Surumi 1779 – 1810
Libro de Fábrica de Porco 1771- 1835
Libro de Fábrica de Salinas de Yocalla 1789 – 1931
Libro de Fábrica de San Cristóbal 1756 – 1803
Libro de Fábrica de San Sebastián 1682 – 1808
Libro de Fábrica de Santa Lucía 1724 – 1815
Libro de Fábrica de Talina 1703 – 1808
Libro de Fábrica de Uru y Carasi 1797 – 1804

Archivo de la Casa de la Moneda de Potosí

I. y C. 51. 1791. *Inventario de la Iglesia de San Pedro, entregado por su cura interino Pedro Méndez de la Parra D. Fr. Manuel Rodríguez, que quedó en su lugar.*

I. y C. 52. 1779. *Inventario de las iglesias de Santiago y de Copacabana, entregado a su nuevo párroco*

Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

Sección colonia. Audiencia de La Plata. Recursos Documentales sobre la Minería. *Acuerdo del cabildo de Potosí sobre el nombramiento de vicario de dicha villa. 1589.*

E.C. 1769, 53. *“Expediente formado acerca de la introducción a esta ciudad de la imagen titulada Nuestra Señora de Surumi y el modo que tuvieron para ella los cuatro que la condujeron”*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ADRIÁN, M.; “Estrategias políticas de los curas de Charkas en un contexto de reformas y de conflictividad creciente”, en *Andes* nº 11, Salta, 2000.

ADRIÁN, M. “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, 1998.

ALCAIDE, E. L. “¿Entre Roma y Madrid?: la reforma regalista y el Sínodo de Charcas (1771-1773)”. En *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, 2. Escuela de Estudios Hispano - Americanos (EEHA). 2001.

ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, P. M.; *Constituciones Sinodales del Arzobispado de La Plata*. Cochabamba. Imprenta de los Amigos. 1854, pp. 139 – 140.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. “Las minas de centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos.” *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 34, (3), 2005, pp. 443 - 462.

CELESTINO, O. “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones”, *Gazeta de antropología*, nº 14, 1998.

DE LUCA, M. C. “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 – 2, segundo semestre, 2013, pp. 43 – 74.2.

FOGELMAN, P. “El culto mariano y las representaciones de lo femenino: Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”. En *Aljaba* [online]. 2006, vol.10 [citado 2012-06-13], pp. 175-188. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042006000100011&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1669-5704.

GISBERT, T. “El cerro de Potosí y el dios Pachacámac”. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 42, Nº 1, 2010. pp. 169 – 180.

GISBERT, T. “La identidad étnica de los artistas del Virreinato del Perú”. En AAVV. *El barroco peruano*. Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002. P. 99 -140.

GISBERT, T. y DE MESA, J. “La virgen María en Bolivia. La dialéctica Barroca en la representación de María”. En *Barroco Andino, Memoria del I Encuentro Internacional*, La Paz, Unión Latina, 2003.

GODELIER, M. “Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss”, en *Hispania*, LX/1, nº 24, 2000.

GRUZINSKI, S.; *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.

JACINTO, J. A. “Las razones políticas de la controversia conciliar sobre el probabilismo en el VI Concilio Limense”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol. IX. Universidad de Navarra, Pamplona, España.

PENHOS, M. “Elementos para el estudio de la iconografía de la Virgen María en la pintura del período colonial.” *Ficha* para los alumnos de Historia del Arte Americano I.

QUEREJAZU LEYTON, P., "Iconografías Marianas locales y la pintura de imágenes durante el siglo XVIII en la Audiencia de Charcas", *Barroco Iberoamericano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*. Sevilla, 2001, pp. 359-370.

RODRÍGUEZ G. de CEBALLOS, A. "Trampantojos a lo divino": Íconos pintados de Cristo y la Virgen a partir de imágenes de culto de América Meridional", en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001.

RODRÍGUEZ G. de CEBALLOS, A.; "Trampantojos a lo divino": *Íconos pintados de Cristo y la Virgen a partir de imágenes de culto de América Meridional*, en *actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001.

SARDO. E., "El derecho de autonomía: la disputa entre dos cofradías nativas en el Potosí colonial". En SALMÓN, J. y DELGADO, G. (Eds.); *Estudios Bolivianos, Volumen I: Identidad, ciudadanía y participación popular, desde la Colonia al Siglo XX*; La Paz, Plural editores, 2007.

SCHENONE, H. *Santa María. Iconografía del arte colonial*. Buenos Aires, Educa, 2008.

SERULNIKOV, S. "Las proezas de la Ciudad y su Ilustre Ayuntamiento": Simbolismo político y política urbana en Charcas a fines del siglo XVIII". En: *Latin American Research Review*, Vol. 43, No. 3. © 2008 by the Latin American Studies Association, 2008.

SERULNIKOV, S.; *Conflictos Sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el Siglo XVIII*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006.

SIRACUSANO, G. (Comp.). *La paleta del espanto*. Buenos Aires, Colección Artes y Letras, SERIE Arte y Materia, UNSAM Edita, 2010.

SIRACUSANO, G. "Copacabana, lugar donde se ve la piedra preciosa". En: *Imagen y materialidad en la región andina*. Actas del Seminario Internacional de Temas y Problemas en América Latina. 2003. (En Prensa)

SIRACUSANO, G. *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas: siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

ZANOLLI, Carlos y ALONSO, C. "Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)". En: *Anuario IX. Historia regional de las Fronteras*, Universidad Industrial de Santander, Santander, 2004.