



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

De Luca, María Candela

De procesiones y cosinages: fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de
indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial

Ciencias Sociales y Religión, vol. 16, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 96-116

Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976846008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE PROCESIONES Y COSINAGES FIESTAS Y CONVITES EN EL MARCO DE LAS COFRADÍAS RELIGIOSAS DE INDIOS EN POTOSÍ (ALTO PERÚ) DURANTE EL PERÍODO COLONIAL.

María Candela De Luca
Universidad Nacional de La Plata

Resumen: Considerando que las fiestas coloniales – que en el Alto Perú en su totalidad presentaban rasgos relacionados con el aspecto religioso- resultan un espacio estratégico donde detectar la reproducción y exteriorización de valores culturales, en este trabajo nos concentramos en observar y caracterizar a las festividades religiosas que estuvieron presentes en Potosí durante el siglo XVIII. 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 dejar de contemplar el carácter religioso de las fiestas, debe tenerse en cuenta que estas actividades constituían para los indios la contrapartida de sus actividades económicas y también políticas, ya que en este marco se realizaba la elección de las autoridades locales. Tomando como parámetro tales vectores, realizaremos un recorrido por las fuentes describiendo a estos acontecimientos, intentando comprender los diferentes contenidos que trasuntaron estas prácticas, que presentan un carácter tanto explícito como simbólico.

Palabras-clave: Fiestas, cofradías, indios, Potosí, siglo XVIII.

Abstract: Considering that colonial festivities –that in the whole Upper Peru presented religious features- are a strategic space where to detect the reproduction and expression of cultural values, in this paper we aim to observe and describe religious festivities that existed in Potosí during the XVIIIth century. The religious ceremonies developed in the framework of those institutions favored the linkages between different actors in a society where religion was the axis of daily life. Without neglecting the religious nature of such festivities, it must be taken into account that they were the scenario of significant economic and political activities -since, for example, local elections were held there-. In this spirit, we will go through the sources describing such events, aiming to understand the different contents that reflected these practices, presenting both an explicit and symbolic nature.

Keywords: Festivities, confraternities, indians, Potosí, 18th Century.

La fiesta como fuente

La fiesta pública fue (y es), sin dudas, un espacio de creación y recreación de la cultura. Práctica social constante y en permanente transformación, la fiesta rompía el ritmo de lo cotidiano y se convertía en su complemento indispensable, quebrando a la rutina como un medio para poder sobrellevarla. Pero, también las fiestas formaban parte de esa misma rutina, actuando como demarcadores temporales en sociedades de raigambre fundamentalmente agrícola, en la que el tiempo religioso y el productivo seguían el mismo compás.

En el caso andino, el espacio de la fiesta, especialmente de la fiesta religiosa, es un común denominador presente en la tradición prehispánica, colonial y actual. El estudio de estos espacios efímeros significa, en buena parte, tener conocimiento acerca un importante fragmento del patrimonio cultural inmaterial de esta sociedad. La reconstrucción de las fiestas coloniales nos es posible gracias a un amplio espectro, integrado por diversas fuentes que van desde el folklore y la comparación etnográfica, hasta las descripciones literarias y los documentos escritos; pasando por elementos formales especialmente contruidos para enmarcar esas festividades –como altares, arcos, máscaras-, o bien para dejar registro sobre ellas, como evocan algunas pinturas. Asimismo, se destaca el protagonismo que ciertos objetos tenían en este marco, como las imágenes de bulto que encabezaban las procesiones religiosas, y en cuyo derredor se desarrollaron experiencias en las que se interrelacionaban todos los miembros de la comunidad con la divinidad.

El estudio de la fiesta nos permite contemplar prácticas de sociabilidad habituales, en los que se involucraban e interactuaban todos estratos de la comunidad. Al mismo tiempo, a través de su análisis podemos observar diferentes aspectos de la sociedad, ya que en las festividades públicas confluían rasgos en los que se imbrican procesos relacionados tanto con actividades económicas como recreativas. En este sentido, resulta interesante introducir aquí las reflexiones de Cajías de la Vega (2007), quien fundamentándose en las descripciones de Arzáns identifica en las festividades barrocas potosinas la existencia de seis lenguajes diferentes: el artístico, el religioso, el lúdico, el relativo a la identidad cultural, el socioeconómico y el político. Considerando que las fiestas –que en el caso altoperuano en su totalidad presentaban rasgos relacionados con el aspecto religioso- resultan un espacio estratégico donde detectar la reproducción y exteriorización de valores culturales, nos concentramos en observar a las festividades religiosas estuvieron presentes en Potosí colonial, enfocándonos particularmente en el siglo XVIII. A través de los libros de fábrica de las parroquias de indios conservados en el Archivo del Obispado de Potosí, puede realizarse una reconstrucción del calendario festivo, mediante el cual elucidar un panorama de la actividad de las numerosas cofradías de indios que sostenían los mencionados rituales. Pero, insistimos, sin dejar de contemplar su evidente carácter religioso, debe tenerse en cuenta que estas actividades constituían para los indios la contrapartida de sus actividades económicas, -entre la que debe resaltarse su posibilidad del acceso a la tierra, el pago de tributos y la distribución de los servicios de mita (Celestino, 1998; Serulnikov, 2006)-; y también políticas, ya

que en este marco se realizaba la elección de las autoridades locales. Tomando como parámetro tales vectores, realizaremos un recorrido por las fuentes describiendo a estos acontecimientos, intentando comprender los diferentes contenidos que trasuntaron estas prácticas, que presentan un carácter tanto explícito como simbólico.

Prácticas e interacciones sociales: la fiesta, un espacio para la conformación de la identidad y la negociación poder.

En su obra *Relatos de la Villa Imperial de Potosí* (Arzáns, 2009), Bartolomé de Arzáns dedica varios fragmentos para describir los espacios festivos sin ahorrar detalles, como por ejemplo al relatar la procesión de 1555 en el contexto de la fiesta de los santos patronos de la Villa. En esa ocasión, tanto españoles como indígenas participaron acompañando a las imágenes de Santiago Apóstol, la Purísima Concepción y Cristo Sacramentado, ocupando lugares y ataviando ropajes e insignias que claramente delimitaban su lugar en la sociedad. Relata

[...] Iban por delante 15 compañías de indios con sus capitanes ricamente vestidos a su usanza, con arcos y flechas, espadas de chuna y otras maderas fuertes todas plateadas, dardos, hondas, macanas y aquellas armas a manera de cimitarras que usaban los capitanes de sus ingas; toda esta variedad de indianas armas iban unas doradas, plateadas otras y otras vistosamente coloreadas. [...]

Tras de este numeroso acompañamiento [...] iban en dos hileras 50 españoles estidos a lo cortesano, con hachas de cera de a tres libras, siendo los últimos de las hileras cuatro caballeros del hábito de Santiago [...]

Todo este acompañamiento iba por delante de la imagen del apóstol Santiago que sobre unas riquísimas andas cubiertas de piedras preciosas y perlas se manifestaba dando triunfos a sus queridos españoles en la Europa y en la América [...] (Arzáns, 2009, pp. 55– 56).

En un mundo multiétnico como el andino, coexistieron identidades y múltiples jerarquizaciones en la que las autoridades, tanto indígenas como hispanas, tuvieron la necesidad de legitimarse aludiendo a símbolos de prestigio, propios y ajenos, según el contexto general (Bunster, 2001). Tales reflexiones nos merecen atención en la medida que nos permiten obtener una visión diferenciada del rol de la institución cofradial hacia el interior de las comunidades indígenas, a la vez que una complejización de las prácticas e interacciones sociales desarrolladas en su seno. Cada una de estas instituciones presentaba un carácter particular, no sólo debido a las actividades que realizaban sino y fundamentalmente teniendo en cuenta cuál era la figura de veneración en cuyo derredor se convocaban los devotos. En algunos casos, la necesidad de que estas imágenes estuvieran a la vista de los presentes se expresaban en las cláusulas de la constitución de la hermandad (Zanolli, 2008). Pero también estas imágenes, su circulación y su presentación al resto de la comunidad en los días de fiesta, funcionaban como referentes en momentos donde los distintos grupos se exhibían como tales frente a toda la sociedad.

Las procesiones eran puestas en escena cuidadosamente reglamentadas, donde el uso del espacio y el orden de aparición de cada quién, constituían en sí mismas expresiones de poder. El Acuerdo del cabildo de Potosí fechado en 29 de mayo de 1589 especifica:

[...] Lo que toca. Las cofradías y sus lugares dellas declara que las cofradías de los españoles que están fundadas en esta dicha villa sean preferidas a las demás por antigüedad y luego las cofradías de los yndios cada una por su antigüedad sean preferidas. Las de los mulatos y negros y luego las de los mulatos y negros sean preferidas cada una por su antigüedad. Lo que toca a las Ymagenes y sus lugares en las procesiones que cada una vaya conforme con su antigüedad y las de la cofradía conforme a la antigüedad dellas. (Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia -en adelante ANB-, Acuerdo del cabildo de Potosí sobre el nombramiento de vicario de dicha villa. CPLA – 5: 388 – 388 v.)

En este pequeño párrafo, hay cuestiones que merecen nuestra atención. En primer lugar, la importancia de la antigüedad de las cofradías se aparece como una cuestión fundamental en lo que hace al *orden*, y precisamente a la puesta en escena de ese orden. Resulta interesante la alusión a la antigüedad como herramienta de legitimación esgrimida por los españoles –y aplicada también a indígenas, negros y mulatos-, pero parece curioso el valor asignado a la antigüedad en un contexto de imposiciones, en la que el cristianismo apenas si lleva unos años en el medio andino, y particularmente el potosino, ya que el Acuerdo data de menos de 50 años después de la fundación de la Villa. Por otro lado, la necesidad de aludir a la antigüedad y por qué no, a la costumbre –entendida de un modo amplio- como un demarcador del orden, se contrapone a la aparente flexibilidad de los españoles al admitir la exhibición de rasgos culturales distintivamente indígenas como se percibe en la descripción de Arzáns mencionada líneas arriba. Este tipo de cuestiones nos alerta acerca la plasticidad y de las negociaciones que necesariamente existieron en el proceso evangelizador, en la que la rigidez de la tradición y de la costumbre se flexibiliza frente a la nueva realidad.

Como hemos observado en los trabajos en materia de cofradías relevados oportunamente (Autor), la mayoría de los autores coinciden en destacar que la afiliación de los indígenas a estas instituciones fue también un medio para afianzar los lazos de solidaridad de la comunidad, para reafirmar su autonomía (Poloni Simard, 2006; Zanolli, 2008), para lograr reconocimiento y mejorar su posición social (Sardo, 2007). Sin embargo, no queda claro el grado de coerción y los mecanismos de presión que pudieran existir en torno a la incorporación de los naturales a las hermandades. En relación a ello, fundamentalmente se subraya el rol de los curacas y de los jefes locales, quienes participaron e incentivaron la fundación de las hermandades, ocupando o eligiendo a quienes ocupaban los cargos de mayor prestigio e injerencia dentro de la institución; cargos que les permitieron mantener así su influencia y autoridad en su comunidad de pertenencia.

Este punto nos conduce a definir el tipo de ejercicio de poder establecido en Andes. Este último no se practicaba a través de un conjunto institucional como el europeo, sino por medio de múltiples relaciones, específicamente las del parentesco. La

reciprocidad y redistribución constituían relaciones de poder. Quien administraba una forma de redistribución adquiría ese poder, que era negociado constantemente. En ese sentido, se entiende a la acción simbólica como una condición sumamente importante ejercida por las autoridades indígenas, ya que se esperaba que los caciques llevaran a cabo actos de generosidad durante las reuniones comunales y rituales religiosos (Pease, 1999). Esta práctica, que puede ser considerada como una *gestualidad del poder* llevada a cabo por los grupos privilegiados, existía ya en el período prehispánico, y continuó llevándose a cabo durante el período colonial.

Este fenómeno, interpretado por algunos autores como la modalidad de *fiesta-cargo* (Chance y Taylor, 1985), se mantuvo en el marco de las hermandades religiosas, de la que muchos curacas y caciques actuaban como mayordomos, priostes o alféreces. El puesto de mayordomo, -que era rotativo-, era el cargo más importante dentro de estas asociaciones, siendo el mayordomo responsable del recaudo de las cuotas estipuladas, de la administración de los bienes de la cofradía, de organizar las misas y las fiestas del santo patrono, de conservar su imagen y ornamentos en ocasiones especiales... El cargo de alférez, asimismo, se constituía como tal a petición de los miembros de las cofradías que solicitaran su designación ante el sacerdote del lugar. Esta posición aumentaba su prestigio: al ser nombrados alféreces, los individuos se comprometían a realizar aportes particulares durante las fiestas, y como contrapartida obtener en ellas beneficios especiales, para sí y para su familia. Una función similar es adjudicada a los priostes, que, siendo miembros de la Junta de Gobierno de las hermandades, participaban también en la financiación de las fiestas, teniendo también a su cuidado preciados bienes de estas instituciones, como Altares de Culto e imágenes devocionales. Ejercer estos puestos permitía a los caciques ocupar un espacio de poder muy importante en la sociedad. Es así como la modalidad de *fiesta-cargo* es explicada como un sistema en el que una cierta jerarquía de funcionarios manejaban la administración pública, civil y religiosa, rotando en sus servicios a la comunidad. Esos puestos requerían que quienes los ocuparan presentaran una solvencia económica que les permitiera financiar las festividades, obteniendo a cambio el acrecentamiento de su prestigio e influencia en los asuntos comunitarios (Chance y Taylor, 1985).

Esta práctica ritual, en la que se relacionaban actos de reciprocidad estructurados en las relaciones sociales de producción con la veneración a las figuras sagradas, existía ya en tiempos prehispánicos, y a través de ellas se reafirmaba el orden cósmico y social del grupo. Los jefes étnicos eran los encargados de sostener las fiestas, y revalidaban su status recompensando a la comunidad con comida y bebida, en reconocimiento a los servicios recibidos de su parte. Como contrapartida, el grupo reconocía su autoridad aceptando su coordinación en la distribución de tierras, recursos y trabajo. En fuentes como los libros de fábrica de las parroquias potosinas, observamos el rol de las cofradías como articuladoras del calendario litúrgico, en el que las festividades religiosas eran demarcadas por el ciclo agrícola anual. Esto presenta un sustrato previo a la conquista, que permanece y se transforma durante todo el período colonial, dando como resultado expresiones y prácticas en las que si bien pueden detectarse elementos de origen precolombino, resultan nuevas y originales ya que el tiempo y el espacio en el que toman forma son diferentes. Debemos entonces esforzarnos por entender la

conflictividad de la institución cofradial -y, sobre todo, del campo festivo y religioso andino colonial-; considerándolo como un espacio donde conjugar tanto el proceso de dominación como de resistencia, de apropiación como de invención, así como también de reinterpretación y de creación, individual y colectiva. Precisamente, y teniendo en cuenta la futilidad de concentrarnos en el análisis de esta institución sin contemplar que las prácticas e interacciones sociales desarrolladas en su marco innovaron y se modificaron a lo largo del tiempo, intentaremos captar la naturaleza de los cambios en un contexto espacio – temporal particular, observando su plasticidad y el nuevo sentido que estas experiencias adquieren en el convulsionado siglo XVIII.

La nueva normativa

Los monarcas borbónicos llevaron a cabo una serie de medidas destinadas a endurecer los mecanismos de control en los territorios pertenecientes a la corona. En este período, fueron aplicadas reformas administrativas vigorosamente ejecutadas, que tenían por objetivo generar mayores recursos de las colonias, a través de la implementación de nuevos y mayores impuestos, cobrados de manera más agresiva. La administración imperial se propuso hacia 1769 establecer su poderío sobre la Iglesia Católica, restringiendo las contribuciones absorbidas por ella. Como manifestación de tal circunstancia, durante el reinado de Carlos III, fueron convocados múltiples concilios y sínodos provinciales que tuvieron como común denominador proteger al patrimonio real.¹ 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 Sínodo en su arquidiócesis; cónclave que fue finalmente celebrado entre 1771 y 1773.

Parte de las transformaciones destinadas a rigidizar el control sobre los ingresos eclesiásticos que formaron parte de la administración borbónica afectaron al calendario festivo. A este respecto se expresa una de las constituciones del Sínodo de Charcas, en las que se observa la limitación de las fiestas a sólo un cierto número por año:

[...] De los días festivos para españoles e indios, con la distinción que se debe observar de los que sólo son para el precepto de la Misa y de los que juntamente se entiende para la abstinencia de obras serviles, y otras prohibidas

Tabla de las fiestas de guarda de los indios

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 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. (Argandoña Pastén y Salazar, 1854, p. 260 – 261).

La tabla de fiestas de guarda de los indios se redujo notablemente en consonancia con las restricciones impuestas por la corona; aunque en los documentos hemos observado que, de hecho, eran más las festividades que efectivamente se celebraban. En base a los registros de los aportes correspondientes realizados por las cofradías que figuran en los libros de fábrica, podemos especificar qué hermandades existían, en qué parroquias tenían lugar y cuáles eran las celebraciones que efectivamente sostenían. Individualizamos la presencia de veinticinco cofradías integradas por indígenas que tenían lugar en las parroquias ubicadas dentro de los límites de la ciudad, siendo sesenta y cinco las que contabilizamos en las iglesias de la campaña. Sin embargo, al ser nuestra información incompleta, podemos aventurar que probablemente no hayan sido las únicas que existieron en la provincia y en la Villa de Potosí². Los siguientes gráficos tienen como fundamento la información extraída de los libros de fábrica. Allí se especifica cuáles festividades deben ser sostenidas y organizadas por las cofradías de indios respectivas, lo cual no quita que el resto de las hermandades que tenían lugar en la parroquia, participaran de tales fiestas. Al juzgar por el intenso calendario festivo evidenciado entre las actividades de las parroquias, las cofradías gozaban de buena salud en las postrimerías del siglo XVIII, tolerando aún los embates asestados por la administración borbónica.

Cuadro 1. Cofradías en parroquias urbanas. Potosí siglo XVIII³.

Cofradías \ Parroquias	San Cristóbal	Nuestra Señora de la Concepción	San Pablo	San Sebastián	Nuestra Señora de Copacabana
Santísimo Sacramento	X	X		X	
Ángel de la Guarda				X	
Ánimas del Purgatorio				X	
N. S. de la Purificación/ N. S. de Copacabana/ N. S. de la Candelaria	X	X	X		
N. S. de la Inmaculada Concepción		X			
N. S. de la Asunción		X			
N. S. del Rosario				X	
N. S. de los Dolores			X		
N. S. de la Soledad					X
N. S. de la Misericordia		X			
N. S. de la Gracia				X	
San Miguel Arcángel	X			X	
Santa María Magdalena				X	
San Sebastián				X	
Santa Ana	X				
Santa Lucía	X				
San Cristóbal	X	X			
San Salvador		X			
San Gerónimo		X			

Cuadro 2. Cofradías en parroquias rurales. Potosí siglo XVIII⁴.

Parroquias Cofradías	San Bartolomé de Porco	San Francisco de Micani	Santa Lucía	San Pedro de Uru y Carasi	San Marcos de Miraflores	Nuestra Señora de Surumi	San Juan de Talina
Santísimo Sacramento	X	X	X	X	X	X	X
Santa Cruz	X						X-X
Espíritu Santo	X						
Benditas Ánimas del Purgatorio							X
N. S. de la Purificación/ N. S. de Copacabana/ N. S. de la Candelaria	X	X	X	X	X	X	X-X-X
N. S. del Rosario		X		X			
N. S. de la Inmaculada Concepción	X			X			X- X
Natividad de Nuestra Señora						X	
N. S. de Loreto		X					
N. S. de la Encarnación			X(*)				
N. S. de las Nieves		X					
N. S. de Surumi						X	
San Pedro	X			X	X		
San Rafael							X
San Bartolomé	X						
San Antonio	X						
Santiago	X		X(*)				
San Miguel	X	X	X(*)	X	X		
San Benito	X						
Santa Rosa		X					X
San Salvador		X	X				
San Gerónimo							
San Juan		X	X	X			
San Blas		X					
Santa Bárbara		X		X	X		X-X
San Roque			X(*)	X		X	X- X-X
San Bernabé						X	

En coincidencia con la recomendación del Arzobispado, observamos que varias de las celebraciones obligatorias fueron dedicadas a la Virgen, a saber, la Anunciación de Nuestra Señora y las fiestas patronales de cada lugar. Enfatizamos la celebración de la fiesta de La Purificación de Nuestra Señora, el día 2 de febrero, coincidente con el día de Nuestra Señora de Copacabana⁵ y Nuestra Señora de la Candelaria, advocación(es) que también contaban con al menos una cofradía funcionando en cada templo. Hemos esbozado ya algunos comentarios acerca de la preponderancia de la religiosidad mariana en Charcas durante el siglo XVIII (Autor), cuestión que se traduce en una preeminencia de festividades de devoción a la Virgen en el calendario ritual. Señalamos especialmente a estas dos fiestas ya que se traducen en los documentos como las más relevantes del calendario, sumadas a las de Semana Santa, Navidad, y también a las de carnaval. A ellas deben agregarse las dedicadas a la devoción de San Miguel Arcángel, San Pedro, San Roque y Santa Bárbara. Éstas últimas se destacan por sobre las figuras de San Bernabé, San Blas y San Cristóbal, por citar algunas que también que estuvieron

presentes en Potosí en ese período. Contemplada dentro del calendario obligatorio y tanto en la campaña como en el ámbito urbano, la fiesta del Corpus Christi – llevada a cabo 60 días después de la Pascua, generalmente durante el mes de junio-, se destaca por sobre las demás, habiendo, incluso, prácticamente una hermandad dedicada a la práctica de su culto en cada parroquia. Corpus Christi fue un evento central en el calendario festivo tanto en el Viejo Mundo como el Nuevo, y su influencia fue fundamental en lo que Nelly Sigaut denomina “*formación de los sistemas visuales*”, ya que los códigos de representación de esta celebración –caracterizada tanto por la reverencia como por el exceso, la ostentación y la alegría- influyeron en otras festividades cristianas, que adquirieron particulares características en sociedades pluriétnicas y pluriculturales como la novohispana o la andina (Sigaut, 2007). Particularmente en este último caso algunos autores señalan que existió una homologación entre esta festividad y el Inti Raymi –ceremonia dedicada al sol-padre durante el solsticio de invierno-, ya que en la voluntad evangelizadora el ceremonial cristiano se superpuso al prehispánico aprovechando los puntos de convergencia que permitía el culto solar incaico (Etchelecu, 2007).⁶

Como esbozamos previamente, en los libros de fábrica se traduce que la mayor parte de los ingresos que percibían las parroquias eran aquellos recibidos en concepto de pago a los sacerdotes por los servicios realizados durante las festividades. La disposición del Sínodo se encontraba en consonancia con las del Arancel de Derechos Parroquiales. Como explicamos, la intención de tal arancel fue fijar derechos para cortar de raíz desórdenes “*que por falta de reglas habrían seguido en grave daño de las conciencias de nuestros Curas y notable perjuicio del Público*” (Argandoña Pasten y Salazar, 1771, p. 2).

La limitación en el calendario festivo significó para los preladados otra mengua en su percepción de ingresos, que se sumaba a la restricción generada por la subdivisión de las doctrinas (Adrián, 1998). Las disquisiciones entre las autoridades estatales y eclesiásticas por motivos como este se evidencian en el libro de fábrica de San Pedro de Uru y Carasi. En 1797 se estipula que, al no haberse realizado las fiestas de San Roque y Santa Rosa debido al establecimiento de la nueva mita, el ingreso de los sacerdotes menguó de manera considerable:

[...] Pero haviendose mandado, con motivo de los numerosos incidentes entre el Gov.no. Yntend.a de Potosí y los curas de las Parroquias de Chayanta, [...] por el establecimiento de la nueva Mita que no pasasen las fiestas en la Parroquia de las ocho que permite el Aransel, se llevó la orden a efecto, a pesar de las instancias de los mismos Yndios en cuyos curatos con todo rigor, qe. en otro, según el carácter o empeño de los caciques, a cuyo cargo corre la elección de los Alferceses en sus respectivas parcialidades, y así el primer año de mi [...] que fue el de 98” tuvo setenta y ocho ps. menos de entrada, por no haverse hecho las fiestas de San Roque y Santa Rosa. (AOP, Libro de Fábrica de Uru y Carasi, f. 3, f. y v.)

Sin embargo, es también menester mencionar que las prácticas rituales fueron también defendidas por el Sínodo, donde se previene que

[...] Cuiden los curas no sean molestados los indios en los domingos y fiestas de precepto, especialmente en la cuaresma, de las justicias y casiques con motivo de la recaudación de tributos u otro ramo, para que no sean retraídos de la asistencia de doctrina y misa. (Argandoña Pastén y Salazar, 1854, p. 155).

En el caso mencionado observamos que fue privilegiada la directriz de la autoridad Estatal frente a la religiosa, inclusive frente a la negativa de los indios, que se manifestaron en pro de conservar estos espacios. En ese sentido, para los indígenas, estas limitaciones significaban la restricción en una de las actividades más importantes para toda la comunidad, en la que se imbricaban prácticas relacionadas no sólo a la religiosidad. La gran capacidad de convocatoria de estos espacios religiosos hizo que se los utilizara como ferias en las que se practicaban diversas actividades, tales como el arte de curar, entre otras. Al mismo tiempo, las fiestas fueron sitios donde el intercambio con la figura de veneración era acompañado por el intercambio de mercancías (Celestino, 1998), instituyéndose en áreas donde estas actividades se sacralizaban. Además de sus fines religiosos, las cofradías, y por supuesto, las ceremonias que se desarrollaban bajo su patronazgo, tenían un importante componente social y lúdico. Es por eso que muchas veces, los fondos se destinaban a fines profanos, como banquetes y fiestas que a las que no se consideraba con carácter puramente religioso, pero sí un importante carácter simbólico. El comer juntos era sinónimo de intercambio fraternal, de acuerdo y de paz. Intentar reconstruir esos momentos efímeros es condición indispensable para conocer la cotidianeidad de los actores sociales que tomaban parte en ellos, ya que la información que tenemos acerca de estas actividades nos proveen de representaciones que se complementan con el patrimonio material que ha sobrevivido, entre los que se cuentan las ya mencionadas imágenes de bulto, los ornamentos que han perdurado y aquellos descriptos en los libros de fábrica, y las parroquias mismas.

Momentos

A través de las fuentes que hemos recabado, las descripciones de las fiestas se nos aparecen como proyecciones que nos permiten reconstruir no sólo estos momentos particulares, sino que, a través de ellos, podemos elucidar cuestiones generales acerca de cómo se organizaba sociedad potosina, y la comunidad indígena en general. La masividad y el grado de alcance de las fiestas religiosas hizo que se los utilizara como ámbitos donde decidir cuestiones relativas a la organización socioeconómica. A su vez, estos rituales funcionaban también como medio para reafirmar y legitimar a la autoridad política, ya que, como mencionamos, en su marco se producía la elección de autoridades locales.

Aludiendo a la clasificación de Cajías de la Vega, observamos que el “lenguaje político” nos ofrece ricas descripciones, proveyendonos de variada información. El ritual, que constituía una exposición jerárquica del poder, a la vez era *su origen y su*

sustento (Pease, 1999). Así, las ceremonias se realizaban siguiendo un cuidadoso ordenamiento, cuasi coreográfico, en que cada individuo tenía asignado su lugar. Esto se hace evidente sobre todo en las parroquias rurales.

En el libro de la parroquia de San Juan de Talina, localidad del sur potosino, se detalla con mucho cuidado la estructura de la ceremonia en que se realizaba la elección de autoridades de la cofradía advocada a Nuestra Señora de la Candelaria:

[...] En el Pueblo de S. Juan de Talina en dos días del mes de febrero de mil setecientos i veintiocho años hize llamar a toque de Campana a toda la feligresía de este Pueblo y a los Prinzipales del y Juntos y congregados reofrezieron de su voluntad a ser Priostes y Mayordomos para el año venidero los siguientes.

<i>Mayordomo Mayor</i>	<i>Prioste</i>	<i>Mayordoma Mayor</i>
<i>D. Roque Joseph</i>	<i>Joseph Polo</i>	<i>Francisca Sisa</i>
<i>Menores</i>		<i>Menores</i>
<i>Juan Chapana</i>		<i>Petrona Guallpa</i>
<i>Francisco Aucapina</i>		<i>Christina [mancha]</i>
<i>Y Juan Tartaia</i>		<i>Y Francisca Pagoalea</i>

Luego inmediatamente llamé al Mayordomo mayor para que biese los Gastos que había tenido en palabra y demas menesteres pertenecientes a esta Cofradía y dijo que los perdonaba todos ique su intenzion era servir de Mayordomo asta morir sin interés ninguno i asi sirva esto de advertencia para antes después por no andar multiplicando esta otra advertencia Y le di las gracias por su buen zelo e igual cristiandad asegurándole el premio de su Divina Mayordomía. [...] (AOP, Libro de Fábrica de San Juan de Talina, f. 32, f.)

Hemos seleccionado este fragmento porque, pese a ser una descripción de un período más temprano que el que hemos estado abordando –corresponde al segundo cuarto del siglo XVIII-, a través de él podemos señalar transformaciones y permanencias que sufren estas actividades. El libro de fábrica de la parroquia de San Juan de Talina nos provee de información acerca de las que fueron, creemos, las cofradías más importantes que tuvieron lugar en dicho templo a lo largo de todo el siglo. Nos concentramos en la mencionada hermandad advocada a la Virgen de la Candelaria ya que adquiere un importante protagonismo en detrimento de la otra cofradía principal de la parroquia -advocada a las Benditas Ánimas del Purgatorio- y en la descripción que de sus actividades consta en el documento. Así, observamos que la festividad patronal funcionaba de marco para la elección de autoridades de la institución, que se realizaba de manera anual, el día dos de febrero. Detectamos que las máximas autoridades, los mayordomos mayores, -Roque Joseph Mamani y Francisca Sisa-, permanecen en su cargo durante varios años, hasta su deceso. Al producirse su reemplazo, como en el caso de la mayordoma sucedida por Ana Sisa, el apellido nos hace esbozar la posibilidad acerca de que este cargo sea hereditario, como sucede actualmente en las mayordomías andinas.⁷ Por el contrario, tanto los hombres y mujeres que actúan de mayordomos menores como el Prioste, se renuevan año a año. Resaltamos que, un aspecto que se repite en varias de nuestras fuentes en las que se

mencionan a las autoridades de las cofradías, además de la aquí citada, es que estas contaban con mayordomos tanto hombres como mujeres.

El día de la fiesta se registran, a lo largo de los años, los pagos realizados por el mayordomo mayor en concepto de limosnas “*por las Diez y ocho misas cantadas que tiene esta Cofradía en cada un año*”. Los pagos son realizados en pesos, que a su vez son adquiridos por la cofradía gracias al arrendamiento de dos estancias de su propiedad. Es interesante destacar que, hacia fines de la década de 1730, la hermandad recibía 80 pesos y pagaba 72 al sacerdote en concepto de limosnas; que se agregaban a las quince cargas de trigo que pagaba la hermandad al sacerdote en el mes de junio, en concepto de gastos propios y de la Iglesia Matriz en la que tomaba lugar.

Estas actividades, así como también la estructura de la ceremonia –que incluía el toque de campana, la congregación de la feligresía y de las autoridades de la comunidad y la selección de autoridades de la hermandad-, se mantienen prácticamente sin cambios hasta la década de 1790. Nos resulta notable que el ceremonial haya permanecido inalterado durante más de 60 años, dando cuenta también de la estructuración de la autoridad política hacia el interior de la comunidad. Sólo resaltamos que, a lo largo del tiempo, en las fuentes se desdibuja la figura del Prioste, y que la hermandad aparece dedicada alternativamente a Nuestra Señora de la Candelaria como a Nuestra Señora de la Purificación, aunque entendemos que se trata de la misma advocación.

En algunos documentos, se detecta también la relación que existe entre los directivos de estas instituciones con los de las comunidades en general, ya sean estos laicos o eclesiásticos. El antropólogo Tristan Platt examina estas cuestiones en el artículo en el que compara la ceremonia del Corpus Christi celebrada por las cofradías indígenas pertenecientes a la parroquia de San Marcos de Miraflores en 1779, y la descripción etnográfica de la misma fiesta en 1971. A través del libro de fábrica de dicha iglesia–que permanece perdido pero que Platt reproduce enteramente en el apéndice documental de su trabajo editado en 1987-, evidenciamos prácticas atinentes a la elección de autoridades y a la negociación del poder hacia el interior de las comunidades que se encontraban bajo la jurisdicción de esta parroquia. Muy interesante resulta la descripción de las tareas que, delimitadas en el ámbito de la fiesta pero continuadas fuera de ellas, corresponden a cada una de las autoridades en los anexos rurales del norte de Chayanta:

10ª Nota. En los Anexos de San Francisco de Perasani, San Cristoval de Yarea, Espíritu Santo de Guaranga, Santa Bárbara de Chuquibamba, Señora de Lluch, y San Roque de Guancarani, en cada uno hay una Cofradía del Santo Patrón respectivo, compuesta de Alferes, un mayordomo de hombre y quatro de mujer, este servicio corre por un año y se mudan el día de la fiesta del anexo, en que sus respectivos Gobernadores hasen el nombramiento y el Padrón queda en poder del Fabriquero, para que cuyde de que los Mayordomos ocurran al pueblo llevando la efigie del Santo Patrón por la semana Santa y Corpus, y limpien la Capilla y cumplan los demás oficios que les corresponden, de lo que también está encargado el Alcalde de de Anexo [...] Estos Alcaldes están subordinados a echar su gente a Misa, Doctrina y Confeciones, ze[lar] los desórdenes, dar cuenta de todo al cura, haser llamar a [Con]fecion para los enfermos y aderesar los caminos. Estos Alcaldes estan subordinados a los dos ordinarios del Pueblo, a sus dos

Alguaciles, y a los Segundas que hasen a la Personería de [los] Gobernadores. La elección de dichos Alcaldes toca a sus Gobernadores y Principales. Los del Pueblo se mudan cada año de Navidad, y los de los Anexos sirven por tres años, si el [Cura] no tiene por conveniente que entren otros, pues en este caso manda al Gobernadores que nombre otro aún antes de los tres años. (Platt, 1987, p. 184).

Mientras que al sacerdote le corresponden tareas rituales tales como bendecir, bautizar, confesar, dar misa y comunión, unir en matrimonio y dirigir rezos y plegarias; los *Gobernadores* fueron los encargados de realizar la distribución de cargos, cada cual con su correspondiente tarea. A los mayordomos les correspondía cuidar a la capilla y a las imágenes devocionales que llevaban en procesión, y los alcaldes de cada anexo debían celar de la realización de tales actividades, como asimismo asistir en diversas tareas al sacerdote, pero siempre bajo la jurisdicción de *Principales* y *Gobernadores*. Vemos también en este caso el borroso límite que separaba la jurisdicción de las autoridades seculares de las eclesiásticas. Asimismo, se denota que los alcaldes y aguaciles eran elegidos de entre los miembros de la comunidad, probablemente de acuerdo a su prestigio y capacidad de liderazgo, y eran confirmados por los gobernadores de los distintos ayllus y sus curacas (Platt, 1987).

Igualmente podemos interpretar a través del documento cómo el ciclo agrícola se traduce a través de estas ceremonias religiosas, en las que también aparecen actividades extralitúrgicas vinculadas a la distribución de la tierra, de los bienes, así como también tributo y trabajo. Pero también en este caso hay importantes referencias a prácticas de religiosidad con marcados caracteres vinculados a elementos prehispánicos. En el caso presentado por Platt, resulta muy significativa la atención del calendario festivo ya que implica, en el orden simbólico, la reorganización del espacio y del tiempo. Tal como se expresa

[...] 15ª Nota. En todos los anexos, sus Cofradías contribuyen con las fiestas en esta forma. El día del Santo Patron, si va Sacerdote, dan quatro pesos por la misa entre Alferes y Mayordomos. en el mayo de Finados dan 8 pesos en plata y dos pesos en Aves, si las tienen, y si no, las dan en plata, que es lo mas común, son por todo diez pesos con cargo de misa, vísperas y vigilia. Luego que se acaban las fiestas del Corpus en el Pueblo, con anticipación, antes que la Gente se retire a la Puna, se sale al Mayo Grande, y después de cobrado todo lo que el Anexo deven a[l] ovencional, y no antes, se hace la fiesta del Ayllu, por la que pagan todo del mismo modo [...] (Platt, 1987, p.185).

El año festivo de estas cofradías comenzaba y terminaba durante la festividad del Corpus Christi, cuando los habitantes de la Puna y sus autoridades bajaban al valle para estar presentes en la cosecha del maíz. Como se expresa en la fuente, última festividad finalizaba en el *Mayo Grande* (“Río Grande”).⁸ En referencia a ello, debe contemplarse la importancia que revisten los lugares sagrados de peregrinación, en este caso el mencionado Río, probablemente asociados con (o considerados como) *wakas*⁹: montañas, riachuelos, manantiales... Estas peregrinaciones fueron presididas por el sacerdote de la parroquia principal, en su papel de representante de la jerarquía religiosa, pero acompañados por autoridades indígenas, caciques y kurakas.

A través de este hecho también se detectan aspectos relativos a la redistribución de los beneficios económicos a través de la complementariedad ecológica (Platt, 1987), enmarcada en el “control vertical”. Observamos la preponderancia de las autoridades de Puna que se hacen presentes en dos momentos claves, tanto del calendario agrícola como ritual: durante la cosecha del maíz, coincidente con la fiesta del Corpus, en invierno; y durante la estación lluviosa en las tierras altas, coincidente con la Navidad, en verano.

Contrastando este documento con otra de nuestras fuentes, nos han surgido interrogantes acerca de la plasticidad del calendario festivo. Observamos que no siempre las festividades se realizan en las mismas fechas; siendo bastante frecuente en los anexos rurales de las parroquias celebrar los rituales generalmente más importantes o solemnes en distintos períodos del año. Por citar un ejemplo, en el libro de fábrica de la parroquia de San Francisco de Micani se citan en 1792 los ingresos percibidos en el mes de febrero por la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, habiendo recibido el sacerdote 36 pesos de manos del Alférez. Curiosamente, líneas más tarde se menciona otro ingreso, por valor de 20 pesos, que el sacerdote ha recibido en los anexos de Sivingani y Pocomani, en concepto de limosna para la realización de la festividad de la Candelaria, realizada durante el mes de julio. (AOP, Libro de Fábrica de Micani, f. 33, f.). Hipotetizamos que tal circunstancia se asocia a la necesidad de ofrecer esa fiesta en particular, que contaba con una amplia capacidad de convocatoria, en ese momento del año, debido a que las actividades litúrgicas celebradas en la parroquia principal probablemente hayan impedido al sacerdote trasladarse hacia los anexos en el mes de febrero. Sin embargo, considerando que la mayor parte de las exacciones económicas realizadas por los párrocos provenían de éstos ámbitos, la realización de una festividad de devoción tan preponderante –como la de la Virgen de la Candelaria–, probablemente estuviera relacionada también con motivos de esa índole.

Pueden observarse también en los documentos, otros asuntos relativos a la organización socioeconómica traducidas en el calendario ritual. A través de él estaban reglamentadas aquellas obligaciones que las cofradías, organizadas por turnos dispuestos de manera rotativa, debían cumplir para el sostenimiento de la iglesia y su sacerdote. Así figura también en el libro de fábrica de Micani con fecha de 1788

[...] Nota. Las fiestas de Cofradía que se hasen en el Pueblo que son siete, tienen cada una dos maiordomos que contribuién en su respectiva fiesta, a seis ps. para Missas de la misma Cofradía: Este Animo se conose por que llevan a la Yglecia sus Cajones de Santos, y concludida la Missa, primer que se llama delos maiordomos, se llegan a Resivir el Evangelio [...]. (AOP, Libro de Fábrica de Micani, f. 20, f. y v.)

Si bien en todos los libros se destaca de manera significativa que el mayor ingreso de las parroquias proviene de las fiestas, son muy relevantes sobre todo en aquellas parroquias de campaña que no contaban ni con el Sínodo Real ni con tierras, tal y como consta en el libro de San Marcos de Miraflores. Allí se evidencia que, además de ocuparse de las festividades propias de cada cofradía –entre las que se cuentan una mariana, tres advocadas a santos y la más importante al Santísimo Sacramento–, los

cofrades que la integraban realizaban actividades dedicadas al sostenimiento de la parroquia y del sacerdote, aportando cera, incienso, gallinas, chicha, coca e indios que presten servicios al cura.

Las festividades y aportes de bienes eran organizadas por turnos rotativos. Estas acciones también están plenamente detalladas en este libro de fábrica de la parroquia de San Marcos, que se dedica ampliamente a especificar el monto y el orden en que las cofradías –y también el sacerdote– aportan las contribuciones para las fiestas:

[...] 5ª Nota. En el gasto del incienso, se guarda este entable. El Domingo da la Cofradía de San Marcos. El Lunes la de San Miguel. El Martes el Cura. El Miércoles la Cofradía de Santa Bárbara. El Jueves la del Santísimo. El Viernes el Cura. El Sábado la Cofradía de Nuestra Señora, de suerte que con este orden siempre que ocurra misa cantada, Nombre, Salve, Entierro u otra función, que necesite incienso, lo pone el del día a excepción de las renovaciones y fiestas del Corpus en que pone el Cura en cualquier día que se hagan, y en los Aguinaldos, fiestas de finados, y días de los Patrones de Cofradías en que cada una costea su fiesta [...] (Platt, 1987, p. 183)

Descripciones detalladas, como la de este documento, también remiten a situaciones que nos transportan, a través de aromas y sabores, a momentos que se evidencian como fundamentales en la vida de la sociedad andina, como los banquetes que se realizaban los días festivos. En esta fuente se especifican las características y los fondos destinados a estas actividades, en consonancia con el monto indicado en el Arancel de Derechos Parroquiales. Resulta sumamente interesante la detallada descripción de los aportes que debían realizar los cofrades, y que estaban destinados al *cosinage* (banquete) que se realizaría el día de Corpus Christi, después de la misa:

[...] 13. Nota. Desde la Vispera del Corpus entran las Cofradías a la fiesta de Ayllu, y dan lo siguiente. El Alferes da dose pesos por Visperas, Misa y porcesion, y quatro pesos mas por la misa de salud, que se le aplica al dia siguiente, mas 3 pesos con titulo de Cosinage y su Micuchicu que es voluntario, y regularmente se compone de una fanega de arina de trigo, medio puerco, un cordero, una pierna de baca, un cantarito de miel de charcas, otro de vino, una ollita de manteca, una libra de yerva, otra de asucar, otra de colacion, dose gallinas, dose tortas, y treinta y dos panes, y el dia de su fiesta da de comer al Cura. La Priosta, y sus Mayordomos entre todos dan dose pesos de limosna, uno para incienso, otro para cuerdas, y las quince libras de cera, con mas dose gallinas, y en igual forma pasan todas las demás Cofradías advirtiéndose que cogiendo el Cura lo que da el Alferes por [...] [Ma-] [f. 4r] yordomos a favor de la fabrica, con arreglo al Arancel [...]. (Platt, 1987, p. 185)

Observamos que en el convite descripto más arriba en particular, si bien no es preeminente, existe la presencia de ciertos elementos que no son regulares en la dieta, como por ejemplo, la miel. Es de opinión de algunos autores, que el sabor dulce –infaltable en las celebraciones barrocas– supone una carga de optimismo conectada directamente con lo espiritual y lo festivo (Merino Medina, 2007). Si bien solemos asociar que en las fiestas existe una preeminencia de lo visual y lo auditivo como manifestación alegórica, no podemos dejar de tener en cuenta que los sentidos del gusto

y del olfato también eran estimulados en estos banquetes en los que se culminaba la celebración religiosa, luego del día de vísperas, de la procesión y de la misa.

Ya aludimos a que estas actividades, que revestían un carácter tanto práctico como simbólico, fueron duramente cuestionadas en el siglo XVIII, existiendo normativa tanto civil como eclesiástica destinada a regularla, entre otros motivos por considerárselas despilfarros duramente criticados por el Estado. Asimismo, en el contexto de las fiestas, aún durante el período colonial tardío, existieron denuncias acerca de algunas prácticas que rozaban la idolatría. De hecho fueron prohibidas por el Sínodo de Charcas, que estableció:

[...] 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. Entre los gravísimos desórdenes e inconvenientes que regularmente produce en los indios la destemplanza y licencia en beber, es de la mayor consideración el de la superstición e idolatría, que conforme a su propensión y rudeza, proviene como uno de los mas nocivos efectos de tan pestilencial vicio. Es mas ordinario y consiguiente este crimen de perfidia en sus juntas y bailes, y cuando con motivo de alguno de sus festejos se congregan a embriagarse, pues no pocas veces ha mostrado la experiencia, que en semejantes casos, los más supersticiosos que son los Amautas o sabios entre ellos, les traen a la memoria a los demás sus ritos jentilicos con relación circunstanciada de sus guacas, ecsitandolos a su veneración y culto con ceremonias y cánticos lúgubres a su usanza, y en la lengua general o materna a este efecto, y al no ser atendidos ni descubiertos, afectando decoro y carácter entre varias profanas ceremonias que practican, invocan el mentido numen que pretenden se adore, poniendo especial cuidado en no proferir enteramente el nombre de su falsa deidad, sino interpolando la voz entre sílaba y sílaba [...]. (Argandoña Pastén y Salazar, 1854, p. 137).

Más adelante se especifica acerca del cuidado que debían de tener tanto sacerdotes como corregidores, a quienes se los exhorta a prohibir las fiestas nocturnas, permitiéndose reuniones sólo en horarios diurnos

[...] en lugares públicos y espuestos, donde sea fácil, estar al reposo de sus desconciertos, exesos, deshonestidades y otros ejercicios viciosos, percibiéndoles, en caso necesario, con que serán rigurosamente castigados [...]. (Argandoña Pastén y Salazar, 1854, p. 137).

Varias cuestiones que nos resultan significativas se traducen en estas líneas. Los testimonios en los que se mencionan la danza, el consumo ritual de chicha y las borracheras, abundan en los documentos coloniales (Saignes, 1993), siempre proyectando una mirada condenatoria sobre tales prácticas, que, al estar presentes en la tradición prehispánica, se asociaban a actividades relacionadas con lo idólatrico. Estos “excesos”, que aparecían como la prueba de la incivilidad y el salvajismo indígena, fueron perseguidos y penados durante todo el período colonial. Muchas veces estaban asociados no sólo con momentos de ocio, sino también a actividades delictivas, como robos, homicidios, desenfreno sexual y tumultos, que atentaban contra el orden público.

La bebida, entonces, aparece no sólo como un medio de establecer el diálogo con lo divino (Saignes, 1993). En el contexto de la fiesta, que se erige como la puesta en escena del orden social, pero a la vez reactualizando la presencia de ciertos ideales (Siracusano, 2007), la bebida actúa como medio para generar una ruptura temporal de las jerarquías y los demarcadores de roles y status.

Es importante destacar que, al contrario de la concepción Occidental, el acto de beber en Andes es, fundamentalmente, una actividad social, que actúa como un demarcadora de las actividades que no corresponden ni al ámbito privado ni al cotidiano. Por el contrario, la bebida es una práctica que se realiza en comunidad y que reafirma el vínculo del individuo con ella, estando presente en ceremonias como bautismos, matrimonios, funerales, y cortes de cabello rituales, así como también en fiestas patronales, descansos laborales y celebraciones que se vinculan al ciclo agropecuario.

Así, no sorprende que la citada normativa, tanto aquella destinada a restringir la cantidad de fiestas 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 resulta interesante comenzar a problematizar sobre esta materia, contextualizándolas en la trama de múltiples cambios y convulsiones que caracterizaron la segunda mitad de la centuria.

A modo de cierre

En líneas anteriores, nos hemos esforzado por describir brevemente los aspectos comunes y más destacables de las fiestas que tuvieron lugar en las parroquias potosinas. Hemos observado que, en parte, las fiestas coloniales presentaron puntos de convergencia con algunos aspectos de los rituales prehispánicos, fundamentalmente en lo que hace a prácticas redistributivas y de elección de autoridades, pero también en lo relativo a actividades como los banquetes, las procesiones y el consumo de bebidas alcohólicas. Estas acciones, si bien pueden conceptualizarse como *deslizamientos culturales* (Mills, 2004) que adquirieron características y significados particulares en el contexto cristianizado, asimismo brindaron una cierta continuidad con el período anterior.

En ese sentido, fue muy importante el impacto que algunas de las reformas que los monarcas absolutistas del siglo XVIII llevaron a cabo tuvieron en las instituciones eclesiásticas potosinas, teniendo en cuenta que su injerencia fue particularmente incisiva en el espacio de las fiestas. Tenemos en cuenta que tales transformaciones tenían entre sus fines el disciplinamiento de los grupos subordinados y la restricción de la supremacía de los grupos de poder locales, entendidas a un nivel amplio. Por tal motivo, la defensa de estos espacios resulta evidente si pensamos que las actividades

desarrolladas en su marco se vinculaban a la autonomía de las comunidades indígenas, aún en el contexto de dominación colonial.

Debe resaltarse entonces que el surgimiento de dispositivos estatales de dominio como las mencionadas reformas colaboraron con la conformación de nuevas prácticas políticas indígenas. En este clima de agitación rural desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XVIII –manifestadas en el aumento del rigor y del volumen de los litigios judiciales–, las instituciones coloniales dejaron de ser un ámbito de negociación para convertirse en el epicentro de las luchas enfocadas en re-determinar los cimientos ideológicos del poderío español en Andes (Serulnikov, 2006). Es así como según Sergio Serulnikov, el movimiento de resistencia étnica que culmina con la sublevación de Tomás Katari en el área potosina debe enmarcarse en un conflicto de mucha más larga duración, un proceso gradual de movilización colectiva a través del cual puede reconstruirse todo un imaginario anticolonial de carácter andino (Serulnikov, 2006). Así, el autor afirma que las reformas generaron un espacio propicio para construir las herramientas contra la dominación. Las mismas se fundamentaron en la reivindicación de antiguos derechos comunitarios que intentaron salvaguardar las jerarquías de poder locales.

Este tipo de argumentaciones nos resulta por demás interesante, ya que nos permite abordar nuestros documentos a la luz de una interpretación diferenciada. A partir de ella próximamente nos enfocaremos en analizar tanto las prácticas como las representaciones suscitadas hacia el interior de la institución cofradial, a la que ya observamos como un ámbito importante para observar la negociación del poder; aunque contextualizadas de manera particular. Ya que el espacio de la fiesta – terreno privilegiado donde observar las actividades desplegadas por las cofradías– se traduce en las fuentes del período como un ámbito conflictivo, en futuros trabajos esbozaremos una serie de interrogantes acerca de uno de las revueltas acontecidas en su marco.

Documentos Inéditos

Archivo del Obispado de Potosí

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 San Juan Talina 1703 – 1808

Libro de Fábrica de Santa Lucía 1724 – 1815

Libro de Fábrica de Uru y Carasi 1797 – 1804

Libro de Fábrica de La Concepción 1756 – 1780

Libro de Fábrica de La Concepción y San Cristóbal 1797 – 1801

Libro de Fábrica de San Cristóbal 1756 – 1803

Libro de Fábrica de San Sebastián 1682 – 1808;

Archivo Histórico 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.

Referencias

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.

ARGANDOÑA PASTÉN Y SALAZAR, P. M. *Arancel de Derechos Parroquiales*. Lima, Casa de los Niños Huérfanos. 1771.

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

ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, B. *Relatos de la Villa Imperial de Potosí*, La Paz, Plural editores. 2009.

BOVISIO, M. A. *Las huacas del NOA: objetos y conceptos*. Mimeo. 2006.

BUNSTER, C. “Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio”. *Andes* N° 12, Universidad Nacional de Salta. 2001.

CAJÍAS DE LA VEGA, F. “Fiestas Barrocas en Charcas”. En: CAMPOS VERA, N. (Dir.); *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Unión Latina, 2007. pp. 51 – 67.

CELESTINO, O. 1998. “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2: Evangelizaciones”. *Gazeta de antropología*, ISSN 0214-7564, n° 14.

CHANCE, J. K., TAYLOR, W. T. “Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil – religious hierarchy”. *American Ethnology*, vol. 12 N° 1, feb. 1985.

ETCHELECU, L. “Diversas formas que adopta la religión andina. Yuxtaposiciones Peligrosas”. En *Hispania Sacra*, LIX, 119, enero-junio 2007, pp. 293-301.

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. 2000.

MERINO MEDINA, A. “Barroco, Fiesta, Dulce”. En: CAMPOS VERA, N. (Dir.) *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Unión Latina, 2007, pp. 173- 179.

MILLS, K. “‘In Between’: reflexiones sobre el mestizaje cultural y la movilidad en los andes Coloniales”. En Taller *El mestizaje como problema de investigación*, Argentina, 18- 19 de noviembre, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

- PEASE, F. “La religión incaica” y “Organización política incaica”. En: CARMAGNANI, M. y otros (Coord.). *Para una historia de América II. Los Nudos (I)*, Méjico, Fondo de Cultura Económica. 1999.
- PLATT, T. “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* LXXXIII, 1987, pp. 139 a 192.
- POLONI-SIMARD, J. *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito, ABYA-YALA, 2006.
- SAIGNES, T. *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz – Lima, ISBOL. IFEA. 1993.
- 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.
- 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, pp. 137- 164.
- SERULNIKOV, S. “Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII)”. En: *Anuario de Estudios Americanos* Tomo 61, 1, Universidad de Boston. 2004.
- 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.
- SIGAUT, N. “La fiesta de Corpus Christi y la representación de los sistemas visuales”. En CAMPOS VERA, N. (Dir.); *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Unión Latina, 2007, pp. 123 – 134.
- SIRACUSANO, G. “Notas para detener el “escándalo”: Fiesta e idolatría en el Virreinato del Perú”. En: CAMPOS VERA, N. (Dir.); *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz, Unión Latina, 2007, pp. 113- 121.
- ZANOLLI, C. E. “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”. *Andes* n.19 Salta ene./dic. 2008, versión On-line ISSN 1668-8090.

Notas

¹ Entre estos concilios denominados “regalistas”, podemos mencionar al de México (1771), el de Manila (1771), el de Lima (1772 - 1773) y el de Charcas, sumados a dos que probablemente no hayan llegado a concluirse: el de Nueva Granada (1774 – 1775) y el de Puerto Rico (1771 – 1772). (Jacinto, 2000, p. 522). Jacinto fecha la realización del Sínodo de Charcas entre 1774 y 1778; pero fiándonos de otros trabajos y de las mismas fuentes, podemos asegurar que el mismo se realizó entre 1771 y 1773.

² Esta descripción se amplía en nuestra tesis de maestría titulada “*Las cofradías de indios en Potosí*” (CEL/UNSAM, año 2012).

³ Elaboración propia en función de los datos extraídos del Archivo del Obispado de Potosí (En adelante 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 Histórico 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.

⁴ Elaboración propia en función de los datos extraídos de AOP; Libro de Fábrica de Porco 1771- 1835; AOP, Libro de Fábrica de Mícani 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, 1987, p. 139 -192.

⁵ En algunos casos aparecen estas devociones de manera escindida. Actualmente la festividad de la Copacabana se celebra también el 5 de agosto, si bien la fecha original corresponde al mes de febrero.

⁶ Sin embargo, tenemos en cuenta la advertencia de Franklin Pease quien afirma que el culto solar no presentaba un carácter unívoco panandino sino que se limitaba a ser profesado por la elite cuzqueña (Pease, 1999), motivo por el cual consideramos que ese tipo de yuxtaposiciones deben ser analizadas con una mayor profundidad y detalle que el que podemos ofrecer en este escrito, pero que esperamos retomar en el futuro.

⁷ De todos modos no podemos afirmarlo con seguridad, puesto que las fuentes no traducen, más allá del apellido, un parentesco entre estas dos mujeres. Asimismo, años más tarde, el cargo fue ocupado por Petronila de la Cruz. En el caso del mayordomo mayor, a su muerte el cargo es ocupado por Juan Alfonso, entre quienes no podemos corroborar parentesco alguno. AOP, Libro de Fábrica de San Juan de Talina, ff. 30 a 99 (f. y v.)

⁸ También en este espacio se realizaban las fiestas de San Pedro y de la Purificación de Nuestra Señora. (Platt, 1987).

⁹ 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*. 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 mismo (Bovisio, 2006).