

## **CURAS, SACRISTANES Y CANTORES. CONTABILIDAD Y CULTURA MATERIAL EN LA PARROQUIA INDÍGENA DE ANDAMARCA (BOLIVIA, 1779-1844)**

**PRIESTS, SACRISTANS AND CANTORS. ACCOUNTING AND  
MATERIAL CULTURE IN THE INDIGENOUS PARISH OF  
ANDAMARCA-(BOLIVIA, 1779-1844)**

**CAMILA MARDONES BRAVO\***

**RESUMEN:** Esta investigación estudia los inventarios de bienes insertos en el libro de fábrica de la parroquia indígena de Andamarca, Bolivia (1779-1844). La fuente exhibe una interdependencia entre el inventario como género documental y la contabilidad parroquial, que permite analizar formas de representación y autorrepresentación, así como también los nexos entre cultura material y sociedad. El acercamiento metodológico desde la historia de la cultura material vincula la microhistoria de una parroquia indígena con contextos de alcance regional y virreinal, observando las estructuras sociales que los objetos contribuyen a configurar. El análisis particular de la gestión de un sacristán da cuenta de la desconfianza que la Iglesia podía tener en quienes ejercían el oficio, mientras que un ejercicio paralelo referido a un maestro cantor permite rastrear su trayectoria en el oficio a lo largo de cuarenta años, vinculando las prácticas musicales parroquiales con los espacios y objetos que las potenciaron.

**PALABRAS CLAVE:** libro de fábrica, catolicismo andino, parroquias indígenas, sacristanes, cantores

**ABSTRACT:** This research studies the inventories of goods inserted in the accounting book of the indigenous parish of Andamarca, Bolivia (1779-1844). The source highlights an interdependence between the inventory as a documentary genre and parish accounting, allowing us to analyze forms of representation and self-representation, as well as links between material culture and society. The methodological approach from the history of material culture seeks to link the microhistory of an indigenous parish with the regional and viceregal contexts, observing the social structures that the objects contribute to build. The particular analysis of a sacristan's management shows the distrust that the Church could have in those who exercised the office, while a parallel exercise referred to a master cantor allows tracing his career in the office over forty years, linking parish musical practice with the spaces and objects that enhanced it.

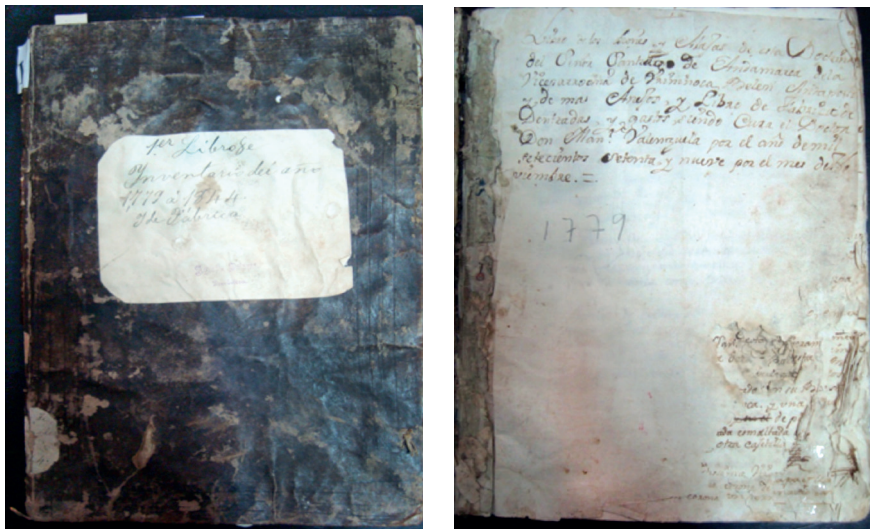
\* Doctora en Historia. Investigadora Asociada de la Universidad Bernardo O'Higgins, Centro de Estudios Históricos. Hamburgo, Alemania. Correo electrónico: [camila.marbra@gmail.com](mailto:camila.marbra@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8930-2894>

KEYWORDS: parish account books, Andean Catholicism, indigenous parishes, sacristans, cantors

Recibido: 08.03.24. Aceptado: 26.06.24.

## INTRODUCCIÓN

ESTA INVESTIGACIÓN estudia el *Libro de inventarios y de fábrica de la Doctrina del Señor Santiago de Andamarca* (en adelante LIFA), documento de 86 folios encuadernado con tapas de cuero, que abarca registros desde 1779 hasta 1844 (figs. 1a y 1b). Se encuentra resguardado por el Archivo del Obispado de Oruro desde el 1° de mayo del 2017.



Figuras 1a y 1b. Portada y primera página del *Libro de inventarios y fábrica de Andamarca*.

Los libros de fábrica parroquiales, que registran la contabilidad de las iglesias, constituyen fuentes claves para la investigación etnohistórica del período hispano. Su uso fue una práctica instituida en la Iglesia Católica y controlada, en los virreinos, por las visitas pastorales con las que la institución eclesiástica supervisaba el trabajo de los curas doctrineros (Brochhagen, 2017; Zaballa Beascochea, 2021). Las reformas eclesiásticas

de la segunda mitad del siglo XVIII fomentaron su uso, conformando la buena administración de los curatos un aspecto ideal del oficio del párroco (Castro Flores, 2023). Son fuentes cuyos destinatarios eran los obispos y visitadores, y por ende deben ser leídas atendiendo a las estrategias de autorrepresentación de los párrocos frente a sus superiores. En ello juega un rol importante la representación que ofrece cada cura de la comunidad religiosa indígena a su cargo, por ejemplo, con respecto al estado material del templo y las prácticas devocionales de la feligresía.

En 1842, el nuevo cura de Andamarca (Departamento de Oruro, Bolivia) inventarió detalladamente las iglesias y capillas de la parroquia. Su registro constataba que entre quince libros de bautizos, matrimonios y entierros, se encontraba “este solo libro de fábrica de Iglesia” (LIFA, f. 65v). Esta brevísima “autoidentificación” del propio documento nos sitúa frente a la pérdida histórica de fuentes parroquiales, observándose mayor cuidado en la conservación de los registros de los sacramentos que de las cuentas financieras, que tenían un carácter más contingente que espiritual. En efecto, medio siglo antes, el inventario de toma de posesión del cura Manuel Valenzuela constataba ocho libros de bautizos, casamientos y defunciones ordenados sobre una mesa de madera vieja en el dormitorio del párroco, junto a un libro de inventarios y uno de fábrica, ambos “forrados en pergamino, todos maltratados y viejos” (LIFA, 1779, f. 4v). Su mal estado puede haber ocasionado su ausencia consignada en 1842. Inaugurando el nuevo libro de fábrica, Valenzuela optó por aunar el registro de inventarios y de la contabilidad parroquial, estableciendo un modelo que será reproducido por los curas subsiguientes a lo largo del documento.

El modelo de registro asentado por Valenzuela establece una interdependencia de dos géneros documentales (inventarios y registros de contabilidad), que nos permite vincular los objetos listados con los valores de mercado, con el origen y circulación de productos y materias primas, con las fechas de su adquisición y con sujetos históricos subalternos, cuya presencia resulta esquiva en otras fuentes históricas. Las formas en que distintas culturas clasifican sus intercambios materiales en esferas o categorías de valor, entre ellas la asignación de la cualidad de lo sagrado, remite a procesos de singularización definidos o dirigidos principalmente por grupos sociales con mayor poder (Kopytoff, 1986), dando cuenta de las estructuras sociales subyacentes en los inventarios. En el catolicismo andino, que aquí posiciono al centro del análisis, cabe destacar las huellas no siempre visibles del contacto transcultural (Dean y Leibsohn, 2003, p. 13), en particular tratándose de fenómenos que con el paso del tiempo conformaron la vida

cotidiana de los pueblos indígenas (Hidalgo Lehuedé y Castro Flores, 2014, p. 634). María Marsilli (2004) destaca, al respecto, que la imbricación de lo material con lo espiritual en el pensamiento andino encontró un punto en común con algunas prácticas católicas, facilitando las relaciones entre indígenas y párrocos a través del intercambio material y otras formas de negociación local (p. 403). Las variaciones del catolicismo andino en cada localidad se debieron tanto a la yuxtaposición de elementos y al carácter colectivo detrás de la producción de lo sagrado (Windus, 2018, p. 448), como a los modos de uso, recepción y percepción de sus expresiones materiales (Dean y Leibsohn, 2003; Martínez y Windus, 2019, p. 5).

Aunque algunos libros de fábrica contienen fragmentos de otros tipos de registros, tales como cuentas de cofradías, visitas eclesiásticas, cartas circulares, o incluso comentarios personales, gran parte de la información que brindan tiene forma de listados con una estructura de contabilidad sencilla de cargo y data (ingresos y egresos). Esperanza López Parada (2018) analiza la inserción de listas en textos coloniales como un género en particular, destacando que los inventarios simulan exhaustividad a través de “su ordenación y taxonomía”, produciendo una ilusión de verdad (pp. 130-132). Desde su perspectiva, las listas se vuelven legibles para el análisis de narrativas camufladas (López Parada, 2018, p. 138). Giorgio Riello (2021) destaca que la realidad representada por los inventarios es el resultado de estrategias, inclinaciones e intenciones específicas (p. 126). Su acercamiento a estas fuentes, centrado en el acto de inventariar y en su valor como “representación subjetiva”, coincide en apreciarlos como un género particular que se atiene a ciertas reglas, pero enfatiza su conexión con la realidad que describen, especialmente en relación con “actitudes y valores sociales y culturales” (Riello, 2021, p. 136).

Con base en un contundente trabajo de archivo, esta investigación pone en diálogo fuentes primarias manuscritas eclesiásticas y tributarias con el Libro de fábrica de Andamarca, descrito y analizado en profundidad. El trabajo destaca las formas de representación legibles en la fuente estudiada, enfatizando la imbricación entre cultura material y estructuras sociales. Los inventarios se perfilan aquí como un subgénero interdependiente del libro de fábrica cuyos registros contables ofrecen una estructura estable desde la cual apreciar metodológicamente las variaciones. La segunda mitad del artículo profundiza en el rol de sacristanes y cantores como intermediarios en la conformación del catolicismo andino, en tanto especialistas religiosos y autoridades indígenas influyentes en sus comunidades.

## EL LIBRO DE FÁBRICA DE SANTIAGO DE ANDAMARCA (1779-1844)

La convención contable de los libros de fábrica consiste en registrar por separado los ingresos y egresos de las finanzas parroquiales, denominados *cargos* y *descargos*. En la fuente aquí analizada, los ingresos se componen principalmente de las limosnas, las cuales eran definidas por costumbre y aportadas por los alféreces y mayordomos de turno con motivo de las fiestas entabladas. También se registran algunas donaciones circunstanciales. Los egresos remiten a las necesidades materiales del culto (enseres de consumo ritual, objetos litúrgicos, etc.), junto con los cuidados y reparaciones de los templos. Este flujo económico consideraba la fábrica parroquial como perteneciente a la comunidad de feligreses y no al cura en ejercicio (Citterio, 2011, p. 116), lo cual, dependiendo del caso a caso, es a veces puesto en evidencia y en otras en duda por las fuentes documentales. Los servicios del cura –principalmente misas, fiestas, servicios fúnebres y certificados– se pagaban en montos adicionales (*obvenciones*), los cuales estaban definidos por arancel, formaban parte de su erario personal y raras veces eran registrados en los libros de fábrica.

El documento que aquí presento registra medio siglo de historia de la parroquia aimara de Santiago de Andamarca (fig. 2), una de las ocho doctrinas de la Provincia de Carangas, dependiente del Arzobispado de La Plata (actual Sucre).



Figura 2. Iglesia de Santiago de Andamarca. Fiesta patronal de Santiago Apóstol, 25 de julio de 2013.

Tras la conquista española del territorio, la reducción de indígenas en Andamarca formó parte del repartimiento homónimo, parcialmente destinado como encomienda y parcialmente como bien real (Cajías de la Vega, 2004). Con la instauración del régimen parroquial hacia el último cuarto del siglo XVI, el pueblo de Andamarca se formalizó como cabecera de doctrina y el pueblo de San Francisco de Orinoca como su viceparroquia. La parroquia, ubicada por la ribera oeste del lago Poopó a 3.800 m.s.n.m., contaba con seis pueblos a finales del siglo XVIII y diez a finales del siglo XIX (fig. 3).



Figura 3. Mapa de Andamarca, con cabecera parroquial y seis anexos. Las estrellas marcan las Villas de Oruro y de La Plata (actual Sucre), sede arzobispal. Elaboración propia, con base en Google My Maps (2024).

Demográficamente estaba constituida principalmente por aimaras, con un bajo porcentaje étnico de urus (entre 1% y 4%), y sin población mestiza registrada, sumando un total aproximado de dos mil personas durante

el período bajo escrutinio. Socialmente la población estaba organizada en dos parcialidades –Anansaya y Urinsaya–, cada una con un cacique gobernador y al menos dos ayllus. Orinoca contaba con su propio cacique y su población estaba organizada en cinco ayllus, dos de ellos de población uru.

El LIFA es una fuente rica para estudiar diversos aspectos de la historia virreinal. Por ejemplo, ofrece detalles de las reparaciones sistemáticas y circunstanciales de los templos, valiosas para la historia arquitectónica de las iglesias andinas. Destaca la práctica comunitaria de retejar los techos, que en Andamarca se realizaba con bastante regularidad, incluso cada dos años durante la gestión de algunos de sus párrocos. Al día de hoy la práctica de restaurar los techos de las iglesias en comunidad conserva componentes rituales en varias localidades andinas (Sendón, 2004).

La incorporación de inventarios es un aspecto particular del LIFA, pues estos suelen encontrarse como documentos separados en la documentación de la zona. Los inventarios de toma de posesión de algunos curas permiten comprender aspectos específicos de la inversión que realizarían durante su gestión. El libro contiene tres inventarios completos, correspondientes a la toma de posesión de los curas Manuel Valenzuela (25 de noviembre 1779, LIFA, fs. 1-5), Pedro de la Borda e Iraizoz (27 de enero del 1798, LIFA, inserto con paginación propia, pp. 1-8, entre fs. 28v-29), y Pedro Antonio Guereca (20-25 de junio de 1842, LIFA, fs. 64-71). Los primeros dos se sostienen como documentos de autoridad para los párrocos que, por distintos motivos, no realizaron inventarios, o que solo agregaron inventarios parciales, citándolos con frecuencia a lo largo del libro, ya sea para corroborar la información o para criticar los faltantes. El inventario de Valenzuela introduce el libro y asienta el modelo a seguir, con una división territorial entre la cabecera y los anexos, y un recorrido espacial del templo desde las puertas y el coro hacia los retablos, sagrario, sacristía y baptisterio (fig. 4).



Figura 4. Interior Iglesia Santiago de Andamarca, 25 de julio de 2013.

Tiende a clasificar platería, textiles e imágenes de lienzo y bulto en su enumeración, aunque no de forma sistemática. El inventario de De la Borda se posiciona de forma bastante crítica frente al estado material de los enseres parroquiales y la gestión de sus antecesores (los curas Miguel de Arzadun y Diego Apolinar de Ondarza) y anticipa la significativa inversión parroquial que llevará a cabo durante el breve quinquenio en que ejerció el



cargo. El inventario de Guereca presenta una clasificación distinta, claramente centrada en el valor material de los objetos, mientras que su teniente de cura Bernardino Ríos adquiere protagonismo en el recorrido para inventariar los anexos. Un aspecto destacable de la interdependencia entre estos géneros textuales es que los inventarios incluyen los nombres de los testigos autorizados presentes durante el acto de inventariar, sacando del anonimato a un número significativo de autoridades indígenas que otras fuentes no registran. La práctica de nombrar a los testigos desaparece en el inventario republicano, pasando a usarse un genérico “en presencia de los señores curacas y alcaldes” (LIFA, f. 64) después de las autoridades criollas que sí son nombradas. Esto muestra un claro cambio en la percepción que el sistema eclesiástico y estatal decimonónico promovió con respecto a las autoridades indígenas (Platt, 1982, p. 40).

## CULTURA MATERIAL Y RITUAL EN LAS PARROQUIAS

Las iglesias andinas almacenaban todos los objetos necesarios para las prácticas rituales católicas. En los inventarios se aprecia gran cantidad de alhajas de platería<sup>1</sup>, textiles<sup>2</sup> y otros objetos con funciones catequéticas, rituales y devocionales, como, retablos, misales, relicarios, instrumentos musicales, lienzos, láminas e imágenes de bulto. En el marco de la evangelización, estos objetos eran comprendidos como tecnologías para transmitir la doctrina y facilitar la conversión de los indígenas. Una ley de 1573 indicaba que para que los indígenas atendiesen la doctrina “con más veneración y admiración, estén [los curas] revestidos a lo menos con albas o sobrepellices y estolas, y con la santa cruz en las manos” (*Recopilación*, Lib. 1, Tít. 1, Ley 4). El franciscano Jerónimo de Oré (1589) señalaba que “en estas cosas exteriores ponen los indios los ojos y hacen mayor reflexión. Y estando con

<sup>1</sup> Los objetos fundamentales para el culto católico son los vinculados al sacrificio eucarístico: el cáliz en el que se consagra el vino como sangre de Cristo, la patena en la que se pone la hostia consagrada, el copón en el que se guardan las hostias consagradas y se ofrecen a la feligresía, y la custodia en la que se exhibe públicamente el Santísimo Sacramento. Otras alhajas incluidas en los inventarios son incensarios, crismeras (jarra en la que se guardan los Santos Óleos), lámparas para los altares, faroles para las procesiones del Rosario y para llevar el viático a los moribundos, y objetos para las imágenes de bulto (por ejemplo, coronas, bastones, cadenas, arcos, entre otros).

<sup>2</sup> Los textiles eclesiásticos se conocen como “ornamentos litúrgicos”, nomenclatura que incluye las “vestiduras sagradas” de los sacerdotes durante sus servicios (casullas, roquetes, sobrepellices, estolas, albas, cíngulos, manipulos, capas y dalmáticas), los “adornos del altar” (el paño para el cáliz, la bolsa de los corporales y palias o hijuelas), y otras colgaduras, alfombras y manteles para el adorno de altares, frontales y muros.

la decencia que conviene, les causara mayor aprovechamiento, edificación y devoción.” (p. 51v). La fastuosidad de los ornamentos formó parte sustancial de la performatividad y retórica visual con que la iglesia católica se insertó en las doctrinas indígenas, pues los “ojos del cuerpo” y “los ojos del alma” eran parte de una “misma operación simbólica en la que las imágenes religiosas desplegaban todos los recursos disponibles para lograr el efecto deseado: ‘mover el ánimo de los fieles.’” (Siracusano, 2008, p. 281).

El II Concilio Limense (1567) estableció los bienes mínimos que los encomenderos tenían que proporcionar a los doctrineros<sup>3</sup>, agregando que los gastos debían correr por costa del encomendero y de los indios de manera conjunta (Vargas Ugarte, 1951, p. 250). El III Concilio Limense (1582-1583) agregó que cada pueblo debía tener sus propios ornamentos y si por necesidad se llevasen a localidades sin los suyos propios, que fuesen conducidos bajo llave (Vargas Ugarte, 1951, p. 333). Dos siglos después, el Sínodo de La Plata de 1771-1773 destacaba la obligación de mantener decente el espacio eclesiástico, implicando con ello la limpieza y buen estado del recinto, pero también la posesión de los ornamentos necesarios al ritual, adecuadamente conservados (de Argandoña, 1854, p. 407). Es decir, el espacio sagrado abarca los objetos rituales que contiene, reglamentando mediante preceptivas y prohibiciones sus usos y cuidados. Así, los “ornamentos ricos y decentes que tienen algunas iglesias” (de Argandoña, 1854, p. 408) debían ser guardados separadamente de otros y servir exclusivamente “en las fiestas y funciones clásicas de la misma Iglesia” (p. 408); los vasos sagrados debían ser guardados en alacenas aseguradas con llave y solo tratados por el cura o sus ayudantes, quien la “abrirá por la mañana, a tiempo de celebrarse las misas: y acabadas las guardará y cerrará sin permitir en manera alguna el manejo de ello y de la dicha llave a los indios sacristanes” (p. 408); y la platería debía ser limpiada por la “gente de servicio que tenga la misma iglesia” (p. 408) al interior del recinto y nunca llevarse a las casas de los plateros. No estaba permitido guardar ningún bien parroquial fuera de la iglesia, ni siquiera en las casas de los mayordomos de turno o de los donantes de las piezas<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Un ornamento entero para celebrar, libros para escribir los que se bautizan y los que se casan, las cabalgaduras necesarias para camino... , el paño necesario para un vestido cada año y quince varas de lienzo, seis arrobas de vino de Castilla para decir misa y una arroba de cera, otra de aceite, otra de vinagre y media de jabón, una arroba de conserva para los enfermos.” (Vargas Ugarte, 1951, p. 250).

<sup>4</sup> “...aunque lo haya dado de limosna, sino que forzosamente ha de correr su custodia de cargo y cuenta del cura” (de Argandoña, 1854, 408).

La reglamentación relativa a los objetos sagrados ensalzaba su valoración religiosa distinguiéndolos según su calidad material (por lo general reflejada en su precio de mercado), su valor ritual (enfaticando la misa como centro de la doctrina católica) y los sujetos que hacían uso de ellos (jerarquizados en la figura del cura y sus ayudantes, y luego los servidores del templo, con preeminencia de sacristanes y cantores). Las normas y prácticas distinguían los objetos sagrados de otros objetos de uso común, indicando su excepcionalidad a través del trato reverencial, los cuidados especiales, la aplicación de tabúes y su utilización para ofrendas (Kohl, 2003, p. 121, como se citó en Windus, 2013, p. 244). Se aprecian los mecanismos de control subyacentes a la normativa de los objetos religiosos.

El registro de los bienes de consumo ritual –principalmente vino, cera y aceite– en tanto parte de la cultura material de las parroquias, ofrece pistas para afinar nuestra comprensión de los objetos inventariados. Dichos enseres constituían “gastos precisos e indispensables” (LIFA, f. 12), otorgando a los registros una estabilidad durante largos periodos de tiempo. Las variaciones, metodológicamente analizadas, permiten atender las especificidades sociales y microhistóricas de la cultura material. Los registros del cura Manuel Valenzuela destacan por su orden, claridad y constancia, pero en 1784 olvida anotar estos enseres básicos por un “yerro de pluma” (LIFA, f. 12). Su error pone en evidencia que los registros sintetizan la actividad ritual de dos o tres años con el objetivo de presentar las cuentas a los visitantes eclesiásticos. Debido al lapso temporal entre el consumo real y su registro, es factible que no siempre sean coincidentes, lo que en ocasiones se presta para las estrategias de autorrepresentación de los curas ante sus superiores.

En Andamarca, el gasto habitual en vino era de tres botijas a doce pesos cada una, pero “en el año de la sublevación general” –1781– aumentó el precio debido a la dificultad de su traslado (LIFA, f. 8). Tres años demoró en recuperar su valor, aunque su precio continuó descendiendo hasta nueve pesos por botija en 1787. Esto motivó al cura de entonces a incrementar el gasto estable a cuatro botijas, considerado un exceso por el visitador eclesiástico de 1793, quien ordenó su reducción. Sin embargo, el cura entrante mantuvo el gasto, justificándolo con el aumento de anexos. El episodio muestra la agencia de los doctrineros en los asuntos parroquiales, por sobre la regulación institucional.

Unas décadas después, los grandes sucesos históricos vuelven a hacerse presentes en el libro de fábrica. El Arzobispado de La Plata exigía que en los ritos sacramentales los curas utilizaran los *Santos Óleos* consagrados por el

obispo en el mismo año, pero, ante situaciones particulares, admitía el uso de aceite bendecido en años anteriores (de Argandoña, 1854, p. 119). Este privilegio se aplicaba en especial a las parroquias rurales, distantes más de veinte leguas de la sede obispal, pero si los rituales se realizaban con aceite no consagrado debido a la negligencia del párroco, entonces era considerado “pecado mortal” (de Argandoña, 1854, p. 119). El LIFA es constante en apuntar este gasto, incluyendo el monto dado a los indios encargados de su traslado. Sin embargo, en 1814 el cura Pedro Josef de Funes registró que no los pudo mandar traer “por estar la capital y caminos ocupados por los insurgentes” (LIFA, f. 49). Las guerrillas de la Republiqueta de La Laguna que combatió el poder realista en la zona entre 1813 y 1817 muestran la injerencia del proceso independentista en la vida cotidiana de las parroquias. No hubo visitas eclesiásticas hasta 1822, fecha en que Funes sintetizó los gastos de esos ocho años. La adquisición de nuevos bienes parroquiales fue mínima durante ese tiempo, pero el párroco siguió atendiendo los cuidados del espacio sagrado y las necesidades básicas del rito<sup>5</sup>. No tenemos cómo corroborar si durante ese período consiguió los óleos con la certificación de la bendición obispal, o si halló alguna solución heterodoxa, como el caso de un párroco al otro lado de la cordillera acusado por la feligresía indígena de administrarles los sacramentos con aceite de lámpara por ahorrarse el gasto de mandar traer desde Arequipa los Santos Óleos (AAA, Arica – Codpa, 1806, f. 94v).

Extraigo de estos datos dos conclusiones metodológicas extrapolables al análisis de los objetos litúrgicos. Por un lado, la constancia de los gastos en consumo ritual resalta el valor de las variaciones. En su comparación diacrónica se observa la huella de sucesos políticos de mayor escala, así como también aumentos demográficos, reorganización territorial y alteraciones económicas que tuvieron injerencia en la cultura material.

Por otro lado, estos bienes dan cuenta de las agencias asociadas a su circulación, preparación y consumo ritual. En la obtención y administración del vino resalta la agencia de los párrocos, mientras que en la certificación de los Santos Óleos, tan valiosa como la propia materia que certificaba, se aprecia el alcance de la institución eclesiástica en el ámbito rural, así como también la participación de la feligresía indígena en su traslado. La iluminación de la iglesia, a su vez, estaba directamente vinculada con los parroquianos. En Carangas, eran los mayordomos de turno quienes debían

<sup>5</sup> Los gastos incluyeron el vino, los Santos Óleos, un paño, la composición del misal, coca para los jornaleros que colaboraron en varios arreglos en las capillas y el pago a los cantores. Lamentablemente falta un folio completo (f. 50) que seguramente brindaría información adicional.

adquirir la cera, conducida desde Chiquitos y comercializada en la Villa de Oruro. Los sacristanes estaban a cargo del labrado de las velas e hilado del algodón para los pabilos, tareas por las cuales recibían una remuneración de cuatro reales por arroba de cera labrada (LIFA, f. 45)<sup>6</sup>.

Estas conclusiones se pueden extrapolar al análisis de los objetos rituales inventariados. Así, se constata la inserción de localidades como Andamarca en dinámicas de alcance tanto regional como global a través de la circulación de personas, bienes y materias primas. Los textiles son objetos idóneos para observar estas circulaciones, ya que los inventarios suelen incluir la procedencia en su denominación. Entre textiles de origen europeo y asiático, se encuentran otros de distintos lugares del virreinato, incluyendo algunos de confección local, como los *chuses* tejidos en San Agustín de Toledo, parroquia agustina ubicada a menos de cien kilómetros de Andamarca. Muchos ornamentos litúrgicos estaban guarnecidos con encajes o flecos de Milán, Lorena y Flandes, pero también de Cochabamba, registrados como “encaje mestizo”. Algunas piezas textiles conjugaron en sí mismas distintas procedencias, como un paño para palio de raso de China con franjas y flecos (rapacejo) del Cuzco, adquirido en 1788 (LIFA, f. 18), o dos manteles de Bretaña con encajes de Cochabamba comprados en 1843 (LIFA, f. 80).

Tanto el precio de los objetos como el valor subjetivo de materialidades más exóticas son indicativos, por otro lado, de la agencia de los sujetos involucrados en su manufactura, financiamiento, recepción y utilización. Estos aspectos remarcan las relaciones de poder y las formas de representación inscritas en la cultura material. El inventario de Pedro de la Borda describe gran parte de los ornamentos parroquiales como “antiquísimo”, “todo muy viejo” o “inservible”, mientras que también halla los libros litúrgicos en muy mal estado: “tres misales viejísimos desaforados y cubiertas quebradas” y “un manual mejicano sin principio, medio, ni fin” (LIFA, Inventario inserto de 1798, p. 6). Critica también la falta de una casulla de tisú y cinco roquetes que habían sido confeccionados para los sacristanes en 1786 (LIFA, fs. 13v y 36). Durante su gestión, De la Borda atendió el estado material de la parroquia movilizándolo sus redes sociales personales. Por ejemplo, entre cuatro casullas con ornamento completo que compró para la iglesia, una –de raso de la China– fue adquirida de segunda mano por su hermano (LIFA, f. 31). Consiguió, también, que un mercader de Cochabamba le trajese un *Ritual romano* desde Lima y obtuvo una donación del propio

<sup>6</sup> El mismo monto se pagaba en la parroquia vecina de Corque (Libro de fábrica de Corquemarca. 1715-1779, f.94).

subdelegado de Carangas de tres llavecitas de plata que hacían falta para el sagrario, el comulgatorio y el depósito de jueves santo (LIFA, f. 35v). Su esfuerzo por realizar un inventario completo y detallado, sus comentarios sobre el estado material de los objetos y su alta inversión en bienes parroquiales, le permiten autorrepresentarse como párroco comprometido con el oficio ante las autoridades eclesiásticas, valiéndole su rápida promoción a la parroquia de Tinquipaya, Provincia de Cochabamba (LIFA, f. 34v).

Los feligreses indígenas, por lo general anónimos en las fuentes, también se encuentran presentes en la representación documental del espacio sagrado. En el LIFA se destaca la esporádica presencia de nombres propios, como un aporte extraordinario de veinte pesos dados en tres años consecutivos al “indio devoto” don Diego López para la construcción de una nueva capilla en Chullunquiani (LIFA, fs. 8-10). Aunque este es un registro inusual, los inventarios de Andamarca incluyen varios nombres de autoridades indígenas – caciques gobernadores, alcaldes, sacristanes y cantores – los cuales operaron como mediadores interculturales entre las instituciones virreinales y sus comunidades. En lo que sigue, profundizo en los oficios de sacristán y cantor, vinculándolos con la cultura material de las parroquias.

## SACRISTANES Y CANTORES

Algunas labores parroquiales fundamentales eran realizadas por los “ministros inferiores”, –fiscales, sacristanes y cantores– cuyas tareas exigían mayor especialización: la transmisión de la doctrina durante las ausencias de los curas, el cuidado ritual de los ornamentos sagrados y la producción de música para las fiestas y misas cantadas. Estos auxiliares de la iglesia conformaron el “verdadero soporte de la vida cristiana indígena”, facilitando, a su vez, el “diálogo con los especialistas de la religión popular andina persistente” (Marzal, 1983, pp. 343-344). Escogidos por el cura, gozaban de su confianza y sus privilegios los posicionaban entre la élite local. Tenían autoridad para servir de testigo en instancias formales, para lo cual debían ser mayores de veinte años y ejercer algún cargo de autoridad, o al menos ser sujetos “honorables” (Inostroza, 2019, p. 243). Sus firmas en los inventarios del LIFA, particularmente de cantores, permiten deducir que algunos manejaban la escritura.

La función principal de los sacristanes era custodiar la iglesia y sus bienes, cuidando las llaves, manteniendo la limpieza, atendiendo el “gobierno del campanario” y acompañando a los párrocos en la administración del

viático<sup>7</sup> (de Argandoña, 1854, pp. 127-131). El símbolo del oficio eran las tres llaves del templo, sacristía y alacenas donde se guardaban los objetos sagrados (Taylor, 1999, p. 332). El sínodo de La Plata (1772-1773), sin embargo, prevenía que los curas y sus ayudantes no permitiesen a los “indios sacristanes” el acceso a las llaves de las alacenas (de Argandoña, 1854, p. 408). En la documentación estudiada, los sacristanes custodian no solo objetos sagrados, sino también las herramientas del templo, como azadones, barretas, adoberas, escaleras, etc. El Arancel eclesiástico del Arzobispado de La Plata indica que los curas no podían cobrar por bautizos, pero que si los feligreses ofrecían una limosna voluntaria, esta pertenecía completamente “al indio sacristán, que no tiene otro ramo por razón de su oficio” (de Argandoña, 1771, p. 52). Recibían también una pequeña remuneración por el labrado de las velas, según se señaló.

La tarea especializada de los cantores exigía un entrenamiento en la música litúrgica. Aquellos que cumplían satisfactoriamente con su oficio solían permanecer largos periodos en el cargo, pese a que los curas tenían la facultad de renovarlos anualmente (Taylor, 1999, p. 333). Junto con dominar la liturgia, la lectura musical, el latín y el español y algún instrumento musical, como el órgano, los cantores debían cumplir su labor en las misas cantadas de todo el año, acompañando al cura a los anexos para las festividades de cada localidad. Entre sus tareas propias estaban la selección y la educación de los jóvenes cantores, pero también asumían otras responsabilidades, tales como el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, y la evaluación de quienes se preparaban para recibir algún sacramento (Tapia y Pereira, 2019, p. 47; Inostroza, 2019). Taylor señala que su prestigio les otorgaba cierta independencia de los curas, ensalzada por la “dimensión espiritual” de su cargo (1999, p. 333).

Sacristanes y cantores fueron privilegiados por ley desde el reinado de Felipe III, exentos del pago de tributo y de servicios personales, incluyendo la *mita*. La ley estipulaba que “en todos los pueblos que pasaren de cien indios, haya dos o tres cantores, y en cada reducción un sacristán, que tenga cuidado de guardar los ornamentos y barrer la iglesia” (*Recopilación*, Lib. 6, Tít. 3, Ley 6). Las constituciones del Sínodo de 1771-1773 enfatizaban su importancia para la “conservación del culto divino”, recalando que todo pueblo con capilla tuviese al menos dos cantores y un sacristán, incluso los que no llegasen a los cien habitantes (de Argandoña, 1854, pp. 167-168). Una revisita de tributarios de 1734 muestra que en Andamarca diez indi-

<sup>7</sup> Sacramento de la comunión dada a los moribundos.

viduos estaban exentos del tributo y de la *mita* para el servicio parroquial: un sacristán, un maestro de capilla y cuatro cantores para la cabecera, más cuatro auxiliares para la viceparroquia de Orinoca (Revisita de Carangas. 1734). Otra revisita, de 1783, incluía un listado completo de los dieciocho “sacristanes, cantores, cajeros y clarineros” reservados para la parroquia (Empadronamiento de Carangas. 1783, fs. 25v-26)<sup>8</sup>. Retomaré este listado, pero aquí cabe destacar que el LIFA registra de forma constante la presencia de tres sacristanes como testigos de los inventarios, incluyendo también “otros sacristanes” en representación de los pueblos anexos. Cada inventario cuenta con un trío de sacristanes distinto, mostrando la rotación del cargo como práctica habitual de los curas entrantes.

La *Instrucción metódica para la formación y práctica de las revisitas* del visitador general Jorge Escobedo y Alarcón (impreso en Lima en 1784) generó gran descontento entre las autoridades locales. Allí se confirmaba la legalidad de la exención tributaria, pero “rogaba” a los curas que nombra- sen para estos servicios a hombres mayores de cincuenta años, ya liberados del tributo (Escobedo y Alarcón, 1784/1820, art. XXX). Citando este artículo, la Real Hacienda intentó reincorporar en el padrón de tributarios de Carangas a 57 individuos que habían quedado reservados para el servicio de la iglesia en 1803. En la vecina parroquia de Huachacalla, el cura libró una batalla burocrática para conseguir que sacristanes y cantores volviesen a figurar como “reservados”. Argüía que el ejercicio de estos oficios era

... útil sobremanera a los naturales, quienes con estas ocupaciones santas llegan a tener cierta inclinación y afecto nato, así a la veneración de los templos como a los misterios de nuestra religión, solidificándose con la diaria y continua asistencia en la fe y creencia de sus verdades. En premio de tareas tan laudables, los dedicados a estos ministerios fueron libres de la contribución tributaria por especial indulgencia de los soberanos... (Carta de Miguel Miranda, 6 de agosto de 1808)

La resolución temporal que consiguió su reclamo fue que las parroquias pudiesen pagar los tributos de sus sacristanes y cantores con la fábrica de la iglesia, práctica que se observa ese mismo año también en Andamarca. El coadjutor Justo Hidalgo estuvo a cargo de la parroquia durante tan solo siete meses, en 1808, pero dejó un detallado registro contable, que incluyó un aporte de la fábrica de veintiún pesos por una cuota tributaria de los

<sup>8</sup> Agradezco a Nelson Castro Flores el acceso a este documento.



sacristanes Cipriano Capurata, Manuel Alvarado y Jacinto Caseres, y de los cantores Pedro Visa y Buenaventura Caseres (LIFA, f. 45v).

Llama la atención la presencia de Cipriano Capurata en este registro, pues el año anterior el párroco saliente, Pedro José de Funes, dejaba una particular denuncia en su contra. Describía que a su ingreso a la parroquia su teniente había realizado un “reconocimiento de todos sus bienes y alhajas para hacer entrega de todos ellos al nuevo sacristán Cipriano Capurata”, pero que aquel había “hecho fuga abandonando dicha iglesia” (LIFA, f. 41). La falta de una campanilla de plata de alrededor de una onza en peso fue la motivación de Funes para realizar esta denuncia y registrar un pequeño inventario de piezas faltantes el 18 de diciembre de 1807, frente a testigos. Reproduzco el listado completo:

La corona de plata del Niño de Purificación, que se conceptúa haya sido de cinco onzas según el tamaño de la que tiene dorada.

Un asiento de la cruz alta que sería de cuatro onzas.

Una tapa de vinajera que según la compañera sería de tres onzas.

Tres campanillas de guión, y una cruz chica que pesarían entre todas un marco.

Una diadema, una argollita de incensario, y dos pedazos quitados de propósito de las mayas que todo importara más de un marco.

Una potencia<sup>9</sup> que pesaría tres cuartas. (LIFA, f. 41)

La anotación de Funes concluía que la suma era de

tres marcos cuatro y tres cuartas, más o menos, para cuya satisfacción se pasará correspondiente oficio al alcalde pedáneo de este pueblo a fin de que se ha mandar el embargo de los bienes del referido sacristán mayor Cipriano Capurata, hasta tanto que este se apersona y de cuenta con pago de todo el cargo que resulta contra él. (LIFA, f.41)

Los dos curas coadjutores que luego administraron la parroquia –Justo Hidalgo y Antonino Mercado de la Huerta– hicieron un inventario parcial de los faltantes el 27 de octubre de 1808, basándose en el recuento detallado de De la Borda (1798) y un listado de los “bienes y alhajas” adquiridos por Funes (1807) (LIFA, f. 42). Solo unos pocos objetos coincidían con la

<sup>9</sup> La iconografía de Jesucristo incluye tres grupos de rayos de luz en su cabeza llamados potencias. La pieza de plata aquí inventariada, que pesaba alrededor de 21 g, formaba parte de los implementos de una estatua de Cristo. Las pesas y medidas eran variables en esta época, pero una onza equivalía aproximadamente a 29 g y ocho onzas componían un marco.

denuncia de Funes: una “diadimita”, una potencia, una “campanillita” y una “crucecita”. Participaron como testigos en este inventario tres sacristanes –Lorenzo Capurata, Manuel Vilca y Domingo Fernández– y dos cantores –Pedro Visa y Bentura Caseres–, quien también había firmado como testigo en la denuncia contra Cipriano Capurata (LIFA, f. 44).

No sabemos si la acusación del cura tuvo, o no, fundamento, pero la situación se resolvió sin mayores alcances, con el hallazgo de las piezas de plata de mayor relevancia –como la corona del Niño de la Purificación– y el reconocimiento de la pérdida de las más pequeñas (expresado en el uso de los diminutivos), evidenciando consciencia de la fragilidad de los objetos con el paso del tiempo. Cipriano continuó en su cargo tras la acusación de Funes, figurando como testigo de dos casamientos en abril de 1808 (*Libro de partidas de casamientos de Andamarca*, 1805-1834, f. 13)<sup>10</sup> y favorecido por el pago tributario dado por la fábrica a mediados del mismo año. Su ausencia en el inventario de los coadjutores, fechado el 27 de octubre de 1808 sugiere la rotación habitual del cargo, más que una penalización.

El suceso exhibe las tensiones que surgieron entre curas y sacristanes y el rol que los objetos de mayor valor –en este caso la platería– cumplieron en expresar estos conflictos. Las constituciones sinodales ya prevenían a los curas tener cuidado con los vasos sagrados y no brindar acceso a los sacristanes a las alacenas, predisponiendo a los párrocos a la sospecha y cautela que parecen haberse materializado en este caso. Asimismo, este conflicto se dio en el marco de las incipientes transformaciones políticas que traería la prisión del rey Fernando VII. Funes fue párroco de Andamarca durante un extenso cuarto de siglo (1803-1829), con dos interrupciones entre 1808-1809 y 1822-1823. Su breve inventario de los bienes adquiridos da cuenta de su intención de autorrepresentarse de forma positiva al dejar temporalmente el cargo, aunque no sean claros los motivos de su distanciamiento. El coadjutor Hidalgo comenzó un inventario poco después, el cual terminó tachado (LIFA, f. 43) (fig. 5a). Uno de los testigos era el cacique Carlos Mamani Chiliguanca, indígena aimara que sería luego un caudillo central en las luchas independentistas de la zona (Moreno de la Quintana et al., 2014). Hidalgo realizó finalmente el inventario parcial junto al coadjutor Mercado al traspasarle el cargo, en octubre de 1808, ya con la presencia de otros caciques gobernadores como testigos (fig. 5b).

<sup>10</sup> También figura como testigo en los años anteriores (*Libro de partidas de casamientos de Andamarca*, 1805-1834, fs. 5v y 7).



Figura 5a. Inventario tachado, sin fecha, 1808 (LIFA, f. 43).

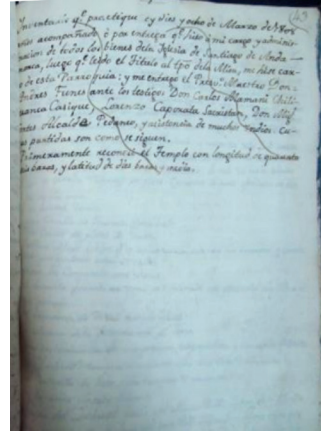


Figura 5b. Inventario de bienes faltantes, 27 de octubre de 1808 (LIFA, f. 44).

Funes retornó a la doctrina al año siguiente, pero resulta clave mencionar su segunda ausencia para corroborar la injerencia de la guerra de independencia en la microhistoria de la parroquia. Tras ausentarse por diecisiete meses entre los años 1822 y 1823, registró una donación de sesenta pesos que su reemplazante, el fraile franciscano Pablo Joven, había dado al ejército realista, la “que injustamente carga a la pobre fábrica, sobre lo cual tengo informado a dicho señor Deán” (LIFA, f. 53). Aunque la independencia de Bolivia se concretó dos años después, el registro muestra ya un posicionamiento del cura anticipando el desenlace de los sucesos políticos en pleno momento de transformaciones históricas.

## MÚSICA PARROQUIAL

Los inventarios de Andamarca representan una realidad musical suficientemente valorada por cada párroco de turno como para posicionar la relevancia de la música en las prácticas litúrgicas. El inventario de 1779 muestra que la iglesia de Santiago contaba con un coro de madera (del cual solo quedan las piezas en que se sustentaba), un órgano y un arpa. El anexo de Antapata tenía un “organito en el suelo” y la viceparroquia de Orinoca un

organito y un arpa para su “coro de cardones” (LIFA, f. 3). El cura Valenzuela mandó a arreglar el arpa de la cabecera dos veces durante su gestión, una de ellas por haberla roto un monaguillo (LIFA, f. 13v). Esta mención es excepcional, dando cuenta del uso efectivo de los objetos y su desgaste, pero también de las funciones parroquiales brindadas por los niños. Contamos aquí con una pista sobre la formación de los músicos parroquiales, a la que se suma otro registro interesante: treinta y dos pesos dados en 1840 para “un maestro operario de clarinete que algunas veces también ha suplido en el órgano y que de él eché mano por estar ya insufrible la música del coro y por el interés de que enseñe a algunos muchachos.” (LIFA, f. 61)

Hay varios registros de pequeños gastos en la música parroquial a lo largo del libro de fábrica de Andamarca. El cura Diego Apolinar de Ondarza (1791-1797) mandó a arreglar dos veces los órganos de Antapata y de la cabecera, y a templar el de Belén, por una suma de treinta pesos. No obstante su cuidado por los instrumentos musicales, su sucesor, Pedro de la Borda (1798-1803), se encontró con “un órgano destemplado cuyas teclas están pendientes de unas cuerdas y una arpa vieja” (LIFA, Inventario inserto de 1798, p. 1). Destinó, por lo tanto, noventa pesos “al organero para renovación de los dos órganos del pueblo y la vice parroquia” (LIFA, f. 32). El inventario de 1842 registra que todas las iglesias de los anexos tenían coros decentes y órganos, algunas incluso tenían arpas.

El pago a los cantores es considerado en el LIFA como uno de los “gastos indispensables”, junto con la cera, el vino y los Santos Óleos. Recibían entre cinco y diez pesos por las fiestas de cada anexo, aumentando el estipendio anual a medida que se incorporaban nuevos anexos. A principios del siglo XIX, el monto fijo era de treinta pesos, el cual podemos suponer que se distribuía entre todos los músicos. No obstante, los registros solo corresponden a las fiestas de los anexos, y no de la cabecera parroquial. Taylor señala que los cantores podían recibir un pago de cuatro reales por misa cantada (1999, p. 333), mientras que el Arancel de La Plata indica que de los doce pesos de obviaciones por el credo cantado, debía separarse cuatro pesos para la música y dos para los sacristanes (de Argandoña, 1771, pp. 13 y 24), pero no es seguro que se haya aplicado en los curatos de indios<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Es posible que la costumbre local haya definido otras fuentes para su remuneración no registradas. En la parroquia de San Marcos de Miraflores, Provincia de Chayanta, los dos cantores eran financiados por la parcialidad a la que representaban: el cantor de Anansaya recibía de un ayllu cincuenta pesos obtenidos del arriendo de tierras “separadas desde tiempo inmemorial para este cantoraje” y veinte pesos de otro ayllu; el cantor de Majasaya recibía un pago de treinta y tres pesos y el título de Colque runa (exención de la mita) (Platt, 1996, p. 109).

En el LIFA, el pago a los “cantores” es anónimo y en plural durante el siglo XVIII, pero a partir de 1810 se registra como pago para el “maestro cantor”. Esto sugiere un cambio en las formas de registrar, más que de las prácticas musicales. El registro de 1797 ya lo desglosaba como “maestro de capilla”, nombrado por su apellido: Caseres (LIFA, f. 26v). El listado de reservados de 1783, arriba mencionado, incluía a tres cantores con este apellido, dos de los cuales estaban emparentados –Clemente Caseres y su hijo Juan Bentura Caseres, ambos del ayllu Pocorcollo<sup>12</sup>– dando cuenta de un sistema intrafamiliar de la formación musical común en el oficio. En el detallado inventario de De la Borda, Juan Bentura Caseres cierra el documento con su firma (LIFA, Inventario inserto de 1798, p. 8). Una década después firma en el inventario parcial de 1808, ocasión en la que se le vincula explícitamente con el oficio de cantor. La firma del cantor Pedro Visa le acompaña en esa ocasión (fig. 6).

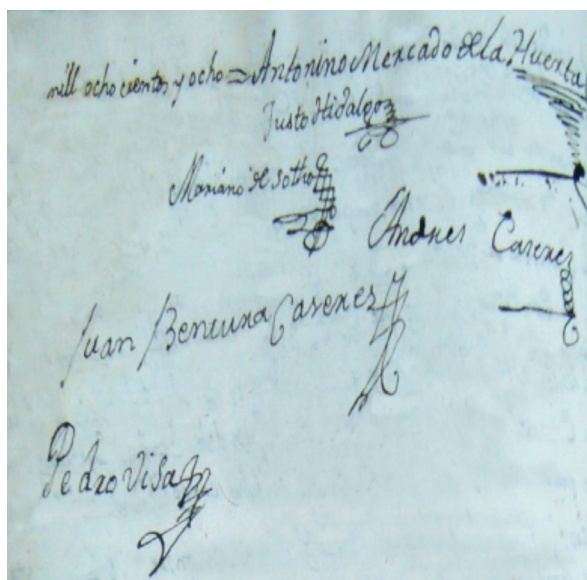


Figura. 6. Firmas de los curas coadjutores, caciques gobernadores y cantores (LIFA, f. 44v).

<sup>12</sup> Reiterado en varias entradas de casamientos, por ejemplo, en *Libro de partidas de casamientos de Andamarca*, 1805-1834, f. 186. En un registro de 1802 figura Pablo Caseres, hijo de Bentura y nieto de Clemente, contrayendo matrimonio (*Libro de partidas de casamientos de Andamarca*, 1805-1834, f. 217).

Entre 1814 y 1822 el cura Pedro José de Funes no registró la contabilidad parroquial debido a la ausencia de visitas eclesíásticas por los conflictos bélicos. El 6 de marzo de 1822 sintetizó los cargos y descargos de todo el periodo, mostrando que la vida religiosa continuó operando en la cotidianidad rural, aunque sin grandes inversiones y sin control institucional. De Funes registró entonces un pago de 240 pesos al cantor Juan Bentura Caseres por los últimos ocho años de servicio, calculando treinta pesos anuales (LIFA, f. 49v). Es la última mención al cantor. El curso de su vida profesional queda registrado de forma excepcional en la documentación: hijo de padre cantor, Caseres iniciaba su carrera en los tiempos de la gran sublevación indígena, se consolidaba como maestro cantor y autoridad principal de su pueblo quince años después, y, en los albores de la Independencia, continuaba ejerciendo su oficio sin contratiempos. En esos casi cuarenta años de trayectoria registrada, la música en la doctrina tuvo una notoria importancia, visibilizada en el número considerable de gente dedicada al oficio, así como también en la constante mantención de los instrumentos musicales. No cabe duda de que Juan Bentura Caseres ejerció influencia en su comunidad y en las prácticas parroquiales de Andamarca.

## CONCLUSIONES

El análisis descriptivo y metódico de la fuente que esta investigación busca poner en valor, el *Libro de inventarios y de fábrica de la parroquia de Andamarca*, permite observar en la interdependencia entre los inventarios como género documental y la contabilidad parroquial algunas formas de representación y autorrepresentación que se plasmaron en los registros. Tanto en su dimensión testimonial como contable, el registro de la cultura material eclesíástica da cuenta de distintas estrategias que utilizaron los curas doctrineros para posicionarse frente a sus superiores, así como también sus apreciaciones sobre la parroquia a su cargo, sobre los curas que los antecedieron y sobre las autoridades indígenas que ejercían oficios en ella.

Esta investigación se sustenta metodológicamente en la estabilidad de los registros contables y en el valor de sus variaciones, que permiten identificar la injerencia de sucesos regionales, virreinales, e incluso globales (como se observó en la circulación a gran escala de algunos objetos y materiales) en la microhistoria local. El análisis aquí desarrollado permite apreciar específicamente cómo el estudio histórico de la cultura material arroja luces sobre sujetos históricos indígenas, que raras veces figuran en la

documentación de la época. Los oficios de sacristanes y cantores, ejercidos por miembros influyentes de las élites locales, los posicionó como especialistas religiosos que cumplieron un rol de intermediarios entre la religión oficial y sus comunidades. Ambos oficios fueron privilegiados por las leyes y costumbres para eximirse del tributo y de la *mita*, ya que sus servicios eran necesarios para las iglesias y útiles para la evangelización. Eran, además, respetados por la institución eclesiástica, confiando en ellos su valor como testigos en los inventarios de los bienes parroquiales. La triangulación de datos del LIFA con otras fuentes –revisitas de tributarios y libros parroquiales– permite dar cuenta de su preeminente posición social.

Los sacristanes recibieron cierto grado de sospecha por parte de la Iglesia y de algunos curas, debido al valor material de los objetos bajo su custodia (en particular la platería). Los cantores tendieron a ejercer su oficio durante largos períodos, posicionándose como autoridades locales destacadas, promotores de la música litúrgica en las parroquias. Los inventarios de toma de posesión de los curas doctrineros, en conjunto con la contabilidad parroquial, dan cuenta de la autoridad que tuvieron quienes ejercieron estos oficios en la valoración y conservación de la cultura material eclesiástica en los poblados indígenas.

## REFERENCIAS

- de Argandoña, P. M. (1771). *Arancel de derechos parroquiales formado por el ilustrísimo señor Doctor Don Pedro Miguel de Argandoña Salazar y Pastén, del Consejo de su Magestad, Dignísimo Arzobispo de los Charcas*. Casa de los Niños Huérfanos.
- de Argandoña, P. M. (1854). *Constituciones sinodales del Arzobispado de La Plata*. Imprenta de los Amigos.
- Brochhagen, J. N. (2017). *Kirchliche Kontrolle und religiöse Kommunikation im kolonialzeitlichen Andenraum. Die bischöfliche Visitation ländlicher Pfarreien der Diözese La Paz (17.–18. Jahrhundert)*. [Tesis de doctorado, Universität Hamburg].
- Cajías de la Vega, F. (2004). *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Cargos contra Andrés Delgado. (1806). Archivo Arzobispal de Arequipa, Legajo Arica–Codpa.
- Carta de Miguel Miranda a nombre del cura de Huachacalla José Andrés de Toro. (6 de agosto de 1808). Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, 34-08-04.
- Castro Flores, N. (2023). “Una Iglesia de primitivos”. La disciplina del clero y la carrera pastoral en el gobierno de fray Joseph Antonio de San Alber-

- to, Charcas 1784-1804. *Trabajos y Comunicaciones*, 57, e181. <https://doi.org/10.24215/23468971e181>
- Citterio, D. (2011). Libros de fábrica parroquiales. Una singular fuente de estudios para los historiadores del clero y la religiosidad católica en el período tardo colonial. *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, 2, 114-121.
- Dean, C. y Leibsohn, D. (2003). Hybridity and Its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America. *Colonial Latin American Review*, 12(1), 5-35.
- Empadronamiento de Carangas. (1783). Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, 30-03-01-3.
- Escobedo y Alarcón, J. (1820). *Instrucción de revisitas o matrículas, formada por el señor Don Jorge Escobedo y Alarcón (...) en cumplimiento del Artículo 121 de la Real Instrucción de Intendentes*. Impresor de Real Hacienda. (Obra original publicada en 1784).
- FamilySearch. (s.f.). Records, 1566-1996. <https://www.familysearch.org/es/>
- Hidalgo Lehuedé, J. y Castro Flores, N. (2014). Devoción indígena y religiosidad local en Atacama (Arzobispado de Charcas, Segunda mitad del siglo XVII). En P. Fogelman y M. F. Contardo (eds.), *Actas electrónicas del Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder* (pp. 614-639). Ediciones del GERE.
- Inostroza Ponce, X. (2019). *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica, 1763-1820*. Biblioteca Nacional de Chile; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Kohl, K. H. (2003). *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. C.H. Beck.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. En A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (pp. 64-94). Cambridge University Press.
- Libro de fábrica de Corquemarca. (1715-1779). Archivo del Obispado de Oruro.
- Libro de inventarios y de fábrica de Andamarca (LIFA) (1779-1844). Archivo del Obispado de Oruro.
- Libro de partidas de casamientos de Andamarca. (1805-1834). Bolivia Catholic Church.
- López Parada, E. (2018). *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias*. Iberoamericana Vervuert.
- Marsilli, M. (2004). Missing idolatry: Mid-colonial interactions between parish priests and Indians in the diocese of Arequipa. *Colonial Latin American Historical Review*, 13(4), 399-421.
- Martínez C., J. L. y Windus, A. (2019). Epistemologías transculturales: prácticas y producción de conocimientos en zonas de contacto colonial en los Andes y Paraguay. *Colonial Latin American Review*, 28(1), 1-9.



- Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Moreno de la Quintana, G., Llanque, R. y Huanca Hermoso, O. (2014). *Carlos Mamani Chiliguanga: vida y obra del Comandante General del Partido de Carangas y caudillo mayor de la patria (1804-1816)*. Ministerio de Culturas y Turismo.
- de Oré, J. (1589). *Symbolo Catholico Indiano, en el cual se declaran los misterios de la Fe contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio*. Imprenta de Antonio Ricardo.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Platt, T. (1996). *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. ASUR y Plural Editores.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor (1681)*. Julian de Paredes.
- Revisita de Carangas. (1734). Archivo General de la Nación Argentina, Sala XIII, 19-2-4. En Padrones y revisitas de indios, 1780-1785, Leg. 95, Family-Search, <https://www.familysearch.org/es/>
- Riello, G. (2021). “Things seen and unseen” The material culture of early modern inventories and their representation of domestic interiors. En P. Finlen (ed.), *Early Modern Things Objects and their Histories, 1500–1800* (pp. 124-150). Routledge.
- Sendón, P. F. (2004). El *wasichakuy* de Marcapata. Ensayo de interpretación de una “costumbre” andina. *Revista Andina*, 39, 51-73.
- Siracusano, G. (2008). *El poder de los colores: de lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Tapia, C. y Pereira, M. (2019). Archivos eclesiales en la Ruta de la Plata. ¿Cómo se organizaban los templos andinos en el pasado? *Las culturas andinas en los archivos documentales. Siglos XVII-XIX*. Fondart, Fundación Altiplano, 36-54.
- Taylor, W. B. (1999). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford University Press.
- Vargas Ugarte S. J., R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Arzobispado de Lima, Tipografía Peruana.
- Windus, A. (2013). Putting Things in Order: Material Culture and Religious Communication in the Bolivian Altiplano (Seventeenth Century). En A. Windus y E. Craillsheim (eds.), *Image - Object - Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines. Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship* (pp. 241-261), Band 5. Waxmann Verlag.
- Windus, A. (2018). “Y yo, con buen celo y ánimo, tomé los pinceles del oleo...”: dynamics of cultural entanglement and transculturation in Diego de

Ocaña's Virgin of Guadalupe (Bolivia, 17th–18th centuries). *Colonial Latin American Review*, 27(4), 431-451.

Zaballa Beascochea, A. (2021). La visita pastoral como fuente privilegiada para la historia local: un ejemplo de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII. *Revista de Humanidades*, 43, 221-242.