



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

Adrián, Mónica
Estrategias políticas de los curas de Charcas en un contexto de reformas conflictividad creciente
Andes, núm. 11, 2000
Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701107>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

Estrategias políticas de los curas de Charcas en un contexto de reformas y conflictividad creciente¹

Mónica Adrián²

Resumen: El artículo versa sobre la utilización política que los curas del arzobispado de La Plata hicieron de su posición al frente de una doctrina para evitar ser afectados por las medidas adversas de la administración borbónica a la vez que se aseguraban un mejor lugar en su carrera eclesiástica. Esto requiere de una mirada simultánea a la inserción de los curas en la sociedad local y en la estructura administrativa del arzobispado. Este análisis doblemente orientado nos parece central a la hora de intentar comprender por qué algunos curas fueron atacados por los aborígenes durante el contexto insurreccional de los '80 mientras otros fueron acusados de complicidad con los mismos.

A partir del seguimiento de las carreras de dos eclesiásticos, Gregorio de Merlos e Isidro de Herrera -el primero acusado de complicidad con Tomás Catari, líder indígena de la rebelión de Chayanta, el segundo asesinado por los aborígenes durante la misma- proponemos un enfoque que pretende dar cuenta del comportamiento político de curas y feligreses pero enfocado desde el espacio institucional comprendido por el arzobispado de La Plata. El telón de fondo para el análisis de estas dos carreras es un conjunto de relaciones de méritos de sacerdotes postulantes a prebendas en el cabildo eclesiástico de este arzobispado. Recortadas sobre este marco, las carreras de Merlos y Herrera conducen directamente a los procesos y contextos de los cuales fueron sólo una expresión visible.

Palabras clave: sociedad indígena - curas - conflicto - reformas - carreras eclesiásticas

Abstract: This paper deals with the politic instrumentalization priests in the Archdiocese of La Plata were able to make of their position in charge of a rural parish in order to avoid the unwanted repercussions of Bourbon Reforms while improving, at the same time, their position within the ecclesiastic hierarchy. This approach requires of a twosided oriented research: one dealing with the priest's social relations in local society; another referring to the Archdiocese administrative structure. This is -in our opinion- a central question to understand the different positions assumed by priests during the insurreccional context of the late 18th century.

The analysis is centered in the careers of two parish priests from the province of Chayanta: Gregorio de Merlos, accused of having been implied in the indigenous rebellion and Isidro de Herrera, killed up by his parishioners during this conflictive conjuncture. The research is concerned with the institutional and social background

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las XVII Jornadas de Historia Económica, Tucumán, setiembre de 2000, simposio *Economía en tiempos de cambio. Reformas borbónicas y revolución en Hispanoamérica*. Agradezco a las organizadoras del simposio por sus comentarios y por su invitación a publicar este artículo, a Silvia Palomeque por sus sugerentes comentarios que me ayudaron a repensar varias problemáticas aunque asumo la total responsabilidad de lo que aquí se expresa y, en especial, a Ana María Lorandi y a Bernard Lavallé que pacientemente han leído distintas versiones previas. Esta investigación se ha realizado en el marco de una beca de investigación de la Universidad Nacional de Luján y se ha contado con fondos procedentes de subsidios UBACyT y Pid Conicet.

² Universidad Nacional de Luján, Departamento de Ciencias Sociales / ICA -Sección Etnohistoria- FFyL, UBA.

behind the priests attitudes and with the dialectic relation between these two spheres for which Merlos and Herrera's careers provide a good insight.

Key words: indigenous society - parish priest- conflict - reforms - ecclesiastic careers.

Introducción:

En un artículo que tiene ya algunos años, aunque no por ello menor vigencia, Barnadas destacaba cómo el conjunto de realidades de la vida colonial exige un análisis pormenorizado que atienda por igual a la evolución de las estructuras administrativas coloniales y a la dialéctica que se establece entre éstas y la conciencia y el tejido social correspondientes.ⁱ Esta reflexión viene a cuenta en el tema que nos ocupa dado que, por un lado, el hecho de que las reformas borbónicas han afectado negativamente la jurisdicción y los ingresos de la iglesia es un tema ya bastante trillado, aunque siempre se encuentran versiones novedosas.ⁱⁱ Por otra parte, que los curas doctrineros solían cometer infinidad de exacciones sobre sus feligreses indígenas y que esto contribuía a producir situaciones de conflictividad que podían terminar con la muerte del sacerdote en cuestión a manos de sus feligreses es algo sobre lo que tampoco quedan demasiadas dudas, aunque siempre sea posible agregar un caso más a la larga serie. Es otra cosa lo que aquí pretendemos analizar y se trata de la utilización política que los curas hicieron de su posición al frente de una doctrina para evitar ser afectados por las medidas adversas de la administración borbónica a la vez que se aseguraban un mejor lugar en su carrera eclesiástica. Esto requiere de una mirada simultánea a la inserción de los curas en la sociedad local y en la estructura administrativa del arzobispado. Este análisis doblemente orientado nos parece central a la hora de intentar comprender por qué algunos curas fueron atacados por los aborígenes durante el contexto insurreccional de los '80 mientras otros fueron acusados de complicidad con los mismos.

A partir del seguimiento de las carreras de dos eclesiásticos Gregorio de Merlos e Isidro de Herrera -el primero acusado de complicidad con Tomás Catari, líder indígena de la rebelión de Chayanta, el segundo asesinado por los aborígenes durante la misma- proponemos un enfoque que pretende dar cuenta del comportamiento político de curas y

feligreses pero enfocado desde el espacio institucional comprendido por el arzobispado de La Plata. El telón de fondo para el análisis de estas dos carreras es un conjunto de relaciones de méritos de sacerdotes postulantes a prebendas en el cabildo eclesiástico de este arzobispado. Recortadas sobre este marco, las carreras de Merlos y Herrera se presentan a los fines de nuestro trabajo como lo que Levi ha calificado como "biografía modal" en tanto que conducen directamente a los procesos y contextos de los cuales fueron expresión.ⁱⁱⁱ Ambas son dos formas distintas de aproximarse a la forma en que los curas rurales participaron en procesos que se inscriben en contextos de dimensiones y niveles diferentes.^{iv} Del nivel más local al más global, se trata de la inserción de doctrinas y doctrineros en el mundo rural andino, en la estructura de poder civil-eclesiástico local y central -entendiendo por esto los centros de decisión política coloniales- y en el contexto reformista borbónico, que incluye las disposiciones emitidas por la Corona, entre las cuales las más perjudiciales para los curas fueron las que pretendían limitar el número de fiestas, reducir la jurisdicción de los doctrineros (mediante la subdivisión de doctrinas con gran extensión o alto número de feligreses) y restringir a un solo rubro los ingresos de los mismos compuestos por el sínodo -salario que se extraía de la masa tributaria-, pagos en metálico y en especie para costear la celebración de las fiestas (además de la limosna principal que por cada una de ellas pagaba el alférez a cargo de su organización) y obvenciones (bautismos, matrimonios, entierros)^v

Estos dos casos permiten observar que la posición adoptada por los doctrineros durante las coyunturas de conflictividad que tuvieron lugar en el mundo indígena estuvo vinculada tanto con el tipo de inserción que tuvieron en las comunidades indígenas como con las tácticas que adoptaron para resarcirse de las reformas económicas adversas. La hipótesis de que partimos es que los curas que podían resolver esto último a partir de vínculos sólidos al interior de la estructura de poder urbana se mostrarían indiferentes a los reclamos de las comunidades indígenas, mientras que los que carecían de los mismos, tratarían de vehicularlas a través del respaldo de y a sus feligreses.

El estado de la cuestión:

En 1976 Barnadas comenzaba su ensayo sobre la iglesia católica en Bolivia diciendo: *“Es resabido que, en Bolivia, ‘la Historia está por escribir’; ello se puede afirmar con muy especial veracidad de su Historia Eclesiástica. Y si esto es verdad, ya puede predecirse que la situación general no cambiará notablemente en un futuro cercano”*... En efecto, hacia mediados de los años 70, todo lo que se había escrito al respecto formaba parte de una historia de tipo institucional hecha por miembros de las filas de la propia iglesia. Entre ellos pueden citarse los trabajos de Vargas Ugarte para el Perú o de Bruno para el Río de la Plata y, dentro de un enfoque más general, los de Egaña y Rodríguez Casado.^{vi} Fuera de las filas de la Iglesia, incluso el estudio pionero de Farriss para Nueva España centraba su atención en torno a los cambios institucionales ocasionados a la Iglesia por las reformas borbónicas.^{vii}

A veinte años de las consideraciones de Barnadas, se ha publicado para la diócesis de Guadalajara y la arquidiócesis de México el libro de Taylor, el estudio más completo y mejor logrado de la relación de curas y feligreses en el seno de la cultura política del siglo XVIII a partir de la cual el autor intenta explicar el liderazgo de Hidalgo y Morelos en la revolución de independencia mexicana aunque reconoce que la complejidad del tema excede los límites de este trabajo.^{viii} Sin embargo, todavía seguimos esperando su equivalente para los Andes. El análisis que se ha hecho de la participación de los curas doctrineros en situaciones de conflictividad indígena, cuyo momento culminante fueron las rebeliones de 1780-81, a lo largo de estos veinte años ha quedado en el nivel de los eventos o, en el mejor de los casos, en el de las alianzas coyunturales. Valle de Siles, concluye para La Paz que el clero, en general, fue fiel a la Corona. Las excepciones que encuentra le sirven para confirmar la regla. En esta misma línea se ubica el artículo de Just Lleó que retoma y amplía los casos tratados por la autora.^{ix} Tanto Moreno Yanes para la Audiencia de Quito, como Serulnikov, para Chayanta, consideran los ataques a sacerdotes sólo en términos de las exacciones cometidas por los curas contra sus feligreses indígenas.^x Igualmente coyuntural resulta el análisis de las revueltas anticlericales realizado por O’Phelan en su ya clásico libro sobre rebeliones en Perú y Bolivia.^{xi} Una línea similar siguen los estudios que se han centrado especialmente en la participación del clero en la sublevación de Tupac Amaru. Mientras Campbell considera la posición del obispo Moscoso mediante un análisis biográfico de estilo tradicional, Garzón Heredia

fundamenta, sobre la base de la correspondencia entre curas y autoridades, la fidelidad del clero a la Corona.^{xii} Para el caso de Oruro, Cajías de la Vega intenta un análisis político más abarcativo al analizar la participación de los sacerdotes en la rebelión en términos de la oposición entre los bandos criollo y europeo, entre el clero secular y el regular y entre postulantes a un mismo curato aunque queda claro que las complicidades y lealtades se dirimían en torno a los sectores mencionados pero todos acordaban en oponerse a la insurgencia indígena.^{xiii} Más allá de esto, la literatura sobre el tema no ha considerado de manera simultánea la inserción del clero en la sociedad local, en la estructura étnica de su feligresía y en la estructura burocrática colonial.

Por lo que respecta a la situación de los curas doctrineros en situaciones exentas de la conflictividad extrema que significó la coyuntura insurreccional, a partir de los ochenta se ha avanzado en los estudios de caso desde la óptica de la historia social. Diversos autores han considerado las exacciones cometidas sobre las comunidades indígenas y la rivalidad de curas, curacas y corregidores por la apropiación del excedente, como Lavallé, Acosta, Sala i Vila, Cahill y Hünefeldt^{xiv}, o su posicionamiento dentro de la jerarquía eclesiástica, como el estudio de Lavallé para Don Juan Antonio de Ugarte en el Cusco, donde se muestra cómo las doctrinas podían convertirse en rentables empresas familiares y vía de acceso para mejores posiciones en la jerarquía eclesiástica.^{xv} Para el Perú contemporáneo, García Jordán ha considerado la importancia de los curas como brazo administrativo del Estado en zona rural.^{xvi} Para el Río de la Plata, Di Stéfano analiza la composición social del clero y las preferencias por determinados beneficios eclesiásticos en términos de las oportunidades de aprovechamiento económico ofrecidas por cada uno: a diferencia de lo que se verifica en los Andes la pobreza de los curatos rurales los hacía allí muy poco apetecibles.^{xvii}

Como puede observarse, el enfoque que proponemos no se ha desarrollado aún para los Andes, a pesar de las reflexiones de Barnadas acerca de la importancia de seguir esta línea de análisis

El caso de Merlos

Procedente de Buenos Aires, Gregorio José de Merlos, había recorrido varias doctrinas ubicadas en distintas provincias del arzobispado de La Plata. En algunas de ellas

había sido acusado de fomentar el estado de “intranquilidad” entre sus feligreses. Había tenido, además, un entredicho con uno de los oidores de la Real Audiencia de Charcas que se ventiló durante los sucesos conocidos como la rebelión de Chayanta de 1780.^{xviii} Dos de sus antepasados habían sido nombrados corregidores en sendas provincias del Alto Perú —el abuelo en Porco, el padre en Larecaja- (aunque desconocemos si llegaron a ejercer el cargo) y estuvo ligado por lazos sanguíneos y rituales a miembros de dos familias de mercaderes de Buenos Aires: los Riglos y los Basavilbaso. Cuando llegó a la doctrina de San Pedro de Macha, en 1779 ésta acababa de ser subdividida en virtud de disposiciones reales que databan de diez años atrás, con la consecuente subdivisión de sus feligreses e ingresos parroquiales, medida que, al limitar la jurisdicción e ingresos de los doctrineros contribuía a restringir el control sociopolítico que estos ejercían en zona rural.^{xix}

Las primeras sospechas contra Merlos se basaron en su mediación para lograr el intercambio de rehenes en el marco de la rebelión que lideraron en Pocoata, en agosto de 1780, los aborígenes de San Pedro de Macha con el fin de liberar a Tomás Catari que se encontraba prisionero en la cárcel de la Audiencia de Charcas acusado por el corregidor Joaquín Alós de sublevar a los aborígenes con el argumento de que el virrey había concedido una rebaja de tributos.^{xx} También fueron objeto de sospechas sus gestiones en favor de la remisión a la provincia de un justicia mayor a satisfacción de los naturales, en lugar de tropas ligadas a los intereses mercantiles del corregidor.

Con respecto a esto último, las declaraciones de varios testigos en la causa contra Merlos coincidieron en referir la prevención que el sacerdote había hecho a los aborígenes sobre el inminente arribo a la provincia de “soldados ladrones”.^{xxi} Si bien la veracidad de estos testimonios puede considerarse dudosa en virtud de la selección de pruebas y testigos realizada por la Audiencia^{xxii}, el argumento referente a los soldados se repite en la correspondencia de Merlos al tribunal. Así, a los pocos días de los sucesos de Pocoata, Merlos escribía a la Audiencia que los aborígenes:

...”descubrieron era menester estregar (esperar) unos días porque recelaban que Vuestra Alteza pensaba meter en esta provincia crecido número de soldados, que les hiciesen males y agravios. Con esta voz se volvieron a inquietar, y tubimos que trabajar en el Púlpito y comersaciones particulares, con ellos en destruirles, aquel pensamiento,... y conseguimos la quietud, y la tranquilidad”^{xxiii}

La presencia de soldados era vista como un elemento amenazante. En una representación enviada a la Real Audiencia con dos semanas de posterioridad a los sucesos de Pocoata, los propios aborígenes se quejaban de que el corregidor designaba gobernadores que maltrataban con azotes a los indios tributarios para que pagaran sus tributos y para afectar luego la recaudación para cubrir el ramo de repartos^{xxiv}.

Dado que el sínodo o salario del cura se deducía de la masa tributaria, es evidente que si los tributos no se enteraban a las Reales Cajas de Potosí porque el corregidor utilizaba lo recaudado para saldar las deudas contraídas con él por los aborígenes en virtud del reparto de mercancías, no habría monto del cual deducir este emolumento para el cura.. Los argumentos de Merlos pueden entenderse entonces como un medio de alejar de la provincia a quienquiera que estuviese ligado a los intereses mercantiles del corregidor, pero, también, a obtener el respeto y obediencia de los aborígenes y a obtener el reconocimiento de sus méritos personales por parte de sus superiores al presentarse como un eficaz promotor de la paz.

El interés de Merlos por defender la fuente de sus ingresos queda manifiesto en la carta que le envió al arzobispo el 7 de octubre de 1780 en la cual aseguraba estar trabajando

... "en el famoso proyecto de que los Indios den un tanto mas De Tributo en el caso de que los repartos se quiten..." (para lo cual había) ... "reconocido los ánimos de miles de Indios; que llegan a este Pueblo de distintas Provincias, y que todos están bien inteligensados de que al Rey en sus Reales Intereses, no solo no se le debe hacer la menor rebaja, sino augmentarle cuanto puedan. Y que sus anhelos son, se les quiten los Repartos"^{xxv}

Evidentemente se trata de la defensa de la fuente de la que procedía el sínodo, tanto más, cuanto que en las propuestas de algunos oficiales reales se había planteado la posibilidad de su supresión. Resulta interesante considerar las respuestas de los oficiales reales de las cajas altoperuanas a las consultas realizadas por la Corona en los años 60 y 70 del siglo XVIII sobre la mejor forma de maximizar los rendimientos de dichas cajas. Los oficiales reales de La Paz sugerían eliminar el sínodo de los curas doctrineros y, con el total que se pagaba por cuenta de la Real Hacienda por este concepto, costear algunas tropas que contribuyeran a evitar levantamientos como el que había tenido lugar en Sicasica en los años 70/71. Los oficiales de las cajas reales de Oruro proponían que se eliminaran los repartimientos y se limitaran las obvenciones de los curas, con lo cual los indios pagarían gustosos el diezmo, del que hasta entonces habían estado exentos. El contador, por su

parte, expresaba que si los curas de indios continuaban cobrando todos los derechos que les pertenecían, no se les debía pagar sínodo y que este estipendio lo percibían, en realidad, *contra conciencia*. Al quitarlo, no sólo se quitaría *el motivo de tantos pecados* sino que se lograría *ahorrar tan considerable renglón para las necesidades de la Corona*. Los oficiales de las Cajas de Carangas proponían aumentar el tributo y extraer del mismo el total de ingresos de los curas, iglesias y corregidores suprimiendo lo que percibieran por cualquier otro concepto (sínodos/repartos de mercancías). Los de Potosí, finalmente, proponían que se dejase de pagar los sínodos por cuenta de la Real Hacienda y que sólo se les pagase por este concepto a los misioneros.^{xxvi}

Los proyectos que acabamos de referir nos ubican no sólo ante posibles recortes a las rentas y jurisdicción de los doctrineros, sino ante un conjunto de representaciones simbólicas que nos muestran la utilización que podía hacerse del sistema de valores oficial en orden a colocar al margen del sistema a quienes atentaran contra la racionalización económica prevista. Dicho en otras palabras, en términos de los oficiales reales de La Paz, las erogaciones realizadas por la Real Hacienda en concepto de sínodo de los doctrineros serían la contrapartida de la ausencia de un cuerpo armado en la provincia y esto la razón de no poder evitar “levantamientos” indígenas contra la Corona. Si bien la asociación entre *promotores del desorden y defensores de intereses sectoriales* es aquí sólo indirecta, no puede dejar de hacerse esta observación. Algo similar podría decirse de la imagen resultante de la opinión de los oficiales de Oruro acerca de la *mala conciencia* o los *pecados* inherentes a quienes no defendieran las necesidades de la Corona.

En este clima una buena manera de resultar meritorio ante la Corona podía ser la de defender la paz o la religiosidad de los súbditos. Este propósito parece subyacer al discurso y acciones de Merlos. En el contexto de los sucesos del '80 se encargó personalmente de enterar a las Cajas de Potosí los tributos recaudados entre sus feligreses. Estas acciones le ganaron a Merlos la confianza de Catari, al punto que en una carta remitida al rey a nombre de su comunidad expresaba que sus miembros:

...”*Piden que vuestra real clemencia coloque en una catedral inmediata de esta provincia a nuestro cura, el Dr. Merlos, y a su ayudante, el Dr. Vega, que así tendremos cercanos unos protectores de nuestra inocencia.*”...^{xxvii}

En efecto, desde antes de su promoción como cura de Macha, Merlos venía realizando gestiones para ser promovido a alguna prebenda dentro del cabildo eclesiástico, órgano al que, junto al arzobispo, le correspondía el gobierno de la diócesis.^{xxviii} Aunque no hemos encontrado evidencia al efecto es probable que la acusación de complicidad vertida por los oidores de la Real Audiencia contra Merlos se dirigiera a eliminarlo como candidato a estas prebendas para designar, en cambio, a algún protegido de dichos oidores. De hecho, Merlos ya había tenido un entredicho con uno de los oidores de la Real Audiencia mientras ocupaba otra doctrina y, al momento de la acusación vertida en su contra, había cuatro vacantes al interior del Cabildo Eclesiástico de La Plata.^{xxix} Como veremos más adelante, algo similar ocurrió con la postulación de Herrera al curato de la Catedral de La Plata que, tanto como la doctrina de Macha -en Chayanta- o la de Puna –en Porco- eran posibles trampolines al cabildo eclesiástico. Esto puede verificarse analizando las trayectorias de los sacerdotes de una muestra de relaciones de méritos que analizamos para intentar comprender las trayectorias de Merlos y de Herrera.

La cuestión de la importancia de las distintas doctrinas en la carrera de un sacerdote merece por sí misma un artículo aparte. Aquí nos limitaremos a presentar algunos resultados de nuestra investigación vinculados con la hipótesis de este trabajo.^{xxx} La muestra sobre la base de la cual construimos los gráficos 1 al 4 consta de 47 relaciones de méritos y servicios de sacerdotes del arzobispado de La Plata postulantes a empleos eclesiásticos impresos y fechados en Madrid durante la segunda mitad del siglo XVIII. Como bien señala Drapper en su estudio prosopográfico del clero de Charcas para el siglo XVII este tipo de documento representa a un sector del clero: aquel que era a la vez activo y ambicioso y *que estaba en condiciones de invertir recursos para hacer llegar al Consejo de Indias su información de oficio*^{xxxi}, es decir, una élite. Mientras que la fuente que describe Drapper es la información de oficio que elevaban los sacerdotes al Consejo de Indias cuando estaban interesados en ascender en la jerarquía eclesiástica y que, por lo tanto, estaba necesariamente sesgada de acuerdo con sus intereses, lo que nosotros consultamos es la relación de méritos y servicios impresa y fechada en Madrid, luego de haber recibido de los curas las respectivas informaciones de oficio. Esto no nos asegura la ausencia de sesgo, pero el hecho de que las mismas estuvieran impresos y fechados en Madrid sí garantiza que contaban con la aprobación del Consejo de Indias y esto, que cuando en ellas se incluyen recomendaciones

para ocupar mejores beneficios -incluyendo las prebendas del cabildo eclesiástico- queda implícito el reconocimiento oficial respecto de cuál era el camino aceptado para que un sacerdote llegara a ocupar determinadas posiciones. Esto último también nos sirvió para despejar algunas dudas acerca del problema de determinar la representatividad de una muestra de este tipo cuando no se puede fijar su nivel de significación estadística al no poder contar con la totalidad del universo compuesto, en este caso, por las relaciones de méritos de todos los sacerdotes recomendados a prebendas. Por cuanto al tamaño de la muestra, si bien es pequeño -47 casos- no difiere demasiado del utilizado por Drapper para el siglo XVII en la elaboración de su tesis doctoral -59 casos, relevados entre el Archivo Nacional de Bolivia y el de Indias-. En el relevamiento que realizamos en Bolivia, para el siglo XVIII, no hemos hallado este tipo de fuente, con lo que pensamos que, las mismas son verdaderamente escasas.

Hemos elaborado los gráficos 1 al 4 de manera de poder observar cuáles eran las provincias y, dentro de ellas, las doctrinas a partir de las cuales con más frecuencia un doctrinero pasaba a integrar el cabildo eclesiástico de La Plata.

El gráfico 1 muestra que, ser cura doctrinero en las provincias de Chayanta y Porco facilitaba el camino a la jerarquía eclesiástica urbana más que serlo en las doctrinas de cualquier otro de los corregimientos de que se componía el arzobispado de La Plata. Les sigue en proporción el corregimiento de Cochabamba, parte de cuyos curatos -los del valle de Cliza- pertenecían a la jurisdicción del obispado de Santa Cruz de la Sierra, sufragáneo del arzobispado de La Plata..

Entre las doctrinas que vehiculizaban el camino al cabildo eclesiástico, Macha es la que encabeza el orden dentro de la provincia de Chayanta, mientras que, en la de Porco, Puna estaba entre las tres primeras. En Cochabamba, en cambio, la prioridad la ofrecía claramente el curato de la Catedral

Vista la importancia de la doctrina de Macha como trampolín al cabildo eclesiástico, el intento de Merlos de presentarse como un ferviente defensor de la paz pudo haber apuntado a aumentar sus méritos para el acceso a una prebenda si se tiene en cuenta la importancia que tenía en los antecedentes de un eclesiástico el haber sido pacificador de indios, lo que además estaba previsto como mérito especial al efecto en las leyes de Indias y queda expresado en los argumentos de los oficiales reales que expusimos más arriba.

Las gestiones en favor de la paz serían presentadas a su vez como mérito para lograr la reunificación de Macha y Chayrapata bajo su mando. Dijimos más arriba que Macha había sido dividida durante su vacancia previa a la designación de Merlos. Posiblemente se buscara con ello debilitar el lugar privilegiado que, al parecer, otorgaba el ser cura de esta doctrina. Luego de haber sido separado de su curato en el transcurso de su causa, Merlos intentaría, en primer lugar, regresar al mismo. Sin embargo, procuraría hacerlo en mejores condiciones. Aprovechó la situación conflictiva creada a raíz de su separación de la doctrina para abogar en pro de la reunificación de ésta y la de Chayrapata con el argumento de que sus propios feligreses así lo pedían. Simultáneamente, Miguel de Arzadum, cura de Chayrapata, haría lo propio desde esta última. Junto con las gestiones realizadas por cada uno en favor de la pacificación de la provincia durante los sucesos de Pocoata, tanto Merlos como Arzadum presentaron cartas de su feligresía en las que distintos sectores de la misma pedían a cada uno de estos doctrineros como cura a cargo de las doctrinas reunificadas.^{xxxii} Presentaron, además, como evidencia de su defensa de los intereses de la Corona certificaciones de haber sido los encargados de enterar los tributos a las cajas reales durante los sucesos del '80.

Las cartas de los aborígenes pidiendo la reunificación de ambas doctrinas deben interpretarse a la luz del hecho de que la doctrina de Chayrapata estaba ubicada en zona de valle en la cual tenían sus tierras de sembradío los aborígenes de la doctrina puneña de Macha y que, al acudir al valle para sus siembras y cosechas estaban obligados a cumplir con sus obligaciones religiosas en Chayrapata, de la misma manera que lo hacían en Macha. Es necesario aquí un paréntesis para comentar brevemente qué significaba esto en términos de las comunidades indígenas. Para éstas, las celebraciones rituales eran la contrapartida de sus actividades económicas, por tanto, del acceso a la tierra. Son numerosos los estudios antropológicos que han mostrado esta situación entre las comunidades andinas en las cuales predominaba una economía de subsistencia basada en la explotación simultánea de varios pisos ecológicos que daban lugar a lo que ha dado en llamarse "doble domicilio". Esta situación convertía a los aborígenes en feligreses estacionales de distintas doctrinas en las cuales estaban obligados a cumplir con las actividades rituales, fundamentalmente, hacerse cargo del costo de las fiestas religiosas a celebrarse durante la estación. Hemos mostrado en otra parte los amargos reclamos de los indios de la doctrina de Aullagas porque su cura había cerrado las puertas de la iglesia impidiendo la celebración de sus fiestas hasta tanto pagaran

por ellas lo que él exigía.^{xxxiii} Si para los aborígenes de Chayrapata y Macha, la reunificación significaba estar obligados a responder a las exigencias de un único cura (ya que el otro se convertía en vicedecano y, por tanto dependía para sus ingresos del cura propio), para los sacerdotes significaba, cobrar el sínodo completo, cuyo monto total (1093 pesos con 4 reales) había sido dividido entre ambos en virtud de la subdivisión de la doctrina de Macha. La presencia activa de las comunidades indígenas para dirimir cuestiones de jurisdicción de este tipo parece no ser privativa de los Andes. Taylor describe para Nueva España el interesante episodio de la Cruz milagrosa de Jocotepec en el cual la cuestión de la jurisdicción eclesiástica y de quiénes entre los aborígenes tendrían el honor de encargarse de las celebraciones pertinentes se zanjó con la "invención" de una nueva imagen milagrosa. Como veremos más adelante y hemos analizado pormenorizadamente en otra parte, estas invenciones no faltaron en los Andes.^{xxxiv}

En espera de la resolución de su causa, en setiembre de 1782, Merlos pedía al virrey, que, hasta tanto llegaran las resoluciones de la Corte, mediara ante el vicedecano para que en el próximo concurso a realizarse se le diera en propiedad el beneficio de la Villa de Cochabamba que se encontraba vacante. Esta solicitud fue acompañada por una carta de Doña Rafaela Basavilbaso, cuñada de Merlos.^{xxxv} La misma no fue resuelta favorablemente. En su lugar, Merlos fue remitido a la metrópoli a fines de 1783 donde el Consejo de Indias dio por concluida su causa por resolución del 23 de agosto de 1789 al otorgarle para su subsistencia la mitad del sínodo de su curato... *hasta tanto se le colocase en alguna Catedral de España* ^{xxxvi}.....

La solicitud de Merlos de ser promovido a la Iglesia Matriz de Cochabamba hasta tanto se le pudiese otorgar alguna prebenda nos pone sobre la pista de que efectivamente Macha había constituido en su carrera un paso importante hacia el cabildo eclesiástico, si se considera que los curas que pasaban por este curato, de manera similar a los que pasaban por la iglesia matriz de Cochabamba, terminaban finalmente accediendo a una prebenda, como puede observarse en los gráficos 3 y 4.

Por lo visto, no fue suficiente la recomendación de su cuñada, ni que esta perteneciera a una de las familias de grandes mercaderes de Buenos Aires, como tampoco parece haber tenido peso el que el padre y el abuelo de Merlos hubiesen sido nombrados corregidores de sendas provincias altoperuanas. Tuvieron más peso las denuncias formuladas contra él desde

la Real Audiencia a pesar de que fuesen infundadas. Quizás esto se debiera a que su familia, aunque prestigiosa, no formaba parte de la élite charqueña, sino de la rioplatense. Posiblemente esto lo haya llevado a intentar ganarse el favor de su feligresía mediante defensa de sus intereses y el de las autoridades eclesiásticas mediante sus "gestiones en favor de la paz". Sea como fuere, esta es una cuestión que merece ser estudiada con mayor detenimiento.

El caso de Herrera muestra una trayectoria y un perfil notoriamente distintos.

El caso de Herrera

La procedencia de Isidro José de Herrera nos es desconocida. Sabemos que pasó por dos doctrinas dentro de la provincia de Chayanta en las que se desempeñó como cura doctrinero: Chayantacas y San Pedro de Buenavista. Se desempeñó, simultáneamente, como abogado de la Real Audiencia de Charcas y, como tal, defendió los intereses de otro de los curas de Chayanta –el de Pocoata- en una causa por el cobro de un crédito contraído a favor del mismo por un particular. Durante varios años estuvo ausente de su doctrina para hacerse cargo de tareas específicas asignadas por encargo del arzobispo Argandoña durante la realización del sínodo y el concilio que tuvieron lugar en los años ´70 en ese arzobispado, el primero en tanto que diócesis y el segundo en su calidad de arquidiócesis.

Más que su actuación al frente de las doctrinas de Chayantacas y San Pedro de Buenavista, las fuentes nos permiten rastrear su actuación al interior del Sínodo de 1771-73 y del Concilio de La Plata de 1774-78. Su caso se nos presenta como un ejemplo de los nexos que se constituyeron entre las doctrinas y la alta jerarquía urbana. Podría afirmarse que su desempeño al interior del Sínodo Diocesano no lo diferencia sustancialmente con respecto al resto de los doctrineros ya que éstos participaron igualmente de este sínodo. Lo que sí resulta particular es el hecho de que, luego de ser nombrado como secretario del sínodo, fue designado para integrar la comisión encargada de la formación de los aranceles del Arzobispado que sesionó paralelamente al sínodo y en la que hubo sólo tres doctrineros: Herrera, que lo era de San Pedro de Buenavista en Chayanta, Pedro Aranibar, que lo era de Chaqui, en Porco^{xxxvii}, y Agustín de Toledo, de la de Yamparáez en la provincia del mismo nombre. El resto de quienes integraron esta comisión eran miembros de la Real Audiencia y del Cabildo Eclesiástico de La Plata. Herrera y Aranibar fueron convocados nuevamente como consultores del Concilio Provincial de La Plata..

La convocatoria del Sínodo y del Concilio de La Plata forman parte de las políticas implementadas por la Corona para limitar, desde dentro de la propia iglesia, los ingresos y jurisdicción de los doctrineros. Uno de los temas más importantes que ocupó las sesiones del sínodo fue el tema de la limitación de fiestas y la formación de un arancel en el que constara cuáles habrían de ser las obligatorias y cuál sería el costo de su celebración.^{xxxviii} Entre los debates más agrios del Concilio, como veremos, figuró el tema de la división de doctrinas que, como se mencionó más arriba se había dispuesto por real cédula de 1769.

Una vez concluido el sínodo diocesano, Herrera y Aranibar fueron encargados por el arzobispo de redactar las constituciones sinodales. En las mismas se debía resolver la cuestión de las exacciones cometidas por los doctrineros en orden a la percepción de obenciones y limosnas para las fiestas. Las constituciones sinodales resolvieron que todo lo que se ofrecía a Dios debía ser libre y voluntario, por lo que no podía obligarse a nadie a que hiciera una donación o una ofrenda que no lo fuese...

...”salvo en aquellos casos que exceptuan los derechos, como si alguno se obligase por voto; pues si al principio fue libre por razón de voto, se hace necesaria:”..^{xxxix}

Por si esto no resultase suficientemente claro, se agregaba que, dado que las iglesias parroquiales del arzobispado carecían de rentas se debía:

...”observar la costumbre en orden a las oblaciones que siempre han hecho los indios en las fiestas de tabla, declarando como declaramos tener la citada costumbre fuerza de ley, ”..^{xl}

El tema de la costumbre cobra aquí una importancia fundamental ya que fue, finalmente, la que privó por sobre las nuevas disposiciones borbónicas.^{xli}

Mientras, se recomendaba a los doctrineros que hicieran saber a los feligreses cuánto desagradaban “al Señor” los que no “santificaban las fiestas” y las desgracias que les podrían sobrevenir de caer en una falta como esta. Nada mejor que esta prédica para convertir en “voluntaria” cualquier tipo de fiesta, si se tiene en cuenta que para los aborígenes las celebraciones rituales constituían la contrabartida de sus actividades económicas y del acceso a la tierra. Esto resulta de especial interés si se tiene en cuenta que entre las consideraciones por las cuales el rey había dispuesto la reunión del sínodo, se encontraba la de haber recibido, por vía de la Real Audiencia de Charcas en 1768 dos testimonios de lo actuado en la queja dada por el cacique de Moscarí contra el cura de esa doctrina por distintos agravios que había hecho a los indios con sus exigencias para los pagos que debían realizar para las fiestas.^{xlii} El

sínodo resolvió castigar con azotes a los indios que habían denunciado a sus curas ante los tribunales superiores.^{xliii}

Si, por una parte, Herrera había sido el encargado de redactar los aranceles del arzobispado, por otra, como secretario del sínodo había sido el responsable de la redacción de las Constituciones Sinodales en las que constaban las resoluciones referidas. No debe llamar la atención, entonces, que en el contexto de los sucesos del '80 fueran los aborígenes de Moscarí aliados a los de su propia doctrina de San Pedro de Buenavista los que le dieran muerte.

Significativamente Herrera y Aranibar fueron convocados nuevamente por Argandoña como asesores teólogos del Concilio de La Plata nada menos que en el tema de la división de doctrinas. Pensamos que no es casual que uno de ellos –Herrera- fuera doctrinero de San Pedro de Buenavista que, según lo expresara el prelado de Buenos Aires durante las sesiones de dicho Concilio, era de las de mayor cantidad de feligreses del arzobispado. En el cuadro 1 (en el anexo) puede observarse que era también una de las de mayores ingresos.^{xliv}

Las sesiones del Concilio Provincial de La Plata tuvieron lugar entre el 12 de enero de 1774 y el 10 de agosto de 1778. A ellas asistieron los obispos de la arquidiócesis en representación de sus respectivas diócesis de Paraguay, La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Buenos Aires y Tucumán presididos por el arzobispo Pedro Miguel de Argandoña Pasten y Salazar hasta su fallecimiento en agosto de 1775 y, luego de un período de sede vacante, por el nuevo arzobispo, Francisco Ramón de Herboso y Figueroa, a partir de 1777.

En este mismo año, ante el pedido de Herrera y Aranibar de que se les entregasen los expedientes en los que constaban los informes hechos sobre su conducta por los obispos de Buenos Aires, La Paz, Santa Cruz de la Sierra y Paraguay, el Consejo de Indias respondía que:

“En memoriales que a nombre vtro. se han dado con fechas de 7 de abril y 7 de julio de este año se expresan muy por menor los perjuicios que les han ocasionado los Prelados asistentes al Concilio Provincial de esa Diócesis de Charcas, con motivo del dictamen que dieron al difunto M.R. Arzobispo sobre división de Parroquias, lo que se ha hecho presente por tener entendido han informado a S. M. en quanto a la conducta de Vms.

En su inteligencia y de lo expuesto por el Sr. Fiscal ha acordado el Consejo asegure a Vms. que nada hay en este superior tribunal contra su conducta, y que de ningún modo la ofende

la providencia de que se quejan Vms. dada por el Concilio a fin de que dentro de tercer dia se restituiesen todos los curas a sus Doctrinas por deverla graduar del numero de las generales que el Concilio havia tenido por oportuno tomar.^{xliv}

El hecho de que ambos asesores se hubiesen considerado agraviados por la providencia dada por los obispos del Concilio para que en el término de tres días se restituyesen todos los curas a sus parroquias, deriva de su desempeño como asesores del arzobispo Argandoña en el asunto de la subdivisión de parroquias. La cuestión dio lugar a agrias disputas en las cuales el arzobispo, secundado por el obispo de Tucumán y asesorado por los referidos doctrineros, aducía que el concilio **no tenía jurisdicción** para proceder a la división de parroquias, sino sólo para indicar los lineamientos a seguir en las divisiones que se relizarían por cuenta de cada prelado, una vez finalizadas las sesiones de ese cuerpo. Los otros cuatro prelados, en cambio, fueron del parecer de que el concilio tenía jurisdicción suficiente para proceder a la subdivisión de las parroquias que lo necesitaran y que, de no hacerse así, nunca se realizarían las referidas subdivisiones estando, como estaba, el arzobispo influenciado por los curas de su diócesis para evitar que esto se llevase a cabo. De hecho, San Pedro de Buenavista, de la que Herrera era cura propio, era una de las que debía subdividirse en virtud de su numerosa feligresía, lo que se tornaba difícil, si no imposible mientras su doctrinero se desempeñase como asesor del prelado en esta cuestión. Es interesante, por motivos que expresaremos más adelante, considerar que Herrera era opositor al curato de la catedral, vacante por entonces.

La cuestión siguió sin resolverse hasta que, por muerte del arzobispo, se decidió esperar la resolución real mientras se trataban otras cuestiones. El Consejo de Indias, en julio de 1777 dictaminó que el Concilio sólo debía:

... "tratar y determinar los medios más oportunos para que se efectúe la división de curatos, proponiendolos antes á S.M. y dejando á cargo de cada Prelado hacer la correspondiente en su diócesis con arreglo a lo prevenido en los Sagrados Cánones y Leyes Reales."

Para entonces, ya había sido nombrado Francisco Ramón de Herboso y Figueroa como nuevo arzobispo y los doctrineros asesores se habían retirado a sus doctrinas desde las cuales realizaron el reclamo que referimos al comenzar este relato.

Otros cambios se habían operado al interior del Concilio durante la sede vacante: Gerónimo Tagle, el oidor de la Real Audiencia de Charcas que, a título de representante real en ejercicio del vicepatronato había asistido a sus sesiones, fue trasladado al tribunal de Lima. Tomó su lugar otro oidor de Charcas: José Antonio López Lisperger. Significativamente, el curato de la catedral al cual había hecho oposición Herrera, fue asignado al hijo de este oidor - don José Ignacio López, hasta entonces, cura de Puna, en la provincia de Porco - en el concurso a curatos vacantes realizado por el cabildo eclesiástico en sede vacante no sin escándalo por las irregularidades que tuvieron lugar durante el mismo y que fueron corroboradas por el nuevo arzobispo. Vimos más arriba la importancia de la doctrina de Puna como vía de acceso al cabildo eclesiástico.

Por cuanto a los doctrineros que habían actuado como asesores del arzobispo, llamativamente, luego que se retiraron a sus doctrinas, comenzó a asistir a sus sesiones el cura de Micani, otra de las doctrinas que mayor cantidad de feligreses recibía en la provincia de Chayanta. Lamentablemente, en ninguna de las actas del concilio se especifica el carácter de su asistencia, aunque a juzgar por los resultados del concilio podríamos anticipar una respuesta: Finalmente la cuestión de la división de doctrinas quedó a cargo de cada prelado. Luego de finalizadas sus sesiones se dividieron en la provincia de Chayanta sólo tres doctrinas: Pocoata, Macha y San Marcos de Miraflores. Las tres divisiones tuvieron lugar en 1779, las dos primeras durante su vacancia. Por cuanto a la tercera, nos hemos exployado en otra parte acerca de cómo los doctrineros lograron crear una devoción que dio lugar la construcción de un santuario al cual acudían con sus limosnas numerosos feligreses en el lugar que pasaría a ser cabecera de la nueva doctrina en el momento de su división.^{xlvi} El hecho no es aislado, en Punata, una de las doctrinas que se subdividieron en el obispado de Santa Cruz de la Sierra, cuando se separó de ella su viceparroquia de Arani, también apareció una "imagen milagrosa" cuya devoción aumentó notoriamente los ingresos de la nueva doctrina.^{xlvii}

Volvamos nuevamente a nuestro cura Herrera. Si se consideran los ingresos de las doctrinas de Chayantacas y San Pedro de Buenavista según quedan registrados en el cuadro 2, podemos observar que la posición de estas doctrinas, sobre todo de la segunda, no era despreciable en el contexto general de la provincia. Para San Pedro de Buenavista, la pauta de

su importancia la da, además el hecho de que a la muerte de Herrera la misma fue ocupada por antonio Toro, hijo del escribano de Cámara de la Real Audiencia de Charcas.

El inminente paso de Herrera al cabildo eclesiástico está confirmado por su intento de pasar desde San Pedro de Buenavista al curato de la Catedral, camino que fue cerrado, como vimos, por José Ignacio López, hijo del oidor José López Lisperguer que, significativamente asistía al Concilio de parte de la Real Audiencia de Charcas en el momento en que Herrera y Aranibar fueron obligados a dejar su comisión y regresar a sus doctrinas. Es sugerente, por otra parte que esto se hubiera dispuesto durante la vacancia de la sede episcopal cuando es sabido que durante las sedevacantes los miembros del cabildo eclesiástico ubicaban a sus protegidos y a los de sus aliados políticos en los mejores curatos mediante la sustanciación de concursos no demasiado transparentes. La carrera de Herrera muestra las posibilidades brindadas por la ocupación de cargos de designación directa por parte del arzobispo. Aunque su carrera fue truncada por la muerte del prelado, su participación en el Sínodo y en el Concilio de La Plata tuvo importantes consecuencias para la situación de doctrinas y doctrineros, para los cuales casi nada cambió, pese a las disposiciones reales. En una fecha tan tardía como 1821 se cuestionaban en el obispado de Córdoba los excesivamente altos aranceles del arzobispado de Charcas de 1773.^{xlvi}

Si la actuación de Herrera como Secretario del Sínodo, redactor de los Aranceles del Arzobispado y consultor del Concilio de La Plata no habían hecho necesario que este cura se ganase el favor de sus feligreses, su gestión en dichos cargos más bien parece haberlo hecho acreedor a lo contrario. En febrero de 1781, en el contexto de los sucesos del '80, los indios de Moscarí, aliados a los de San Pedro de Buenavista daban muerte en el interior de su parroquia, junto a un grupo de españoles que allí se habían refugiado, a su cura, Isidro de Herrera.^{xli}

Conflictividad, ingresos y reformas

Al comenzar asumimos la hipótesis de que los curas con vínculos sólidos al interior de la estructura de poder urbana se mostrarían contrarios o indiferentes a los objetivos y necesidades de las comunidades indígenas, mientras que los que carecían de los mismos hallarían en el respaldo a sus feligreses una base para la construcción de un espacio de poder

equivalente. Partimos del supuesto de que esta posición diferencial tendría que ver con las tácticas que adoptaron los doctrineros para resarcirse de las reformas económicas adversas y, a la vez, estaría en la base del ataque selectivo de los aborígenes a los doctrineros durante situaciones de conflictividad de las cuales seleccionamos para nuestro análisis la coyuntura conocida en la historiografía como “rebelión de Tomás Catari”.

La observación de los diversos contextos que tuvieron que ver con la actuación de Merlos y Herrera nos ubica ante varias problemáticas: la importancia de las vinculaciones de los curas rurales con la jerarquía eclesiástica urbana a la hora de intentar mejorar su posición dentro de dicha jerarquía; los criterios de diferenciación socio-política existentes al interior del clero rural; las particularidades que adoptó la inserción de las doctrinas en las comunidades andinas y el tipo de vínculo que los doctrineros podían establecer con su feligresía; los significados de los discursos sobre “intranquilidad social”; en fin, las posibles maneras en que los curas supieron sacar provecho de las situaciones de conflictividad para mejorar su posición al interior de la jerarquía eclesiástica y para evitar que su jurisdicción e ingresos se vieran afectados.

La importancia de las vinculaciones de los curas rurales con la jerarquía eclesiástica urbana a la hora de intentar mejorar su posición dentro de dicha jerarquía: El caso de Herrera es paradigmático de los curas bien posicionados al interior de la jerarquía eclesiástica urbana. (... aunque con rivales aún mejor ubicados) La doctrina al frente de la cual se desempeñaba en la provincia de Chayanta cuando lo encontramos como asesor teólogo del Concilio Provincial de Charcas era una de las de mayores ingresos y feligreses dentro de este corregimiento. A pesar de que las leyes prohibían que un doctrinero se ausentase por períodos demasiado largos de su parroquia, conservó la titularidad de la doctrina de San Pedro de Buenavista sin que esto fuera óbice para que se desempeñara primero como secretario del Sínodo, como responsable de la redacción de los nuevos aranceles para el Arzobispado de La Plata y de las Constituciones Sinodales y, más tarde, como asesor teólogo del Concilio de este arzobispado para la cuestión de la división de doctrinas. Desde estas posiciones contribuyó a dejar sin efecto las disposiciones reales que ordenaban limitar la jurisdicción e ingresos de los curas, tanto en lo atinente a la subdivisión de doctrinas como en lo que respecta a la celebración de fiestas. El haber redactado la resolución que zanjó las

diferencias entre las comunidades de Moscari y su cura pudo ser una buena razón para que los aborígenes de esta doctrina se unieran a los de la suya de San Pedro de Buena Vista cuando fue atacado en el contexto de la rebelión liderada por Tomás Catari.

En el caso de Merlos, en cambio, ante su aspiración a un mejor destino, parece no haber tenido peso su emparentamiento con las grandes familias de comerciantes de Buenos Aires, ni el hecho de que su padre y su abuelo hubiesen sido nombrados corregidores de sendas provincias altoperuanas. Tuvieron más peso, en cambio, las denuncias formuladas contra él desde la Real Audiencia de Charcas lo que podría estar mostrando que su familia, si bien prestigiosa y, al parecer, bien posicionada en Buenos Aires, no tenía cabida dentro de la élite charqueña. Este es un tema que merece ser investigado más a fondo. Sin embargo, el presentar pruebas de sus oficios en pro de la paz durante el contexto insurreccional, el defender el alejamiento del corregidor del ámbito de la provincia y la vigencia -y aún aumento- de los tributos, junto con sus acciones para reunificar bajo su mando las doctrinas de Macha y Chayrapata parecen haber sido pensados por Merlos como una buena alternativa para mantener y, en lo posible, mejorar sus ingresos.

Los criterios de diferenciación socio-política existentes al interior del clero rural: La diferenciación social entre los curas rurales descansaba sobre dos pilares: el tipo de funciones que con simultaneidad a su desempeño como doctrineros podían desempeñar y las características de la doctrina a la que accedían en términos de su ubicación geográfica, tipo de producción y cantidad y tipo de feligreses, todo lo cual incidía en el tipo de ingresos proporcionado por las mismas. En cuanto al tipo de funciones desempeñadas, la participación de Herrera en el Sínodo y en el Concilio del arzobispado de La Plata nos pone sobre la pista de que no todos los curas rurales gozaban de la misma posición al interior del espacio rural, ni de la jerarquía eclesiástica. Podría aducirse que Herrera era simplemente un representante de los curas rurales de su provincia, lo que parece dudoso si se tiene en cuenta que su doctrina era justamente una de las candidatas a ser subdividida. Por otra parte, difícilmente podría explicarse el fin que tuvo a manos de los aborígenes de su doctrina aliados con los de la de Santiago de Moscari si no se concieran sus gestiones al interior del Sínodo en la resolución del conflicto que los aborígenes de esta última habían tenido con su cura. Además, como vimos, las Constituciones Sinodales a cargo de cuya redacción había estado

no ponían ningún límite a las exacciones que los curas podían cometer en cuanto al número de fiestas a costear por los aborígenes en virtud de su amplio reconocimiento de la “costumbre” como equivalente de obligatoriedad jurídica en cuestiones relativas a la realización de las mismas.

Si las funciones desempeñadas por los doctrineros establecían una cierta diferenciación social al interior del clero rural, esta diferenciación se veía aumentada por el tipo de doctrina al frente de la cual se hallaban. La importancia relativa de una doctrina estaba dada por el tipo de ingresos que proporcionaba vinculado directamente con el tipo de recursos y el tipo y cantidad de feligreses. Algunas más que otras eran buenos trampolines para el cabildo eclesiástico, como se puede observar en el cuadro 1 y en los gráficos 1 al 4. Las doctrinas rurales habitadas por comunidades indígenas eran de las más codiciadas, sobre todo si su amplia extensión ofrecía un alto número de feligreses que contribuyeran sus obvenciones y que pudieran hacerse cargo de costear la celebración de numerosas fiestas.¹ También eran buenas proveedoras tanto de servidores para el cura y la parroquia como de contribuciones en especie. Antes de su división Macha, al igual que San Pedro de Buenavista, era una de las doctrinas más codiciadas de la provincia de Chayanta. Aquí entran en juego las particularidades que adoptó la inserción de las doctrinas en las comunidades altoperuanas.

Las particularidades que adoptó la inserción de las doctrinas en las comunidades andinas y el tipo de vínculo que los doctrineros podían establecer con su feligresía: en los Andes, aún hasta nuestros días, la actividad ritual es la contrapartida y legitimación del acceso a la tierra. Esta particularidad, unida a la explotación discontinua del territorio y al doble domicilio característico de las comunidades nos ha llevado a proponer el concepto de “doble frontera” para hacer referencia a la jurisdicción de la doctrina: una geográfica, vinculada con los linderos de la misma; otra ritual, comprendida por los feligreses fijos y estacionales.^{li} Concretamente, los cortes del acceso a recursos en múltiples pisos ecológicos que pudieron haber sido ocasionados por el reordenamiento colonial, se reconstituyeron en torno al eje de las doctrinas y las fiestas religiosas. De hecho, un mismo aborigen podía ser feligrés de dos curas distintos de acuerdo con el cronograma de sus actividades económicas estacionales. Esta situación hizo posible que los curas ampliaran los ingresos de sus parroquias por fiestas y por obvenciones. Esto haría decir a las autoridades potosinas que mientras que para el rey cada

indio era una sola persona, para el cura hacía las veces de dos y daría lugar a que, ante la política de subdivisión de doctrinas que intentó implementarse durante la segunda mitad del siglo XVIII, los doctrineros pudiesen desarrollar determinadas tácticas que impidieron que junto con la jurisdicción de las doctrinas se limitaran también sus ingresos. Son buenos ejemplos al respecto el caso de las “imágenes milagrosas” de Surumi en Chayanta y de Arani en Santa Cruz de la Sierra. Un caso interesante de las tensiones generadas entre mineros y curas como consecuencia del intento de los primeros de crear una capilla con la intención de “fijar” la fuerza de trabajo y evitar esta constante circulación de aborígenes vinculada con el doble domicilio fue considerado por Tandeter a partir de documentación del Archivo y Biblioteca Eclesiástico de Sucre para los primeros años del siglo XIX.^{lii}

La existencia de esta “doble frontera” permite explicar también que los curas Merlos y Arzadum pudiesen argumentar “en nombre de sus feligreses” en favor de la reunificación de las doctrinas de Macha y Chayrapata en el contexto de los sucesos del ‘80.

Queda claro también por qué Merlos argumentaba en contra del envío a la provincia de una guarnición de soldados que se sabía respondía a los intereses del corregidor ausente. Así las cosas, los intereses de este cura parecían coincidir con los de Catari y su gente aunque no hubiese el menor indicio de complicidad. Es aquí donde los argumentos vertidos por Merlos en el contexto de la rebelión y los que se adujeron para sindicarlo de complicidad con los aborígenes y separarlo de su doctrina echan luz acerca de la funcionalidad del discurso sobre intranquilidad social en el período que nos ocupa.

Los significados de los discursos sobre “intranquilidad social”: Es sabido que el mantenimiento del orden social era uno de los objetivos básicos de la Corona y que el contribuir al mismo constituía un punto a favor en la relación de méritos de cualquier postulante a cargos dentro de la burocracia colonial. Esto puede observarse en las consideraciones acerca de los antecedentes de los postulantes a curatos y prebendas que incluimos en el cuadro 1. Los discursos de Merlos y Arzadum en torno a sus gestiones en favor de la paz podrían interpretarse en este sentido.

Si las gestiones en favor de la paz eran útiles a la hora de posicionarse al interior de la burocracia colonial, las acusaciones de contribuir a la intranquilidad social, no podían sino ser buenas maneras de eliminar del escenario a rivales potenciales. Por obvio que esto pueda

parecer, las consecuencias de este tipo de discurso han excedido (mal que nos pese) ampliamente el marco de la Colonia. En este sentido hay que destacar que, al momento de la separación de Merlos de su doctrina en virtud de las acusaciones vertidas contra él este cura estaba postulando para un “mejor destino” y que, para ese entonces, había cuatro vacantes al interior del cabildo eclesiástico del arzobispado de La Plata. En una situación similar se encontró Isidro de Herrera cuando, en medio de su postulación al curato de la catedral, fue acusado de "persuadir con sus malos influjos" al arzobispo en el tema de la subdivisión de doctrinas y remitido de regreso a San Pedro de Buenavista mientras que su rival, José López, accedía a dicho beneficio con el beneplácito de los miembros del cabildo eclesiástico.

Las posibles maneras de enfocar el estudio de la posición del clero ante situaciones de conflictividad: Si las carreras de ambos curas nos ponen sobre la pista de un trasfondo común, tuvieron, sin embargo, cursos distintos. Merlos pudo lograr su propósito de ascenso aunque en un escenario diferente: alguna catedral de España. Herrera terminó sus días víctima del ataque de los aborígenes de su doctrina, aliados con los de Moscarí, aquéllos cuyas acciones al interior del Sínodo de La Plata y a cargo de la elaboración de los Aranceles y de las Constituciones Sinodales del Arzobispado habían venido a perjudicar en la causa que sostenían contra su cura. Herrera había tenido una posición sólida al interior de las distintas instancias de decisión del arzobispado de manera que no había necesitado ganarse la confianza de su feligresía. Como vimos, su desempeño en los cargos para los cuales había sido designado contribuyó exactamente a lo contrario. Merlos, en cambio, parece no haber tenido la misma suerte que Herrera en cuanto a su relación con los miembros de la jerarquía eclesiástica y esto, a pesar de estar muy bien emparentado en la élite rioplatense. Trató, en cambio, de ganarse el favor de su feligresía, tanto para mejorar su posición en la doctrina de Macha mediante la reunificación con la de Chayrapata, como por las gestiones que Catari hizo en su favor para que se le otorgara una prebenda al interior del cabildo eclesiástico de La Plata.

Ninguno de ambos curas logró sus objetivos. Sin embargo, los casos que acabamos de presentar pueden ser un buen punto de partida para explicar la posición de los curas en las situaciones de conflictividad social que se vivieron a nivel rural, al igual que la selectividad de los ataques a los mismos por parte de los aborígenes, las que no pueden reducirse a un análisis

meramente coyuntural. Al pasar de la historia personal al contexto, se evidencia claramente que las acciones de estos doctrineros estuvieron orientadas a evitar ser afectados por las reformas económicas adversas y que esto, unido a su distinto posicionamiento en la élite local, incidió decisivamente en la posición que adoptaron en las situaciones de conflictividad social que se vivieron en la provincia.

El análisis de sus dos trayectorias nos ha puesto ante la evidencia de la relación que existió entre normas y prácticas, entre individuos y estructuras en un análisis que pretendió mostrar cómo cada uno de estos actores tomado “au ras du sol” participó de alguna manera en distintos procesos y se inscribió en diversos contextos de dimensiones y niveles diferentes, del más local al más global. Al participar de estos procesos, en ocasiones, los curas lograron ganarse el favor de sus feligreses y los líderes indígenas, el favor de sus curas. Sirva al ejemplo las expresiones de Catari respecto a los méritos de Merlos y de éste acerca de los reales objetivos de las comunidades lideradas por aquél. Todo lo cual forma parte de la relación dialéctica entre las estructuras administrativas coloniales y los distintos niveles de inserción social en que se ubicaban los doctrineros.

ⁱ Barnadas, Joseph "Sondeos para un planteamiento de la cuestión de la personalidad histórica de Charcas", *Historia Boliviana*, VII/ 1-2, La Paz, 1997, Pp. 3-25.

ⁱⁱ Destacamos al respecto un interesante trabajo de Saguier en el que resume los enfoques existentes al respecto. Cfr. Saguier, Eduardo, "Los conflictos entre el clero y el estado en el mundo colonial. Las contradicciones entre el fuero eclesiástico y el patronato real", en *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Anuario 1997*, Sucre, Pp. 201-238.

ⁱⁱⁱ Cfr. Levi, Giovanni, "Les usages de la biographie", *Annales ESC*, Pp. 1325-1336

^{iv} Cfr. Revel, Jacques, "Microanálisis y construcción de lo social", *Anuario del IEHS 10*, Tandil, 1995, P. 35.

^v El sínodo propio (instituido canónicamente en concurso) era de 1093 pesos, 4 reales.

^{vi} Cfr. Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Bs. As., Don Bosco, 1970, Tomo VI (1767-1800), Egaña, Antonio de S.J., *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur.*, Madrid, La Editorial Católica, 1966, Rodríguez Casado, Vicente "Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III", *Estudios Americanos*, I:1, pp.1-68, Sevilla, 1948; Id., "Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado en Indias, en el reinado de Carlos III", *Revista de Indias*, N° 43-44, Madrid, 1951, Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Vol. III-VI, 1961. Este enfoque no ha perdido vigencia ya que estudios de este tipo se han seguido realizando hasta nuestros días. Cfr., a manera de ejemplo, Sanchez Bella, Ismael, *Iglesia y estado colonial en América española*, Pamplona, EUNSA, 1990.

^{vii} Farriss, Nancy M., *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821*, University of London, the Athlone press, 1968.

^{viii} Taylor, William B., *Magistrates of the sacred. Priests and parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, California, Stanford University Press, 1996.

^{ix}Valle de Siles, María Eugenia del, *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*, La Paz, Editorial Don Bosco, 1990; Just Lleó, Estanislao, "El clero secular en la rebelión de Tupac Catari", *Historia y Cultura*, N° 19, La Paz, 1991 Pp. 69-82

^xMoreno Yanes, Segundo, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Bonn, B.A.S, 1976; Serulnikov, Sergio, *Reivindicaciones indígenas y legalidad colonial. La rebelión de Chayanta (1777-1781)*, Bs. As., CEDES, Documentos CEDES, N° 20.

^{xi}O'Phelan Godoy, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1988.

^{xii}Cfr. Campbell, Leon, "Church and State in Colonial Peru: the Bishop of Cuzco and The Túpac Amaru Rebellion of 1780", *Journal of Church and State*, 22, pp. 251-270 y Garzón Heredia, Emilio "1780: Clero, elite local y rebelión", en Walker, Charles (Comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1996, Pp. 245-271.

^{xiii}Cajías de la Vega, Fernando, "Rebeliones andinas anticoloniales del siglo XVIII. Rebelión e Iglesia. Oruro, 1781", *Historia. Revista de la carrera de Historia*, N° 21, pp.7-57, La Paz, 1990.

^{xiv}Acosta, Antonio, "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1639)", *Allpanchis*, XVI:19, Pp. 117-149, Cusco, 1982; Cahill, David, "Curas and social conflict in the doctrinas of Cuzco, 1780-1814", *Journal of Latin American Studies*, 16, pp. 241-276, 1984; Hünefeldt, Christine, "Comunidad, curas y caciques hacia fines del período colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú", *HISLA*, II, Pp. 3-31, 1983; Lavallé, Bernard, "Las doctrinas de indígenas como núcleo de explotación colonial (siglos XVI-XVII)", *Allpanchis*, Cit., pp. 151-171; Sala i Vila, Núria, "Algunas reflexiones sobre el papel jugado por la iglesia y el bajo clero en las parroquias de indios en Perú (1784-1812)", en Ramos, Gabriela (Comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1994, Pp. 339-362.

^{xv}Lavallé, Bernard, "Iglesia y poder social en el Cuzco a comienzos del XVIII: Don Juan Antonio de Ugarte y su trayectoria", en *Iglesia, religión y sociedad en la Historia Latinoamericana 1492-1945. Congreso VIII de Asociación de Historiadores Latinoamericanistas de Europa*, Szeged, Hungría, 1989, Tomo II, Pp.19-31, Id., *El mercader y el marqués. Las luchas de poder en el Cuzco (1700-1730)*, Lima, Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1988, Capítulo IV.

^{xvi}García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" y Pilar García Jordán.

^{xvii}Cfr. Di Stéfano, Roberto, "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata, 1770-1840", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 16-17, 3ra. Serie, 2do. semestre de 1998, Pp. 33-59.

^{xviii}Para un análisis pormenorizado de la rebelión Cfr. Serulnikov, Cit., Id., "Su verdad y su justicia' Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780", en Walker, Charles (Comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1996, Pp. 205-243.

^{xix}Aún en el Perú contemporáneo, Pilar Jarcía Jordán ha considerado la importancia que tenían los curas como brazo administrativo del Estado en zona rural, situación que databa de la colonia. Cfr. García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" y Pilar García Jordán. La disposición a la que nos referimos es la real cédula de 10 de agosto de 1769 que disponía la división de las parroquias donde su extensión o el alto número de feligreses lo hiciese necesario. Nos explayamos sobre esto en Adrián, Mónica, "Reformas borbónicas y políticas locales. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Revista de Historia del Derecho*, N° 23 Bs. As., 1995, Pp. 11-35..

^{xx}A partir de aquí nos referiremos a estos hechos como los "sucesos del '80" teniendo en cuenta la advertencia realizada por Lavallé acerca de los problemas que puede presentar la palabra rebelión si se la utiliza según el uso establecido por el poder de la época. Cfr. Lavallé, Bernard, *Quito et la crise de l'alcabala (1580-1600)*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

^{xxi}Nos explayamos sobre esto en Adrián, Mónica "Sociedad civil, clero y axiología oficial durante la rebelión de Chayanta. Una aproximación a partir de la actuación del cura doctrinero de San Pedro de Macha", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera Serie, núm. 8, 2do. semestre de 1993, Pp. 29-54.

^{xxii}Id., Ibid.

-
- ^{xxiii} Archivo General de la Nación -en adelante AGN- IX-30.2.1, expte. 1, ff. 151.
- ^{xxiv} AGN, IX-32.2.8, expte. 23, cuaderno 2, f. 30.
- ^{xxv} AGN- IX-33.2.2, expte. 553, ff. 18-23.
- ^{xxvi} Archivo General de Indias -en adelante AGI-, Charcas 730, *Carta de los oficiales reales de La Paz a S.M de 25 de mayo de 1775; Informe de Gascón y Joaquín de Guerra de la Real Contaduría de Oruro, 27 de julio de 1768; El contador de las Cajas de Oruro.....; Informe de los oficiales de las Cajas de Carangas del 15 de octubre de 1768; Informe de la Contaduría de Potosí, 15 de diciembre de 1766.*
- ^{xxvii} Representación hecha al rey por D. Tomás Catari, 13 de octubre de 1780, en De Angelis, Pedro, [1836] *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias Unidas del Río de la Plata*, Bs. As., Plus Ultra, 1971, p. 664.
- ^{xxviii} El cabildo eclesiástico del arzobispado de La Plata se componía de cinco dignidades (deán, arcediano, chantre, tesorero y maestrescuela), cinco canónigos, cuatro racioneros y cuatro medio racioneros. Cfr. AGI, Charcas 725.
- ^{xxix} AGI, Charcas 725.
- ^{xxx} Al presente nos encontramos trabajando sobre distintos aspectos de las carreras eclesiásticas sobre la base de esta muestra, fundamentalmente los vinculados con la organización del espacio institucional eclesiástico en torno al eje Potosí-La Plata. Algunos resultados preliminares fueron presentados en "El mundo rural andino y la estructura de poder civil-eclesiástica en Charcas a fines del siglo XVIII", en el marco *Programa de Estudios Rurales*, Bs. As., Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 11 de agosto de 2000.
- ^{xxxi} Cfr. Drapper, Lincoln A., *Archbishops, canons and priests: the interaction of religious and social values in the clergy of seventeenth Bolivia*, Alburquerque, UNI, Dissertation Information Service, 1989.
- ^{xxxii} AGN, IX-31.4.1., Exptes. 261 y 270.
- ^{xxxiii} Cfr. Adrián, Mónica, "Doctrinas y feligreses en las punas de Chayanta -Segunda mitad del siglo XVIII", *Historia y Cultura*, N° 24, La Paz, 1997. Con respecto a los autores que han tratado el tema, Cfr. a título de ejemplo: Abercrombie, Thomas "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la beida y conciencia histórica en K'ulta", en Saignes, Thierry (Comp), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz, Hisbol/FEA, 1993 pp. 13-17; Albó, Xavier, "La experiencia religiosa aymara", en Marzal, M. (Coord.), *Rostros indios de Dios*, La Paz, CIPCA/Hisbol/UCB, pp. 81-140; Id., *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, MEC-CIPCA-UNICEF, 1989; Platt, Tristan, *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*, Sucre, ASSUR/Plural Editores, 1996; van Kessel, Juan, *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz, Hisbol, 1992. Últimamente, Serulnikov ha incluido un caso similar en su artículo "Customs and Rules: Bourbon Rationalizing Projects and Social Conflicts in Northern Potosí during the 1770s", *Colonial Latin American Review*, Vol. 8, N° 2, diciembre de 1999, Pp. 245-274 aunque, quizás por descuido, ha omitido su contextualización en el marco de los trabajos que venimos desarrollando sobre el tema.
- ^{xxxiv} Cfr. Taylor, W., Op. Cit., p. 270 y mi artículo "El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Anuario 1997*, Sucre, 1997, Pp. 239-255.
- ^{xxxv} AGN, IX-31.4.1, Expte. 27, ff. 3 y 6 vta., respectivamente.
- ^{xxxvi} AGN, IX-25.5.9, libro t, ff. 315-316 y Archivo Nacional de Bolivia -en adelante ANB-, *Sublevarción General de Indios*, s/n, 1790. De manera similar se resolvió el caso del obispo Moscoso durante el mismo año. Cfr. Campbell, Leon, "Church and State in colonial Peru: the Bishop of Cuzco and The Tupac Amaru Rebellion of 1780", *Journal of Church and State*, 22, pp. 251-270.
- ^{xxxvii} Como puede observarse en el gráfico 2, la doctrina de Chaqui era uno de los posibles caminos hacia el cabildo eclesiástico.
- ^{xxxviii} Cfr. Argandoña Pasten y Salazar [1773], *Constituciones sinodales del Arzobispado de La Plata*, Cochabamba, Imprenta de los Amigos, 1854, en adelante CSALP.
- ^{xxxix} CSALP, Tomo 2, p. 428.
- ^{xl} Id., *Ibid.*, pp. 403-404.
- ^{xli} Si bien no profundizamos aquí por razones de espacio, hemos tratado el tema en *Reformas borbónicas y políticas locales...*, Cit. Un análisis para el Río de la Plata puede encontrarse en Fradkin, Raúl, "Entre la ley y la práctica: la costumbre en la campaña bonaerense de la primera mitad del siglo XIX", *Anuario del IEHS "Prof. Juan Carlos Grosso"*, 12, Tandil, UNCPBA, Pp. 141-156.
- ^{xlii} CSALP, Tomo I, p.2.

^{xliii} Id., *Ibid.*, pp. 28-29, Tercera Congregación.

^{xliv} La fuente incluye el informe realizado por el corregidor de la provincia acerca de las doctrinas que podrían sustentarse sin que el cura percibiese el sínodo y los informes que, para cada doctrina, presentaron los respectivos párrocos. Dado el objetivo de este relevamiento nos inclinamos por los valores correspondientes al informe del corregidor. Los mismos, por otra parte, son más consistentes con los que se presentan para Macha en la información disponible sobre la visita civil-eclesiástica de 1797 a la provincia de Chayanta y que presentamos en los cuadros 2 a 4 en el Anexo.

^{xlv} AGI, Indiferente General 3026. La información que incluimos a partir de aquí, salvo aclaración en contrario, corresponde a los expedientes que integran los legajos ubicados bajo esta signatura.

^{xlvi} Cfr. Adrián, Mónica, "El espacio sagrado y el ejercicio del poder...", Cit.

^{xlvii} AGI, Charcas 726, *Representación del obispo de Santa Cruz de la Sierra Manuel Nicolás al virrey Marqués de Avilés*, Punata, 19/2/1801.

^{xlviii} Cfr. Ayrolo, Valentina, "Nuevas funciones para nuevos párrocos. Los cambios del arancel eclesiástico en el obispado de Córdoba, en 1821", ponencia presentada a las XVI Jornadas de Historia Económica, Quilmes, 1998. Agradezco a la autora haberme facilitado un ejemplar de este trabajo.

^{xlix} ANB, EC, 1773, N° 34 y ANB, EC, 1781, N° 16.

¹ Aquí la situación difiere notoriamente de la que nos muestra Di Stéfano para el Río de la Plata con una notable escasez de párrocos en el ámbito rural como consecuencia de lo poco atractivas que resultaban las parroquias a nivel de ingresos y prestigio. Cfr. Di Stéfano, Roberto, "Abundancia de clérigos,", Cit.

ⁱⁱ Nos explayamos sobre esto en Adrián, Mónica, "El espacio sagrado...", Cit.

ⁱⁱⁱ Tandeter, Enrique, " Trabajo y religión en un contexto de crisis", en *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Anuario 1994-95*, Sucre, 1995, Pp. 45-55.

ANEXO DE CUADROS

Cuadro 2: Ingresos de la doctrina de Macha según la visita del año 1797

Rubro	Ingresos para el sacerdote	Ingresos para la parroquia	Ingresos totales
<i>Obvenciones</i>			
Entierros y casamientos	950		
Gastos de sepultura		30	
Renovaciones (12 a \$8 c/u)	96		1076
<i>Fiestas (sin detallar)</i>			1558
Contribuciones de priostes, mayordomos y alféreces	942	591	1533
<i>Medio sínodo del sacerdote*</i>	546,4r		546,4r
Total de ingresos	2534,4r	621	4713,4r

Fuente: AGN, IX-30,5,9, expte. 19, ff. 2-16

Cuadro 3: Egresos de la doctrina de Macha según visita del año 1797

Concepto	Monto
Cuarta funeral del arzobispo	200
Salario del ayudante	450
100 misas por fiestas entierros y casamientos	200
Honorarios y manutención del cuasmero	130
Real Subsidio	60
Al doctrinero por enseñar a rezar en cuasma	10
Por el mantenimiento de 4 mulas	200
Total de egresos	1250

Fuente: AGN, IX-30,5,9, expte. 19, ff. 2-16

Cuadro 4: Resumen ingresos y egresos de la doctrina de Macha, 1797

Ingresos totales	4713,4r
Egresos totales	1250
Líquido restante	3463,4r

Fuente: AGN, IX-30,5,9, expte. 19, ff. 2-16