

Clero regular, evangelización y poder local en Juli (provincia de Chucuito, 1547-1612)

JUAN IGNACIO PALMA | juanpalma83@gmail.com
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

| RESUMEN:

En este artículo se examinará parte del proceso de evangelización transcurrido en Juli (actual Departamento de Puno, Perú) entre 1547 y 1612. En este contexto se destacará el rol del clero regular (dominicos y jesuitas) en su interacción con otros agentes del poder local. De esta forma, se indagará cómo los jesuitas implementaron un modelo evangelizador más riguroso (basado en el control sacramental y el dominio de lenguas nativas) a diferencia de cierta laxitud inicial de los dominicos. Para ello, se tendrán en cuenta las tensiones existentes entre el clero, la administración colonial y las poblaciones indígenas, revelando estrategias de resistencia y adaptación.

Palabras clave: Evangelización - Dominicos - Jesuitas - Juli - Religión

Regular clergy, evangelization and local power in Juli (province of Chucuito, 1547-1612)

| ABSTRACT:

This article examines part of the evangelization process that took place in Juli (present-day Puno Department, Peru) between 1547 and 1612. In this context, it highlights the role of the regular clergy (Dominicans and Jesuits) in their interaction with other agents of local power. It explores how the Jesuits implemented a more rigorous evangelization model (based on sacramental control and mastery of native languages) in contrast to the initial laxity of the Dominicans. To this end, it considers the tensions between the clergy, the colonial administration, and indigenous populations, revealing strategies of resistance and adaptation.

Keywords: Evangelization - Dominicans - Jesuits - Juli - Religion

| Introducción

Sobre las márgenes occidentales del lago Titicaca se extendía la población *lupaqa*, entre las diferentes “cabeceras” que constituían su organización sociopolítica se encontraba Juli (actual Departamento de Puno, Perú). A comienzos del siglo XVI sus habitantes conformaban una plaza heterogénea y numerosa, predominantemente *aymara* pero con una importante presencia de pobladores lacustres *uru*. Sobre esta organización, en tiempos de conquista hispana, se montó la gobernación de Chucuito.

En pos del control y el ordenamiento de las poblaciones indígenas se suponía la creación de una serie de instituciones coloniales que movilizaran diferentes poblaciones y reconfiguraran el espacio social bajo la premisa de la vida “en policía” (Málaga Medina, 1974; Abercrombie, [1998] 2006; Jurado, 2004; Morong Reyes, 2016).¹ En este contexto, Chucuito fue particularmente considerado como un repartimiento real (1533), evitando el régimen de encomienda que predominaba en la región para recompensar a los conquistadores. A partir de 1552 el corregidor fue la figura administrativa central, asentado en la capital homónima de la provincia. Esta jurisdicción sería posteriormente elevada al rango de gobernación en 1578.

En este marco, la orden de Santo Domingo hizo efectiva su presencia en la región en 1547. Su asentamiento temprano les permitió ejercer una amplia función de gobierno pero, con el advenimiento de una mayor presencia de agentes seculares, los frailes de Chucuito serían cuestionados en un interesante proceso que derivó en su expulsión (1572). En su primera parte, este artículo se propone explorar las causas y motivos esgrimidos para semejante decisión.

Posteriormente (1576), se concretó la llegada de la Compañía de Jesús a Juli; su instalación confirmaría el primer intento misional de envergadura dentro del Virreinato del Perú. Los jesuitas, de la mano del virrey don Francisco de Toledo (1569-1581), se erigieron como los nuevos forjadores de la ortodoxia cristiana en Perú. La segunda parte de este trabajo observará cómo se materializaron esos nuevos parámetros de evangelización en Juli.

Diferentes investigaciones destacan que el período en cuestión (1547-1612) fue escenario de una importante transformación en las prácticas religiosas ejercidas por los sacerdotes sobre las poblaciones indígenas. En ellas se destaca el tránsito desde una aparente laxitud hacia un mayor control y disciplinamiento (Duviols, 1977; Estenssoro Fuchs, 2003; Acosta, 2014). En cuanto a los ritos indígenas, se operaron procesos efectivos de represión, mientras que en relación a la administración de los sacramentos, se observa una creciente exigencia sobre los curas doctrineros en el manejo de las lenguas nativas y la presencia efectiva en sus respectivas parroquias. En este sentido, será un objeto de este artículo evidenciar las transformaciones que se observan en el ámbito de Juli.

¹ El término reducción deriva, de acuerdo a Sebastián de Covarrubias, de convencer/se, persuadir. Así, los indios reducidos eran entonces aquellos “convencidos, persuadidos y vueltos a mejor orden”, que se comportaban de acuerdo a “policía”, entendido como término análogo a orden civil (Covarrubias S. [1611], 1943 II-f.156v, II-f.145r).

La selección documental escogida tendrá como punto de partida las visitas administrativas o de tasación impulsadas por el gobierno colonial con un claro objetivo fiscal.² En pos de conocer su potencial tributario, esta herramienta de gobierno daba cuenta de gran número de características socio-económicas de las poblaciones nativas. De estos documentos también se desprenden algunas estrategias que los jefes étnicos -*mallku*, curacas o caciques- ejercieron para garantizar las exigencias tributarias.³ Dado que los indígenas estaban sujetos al pago de los costos de su propio adoctrinamiento (Helmer, 1982-1983: 195), las visitas guardaban un apartado especial relativo al sostenimiento material de las doctrinas, lo que resultó un gran aporte para esta investigación.⁴

Para el período jesuita, este artículo se basó en la profusa documentación compilada a partir de la *Monumenta Peruana* (1954-1986). En esta obra pueden hallarse referencias a Juli en cartas, catálogos, cartas anuas y ordenanzas de la administración civil.⁵ El *corpus* documental de la orden fundada por Ignacio de Loyola se basaba en un intercambio epistolar periódico entre el centro (Roma) y las periferias (provincias). Este imperio de la palabra escrita formaba parte de un *modus operandi* que mitigaba la dispersión y fomentaba una amplia red de comunicación global (Maldavsky, 2012: 27).⁶

Investigaciones recientes abordaron diversas temáticas en el devenir de la Compañía de Jesús en Juli durante el siglo XVI y XVII aunque pocas han observado con detenimiento el modelo evangelizador que lo precedió. Algunas de ellas apuntan a conceptualizar la experiencia de Juli como un modelo político-doctrinal para aplicar en futuras misiones (Coello de la Rosa, 2007; González, 2014); otras enfatizan la labor lingüística ejercida por los sacerdotes desde Juli, tanto en la enseñanza de la lengua castellana a la población indígena (Martínez Sagredo, 2013) como en el aprendizaje y normalización de las lenguas habladas a orillas del lago (Bouysse-Cassagne, 2010, 2014; Segovia Gordillo, 2016). Finalmente, otros estudios se detuvieron en la espacialidad arquitectónica de la doctrina de Juli y sus efectos en la evangelización (Gutiérrez, 1978; Maranguello, 2015).

Con el fin de contribuir a estas discusiones, abrevando en investigaciones de zonas colindantes (Morroñe, 2017; 2019), nos proponemos explorar las consecuencias que supuso el reemplazo de órdenes religiosas en el pueblo de Juli para, posteriormente, identificar y comparar algunas formas de evangelización

² Para este artículo tuvimos en cuenta tres visitas realizadas a la provincia de Chucuito: la Visita de Garcí Diez de San Miguel (1567), la "Visita secreta" (1572) y la Visita de tasación (1574), ambas realizadas por Pedro Gutiérrez Flores.

³ Entre las estrategias de evasión, Roswita Lucht (2004) analiza en el rol de los quipucamayocs en la contabilización de los rebaños de camélidos.

⁴ Destacamos las investigaciones fundamentales de Marie Helmer (1951; 1982-1983), pionera en emplear la Visita de Garcí Diez de San Miguel (1567) para dar cuenta del manejo de las doctrinas dominicas en la región. Sus pesquisas iniciadas en la década de 1950 en el Archivo General de Indias comenzaron una tendencia que permitió su primera transcripción paleográfica, realizada por Waldemar Espinoza Soriano (1964). La obra de Norman Meiklejohn (1988) también redundó en un recurso imprescindible para el estudio de la temática en el espacio que nos convoca. El autor reveló un proceso de larga duración en el que consideró la política eclesiástica secular y regular en diálogo con los agentes de gobierno civil y los caciques. De esta manera, permitió reconocer importantes características de la temprana instalación dominica que abonan este artículo.

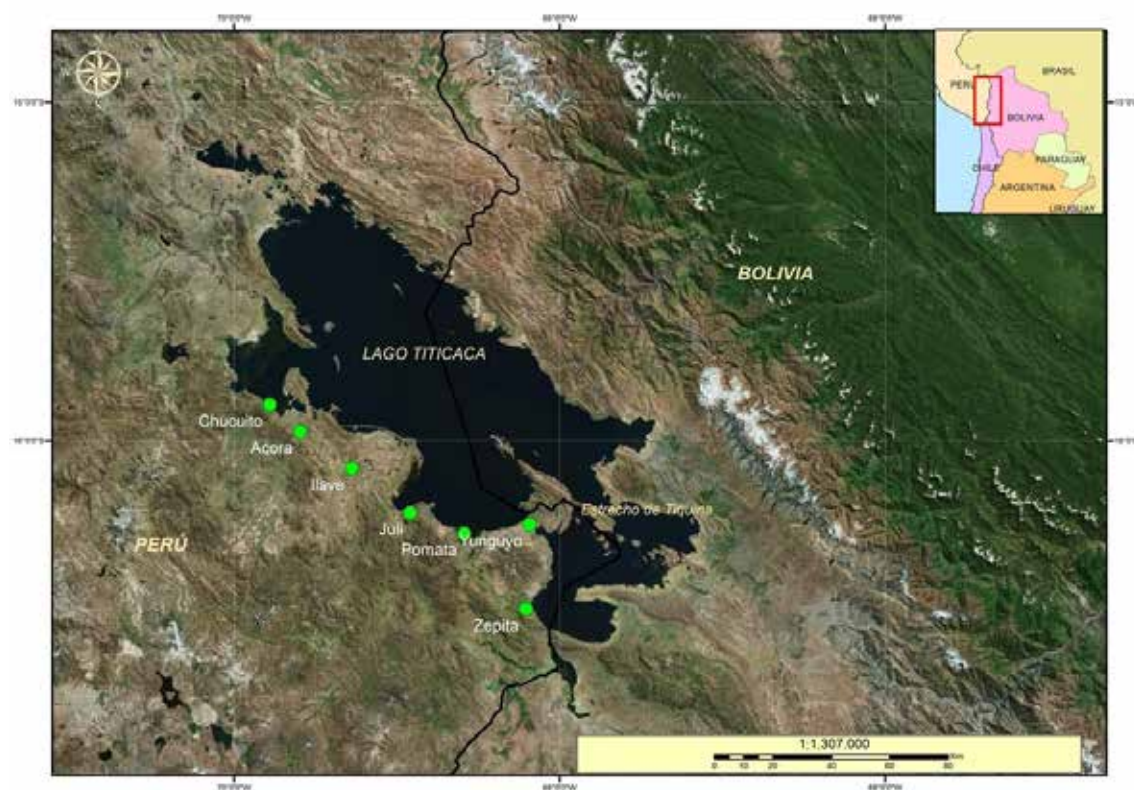
⁵ Egaña, Antonio de y Enrique Fernández (eds.) *Monumenta Peruana* (1954-1986). En este artículo: MP.

⁶ En cuanto a los estudios generales que abordaron la presencia de la Compañía de Jesús en el espacio andino, destacamos la obra del antropólogo Xavier Albó (1966), quien reflejó el impacto de las instituciones de la orden y la administración de ministerios que posibilitaron distintas instancias de aculturación sobre la población indígena. En este proceso, el autor dio cuenta de ciertas diferencias de corte doctrinal y catequético en el seno de la Compañía. De estas discrepancias tomamos las discusiones planteadas entre aquellos miembros que canalizaban el espíritu misionero en la evangelización de las poblaciones nativas (misiones-doctrinas) y aquellos que optaban por la educación en el marco de los colegios.

que los sacerdotes dominicos y jesuitas ejercieron sobre las poblaciones nativas. Para esta premisa, resulta menester analizar la relación con los agentes del gobierno civil (virreyes, audiencias, visitadores, corregidores y gobernadores) y con el poder espiritual (arzobispos, obispos, visitadores eclesiásticos).

| Chucuito, características del espacio económico y cultural

Antes de la llegada de los europeos, en el área circunlacustre convivían grupos poblacionales de diversa adscripción étnica: *kolla* en el norte, *uros* en el lago propiamente dicho, los *pacaxa* en la margen sur y los *lupaqa* en el área occidental. Tal como se aprecia en el mapa, Juli era una de las siete “cabeceras” *lupaqa* junto a Chucuito, Acora, Ilave, Pomata, Yunguyo y Zepita (Espinoza Soriano, 1987). Este espacio fue reconocido por su importancia demográfica, siendo la cabecera más poblada para 1567 (Murra, 1975: 195).⁷



Mapa 1. Las cabeceras *lupaqa* de la gobernación de Chucuito. Elaboración del autor a partir de Zanolli, 2014:152.

En términos económicos, la región combinaba tierras de puna, aptas para el pastoreo de camélidos, las tierras fértiles de la costa del lago, que permitían diversos cultivos de altura (tubérculos como la

⁷ La población nativa de Juli poseía características particulares de organización socio-política. Se agrupaban en tres parcialidades, apartándose de la bipartición *hanansaya-hurinsaya* característica del mundo andino (Espinoza Soriano, 1987) A su vez, se reconoce que los ayllu uru de habla *pukina* poseían jefes de habla *aymara*, lo que demuestra el nivel de subordinación sus habitantes (Bouysson-Cassagne, 2014; Morrone, 2017: 184).

papa o cereales como la quínoa) y la actividad ictícola, especialmente desarrollada por la población *uru* (Wachtel, 2001). Todas estas actividades se conjugaron para conformar un espacio económicamente sustentable, máxime si tenemos en consideración que los *ayllu* manejaban un sistema de complementariedad económica mediante el cual accedían a otros productos en los valles occidentales de Sama y Moquegua y en las cejas de selva orientales de Larecaja, tales como la coca, el ají, el algodón y el maíz (Murra 1975: 59-115; Martínez, 1981: 266; Espinoza Soriano, 1987).⁸

En el aspecto religioso, el área del lago fue considerada desde tiempos preincaicos un *locus* sagrado que poseía una enorme influencia en todo el mundo andino. Existían gran cantidad de adoratorios y sitios sagrados, especialmente en las islas del lago (Bouysson-Beyssac, 2014: 402). En el siglo XV, con el devenir del *Tawantinsuyu*, esta región fue controlada y reapropiada simbólicamente, reorientándose hacia el culto solar. En este proceso se establecieron alianzas con los jefes étnicos locales para incorporarlos en los sistemas de representación socio-política (Morrone, 2019). Posteriormente, con la conquista hispana el espacio fue resignificado en pos de la evangelización cristiana. Los sacerdotes fueron conscientes de la importancia simbólica de la región e intentaron establecer su influencia a través de nuevos cultos y centros de peregrinación como la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana o la Santa Cruz de Carabuco.⁹

| Los años de la Orden de Santo Domingo. Una aproximación desde las visitas

La hueste pizarrista conoció tempranamente la cuenca del lago Titicaca, a principios de 1534 una expedición se adelantó al Cuzco y, en su regreso, recaló en las costas del lago (Meiklejohn, 1988: 25-27). Conscientes de su riqueza demográfica y, en cumplimiento de una carta acordada de 1533, los *lupaqa* de Chucuito quedaban asignados “en cabeza de Su Magestad”, lo cual alejaba a los encomenderos del área y conformaba una administración directa que respondía a la real persona (Murra, 1975: 198).

En cuanto al orden espiritual, en 1545 las tareas religiosas habían sido asignadas a la orden de Santo Domingo quienes debían encargarse de la evangelización sobre las poblaciones indígenas. Dicha designación se haría efectiva dos años después con la llegada de los primeros frailes a la región (Meiklejohn, 1988: 43; Julien, 1993: xxii). Ya para 1553, la orden había instalado el convento de San Vicente (Chucuito) y una casa por cabecera, incluida la de Juli.

En relación a la presencia del gobierno colonial, desde la fundación de la ciudad de Nuestra Señora de La Paz (1548), la región de Chucuito tuvo presencia periódica de oficiales de gobierno designados con diferentes títulos: teniente, alguacil mayor, justicia (Meiklejohn, 1988: 27). La presencia permanente de las autoridades de gobierno se consignaría a partir de 1552 cuando el virrey Antonio de Mendoza designó al primer corregidor de Chucuito, Pedro de Enciso (Gutiérrez, 1978; Meiklejohn, 1988: 28).

⁸ Los valles occidentales parecen haber tenido una exclusividad para la instalación de colonias *lupaqa* mientras que en los valles orientales coexistieron colonias de diferentes grupos lacustres (*pacaxa* y *lupaqa*), demostrando el gran nivel de interacción entre sus habitantes (Meiklejohn, 1988: 23).

⁹ Estos procesos pueden ser entendidos como “mecanismos ideológicos que impactaron en la reconfiguración identitaria de las elites nativas” (Morrone, 2019: 64).

Durante la década de 1560 se desplegaron los intentos más concienzudos por reducir las poblaciones *lupaqa* a pueblos de indios (Málaga Medina, 1974: 155). El licenciado Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima a cargo del gobierno virreinal (1564-1569), ordenó que los indios fueran reducidos con la ayuda de los frailes dominicos. Juli sería uno de los espacios de reducción con la construcción del convento (San Pedro), la ubicación del cementerio y el trazado de las calles en torno a su plaza central (Gutiérrez, 1978: 364). La Audiencia entendía que el clero regular era el mejor aliado para la tarea:

Habeys de procurar con mucho cuidado que los indios se reduzgan a pueblos como por Su Magad. está mandado para que mejor se puedan doctrinar en Nra Santa Fee Cathólica (...) e para esto hareys juntar a religioso y sacerdote que tuviere a cargo la doctrina y los caciques o Principales y otros naturales que vos os pareciere y lo que ansi determináredes lo executareys sin dilación alguna (Málaga Medina, 1974: 155).

Posteriormente, García de Castro encargaría la realización de una visita administrativa para la provincia de Chucuito. La misión fue asignada a Garci Diez de San Miguel, un antiguo corregidor (1555-1557) a quien le encomendaron la siguiente asignatura:

Que dé orden y provea que una persona de confianza vaya a la provincia de Chucuito y haga información de la cantidad de indios que hay en ella y de las granjerías de minas ganados labranzas crianzas y otros provechamientos que tienen y de lo que cada uno de ellos podría pagar de tributo (Diez de San Miguel, 1567: 226).

En este sentido, fueron indagados los caciques principales de cada una de las siete cabeceras de Chucuito. Este cuestionario también guardaba algunas preguntas referidas a la evangelización. En sus respuestas, todos, incluidos los de Juli, “dijeron que tienen bastante doctrina y que los padres que residen en este pueblo van a visitar los demás pueblos sujetos a él y a bautizar los niños” (Diez de San Miguel, 1567: 115). Pero la mirada inquisitoria del visitador destacaba el ausentismo de los curas en las doctrinas, la inconstancia en la predicación y el desconocimiento de la lengua nativa (Diez de San Miguel, 1567: 194 y 227). ¿Cómo se congeniaban ambas posturas? Podríamos asumir que, frente al interrogatorio, los caciques intentaron evitar estratégicamente nuevas imposiciones y se valieron de cierta libertad de acción que supuso el manejo dominico (Meiklejohn, 1988: 51).

Siguiendo la visita de Garci Diez, llama la atención las quejas relacionadas al proceder de los sacerdotes en la administración de los sacramentos, ya que en cuanto al bautismo afirmaba: “Halláronse muy gran número de niños de siete años abajo por bautizar por negligencia de los dichos religiosos [...] porque los indios aunque no sean cristianos bautizan de buena gana sus hijos porque no repugnan nuestra religión cristiana” (Diez de San Miguel, 1567: 226).

Frente a lo expuesto, consideramos que el manejo de los frailes dominicos podría ser entendido en un contexto de acomodación y flexibilidad, propio de una primera etapa en la evangelización (Estenssoro Fuchs, 2003). Siguiendo esta línea, podríamos entender la promoción y el sostenimiento por parte de los frailes dominicos de ministerios alternativos relacionados a las fiestas del calendario litúrgico como el *Corpus Christi* (Diez de San Miguel, 1567: 77 y 234). Para estas fiestas los indígenas eran compelidos a aportar servicios personales adicionales (Meiklejohn, 1988: 46-48; Stanfield-Mazzi, 2013: 43-45).

Otra cuestión expuesta en la visita acerca de la labor de los frailes dominicos remite a la condena a hechiceros por idolatría. Los acusados eran encarcelados por tiempo indefinido y obligados a elaborar textiles para los sacerdotes en el mismísimo recinto religioso. El visitador recalcó la incumbencia del clero diocesano en este asunto, que no avalaba dicho procedimiento. De todos modos, se puede reconocer que la intervención del obispado de La Plata estaría relacionada a una cuestión de tributación más que con cuestiones doctrinales, ya que si estaban presos no podían cumplir sus cargas:

Los dichos religiosos acostumbran meter presos muchos indios viejos por hechiceros mucho tiempo y aun algunos perpetuos (...) me parece que debería proveer que (...) no los tengan perpetuamente presos porque además de que pierden sus sementeras y haciendas a los indios de la dicha provincia se les hace agravio porque pagan el tributo por ellos y entendido esto por el obispo de Los Charcas pasando por la dicha provincia los mandó echar fuera (Diez de San Miguel, 1567: 235).

Como advertimos previamente, la población nativa representada por los caciques debía solventar los gastos de los religiosos. El camarico suponía la provisión periódica en bienes y servicios para el sustento de los curas doctrineros, entre ellos, productos de origen europeo inasequibles en estas tierras.¹⁰ En la visita, los caciques de Chucuito hacían referencia a la incapacidad de cumplir con estas exigencias e intentaron hallar algunas alternativas. En este sentido, la donación de tierras por parte de los caciques a los frailes intentó funcionar a modo de compensación frente a estas imposiciones. Las actas de donación quedaron asentadas en la misma visita (Diez de San Miguel, 1567: 186-193).

Frente a todo lo expuesto, las conclusiones de Garci Diez fueron taxativas: acusaba a los frailes dominicos de realizar negocios ajenos a su profesión (Diez de San Miguel, 1567: 237). Estas denuncias serían refrendadas por García de Castro en 1569, quien inhabilitó las cesiones de tierras e impidió que los frailes continuaran manejando negocios incompatibles con la práctica doctrinal (Meiklejohn, 1988: 53).

Las denuncias acerca del accionar de los frailes dominicos parecían acumularse. Desde la flamante Audiencia de Charcas, su presidente, el Licenciado Pedro Ramírez de Quiñones (1559-1571), elevaba al rey los siguientes comentarios en relación a la situación de la provincia de Chucuito:

Estaba tiranizada la justicia real y sujeción de los indios porque poseían frailes de la orden de Santo Domingo y eran señores absolutos y todo lo mandaban y tenían a su voluntad; los Corregidores y justicias no eran partes para hacer justicia ni otra cosa, sino por su mano tenían tan amedrentados y sujetos a los indios y aún los españoles que tenían más respeto a un fraile que al virrey (Gutiérrez, 1974: 63).

Nos preguntarnos acerca de la razón que movía a Ramírez de Quiñones a realizar estas acusaciones. Podríamos inferir que sus apreciaciones se fundaban en un conflicto previo que los frailes habían tenido con la Audiencia de Charcas por haber dado asilo a un forajido de ese tribunal. El caso del fugitivo Juan Rena nos advierte acerca de la capacidad de acción y libertad de arbitrio de los frailes dominicos (Meiklejohn, 1988: 55).

¹⁰ El término "camarico", de origen *quechua*, estaba relacionado a dar al otro lo necesario para su manutención, a modo de "ofrenda". Se le puede llamar "ofrenda" porque no fue pagado en dinero (Julien 1993: XXV).

Con la llegada al Perú del virrey Toledo (1569) se encargaron las posteriores “visita secreta” de 1572 y la “visita de tasación” de 1574, ambas realizadas por Pedro Gutiérrez Flores, secretario personal del virrey. Estas visitas refrendaron las denuncias previas y concretaron la expulsión de los dominicos de la provincia de Chucuito. Con estos documentos se corroboraba la tendencia hacia el aumento de la carga tributaria en metálico, la eliminación de los servicios personales y el mayor control por parte de la administración colonial sobre el clero regular (Noejovich-Salles, 2004; Imolesi, 2012: 96).¹¹

A esta altura cabe preguntarse ¿qué lleva al gobierno colonial a ejercer esta presión? ¿Era la provincia de Chucuito el único lugar que padecía una mala administración religiosa? En primer lugar, entendemos que el accionar de los frailes se enmarcaba en una práctica no poco habitual para un período en el que los curas doctrineros poseían sus propias estrategias para el acenso social (Morrone, 2017). Mediante la donación de tierras, los frailes parecen haberse adecuados a esta directriz. Es notorio que la administración colonial y el clero secular buscaran poner un coto a las amplias prerrogativas derivadas del derecho consuetudinario establecido a partir de su asentamiento temprano (Meiklejohn, 1988). De fondo se observa una álgida disputa por el poder político y el control de las poblaciones nativas.

| Los primeros tiempos de la Compañía de Jesús en Perú: la aceptación de la doctrina de Juli

Los jesuitas arribaron al puerto del Callao en 1568. Primeramente, se instalaron en Lima y aceptaron unas doctrinas a modo de experimento en los arrabales limeños de Santiago de Cercado (1569) y en Huarochirí, a 56 km al sur de Lima (1569-1572). Posteriormente, la segunda Congregación Provincial jesuita de Cuzco (1576) aceptó la doctrina de San Pedro de Juli, que se hizo efectiva a comienzos de noviembre del mismo año, cuando un pequeño grupo de cuatro sacerdotes se instaló allí. De esta forma, Juli se convirtió en el tercer y más importante intento misional de la orden (Albó, 1962: 260).¹² Para ese momento, la cabecera llevaba cuatro años bajo control del clero secular tras la mencionada expulsión de la Orden de los Predicadores en 1572 (Meiklejohn, 1988: 57).

Algunos miembros de la Compañía de Jesús eran reticentes a la aceptación de doctrinas y más cercanos a una evangelización itinerante desde los colegios que evitara el sometimiento al control diocesano y nuevas exacciones sobre las poblaciones indígenas (Helmer, 1983: 197; Meiklejohn, 1988: 169-171). Pero las autoridades virreinales exigían que los sacerdotes jesuitas se hicieran cargo de las doctrinas. El padre Juan de la Plaza, visitador de la orden para la provincia del Perú, daba cuenta de esta situación en su informe a finales de 1576:

Con todo esto ha instado que la Compañía se encargue de officio de cura entre los indios, como las demás Religiones diciendo que no es razón que la Compañía sea singular en esto y se excuse de hazer lo que todas las demás Religiones hacen. A esto se le ha dicho que ya la Compañía ha

¹¹ El argumento esgrimido por Toledo (1574) para la retasación alegaba que la eliminación de los servicios personales equiparaba con creces la nueva carga impositiva propuesta, que pasó de 20.000 a 40.000 pesos ensayados (Julien, 1993: XXIV).

¹² Mientras los jesuitas tenían sólo cinco doctrinas, de las que cuatro estaban establecidas en Juli, en el resto del obispado de La Plata había 146 doctrinas confiadas a otros religiosos (Albó, 1962: 260).

probado este ministerio de ayudar como curas, y que ha hallado inconvenientes en este modo que no se pueden tolerar (MP II: 149).

Como se observa, el padre Plaza era proclive al asentamiento y concentración de los sacerdotes en los colegios, argumentando que era el formato misional que mejor se ajustaba a lo concluido en las dos primeras congregaciones provinciales jesuitas (MP II: 86). Cabe destacar que los colegios redundaban en una considerable fuente de recursos humanos y económicos para la Compañía dado el origen de sus pupilos, provenientes de las elites criollas asentadas en las principales ciudades del virreinato (Coello de la Rosa, 2017).

Pero la visión de Plaza no fue compartida por todos los sacerdotes jesuitas. José de Acosta, provincial de la orden y principal teólogo del Perú, era cultor del ejemplo misional basado en la evangelización y predicación periódica sobre los indígenas. En su carta anua de 1577 brindaba detalles de los primeros tiempos de instalación en Juli y establecía ciertas comparaciones entre la vida en la doctrina y los colegios:

Hanos parecido gran comodidad la de allí (...) porque aviendo Su Excelencia [el virrey Toledo] señaládonos doctrina en aquella provincia, por ser de Su Magestad, el Presidente [Licenciado Pedro Ramírez de Quiñones] y Audiencia y Cabildo eclesiástico de la cibdad de La Plata gustaron mucho que fuese el pueblo de Juli (...) de iglesia y casa ay allí la mejor comodidad de aquella provincia para poder tener recogimiento y vivir casi como en collegio de la Compañía (MP II: 268).

En este sentido, el virrey Toledo encontraba en las reducciones la forma más acabada para la evangelización de los indígenas y presionaba a los jesuitas para su instalación permanente. En una carta enviada al padre general de la Compañía de Jesús en Roma, Everardo Mercuriano, pueden observarse algunas estrategias para concretar dicho objetivo. En su misiva, el virrey sometía a discusión el sostenimiento de los recién fundados colegios jesuitas de Potosí (1577) y Arequipa (1578), los acusaba de haber sido inaugurados sin autorización regia (MP II: 479-480). Siguiendo la argumentación esgrimida por el virrey en este conflicto, no solo se fundamentaba la potestad real, sino también se acusaba a los sacerdotes de preferir el asentamiento en colegios que hacer doctrina y evangelizar indios:

La mucha falta que ay de ellos para la doctrina y conberción de los naturales, para que principalmente fueron enbiados por Su Magestad a este Reino, a su costa, e lo que rehúsan y an rehusado poblar e ir a doctrinas e provincias e lugares remotos, donde ay e avido tanta nesesidad de doctrina para los naturales y menos comodidad para los religiosos (MP II: 481).

Las discrepancias entre los miembros de la orden arriba expuestas, sumadas a la presión ejercida por el poder secular, nos permiten comprender que los jesuitas se insertaron en el contexto andino no sin dificultades. Las diferencias al interior de la orden dan cuenta de una noción de heterogeneidad en la unidad que podría ser considerada como una estrategia de contrapesos en las diferentes decisiones de gobierno religioso (Maldavsky, 2012: 91-96).

| Los pareceres de los padres rectores de la residencia de Juli

La aceptación de Juli como doctrina seguiría en el debate y puede evidenciarse en las primeras cartas redactadas desde su residencia. El ya mencionado padre Plaza, quien cumplía el rol de visitador de la orden para la provincia del Perú, solicitaba a los sacerdotes recientemente asentados que rindieran cuentas de su labor, requiriendo expresamente sus pareceres acerca de la situación de la novel misión. En los primeros días del mes de agosto de 1578, los padres Diego Martínez, rector de la residencia de Juli (1578-1580), y Andrés López respondían a esta solicitud (MP II: 356-383).

En ambos casos, las cartas redactadas guardaban un formato similar. En primer lugar resaltaban los *frutos* que otorgaba su presencia en Juli, el padre Martínez destacaba: “En este tienpo que la Compañía a residido en Juli se an remediado las borracheras notablemente, algunos an dexado la chicha del todo; borracheras públicas son ya raras las que ay, en las secretas ay grande enmienda” (MP II: 358). Seguidamente referenciaba el método para lograrlo: “Anse sacado muchos viejos y viejas y gentes de los rincones, que jamás se avían confesado ni sabían cosa de Dios nuestro Señor”. El rol otorgado a la confesión constituía un factor novedoso en pos de la evangelización sobre las poblaciones indígenas, para los jesuitas este sacramento resultaba de gran valor didáctico (Helmer, 1983: 151; Estenssoro Fuchs, 2003: 207-220).

En segundo lugar, las cartas destacaban las *dificultades* que surgían en el devenir evangelizador. Se resaltó la falta de sacerdotes suficientes, teniendo en cuenta el gran número de indígenas que requerían una labor permanente de evangelización. El padre Martínez estimaba una población que ascendía a las 10.000 almas de confesión. A su vez, daba cuenta de cierta desorganización relacionada al gran movimiento poblacional que suscitaba el emplazamiento de Juli, a mitad de camino entre Cuzco y Potosí, recibía gran número de agentes coloniales que requerían servicios como huéspedes, sumado a los contingentes indígenas de camino al cumplimiento de la mita potosina, recientemente reorganizada en el marco de las reformas toledanas. Martínez también remarcaba la falta de un sínodo suficiente para solventar económicamente la manutención de las doctrinas (MP II: 357-369). En suma, la falta de recursos parecía ser una de las principales *dificultades* expuestas en la carta.¹³

Por último, en estos documentos se proponían los *remedios* o posibles soluciones frente a las problemáticas anteriormente explicitadas. En cuanto a este punto, ambos sacerdotes afirmaban que no resultaba conveniente tomar doctrinas y, en caso de hacerlo, sugerían que fuera de forma temporaria, acompañando la posición del padre Plaza:

El primero remedio de todos estos inconvenientes, en general, más cierto y seguro es no tomar doctrina ninguna (...). El 2º, que aviéndose de tomar, el Superior que la acceptare, las prueve los primeros dos años, y vea si conviene continuarla, ya que no pueda de asiento, a lo menos haciendo en ella su asiento ordinario.¹⁴

¹³ El énfasis otorgado a este punto puede estar relacionado a que el pago del sínodo requería del aval de los agentes del gobierno civil, siendo el gobernador de Chucuito, con previa aprobación del obispo, el encargado de autorizar dicho estipendio (Albó, 1966: 285-286).

¹⁴ Insistiría con este pedido en 1581: “que estas residencias de doctrina como Juli que no fuesen perpetuas que a lo más estuviese la Compañía quatro o cinco años en un pueblo doctrinando y luego se pasase a otro” (MP III: 98).

En 1581 asumiría un nuevo rector para la residencia de Juli, el padre Diego de Torres, quien auguraba nuevos tiempos. En una de las cartas remitidas al flamante padre general de la Compañía, Claudio Aquaviva, se observa una posición en defensa de la doctrina de Juli. En la misiva se refiere al efecto negativo que generaban los debates en torno a su sostenimiento y, en este sentido, acusaba al padre provincial Baltasar Piñas (1581-1585):

Gran estorvo a sido también para el aprovechamiento de los Nuestros y de los indios el averse tratado tantas veces entre algunos de los Nuestros y profesos, que se dexase esta doctrina a la qual an hecho tanta guerra (MP III: 514).

Las defensas del padre Diego de Torres trascendían el fuero interno. Un año después, la doctrina de Juli recibiría la visita del obispo de La Plata, Alonso Granero de Ávalos. El conflicto jurisdiccional estaba planteado: según los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), las parroquias estaban sometidas a la vigilancia y al control del obispo, cuyo derecho se ejercía mediante la visita pastoral, mientras que el privilegio de exención prohibía toda intervención del Ordinario en la vida de la Compañía (Helmer, 1982-1983: 197). En este contexto, el obispo realizaría un importante llamado de atención:

Informados en la visita general que vamos haziendo de nuestro obispado de los delitos y excessos que se cometen por algunos indios naturales dél, especialmente en esta provincia de Chucuito, serca de las idolatrías y hechicerías y que han usado por mucho tiempo y de presente usan (MP III:114).

El control y supervisión por parte del clero diocesano pareció agravarse en 1584 cuando el obispado de La Plata intentó tomar dos de las cuatro parroquias que poseían los Jesuitas en Juli: “Aora últimamente por una zédula del Rey, mal entendida, nos avia vacado el Obispo dos doctrinas de estas quatro” (MP III: 516). Más allá del supuesto malentendido, la negativa de los padres jesuitas frente a los intentos de control de la sede episcopal de La Plata fue taxativa:

Su Santidad hiziese gracia a la Compañía de que los curas deste pueblo fuesen los que el Provincial y Rector señalaren y que no se entremeta el Obispo en señalarlos ni examinarlos, porque no se podrá sustentar si esto hiziesen (MP III: 516).

El conflicto jurisdiccional arriba planteado no impedía a la orden ignaciana el desarrollo de ministerios afines a su estructura doctrinal. A lo largo de la documentación referente a los primeros años de estancia en Juli, se observa una clara intención por parte de los sacerdotes jesuitas de integrar a la población indígena al culto católico desde la fe explícita. Esta tarea se realizaba mediante dos sacramentos que, anteriormente, no eran practicados de forma regular: la comunión y la confesión. Ambos exigían un acabado manejo de las lenguas nativas.

| El manejo de las lenguas nativas como política misional

Una de las características más importantes de la orden ignaciana consistía en el acabado manejo de lenguas nativas, haciendo especial hincapié en el ministerio de la palabra basado en el rol persuasivo del sermón (O'Malley, 2015: 33). En este contexto, el III Concilio Limense de 1583 se vio impregnado

por la influencia jesuita que dio lugar a una literatura pedagógica cristalizada en el *Tercero Cathecismo* (1585) y en la redacción de tres manuales bilingües (castellano, *aymara* y *quechua*).¹⁵

La Compañía hizo gala de su política lingüística en Juli. Los sacerdotes podían aprender y ejercitar las principales lenguas habladas por los indígenas en el altiplano: el *aymara*, el *quechua* y el *puquina* (Bouysse-Cassagne, 2014). La síntesis de esta trayectoria quedaría reflejada a comienzos del siglo XVII con el aporte de Diego González Holguín, encargado de la redacción de gramáticas y vocabularios en *quechua* (1607), y por Juan Ludovico Bertonio, autor de *Vita Christi*, el primer texto escrito acerca de la vida de Cristo en lengua *aymara* (1612), y del vocabulario en la misma lengua (1612). Ambos miembros de la Compañía convivieron en esas tierras, generando un movimiento lingüístico conocido como la “escuela de Juli” (Segovia Gordillo, 2016).¹⁶

A partir de 1580, especialmente luego del III Concilio Limense, el gobierno civil aceleró los intentos en la enseñanza de las lenguas nativas a los aspirantes a curas doctrineros. Para esta tarea se procedió a la fundación de la Cátedra de Lenguas. Primeramente se fundó una en Lima (1580) y, posteriormente, otra en Charcas (1583). Si bien las disposiciones reales ordenaban que debía estar asentada en la Iglesia Catedral, la Audiencia de Charcas cedió la tarea a los jesuitas, quienes desempeñaron la Cátedra en el colegio de Potosí bajo la orden de un sacerdote experto en lenguas nativas, Alonso de Barzana, quien había residido en Juli entre 1576 y 1578 (Castro Flores e Hidalgo Lehedé, 2022).

La situación arriba descrita redundó en un nuevo foco de conflicto entre el obispado de La Plata y los jesuitas. El ya mencionado obispo, Alonso Granero de Ávalos, se quejaba del manejo de la institución por parte de la orden, ya que según el prelado su labor socavaba la influencia episcopal en los concursos de curatos y perjudicaba a sus candidatos en el acceso a los oficios de curas doctrineros. A esta altura, es posible relacionar este conflicto con los problemas anteriormente expuestos entre el obispo Granero de Avalos y el rector de Juli, Diego de Torres. El control jesuita de la Cátedra perduraría hasta 1588. Posteriormente seguiría bajo control diocesano (1588-1591) y, luego, volvería a estar bajo el control jesuita desde la ciudad de La Plata hasta su expulsión en 1767 (Castro Flores e Hidalgo Lehedé, 2022: 107-116).

Por último, cabe considerar que esta experiencia lingüística exigía un proceso de normalización. Existió una deliberada ponderación de las lenguas nativas habladas en la región lacustre, donde se constituyeron una serie de lenguas francas para la evangelización entre las que el *quechua* y el *aymara* marcarían la tendencia (Bouysse-Cassagne, 2014: 406-407; Castro Flores e Hidalgo Lehedé, 2022). Esto permitió que los grupos lingüísticos segregados -como los *uru-* pudieran resistir al proceso evangelizador de manera diferente, preservando algunas de sus tradiciones (Bouysse-Cassagne, 2010).¹⁷

¹⁵ En relación al *Tercero Cathecismo* y la influencia de José de Acosta, ver Estenssoro Fuchs 2003: 191.

¹⁶ Resulta complementario a este tema comprender el proceso de castellanización de los “indios del común” (Martínez Sagredo, 2013).

¹⁷ Según Waldemar Espinoza Soriano (1980: 168-169), la lengua *puquina* solo era hablada por las mujeres y ese fue uno de los motivos de su segregación.

| Los caciques de Chucuito y los jesuitas de Juli

Este último apartado apunta a reconocer algunas instancias de interacción entre los caciques de Chucuito y los sacerdotes jesuitas asentados en Juli. Cabe destacar que, los líderes étnicos locales se encontraban en un claro proceso de pérdida de poder simbólico y material. En primer lugar, debían sostener la alta exigencia tributaria y el cumplimiento de la mita minera de Potosí. A su vez, su rol como administradores de recursos se veía socavado por los sacerdotes jesuitas, quienes ejercían estrategias redistributivas sobre su feligresía con la administración de limosnas (Albó, 1966: 287-289; Coello de la Rosa, 2007: 962).

Como primer episodio, destacamos una carta dirigida a Felipe II por parte de los caciques de Chucuito en 1597 (MP VI: 443-451). En este escrito, los caciques destacaban la encomiable labor misionera jesuita y desestimaban supuestas acusaciones contra la orden, “siendo ellos los que nos defienden de estos lobos rabiosos” dado que, por su condición, “no tienen tratos, ni contratos ni grangerías, ni requas de carneros (...) ni embian plata a España”. Por último, solicitaban la extensión de la presencia jesuita a toda la provincia: “Pues en lugar de un sacerdote que nos doctrinase serán tres de la Compañía y quando fueran iguales en vida y exemplo y supieran también nuestra lengua, que en esto quedan muy atrás los sacerdotes”. En esta elevación laudatoria del accionar jesuita por parte de los caciques se destacan sus funciones más relevantes en cuanto a la administración de doctrina (presencia, conocimiento de lengua y voto de pobreza). Este escrito puede entenderse, a su vez, en un contexto en el que las cargas e imposiciones eran acuciantes, observándose numerosas instancias de denuncia por parte de los caciques para lograr una disminución en las exigencias fiscales (Glave, 2010).

En un segundo acto, observamos una misiva remitida por la Audiencia de Lima a los caciques de Chucuito en 1602 (MP VII: 953-959), que pareciera actuar a modo de respuesta frente a las demandas arriba explicitadas. En la carta, la Audiencia comunicaba su aval para que los caciques pagaran solo dos tercios de su deuda. Además, otorgaba a los jesuitas de Juli la potestad de actuar como agentes recaudadores para toda la provincia, demostrando su enorme poder político e influencia.

Otra instancia de interacción entre los sacerdotes y los caciques de la provincia de Chucuito se refleja a partir del caso de don Juan Poma Catari (1603). Mediante un oficio, este cacique principal del pueblo de Acora intentó congraciarse con la Compañía, concediéndole al colegio de La Paz los servicios personales del tributario Martin Cutipa (Morrone, 2017: 194). Esto daba cuenta del poder ostentado por la Compañía, que logró que el cacique principal de una cabecera vecina le otorgue indios de servicio. ¿Qué favores estaría retribuyendo Poma Catari con este gesto?

Como contrapartida de aquel poder cacical en decadencia señalado en la primera parte de este apartado, en las instancias de interacción presentadas, podemos reconocer algunas de las prerrogativas sostenidas por los caciques de Chucuito. Eran ellos, quienes, mediante una carta remitida al rey Felipe II, solicitaban que sean atendidas algunas de sus demandas y, en este sentido, emergía la respuesta de la Audiencia de Lima atendiendo sus exigencias. Siguiendo lo expuesto, es también posible observar el nivel de disposición de recursos con los que contaba el cacique Poma Catari, entregando a Martin Cutipa como parte de servicios personales a un colegio jesuita fuera de su jurisdicción. En suma, debido a su condición de articuladores de poder local, los caciques conservaban ciertas esferas de poder político

que permitían establecer estrategias de negociación con otros agentes de poder como sacerdotes y autoridades civiles (Choque Canqui, 1987: 357-358; Morrone, 2019:69).

| Conclusiones

A lo largo de este artículo nos propusimos indagar acerca del amplio panorama de transformaciones que supuso el proceso evangelizador sobre las poblaciones indígenas en el período colonial temprano, específicamente en el pueblo de Juli, entre 1547 y 1612. El cambio de órdenes religiosas en este espacio altiplánico supuso un suceso extraordinario en el que quedó reflejada la intervención de diferentes agentes coloniales, oficiales del gobierno civil, miembros del clero diocesano y las poblaciones indígenas bajo la figura de los caciques.

La premisa que sostenía esta propuesta buscaba observar continuidades y transformaciones a partir del reemplazo de las órdenes religiosas. Si bien algunos de estos cambios ocurridos entre el período dominico y las primeras décadas del asentamiento jesuita resultaron evidentes, otros solo se comprenden incorporando nuevos planos de análisis.

En este sentido, reconocer el proceso reduccional del que dimos cuenta a partir de la temprana experiencia dominica en Juli resulta insoslayable, ya que en él sobrevuela la noción de “vida en policía” en la que lo religioso y lo político se encontraban consustanciados. Los indios reducidos redundaban en buenos cristianos y en mejores súbditos, o viceversa. Por lo tanto, el cambio de órdenes debe ser entendido como parte de una clara tendencia de mayor participación de la administración civil y diocesana en el manejo y control de las poblaciones indígenas. El gobierno del virrey Toledo constituyó la sublimación de esta tendencia.

Las diferencias en el devenir de las órdenes en las doctrinas de Juli se observan en el manejo de lengua nativa y en la relación de los sacerdotes con los indígenas. En la documentación analizada se refleja el desconocimiento de las lenguas por parte de los frailes dominicos sumado a su gran nivel de ausentismo. En contrapartida, la labor jesuita hizo gala de una política doctrinal basada en la presencia cotidiana, el poder del sermón y la confesión. Esta diferencia tendría un efecto notorio en la relación entre los sacerdotes y sus feligresías.

En cuanto al accionar de los frailes dominicos, no debiera ser entendido como un simple abuso de sus potestades, sino que se encuadraba en un proceso en el que los curas doctrineros tenían sus propias estrategias para el ascenso social, sumado a cierto derecho adquirido a partir del asiento temprano en la provincia que les brindaba libertad de acción y arbitrio. Recuperamos lo expresado en las letras del Licenciado Pedro Ramírez de Quiñones cuando describía a los frailes como “señores absolutos y todo lo mandaban”, que puede ser entendido en este código interpretativo.

Por otro lado, acerca de la Compañía de Jesús, no observamos un desarrollo monolítico, estable y lineal en cuanto a sus primeros pasos en las doctrinas del Perú. Las diferencias entre sus miembros quedaron explicitadas en la cuestión relativa a la aceptación de la doctrina de Juli. La noción de heterogeneidad dentro de la unidad permite comprender estas desavenencias y consideramos que permitía un

proceso dialogado en la toma de decisiones. Mientras en una primera etapa el padre provincial Acosta era proclive al sostenimiento de las doctrinas a perpetuidad, el visitador provincial Plaza procuraba impulsar los ministerios misionales desde los colegios. En una segunda etapa, observamos el proceso inverso, cuando el rector Diego de Torres defendía las doctrinas de los embates del padre provincial Piñas y del obispo de La Plata.

Los caciques eran quienes históricamente esgrimían ciertas porciones de autoridad local que se legitimaban de forma simbólica y material. De los documentos observados se desprenden las estrategias iniciales para evitar abusos por parte de la orden de Santo Domingo, confirmando que tenían doctrina suficiente o denunciando frente al visitador las ingentes exigencias de los dominicos. Durante la presencia jesuita, mediante la documentación escogida, se reconoce la existencia de instancias de negociación y el gran nivel de injerencia que lograron desplegar los ignacianos sobre los caciques de Chucuito, traspasando los límites de las doctrinas de Juli.

En este avance de investigación constatamos que las posibilidades son mucho más amplias que la aproximación puntual que hemos realizado. Pero trascendiendo las rupturas y continuidades observadas en las prácticas evangelizadoras de dominicos y jesuitas, confirmamos que el clero regular fue una pieza clave en una sociedad colonial en desarrollo. Su rol sobrepasó las prácticas doctrinales referidas a la evangelización, teniendo una clara injerencia en el control espacial, social y jurisdiccional del mundo andino.

| Agradecimientos

Una versión anterior de este trabajo fue presentada en las XVIII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, organizadas por la Universidad de Santiago del Estero del 10 al 13 de mayo de 2022. Agradecemos los comentarios oportunamente realizados por Carolina Jurado y Ariel Morrone. Este artículo fue realizado en el marco del Proyecto PIP CONICET 11220200101927CO bajo la dirección de Ana María Presta, *In Memoriam*.

| Fuentes documentales

- Diez de San Miguel, G. (1964). *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567* [1567]. Versión paleográfica: W. Espinoza Soriano. Lima: Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- Egaña, A. de y E. Fernández eds. (1954-1986). *Monumenta Peruana*, 8 tomos. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Bibliografía

- Abercrombie, T. ([1998] 2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz-Lima: IEB-IFEA.
- Acosta, A. (2014). *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Aconcagua.
- Albó, X. (1966). "Jesuitas y culturas indígenas". *América Indígena*, XXVI (3), 251-445.
- Albó, X. (2012). "Vita Christi: el escrito aymara más completo del periodo colonial". *Ciencia y Cultura*, 28, 111-131.
- Bouysse-Cassagne, T. (2010). "Apuntes para la historia de los puquina hablantes". *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, 283-307.
- Bouysse-Cassagne, T. (2014). "Endoctriner, normaliser, discriminer: l'utopie jésuite de Juli (XVe-XVIIe siècle)". En Garavaglia, J. C., J. Poloni-Simard y G. Rivière (dirs.), *Au Miroir de l'Anthropologie Historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel* (pp. 401-414). Rennes: PUR.
- Castro Flores, N. y J. Hidalgo Lehuedé (2022). "La Cátedra de Lengua General en Charcas: trayectoria de una institución colonial, 1583-1771". *Historia*, 55(1), 83-129.
- Coello de la Rosa, A. (2007). "La doctrina de Juli a debate (1575-1585)". *Revista de Estudios Extremeños*, 63(2), 951-990.
- Choque Canqui, R. (1987). "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú". En Harris, O., B. Larson y E. Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social. Siglos XVI a XX* (pp. 357-367). La Paz: CERES.
- Covarrubias S. ([1611] 1943). *Tesoro de la lengua castellana, o española*, 2 tomos. Barcelona: S. A. Horta.
- Durston, A. (1999-2000). "El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales". *Revista de Historia Indígena*, 4, 75-101.
- Espinoza Soriano, W. (1980). "Los fundamentos lingüísticos de la etnohistoria andina y comentarios en torno al anónimo de Charcas de 1604". *Revista Española de Antropología Americana*, 149, 149-179.
- Espinoza Soriano, W. (1987). "El señorío de Ayanca en el reino Lupaca. Siglos XV-XVII". *Dialogo Andino*, 6, 47-77.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Glave, L. M. (2010). "La provincia de Chucuito y sus caciques. El contexto de correspondencia entre don diego Chambilla y Pedro Matheos". En Medinaceli, X. y M. Inch (coords.), *Pleitos y riqueza. Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII. Transcripción y estudios del expediente de Don Diego Chambilla contra los bienes de su administrador* (pp. 465-486). Sucre: ABNB.
- González, R. (2014). "El Juli Jesuítico ¿Modelo misional o proyección historiográfica?". *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 2(1), 85-100.
- Gutiérrez, R. (1978). *Arquitectura del altiplano peruano*. Resistencia: Universidad del Nordeste.
- Gutiérrez, R. (1979). "Apuntes sobre la doctrina de Juli y su influencia en la génesis de las misiones guaraníes". En *Anales del primer simposio sobre las tres primeras décadas de las misiones jesuíticas de guaraníes 1609-1642* (pp. 53-64).

- Helmer, M. (1951). “La vie économique au XVe. siècle sur le haut-plateau andin. Chucuito en 1567. D’après un document inédit des Archives des Indes”. *Travaux de l’Institut Français d’Etudes Andines*, vol. 3, 115-150.
- Helmer, M. (1982-1983). “Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (Siglo XVI)”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12, 191-216.
- Imolesi, M. E. (2012). *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Tesis de doctorado en Historia. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL-UBA - CONICET.
- Julien, C. et al. eds. (1993). *Toledo y los Lupacas: Las Tasas de 1574 y 1579*. Bonn: Estudios Americanistas
- Jurado, M. C. (2004). “Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI”. *Cahiers des Amériques Latines*, 47(3), 123-137.
- Lucht, R. (2004). “Una nueva lectura de la *Visita a Chucuito* (1567): interrelaciones múltiples y el ganado de la comunidad”. *Indiana*, 21, 175-194.
- Maldavsky, A. (2013). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima: CSIC-IFEA.
- Martínez, G. (1981). “Espacio Lupaqa: algunas hipótesis de trabajo”. En Castelli, A., M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (comps.), *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia* (pp. 263-284). Lima: Museo Nacional de Historia.
- Martínez Sagredo, P. (2013). “Evangelización andina, educación y castellanización de los indígenas del común. Apuntes sobre el aporte de la Compañía de Jesús”. *Allpanchis*, XLIV (81-82), 405-436.
- Maranguello, C. (2015). “Religiosidad andina y fuentes doctrinales. Consideraciones sobre el contexto evangelizador de desarrollo de la iconografía ornamental en Chucuito colonial”. *Temas Americanistas*, 35, 37-59.
- Meiklejohn, N. (1988). *La Iglesia y los Lupaqa durante la colonia*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Morong Reyes, G. (2016). *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*. Rosario: Prohistoria.
- Morrone, A. J. (2017). “El lago de los curas. Mediación sociopolítica y cultural en los corregimientos del lago Titicaca (1570-1650)”. *Estudios Atacameños*, 55, 183-202.
- Morrone, A. J. (2019). “Entre altares y escritorios. Liderazgo étnico y poder local en la pluma de tres curas-cronistas del Lago Titicaca (1570-1650)”. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 27(1), 51-86.
- Murra, J. V. (1964). “Una apreciación etnológica de la visita”. En Espinoza Soriano, W. *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567* (pp. 421-444). Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Noejovich, H. O. (2002). “Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la *visita secreta*”. En Varón Gabai, R. y J. Flores Espinoza (dirs.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y. (tomo II, pp. 248-264)*. Lima: IFEA.
- Noejovich, H. O. y E. Salles, (2004). “Los repartimientos reales: el caso de Chucuito (Perú) en el siglo XVI”. *Fronteras de la Historia*, 9, 205-230.

- O'Malley, J. (2014). *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente*. Buenos Aires: Mensajero.
- Stanfield-Mazzi, M. (2013). *Object and Apparition Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Segovia Gordillo, A. (2016). "Repercusiones de la escuela de Juli en los trabajos lingüísticos de González Holguín y Bertonio". *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, VIII (2), 123-154.
- Wachtel, N, (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: FCE.
- Zanolli, C. (2014). "'Visitas de la tierra': de su historia europea al terreno en América. Chucuito, Jujuy y Tarija (siglos XVI y XVII)". *Revista Historia y Justicia*, 3, 140-165. URL: <http://journals.openedition.org/rhj/5463>