

## Reforma eclesiástica y revueltas indígenas: El caso de la comunidad de Chincha. S. XVIII-XIX<sup>1</sup>

JOSÉ CHAUPIS TORRES\*  
UNMSM-Clío

### Política secularizadora y Patronato Real

A partir de 1784 se puso en marcha la reorganización administrativa por parte de los borbones los cuales desarrollaron una política básicamente centralista, la misma que buscaba reducir todo poder que mediara entre la sociedad y el estado. En este sentido la iglesia -brazo ideológico de la dominación colonial- no se hallaba excepta, por el contrario la tradicional y "cuasi simbiótica" alianza entre la corona y el clero se vio perturbada en gran medida, aunque esto no significó que desapareciera ni se viese debilitada.

Para conocer "desde abajo" el impacto de la reforma eclesiástica aplicadas por el absolutismo ilustrado nos sumergiremos en la complejidad de la vida de las parroquias de indios. Administradas por un bajo clero que dentro de la jerarquizada estructura clerical tardocolonial, "debieron ser los escalones más bajos de la larga carrera eclesiástica aunque debieron suponer acumulaciones de considerables fortunas personales-familiares" (Sala 1993: 137).

Este clero rural vera lesionados sus intereses por una política de corte secularizador que se manifestó en un creciente intervencionismo por parte del gobierno colonial en materia eclesiástica. El objetivo era muy claro, con estas medidas básicamente se buscaba disminuir la injerencia del párroco sobre las comunidades como parte de la estrategia del estado Borbón para reducir el ascendente conquistado por el clero en las colonias (O'Phelan 1997: 28). Esta "política secularizadora" entendida como el proceso a través del cual la corona pretende asumir "unas funciones hasta entonces delegadas en la iglesia, al mismo tiempo que limitar su poder económico e influencia social, cultural y política" (García Jordán 1991: 14) se vio reflejada claramente, en la intromisión por controlar el patronato real, la cual condujo a una serie de fricciones nada desdeñables entre las autoridades civiles y el clero rural.

Será a través de la figura del intendente en cuya autoridad recayeron las facultades para ejercer el patronato en su jurisdicción, transferido bajo la denominación de vice-patronato, aunque por debajo de él éste sería ejercido por los subdelegados en

---

\* Versiones preliminares de la presente investigación fueron expuestas en el *III Coloquio Interdisciplinario de Investigaciones Históricas de la UNFI*, Lima, 1998 "Reforma eclesiástica y poder local: violencia en la parroquia de indios de Chincha, S. XVIII-XIX, y en el *VIII Coloquio de Estudios de Historia de la PUCP*, Lima, 1998 "Bajo clero y revueltas indígenas a finales de la Colonia: el caso de la parroquia de Santo Domingo Real de Chincha".

los partidos. Es precisamente a este nivel que se producirán las tensiones entre los representantes locales de la corona y el clero. Sala (1993: 134) ha sugerido que el origen de estas hay que buscarlas en la intención que tuvieron los funcionarios civiles por racionalizar la administración tropezando con una enorme cantidad de excesos impregnados de un carácter secular y casi ininterrumpido de los curas en sus parroquias. Lo sostenido por la autora es cierto, aunque en mi opinión no solamente se deben observar los abusos en los diversos mecanismos de apropiación del excedente comunal y cómo éstos, bajo determinadas circunstancias, desembocaron en revueltas, sino también deben considerarse por un lado las formas como el párroco de indios "coadyuvó históricamente en la promoción de nuevos sistemas organizacionales, de nuevas concepciones éticas y de nuevos complejos simbólicos culturales" y de otro lado como "al mismo tiempo que era agente de aculturación, experimentaba a su vez una inculturación por su contacto con la cosmovisión indígena diariamente pensada y vivida" (Moreno Yáñez 1991: 549-50).

En este sentido es preciso ampliar nuestra visión con respecto al funcionamiento de las parroquias rurales a fines del período colonial considerando a su ministro como el personaje no indio que estuvo más próximo a la vida cotidiana de los comuneros, siendo su influencia en este ámbito muy amplia, en consecuencia su interés por respaldar una política ilustrada cuya finalidad era racionalizar la administración interviniendo su conducta, fueron poco alentadores. Esta afirmación, aunque arriesgada, no niega la existencia de un número significativo de sectores bastante entusiasmados con estas medidas las mismas que promovieron, aunque no descarto tampoco la posibilidad de que algunos de estos mismos grupos buscaran obtener algún beneficio a cambio de su apoyo. Básicamente lo que trato de destacar es que el bajo clero en indias no actuó como un grupo homogéneo, por el contrario estuvo desunida en su respuesta a la ilustración y su política intervencionista, y a pesar de los intentos no pudo ser integrado en un proyecto mayor, auspiciado por el alto clero, que posibilitara la cohesión de ambos con lo cual podemos comprobar la marcada jerarquización y diferencias entre uno y otro. En consecuencia desde mi punto de vista la reforma eclesiástica lo que provocó en cierta medida fue una falta de interés por parte del clero rural de las parroquias de indios por asumir el discurso secularizador ya que él mismo estaba demasiado involucrado en asuntos de interés inmediato y en la vida cotidiana de la parroquia, frente al cual los altos dignatarios eclesiásticos se vieron incapaces de conformar un bloque homogéneo que apoyara la introducción de estas medidas a un nivel local.

### **Rentas eclesiásticas y revueltas indígenas**

Tomando en consideración lo antes mencionado, analizaremos en este apartado las formas de financiamiento del clero en indias haciendo la distinción entre las rentas eclesiásticas del alto clero y los ingresos económicos percibidos por el bajo clero, es decir, las rentas parroquiales, estudiando posteriormente cómo se vieron afectadas por la reforma eclesiástica y en que medida éstas provocaron las protestas indígenas haciendo referencia posteriormente al largo conflicto que aconteció entre los comuneros de la parroquia de Santo Domingo Real de Chíncha y su párroco el Dr. don Francisco Salazar y Robles para que se sujetara a lo normado en los aranceles eclesiásticos del Arzobispado de Lima.

Será a través del modelo de cristianismo colonial, fundado bajo formas de dominación y dependencia hacia la población indígena e implantado por la corona y el

clero, que se irá estableciendo desde el inicio de la colonización una desigual forma de financiamiento en la iglesia virreinal. Por un lado, mientras que la alta jerarquía eclesiástica obtenía principalmente sus ingresos a través del diezmo, de otro lado, como ha señalado Antonio Acosta (1982), el bajo clero se financió en un comienzo por medio de los encomenderos, (cuando se les delegó la función del pago a los párrocos de indios), con esta medida:

*“se comenzaba a hacer una diferenciación entre el clero de la población europea y urbana, en general, de un lado, y el de indios, de otro, ya que estas dos formas de financiamiento: diezmos y tributos, iban a ser excluyente para cada uno de ellos”* (Acosta 1982: 119).

Incluso, agrega el autor, en la fracción del diezmo asignada como pago a las parroquias no estaban incluidas las de indios. Conscientes de estas diferencias pensar al clero en indias como un cuerpo homogéneo que actuara uniformemente no solo frente a la población indígena sino también ante la reforma eclesiástica borbónica es inconveniente: las desiguales formas de financiamiento lo impidieron.

Es así como para comprender el funcionamiento de la economía eclesiástica al interior de la parroquia, debemos hacer una distinción entre los ingresos formales o legales y los que estaban prohibidos y desautorizados por las leyes de indias, así como en la política doctrinal estructurada en los sínodos y concilios limenses, la misma que fue la vía por la cual se aplicó aquel cuerpo jurídico (Cañedo-Argüelles 1994). En esta oportunidad sólo haremos mención de los ingresos permitidos a través de los cuales podía establecerse si una parroquia era congrua es decir si su renta cural posibilitaba el sostenimiento del clero de naturales.

Comencemos analizando el sínodo el mismo que era a los párrocos de indios – que no recibían fracción alguna del diezmo- lo que los salarios a los subdelegados, vale decir consistía en la remuneración por la cual el gobierno colonial “se comprometía a darles como titular del patronato eclesiástico en América. Estas rentas eran extraídas de los ingresos tributarios de la feligresía indígena de cada uno de los pueblos, estancias o haciendas pertenecientes a la matriz por concepto de impuestos civiles dentro de sus propias doctrinas” (Restrepo 1992: 368). Compuesta en una cantidad fija -en especie o efectivo- guardando una dependencia como sostiene Restrepo, del “numero y valor de los tributarios” de una parroquia específica, de la diversidad regional, así como de su producción. Los mismos que en la coyuntura borbónica con la aplicación del indulto general y la condonación por un año del tributo, producido tras la represión del movimiento tupamarista a través del cual se buscaba restablecer el “pacto colonial” con los pueblos indígenas (Sala 1996) afectaron directamente al clero parroquial provocando no pocos malestares por las dificultades en cubrir el sínodo eclesiástico.

Pero pasado este temporal (impacto que afectó únicamente en la zona rebelde) con la posterior reforma del ramo de tributos, abolición de los corregimientos y supresión de los repartos forzosos de mercancías, el clero de indios buscó restablecer su ascendencia a nivel local, aunque por seguir dependiendo su estipendio ahora del subdelegado pero también del hacendado -sínodo predial?- los abusos por parte de la burocracia civil no fueron pocos debido a la demora en efectuar su pago. Por último los conflictos no tuvieron únicamente un sentido horizontal –al interior de los grupos dominantes- sino también vertical entre sectores desiguales dominantes-dominados y es a partir de este punto de tensión en que la población indígena se verá afectada; O’Phelan (1988) ha señalado que el pago del sínodo por las provincias podía darse bajo la forma de servicios -además de la variante dinero-especies- en un sistema denominado “sínodo-hacienda” a través del cual producían los pueblos de indios

tejidos, vino, coca y azúcar entrando en un círculo asfixiante por la lucha de la mano de obra comunal por parte de los grupos de poder local.

En torno a las primicias en indias, fueron de un lado los primeros frutos que entregaban los fieles como ofrenda a Dios en la persona de sus pastores. Por otra parte era a su vez un impuesto sobre la producción agrícola y ganadera -en muchos casos- pagado por mestizos, mulatos, negros, caciques y gobernadores como indica Restrepo (1992) a diferencia de O'Phelan (1979) para quien en la misma región de estudio -intendencia de Trujillo- hubo sectores de población exceptuada como los mestizos.

Sobre la situación del indígena, la primicia le era cobrada de manera forzada ya que al tener carácter de impuesto eclesiástico devenido de la costumbre la cual se mantuvo, no contaba con un monto específico. Aunque la recopilación de indias en la ley 2, título 16, libro 1 impuso una tasa equivalente a lo cobrado en el arzobispado de Sevilla, por la cual se debía pagar media fanega sobre una cosecha por encima de 6. De otro lado a diferencia del diezmo que se recolectaba una vez al año, la primicia podía recogerse "tantas veces como se quisiera, e incluso en dinero" (García Jordán 1991: 12) a esto hay que agregarle que la norma establecía la recolección del diezmo en productos y su ingreso en dinero, por eso mismo no debe verse la primicia como "una especie de diezmo para el campo" como equivocadamente lo ha observado Klaiher (1988). En torno a su cobro como causa de tensiones del párroco con su feligresía las mismas se producen cuando aquel convierte una medida legal en ilegal al usurpar el excedente indígena transgrediendo lo establecido por costumbre, ya sea por parte del mismo cura como de la persona a la cual podía arrendársele la recaudación.

Estos "mecanismos de compensación" (O'Phelan 1979) a nivel vertical hallará su punto de conjunción horizontal cuando en la lucha por obtener mayores ingresos choque con el tributo indígena, cuyo porcentaje el sínodo se encontrara en una relación inversamente proporcional con respecto a la primicia. Esto lo observa Restrepo (1992) en su estudio sobre la estructura socrorreligiosa en Trujillo, cuando establece la ecuación: a mayor sínodo menos primicia y a mayor primicia menos sínodo. Con lo cual pueden señalarse las dificultades que atravesaba tanto el gobierno civil como eclesiástico en sus cobros respectivos debido a las demoras constantes producto de las resistencias por parte de los comuneros.

Otras formas de ingresos "legales" serían los bienes patrimoniales sean éstos en oro y plata destinados al culto, como ganados y tierras propias de las parroquias. También hay que considerar las rentas obtenidas a través de las cofradías, y lo que Restrepo (1992) indica como "emolumentos adventicios" término impreciso ya que incluye rubros propios de los aranceles eclesiásticos, aunque es de resaltar dentro de ésta las capellanías y memorias. No olvidemos por último los servicios personales prestados por las comunidades.

Hemos dejado para el final del presente acápite el análisis de los aranceles eclesiásticos los mismos que eran uno de los principales ingresos económicos del bajo clero y el de mayor cuantía en la parroquia de Santo Domingo Real de Chuncha. Comencemos diciendo que el arancel eclesiástico, también denominado obvención o derecho parroquial, fue el pago hecho por la feligresía a su pastor a raíz de la administración de sacramentos -bautismos, matrimonios y entierros- como de funciones litúrgicas -misas y fiestas patronales- con montos que variaban dependiendo del servicio eclesiástico prestado. Su estudio tiene un mayor interés por los enfrentamientos y denuncias que su recaudación originó ya que estos "se cobraban arbitrariamente y buscando inflar las tarifas. Cuando no podían satisfacerse en metálico eran cancelados en especies y/o servicios" (O'Phelan 1979: 122). En este sentido al recargarse la

tasa éstos se constituyeron en algo difícil de afrontar por los comuneros ya que los mismos eran cancelados individualmente. Como un ejemplo ilustrativo de lo que estamos indicando en torno a los costos exorbitantes en el cobro de sacramentos y ceremonias litúrgicas Juan y Ulloa (1953: 260) mencionan "lo que un cura de la provincia de Quito [les dijo] transitando por su curato y fue que entre fiestas y la conmemoración de los difuntos recogía todos los años mas de doscientos carneros, seis mil gallinas y pollos, cuatro mil cuyes y cincuenta mil huevos".

De esta forma ante tales abusos no se hizo esperar la respuesta indígena, con una defensa que tomó como "bandera de lucha" el pago justo y austero de los servicios religiosos (Reyes 1983). Mediante acciones legales buscaron que el párroco se sujete a lo reglado por ley a través de los aranceles del obispado al cual se circunscribía cada parroquia, pero éstas fricciones entre párroco y comunidad llevaron en no pocas oportunidades o "bien a que las comunidades se negaran a asistir a los actos religiosos, o bien a que se dirigieran a parroquias distintas de las suyas para cumplir con los preceptos litúrgicos" (Sala 1993:149). Estas acciones en su conjunto no se encontraban fuera del discurso de dominación colonial, pues al amparo de una ley protectora que significaba aún en las postrimerías coloniales una vía válida utilizada por los comuneros, respetuosos éstos, de los medios jurídicos y normas legales dadas por la corona.

Los sucesos de Chíncha son una muestra significativa de este tipo de protesta indígena la cual, como bien lo ha señalado Sala (1993), no tuvo un espacio y tiempo concreto ya que puede ser rastreado en todo el virreinato peruano y durante todo el periodo borbónico. Sobre la dirigencia lo acontecido entre la comunidad y su párroco Dr. don Francisco Salazar y Robles para que éste cumpla lo establecido en los aranceles del obispado de Lima, estuvieron impulsadas por el activo accionar de los alcaldes y cabildo indígena, pero también hay que destacar la actuación del cacique de Chíncha Agustín Chumbiuaica, junto con sus hijos. Este enfrentamiento jurídico del cual no estaban ajenas las acciones de lucha frontal y diversas conductas de resistencias hacia su ministro, tuvo su expresión más clara a través del uso de diferentes tribunales y fueros como son las solicitudes presentadas ante el subdelegado de Cañete, la Real Audiencia y Arzobispado de Lima, como también el Consejo de Indias. Con lo cual puede observarse como el uso de las estrategias jurídicas e instancia legal fue un mecanismo imprescindible en la población indígena para enfrentarse con el poder eclesiástico.

### **Los sucesos de Chíncha: entre la obediencia y la justicia por mano propia<sup>3</sup>**

Las líneas que siguen analizarán lo ocurrido en el pueblo de Chíncha, el cual refleja las formas de protesta organizada llevadas a cabo por la población indígena, las mismas que en un primer momento estuvieron marcadas por fricciones previas al interior de la parroquia, motivo por el cual se apelo judicialmente acusando a su vicario de cometer abusos y excesos de diversa índole. La solución que le brindó la justicia española se ve reflejada en la considerable capacidad de resolver las denuncias de los comuneros, pero el paso del nivel de "producción de las sentencias" de los tribunales superiores se ve oscurecido en la zona de "implantación de las sentencias" (Serúlnikov 1996). Es así como este bloqueo por los poderes locales nos permite pasar a un segundo momento en las formas de lucha indígena debido al aumento de los atropellos por parte de su cura, así sin abandonar el sistema legal colonial las denuncias giran en torno al tráfico en el cobro de los aranceles eclesiásticos, pero además irán endureciendo sus reclamos a través de acciones de fuerza las mismas

que fueron menos violentas de aquéllas que se produjeron contra el corregidor, hacendado, cacique o diezmero, etc. Situación que pudo deberse internamente a la cotidiana presencia del párroco en la comunidad o como sostiene O' Phelan (1984: 133) al uso de las «investiduras sacerdotales» como mecanismo ideológico para «imponer respeto y guardar distancias», mientras que externamente se vio atenuada debido a la ayuda prestada por ciertas autoridades coloniales (Sala 1993).

Pero veamos de manera mas amplia todo este proceso, partamos del reconocimiento que nos encontramos frente a “una disputa por recursos dentro de relaciones de fuerza cambiantes” (Glave 1992: 122), donde las formas de acceso pactado entre párroco-comunidad iba entrando en controversia, impulsada incluso por el régimen intendencial la cual tenía no solo como objetivo el buen trato y protección del indígena sino también buscaba envolverlo en una mayor presión fiscal. Sala (1996: 40) observa los mayores incrementos que se exigieron por concepto de tributo en Cañete tomando el índice 100, 1811: 170, 1819: 183. Esta política ambivalente de presionar y defender a las comunidades explicaría en cierta forma, el uso de la instancia legal, mecanismo que brindaba el sistema colonial y a través del cual puede observarse la actitud de los indígenas hacia la corona. Relación que se vio fortalecida con la descomposición del sistema cacical provocando un “vacío de poder” que sería cubierto con el realce de la figura del alcalde de indios (O' Phelan 1997) lo que equilibró las fuerzas locales en especial con el clero rural, con lo cual el estado mantuvo su canal de comunicación con las comunidades indígenas mientras éstas atravesaban por una dinámica interna de cambio “que favoreció a las autoridades indígenas por elección frente a aquéllas que lo eran por filiación señorial” (Sala 1992: 54).

El resultado de todo este proceso favoreció el fortalecimiento del poder de decisión al interior de la comunidad, refuerzo de la identidad indígena y la ruptura del pacto social con el clero corrupto, pero cohesión con el Estado. Este cuadro bosquejado sin embargo tiene también sus imperfecciones, como se ha indicado el gobierno colonial tenía dificultades en ejercer un control efectivo a nivel local el mismo que era consecuencia de la complejidad de mecanismos por los que se reproducía el poder. Es así como solo un análisis en las formas por las cuales interactuaban las autoridades coloniales, clero rural y gobierno comunal, nos clasificaran las relaciones conflictivas entre estas fuerzas tripartitas o mejor aun entre españoles e indígenas.

Es así como el paso de un momento de equilibrio a uno de ruptura, se va produciendo de manera acumulativa, y en el caso de la parroquia de Chíncha las contradicciones que desbordaron la hasta entonces precaria estabilidad política se producirá en 1797 cuando Isidro Vilca procurador de naturales de la Real Audiencia y Agustín Chumbiauca cacique y procurador de la comunidad, en nombre de esta levante autos contra su cura Salazar acusándolo de diversos abusos en la administración de la parroquia y principalmente por no sujetarse al arancel vigente en el cobro de los derechos parroquiales, cobros excesivos. Con los que lucraba «por este medio sórdidas ganancias con unos abusos que parecen dar indicios de idolatría y que no se encontrara en esta ciudad iguales superticiones» por ello exigen a «V.E. como visepatron real tan encargado por las ordenanzas y leyes del reino a mirar por el bienestar del pobre indio, se a de servir librar la mas estrecha providencia para cortar de rais los abusos»<sup>1</sup>. Los mismos que llegan a situaciones en las cuales todo aquel que pretende levantar recurso judicial es perseguido o procesado siendo calumniado de “seductor de indios”.

Estas líneas revelan cierta interiorización de los valores religiosos cristianos y la justicia social, amparados en el aumento de la injerencia del gobierno virreinal en los asuntos eclesiásticos. Pero reflejan también la relación inversa entre la injusticia y el

ateísmo práctico, concepto desarrollado por J. Klaiber (1982) en su estudio sobre el carácter religioso del levantamiento tupamarista, donde sostiene:

*"Los verdaderos 'idólatras' en el Perú son los corregidores, por lo que ellos adoran el oro y la plata: Es más: ellos se parecen a 'Ateístas en su conducta, por que son enemigos de Dios'" (Klaiber 1982: 180).*

En nuestro caso el cura Salazar será reconocido cristiano en la forma y ateo en la práctica, mejor dicho «idólatra», pues sus actos son un desconocimiento y rechazo de Dios. Además no olvidemos que en las postrimerías coloniales la gran mayoría de indígenas se consideraban fieles cristianos.

Esta retórica jurídica puede interpretarse también como de una cierta hipocresía política, que a través del uso del sistema legal podían levantarle cargos falsos en la medida que existiera un conflicto de intereses entre párroco-comunidad y en el curato de Chincha consistió en el incumplimiento de lo normado por ley. En este sentido la práctica discursiva del cura cabe entenderla a partir del reconocimiento de su rol clave como agente aculturador, depositario y administrador del poder público y privado. Por ello la forma como estructura su narrativa de los sucesos ira dirigido a deslegitimar los reclamos indígenas.

Así la actitud del párroco en 1797, si bien reconoce no sujetarse al arancel en lo que respecta a la celebración de entierros, es a causa de un convenio estipulado con el común donde aceptan se hagan con la mayor pompa y solemnidad. A pesar de ser impugnado el mismo por varios comuneros pues sostienen haber sido suscritos solo por indios confabulados con el cura, además que otros fueron coaccionados a firmar con posterioridad, afirma el párroco Salazar tener las tasas parroquiales vigentes colocadas en la puerta de la iglesia, siendo injustos los recursos levantados por los «feligreses». Los mismos que se encontraban encabezados por Nicolás Pachas quien en 1798 se le acusara de mover los ánimos en la parroquia junto a su hermano Apolinario y 3 indios más que se encontraban en Lima, Ponciano Chumbiauca, Juan Mendoza y Cecilio Salvador. Que apoyados por Isidro Vilca consiguieron una resolución favorable por parte del fiscal en lo criminal y protector de indios don José Pareja donde resuelve que los alcaldes designados por la comunidad Domingo Castilla y José Mesías sean repuestos y que se «mantuviesen sin respeto a los elegidos por el Gobierno». Además de negarse a cumplir con «toda función de costumbre y establecimientos en la Yglesia (...) y que cuando quisieren celebrar alguna función parasen a cualquiera otra Yglesia pues el mismo fruto tenían los santos en su culto como los difuntos en su expiación»<sup>5</sup>.

En efecto sostendrá el párroco Salazar, así lo han hecho en el convento de Almagro de Chincha baja y en Pisco, además de afirmar que la osadía de los indios tiene como objetivo su abandono del curato. Por lo que solicita lo dimitan del cargo y lo sustituyan por otro vicario, separen a los alcaldes y se cumpla la condena de destierro al pueblo de Pacarán de Nicolás Pachas, ya que teme que confabulados estos 5 indios con sus faccionados terminen matándolo o quemando su casa como lo han venido diciendo. Frente a este impresión de miedo se sumara -cuando prosigan las hostilidades en 1802- una actitud de menosprecio por el indígena al señalar que: «da sublevación en que se halla esa doctrina de mi cargo, cuyos indios por un movimiento universal en sus ánimos han violado con atropellamiento e insolencia los más respetables estamentos de la religión y de la costumbre (...) se ha separado de la obediencia y subordinación espiritual sin más motivo que su antojo a esta rebelión se junta la audacia con que resisten sus palabras»<sup>6</sup>.

Esta imagen del indígena por parte del cura de Chincha expuesta ante las instancias judiciales, es producto hasta cierto punto de la misma violencia desatada y la

desobediencia que imperaba al interior de la parroquia. Pero también se debe a la intención de resaltar su posición como integrante afectado de la estructura de dominación colonial, por ello engrandece los sucesos, haciendo aparecer los actos de violencia indígena como sino se diferenciaran de aquellos que se producían contra el corregidor, hacendado, cacique, diezmero, etc. donde exasperado el malestar de los sublevados podían herirlos o incluso matarlos.

Sin embargo, pensamos que al margen de este conflicto de imágenes opuestas, encontramos formas de respuesta indígena que difieren del carácter de otras revueltas, expresan un tipo de violencia intermedia. Un modelo de resistencia que no significar actos de "irreligiosidad" como lo observa Hunefeldt (1983: 12) pues si bien puede entenderse como una "suerte de represalia que la comunidad tuvo a su favor para delimitar las extorsiones del cura" no fueron encaminadas a cuestionar los valores del cristianismo y su fuerte dosis de carga ética, menos cuestionaron el disfrute eclesiástico a través del arancel. Por ello tampoco pueden ser vistos como la toma de una actitud "anticlerical" donde exteriorizan "su protesta ignorando las prácticas cristianas" como afirma O' Phelan (1988: 160), ya que al analizar la revuelta, las protestas se dirigieron contra las personas de los párrocos rurales que buscando su propio beneficio rompieron el pacto social. Es así como el uso de la instancia legal y actos de resistencia abierta iban encaminadas a la reconstitución del mismo, que impulsada por el reformismo borbónico buscaba el buen trato a los indios, tanto en lo temporal como en lo espiritual es así como:

*"La primera atención de los intendentes debía tr encaminada a informarse de la situación de los indios, ver si estaban bien adoctrinados y si se les trataba con el respeto al que las leyes de Indias tantas veces hacían referencia. Más concretamente, en las cabeceras de los pueblos de indios, estaban los subdelegados con la misión de proteger a los naturales, procurar o conservar su cristianización e igualmente su civilización"* (Navarro-Ruigomez 1983: 225).

De ahí que tengan un carácter netamente reformista no estando "informadas por motivos ideológicos surgidos fuera de los límites del discurso colonial, sino por un trabajo de apropiación y resignificación de los principios que autorizaban la dominación europea sobre los ayllus andinos" (Serúlnikov 1996: 209).

En este contexto de disputa por recursos dentro de relaciones de fuerzas cambiantes el cabildo indígena conducidos ahora por Juan Mendoza -ante el destierro de Nicolás Pachas- prohibieron que se pagaran las misas de exequias y otras ceremonias, encarcelando a aquellos que las incumpliesen producto de la obediencia que debían los indígenas a los integrantes del cabildo. Actitud que como ha destacado Diez (1998:123) "no respondía únicamente al mayor status de las personas que ocupaban los cargos, sino también al apoyo y la autoridad que les confería el Estado Colonial", apoyo y autoridad que a nivel local podía desvanecerse debido a la política de alianzas ilegales que entablo el vicario Salazar. Es así como el informe final del escribano y juez comisionado José Marcos Machuca, influenció en la resolución del 24 de diciembre de 1802 dictada por el subdelegado Juan Sánchez Quiñones -ambos aliados del párroco- quien resolvió, que sobre la seducción de feligreses sean los 5 indios presos y conducidos a las cárceles de mayor seguridad donde se les tomaran sus confesiones. Será en la toma de estas en que se hará mención de sucesos no mencionados anteriormente, acaecidos estos en 1796, Sala (1993:151) describe lo ocurrido dejando de lado cualquier explicación, sin embargo a mi entender esto se produce por ser parte de un proceso inconcluso. Así al estar presos en la capital gran parte de la dirigencia, pudo resolverse dicho recurso aún pendiente en el sistema judicial colonial.



Los hechos acontecidos en 1796 expresan del lado eclesiástico su sensación de temor y desprecio hacia los naturales y por parte de este como bien lo señala Sala (1993: 151) "confirman el respeto que los indígenas sentían por el papel y las ordenes reales durante la etapa tardocolonial", la que se blandía contra el clero corrupto aún si se trataban de documentos sobre asuntos que no vinieran al caso. Estos se producen cuando Joaquín Díaz comunero de Chíncha y capitán de la sexta compañía de caballería de indios, estando en Lima fue solicitado por Isidro Vilca para que llevase 25 ejemplares sobre resoluciones en favor de los indios, que serían dejados en las parroquias del tránsito hasta Chíncha. Adjuntando una carta en que les decía a «los Alcaldes, que estos ejemplares los repartiesen entre las personas que convengan para que les sirviese de defensa en los casos que los jueces y escribanos les quisiesen exigir derechos de actuaciones»<sup>7</sup>. En el curato de Chíncha se lo entregó a Juan Mendoza y Eusebio Lievano, alcaldes ordinarios quienes posteriormente convocaron a cabildo, Sala (1993:151) menciona que no está claro si se le ordenó al alcalde o fue este quien lo reunió. Aunque contrastándolo con el testimonio de José Lievano regidor mayor del cabildo -y no Eusebio como aparece en el citado artículo- fue Joaquín Díaz quien persuadió a Juan Mendoza el cual se encontraba de mita, para que juntase toda la gente a cabildo.

Tiempo después mientras se leían las tasas judiciales y llenaba la gente el cabildo oyeron «mentar aranzeles comenzaron todos a una voz a decir arreglémonos al Aranzel y como el Rey manda que los entierros sean de balde vusque Vmd Señor Alcalde, el Aranzel» a lo que respondió «que vería lo que los aranzeles decían, que la gente quedo con este consueo»<sup>8</sup>. Así acompañado del cuerpo de cabildo paso a casa del cura Salazar con la intención que se sujetara al aranzel recaudando mitad por entierros, que así lo ordenaba el Rey, a lo que replico el párroco de Chíncha, que «el bando que Vmd ha publicado no reza conmigo ni con la Yglesia sino con los subdelegados y escribanos (y) si tu no estuvieras borracho no dijeras y anda con Dios»<sup>9</sup>. Pero la discusión no culminó aquí, exaltados los ánimos, estando el vicario Salazar enojado volvió la cara hacia el doliente Juan Carbajal -quien lo había conminado a enterrar a su hermano instigado por los alcaldes- diciéndole «sino pagas el entierro según costumbre anda entierra el cadáver en una Huaca»<sup>10</sup>. Respuestas que no sirvieron de mucho pues al final estos mecanismos de defensa obligaron al cura de Chíncha a ceder a las demandas indígenas consiguiéndose que los funerales sean de balde con entierro menor y misa rezada por un peso.

A este nivel de conflicto generalizado como entender la protesta indígena. Partamos del reconocimiento que se trata de un largo proceso de lucha legal, que litigados en los juzgados limeños se convirtieron en el tránsito obligatorio de procuradores, escribanos y otros agentes que establecían "una efectiva red de información que permitían a las comunidades indígenas mantener relaciones directas con las autoridades virreinales y sustraerse de los intereses particulares de las autoridades regionales" (Sala 1996a: 306). Flujo eficaz de información que inmerso en un plano de política local no tendrían mayor efecto sino fuera por la acción conjunta de alcaldes, procuradores y comunes en general. No olvidemos el sobresaliente accionar de la familia Chumbiagua caciques de la parroquia, que envuelta en un proceso de ilegitimidad hereditaria y en un contexto "polarizado entre comunidad y aparato de poder estatal, el criterio más urgente de legitimidad cacical visto desde abajo fue el de la identificación política" (Thomson 1996:275). Es así como este sector indígena dominado que apoyado desde Lima pudo hacer frente a un sector español dominante, mediante el amparo de ordenes reales, las cuales como ha podido observarse fueron manipuladas incluso mal interpretadas haciendo gala de un "perfecto cinismo político" (N. Sala 1993) como un recurso válido que buscaba la aplicación de las tasas por derechos parroquiales vigentes en su jurisdicción eclesiástica.

Será con las declaraciones de Juan Mendoza y Apolinario Pachas, en que el conflicto se inclinara hasta cierto punto en favor de los sublevados. Quienes acusaran no solo al cura Salazar de no sujetarse al arancel, sino también de malversar los fondos de las cajas comunales destinadas a la construcción de la iglesia y el establecimiento de una escuela de primeras letras, por lo cual exigen su total reintegro, ya que afirman haber recibido por mandato real solamente 3.100 pesos no obstante haberle entregado una cantidad mayor. Denuncian a su vez al escribano José Marcos Machuca de estar confabulado con el párroco para intimidarlos y oprimirlos en sus negocios de iglesia, envueltos como se ve aún de una sensibilidad de piedad barroca mezclada además con la política ilustrada de escolarización que buscaba "cristianizar a los indígenas e intensificar su participación a la vida social y económica" (Gruzinski 1985: 183). El 19 de enero de 1803 el Virrey Avilés resolvió liberar a todos los indios involucrados en los pasados sucesos acaecidos en la parroquia de Chinchá, decreto que fue acatado pero no cumplido por el vicario Salazar amparándose en la posible perturbación del orden público. Es así como esta búsqueda del sosiego y tranquilidad al interior de la república será seguida por los nuevos y leales alcaldes, procuradores, escribanos y demás elegidos, quienes demandaran el arresto de estos indios «discolos y faccionistas».

Esta situación no se mantendrá por mucho tiempo, pues con el cambio del subdelegado Juan Sánchez Quiñones por Francisco Carrillo Mudarra, llevara este a cabo dicha declaratoria de libertad aunque se dará con la sorpresa que «al tiempo de ejecutarlo se les encontró fuera del arresto (...) y ellos se han tomado la mano de poner en practica el superior decreto»<sup>11</sup>. Más allá de exponer la situación crítica de las cárceles en los pueblos de indios de Cañete que fue descrita en 1792 por el entonces subdelegado Sánchez Quiñones de «piezas fabricadas de Adoves y de una obra débil sin consistencia, con techumbres, formada de caña brava y las maderas corruptibles que producen estos países (...) y así no prestan seguridad alguna para los reos»<sup>12</sup>. La justicia por mano propia fue una actitud muy seguida por las comunidades cuando vieron que los fallos judiciales que los favorecían entraban en esa zona oscura de aplicación de las sentencias donde:

*«Al no movilizar ningún medio directo de coerción, la justicia española supeditaba la resolución de los conflictos a la voluntad de las autoridades locales para llegar a un acuerdo y a la capacidad de los campesinos para volver a apelar a los tribunales y/o forzar la implementación de las sentencias»*  
(Serúlnikov 1996: 225).

Recursos de apelación que llegaron incluso hasta el Consejo de Indias como lo señala Sala (1993) en 1805. Aunque también se remitieron al Juzgado Eclesiástico<sup>13</sup>, pero su incapacidad mezclada con el desinterés de ejercer un control efectivo en la conducta del bajo clero por parte de la curia eclesiástica explica la prosecución de los enfrentamientos en 1810 y la negativa por parte de los comuneros de acceder a las demandas del párroco de Chinchá. Es así como se abre un nuevo período en la competencia por el poder entre las distintas fracciones, que buscaban controlar la política comunal. Comunidad indígena que se encontraba inmersa en un "proceso de diferenciación interna" (Sala 1996: 99) no expresando un frente común, su actitud reflejara la complejidad de intereses que se reproducían al interior de la parroquia, un ambiente de tensiones internas donde la ambivalencia en la conducta frente al arancel fue la tónica en el conflicto.

La heterogeneidad y jerarquización de las comunidades legitimaron el relevo de estas nuevas élites indígenas la de alcaldes y procuradores. La misma que puede ser definida "por su acceso al poder y que es resultado del consenso que sus propias

rivalidades originan cuando para dirimirlos se recurre al apoyo y a las aspiraciones públicas de los sectores subalternos” (Inurozqui 1994: 15). Será la diversidad de intereses y contradicciones de este sector dirigente comunal, el factor que determine los cambios en las posiciones hegemónicas. Es así como entre 1797-1802 una facción del bloque dominante indígena se opondrá abiertamente a las exigencias del párroco Salazar, mientras que entre 1803-1809 producto de la alternancia y fricciones de la elite comunal se defenderán los mecanismos de apropiación clerical que amparados en una falsa costumbre abusaban en sus exacciones económicas.

Es en 1810 cuando el mismo cuerpo de cabildo -con algunas excepciones- que condujo a los sucesos acontecidos entre 1797-1802 encabezaran otra vez las hostilidades. En esta oportunidad se producirán cuando el alcalde Francisco Díaz, el procurador Leonardo Romero además de Apolinario Pachas y Tomas Matías prohibieron que el domingo de ramos saliera la procesión «presentandose con visos de tumulto, disiendo que los yndios no querian tal procesión que si gustara el aserla la isiere de balde»<sup>11</sup>. Y será este estado de insurrección en palabras del cura Salazar, el que motivara su abandono de la parroquia, al no haber libertad para la celebración de funciones religiosas, pues toda la feligresía se encuentra amenazada con cárceles y azotes si se atreven a pagar la tasa por obvenciones. Hechos que desde la perspectiva del ex-subdelegado Juan Sánchez Quiñones serán leídos como acciones en que «se asoman la idolatría y se pierde lo ganado en orden a la christiandad. Los yndios que temen la extorrión de sus Alcaldes van a agena Yglesia y hacen sus funciones fúnebres con mayores gastos y evitan el cumplimiento de las conminaciones que han visto executadas en otros»<sup>12</sup>. Además hace mención de las prorratas en dinero y especies que llevan a cabo los alcaldes con el pretexto de costear los pleitos en los juzgados limeños estafando a los comuneros, lucrando con su patrimonio y bienes.

La lectura del conflicto por parte del vicario y el ex-subdelegado si bien va dirigido a legitimar sus reclamos, expresan formas de resistencia indígena cada vez más radicales. Es así como desglosando lo tendencioso de lo real podemos observar que la supuesta conducta idolátrica, esta tergiversando el carácter mismo de la protesta, el hecho de no dejar salir la procesión o el acudir a la parroquia de Almagro de Chíncha baja a cumplir con los preceptos litúrgicos, no son actos que puedan interpretarse como una coacción de la dirigencia indígena. Pues su autoridad tenía un límite, ya que su “condición de dirigentes de las comunidades (era) lo que obligaba a los miembros del cabildo a defenderlas. Si faltaban a sus funciones podían, eventualmente, ser repudiados y enfrentados por aquellas que supuestamente les estaban subordinados” (Diez 1998: 123). Es bajo esta premisa que entenderemos las acciones de los comuneros, no como la coerción de una cúpula indígena sino como la toma de una “libertad de conciencia (religiosa que) no fue profunda sino ficticia, como muestra de su descontento contra su guía espiritual que no hacía otra cosa que esquilmarlos” (Espinoza 1957: 263). Sus mecanismos de resistencia no expresan una vuelta a la idolatría como refleja el discurso del sector eclesiástico-civil -los mismos que estaban insertos en la disputa local por los recursos y excedentes indígenas- su objetivo es el exigir la vuelta al pacto, de ahí que sus acciones no abandonen la vía reformista y como consecuencia “su fe en las providencias reales llegaba a tal punto de hacer prorratas para ir en busca de las leyes que les protegían” (Sala 1993: 154).

Acciones comunales que impulsaba su cohesión con el gobierno virreinal el mismo que los amparo al ser una de sus principales funciones el buen tratamiento del indígena. Es en este sentido que entenderemos el superior decreto del 17 de marzo de 1810 emitido por el Virrey Abascal, ordenando al vicario de Chíncha se sujete a lo estipulado por el arancel eclesiástico en lo que respecta al cobro de derechos parroquiales,

la misma que deberá permanecer fijada en la puerta de la iglesia. Será en esta parte del conflicto párroco-comunidad en que nuestro estudio se detendrá, en parte por que falta localizar más referencias documentales y de otra por que toda la información recopilada es imposible de incluirla en un artículo de investigación. Aunque podemos argumentar hasta donde llegan nuestras fuentes que las tensiones al interior de la parroquia pudieron proseguir aún en la etapa de retorno al absolutismo, pero no más allá de 1821 ya que otro vicario se encontraba detentando el cargo, este será el Dr. don Francisco María de Adurriaga.

## Notas

1. El presente artículo constituye un avance del trabajo que actualmente estamos llevando a cabo en los diversos repositorios documentales y del cual hemos usado una parte de los materiales de lo que es un proyecto mayor que se extiende a todo lo que fue el antiguo partido de Cañete, investigación que estudia los cambios sufridos por las comunidades indígenas en las postrimerías coloniales.
2. Modalidad de sínodo observado por Restrepo (1992: 369) el mismo que fue poco común, siendo pagado "por los propios hacendados de las matrices o anejos que funcionaban dentro de su propia hacienda".
3. Los sucesos de Chíncha ha sido objeto de estudio por parte de Sala (1993) aunque el punto de partida documental lo brinda Reyes (1983: 159) quien hace mención de 2 documentos ubicados en el Archivo Arzobispal de Lima, los mismos que han sido de bastante utilidad; sobre la investigación de Sala al abarcar su trabajo todo el virreinato peruano haciendo referencia de diferentes casos limita el estudio de los acontecimientos de Chíncha a unas cortas pero significativas páginas las cuales hemos empleado.
4. AGN. Derecho Indígena, leg. 28, C538, Año 1797, ff 2v y 4-4v, Autos (capítulos) que los indios de la doctrina de Santo Domingo Real de Chíncha, en el partido de Cañete e Isidro Vilca, en su nombre, promovieron contra su párroco don Francisco de Salazar y Robles, a quien acusaban de diversos abusos en la administración de aquella doctrina y de no sujetarse al arancel vigente en el cobro y percepción de las obveniones y derechos parroquiales.
5. AGN. Superior Gobierno, Leg. 27, C819, Año 1798, Autos que promovió, el cura de Chíncha Dn. Francisco de Salazar y Robles, contra algunos indios de dicha doctrina que andaban alzados y fomentaban insubordinaciones contra él.
6. AGN. Superior Gobierno, Leg. 29, C936, 1803, f 1, Autos promovidos ante el subdelegado de Chíncha por el cura y vicario de la doctrina de Santo Domingo de Chíncha, quejándose de los excesos cometidos por los indios de esa jurisdicción, oponiéndose al pago de los derechos parroquiales de cueros y otros. Sala (1993: 150) hace uso de este expediente, el mismo que se encuentra mal citado -creemos sin mala intención- en su artículo (remitimos al lector, ver la bibliografía empleada).
7. *Ibid.*, f 20.
8. *Ibid.*, f 21.
9. *Ibid.*, ff 21v-22.
10. *Ibid.*, f 22.
11. *Ibid.*, f 45.
12. AGN. Superior Gobierno, Leg. 23, C637, Año 1792, Diligencias promovidas ante el superior gobierno, sobre la construcción y reparación de cárceles en el partido de Cañete, corren en el expediente un oficio de don Juan Sánchez Quiñones, dirigido al virrey fray Francisco Gil y Lemos informando la manera en que funcionaban las cárceles, cuando habían delincentes.
13. Superior Gobierno, Leg. 33, C1082, Año 1810, expediente promovido por ante el juez subdelegado de Chíncha (Cañete) por el cura de la doctrina Dr. Francisco Salazar Maldonado, contra el alcalde ordinario, el procurador y otros indios por la negativa de pagar los derechos parroquiales a la iglesia y otros obstáculos que entorpecen las obligaciones del referido cura.

14. Archivo Arzobispal de Lima Sección curatos, Leg. 41, Exp. 8, Año 1806, f 4, Causa seguida por el común de indios de Santo Domingo el Real de Chíncha (Cañete) contra su cura doctor don Francisco Salazar Maldonado y Robles por abusos.
15. Superior Gobierno, Leg. 33, C1082, Año 1810.

## Bibliografía

- ACOSTA, Antonio  
1982 "Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)" en *Allpanchis*, vol. 16, N° 19, pp. 117-149, IPA, Cusco
- CAÑEDO-ARGÜELLES Teresa  
1994 "El poder religioso como cauce y obstáculo de la transculturación andina. La integración alterada (Valle de Moquegua, siglos XVI-XVIII)" en Pilar García Jordán, Miquel Izard, Javier Laviña (coord.), *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*, pp. 179-192, Barcelona
- DIEZ Aljandro  
1998 *Comunes y haciendas: procesos de comunalización en la sierra de Pura (siglos XVIII al XX)* CBC, Cusco
- ESPINOZA, Waldemar  
1957 *Rebeliones y alborotos indígenas y mestizos en la sierra septentrional del Perú virreinal (1756-1821)* UNMSM, Lima. Tesis de licenciatura inédita
- GARCÍA JORDÁN, Pilar  
1991 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* CBC, Cusco
- GLAVE, Luis Miguel  
1992 *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena* Cusco, S. XVI-XX. FCE, Lima
- GRUZINSKY, Serge  
1985 "La "Segunda Aculturación": el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España, (1775-1800)" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, pp. 175-201, México
- HUNEFELDT, Christine  
1983 "Comunidad, curas y comuneros hacia fines del periodo colonial" en *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social II*, 2º Semestre, pp 3-33
- IRUROZQUI, Marta  
1994 *La armonía de las desigualdades: elites y conflictos de poder en Bolivia: 1880-1920*. CBC, Cusco
- JUAN, Jorge, y ULLOA, Antonio  
1953 *Noticias secretas de América*, Buenos Aires
- KLAIBER Jeffrey.  
1982 "Religión y justicia en Túpac Amaru" en *Allpanchis*, Vol. XVI, N° 19, pp. 173-186, IPA, Cusco
- 1988 *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. PUCP, Lima
- MORENO YÁÑEZ, Segundo  
1991 "Los doctrineros "Wiracochas" recreadores de nuevas formas culturales. Estudios de caso en el Quito colonial" en Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomon (eds.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, pp. 529-553, Quito
- NAVARRO, María-RUIGÓMEZ, Carmen  
1993 "La Ordenanza de Intendentes y las comunidades indígenas del virreinato peruano:

Una reforma insuficiente” en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 19, pp. 209-231, Barcelona

O'PHELAN, Scarlett

1979 “El norte y las revueltas anticlericales del s. XVIII” en *Historia y Cultura*, N° 12, pp. 119-135, Museo Nacional de Historia, INC, Lima

1983 “Hacia una tipología y un enfoque alternativo de las revueltas y rebeliones del Perú colonial (siglo XVIII)” en *Jahrbuch für Geschichte von Stadt, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, XXI, pp. 127-153

1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. CBC, Cusco

1997 *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios (Perú y Bolivia 1750-1835)*. CBC, Cusco

RECOPIACIÓN

1943 *de los leyes de los reinos de Indias mandada imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II Nuestro Señor, Madrid, 1791*. Ed. Consejo de la Hispanidad, Madrid, 2 vol.

RESTREPO, Daniel

1992 *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Bilbao, 2 vol.

REYES, Alejandro

1983 *Contradicciones en el Perú colonial (Región central 1650-1810)*. UNMSM, Lima

SALA i VILA, Nuria

1993 “Gobierno colonial, iglesia y poder en Perú, 1784-1814” en *Revista Andina*, pp. 133-161, CBC, Cusco

1996 *Y se armó el Tole Tole, tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814*. IER José María Arguedas, Ayacucho.

1996a “La rebelión de Huarochiri, 1783” en Charles Walker (coord.) *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, pp. 273-307, CBC, Cusco

SERÚLNIKOV, Sergio

1995 “Su verdad y su justicia, Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780”, en Charles Walker (coord.) *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, pp. 205-243, CBC, Cusco

THOMSON, Sinclair

1996 “Quiebre del cacicazgo y despliegue de los poderes en Sicacica, 1740-1771” en Javier Albo (comp.) *La integración surandina quinientos años después*, pp. 261-285, CBC, Cusco