Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela Profesional de Historia

“…no es de maliçia sino por alcanzar justiçia”: Negociación indígena en la doctrina de indios Chavín de Pariarca (Huánuco, 1654-1703).”

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciada en Historia

AUTOR

Silvia Katy PABLO CAQUI

ASESOR

Dra. Maria Emma MANNARELLI CAVAGNARI

Lima, Perú

2025

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Pablo, S. (2025). *"...no es de maliçia sino por alcanzar justiçia": Negociación indígena en la doctrina de indios Chavín de Pariarca (Huánuco, 1654-1703).".* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Historia]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Silvia Katy Pablo Caqui
Tipo de documento de identidad	**DNI**
Número de documento de identidad	72437373
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-9675-4717
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Maria Emma Mannarelli Cavagnari
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08224795
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-5192-8253
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Cristóbal Roque Aljovín de Losada
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07717447
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Dino Teodosio León Fernández
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10205823
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Marina Zuloaga Rada
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	48929779

Datos de investigación	
Línea de investigación	Historia andina y del derecho
Grupo de investigación	Historia económica y social
Agencia de financiamiento	No aplica
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Huánuco Provincia: Huamalíes
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2015-2025
URL de disciplinas OCDE	Historia: https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.01.01

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADEMICO

ACTA DE SUSTENTACION DE TESIS EN MODALIDAD PRESENCIAL PARA OPTAR EL TITULO DE LICENCIADA EN HISTORIA

En Lima, a los diecisiete días del mes de octubre del dos mil veinticinco, se reunieron los miembros del Jurado Calificador bajo la presidencia del Doctor Cristóbal Roque Aljovin de Losada con la asistencia de los miembros del Jurado, Dr. Dino Teodosio León Fernández, Dra. Marina Zuloaga Rada y la Dra. María Emma Mannarelli Cavagnari, en su condición de asesora, para asistir al acto de sustentación de la tesis titulada:

"…no es de maliçia sino por alcanzar justiçia": Negociación indígena en la doctrina de indios Chavín de Pariarca (Huánuco, 1654-1703)."

presentada por la Bachiller Silvia Katy Pablo Caqui, para optar al título de Licenciada en Historia.

De conformidad con el Reglamento General de Grados y Títulos de la Universidad, el Estatuto de la Universidad y la Ley Universitaria Nº 30220, el acto de sustentación se dio inicio a las 12:00 m.

Concluido el acto de exposición y defensa de la tesis, los miembros del Jurado Calificador procedieron a deliberar y acordar otorgar la calificación siguiente:

APELLIDOS Y NOMBRES	NOTA EN NÚMEROS	NOTA EN LETRAS
SILVIA KATY PABLO CAQUI	20	VEINTE

CRISTOBAL ROQUE ALJOVIN DE LOSADA
Presidente

Dr. DINO TEODOSIO LEON FERNANDEZ
Miembro

Dra. MARINA ZULOAGA RADA
Miembro

Dra. MARIA EMMA MANNARELLI CAVAGNARI
Asesora

UNMSM
Firmado digitalmente por MELENDEZ DE LA CRUZ Juan Felipe FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 22.01.2026 12:40:22 -05:00

Dr. JUAN FELIPE MELENDEZ DE LA CRUZ
Vicedecano Académico

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE HISTORIA

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, MARIA EMMA MANNARELLI CAVAGANRI, en mi condición de asesora acreditado con la **Resolución Decanal Nª 001653-2025-D-FCCSS/UNMSM**, de la Tesis de investigación académica cuyo título es**:** "...no es de maliçia sino por alcanzar justiçia": Negociación indígena en la doctrina de indios Chavín de Pariarca (Huánuco, 1654-1703).**"**, presentada por la Bachiller PABLO CAQUI SILVIA KATY, para optar el título profesional de LICENCIADA EN HISTORIA, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje **3% de similitud,** nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del título correspondiente.

Lima, 20 de mayo de 2025

FIRMA DEL ASESOR
DNI 08224795
MARIA EMMA MANNARELLI CAVAGNARI

DEDICATORIA

A todo huanuqueño en búsqueda de su historia e identidad.

A mi papá, mamá y hermanos por acompañarme en todo momento.

A Johan por ser ese rayo de luz cálido que cree en mí.

RESUMEN

Esta tesis examina la interacción entre la justicia eclesiástica y la población indígena en la doctrina de Chavín de Pariarca entre 1654 y 1703, con énfasis en las estrategias de negociación desplegadas por la población y sus autoridades en un contexto de disputas por tierras y control de recursos frente al doctrinero Francisco de Guevara. A partir del análisis de las causas de capítulos presentadas ante el Arzobispado de Lima, se muestra cómo los indígenas aprovecharon la estructura jurídica colonial para frenar el despojo territorial, consolidar alianzas y sostener un clima de convivencia —no exento de tensiones— que contribuyó a la estabilidad de la doctrina durante medio siglo.

El estudio aporta a la historiografía del Huánuco virreinal y resalta la relevancia de las causas de capítulos del Archivo Arzobispal de Lima como fuente clave para comprender la interacción entre población y justicia eclesiástica. Mediante un enfoque metodológico centrado en el análisis de fuentes primarias, se reconstruye el contexto territorial, demográfico, económico, político y religioso de Chavín de Pariarca en el siglo XVII, permitiendo comprender las motivaciones, tácticas jurídicas y alianzas que sustentaron la defensa de los derechos territoriales y favorecieron una convivencia con las autoridades coloniales.

Los resultados evidencian que la justicia eclesiástica no solo fue un espacio de resolución de conflictos, sino también un mecanismo estratégico de negociación. Lejos de ser actores pasivos, los indígenas se apropiaron del discurso jurídico colonial, presentaron demandas precisas, prolongaron litigios, movilizaron testigos y establecieron vínculos con jueces, fiscales, protectores de indios, autoridades indígenas, coloniales y otros actores para obstaculizar el despojo. Asimismo, la tierra se reafirma como eje articulador del conflicto, de las negociaciones y de la convivencia, con un valor económico, cultural y simbólico que integraba elementos de la cosmovisión andina y las nociones de propiedad hispánica. Estos hallazgos demuestran que la coexistencia entre la población indígena y Francisco de Guevara fue el resultado de un proceso sostenido de negociación y defensa territorial, en el marco de la institucionalidad colonial del Virreinato del Perú.

Palabras clave: Justicia eclesiástica, población indígena, negociación, agencia indígena, estrategias jurídicas, tierra, convivencia.

ABSTRACT

This thesis examines the interaction between ecclesiastical justice and the Indigenous population in the doctrine of Chavín de Pariarca between 1654 and 1703, with an emphasis on the negotiation strategies deployed by the population and its authorities in a context of disputes over land and control of resources against the doctrinero Francisco de Guevara. Based on the analysis of causas de capítulos (formal ecclesiastical complaints) presented before the Arzobispado de Lima, it shows how Indigenous people took advantage of the colonial legal framework to halt territorial dispossession, consolidate alliances, and sustain a climate of coexistence—though not free from tensions—that contributed to the stability of the doctrine for half a century.

The study contributes to the historiography of colonial Huánuco and highlights the relevance of the causas de capítulos from the Archivo del Arzobispado de Lima as a key source for understanding the interaction between the population and ecclesiastical justice. Using a methodological approach centered on the analysis of primary sources, it reconstructs the territorial, demographic, economic, political, and religious context of Chavín de Pariarca in the seventeenth century, providing insight into the motivations, legal tactics, and alliances that underpinned the defense of territorial rights and fostered coexistence with colonial authorities.

The results show that ecclesiastical justice was not only a space for conflict resolution, but also a strategic mechanism for negotiation. Far from being passive actors, Indigenous people appropriated the colonial legal discourse, filed precise claims, prolonged litigation, mobilized witnesses, and established ties with judges, prosecutors, protectores de indios (protectors of Indians), Indigenous authorities, colonial officials, and other actors to obstruct dispossession. Likewise, land is reaffirmed as the central axis of the conflict, of negotiations, and of coexistence, with economic, cultural, and symbolic value integrating elements of the Andean worldview with Hispanic notions of property. These findings demonstrate that the coexistence between the Indigenous population and Francisco de Guevara was the result of a sustained process of negotiation and territorial defense within the colonial institutional framework of the Viceroyalty of Peru.

Keywords: Ecclesiastical justice, indigenous population, negotiation, indigenous agency, legal strategies, land, coexistence.

AGRADECIMIENTOS

Estudiar el periodo virreinal en el Perú en la actualidad es un desafío para cualquier historiador. Por ello, expreso mi más profundo agradecimiento a todas las instituciones y personas que, con su apoyo y generosidad, hicieron posible la culminación de esta tesis después de tantos años de esfuerzo.

En primer lugar, quiero agradecer a mi alma mater, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y a la Facultad de Ciencias Sociales, por haberme formado como historiadora y haberme inculcado el compromiso con la sociedad y su transformación.

Mi gratitud se extiende a las instituciones que facilitaron mi acceso a fuentes históricas esenciales para esta investigación. Un especial reconocimiento al Archivo Arzobispal de Lima, y en particular a Laura Gutiérrez Arbulú, por su apoyo en el acceso a los documentos. Mi más profundo agradecimiento a mi maestro Melecio Tineo Morón, quien no solo me enseñó a amar los documentos históricos, sino que también ha sido un mentor incondicional. Su vocación por la archivística y su pasión por los documentos han sido un ejemplo para mí. Su aliento constante y su confianza en mi capacidad para culminar esta tesis lo convierten en un segundo padre para mí, alguien a quien le debo un inmenso reconocimiento.

Agradezco también al Archivo General de la Nación, que me permitió consultar documentos clave resguardados en la Sede Correo, fundamentales para rastrear los personajes centrales de mi investigación. Mi gratitud a la Biblioteca Nacional del Perú y su Fondo Antiguo, cuyos valiosos documentos fueron esenciales para dar forma a esta tesis. Asimismo, extiendo mi agradecimiento al Archivo Regional de Huánuco, en especial a Elba Ramírez, por facilitarme el acceso a su documentación y por la calidez con la que fui recibida durante mi estancia.

No puedo dejar de agradecer a las personas que han contribuido significativamente a la culminación de este trabajo. Mi más profundo reconocimiento a mi asesora, la doctora María Emma Mannarelli, por haberme acompañado en este proceso con paciencia y dedicación, por leerme siempre, por confiar en mí a pesar de los años y por nunca perder la esperanza de que algún día defendería esta tesis. Un especial agradecimiento al profesor Dino León, quien me alentó constantemente a sustentar y brindó su apoyo en todo momento. También quiero expresar mi gratitud al Grupo de Estudios Relaciones Interétnicas de la Facultad de Ciencias Sociales de San Marcos, especialmente a la profesora Marina Zuloaga, por sus valiosas recomendaciones cuando

expuse apartados de mi investigación, así como a todos los integrantes del grupo. De manera especial, agradezco a la profesora Rosaura Andazábal, quien desde el inicio incentivó mis exposiciones, me alentó en cada paso y me brindó innumerables recomendaciones para esta tesis. A ella, allá donde esté, mi más profundo agradecimiento.

También deseo agradecer a Juan Carlos Hidalgo Mantilla y Elga Chávez del Águila, porque gracias a nuestras conversaciones mi tesis adquirió mayor solidez y claridad. A Sergio Cangahuala, por nuestras constantes discusiones académicas e intercambio de ideas que sirvieron como base para el desarrollo de esta investigación, y por facilitarme siempre las últimas novedades en publicaciones sobre el periodo colonial. A Gabriel Bustamante, por las largas charlas que tuvimos desde nuestros años en la universidad, y porque gracias a él tuve mi primer acercamiento al acceso a archivos y fuentes, algo que fue crucial para avanzar en esta investigación. De igual manera, agradezco a Carlo Ordoñez, al profesor Eliseo Talancha, al profesor José Peña y al profesor Paulino Espinoza, quienes compartieron conmigo su amor por Huánuco y enriquecieron mi visión con sus valiosas conversaciones sobre nuestra querida región.

Mi más profundo y sentido agradecimiento a mis padres, Teodoro Pablo Mogollón y Matilda Caqui Condor, por haberme formado desde pequeña en el amor por el conocimiento y por compartir conmigo el orgullo por nuestra tierra querida, Huánuco, que nos vio nacer. Mi padre, con sus innumerables relatos sobre nuestro pueblo, despertó en mí un profundo cariño por nuestra historia y nuestras raíces. Mi madre, con su constante presencia de nuestro idioma natal y sus enseñanzas sobre nuestras tradiciones, me inculcó el amor por Huánuco, aun cuando no crecí allá. Gracias también a mis hermanos Willington, Anacé, Simeón, Judith y a mis sobrinas Fernanda y Zoe, porque el amor y la unión siempre han prevalecido entre nosotros. Compartimos no solo un vínculo familiar inquebrantable, sino también el orgullo y el cariño por nuestra tierra. A mi gatita Guille, por su compañía silenciosa y fiel en tantas noches de escritura, recordándome con su ternura que nunca estuve sola en este proceso. Gracias, familia, por ser mi mayor fortaleza y por acompañarme siempre en este camino. Soy muy dichosa de contar con ustedes.

Finalmente, también quiero expresar mi gratitud a Johan Marcelo, quien en todo momento me alentó con la certeza de que esta tesis avanzaría paso a paso, camino a camino, y que muy pronto la sustentaría. Gracias por creer en mí, por acompañarme en este proceso y por iluminar mi vida en la investigación.

ÍNDICE

RESUMEN 3
ABSTRACT 4
AGRADECIMIENTOS 5
ÍNDICE 7
ÍNDICE DE TABLAS 13
INTRODUCCIÓN 14
Preguntas de la investigación 15
Objetivos de la investigación 15
Justificación de la investigación 16
Estado de la cuestión 17
Historiografía sobre Huánuco colonial y Chavín de Pariarca 17
Estudios del uso de la justicia eclesiástica por la población indígena 20
Estudios sobre agencia indígena y estrategias legales 24
Vacíos identificados y aporte de la tesis 27
Marco teórico: la negociación indígena como perspectiva de análisis 29
La negociación como perspectiva analítica 29
Convivencia como categoría analítica 31
Enfoque multidimensional 33
Marco metodológico 37
Hipótesis 37
Fondos y fuentes por utilizar 38
Estructura de la Tesis 38
CAPÍTULO I: CHAVÍN DE PARIARCA EN EL SIGLO XVII 40

1. Configuración del escenario geográfico y territorial 41
2. Demografía de Chavín de Pariarca 47
2.1. Tendencias generales de población y tributarios (siglos XVI-XVII) 47
2.2. Habitantes de las montañas: dinámica poblacional y huida (siglo XVII) 50
2.3. Fugitivos, huidos y población forastera: estrategias de movilidad 52
2.4. Estructura por sexo y edad: mujeres y niños 55
2.5. Análisis demográfico de Chavín de Pariarca (siglos XVI-XVII) 58
3. Estrategias indígenas en torno a la propiedad: las composiciones de tierras en Chavín de Pariarca 59
3.1. La primera composición de tierras en Chavín de Pariarca 61
3.2. La segunda composición de tierras en Chavín de Pariarca 64
4. Situación económica de Chavín de Pariarca (siglo XVII) 66
4.1. Los obrajes de Huamalíes 67
4.1.1. Obraje de Chuquibamba, Morca y Colcas. 71
4.1.2. Obraje de Quivilla. 74
4.1.3. Otros obrajes: Ragua, Chavín, Tantamayo, Chinchopalca y Aurinja. 77
4.2. La producción de coca 80
5. Instituciones políticas en Chavín de Pariarca (siglos XVI-XVII) 86
6. Chavín de Pariarca y su contexto religioso (siglos XVI-XVII) 90
6.1. El clero secular en Chavín de Pariarca (1600-1631) 91
6.2. La Compañía de Jesús en Chavín de Pariarca (1631-1650) 93
6.3. La salida jesuita de la doctrina Chavín de Pariarca 96
6.4. Consolidación del clero secular en la segunda mitad del siglo XVII en Chavín de Pariarca 99
CAPÍTULO II: DEFENSA DE LA TIERRA ANTE LA JUSTICIA ECLESIÁSTICA (1654-1669) 103

1. La justicia en el virreinato: justicia eclesiástica y conflictos sobre territorios 103
1.1. La justicia eclesiástica en el virreinato 105
1.2. Conflictos territoriales ante la justicia 109
2. Problemas territoriales de Chavín de Pariarca ante la justicia eclesiástica..... 112
2.1. Causa de capítulos y el pleito por tierras (1654-1656) 113
2.1.1. La visita pastoral de 1653. 113
2.1.2. Diligencias territoriales en 1654 en defensa de las tierras del común de Chavín. 115
2.1.3. La causa de capítulos de 1654 como estrategia de defensa territorial. 117
2.1.4. Tierras y preocupaciones en las causas de capítulos de 1654..... 119
2.1.4.1. Apropiación de los bienes de los caciques gobernadores anteriores. 120
2.1.4.2. El doctrinero y la estancia de Arancay. 122
2.1.4.3. Cobros excesivos por derechos y bienes de la Iglesia. 124
2.1.4.4. Las tierras de las montañas de las selvas de Chavín. 128
2.1.4.5. El alquiler de las mulas. 131
2.1.4.6. Capítulos sobre los forasteros. 132
2.1.4.7. La tierra y los tributos. 134
2.2. La segunda causa de capítulos (1665-1669) 136
2.2.1. El inicio de la querella. 137
2.2.2. Se suman diligencias. 139
2.2.3. El problema de la tierra en el juicio de 1665-1669. 143
2.2.3.1. Ocupación y apropiación de chacras de la población indígena. 143
2.2.3.2. Los obrajes y las leñaterías. 149
2.2.3.3. Guarda y apropiación de animales. 156
2.2.3.4. Cobros excesivos por los derechos de Iglesias y apoderamiento de otros recursos y bienes. 161

3. Las causas de capítulos y sus consideraciones 166
CAPÍTULO III: DEFENSA A TRAVÉS DE LA ESCRITURA ANTE LA JUSTICIA (1654-1669) 170
1. Cultura escrita-jurídica 171
1.1. Escritura jurídica hispánica 171
1.2. Influencia jesuita en la educación indígena 174
2. Recursos generales 176
2.1. Denunciando directamente en Lima ante el Arzobispado de Lima 176
2.2. Alcanzar justicia 179
2.3. La condición miserable y pobre 182
3. Empleo de legislación eclesiástica, constituciones sinodales y concilios limenses 185
3.1. Requisitos del procedimiento jurídico 187
3.2. Sanciones contra el doctrinero en sí 189
3.2.1. Los deberes y prohibiciones del doctrinero. 189
3.2.2. Los derechos parroquiales 192
3.2.3. Relación con los feligreses/indios en la doctrina. 194
4. Argumentos contextuales dentro del procedimiento jurídico 198
4.1. La despoblación de indios 199
4.2. El regreso de los jesuitas 200
4.3. Legitimando y deslegitimando a los involucrados 202
4.3.1. La cristiandad. 204
4.3.2. El ladinismo. 206
4.3.3. Idólatras 209
4.3.4. El amancebamiento. 212
5. Recursos particulares del procedimiento jurídico 214

5.1. Proposición y recusación de las autoridades de justicia y testigos 214
5.2. Interposición de otras denuncias a medio proceso 217
5.2.1. Capítulos contra Bernardo de Noboa. 219
5.2.2. Golpes a las autoridades: a Pedro Jari y a Andrés de la Cruz. 220
5.2.3. El caso del juez de agravios de Huamalíes. 222
5.2.4. Causas criminales de Laureano: incendio y cohecho. 223
5.2.5. El incendio de las once casas. 225
5.3. Otros recursos auxiliares 228
CAPÍTULO IV: CONFIGURACIÓN DE ALIANZAS (1654-1669) 234
1. Alianzas dentro de la justicia virreinal 235
1.1. El Tribunal Eclesiástico 235
1.1.1. El provisor general y los jueces eclesiásticos. 236
1.1.2. El promotor fiscal eclesiástico. 242
1.2. Ministros de representación y defensa: Protector, procurador y defensor 244
1.3. Ministros auxiliares: Notario, escribano e intérprete 250
2. Redes religiosas 257
2.1. El clero secular 257
2.2. El clero regular 262
2.3. Indios auxiliares religiosos 264
3. Redes de poder provincial y local 268
3.1. El corregidor 269
3.2. Autoridades indígenas tradicionales: Curaca, cacique gobernador, principales 273
3.3. El cabildo indígena 279
3.4. Otros poderes provinciales y locales 283
4. Redes económicas 286

4.1. Redes económicas del doctrinero Francisco de Guevara 287
4.1.1. Estancieros, obrajeros y mineros. 287
4.1.2. Mayordomos y otros oficios. 289
4.2. Redes económicas de los capitulantes indígenas 291
CAPÍTULO V: MEDIO SIGLO DE NEGOCIACIÓN Y CONVIVENCIA (1654-1703) 296
1. El significado de los logros generales de la población indígena en el virreinato 298
2. Autos de Francisco de Gamarra y las disposiciones de 1656 302
3. Restitución de tierras en el año 1667 306
4. Convivencia a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII 319
5. La tierra y sus significados para la población de Chavín de Pariarca 331
CONCLUSIONES 342
REFERENCIAS 348
ANEXOS 374

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Tributarios en Chavín de Pariarca..... 48
Tabla 2 Monto tributario "libre de costas" en la Encomienda de Pariarca..... 49
Tabla 3 Resumen General de la población viva en los montes de Chavín de Pariarca (1650).... 50
Tabla 4 Indios de las montañas de Chavín de Pariarca: retirados apostatados (1667) 54
Tabla 5 Distribución de Huamalíes (1593-1695)..... 56
Tabla 6 Población por sexos en 1650..... 56
Tabla 7 Obrajes hallados por el arzobispo Mogrovejo (1593 – Huánuco)..... 69
Tabla 8 Obrajes en Huamalíes 70
Tabla 9 Chacras de coca de Mojón apropiadas por Francisco de Guevara (1667)..... 83
Tabla 10 Testigos de la visita a Chavín de Pariarca (1653)..... 113
Tabla 11 Deudas de Francisco de Guevara a los indios dedicados a los obrajes..... 152
Tabla 12 Situación de indios e indias en la guarda de animales en Chavín..... 157
Tabla 13 Recursos de la población apropiados por Guevara..... 159
Tabla 14 Cobros por derechos de la Iglesia..... 162
Tabla 15 Recursos y bienes apoderados por el doctrinero Francisco de Guevara..... 164
Tabla 16 Pérdidas en el Incendio de las once casas de Chavín de Pariarca..... 226
Tabla 17 Jueces eclesiásticos de Chavín de Pariarca (1650-1670)..... 237
Tabla 18 Ministros de representación y defensa (1640-1670)..... 246
Tabla 19 Ministros auxiliares (1654-1669)..... 252
Tabla 20 Autoridades nativas de Chavín de Pariarca (S. XVII) 274
Tabla 21 Cabildo indígena de Chavín de Pariarca (1650-1669)..... 279
Tabla 22 Mayordomos de Francisco de Guevara (1654-1669)..... 289
Tabla 23 Testigos en 1667 314
Tabla 24 Testigos en 1702 324

INTRODUCCIÓN

En octubre de 1654, Pedro Jari, cacique gobernador del repartimiento de Chavín de Pariarca[1], presentó ante el Arzobispado de Lima una causa de capítulos contra el sacerdote secular Francisco de Guevara, en representación del común. Las denuncias contenidas en este expediente abordaban incumplimientos religiosos, apropiación de bienes, cobros indebidos y, especialmente, el despojo de tierras. Este proceso coincidía con un pleito por tierras en Chavín y su anexo Tantamayo, iniciado en 1644 por el mismo cacique, y fue seguido en 1665 por una segunda causa de capítulos, también dirigida contra Guevara ante la misma autoridad eclesiástica.

Estas acciones judiciales expresaron una estrategia más amplia de la población indígena[2] para frenar la pérdida de sus territorios. Al recurrir a la justicia eclesiástica, no solo buscaron sancionar al doctrinero, sino también consolidar alianzas y sostener la legitimidad de su posesión territorial. Este conjunto de acciones legales no solo expresó resistencia, sino que también permitió una forma de convivencia relativamente estable hasta la muerte del sacerdote en 1703, en un contexto de tensiones, disputas y negociación.

La presente investigación se propone examinar en qué medida las denuncias interpuestas por la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima constituyeron estrategias de negociación frente al despojo de sus tierras. Para ello, se reconstruyen las dinámicas que hicieron posible estas acciones y se analiza el papel de la agencia indígena en la defensa de su territorio durante la segunda mitad del siglo XVII. Asimismo, esta investigación adopta como categorías clave los conceptos de negociación y convivencia, entendidos como formas activas de relación entre las comunidades indígenas y el poder colonial.

Siguiendo a Cunill (2012) y Martínez (2019), se entiende la negociación indígena como el uso estratégico del derecho, las alianzas y los recursos simbólicos para sostener márgenes de autonomía dentro del sistema virreinal. A su vez, la convivencia se concibe, a partir de autores

[1] De aquí en adelante, también se hará referencia a Chavín de Pariarca con los nombres de "Chavín" o "Pariarca" simplemente.

[2] A modo de aclaración en toda la investigación se utiliza constantemente "población indígena" para referirse a las autoridades étnicas y nobles, los grupos intermediarios, a los pobres y gente del común (Ramos, 2010, p. 210) de Chavín de Pariarca, en tanto que fueron ellos quienes participaron durante la segunda mitad del siglo XVII, si bien las autoridades emprendieron las denuncias, otros de la población común participaron de forma directa a través de sus testimonios y otra parte, que aunque no tuvo acción directa lo hizo de manera indirecta, ya que en la documentación quedaron registrados los intereses que representaban para las partes, en este grupo se hallan todos aquellos indios e indias y otros personajes nombrados en la documentación en general.

como Charles (2010) y Zuloaga (2017), como una cohabitación conflictiva y prolongada, en la que el vínculo con el doctrinero se sostuvo mediante disputas, pactos prácticos y recursos legales. En este marco, las denuncias de la población de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima son interpretadas como parte de un repertorio estructurado de acción política indígena dentro del orden colonial.

Preguntas de la investigación

Pregunta general:

¿En qué medida las denuncias interpuestas por la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima constituyeron estrategias de negociación frente al despojo de sus tierras durante el periodo 1654–1703?

Preguntas específicas:

- ¿Cuál era el contexto de la doctrina de Chavín de Pariarca para la segunda mitad del siglo XVII?
- ¿Cómo se manifestó problema de tierras en las denuncias interpuestas por la población indígena contra el doctrinero?
- ¿Qué argumentos jurídicos y testimoniales utilizaron los indígenas para legitimar sus reclamos ante la justicia eclesiástica?
- ¿Qué tipo de alianzas se construyeron entre indígenas, autoridades locales y actores coloniales en el marco de estas estrategias de negociación?
- ¿En qué medida estas acciones jurídicas y alianzas permitieron frenar los abusos del doctrinero, preservar las tierras indígenas y sostener una convivencia relativamente estable durante medio siglo?
- ¿Qué significados tuvo la tierra para la población indígena de Chavín de Pariarca en el contexto de estas disputas?

Objetivos de la investigación

El objetivo general de esta tesis es demostrar que las denuncias interpuestas por la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca —representada por sus autoridades— ante el Arzobispado de Lima, constituyeron estrategias de negociación frente al despojo de sus tierras, mediante el uso de la justicia eclesiástica, las alianzas, argumentaciones y acciones jurídicas

dirigidas a frenar los abusos del doctrinero Francisco de Guevara y conservar el control territorial entre 1654 y 1703. Asimismo, se plantea que dichas tácticas permitieron establecer una convivencia relativamente estable durante medio siglo. De este modo, la investigación se inscribe en los estudios que reconocen la agencia indígena, situándose en el análisis de una doctrina y un repartimiento representativos del virreinato. En el mismo sentido, como objetivos específicos se busca:

- Contextualizar la situación general de la doctrina de Chavín de Pariarca durante la segunda mitad del siglo XVII como base para comprender las disputas entre la población indígena y el doctrinero.
- Analizar cómo se expresó el problema de tierras en las denuncias interpuestas por la población indígena contra el doctrinero ante el Arzobispado de Lima.
- Examinar los argumentos jurídicos y testimoniales empleados por los indígenas para legitimar sus reclamos ante la justicia eclesiástica.
- Estudiar las alianzas construidas entre la población indígena, autoridades locales y actores coloniales en el marco de estas estrategias de negociación.
- Evaluar en qué medida las acciones jurídicas y las alianzas establecidas contribuyeron a frenar los abusos del doctrinero, preservar los territorios indígenas y sostener una convivencia relativamente estable durante medio siglo.
- Interpretar los significados sociales que tuvo la tierra para la población indígena de Chavín de Pariarca en el contexto de estas disputas.

Justificación de la investigación

El estudio de este tema se justifica en tres niveles fundamentales. En primer lugar, aborda las acciones judiciales de la población indígena ante la justicia eclesiástica en la región de Huánuco durante el virreinato, un ámbito aún poco explorado por la historiografía andina, particularmente en lo que respecta a los usos locales del derecho en doctrinas específicas. En segundo lugar, esta tesis se inscribe en las corrientes historiográficas contemporáneas que reconocen la agencia indígena, al centrarse en las estrategias de negociación desplegadas por los habitantes de la doctrina de Chavín de Pariarca, quienes recurrieron a la justicia eclesiástica para enfrentar los abusos del doctrinero. Esta perspectiva permite una lectura de los conflictos coloniales que va más

allá de una visión victimista, destacando la habilidad de los actores locales para interpretar, moldear y utilizar el derecho a su favor.

El conflicto por las tierras constituye un eje central en los litigios emprendidos por la población indígena, ya que motivó gran parte de las denuncias y enfrentamientos legales contra el doctrinero. Sin embargo, la tesis no se limita a registrar la existencia de ese conflicto, sino que se enfoca en analizar cómo se desplegaron, en el plano local, diversos procesos de negociación que involucraron alianzas, argumentaciones jurídicas y maniobras legales dirigidas a frenar el despojo territorial. A través de este enfoque, se reconstruye la forma en que los indígenas activaron mecanismos de justicia eclesiástica para hacer valer sus derechos, revelando no solo la persistencia del conflicto, sino también la agencia y capacidad estratégica de la población indígena dentro del orden colonial.

En tercer lugar, este trabajo contribuye al estudio de las "causas de capítulos" custodiadas en el Archivo Arzobispal de Lima, una fuente rica en testimonios, argumentaciones y prácticas legales que, leídas desde una perspectiva etnohistórica, permiten adentrarse en las dinámicas sociales, jurídicas y culturales de las doctrinas andinas del siglo XVII. La tesis convierte estos documentos, tradicionalmente trabajados, en una fuente fértil para el análisis microhistórico del ejercicio del derecho, evidenciando un entramado complejo de actores, discursos, estrategias judiciales y redes de poder.

Por último, al centrarse en una doctrina concreta del virreinato y examinar los litigios desde una escala local, la investigación aporta a la comprensión del microcosmos social de Chavín de Pariarca, revelando la diversidad de intereses, conflictos, solidaridades y formas de convivencia que se dieron en este espacio. En conjunto, la tesis ofrece una mirada renovada sobre la interacción entre las poblaciones indígenas y las instituciones coloniales, subrayando cómo se negociaron las formas de autoridad, justicia y territorialidad en contextos específicos.

Estado de la cuestión

Historiografía sobre Huánuco colonial y Chavín de Pariarca

La historia regional se ha planteado como una vía necesaria para contrarrestar las narrativas centralistas de la historia nacional. Como ha señalado Susana Aldana, "hoy más que nunca la historia regional se vuelve imprescindible" (2002, pp. 110-111), ya que permite hacer visibles los

múltiples rostros que configuran una nación diversa como el Perú. Esta mirada crítica invita a descentralizar los focos de análisis, reconociendo los aportes y experiencias históricas de regiones como Huánuco, muchas veces subsumidas bajo el patrón homogeneizador del discurso nacional.

En ese marco, distintas disciplinas han contribuido al estudio de la región. En arqueología destacan los trabajos de Craig Morris y Donald Thompson sobre Huánuco Pampa (1985); Grover Luján en el sitio de Auquin (2006); Vetekin Rivera y Estela Yanac en Markanan (2006); Rojas, Cuber y Bravo en Yanai (2004); Mendoza en Nunash-Pachas (2009); y Emilio Coaquira y Nicober Capcha en Huata (2009).

Desde la antropología, investigaciones como las de César Fonseca (1966) en Cauri y Chaupihuaranga, César Mendizábal (1971) sobre estructuras culturales andinas, y José Peña (2004, 2006, 2009) sobre la memoria local y la familia pastora en la puna, han ofrecido una mirada compleja y situada de la vida social huanuqueña. Se suman también estudios sobre identidad juvenil (Plasencia, 2006; Domínguez, 2009), textilería tradicional (Velásquez, 2004) y educación folklórica (Díaz, 2009).

En el campo histórico, los aportes de Francisco Berroa ([1934] 2009) y José Varallanos (1959) representaron los primeros esfuerzos por comprender la administración eclesiástica y social del virreinato en Huánuco. Berroa trazó un panorama de las doctrinas, sus sacerdotes y sus dinámicas, mientras Varallanos propuso una narrativa de larga duración estructurada en dimensiones políticas, sociales, económicas y religiosas, identificando repartimientos como el de Pariarca.

A partir de los años 60 y 70, con la edición de fuentes primarias como la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga (Murra, 1967) y los estudios de Espinoza (1975), se consolidó un nuevo interés en los registros coloniales. Miguel León (2002) abordó con particular agudeza el papel de los encomenderos en la región durante la colonia temprana, mostrando su capacidad de negociación con la población indígena y su inserción en la economía local a través de actividades como la manufactura y tributación.

Institucionalmente, los Foros Participativos y Congresos realizados entre 2003 y 2006 —organizados por la Universidad Nacional Federico Villarreal, la Municipalidad de Huamalíes, el Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno y la UGEL Huamalíes-Llata— fortalecieron la producción de conocimiento sobre la historia local. Estos encuentros permitieron visibilizar a

figuras como los curacas Juan Yacha (Flores, 2004) y Eusebio Pomachagua (Riveros, 2004), así como temas como los obrajes, estancias y haciendas (Cóndor, 2006a, 2006b), la tierra de los Chupaychos (Nieto Bonilla, 2006), la tributación (Cóndor, 2009) y la utopía andina en Huánuco (Fernández, 2006)[3].

Sin embargo, subsiste un vacío importante en torno a las prácticas jurídicas y religiosas vistas desde la experiencia indígena. Aunque existe una base considerable sobre las autoridades coloniales, aún falta estudiar con profundidad el modo en que las comunidades locales enfrentaron y negociaron con esas estructuras.

En el caso particular de Chavín de Pariarca, los estudios disponibles han puesto el foco en los agentes eclesiásticos. Rubén Vargas Ugarte (1963) se centró en la experiencia jesuita, principalmente a través de las memorias del padre Barrasa[4], destacando las anécdotas del Padre Silva y su interacción con los panataguas. Juan Carlos García Cabrera (1992, 1996), por su parte, indagó en las causas de la salida de los jesuitas en 1650, vinculándola con la política de extirpación de idolatrías del arzobispo Pedro de Villagómez. Si bien examinó episodios de confrontación con la población local, como los capítulos abiertos por el cacique gobernador o la muerte del sacerdote Juan de Noboa, su lectura subraya la influencia de las redes eclesiásticas por encima de la agencia indígena.

Desde la perspectiva económica, Ana Sánchez (1997) y Dino León (2012) mostraron cómo los doctrineros participaron activamente en circuitos comerciales, en particular en la producción de coca, en sintonía con los trabajos previos de Lavalle (1982) y Acosta (1982) sobre el rol económico del clero doctrinero.

Estos trabajos, valiosos sin duda, siguen privilegiando una narrativa centrada en las autoridades coloniales. En contraste, esta tesis busca devolver el protagonismo a la población indígena, examinar cómo activaron recursos legales y comunitarios para resistir, negociar y convivir en el marco de la justicia eclesiástica virreinal. Este giro permite inscribir el estudio dentro de los renovados enfoques historiográficos que dan agencia a la población indígena.

---

[3] El I y II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la región Huánuco, realizadas en el 2005 y 2006, y el II Forum de Huamalíes: Cultura, historia y Perspectivas realizadas el 2003 también han reunido trabajos en torno al floklore, lingüística, educación, turismo, salud, proyectos y actualidad para la región de Huánuco.

[4] La obra de Jacinto Barrasa "Historia de la Congregación Provincial de la Compañía de Jesús" actualmente posee una copia mecanografiada en la colección "Manuscritos antiguos" de la Biblioteca Nacional del Perú y ha servido para la presente investigación.

Así, esta investigación no sólo se propone llenar un vacío historiográfico en el caso de Huánuco y Chavín de Pariarca, sino también contribuir a una historia construida desde y para los actores locales. Como sostuvo José de la Puente Luna, cuando se escribe también para "los lectores del valle", los datos adquieren un nuevo significado (2007, p. 26). Esta tesis, en suma, busca documentar y dar sentido a las huellas históricas de una población que ha sido poco escuchada por la historiografía y ofrecer ese otro rostro de la historia regional, uno en el que los pueblos andinos no son únicamente objetos de evangelización o explotación, sino sujetos de decisión, acción y memoria.

Estudios del uso de la justicia eclesiástica por la población indígena

El análisis de la justicia en el virreinato latinoamericano se ha consolidado como un campo fértil para comprender las relaciones coloniales de poder. Desde la segunda mitad del siglo XX, este enfoque ha evolucionado desde una historia puramente institucional hacia una historia judicial interesada en los usos sociales del derecho, los mecanismos de resolución de conflictos y, sobre todo, en los modos en que los distintos sectores de la sociedad colonial —especialmente la población indígena— interactuaron con las estructuras legales. Desde esta perspectiva, el estudio de la justicia eclesiástica adquiere especial relevancia, pues esta no fue simplemente una extensión de la autoridad espiritual, sino un dispositivo concreto de regulación de la vida social, en el que también se expresaron conflictos, resistencias y formas de negociación.

Estudiar la relación entre los indígenas y la justicia española forma parte de una perspectiva que se articula con la historia social, como ha señalado Cosamalón (2002, pp. 284–286), quien destaca que los pueblos originarios no asumieron de manera sumisa los cambios impuestos por la colonización, sino que respondieron activamente, articulando mecanismos de adaptación y confrontación. Esta línea se remonta a los aportes pioneros de la escuela de Berkeley durante la década de 1950, representada por Borah y Cook (1963), Cook y Simpson (1948), así como por las influyentes obras de Charles Gibson ([1964] 1975) y Nathan Wachtel (1976), centradas en el caso azteca y el inca, respectivamente[5]. Estos estudios se enfocaron en las respuestas indígenas al orden colonial, y abrieron un campo que se distanció de visiones exclusivamente institucionales para explorar los cambios y permanencias en las sociedades indígenas. En palabras de Cunill, "estos

[5] Una obra en esta línea de análisis es la de Nancy Farris titulada *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia* (1992).

autores devolvieron a los indios un protagonismo histórico que les había sido ampliamente negado en la producción académica anterior" (2012, p. 394).

Como ha señalado la misma Cunill, para los habitantes del mundo colonial, la justicia representó un vector de la hegemonía metropolitana, un mecanismo mediante el cual la monarquía y sus agentes reproducían el orden imperial (2012, p. 404). Pero a la vez, fue también un espacio en el que se podían disputar significados, ejercer presión y afirmar derechos. En este marco, se vuelve necesario revisar tanto la justicia civil como la eclesiástica[6], ya que ambas coexistieron, se solaparon y fueron utilizadas por los distintos actores coloniales.

La historiografía sobre la justicia virreinal ha sido amplia, pero los estudios que analizan la relación entre la población indígena y la justicia eclesiástica han sido relativamente escasos. Esta situación contrasta con el desarrollo que ha tenido la historia del derecho en Hispanoamérica, sobre todo en lo que concierne a los tribunales civiles, la Audiencia o los protectores de naturales. No obstante, en las últimas décadas, algunos trabajos han comenzado a destacar la especificidad del fuero eclesiástico, abordando tanto su institucionalidad como su uso por parte de sectores subalternos.

En ese sentido, varios estudios han concentrado su atención en la Santa Inquisición (Lara, 2010), dejando de lado otras instancias de justicia eclesiástica, como los provisoratos o las justicias ordinarias. Para el caso de Nueva España, el estudio fundacional de Richard Greenleaf (1965) ofreció un deslinde entre ambas jurisdicciones. Los trabajos de Woodrow Borah, Andrés Lira y José Luis Soberanes, relativos al Juzgado General de Indios (1985), el juicio de amparo mexicano (1972), el sistema jurídico mexicano (Soberanes, 1991) y los tribunales de Nueva España (1980), resultan fundamentales para comprender el funcionamiento del derecho eclesiástico virreinal desde una perspectiva institucional.

Asimismo, son pocos los trabajos que se han enfocado en la relación entre la justicia eclesiástica y la población indígena. En el caso de México, Toribio Medina (1952), Roberto

[6] Para el caso de México están los estudios de Woordrow Borah titulado *El Juzgado General de Indios* (1985), aplicado al caso de México, el autor da un panorama general de su funcionamiento. Creado en 1591 tuvo actuación en materia civil y criminal que fueran entre indios, o éstos con españoles, contó con varios funcionarios que fueron creciendo paulatinamente hasta el siglo XVIII. También Ruz Barrio demuestra que, en algunos casos, los litigantes se sirvieron de los mecanismos judiciales implantados por la Conquista para recuperar derechos que les habían sido negados por la justicia mexica, así lo demostró en base a su estudio para el siglo XVI en Nueva España, tomando el caso del pleito entre dos indígenas de Cholula por la posesión de una herencia, Isabel Eçitzin y Mateo Chimaltecuhtli. (2009). Y para el caso peruano está José de la Puente Brunke (2005) sobre la Audiencia de Lima.

Moreno (1985, 1989) y el propio Greenleaf (1965) fueron pioneros en el tema, como ha señalado Traslosheros (2010). Mientras Medina y Moreno estudiaron la acción episcopal frente a los delitos contra la fe en el siglo XVIII, Greenleaf abordó la acción de la justicia eclesiástica hacia los indios como una cuestión no solo de fe, sino también de reforma de las costumbres, estableciendo una línea de análisis que otros seguirían posteriormente (Traslosheros, 2010, p. 11). Desde una perspectiva institucional, José Llaguno (1963) puede haber sido el primero en tratar esta relación, aunque fue Greenleaf quien, con mayor sistematicidad, abordó de forma amplia y coherente la interacción entre justicia eclesiástica e indígenas en sus múltiples estudios (1965, 1978, 1985, 1988). A su vez, Roberto Moreno de los Arcos reflexionó sobre el provisorato de indios del Arzobispado de México, mientras que autores como Viqueira (1996) y Aramoni (1992) también exploraron las dimensiones inquisitoriales del trato eclesiástico hacia los indígenas.

Una segunda línea de estudios —más interesada en la práctica judicial y en la recepción del derecho por parte de los indígenas— ha sido desarrollada por Jorge Traslosheros, discípulo directo de Greenleaf. Este autor ha enfatizado el carácter cotidiano y social de los tribunales eclesiásticos, y ha mostrado que estos eran espacios donde se resolvían conflictos diversos, muchas veces entre indígenas y curas, y que incluso existieron figuras institucionales como el provisor de indios y luego el Provisorato de Indios, especialmente en Nueva España (Traslosheros, 2002, 2004, 2010). Para Traslosheros, la justicia eclesiástica no solo cumplía funciones disciplinarias o morales, sino que ofrecía, en teoría, garantías de debido proceso. Así, su existencia ayudaba a legitimar el dominio monárquico, al ofrecer una imagen de justicia accesible también para los vasallos indígenas (Cunill, 2012).

Desde esta misma perspectiva, Ana de Zaballa (2005, 2011) ha profundizado en el modo en que los indígenas no solo accedieron al foro eclesiástico, sino que recepcionaron la cultura jurídica canónica, adaptándola a sus necesidades. Al estudiar los casos de Nueva España, Zaballa ha mostrado cómo los indios utilizaron su estatus jurídico de "miserables" —una figura reconocida por el derecho canónico que les otorgaba ciertas protecciones— como recurso legal para afirmar sus demandas. Además, advierte que la justicia eclesiástica no debe estudiarse únicamente desde la inquisición o la extirpación de idolatrías, sino en su dimensión ordinaria, como sede de conflictos de convivencia, disputas comunitarias y tensiones con el clero secular (Zaballa, 2010, pp. 18–19).

También John Charles ha contribuido a esta línea desde el estudio del caso peruano. En su trabajo sobre Guaman Poma y los tribunales eclesiásticos (2011), muestra cómo el autor indígena dominaba el lenguaje jurídico canónico y lo usaba como plataforma para denunciar a los curas. Además, en su artículo de 2010, Charles observa que los indígenas alfabetizados en castellano entendieron el poder de la escritura y la emplearon estratégicamente. Añade que incluso algunos jesuitas habrían enseñado derecho colonial a sus discípulos indígenas (2010, p. 125), una hipótesis que resulta particularmente significativa para esta tesis, dado que la doctrina de Chavín de Pariarca estuvo bajo control jesuita durante 19 años antes de los litigios analizados.

En el virreinato peruano, la historiografía sobre la justicia eclesiástica ha tendido a concentrarse en la Santa Inquisición y en las campañas de extirpación de idolatrías. Si bien estas áreas han producido valiosos estudios (Marzal, 1983; Acosta, 1987; Griffiths, 1998), su foco ha sido más doctrinal que procesal. Sin embargo, algunos autores han advertido que los procesos por idolatría o brujería también pueden ser entendidos como espacios de disputa legal. García Cabrera (1994, 1996) propone que esas acusaciones —al igual que las de tipo sexual o moral— eran utilizadas como armas legales, no solo por españoles sino también por indígenas. En su estudio sobre Cajatambo, muestra que los denunciantes sabían lo que declaraban y conocían la legislación vigente. José de la Puente Luna (2007), retomando esta idea, sostiene que las denuncias en el fuero eclesiástico respondían a redes sociales complejas, en las que la brujería o la idolatría funcionaban como válvulas simbólicas para canalizar conflictos económicos, políticos o comunitarios.

Este enfoque —que podríamos llamar socio-judicial— se diferencia de la historia de las instituciones eclesiásticas en tanto pone énfasis en la práctica legal como un campo de interacción social. En este sentido, se acerca a los postulados de la etnohistoria, al considerar los registros judiciales como espacios de producción cultural indígena, y también a la microhistoria, al estudiar casos locales, procesos específicos y relaciones particulares entre actores concretos. La doctrina de Chavín de Pariarca, al ser una unidad rural con un largo pleito sostenido ante la autoridad eclesiástica, resulta un caso ideal para aplicar estas perspectivas.

Finalmente, si bien existe un corpus importante sobre el uso indígena del derecho en el ámbito virreinal, persisten vacíos relevantes en lo que concierne al Perú y, más aún, a los tribunales eclesiásticos ordinarios como el del Arzobispado de Lima. En este contexto, el presente estudio busca contribuir a la comprensión de cómo estos espacios fueron utilizados por la población

indígena no solo para denunciar abusos, sino también como parte de estrategias más amplias de negociación, legitimación y defensa de sus intereses comunales.

Estudios sobre agencia indígena y estrategias legales

En las últimas décadas, la historiografía ha prestado creciente atención a las formas en que los pueblos indígenas del virreinato utilizaron el derecho colonial como herramienta de acción política. Esta línea de investigación ha sido clave para desmantelar las representaciones que veían a los indígenas únicamente como víctimas pasivas del orden colonial, y ha permitido resituarlos como actores estratégicos, capaces de leer, interpretar y manipular los lenguajes jurídicos en beneficio de sus intereses. En este campo se cruzan enfoques provenientes de la etnohistoria, la historia andina, la historia del derecho y, sobre todo, una vertiente de la historia judicial social, interesada en los usos del derecho desde abajo.

Uno de los primeros en abordar de manera clara esta dimensión fue Steve Stern en *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (1986), donde propuso una lectura dialéctica de la relación entre poder colonial y resistencia indígena. Stern demostró que, si bien los indígenas lograron en ciertos casos presionar a los colonizadores a través de pleitos judiciales, también contribuyeron a sostener el orden colonial, al integrarse estratégicamente en sus estructuras. Según él, la justicia española favoreció a los indígenas en algunas coyunturas, pero estas tácticas defensivas también debilitaron su capacidad de resistencia colectiva a largo plazo (Stern, 1986, p. 218). Esta lectura es clave para comprender cómo las acciones jurídicas pueden ser interpretadas como formas de negociación más que como actos de resistencia abierta.

El planteamiento de Stern fue retomado y desarrollado por Poloni-Simard (2005), quien advirtió que los pleitos coloniales entre indígenas y españoles no deben analizarse exclusivamente bajo la categoría de "resistencia", pues estas prácticas eran plenamente compatibles con las lógicas del Antiguo Régimen, en el que la justicia era concebida como un espacio legítimo de resolución de conflictos para todos los súbditos. En ese sentido, el acceso a los tribunales no desafiaba necesariamente el orden colonial, sino que formaba parte de su funcionamiento. Lo que resulta clave, sin embargo, es cómo los indígenas se apropiaron de ese espacio, lo comprendieron como un "campo de juego" político y supieron moverse dentro de sus reglas.

Esta interpretación se ve reforzada por estudios centrados en la figura del curaca como actor judicial. José Enciso (2006), al estudiar catorce procesos penales desarrollados en el Cuzco

entre 1551 y 1625, concluyó que los curacas fueron especialistas en el uso de los tribunales, iniciando litigios para conservar privilegios, derechos territoriales o estatus político. En su análisis, destaca la intervención de figuras como el protector de naturales, pero también el protagonismo directo de las autoridades locales, quienes desplegaban estrategias judiciales complejas en defensa de los intereses comunales.

A esta línea se suman estudios que han explorado casos emblemáticos de litigantes indígenas. Rachel O'Toole (2011) analiza el caso de Carlos Chimo, quien viajó a España para demandar el cumplimiento de los compromisos reales con la república de indios. En su lectura, O'Toole subraya cómo este personaje adoptó distintas identidades jurídicas —entre el común y la nobleza indígena— para maximizar sus posibilidades de éxito legal. Para la autora, Chimo representa el modo en que los indígenas colonizados desestabilizaron el orden legal desde dentro, utilizando sus propios códigos y herramientas.

Del mismo modo, José de la Puente Brunke (2005) estudia el rol de los protectores fiscales en la Audiencia de Lima y destaca que, a pesar de su débil intervención en favor de los indios, estos últimos mostraron una gran capacidad de actuación judicial por cuenta propia. Esta idea es profundizada por José de la Puente Luna (2007, 2015), quien ha documentado múltiples ejemplos de indígenas litigantes en los siglos XVI y XVII. Entre ellos se destaca Cristóbal Choquecasa, posible autor del manuscrito de Huarochirí, a quien describe como un "peregrino legal" que bajaba a Lima para gestionar sus causas ante los tribunales.

Uno de los aportes más sugerentes de esta línea es el que propone una lectura jurídica de la obra de Guaman Poma de Ayala. Según Alan Durston (en De la Puente Luna, 2015, p. 141), la Nueva corónica y buen gobierno no solo es un texto testimonial, sino que puede leerse como un alegato legal. En esa misma dirección, John Charles (2011) demuestra que Guaman Poma dominaba el derecho canónico y lo utilizaba para denunciar abusos del clero en un formato que reflejaba los modos procesales de la época.

Charles (2010) también ha estudiado cómo los indígenas aprovecharon las rivalidades entre autoridades seculares y eclesiásticas para presentar sus demandas, utilizando estratégicamente las pugnas internas del poder colonial. En su análisis, los indígenas que sabían escribir en castellano captaron el poder de la escritura legal y lo emplearon en favor de sus comunidades. Incluso sugiere que ciertos jesuitas enseñaron derecho a sus discípulos indígenas (Charles, 2010, p. 125), lo cual

cobra relevancia en este estudio, considerando que Chavín de Pariarca fue por casi dos décadas una doctrina jesuita antes de ser secularizada.

Dentro del campo andino, las investigaciones sobre las campañas de extirpación de idolatrías han sido claves para mostrar cómo los discursos religiosos eran también instrumentos de disputa legal. Marzal (1983), Acosta (1987) y Griffiths (1998) han señalado que la acusación de idolatría podía ser utilizada tanto por curas como por indígenas como forma de presión o de defensa. García Cabrera (1994, 1996) amplió esta idea al afirmar que muchas de las causas eclesiásticas funcionaban como armas legales, utilizadas por distintos actores para dirimir conflictos de poder. Según este autor, los indígenas conocían el derecho y sabían usarlo para modificar sentencias o anular decisiones que les eran perjudiciales.

Este uso intensivo de los recursos judiciales se refleja también en la evolución cuantitativa de las causas de capítulos a lo largo del siglo XVII. Si se realiza un cuadro comparativo entre ambas mitades del siglo, se observa que en la primera se registran 137 denuncias —con un mayor número concentrado en las primeras tres décadas—, mientras que en la segunda mitad estas alcanzan un total de 158, con un repunte notable desde la década de 1660 y un pico en la de 1680 (Tineo, 1992). Estas cifras sugieren que las causas de capítulos no solo persistieron, sino que ganaron importancia como mecanismo de intervención legal. Las interpretaciones sobre el origen de estas denuncias han sido diversas. Antonio Acosta y Bernard Lavallé fueron de los primeros en destacar la relevancia de estas fuentes por su contenido económico, vinculando sus causas al ámbito de los intereses materiales. No obstante, Juan Carlos García Cabrera ofreció otra lectura para las denuncias de mediados del siglo XVII, argumentando que estas fueron una respuesta indígena "con energía por medio de pleitos y querellas" frente al "baldón de idólatra" y los prejuicios raciales que colocaban a los indígenas en una posición de permanente sospecha, calificándolos como "maliciosos ante cualquier eventual conflicto" (2010, p. 110). Esta perspectiva, si bien válida, requiere todavía ser contrastada con los contextos específicos de las doctrinas, como es el caso de Chavín de Pariarca. En una línea similar, John Charles sostuvo que las quejas indígenas —que comprometían la continuidad del proyecto evangelizador— fueron en gran parte el resultado de "la naturaleza represiva de las mismas políticas de Villagómez", entonces arzobispo de Lima (Charles, 2010, p. 124).

Estas interpretaciones han sido articuladas por José de la Puente Luna para mostrar que las denuncias eclesiásticas no deben entenderse como reacciones aisladas, sino como parte de estrategias sociales y políticas más amplias. En su estudio sobre Jauja, propone que las acusaciones de brujería respondían a tejidos de relaciones sociales tensas, y que las denuncias operaban como válvulas para canalizar hostilidades acumuladas (2007, pp. 17–19). En este marco, las prácticas legales no eran simplemente reactivas, sino proactivas, orientadas a controlar el acceso a recursos, posiciones y prestigio dentro de las comunidades.

Otros autores han explorado las motivaciones detrás de las denuncias, vinculándolas con el clima político y represivo de determinadas etapas. García Cabrera (2010) interpreta que los indios respondieron con energía a las cargas simbólicas del estigma de "idólatra" y a los prejuicios que los colocaban en situación de sospecha permanente. John Charles (2010) atribuye el aumento de quejas indígenas a la presión impuesta por figuras como el arzobispo Villagómez, cuyas políticas autoritarias intensificaron los conflictos parroquiales. Para él, las quejas ponían en riesgo el proyecto evangelizador mismo y, paradójicamente, revelaban sus contradicciones internas.

Finalmente, en el marco más general de la historia del derecho indígena, Carolina Cunill (2012) ha sistematizado muchas de estas interpretaciones en torno al concepto de negociación jurídica. Para la autora, la negociación no se limita a acuerdos explícitos o pactos formales, sino que incluye el uso estratégico del lenguaje legal, la producción de documentos, las alianzas y el recurso a múltiples foros de justicia. Este enfoque será central en el desarrollo del marco teórico de la presente tesis, que se propone analizar las causas de capítulos no solo como pruebas de conflicto, sino como evidencia de una racionalidad política indígena inscrita en el campo del derecho colonial.

Vacíos identificados y aporte de la tesis

La revisión de los estudios historiográficos sobre Huánuco colonial, la justicia eclesiástica virreinal y la agencia indígena en el contexto andino evidencia una serie de vacíos que esta investigación busca abordar. En primer lugar, aunque existen notables avances en la comprensión de las dinámicas eclesiásticas en el espacio andino, persiste una escasa atención a los usos indígenas de la justicia eclesiástica ordinaria, especialmente en doctrinas rurales del virreinato peruano. Mientras que en el ámbito novohispano se ha desarrollado una línea sistemática sobre el acceso de los indígenas al fuero eclesiástico, en el caso peruano —y particularmente en la región

de Huánuco— predomina un enfoque centrado en la estructura doctrinal, el rol del clero o las campañas de extirpación, con escasos estudios sobre cómo las poblaciones locales activaron estos espacios como arenas de negociación.

En segundo lugar, si bien las causas de capítulos han sido identificadas por algunos autores como fuentes que reflejan tensiones entre indígenas y curas, estas han sido poco exploradas como dispositivos legales empleados estratégicamente por las comunidades para enfrentar conflictos estructurales, como el despojo territorial. El énfasis historiográfico se ha concentrado en su valor testimonial o moral, sin profundizar suficientemente en su potencial como evidencia de una racionalidad jurídica indígena articulada en el lenguaje y los procedimientos del derecho canónico.

Asimismo, la historiografía ha privilegiado casos excepcionales o figuras singulares (curacas, autores indígenas, litigantes notables), mientras que las doctrinas menores, como Chavín de Pariarca, han permanecido al margen del análisis. En ese sentido, la ausencia de estudios microhistóricos centrados en doctrinas concretas impide comprender cómo se estructuraron las disputas legales a nivel local, qué significados se atribuyeron a la tierra en el marco de estos conflictos, y qué tipo de alianzas sociopolíticas sostuvieron las estrategias de resistencia frente a los abusos del clero.

En este contexto, el aporte de esta tesis es doble. Por un lado, documenta empíricamente las denuncias interpuestas por la población indígena de Chavín de Pariarca entre 1654 y 1669, en su mayoría bajo la forma de causas de capítulos, examinando su contenido, actores, recursos argumentativos y efectos prácticos. Por otro lado, propone una lectura interpretativa centrada en la agencia indígena, en la cual las denuncias se entienden no sólo como actos de queja, sino como parte de estrategias de negociación que buscaron frenar los abusos del doctrinero Francisco de Guevara, preservar el acceso a la tierra y sostener un equilibrio de poder local.

Este estudio se inscribe, por tanto, en una línea historiográfica que busca rescatar las formas de acción política de los pueblos indígenas, en contextos de subordinación legal. A través del análisis de los usos del derecho, las alianzas interétnicas y la apropiación del discurso jurídico canónico, la tesis revela que los indígenas no fueron actores pasivos del orden colonial, sino agentes activos que supieron movilizar con eficacia los recursos normativos disponibles para proteger sus intereses.

Finalmente, al centrarse en una doctrina específica del arzobispado de Lima, el trabajo ofrece un aporte significativo a la comprensión del funcionamiento cotidiano de la justicia eclesiástica en el virreinato peruano, mostrando cómo los litigios por tierras se integraron en un repertorio más amplio de lucha legal y comunitaria. Así, la tesis contribuye a llenar un vacío historiográfico al articular en un solo objeto de estudio los campos de la justicia, la territorialidad y la agencia indígena, desde una escala microhistórica utilizando las fuentes documentales llamadas "causas de capítulos" del Archivo Arzobispal de Lima.

Marco teórico: la negociación indígena como perspectiva de análisis

La negociación como perspectiva analítica

La negociación indígena ha sido definida por Carolina Cunill (2012) como una corriente teórica y, al mismo tiempo, una perspectiva metodológica que permite analizar las relaciones entre las poblaciones originarias y el poder colonial desde una posición de agencia activa. Sin pretender debatir su estatus teórico, esta investigación adopta dicha noción como una categoría analítica clave para comprender las formas en que la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca desplegó estrategias jurídicas, simbólicas y sociales para enfrentar el despojo territorial y sostener un orden local más favorable en el marco del sistema colonial virreinal. En ese sentido, se articula con los objetivos y preguntas de esta tesis, en la medida en que orienta la lectura de las denuncias ante la justicia eclesiástica no como actos aislados de resistencia, sino como mecanismos de negociación estructurados y estratégicos.

En su artículo "La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica", Cunill sostiene que los indígenas "fueron actores no sólo del mantenimiento de su propio mundo, sino también de la construcción de un discurso y un orden coloniales, originales y dinámicos" (2012, p. 391). Esta perspectiva resalta los procesos de adaptación, de creación de un orden híbrido, y la participación activa de los pueblos originarios tanto en el plano cultural como político (Cunill, 2012, pp. 391–392). Así, la negociación indígena es concebida como un ejercicio político multilateral, sostenido por el reconocimiento de una cierta autonomía legal dentro del orden virreinal. Según la autora, "los propios indígenas trabajaron para que el rey les permitiera existir políticamente (…); la acción política de la población autóctona se organizó en el seno de sus propias comunidades y entre ellas, sin necesariamente recurrir a agentes exteriores" (Cunill, 2012, p. 397).

Cunill también delimita esta categoría frente a nociones afines como el mestizaje o el pactismo indígena. Aunque comparte con estas ideas la premisa del diálogo entre indios y colonos, se diferencia en su alcance: la negociación no solo implica una interacción cultural, sino una actuación política y jurídica en el marco legal vigente. A diferencia del mestizaje, que enfoca la recepción de elementos hispánicos en las culturas autóctonas, la negociación resalta la producción de nuevas formas de orden dentro de un terreno legal compartido (Cunill, 2012, pp. 394–396). También se distingue del pactismo, pues no se trata de acuerdos diplomáticos periféricos, sino de actuaciones en el núcleo del sistema colonial, "dentro del orden colonial y según sus reglas" (p. 393).

Varios estudios confirman este enfoque. Ruiz Medrano (2001, 2010, 2011) ha demostrado que los pueblos indígenas aprendieron a defender sus derechos dentro de los estrechos márgenes que ofrecía el poder colonial, utilizando recursos legales y documentales. En La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX, junto a Barrera y Barrera (2010), sostiene que los pueblos recurrieron a los foros judiciales con documentos como códices o mapas pictográficos para sustentar su propiedad territorial, incluso sin que se les exigiera hacerlo.

La obra colectiva *Negotiation within Domination* (Ruiz Medrano & Kellog, 2010) plantea que, aunque el régimen colonial fue profundamente opresivo, las comunidades indígenas desarrollaron capacidades para negociar sus condiciones de existencia. Susan Kellog sostiene que esta cultura legal indígena, surgida ya en el siglo XVI, contribuyó no solo a la pervivencia de las comunidades, sino también al desarrollo del sistema jurídico virreinal y, posteriormente, nacional.

Desde una mirada simbólica, Gonzalbo y Mayer (2016) han resaltado que la negociación indígena también operó en el plano cultural y ritual. A partir de estudios como los de Gibson y Lockhart, sostienen que los pueblos originarios tenían una conciencia política y simbólica profunda, expresada en actos como los funerales imperiales, donde se resignificaban símbolos indígenas y españoles en un performance de poder compartido. Este tipo de negociación cultural revela una dimensión menos visible pero igualmente estratégica del accionar indígena.

En el caso andino, Marina Zuloaga (2012), en *La conquista negociada*, demuestra que los caciques de guarangas en Huaylas fueron actores fundamentales en la mediación entre españoles e indígenas durante el siglo XVI. Estas autoridades indígenas locales fueron clave para la

institucionalización del sistema colonial en los Andes norcentrales, mostrando que la negociación fue una condición estructural del dominio virreinal.

A esto se suma la propuesta de Jimmy Martínez (2019), quien ha conceptualizado el término "negociación asimétrica" para describir los vínculos entre autoridades coloniales e indígenas en Huarochirí. Este concepto resulta sumamente útil para interpretar el prolongado vínculo entre el doctrinero Francisco de Guevara y la población de Chavín de Pariarca, donde convivieron durante más de medio siglo (1652–1703). Según Martínez, las comunidades indígenas, pese a las desigualdades inherentes al régimen colonial, utilizaron el sistema legal para negociar su posición, defender recursos y obtener ciertos beneficios. Este tipo de interacción, profundamente marcada por relaciones de poder desiguales, revela que incluso en contextos de subordinación, la negociación seguía siendo una herramienta política eficaz.

Finalmente, Cunill (2012), Ruiz Medrano y Kellog (2010) vinculan esta perspectiva a una historiografía global crítica, influenciada por los estudios subalternos. Siguiendo a autores como Edward Said (1978) y Ranajit Guha (1982, 2000), proponen una lectura decolonial que reconoce la capacidad política de los pueblos indígenas más allá de los marcos coloniales que los han representado como desorganizados o pasivos.

En el marco de esta tesis, la negociación indígena se entiende como el conjunto de estrategias jurídicas, discursivas y sociales desplegadas por la población de Chavín de Pariarca para sostener un orden territorial y político frente al avance de un doctrinero poderoso, valiéndose de los márgenes que ofrecía la justicia eclesiástica. Esta definición subraya tanto la multilateralidad de la negociación —incluyendo alianzas, argumentaciones y usos del derecho— como su dimensión conflictiva y estructural dentro del régimen colonial.

Convivencia como categoría analítica

La convivencia, entendida como una categoría analítica dentro del estudio de las relaciones coloniales, remite a una forma de interacción prolongada entre actores subordinados y autoridades coloniales que no necesariamente implica armonía, pero sí acuerdos, treguas y formas prácticas de cohabitación en medio de tensiones estructurales. En el caso andino colonial, esta noción permite observar cómo la población indígena no solo resistió o denunció los abusos, sino que también desplegó estrategias activas de negociación que garantizaron márgenes de estabilidad local.

Jimmy Martínez (2019), al analizar los vínculos entre doctrineros y comunidades indígenas en Huarochirí, plantea la idea de "negociación asimétrica", una dinámica en la que los indígenas, si bien actuaban dentro de un sistema de dominación, lograban emplear sus herramientas jurídicas y políticas para redefinir sus condiciones de existencia. Esta perspectiva permite comprender la convivencia no como una aceptación pasiva del orden colonial, sino como una forma de gestión de la conflictividad cotidiana, sostenida por pactos tácitos, alianzas locales y el uso estratégico del derecho.

En el marco de la justicia eclesiástica, la convivencia entre doctrineros y feligreses indígenas ha sido retratada por autores como John Charles (2010) o José de la Puente Luna (2007) como una relación ambivalente, marcada por el abuso, pero también por la reciprocidad, la mediación de actores locales, y la búsqueda de equilibrios en el uso del poder pastoral. Este tipo de convivencia no excluye el conflicto, pero sí implica una disputa canalizada dentro del marco legal vigente, en la cual los indígenas no fueron sujetos pasivos, sino actores estratégicos que supieron activar mecanismos formales e informales para defender sus intereses.

En este sentido, la convivencia se explica no solo por la coacción o la imposición institucional, sino también por la capacidad de la población indígena para generar acuerdos pragmáticos con las autoridades coloniales, incluidos los doctrineros. Como ha señalado Zuloaga (2017), estas relaciones fueron complejas y heterogéneas, atravesadas por disputas por tierras, mano de obra, y tensiones políticas, pero también por vínculos personales, arreglos de convivencia y adaptaciones mutuas. La prolongación de ciertas relaciones institucionales, pese a antecedentes conflictivos, sugiere la existencia de mecanismos de acomodamiento local que se tejieron entre las partes.

Autores como Bustamante (2014) destacan que las doctrinas coloniales constituyeron espacios de interacción fluctuante entre los curas y la feligresía indígena, donde la convivencia fue el resultado de una negociación constante. En este contexto, las visitas pastorales, los pleitos eclesiásticos o las denuncias ante las autoridades no deben entenderse únicamente como expresiones de ruptura, sino también como recursos utilizados por las comunidades para regular la relación con los representantes del poder.

Esta capacidad de negociación y adaptación ha sido ampliamente reconocida por estudios que enfatizan la agencia indígena dentro del orden colonial. Así, Gamboa (2015) subraya que es

fundamental recuperar a los indígenas como protagonistas activos de su tiempo, no solo como sujetos que resisten, sino como actores que toman decisiones estratégicas en función de su contexto. En esa misma línea, Ramos (2015) afirma que los pueblos andinos no solo sobrevivieron al sistema colonial, sino que aprendieron a usarlo para su propio beneficio, en defensa de sus recursos, sus tierras y su autonomía relativa.

Desde esta perspectiva, la convivencia se configura como un campo de relaciones sociales, jurídicas y políticas en el que los sectores subordinados no renuncian a sus intereses, sino que los articulan dentro de las posibilidades del sistema. Esta forma de cohabitación tensa y negociada revela una dimensión activa y dinámica de la vida indígena bajo el régimen virreinal, en la que el derecho, las redes locales y la institucionalidad eclesiástica fueron también medios para sostener formas de estabilidad relativa. El concepto de convivencia, por tanto, resulta clave para comprender cómo fue posible, en determinados contextos, sostener relaciones prolongadas entre doctrineros y comunidades, más allá del conflicto abierto, y a través de formas de acomodamiento mutuo que aún requieren mayor exploración historiográfica.

Enfoque multidimensional

La presente investigación se inscribe en un enfoque multidimensional que articula los aportes de la etnohistoria, la historia andina, la historia del derecho, la microhistoria y la historia regional. Esta combinación responde a la necesidad de comprender las denuncias interpuestas por la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima como estrategias de negociación frente al despojo territorial, integrando las dimensiones jurídicas, sociales, culturales y locales en las que dichas acciones se desenvolvieron. Cada enfoque ilumina aspectos específicos de la problemática, y es en su articulación donde se revela la complejidad del caso, permitiendo un análisis situado, transversal e interdisciplinario.

El enfoque etnohistórico permite abordar las fuentes coloniales —especialmente las judiciales y eclesiásticas— como espacios de mediación y agencia indígena. Lejos de concebir a los pueblos originarios como sujetos pasivos del dominio colonial, este enfoque los reconoce como actores que reinterpretaron el orden jurídico impuesto y lo utilizaron en función de sus propios intereses. Las denuncias provenientes de Chavín de Pariarca se entienden, así, como expresiones de una racionalidad cultural que se entrelaza con el lenguaje legal virreinal y se inserta en una larga tradición de adaptación y resistencia. Pierre Duviols (1986), en su estudio sobre las campañas

de extirpación de idolatrías, mostró cómo los mecanismos coloniales no lograron erradicar las prácticas religiosas indígenas, sino que provocaron respuestas complejas de disimulo, resignificación y resistencia. Este hallazgo es clave para replantear los documentos judiciales como escenarios de confrontación simbólica y ejercicio de agencia. En línea con ello, Luis Arana (2010), al analizar el caso de un kuraka "ilegítimo" en Huaylas, evidenció cómo un líder indígena logró sostenerse en el poder mediante recursos judiciales y adaptaciones simbólicas, demostrando la capacidad de los actores subalternos para instrumentalizar las normas coloniales. John Charles (2010) contribuye a esta perspectiva al examinar el rol de los catequistas andinos y de Guaman Poma de Ayala en los procesos judiciales, revelando cómo los pueblos indígenas no solo comprendieron las reglas del derecho canónico, sino que supieron emplearlas estratégicamente en defensa de sus derechos territoriales y morales. Complementariamente, la obra *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma, editada críticamente por Araníbar (1993), se constituye en un testimonio político que reinterpreta el orden virreinal desde una racionalidad cristiana andina. Asimismo, Waldemar Espinoza (2005), en su análisis sobre los curacas huancas y los señoríos indígenas en Huánuco, y María Rostworowski (1988), en su trabajo sobre los curacazgos, demuestran la persistencia de estructuras de poder indígena durante el virreinato. Ambos combinan fuentes documentales con registros orales para revelar cómo las formas de autoridad local y defensa territorial se adaptaron al nuevo contexto colonial, lo que permite comprender las denuncias ante la justicia eclesiástica como parte de un repertorio de negociación y afirmación política sustentado en una racionalidad propia.

Desde la historia andina, se busca reconstruir las lógicas internas de organización social, territorial y política de las comunidades andinas, comprendiendo sus prácticas y representaciones desde sus propias categorías culturales. Aplicado al caso de Chavín de Pariarca, este enfoque posibilita interpretar los litigios contra el doctrinero como parte de una estrategia inscrita en tradiciones de defensa territorial y autoridad comunal. John Murra (1975) propuso el modelo del "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" para explicar la economía andina prehispánica. Este modelo ha sido esencial para entender la lógica de expansión territorial como base del poder social y simbólico, y resulta clave para contextualizar las disputas de tierras en el siglo XVII. María Rostworowski profundizó en las estructuras de reciprocidad, jerarquía y poder, mostrando cómo la organización colonial se superpuso a bases indígenas preexistentes que persistieron, aunque transformadas. Franklin Pease (1992, 1999) aportó una mirada desde los

Andes, enfocada en la memoria, los símbolos de poder y los mecanismos rituales de legitimación. Susan Ramírez (1991, 2002), en *Patriarcas provinciales* y en sus estudios sobre los caciques del Perú colonial, demostró que la tierra fue un eje fundamental en la construcción del poder local de las élites indígenas, articulado con redes de parentesco, reciprocidad y control de recursos. Estas aproximaciones permiten comprender que las denuncias de Chavín de Pariarca prolongan estrategias políticas de larga duración en defensa de la tierra y el autogobierno comunal.

El enfoque de historia del derecho permite examinar la apropiación del sistema jurídico colonial por diversos actores, incluidos los pueblos indígenas. Más allá de la normatividad escrita, este enfoque indaga en el funcionamiento práctico de las instituciones judiciales, la intervención de procuradores, abogados y doctrineros, así como en el uso del litigio como herramienta de acción política. John Charles (2010, 2011) demostró que los indígenas participaron activamente en los foros eclesiásticos y que su intervención legal no fue marginal. José Carlos de la Puente Brunke (1998, 2005) profundizó en la participación de curacas andinos ante la Audiencia de Lima, mostrando que el derecho se convirtió en una herramienta de traducción política y de afirmación de derechos. Rafael Honores (2019), por su parte, estudió la organización interna de los tribunales eclesiásticos y cómo los pueblos indígenas pudieron movilizar estos recursos jurídicos. Jorge Traslosheros (2004, 2010) y Ana de Zaballa (2010, 2011) analizaron la cultura jurídica del derecho canónico y la ambigua protección de los pueblos originarios dentro de los marcos institucionales coloniales. Jean-Philippe Poloni-Simard (2005) interpretó el pleito como una práctica social estructural en la colonia, en la que los indígenas no solo litigaban para defenderse, sino también para consolidar liderazgos, establecer redes y posicionarse políticamente. Finalmente, Ethelia Ruiz (2010, 2012) destacó que el derecho funcionó como archivo de la memoria comunal y como espacio para la afirmación identitaria y la defensa del territorio.

El enfoque microhistórico propone el análisis de procesos sociales desde casos particulares, privilegiando la escala local y las experiencias de actores subalternos. Carlo Ginzburg (1976), en *El queso y los gusanos*, inauguró esta corriente al demostrar que un expediente minuciosamente estudiado puede revelar universos culturales alternativos. Su "lectura indiciaria" permite extraer significados complejos a partir de silencios, contradicciones y detalles marginales. Steve J. Stern (1986) aplicó esta perspectiva a los pueblos andinos, mostrando que la conquista fue también un proceso de negociación y resignificación. De la Puente Luna (2007, 2015) reconstruyó el accionar judicial de los curacas como forma de agencia local, mientras que Luis Arana (2010) reveló cómo

un kuraka ilegítimo desplegó una estrategia híbrida de legitimación legal y simbólica. Jimmy Martínez (2013, 2019), al estudiar los pleitos en Huarochirí, destacó la articulación de narrativas, redes de apoyo y jerarquías comunitarias en el contexto judicial. Este enfoque permite analizar las denuncias de Chavín desde la voz de los indígenas y, en articulación con la historia judicial y la historia del derecho, posibilita abordar un conjunto de litigios eclesiásticos a través de una lectura situada en los contextos locales, las experiencias subalternas y las dinámicas de poder territorializadas. Esta mirada permite captar no solo el uso del derecho por parte de los indígenas, sino también la producción de formas de convivencia, autoridad y negociación que emergieron desde lo cotidiano, revelando el carácter político de las prácticas locales en el virreinato peruano.

Finalmente, el enfoque regional permite comprender el caso de Chavín de Pariarca dentro de una dinámica histórica propia del espacio huanuqueño, superando el tradicional centralismo limeño. Susana Aldana (2002, 2013, 2018) plantea que la región debe pensarse como unidad productora de sentido, memoria e identidad, en la que se construyen proyectos colectivos y se disputan formas de autoridad. Miguel León (2013, 2018) reconstruyó la historia de Conchucos desde una perspectiva de larga duración, destacando la persistencia de redes familiares, estructuras institucionales y narrativas propias. Waldemar Espinoza (2005) y Franklin Pease (2012) demostraron que en Huánuco pervivieron estructuras de poder indígena vinculadas al territorio. Estas lecturas permiten situar los litigios de Chavín dentro de un entramado regional con historia, tensiones y lógicas específicas. Este enfoque contextualiza el conflicto entre el doctrinero y la población indígena como parte de una tradición comunal de defensa del territorio, expresión de proyectos colectivos y manifestación de formas regionales de convivencia, conflicto y negociación.

El cruce de estos cinco enfoques permite entender las denuncias de la población indígena de Chavín de Pariarca no solo como reclamos legales, sino como estrategias complejas de negociación, afirmación territorial y construcción de autoridad comunal. Este marco teórico fundamenta la interpretación de los litigios como formas de agencia indígena en el virreinato peruano y proporciona herramientas conceptuales para abordar las preguntas y objetivos de esta investigación con una mirada integral, situada y en diálogo con las líneas historiográficas contemporáneas.

Marco metodológico

Esta investigación se centra en comprender las razones que llevaron a la población indígena de Chavín de Pariarca a presentar denuncias ante la justicia eclesiástica durante el siglo XVII. Si bien dichas denuncias no fueron continuas ni sistemáticas, los expedientes conservados —especialmente las causas de capítulos de 1654 y 1665— constituyen el corpus central del estudio, y permiten analizar las motivaciones, estrategias y formas de agencia desplegadas por los actores indígenas.

Para el análisis de estas fuentes, se adopta el método propuesto por José de la Puente Luna, que privilegia una lectura en *profundidad* de los documentos judiciales antes que una aproximación por *acumulación*. Mientras que la lectura por *acumulación* busca construir una visión general extrayendo elementos comunes de distintos documentos, la lectura en *profundidad* considera cada expediente como una unidad autónoma, un universo en sí mismo, que debe ser comprendido en su propio contexto. Este enfoque permite identificar los antecedentes de cada denuncia, así como los intereses, conflictos, alianzas, prioridades y lógicas sociales que dieron origen a su formulación.

A nivel interpretativo, la investigación se inscribe dentro de la perspectiva de la negociación indígena, entendida como el uso consciente y estratégico del derecho, las redes sociales y los recursos simbólicos por parte de las comunidades originarias dentro del marco institucional colonial. Esta perspectiva guía la lectura de las denuncias como expresiones de agencia política orientadas a conservar el territorio comunal. En particular, se presta atención a las voces indígenas presentes en las peticiones, testimonios y acciones documentadas, reconociendo su capacidad de intervención activa en el campo legal y eclesiástico.

Hipótesis

Las denuncias interpuestas por la población indígena de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima en 1654 y 1665 fueron estrategias de negociación jurídica y política que, mediante el uso del derecho canónico, la formulación de alegatos comunes contra doctrineros y el establecimiento de alianzas con representantes coloniales, buscaron conservar el control comunal sobre las tierras usurpadas por el sacerdote Francisco de Guevara. Estas acciones no solo expresaron resistencia, sino que permitieron sentar las bases para una forma de convivencia sostenida durante medio siglo.

Fondos y fuentes por utilizar

Los principales fondos documentales utilizados en esta investigación provienen del Archivo Arzobispal de Lima (AAL), el Archivo General de la Nación (AGN) y la Biblioteca Nacional del Perú (BNP). El corpus central del estudio se encuentra en el AAL, específicamente en la sección Causas de Capítulos, que reúne expedientes interpuestos por comunidades indígenas contra clérigos doctrineros. Estos documentos contienen testimonios directos de miembros de las comunidades y constituyen la base empírica principal del análisis. Asimismo, se ha consultado la sección Concursos, Visitas Pastorales y Causas de Hechicerías e Idolatrías, las cuales permiten contextualizar los sucesos, actores y estructuras eclesiásticas implicadas en las denuncias.

En el AGN, se ha revisado el fondo Derecho Indígena, en particular los casos vinculados a conflictos por obrajes, lo que permite establecer comparaciones con otras formas de conflicto legal en las que participó la población indígena. También se han examinado expedientes del fondo Real Audiencia – Causas Civiles y Criminales, con el fin de identificar a los personajes que intervinieron en los litigios y conflictos entre la población de Chavín de Pariarca y las autoridades coloniales.

En la BNP, se consultaron documentos de la colección Manuscritos, donde se hallaron referencias a la posesión de tierras de Chavín de Pariarca y sus anexos. También se revisó una copia mecanografiada de la *Historia Eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, escrita por el padre Jacinto Barrasa, que aporta elementos valiosos para comprender la relación entre la población indígena y los jesuitas antes de los conflictos surgidos en la segunda mitad del siglo XVII en la doctrina de Chavín.

Estructura de la Tesis

La investigación se organiza en cinco capítulos. El primer capítulo reconstruye el contexto histórico de la doctrina y repartimiento de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, con énfasis en sus dimensiones demográfica, territorial, económica y religiosa. El segundo capítulo analiza cómo el conflicto por la propiedad de las tierras constituyó el detonante de las causas de capítulos presentadas ante el Arzobispado de Lima, y examina el papel que desempeñaron tanto la población indígena como el doctrinero Francisco de Guevara en estos procesos.

El tercer capítulo estudia el uso de la cultura escrita jurídica por parte de los actores implicados, especialmente en la elaboración de alegatos, la legitimación o deslegitimación de

autoridades y testigos, y la movilización de recursos legales en defensa de la posesión comunal del territorio. El cuarto capítulo se centra en la formación de redes de alianza entre 1654 y 1669, en los ámbitos judicial, religioso, político y económico, que dieron sustento a las acciones legales emprendidas.

Finalmente, el quinto capítulo muestra cómo los juicios eclesiásticos, junto con la argumentación jurídica y la conformación de alianzas, permitieron establecer una forma de convivencia conflictiva pero sostenida entre la comunidad y el doctrinero hasta el año 1703. Este capítulo cierra con una reflexión interpretativa sobre la relevancia simbólica, social y política de la tierra para la población indígena de Chavín de Pariarca.

CAPÍTULO I: CHAVÍN DE PARIARCA EN EL SIGLO XVII

La historiografía ha señalado que el descenso poblacional producido en el siglo XVI comenzó a revertirse lentamente durante el siglo XVII. En este periodo, la economía se diversificó: además de la ganadería, la agricultura y una mita minera que experimentó cierto estancamiento, surgieron con fuerza las empresas particulares, como la actividad obrajera. También continuaron las composiciones de tierras, que buscaron regular el acceso a la propiedad agraria y consolidar el proyecto reduccional iniciado en el siglo anterior. Al mismo tiempo, se intensificaron las migraciones de poblaciones andinas y aumentó la presencia de españoles en los pueblos de indios, lo que complejizó aún más la estructura social. En el plano religioso, se desplegaron campañas evangelizadoras mediante visitas pastorales y extirpaciones de idolatrías.

En conjunto, estos factores definieron el siglo XVII como una etapa de transformaciones profundas. Por ello, Assadourian lo describió como un período de "desestabilización", en el que, paradójicamente, se consolidó el sistema colonial. Sin embargo, también fue un siglo de crisis, marcado por epidemias, fenómenos climáticos extremos y ataques constantes de corsarios. A pesar de que suele caracterizarse al siglo XVII como un periodo inmóvil —en comparación con el siglo XVIII—, la evidencia muestra lo contrario. Aunque no se registraron rebeliones de gran escala contra el sistema colonial, existieron tensiones persistentes en repartimientos, doctrinas y corregimientos, tanto entre indígenas como en sus relaciones con los españoles. Además, se dio un proceso de recomposición de las élites nativas, lo que desmiente toda imagen de estabilidad. (Arana, 2010; Bustamante, 2013; Espinoza, 2014; De la Puente Luna, 2007; Stern, 1986).

En la doctrina de San Cristóbal de Chavín de Pariarca, los acontecimientos de este siglo repercutieron de manera significativa. Durante la segunda mitad del siglo XVII, algunos miembros de la comunidad emprendieron viajes a Lima para resolver diversos conflictos ante el fuero eclesiástico del Arzobispado. Entre 1650 y 1670, la población indígena entabló importantes procesos judiciales contra su doctrinero, Francisco de Guevara, aunque las tensiones con él ya se venían gestando desde décadas anteriores. Por ello, reconstruir las preocupaciones particulares del común resulta fundamental para entender el conflicto. Por tanto, esta primera sección se propone contextualizar el escenario general de la doctrina de Chavín de Pariarca, describiendo su geografía territorial, la situación demográfica, los procesos de composición de tierras, las principales

actividades económicas, sus instituciones políticas y su contexto religioso entre fines del siglo XVI y mediados del XVII, que en conjunto configuraron la sociedad de Pariarca.

1. Configuración del escenario geográfico y territorial

Actualmente, Chavín de Pariarca es uno de los distritos de la provincia de Huamalíes[7], perteneciente a la región Huánuco (Ver Anexo A). A nivel administrativo, cuenta con los centros poblados de Quiprán, Queropata, San Juan de Pampas, Huamanripa, San Martín y San Antonio. Su toponimia revela múltiples posibilidades: podría derivar de chawin (zarzal), shawin (él enlaza, él cuelga), chaupin (el centro, la parte media), chapi (estaño) o chapii (fundir, soldar). (Robles, 1970, pp. 125-126; Espinoza, 1973, p. 220).

Desde el punto de vista geográfico, el distrito se ubica en la margen derecha del río Marañón, el cual se forma por la confluencia de los ríos Baños y Jesús. El relieve de la zona es predominantemente montañoso, configurado por la presencia de la cordillera de los Andes. Entre sus principales cumbres destacan Huamash, Tantahuarco, Tumasicog y Quipas o Guepash. Esta morfología accidentada determina la distribución de los pisos ecológicos y la articulación territorial entre los distintos sectores del distrito. En cuanto a su red hidrográfica, además del Marañón, se encuentran riachuelos relevantes como Huagrish y el Gallu, así como las lagunas de Huauguish, Upacocha y Huecro. Estas fuentes de agua tienen un rol central en la configuración de los asentamientos y en la práctica agrícola y ganadera. (Robles, 1970)

El territorio de Chavín de Pariarca se caracteriza por su diversidad ecológica, que combina ecosistemas serranos y de ceja de selva, dando lugar a una amplia gama de recursos naturales y cultivos. En las alturas, se siembra papa; en los sectores intermedios se cultiva maíz, trigo, cebada, habas y alfalfa; mientras que, en las zonas de menor altitud, con clima más cálido y húmedo, se cultiva coca y caña de azúcar. Esta combinación de pisos ecológicos posibilitó una economía agrícola diversificada ya desde tiempos coloniales. De hecho, en el siglo XVIII, Juan Bezares destacó la fertilidad de la zona y promovió la apertura de caminos que conectaban Tantamayo con

[7] Chavín de Pariarca fue reconocida como distrito de Huamalíes durante la Repúblicay sus anexos reconocidos fueron Jircán, Tantamayo, Jacas Grande, Quiprán, Andas y Cascanga y se mantiene así hasta 1870 en que pasa a la provincia de Dos de Mayo, pero luego vuelve a Huamalíes en 1909 (Robles, 1970, p. 129). Según Berroa, en la demarcación de 1900 a Chavín de Pariarca se le asignó los anexos de Quiprán, Andas, Jacas Grande, Tantamayo, Monzón y Chipaco ([1934] 2009, p. 359). Respecto a la toponimia de Huánuco y Huamalíes ver Espinoza (1973, pp. 240, 248), Rosales (2005, pp. 55, 60), León (2013, p. 28); para ver el origen de los Huamalíes, Huánucos y su fundación ver Espinoza (2005, pp. 60, 87-89) y Berroa ([1934] 2009, pp. 37, 43, 47, 70, 234).

Monzón. En contraste, la ganadería presenta un desarrollo más limitado. Sin embargo, en el ámbito de la minería, resalta la presencia de la mina de oro en Huancash, que constituye una referencia importante de los recursos minerales aprovechados históricamente en la zona. (Berroa, [1934] 2009, pp. 166-167, 169-170; Robles, 1970, pp. 39-40, 172; Silva-Santisteban, 2005, p. 168).

Históricamente, antes de la ocupación hispánica, Pariarca habría sido un centro regional con una cultura que se extendía desde Huari hasta la actual provincia de Dos de Mayo, presentando rasgos comunes con la cultura Chavín de Huántar[8]. Así lo indican los restos arqueológicos hallados en Tantamayo, Jipash, Pujin, Cunash, Ticra, entre otros (Robles, 1970, p. 126). En el periodo intermedio tardío y el horizonte tardío, según Espinoza, entre los siglos X y XV, el pueblo de Pariarca, junto con San Pedro y San Pablo de Singa, San Nicolás de Miraflores, San Francisco de Yaras, Puños, Punchaorracay y Llata[9], formó parte de la saya Anan de la mitad Icho-Guanuco[10] del reino de Guanuco (1975, pp. 8, 25; 2005, pp. 90, 162). Robles, por su parte, precisa que Pariarca se ubicaba en la región de Ichog Huánuco y que sus habitantes formaban parte de una tribu o ayllu, junto con los Huacrachucos, Shingas, Puñus o Phuñis y Llatas, establecidos a lo largo del curso del río Marañón (Robles, 1970, pp. 11, 43).

Con la llegada de los españoles, la organización territorial de Pariarca cambió profundamente. Durante la década de 1540, en el contexto de la expansión de los repartimientos bajo el gobierno de Vaca de Castro[11], Pariarca fue asignado como núcleo del repartimiento del

[8] Espinoza, citando la visita de 1549 del capitán Miguel de la Serna y Juan de Espinoza, señala que "el camino de los incas, o *jatunñan*, pasaba por Chavín de Pariarca, en cuyas inmediaciones hay ruinas considerables desde el Horizonte Huari para adelante" (2005, p. 134).

[9] Para información sobre el pueblo Miraflores de Huamalíes ver Robles (1970, pp. 142-144), Espinoza (2005, p. 115-116) y Berroa ([1934] 2009, p. 357); sobre Puños ver Robles (1970, pp. 42-43, 160-162) y Berroa ([1934] 2009, pp. 355-357) y Espinoza (2005, pp. 107, 114, 133); sobre Punchaorracay o Punchao ver Robles (1970, pp. 156-157), Espinoza (1973, p. 320), Berroa ([1934] 2009, p. 359) y Espinoza (2005, pp. 107, 114); sobre Singa ver Espinoza (2005, pp. 114-117), Espinoza (1973, p. 352), Robles (1970, pp. 165-170) y Berroa ([1934] 2009, p. 357-359).

[10] Murra señala que en Huánuco la división más común fue la dual de "derecha – izquierda, *allauqa - ichoq*" (1975, p. 191), sobre la división durante el Tahuantinsuyo ver Espinoza (1997, pp. 367, 258; 2005, pp. 92-93) y sobre el estudio particular de los Ichoc-Huánuco también ver Espinoza (2005, pp. 103-104, 124, 128-130, 138).

[11] Zuloaga, siguiendo a Arellano, indica que el término repartimiento "designaba tanto a la provincia o el territorio de los tarmeños como a cada una de las waranqa: los repartimientos de Anantarma y Lurintarma" (2012, p. 22). Arana, citando a De la Puente Brunke, añade que "A la jefatura andina o curacazgo en general con su población se le solía llamar 'cacique' en los documentos iniciales, y luego 'repartimiento'" (2010, p. 64). De la Puente Luna asocia repartimiento con encomienda, destacando que fueron las subdivisiones más relevantes en época colonial y, en Jauja, base de pueblos de indios, junto con corregimientos y doctrinas, que se superpusieron a esquemas prehispánicos (2007, pp. 111-113; ver León, 2013, p. 23). Robles atribuye al gobernador García de Castro la implementación de corregidores de indios, consolidando el poder real y, en Angaraes, vinculando a las comunidades con la monarquía (2015, pp. 303-304, 311, 316).

mismo nombre —Pariarca o Pariarga y mitimaes—, y encomendado a Fernando Alonso Malpartida. Desde ese momento comenzó a ser denominado como Chavín de Pariarca (Robles, 1970, p. 126). Posteriormente, entre 1564 y 1569, con el establecimiento del corregimiento de Huamalíes (también denominado provincia[12]), cuya sede administrativa se encontraba en Santo Espíritu de Llata y Quivilla, dentro de la jurisdicción de la ciudad de León de Huánuco, Pariarca fue conformado civilmente como una reducción indígena[13]. En el año 1617, el repartimiento, vacante por la muerte de María Solier, fue entregado por el Príncipe de Esquilache por dos vidas a Gerónimo Cancer[14]. A nivel religioso, pasó a ser una doctrina de indios bajo jurisdicción del Arzobispado de Lima (Varallanos, 1959, pp. 189, 209; Riveros, 2005, p. 242).

Respecto a sus límites territoriales, durante el siglo XVI, Pariarca abarcó los pueblos de San Pedro de Huarqui y San Cristóbal de Chaquin (Varallanos, 1959, p. 189). También colindaba al norte con los pueblos de Manchas, Huacaybamba, Llata, Quivilla y Puños; al este con Rupa Rupa; al sur con Chauin; y al oeste con Santa Ana de Singa y Miraflores. Esta información, extraída del geógrafo Cosme Bueno, también indica que en el siglo XVIII Pariarca fue el sexto curato de la provincia de Huamalíes y tuvo cinco anexos: Tantamayo, Hacas, Jicán, Chipoco y Monzón (Bueno, 1951, p. 45). Riveros, el padre Sobreviela y Berroa coinciden en términos generales con lo señalado por Bueno, aunque presentan algunas variaciones: Riveros emplea el término Jacas en lugar de Hacas; Sobreviela refiere a Jicán como Jircán y no menciona a Chipoco, incluyendo en cambio el anexo Chapácara; Berroa también usa el nombre Chipaco en lugar de Chipoco (Sobreviela, 1791; Riveros, 2005; Berroa, [1934] 2009, p. 359)[15].

---

[12] Los españoles definían provincia como "conjuntos políticos y administrativos complejos, jurisdiccionalmente independientes o autónomos y que incluían una red jerárquica de autoridades políticas y/o administrativas. Con este nombre designaron a las provincias incas, a los señoríos o reinos y a las provincias hispanas o corregimientos" (Zuloaga, 2012, p. 35), por ello Astuhuamán indica que Huamalíes como provincia probablemente refirió al corregimiento creado en el siglo XVI, sin olvidar que durante el incanato también existió la provincia, que abarcaba una jurisdicción, poblaciones y territorios, posible de ser registrada y medida (Astuhuamán, 2015, p. 35).

[13] Sobre la forma cómo las reducciones fueron tratadas desde las ordenanzas toledanas y los cuatro significados de "pueblo" como pueblo prehispánico, pueblo-reducción, pueblo dentro de otra reducción y pueblo post-reducción ver Zuloaga (, 2012, p. 190; 2017, pp. 308-309, 313, 316, 323, 340), sobre sus orígenes ver Robles (2015, p. 313), sobre su función en la formación indígena ver Ramos (2010, p. 126) para un estudio de cómo la población indígena se apropió de las reducciones ver Saito y Rosas (2017, pp. 19, 24-25, 31), para ver sobre la reducción, la fundación de los pueblos y las reducciones toledanas el pueblo ver Arana (2010, pp. 58, 88, 125); ver también Mizota (2017, pp. 355-356), Dino León (2009, p. 53) y Stern (1986, p. 128).

[14] Sobre la posesión de Pariarga por Gerónimo Cancer ver Archivo General de Indias, Lima, 200, N. 9 (En adelante se usará la abreviatura AGI para Archivo General de Indias).

[15] Sobre los geógrafos mencionados, el marqués Villagarcía le encomendó a Cosme Bueno en 1741 la descripción de las provincias del Perú, la cual se publicó en almanaques (Berroa, [1934] 2009, p. 322) y el padre Sobreviela fue "el primer personaje que lo recorrió en su totalidad", él "llegó a Chavín el 9 de octubre de 1790, retornando luego al

Por otro lado, Pariarca tuvo bajo su jurisdicción una serie de anexos cuya conformación territorial respondía tanto a criterios eclesiásticos como a formas de ocupación histórica y características ecológicas. Estos anexos —Tantamayo, Hacas, Jircán, Monzón, Chipaco y Chapácara— fueron espacios con rasgos propios, pero a la vez integrados funcional y simbólicamente a la cabecera de Chavín. A continuación, se describen sus principales características geográficas, históricas y culturales, enfatizando su articulación con la cabecera doctrinal y su localización dentro de un territorio que combinaba zonas serranas con espacios de montaña selvática.

Tantamayo, actualmente un distrito de la provincia de Huamalíes, habría tenido su toponimia en las voces quechuas tanta (colecta, unión, pan, traposo) y mayu (río). Robles, siguiendo a Bertrand Flornoy, indica que este territorio formó parte de la región de Icho-Huánuco y albergó una cultura poderosa entre los siglos X y XIV, siendo considerada cabeza de los Yarovilcas[16] (Robles, 1970). En el periodo colonial, los jesuitas establecieron diversas reducciones o "pueblos antiguos" con advocaciones religiosas, como Goyas, Señora Purísima, Jipango, San Antonio, Jircas Cancha, Nuestra Señora Asunción, Parias Pampa, San Pedro, Piruro, San Juan Bautista, Puiton, Ángel Santiago, Ranyan Cancha y Señor de las Ánimas Benditas. Los primeros pobladores en asentarse habrían sido los de Puiton, mientras que en Pariarca fueron los de Parias Pampa, fundado tras el abandono de asentamientos anteriores. Para 1650, con la salida de los jesuitas, quedó una capilla churrigueresca que contenía un cuadro de mártires del Japón (Berroa, [1934] 2009, p. 361; Espinoza, 2005, p. 120; Espinoza, 1973, p. 361; Robles, 1970, pp. 171–175).

El anexo de Hacas corresponde actualmente al distrito de Jacas Grande[17]. Su nombre podría provenir de jaca (cuy), de jacay (hinchar) o de hacas (escoria). La zona conserva vestigios de ocupaciones antiguas en los pueblos de Auquin y Aneyunga, así como restos incaicos como el

Conveto de Ocopa, por la margen derecha del Marañón" (Robles, 1970, p. 128). El mapa de Sobreviela está disponible en AGI, MP-PERU_CHILE, 123.

[16] Los yaros se desarrollaron entre los siglos XII y XIII, y hacia el XIV, por cambios climáticos, epidemias y rebeliones, sus curacazgos se independizaron formando reinos libres, quedando el Estado Yaro limitado a las actuales provincias de Pasco y Daniel Alcides Carrión. Según Guaman Poma, el cápac-amo Yaro Vilca fue rey de Allauca Huánuco. Espinoza plantea como hipótesis que, tras la caída del poder Yaro en Guanucopampa —su capital—, un grupo de pastores y agricultores que controlaban diversas ecologías, junto con líderes sobrevivientes en Pasco y Carrión, se redujo a las actuales provincias de Dos de Mayo, Huamalíes, Yarovilca y Lauricocha (Espinoza, 2005, pp. 101-102).

[17] Según Berroa, Hacas también era un ayllos, así el ayllo Hacas del pueblo Vilcapampa en 1626 tenía como cacique a Pablo Huamán ([1934] 2009, p. 91).

tambo de Ogoro y las hornacinas de la "Iglesiayog". Durante la colonia, la Compañía de Jesús fundó el pueblo bajo la advocación de San Francisco, concentrando a los "más idólatras pobladores de Cascanga". En 1578, su cacique era Miguel Chahua Sucri y en 1583 aparece como "Ancas y Yacas" (hoy Andas y Jacas). En los años 1595–1596, el cacique Francisco Puma Yali compuso sus tierras con Francisco de Tapia, ante el mensurador Juan de Cadalzo Salazar y el escribano Pedro Gonzales. En 1623, continuaba como repartimiento de Ichoc-Huánuco del sur, con Pedro Liuyac Huanca como cacique. Luego de la expulsión jesuita en 1650, algunos anexos y sus templos desaparecieron, pero Hacas siguió figurando como anexo en el siglo XVIII (Espinoza, 1973, p. 263; Robles, 1970, pp. 131–135). En documentos del siglo XVII no aparece con el nombre Jacas, pero sí se menciona a Cascanga como ayllu a cuatro leguas de Chavín, y a Andas como parcialidad y estancia de Pariarca[18].

El anexo de Jircán, también conocido como Jicán en registros del siglo XIX, constituye hoy un distrito de Huamalíes. Deriva de jirca (cerro, altura, puna), por lo que su nombre puede interpretarse como "en el cerro" o "en gradiente", dado su asentamiento sobre las pendientes del río Marañón. En el territorio se ubican vestigios como Pirua Marca, Huancash, el castillo de Urpish, Portachuelo y antiguos caminos del inca. En el periodo virreinal, Jircán estuvo estrechamente vinculado a Pariarca como anexo. Los jesuitas fundaron allí ocho pueblos que, a inicios del siglo XVII, eran reconocidos como "antiguos". El patrón era San Luis, aunque el denominado "Pueblo Nuevo" tenía como patrona a Nuestra Señora Peregrina. Tras la salida jesuita en 1650, varios de estos pueblos se despoblaron (Berroa, [1934] 2009, p. 361; Espinoza, 1973, p. 267; Robles, 1970, pp. 137–139)[19].

Monzón, actualmente distrito de Huamalíes, fue también anexo de Chavín. Robles señala que su nombre deriva de una villa de Huesca, España, como reconocimiento de la captura de Hernández Girón, aunque su toponimia también puede asociarse a los vientos de cambio direccional en la zona ecuatorial. Está atravesado por el río Monzón —formado por los ríos

[18] Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, legajo 16, expediente 1, folio 260r; leg. 19, exp. 3, fol. 79r. También revisar AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 27 (En adelante para citar este tipo de fuentes se utilizarán las abreviaturas AAL para Archivo Arzobispal de Lima, leg. para legajo, exp. para expediente y fol. para folio o fols. para folios).

[19] Gran parte de la información brindada, Robles la extrajo del Expediente Civil. N°6, seguido por las autoridades del pueblo de Jircán, distrito de Arancay, que trata sobre archivamiento de títulos correspondientes a su comunidad, iniciado el 14/05/1941 ante el Juez Dr. Rivas y el escribano Caballero Rojas, en la Notaría de Llata (Robles, 1970, p. 138). Sobre Arancay ver Espinoza (2005, p. 116), Robles (1970, pp. 120-121), Berroa ([1934] 2009, pp. 362-363) y sobre el significado de su nombre ver Espinoza (1973, p. 182).

Chipaco y Acantagua—, afluente del Huallaga. En tiempos prehispánicos fue un enclave de los chupaichos y yachas. La riqueza ecológica de Monzón fue destacada por el arzobispo Gonzalo de Campo, quien mencionó la presencia de productos como coca, maíz, yuca, camote, calabaza y porotos; además de cascarilla, cacao y otros recursos del valle. Los jesuitas llegaron en tiempos del virrey Toledo (1572), y hacia 1580 ya habían fundado reducciones. En el siglo XVII, Monzón aparece también como Mojón y en su valle de Pampantico se establecieron los pueblos de Ascensión, Ynsuru, Paucaco, Pucara, Pampaleco, Chancaran y Monzón (Berroa, [1934] 2009, pp. 168, 201, 361; Espinoza, 1997, p. 186; Espinoza, 2005, p. 96; Peña, 2005b, p. 266; Robles, 1970, pp. 147–151; Vargas, 1949, p. 31).

Finalmente, los anexos de Chipaco o Chipoco y Chapácara tienen menor referencia. Chipaco, además de río, es hoy un centro poblado de Monzón, y aparece en registros del siglo XVII como pueblo montañoso de Pariarca. Probablemente se trate del San Juan de Sipaco, ubicado a dos leguas del pueblo Asunción de Mojón, según registros de 1654. En 1667 aparece como Chipaco, y en 1769 recibió la visita de Joseph Antonio de León (Robles, 1970, pp. 137, 145). Por su parte, Chapácara, también un río que desemboca en el Monzón, habría dado origen al propio río Monzón. En 1654 se registra como el pueblo de San Juan de Chapacra y en 1667 como repartimiento de Chapacra. Aún en el siglo XX, el nombre perdura como topónimo de varios pueblos: un anexo de Monzón y un centro poblado de Jircán (Robles, 1970, pp. 137, 145)[20].

En suma, el distrito de Chavín de Pariarca, ubicado en la provincia de Huamalíes, región Huánuco, presenta una configuración geográfica montañosa, atravesada por el río Marañón y diversos riachuelos y lagunas, con una notable diversidad ecológica que combina pisos serranos y de ceja de selva. Esta variedad permitió el desarrollo de una economía agrícola diversificada desde la época colonial, con cultivos como papa, maíz, trigo, habas, coca y caña de azúcar, así como el aprovechamiento de recursos minerales como el oro en Huancash. Antes de la colonización española, el territorio formaba parte de la región Ichog-Huánuco, con presencia de culturas regionales vinculadas a Chavín de Huántar. Con la conquista, Pariarca fue integrado al sistema colonial como repartimiento y luego como doctrina de indios bajo el Arzobispado de Lima,

[20] Revisar AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 275r; leg. 19, exp. 3, fols. 116v, 476r y AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 27. Al respecto revisar el fenómeno de *alveolarización*, donde la "ch" (c) evoluciona hasta convertirse en la "s" en Cerrón-Palomino (2003, p. 161). Agradezco a Sergio Cangahuala, lingüista de la Universidad Católica del Perú, por la referencia. Por otro lado, Robles identifica a Jipango como anexo del distrito de Tantamayo (1970, p. 174).

incluyendo bajo su jurisdicción a diversos pueblos y anexos. Destacan los casos de Tantamayo, Hacas, Jircán, Monzón, Chipaco y Chapácara, cuyas características geográficas, históricas y culturales reflejan la articulación entre zonas serranas y de montaña selvática, así como las transformaciones del territorio en el periodo virreinal.

2. Demografía de Chavín de Pariarca

2.1. Tendencias generales de población y tributarios (siglos XVI-XVII)

Desde el siglo XVI, Chavín de Pariarca fue habitado en su mayoría por población indígena organizada en ayllus. En el siglo XVII se tiene noticia de los ayllus Pampas y Collanan, que continuaron existiendo en el siglo XVIII. A estos se sumaron los ayllus Chuchón y Quiprán para el pueblo de Chavín, y los ayllus Michec y Pariarca para el anexo de Tantamayo[21].

En la zona de montaña de Chavín habitaron, durante el periodo colonial temprano, grupos indígenas considerados como "infieles", entre ellos los panatahuas, carapachos, chilipaguas, chitinaguas y payanchos, quienes vivían en constante pugna entre sí. También convivían allí los Quidquicanos o Tuinticanos, que colindaban con los Tecpis y otros grupos de los llamados Chunchos. Esta franja de montaña era conocida como "Yunca" o "Yunga", en referencia a las tierras bajas y cálidas, y los bosques como "sacha" o "jacha" (Varallanos, 1949, p. 27; Robles, 1970, pp. 127, 148; Stern, 1986, p. 324). Según Berroa, los panatahuas habitaban la margen derecha del río Huallaga; más adentro vivían los chuscos, timayos, tulumayos y chunataguas. En el valle del Monzón, se asentaban los tingaleses, carapachos y cutquiscanas. En 1649, el fraile Gaspar de Vera Abarca, encargado de la conversión de los panatahuas y payanchos, señalaba al oidor Andrés de Vivar que "ya eran pocos los infieles desde el tiempo de los incas, muertos por pestes, y que necesitaban del concurso de los panataguas para trabajar en las fronteras" (Berroa, [1934] 2009, pp. 37, 329)[22].

[21] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 27. También ver el mapa del padre Sobreviela (1769). Sobre el ayllu Collana de Ancasmarca, Berroa indica que en 1606 su cacique era Juan Catahuamán ([1934] 2009, p. 91) y sobre los apellidos de Huamalíes, específicamente de Llata ver Peña (2005b, p. 270) y también Espinoza para el apellido Malqui (1973, p. 113). Espinoza señalaba, por ejemplo, que Guaman Chagua pertenecieron a los yaros en el Allauca Huánuco y fueron muy estimados y temidos por los incas (2005, p. 100).

[22] Cieza refería en general a los "yuncas" caminaban "arrebozados como gitanos" y así denominaba a los que vivían en las tierras cálidas (2000, p. 88). Sobre los panataguas y su encuentro con los españoles ver Berroa ([1934] 2009, pp. 53, 127, 138-139, 144-147, 150); sobre los payanzos ver también Berroa ([1934] 2009, p. 152).

En cuanto al número de habitantes de Chavín de Pariarca, los registros disponibles provienen de visitas y padrones coloniales que ofrecen cifras fragmentarias y, en algunos casos, discordantes. Entre 1542 y 1544, cuando Pariarca fue reconocido como núcleo del repartimiento de Pariarca y mitimaes, se estimó en 650 indios bajo la encomienda de Fernando Alonso Malpartida. En la visita de Ortiz de Zúñiga de 1562 se reportan 229 tributarios, con un monto de tributo de 743,6 tomines, de los cuales 148 eran para el quinto real (Berroa, [1934] 2009, p. 96). Por su parte, Espinoza sugiere que la llacta de Paria, registrada en la visita de 1549 por Miguel de la Serna y Juan de Espinosa como una de las 36 llactas de Ichoc-Huánuco, corresponde a la actual capital de Chavín de Pariarca. En esa visita se registraron 10 tributarios dedicados a la mita, y 11 personas no tributarias —viudos o ancianos. También se anotaron los pueblos despoblados de Minoc o Minos, y Puscas, con 22 habitantes, todos pertenecientes a Pariarca[23] (Espinoza, 2005, pp. 107, 117).

Según Maurtúa, entre 1578 y 1583, la población de Pariarca alcanzó los 1217 habitantes (1906, p. 248), cifra que también señala Varallanos para el año 1575 (1959, p. 229). La Relación del virrey Enríquez indica que en 1583 había 252 tributarios y 1217 personas reducidas en San Pedro de Guarqui y San Cristóbal de Chavín, encomendadas a María de Solier (Robles, 1970, p. 126). La evolución de tributarios se resume en la siguiente Tabla 1:

Tabla 1

Tributarios en Chavín de Pariarca

Años	1549	1575	1591	1602
Tributarios	350	252	229	204

Nota. De Cook (2010, p. 245) y Varallanos (1959, pp. 233-234).

Esta tabla evidencia una tendencia descendente en la población tributaria entre 1549 y 1602. Este patrón se inscribe dentro de una dinámica más amplia de despoblación en la sierra norte del virreinato. Cook señala que esta región pasó de tener 210,000 habitantes en 1570 a 120,000 en 1620, con una tasa de despoblación del -1.9% anual y una caída del -1.2% en la población tributaria (2010, p. 257).

[23] La zona de Huánuco, Huaylas y Conchucos también fue visitada en 1548 por el dominico fray Domingo de Santo Tomás, pero no se tiene mayores datos (Robles, 1970, p. 42). Sobre las visitas en Huánuco ver Berroa ([1934] 2009, p. 85-86), Murra (1967). Para referencias de Paria y Pariacaico ver Berroa ([1934] 2009, pp. 48-52).

En Pariarca, la población tributaria representaba aproximadamente el 20.7% de los 1217 habitantes en 1575, lo que coincide con la proporción señalada por Cook. La disminución del monto de tributo también refleja esta tendencia (Tabla 2).

Tabla 2

Monto tributario "libre de costas" en la Encomienda de Pariarca

Año	Valor en pesos
1561	1700
1575	519,7
1591	743,6
1601	381
1624	381

Nota. De León (2002, p. 138) y Varallanos (1959, pp. 233-234).

Como puede verse, entre 1601 y 1624 el monto tributario se mantiene estable. Este estancamiento, al igual que el número de tributarios (252 en 1601 y 1623), se relaciona con el patrón descrito por Cook: en las zonas altas de la sierra norte —como Chavín— la despoblación fue más lenta que en las tierras bajas (Cook, 2010, pp. 245, 257). Así, entre 1570 y 1600, la reducción de la población tributaria en Pariarca se sitúa en torno a -0.8% anual[24]. Aunque modesta en comparación con otras zonas, esta tendencia es consistente con los datos fiscales, eclesiásticos y censales.

En síntesis, la primera mitad del siglo XVII en Chavín de Pariarca se caracterizó por una disminución lenta pero sostenida de su población tributaria, sin evidencia de un colapso abrupto, pero sí con una presión demográfica visible en los tributos y en las obligaciones coloniales. No obstante, este proceso de reducción coexistió con momentos de aparente recuperación. En 1619 se registraron 1600 confesados en la doctrina, y en 1626 se logró reunir a 600 personas de todas las edades para fundar el pueblo del Nuevo Madrid (Vargas, 1949, p. 31). Entre 1631 y 1650, los jesuitas catequizaron a cerca de 2000 personas, con un promedio de más de 400 en los primeros tres años de su labor (Robles, 1970, p. 128). Sin embargo, los registros de 1655 sobre los pueblos de montaña indican una población mucho menor, con apenas 117 personas repartidas en varios

[24] Para información sobre el comportamiento poblacional en Huánuco revisar Berroa ([1934] 2009, p. 131) y para la zona de la sierra central como Huaylas y Recuay revisar Zuloaga (2017, p. 319).

asentamientos, según el testimonio del sacerdote Damian de Gori[25]. Es decir, aunque los datos muestran altibajos, se evidencia un patrón de disminución demográfica gradual, acompañado por breves periodos de leve crecimiento.

2.2.Habitantes de las montañas: dinámica poblacional y huida (siglo XVII)

Uno de los registros más importantes para comprender la situación demográfica de Chavín de Pariarca en el siglo XVII es el padrón incluido en el expediente N.º 3 del legajo 19 de Causas de Capítulos del Archivo Arzobispal de Lima. Se trata de una copia elaborada en 1667 del padrón original de 1650, confeccionado por el jesuita Pedro Julio durante su permanencia en la doctrina. Este documento fue entregado por el doctrinero Francisco de Guevara como prueba de descargo frente a las denuncias que le formuló la población local[26]. El padrón recoge datos sobre los pueblos de las montañas de Chavín de Pariarca: Chapacra, Ynquir, Ynzuru y Asención de Mojón. Se detalla el número total de personas registradas como vivas, así como ausentes, huidas o fallecidas (Tabla 3), lo que permite observar el impacto de la mortalidad y la movilidad forzada en estas zonas periféricas de la doctrina.

Tabla 3

Resumen General de la población viva en los montes de Chavín de Pariarca (1650)

Población	Total	Porcentaje (%)
Registrados (vivos)	142	100
Forasteros	3	2.1
Mujeres	71	50.0
Varones	71	50.0
Huidos	22	15.5
Salidos	5	3.5
Ausentes	9	6.3

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

El padrón incluye un total de 175 personas, pero de ellas 33 fueron registradas como fallecidas, es decir, un 18.9%. Este porcentaje es considerable y muestra que la muerte fue un

[25] Ver sobre los indios convertidos por los jesuitas en AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 3, fols. 1r, 9r y sobre el testimonio de Damián Gori ver AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 275r.

[26] En una parte del expediente haciendo referencia a este padrón, la población indígena refiere que es un padrón falso. Sin embargo, este padrón fue ratificado por el mismo jesuita Pedro Silva, quien entregó el padrón además de concordar con el original elaborado; por otro lado, si se remite al hecho de que la población defendió en muchas ocasiones la continuidad de los jesuitas en la doctrina, el padrón siendo de su autoría, presenta altas probabilidades de ser verídicas.

factor clave en la reducción de la población de las montañas. La preocupación por la alta mortalidad también quedó reflejada en los testimonios de los propios habitantes. En 1654, Juan Malqui, cantor de la doctrina, declaró contra el doctrinero Francisco de Guevara y expresó su angustia por las muertes sin confesión, declaró que el cura no quiso ir a confesar a Diego Bilquiz y este murió: "sin confission ni sacramentos" e indicó que Alonsso Ambray, indio de las montañas, le contó que "se abian muerto otros yndios ye ndias, que serian cinco cristianos nuevos". En 1667, Juan Omnacantipo, alcalde ordinario del pueblo de la Asención de Mojón, reiteró esta denuncia indicando que durante el ministerio del doctrinero Guevara "se han muerto 30 indios sin confesion"[27]. Estos testimonios evidencian que la mortalidad no solo era elevada, sino que generaba malestar y cuestionamientos hacia la autoridad eclesiástica local.

Por otro lado, la movilidad forzada también aparece reflejada en el padrón. El 20.6% del total registrado (22 huidos, 5 salidos y 9 ausentes) corresponde a personas que habían abandonado la doctrina. Si se suman estas cifras a los fallecidos, el 39.4% de la población de las montañas en 1650 no se encontraba disponible en la comunidad. Esto sugiere que, en los anexos selváticos de Chavín, la despoblación fue mucho más acentuada que en la cabecera doctrinal. Este patrón se ajusta a las observaciones de Cook, quien explicó que en las partes bajas de la sierra norte la despoblación fue más rápida, mientras que en las zonas altas —como Chavín de Pariarca— la reducción fue más lenta (Cook, 2010, p. 257). A diferencia de lo que ocurría en la cabecera, donde incluso hubo momentos de leve recuperación, las montañas experimentaron un proceso más agudo de pérdida poblacional.

Además, si bien en la primera mitad del siglo XVII los datos de confirmación, confesión o catequización indicaban cierta estabilidad o incluso un repunte —como los 389 confirmados por Toribio de Mogrovejo entre 1593 y 1605[28] (Benito, 2006, pp. 149–150), los 1600 confesados en 1619 (Lissón Chávez, 1946, p. 297), o los 2000 catequizados hasta 1650 según los jesuitas (Robles, 1970, p. 128)—, en las montañas los datos del padrón muestran que esa recuperación no se sostenía a largo plazo.

En suma, el padrón de 1650 permite observar que en los pueblos de las montañas de Chavín de Pariarca —especialmente los de Chapacra, Ynquir, Ynzuru y Mojón— la población sufría tanto

[27] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 47v; Leg. 19, Exp. 3, fol. 108r.
[28] Sobre las visitas del arzobispo Mogrovejo también ver Robles (1970, p. 45).

por las muertes como por las salidas constantes. La despoblación, en este caso, no solo fue consecuencia de causas demográficas (peste, mortalidad), sino también de factores estructurales vinculados a la carga tributaria, la falta de atención religiosa, el miedo al castigo y el trabajo forzado, como se desarrollará en el siguiente apartado.

2.3. Fugitivos, huidos y población forastera: estrategias de movilidad

El padrón de 1650 da cuenta de una proporción significativa de población indígena no presente en las montañas de Chavín de Pariarca: huidos, salidos y ausentes representaban el 25.3% del total registrado. Esto confirma que para mediados del siglo XVII la despoblación en las zonas montañosas era un fenómeno vigente, aunque menos documentado que en los centros principales.

Muchos de estos ausentes pasaron a engrosar la creciente población forastera de otros pueblos. Este fenómeno se inscribe dentro de un patrón regional andino ampliamente reconocido por la historiografía. Robles (2014, pp. 141–142), Cóndor (2017, p. 114) y Stern (1986, p. 202) documentan cómo los fugitivos huían hacia parajes distantes —algunos a 60 leguas— donde vivían con los "infieles", con el objetivo de evadir la mita u otras obligaciones y algunos se desplazaban hacia nuevas comunidades o regiones alejadas formando parte de un fenómeno más amplio de movilidad. Glave denomina a este proceso la "movilidad de la población", caracterizada por un aumento de las fugas hacia puntos de relocalización durante las décadas de 1620 y 1630 (1986, pp. 99, 113). Penry, por su parte, habla de un "masivo forasterismo" para el siglo XVII, el crecimiento del número de forasteros no era solo producto de la evasión, sino de una estrategia de adaptación frente a las presiones del régimen colonial (2017, p. 464).

Entre las principales causas de esta movilidad destacan las cargas fiscales, la mita, las deudas familiares, la precariedad material y la pérdida de autonomía al interior del ayllu. Como han señalado varios autores, abandonar el origen era para muchos indígenas una forma de resistir la condición tributaria. Se integraban en otras comunidades como trabajadores de obrajes, arrendatarios de tierras o jornaleros, aprovechando las disposiciones previstas en las ordenanzas toledanas (Sánchez-Albornoz, 1978, p. 14; Zuloaga, 2017, pp. 337–338; Stern, 1986, pp. 247–248)[29]. El impacto de la mita minera en la despoblación fue notorio. En Huancavelica, por ejemplo,

[29] Sobre la relación entre el grupo forastero, su migración y sus implicancias en la política de las reducciones toledanas ver Zuloaga (2017, p. 341), Mizota (2017, pp. 379-380). Para un caso específico ver Penry (2017, pp. 460-461, 464). Por su parte Stern también ha tratado el trauma que significó ser forastero y las consecuencias que tuvo para ellos (1986, pp. 248, 265). También ver sobre los forasteros revisar Sánchez-Albornoz (1978) y Glave (1993, pp. 227-278).

varios ayllus desaparecieron, y de los mil tributarios asignados solo quedaron ochenta. En el curato de Velille, Cuzco, ocurrió lo mismo, lo que llevó al alcalde de corte Juan de Padilla a denunciar que la mita provocaba tanto sufrimiento que las madres lisiaban a sus hijos para evitarles ser mitayos. En Potosí, la mita generó incluso confusión entre originarios y forasteros, y en 1683 el Duque de la Palata decretó que ambos grupos serían incluidos en la carga mitaya (Robles, 2014; Huertas, 1984; Villanueva, 1982; Mizota, 2017; Stern, 1986)[30].

En el caso específico de Pariarca, el 25.3% de la población indígena ausente en 1650 refleja las mismas tendencias. Aunque ese dato corresponde a las montañas y no al núcleo doctrinal, muestra que las estrategias de huida y migración también afectaban a espacios considerados periféricos. La presión fiscal y laboral en Chavín se relaciona con diversas mitas regionales de Huánuco. En 1594, el virrey García Hurtado de Mendoza ordenó que indios de Huaylas y Conchucos, dentro de la jurisdicción de Huánuco, trabajaran en las minas de Diego Núñez de Figueroa (Colquepolcro). En 1630, con el hallazgo del mineral de Yauricocha o Pasco, se mandó que los corregimientos de Huamalíes y Cajatambo destinaran mitayos a dichas minas. También participaron en la mita de Cajatambo (Varallanos, 1959, pp. 242–243). En 1598, el repartimiento de Pariarca tributaba plata y ropa a Pedro Mena de Barrionuevo y a su esposa María de Solier[31]. En 1630 se halló plata en Chuquibal, lo que motivó el traslado temporal de la caja real de Huánuco a Conchucos, aunque en 1645 volvió a Huánuco (Sato, Bustamante y León, 2014, pp. 216, 220).

En Pariarca, la mita más común no fue la minera, sino la mita de obrajes y el servicio personal forzado[32], actividades autorizadas por la Corona (Andrien, 2011, p. 53). Estas tareas, junto con las epidemias, provocaron un impacto profundo en la población local. Cáceres (1999, p. 15) subraya que estas prácticas se generalizaron en todo el virreinato. Los testimonios recogidos en las causas de capítulos confirman estos abusos. En 1667, Domingo Antonio relató que el

[30] Sobre la historia de la mita para el caso de Huamanga ver Stern (1986, pp. 136, 138, 167-168, 170, 223, 242, 302). Para una diferenciación de la mita prehispánica de la hispánica ver Stern (1986, p. 324). Sobre las estrategias para evadir la mita y sobre la mita de Huancavelica ver Vargas (1981, pp. 87, 200, 205-207) y De la Puente Luna (2007, p. 211). Para información del alcalde del crimen Juan de Padilla ver AAL, sección Inmunidad Eclesiástica, leg. 7, exp. 11, Marzal (1983, pp. 119-171) y Sato, Bustamante y León (2014, p. 217-218).

[31] Archivo Regional de Huánuco, Protocolos Notariales S. XVI, caj. 6, fol. 165r (En adelante se usará la abreviatura ARH para Archivo Regional de Huánuco y caj. para caja.).

[32] Según Guzmán el servicio personal como noción española, parece haber sido entendida por los curacas, como fue el caso de los curacas del valle de Yucay, quienes para el siglo XVI se disputaban los yanaconas con otros españoles, como Martín García de Loyola (2014). Sobre la mita de servicio personal o la mita de plaza y también sobre los yanaconas ver Stern (1986, pp., 206, 223, 225-227, 233), Berroa ([1934] 2009, p. 132) y para una diferenciación entre yanaconas de esclavos o siervos ver De la Puente Luna (2007, p. 257).

doctrinero Francisco de Guevara retuvo al indígena Francisco de Toncossa en el obraje de Quivilla durante más de dos meses, hilando, hasta que enfermó y huyó[33]. En 1654, Domingo Rayse denunció que el mismo doctrinero obligaba a los indígenas a trabajar en las montañas sin pago, provocando la huida de personas como Ambrosio y Bernardo Nipa. En 1664, Diego Condor relató que el doctrinero forzaba a los indígenas a cuidar animales sin retribución. En 1680, el gobernador Andrés Meléndez de la Cueva denunció que tanto el doctrinero como el corregidor capturaban indígenas por la fuerza, repartiéndose ropas y mulas con fines de lucro[34]. Estos abusos motivaban la migración y el abandono de tierras, contribuyendo al desmantelamiento de las comunidades.

Esta situación no fue exclusiva de Chavín. En la doctrina de Anta (Cuzco), Pedro Cortés de Monrroy señaló que muchos indígenas se iban a otras provincias por los abusos cometidos por autoridades tanto españolas como indígenas, en las mulas, vino, ropa, tratos, precios altos y demás (Villanueva, 1982, pp. 14–15). Incluso el virrey Duque de la Palata reconocía que la mita potosina ya no sufría por las muertes, sino por la huida masiva de originarios hacia provincias vecinas (Robles, 2014, p. 139). A ello se sumaba que la despoblación afectaba directamente la estructura de poder indígena: sin población suficiente, los curacas no podían cumplir con sus funciones tributarias ni organizar la fuerza laboral (Vergara, 2017, p. 205). En Chavín de Pariarca, esto se expresó en casos de apostasía[35] documentada. En junio de 1667, el defensor Juan de Alvarado presentó, en nombre de Juan Omnacantipo, una lista de 28 cristianos nuevos (Tabla 4) que se habían retirado de la doctrina y apostatado de la fe:

Tabla 4

Indios de las montañas de Chavín de Pariarca: retirados apostatados (1667)

1.	Martin Llacllana y su mujer	15.	Joceph Poyana
2.	Maria Alancusa y su hijo	16.	Pedro León
3.	Lorenso Sacamano	17.	Pedro Ascalla
4.	Ana Pinsalgua	18.	Magdalena Tamuli
5.	Clara Cusansuya	19.	Blas Chacotimaqui
6.	Francisco Caxanuca	20.	Maria Jaguana
7.	Francisco Caltibo, sus hijos y su mujer	21.	Ambrosio Moco
8.	Domingo Ucumanto y su mujer	22.	Teresa Chapli
9.	Geronimo Ynicapo, su hijo y mujer	23.	Marsela Sisai

[33] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 172v.

[34] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 4v, 54v, 143v.

[35] Se apóstata implicaba negar la fe cristiana, pasarse al Judaísmo, Mahometisno u otro, abandonar la religión profesada y su voto solemne (Diccionario de Autoridades, Tomo I).

10.	Alejo Bentuxa (hijo de Ynicupo)	24. Juana Vica
11.	Francisco Ñapaca	25. Agata Patpat sapi
12.	Juana Jullampa	26. Andres Hacaycho
13.	Mariselo Tuncusa	27. Antonio Lopes
14.	Bartolome Lucano y su mujer	28. Yanacona de Antonio Lopes

Nota. De Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 111r.

Este fenómeno muestra que el abandono de la doctrina no era solo físico o laboral, sino también espiritual y político. Sin embargo, Chavín de Pariarca también recibió población forastera, lo que refuerza su carácter como "lugar tanto centrípeto como centrífugo" (Mizota, 2017, p. 378). Aunque el padrón de 1650 registra solo un 2.1% de forasteros entre los vivos —muy por debajo del 80% señalado por Cook para algunos pueblos andinos (2010, p. 26)—, la documentación demuestra que este grupo desempeñaba roles sociales, políticos y económicos importantes. Los forasteros, como sugiere Robles (2014, p. 141), a menudo tomaban tierras abandonadas por originarios mitayos que habían perdido vínculo con su comunidad, funcionando como una pieza clave para sostener la economía local, hecho que también se evidenció en Chavín de Pariarca.

2.4.Estructura por sexo y edad: mujeres y niños

Los datos sobre la composición por sexo y edad de la población de Chavín de Pariarca en los siglos XVI y XVII son escasos y dispersos, pero permiten identificar ciertas tendencias generales y aproximarse a las dinámicas sociales del periodo. En particular, los registros eclesiásticos y padrones coloniales ofrecen pistas sobre la proporción entre varones y mujeres, así como sobre la presencia de niños y ancianos en la doctrina y sus anexos.

En el caso de la sierra norte, Cook indica que entre 1562 y 1602, la proporción de mujeres fue ligeramente mayor que la de varones en algunos pueblos indígenas. En el grupo étnico de los chupaichos, por ejemplo, la proporción femenina fue de 74% en 1562 y de 70% en 1602, lo que sugiere un patrón de alta presencia femenina. En Pariarca, entre esos años, se registraron 547 mujeres, además de 227 mozos y 69 ancianos (Cook, 2010, pp. 246, 349). Esta tendencia coincide con lo observado en repartimientos vecinos del centro y norte del virreinato. Una fuente valiosa sobre la distribución por sexo en la provincia de Huamalíes es la visita del arzobispo Toribio de Mogrovejo, realizada entre 1593 y 1605 (Tabla 5). En ella se registraron cifras para algunos pueblos vecinos de Chavín de Pariarca:

Tabla 5

Distribución de Huamalíes (1593-1695)

Sexo/Pueblo	Llata	Puños	Miraflores	Punchao	Singa	Baños	Jesús
Varones	232	63	73	52	245	926	582
Mujeres	05	31	54	11	165	982	0

Nota. De Benito (2006, pp. 145-150).

Como se observa, los datos muestran una fuerte disparidad en algunos casos (como en Llata o Jesús), pero también paridad relativa en otros (como Baños). En conjunto, la población masculina alcanzaba el 53.2% frente al 46.8% de población femenina[36]. Aunque estos datos son de pueblos vecinos, permiten establecer un marco comparativo para el caso de Chavín de Pariarca. Por su parte, el padrón de 1650 —centrado en las montañas de Chavín— ofrece cifras más precisas para la doctrina misma (Tabla 6). De las 175 personas registradas, 142 estaban vivas. Entre ellas, la proporción entre varones y mujeres era casi exacta: 71 hombres y 71 mujeres.

Tabla 6

Población por sexos en 1650

	Registrados	Porcentaje	Femenino	Porcentaje	Masculino	Porcentaje
Total	175	100	86	49.1	89	50.9
Población viva	142	100	71	50.0	71	50.0
Población muerta	33	100	15	45.5	18	54.5

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

Estos datos permiten afirmar que, al menos en las montañas de Chavín, no existía un desbalance marcado entre hombres y mujeres. La paridad es clara tanto en la población viva como en la registrada en general. Sin embargo, sí se aprecia una ligera diferencia en la mortalidad: los varones representaban el 54.5% de los fallecidos, frente al 45.5% de mujeres. Esta diferencia, aunque leve, podría estar vinculada a las tareas que cada sexo desempeñaba en el trabajo agrícola, la movilidad o el servicio obligatorio. Este equilibrio entre sexos lleva a pensar en una participación activa de las mujeres en la vida comunitaria de la doctrina. En los expedientes de las causas de capítulos se observa que muchas mujeres aparecen como figuras clave: algunas

[36] En la Tabla 6 no se incluyó al pueblo de Pachas ni Pariarca, porque del primero la visita del arzobispo Toribio de Mogrovejo no presentó ninguna información y del segundo sólo indicó “389 confirmados” (Benito, 2006, pp. 145-150).

presentaron denuncias, otras actuaron como testigos y muchas fueron nombradas entre los principales agraviados por los abusos del doctrinero. Por ejemplo, los nombres de Juana Malcop, Luisa Chuimina y María Tanta[37] aparecen reiteradamente en los documentos, reflejando su papel en la defensa de los derechos comunitarios.

En cuanto a la población menor, los registros son más limitados. En los pueblos de Ascensión, Ynzurru y Soras se anotaron solo tres menores: un niño de 4 años y dos niñas de 1 y 10 años. Esta baja proporción podría deberse a varios factores. Por un lado, la alta mortalidad infantil, producto de epidemias y condiciones precarias. Por otro, la subregistración deliberada por parte de las familias, quienes temían que sus hijos fuesen enviados a trabajar o entregados a otros españoles por decisión de las autoridades religiosas o civiles. Un ejemplo de ello aparece en los testimonios recogidos en los expedientes: Andrés Gonzales señaló que sus sobrinos habían sido empeñados por el doctrinero a otras personas[38], lo que generaba temor entre los habitantes de la doctrina y motivaba el ocultamiento de niños durante los empadronamientos. Por último, la ausencia o disminución de niños no solo impactaba en los censos, sino que tenía efectos profundos en la sostenibilidad de la comunidad: menos niños implicaban menos brazos futuros para el trabajo y menos continuidad para las estructuras de parentesco y herencia comunal.

Es decir, los datos disponibles para el siglo XVII muestran que, si bien en Chavín de Pariarca existía un cierto equilibrio entre hombres y mujeres, la presencia de niños era baja, y las mujeres desempeñaban un rol fundamental en la vida de la doctrina. La despoblación, causada por el trabajo forzado, la huida y las epidemias, afectó no solo el número de habitantes, sino también la composición social y las dinámicas internas de las comunidades indígenas. Un ejemplo claro fue el testimonio de Domingo de Ochoa en 1667, quien denunció que muchos se habían ido a Huaylas, Conchucos y Huánuco por temor al trabajo impuesto por el doctrinero y la escasa paga, dejando sus pueblos casi vacíos[39]. Esta situación no solo implicó la pérdida de población, sino también el abandono de tierras y viviendas.

[37] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.
[38] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 20r. Respecto a los modos de esconder a los niños, Stern indicó que los indios tenían mucha habilidad para esconder los recursos en general, no sólo ante las autoridades sino también ante los mismos forasteros, así pues, en Huancavelica-Castrovirreyna, se habían escondido a los recién nacidos de tal modo que no quedaron registrados en los archivos de la parroquia (Stern,1986, p. 201).
[39] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 179r, 309r.

2.5.Análisis demográfico de Chavín de Pariarca (siglos XVI-XVII)

El análisis demográfico de Chavín de Pariarca entre los siglos XVI y XVII permite observar un proceso de despoblación lento pero sostenido, influenciado por factores estructurales del régimen colonial y eventos coyunturales locales. A partir de padrones, visitas pastorales, registros tributarios y testimonios, se reconstruye una dinámica poblacional compleja, en la que las cifras deben interpretarse más allá de su valor numérico para comprender las lógicas fiscales, sociales y territoriales que las sustentaban.

En el siglo XVI, Chavín se configura como un espacio mayoritariamente indígena, organizado en ayllus, con registros que dan cuenta de 650 encomendados hacia 1542–1544 y más de 1200 habitantes hacia 1575–1583. Sin embargo, para inicios del siglo XVII, el número de tributarios cae a 204. Esta reducción no necesariamente indica un colapso poblacional absoluto, sino más bien un cambio en la estructura interna de la población, ya que el sistema colonial registraba como tributarios solo a varones indígenas adultos hábiles, excluyendo a mujeres, niños, ancianos y otros grupos. Esta diferencia metodológica explica las aparentes disonancias entre cifras de habitantes y tributarios.

Las cifras tributarias también muestran una disminución progresiva del monto de tributos entre 1561 y 1624, aunque se observa cierta estabilidad entre 1601 y 1623, lo que coincide con estudios de Cook sobre un declive más lento en zonas de altura como Chavín (2010). No obstante, este equilibrio ocultaba tensiones profundas: el padrón de 1650 evidencia una alta tasa de ausencias y muertes en los anexos selváticos, y un elevado número de huidos y forasteros, lo cual revela dinámicas de movilidad forzada vinculadas al sistema de mita, el trabajo en obrajes, la violencia institucional y la sobrecarga fiscal. Estas estrategias de huida y desplazamiento fueron comunes en los Andes coloniales.

Aunque la presencia de forasteros fue baja, estos desempeñaron un papel importante en la ocupación de tierras abandonadas y en la reorganización de las redes locales, lo que refuerza la idea de Chavín como un espacio tanto centrífugo como centrípeto. En cuanto a la estructura por sexo y edad, se observa una distribución equilibrada entre hombres y mujeres, mientras que la escasa presencia de niños refleja tanto los efectos de la violencia estructural como el subregistro deliberado, situación que comprometía la reproducción intergeneracional de la comunidad y la continuidad del sistema de ayllu.

Aunque hubo signos de recuperación hacia 1650, el crecimiento sostenido recién se evidencia en el siglo XVIII, cuando un padrón de 1769 registra cerca de 1400 personas[40] y confirma que el siglo anterior fue una etapa de contracción demográfica. En conjunto, los datos analizados permiten concluir que la población de Chavín de Pariarca vivió un proceso demográfico marcado por reducción, resiliencia y reconfiguración. La comunidad no colapsó abruptamente, pero sí enfrentó una transformación profunda que afectó su composición, distribución espacial y estructura interna. Comprender estas dinámicas no solo ayuda a explicar los padrones y cifras, sino que permite situar a la población indígena de Chavín dentro de las estrategias de resistencia, adaptación y movilidad que caracterizaron a muchas otras comunidades andinas del periodo colonial.

3. Estrategias indígenas en torno a la propiedad: las composiciones de tierras en Chavín de Pariarca

Las composiciones de tierras constituyeron un proceso clave en la historia territorial de Chavín de Pariarca durante el periodo virreinal. Para sus habitantes, estas representaron una herramienta ambivalente: si bien permitieron en ciertos casos la regularización de la posesión de tierras ancestrales, también fueron un mecanismo de despojo y reconfiguración del espacio en favor de intereses coloniales. A partir de noviembre de 1591, una cédula real estableció formalmente la composición como sistema legal para resolver la tenencia irregular de tierras. Según dicha normativa, quienes poseían tierras sin título debían componerlas con la corona o serían despojados, destinándose estos terrenos a nuevas reducciones, pastos o estancias. Además, el proceso permitía a quienes deseaban formalizar su propiedad —incluso si esta había sido obtenida de manera irregular— adquirir un título legítimo a cambio de un pago al fisco. Esta figura política, más que resolver conflictos, institucionalizó el acceso diferenciado a la tierra y reflejó el interés de la monarquía por incrementar sus ingresos, clarificar la propiedad rural y consolidar un sistema agrario funcional al régimen (Espinoza, 2015, p. 37; Palomino, 2007, p. 19; Vergara, 2017, p. 203; Guevara Gil, 1993, pp. 175–177; Vargas, 1981, p. 329)[41].

[40] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 27, fol. 22r.

[41] Sobre las ordenanzas de la composición ver Castro (1936, p. 156), sobre las composiciones de tierra ver para Huamanga a Stern (1986, p. 262) y para Jauja a De la Puente Luna (2007, p. 125). Sobre las razones de por qué los curacas vendían sus tierras ver Stern (1986, p. 261).

En este marco, el proceso afectó de forma directa a las comunidades indígenas. Espinoza advierte que su origen respondió también a múltiples denuncias sobre el despojo sistemático a través de ventas ficticias o intercambios desfavorables. Incluso los visitadores, en nombre del rey, transfirieron tierras comunales a españoles y mestizos (2015, pp. 37–38). Las instrucciones de García Hurtado de Mendoza en 1594 insistían en que a los indígenas no se les exigieran títulos, dado su desconocimiento del sistema jurídico hispano; en su lugar, bastaba que explicaran la posesión inmemorial de sus tierras. Aun así, este reconocimiento coexistía con una legalización paralela de las mercedes otorgadas a españoles durante la conquista (Vargas, 1981, p. 330).

Los efectos fueron contradictorios. Como señaló Stern, la lógica agrícola andina —que incluía sistemas de rotación y barbecho— fue malinterpretada por los visitadores, quienes asumieron que las tierras en descanso estaban abandonadas y las redistribuyeron a colonos (1986, p. 188). Castro, por su parte, calificó este mecanismo como una legalización del despojo. La Corona vendía a los ayllus sus propias tierras, profundizando la mercantilización del territorio (1936, pp. 165–166). Vergara coincide en que el proceso terminó beneficiando a quienes habían usurpado tierras, al permitirles formalizar su tenencia (2017, p. 203). Si bien se pretendía resolver el problema de la propiedad, en la práctica se facilitó la penetración de intereses privados en el espacio comunal, generando una reconfiguración del paisaje y del tejido social.

Para los pueblos andinos, la composición trajo consigo nuevas formas de convivencia conflictiva. Zuloaga y Mizota destacan cómo la expansión de obrajes, estancias y haciendas generó una dinámica étnica particular: los españoles se avecindaban cerca de los pueblos para controlar la fuerza de trabajo y acceder a los recursos, lo que propició la formación de "vallecillos" y "sementeras" con escasa población indígena (Zuloaga, 2017, pp. 336, 344; Mizota, 2017, pp. 366, 379). Paradójicamente, en este contexto los indígenas también encontraron herramientas para resistir. Penry y Stern muestran que algunos ayllus readquirieron tierras o legitimaron su posesión ancestral a través del sistema de composición. Los curacas, en particular, se valieron de los títulos para proteger o vender sus propiedades, reconfigurando su rol dentro del sistema colonial (Stern, 1986, pp. 187, 214, 262; Penry, 2017, p. 463).

En algunos casos, como en Piura o Huánuco, las composiciones sirvieron para frenar el avance de intereses particulares sobre tierras comunales. Provisiones virreinales respaldaron a los pueblos frente a abusos de corregidores o encomenderos (Espinoza, 2014, p. 61; 2015, p. 38). Stern

advierte, sin embargo, que estas victorias parciales no evitaron una tendencia general hacia la privatización de la tierra y la estratificación interna de las comunidades (1986). Zuloaga remarca que los caciques aprovecharon estas reformas no solo para defender el territorio comunal, sino también para ampliar su patrimonio personal y fortalecer sus redes clientelares (2012, pp. 247–248, 278, 330, 342).

En el caso específico de Chavín de Pariarca, las composiciones no fueron un proceso aislado, sino parte de un entramado más amplio de conflictos, adaptaciones y estrategias jurídicas en torno al territorio. Si bien en ciertos momentos contribuyeron a mitigar disputas, no resolvieron de forma definitiva las tensiones por la tierra. Las siguientes secciones detallan los dos principales procesos de composición en esta doctrina, así como los actores implicados y las dinámicas que permitieron —o impidieron— la continuidad de la posesión indígena en el espacio local.

3.1.La primera composición de tierras en Chavín de Pariarca

Los primeros intentos de regularizar la tenencia de tierras en Chavín de Pariarca antecedieron a la cédula de 1591. En el marco de la visita general impulsada por el virrey Francisco de Toledo, se ordenaron composiciones en la región de Huánuco a cargo de funcionarios como Juan de Fuentes (1572) y Lorenzo Estupiñán de Figueroa (Vargas, 1981, p. 186; Sato, Bustamante y León, 2014, p. 219). Sin embargo, fue entre 1592 y 1604 cuando se realizó formalmente la primera composición en Chavín, como parte del programa generalizado de regularización de tierras iniciado a fines del siglo XVI. El visitador responsable de la zona fue Juan de Cadalso Salazar[42], quien trabajó junto con Alonso Maldonado para el sur, fray Luis López para Charcas y fray Domingo de Valderrama para el norte (Vargas, 1981, p. 330).

La intervención en Chavín de Pariarca se motivó por la denuncia del cacique y gobernador Francisco Carguapoma, quien pidió la visita para proteger las tierras del repartimiento ante la intromisión de Antonio Meléndez, español que pretendía establecer el obraje de Chuquibamba en terrenos que, según el curaca, pertenecían al pueblo "desde tiempo inmemorial" [43]. La solicitud de

[42] Robles ha desarrollado una pequeña bibliografía del capitán Cadalzo Salazar (1970, p. 47), también ver Berroa ([1934] 2009, p. 116).

[43] Biblioteca Nacional del Perú, D33, fols. 31r-36r (En adelante se utilizará la abreviatura BNP para Biblioteca Nacional del Perú). Cieza de León señaló que las chacras referían a "campos y heredades" (2000, p. 50) y Stern indicaba que la "chácara" refería a una "pequeña explotación agrícola" (1986, p. 323), por su parte Murra indicó que el término chacra como referente a "un campo plantado con cualquier clase de cultivo" fue una confusión poscolombina por lo que sugiere que antes de 1532 la chacra hacía referencia a los "cultivos de zona templada: maíz, ají, quizás coca" (1975, p. 50). Sobre los tipos de tierras durante el Tahuantinsuyo ver Espinoza (1997, pp. 198-199).

Carguapoma no solo apelaba al derecho positivo colonial, sino que activaba una figura reconocida por el mismo derecho hispánico: la legitimidad otorgada por la posesión prolongada. En este sentido, el uso del "tiempo inmemorial" como argumento reafirmaba la vigencia de la costumbre indígena como fundamento jurídico (Poloni-Simard, 2005, pp. 182, 184).

Este episodio evidencia cómo los caciques no eran meros intermediarios coloniales, sino actores políticos que movilizaban recursos legales para defender el territorio comunal. La autoridad del cacique como figura jurídica era central en los procesos de composición y en los litigios por tierras. Murra, basándose en la visita de Iñigo Ortiz, ya había destacado el papel del curaca en la asignación de chacras, la resolución de conflictos y la representación del "común" (1975, p. 174). Sin embargo, esta función no siempre respondía a un interés exclusivamente colectivo. En el siglo XVIII, por ejemplo, muchos caciques defendieron el patrimonio común en tanto este consolidaba su posición dentro del sistema colonial (Poloni-Simard, 2005, p. 180).

La composición de 1592 no resolvió todos los conflictos. En el año 1600, parte de los habitantes de Pariarca denunciaron al doctrinero Baltazar de Betanzos por imponerles cargas personales, como llevar gallinas y perdices a la Ciudad de los Reyes, lo cual generaba el abandono de sementeras y chacras. Además, el sacerdote asignaba las tierras de indígenas ausentes a otros miembros del común, y disponía de productos agrícolas para su beneficio personal[44]. Estas prácticas eran frecuentes en el virreinato, donde muchos doctrineros aprovecharon el descenso poblacional y la desarticulación comunitaria para apropiarse de tierras, amparados en su autoridad religiosa (León, 2009, pp. 154, 160).

La denuncia señala también el uso del maíz de las chacras indígenas para alimentar a los animales del doctrinero, lo que remite a la relevancia económica, alimentaria y simbólica de este cultivo. En Huánuco, el maíz era parte del tributo incaico y se cultivaba extensamente en zonas como Chaupihuaranga y la quebrada del Marañón. Su importancia era tal que Huayna Cápac ordenó despoblar ciertos valles para destinarlos al cultivo intensivo del maíz (Berroa, [1934] 2009, pp. 45–46, 62; Cieza, [1520-1554] 2000, p. 74; Espinoza, 1997, p. 383; Espinoza, 2005, p. 133).

Poe otro lado, Carguapoma probablemente estuvo relacionado a Agustín Carhuapoma, cacique mayor de Singa que también participó en las composiciones de tierras en 1619 (Robles, 1970, p. 167-168).

[44] AAL, sección Capítulos, leg. 1, exp. 1, fols. 1r-4r.

Estas evidencias muestran cómo el control sobre el maíz[45] y las tierras agrícolas constituía un eje clave de la vida económica y social indígena, así como un punto de tensión con las autoridades coloniales.

Pese a estos conflictos, durante las décadas siguientes se experimentó cierta estabilidad. La llegada de la Compañía de Jesús en 1631 marcó un nuevo momento en la relación entre autoridades eclesiásticas e indígenas. Según testimonios recogidos en 1655 por Juan Malqui, Matheo Pariaguaman, Blas Pizarro y Domingo Nichan, los jesuitas promovieron la creación de chacras en cada pueblo para el pago de primicias, sin que esto generara tensiones. El doctrinero Francisco de Guevara confirmó esta práctica, mientras Blas Pizarro afirmó que los jesuitas no cometían "exceso ni demasia" en sus cobros. El corregidor Gaspar de Suaso también constató que no se exigía el pago en dinero[46]. Lejos de ser una obligación coercitiva, la producción agrícola para los jesuitas parecía formar parte de un pacto local. Andrés Jari, hijo del cacique de Pariarca, declaró que las chacras administradas por los jesuitas servían para alimentar a la población misma, lo que evidencia un grado de consenso comunitario[47]. Esta convivencia armónica entre los jesuitas y la población también fue registrada por Guaman Poma, quien elogió su labor evangelizadora y social afirmando que "después que ha entrado esta orden en este reino, ha entrado Dios del cielo en el mundo de este reino" (Araníbar, 1990, p. 78).

En suma, la primera composición de tierras en Chavín de Pariarca no fue un proceso solamente técnico-administrativo, sino un escenario de disputa y negociación donde los actores indígenas, en particular los curacas, desempeñaron un rol activo. Las denuncias contra abusos, las apelaciones al tiempo inmemorial y las relaciones con órdenes religiosas como los jesuitas dan cuenta de una historia marcada por la tensión entre despojo y defensa, imposición y adaptación.

---

[45] El de cultivo del maíz durante el periodo incaico ha sido tratado por Vegas (1996, pp. 99-100) y Cieza ([1520-1554] 2000, p. 74), respecto al cultivo de trigo ver Peña (2005b, p. 274); por otro lado, Stern indicó que, con la llegada de los españoles, estas relaciones internas de tributación no sufrieron gran modificación, sino que fueron integrada a una formación económica más amplia (1986, p. 52).

[46] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 77v, 98r, 113r, 141r y 154v. La papa junto a otros tubérculos, como la maca, olluco, mashua y oca, y a la quinua fueron cultivos nativos del Tahuantinsuyo; fueron plantas domesticadas a las condiciones andinas sembradas en tierras de barbecho y temporales, de allí que requerían varias tierras de sembrío pues no se sembraban en el mismo lugar; actualmente, la papa está presente en todas las comidas, tanto diarias como en festividades (Murra, 1975, pp. 46, 49, 56; Peña, 2005b, p. 273).

[47] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 40v, 141r; leg. 19, exp. 3, fol. 528r. Arana ha resaltado la utilidad de la obra de Guamán Poma para encontrar el punto de vista de un indígena que convivió con la cultura española, pues usó tales herramientas europeas para comprender su contexto, trató el rol de los agentes coloniales en la transformación de la sociedad indígena tradicional; también su interpretación de la realidad es un ejemplo de sincretismo (2010, p. 156).

3.2.La segunda composición de tierras en Chavín de Pariarca

La segunda visita de composición de tierras, ordenada en 1631, respondió a un nuevo impulso de la Corona por consolidar el régimen de propiedad colonial. Más allá de regularizar tenencias, el objetivo era hacer de la tierra un recurso fiscal estratégico. El sistema de tributos venía afectado por la despoblación y el descenso en la recaudación, por lo que se proyectó la composición y venta de tierras, estancias y sementeras como parte de una lógica recaudatoria. La tierra americana debía convertirse en "capital alienable" para paliar los apremios financieros de la monarquía (Guevara Gil, 1993, p. 177; Decoster, 2007, p. 35; Glave, 2009, p. 413).

La cédula real de 1631 ordenaba anular las mercedes otorgadas por los cabildos y someterlas a composición, reconociendo a los vasallos indígenas como propietarios legítimos de sus posesiones, al menos en el papel. Sin embargo, su ejecución fue tardía. El virrey Conde de Chinchón se opuso inicialmente por considerarla perjudicial para la Hacienda Real e incluso para los propios indígenas. No fue hasta 1639, bajo el virrey Pedro de Toledo y Leiva, que la política se implementó de forma parcial. Incluso en 1649, el virrey Conde de Salvatierra seguía emitiendo provisiones sobre amojonamientos y derechos territoriales en Huánuco, como fue el caso de Cucheros, Pillao y Chinchao (Berroa, [1934] 2009, p. 152; Glave, 2009, p. 418; Guevara Gil, 1993, pp. 192–193). Por ello, diversos estudiosos han señalado que la segunda composición fracasó en muchos lugares (Sato, Bustamante y León, 2014, p. 217). En el caso de Chavín de Pariarca, sin embargo, se puede observar una experiencia más matizada, como se detalla a continuación.

Durante la década de 1640, cuando la doctrina de Chavín aún estaba bajo la administración de la Compañía de Jesús, sus autoridades indígenas realizaron gestiones concretas para proteger su territorio. En noviembre de 1644, el virrey marqués de Mancera emitió un auto de amparo que ordenaba restituir a la población parte del territorio de Tantamayo, ejecutado por el juez comisario Felipe Vilca. Al año siguiente, en 1645, el fiscal protector Francisco de Valenzuela presentó ante el virrey un memorial en nombre de los caciques y el común de Tantamayo. En él, denunciaban que algunas personas intentaban despojarlos de las tierras denominadas "Acra y Cinpis", ubicadas en la quebrada del río Chuquibamba y en los límites de Arancay[48]. Afirmaban que estas tierras

[48] BNP, D33, fol. 31r-31v. Sobre la importancia de Tantamayo y Huánucopampa revisar Espinoza (1997, pp. 330, 333, 341; 2005, p. 120-122). Por otro lado, en la época hispánica, en el virreinato y en la actualidad es costumbre que las chacras posean nombres, según Vegas sus nombres "muchas veces delataban a su dueño, aunque en caso de venta

eran esenciales para su subsistencia, pues en ellas sembraban maíz, papas y otras legumbres desde tiempos prehispánicos, cuando Tantamayo formaba parte de Huánucopampa y contaba con construcciones utilizadas como graneros familiares (Espinoza, 1997, p. 195).

Esta gestión evidencia no solo la continuidad en el uso ancestral del territorio, sino también una comprensión clara del vínculo entre tierra, producción y obligación tributaria. Como ya había señalado el cacique Gonzalo Taulichusco en 1564, la pérdida de tierras comprometía directamente la capacidad de pago de tributos por parte de los indígenas (Vergara, 2017, p. 202). En consecuencia, el reclamo de los naturales no era solo una defensa de la propiedad comunal, sino también una exigencia de condiciones mínimas para cumplir con las exigencias fiscales del sistema colonial.

La petición buscaba, al igual que en 1644, que el virrey garantizara su derecho histórico sobre las tierras y que las autoridades locales no permitieran su despojo. El resultado fue favorable: en enero de 1645, el virrey emitió una orden prohibiendo que se realizara cualquier desposesión sin oír primero a las partes, bajo pena de 500 pesos a favor de la Cámara de Su Majestad. Cabe destacar que el fiscal Valenzuela contaba con experiencia en este tipo de litigios, ya que en paralelo también defendía los derechos territoriales de Llamellín frente a Joan Núñez de Solís, quien los despojaba de sus tierras de cultivo poseídas por derecho inmemorial (Sato, Bustamante y León, 2014, pp. 220–221).

Así, en el contexto de esta segunda composición, la comunidad de Chavín de Pariarca logró —a través de sus autoridades indígenas y del uso estratégico del aparato legal colonial— que se reconociera su derecho a mantener tierras esenciales en Tantamayo. En este proceso, el virrey actuó como garante último de la justicia, en su calidad simbólica de propietario de todas las tierras del reino. Se aplicó, por tanto, una forma de justicia virreinal que, aunque limitada y condicionada, podía activarse para frenar intentos de despojo (Poloni-Simard, 2005, p. 183). Los años siguientes transcurrieron sin mayores conflictos registrados respecto al territorio. Incluso cuando los jesuitas abandonaron la doctrina en 1650 y esta pasó a manos del doctrinero Juan de Novoa[49], no se

este nombre podía no cambiar. Algunos eran de origen quechua, otros hispanos. A veces provenían del nombre de la bocatoma para regadío y en otros casos del santoral" (1996, p. 86).

[49] Por otro lado, del mismo modo que en Chavín de Pariarca se dieron conflictos por las tierras contra foráneos, existen evidencias, aunque escasas, de tensiones entre comunidades, fue el caso de Jacas que defendió sus tierras y su integridad frente a las pretensiones de Quivilla en 1595, de la hacienda Morca en 1845 y de Cascanga en 1903; del

registraron nuevas disputas. No fue sino hasta 1654 que se reactivaron los reclamos por tierras, como se desarrollará en el segundo capítulo de la tesis.

En suma, el análisis del proceso de composiciones de tierras en Chavín de Pariarca revela que lejos de ser un mecanismo neutral de regularización, esta figura operó como un dispositivo complejo, atravesado por intereses fiscales, disputas territoriales y múltiples formas de agencia indígena. Si bien la Corona promovió las composiciones como estrategia para ordenar la propiedad rural y fortalecer la Hacienda Real, su implementación en contextos locales como Chavín estuvo mediada por actores diversos —caciques, doctrineros, jesuitas, colonos y funcionarios— cuyas acciones moldearon los efectos concretos del proceso. En Chavín, las composiciones no eliminaron los conflictos por la tierra, pero sí ofrecieron a las autoridades indígenas un marco jurídico que pudieron activar en defensa de sus posesiones ancestrales. El recurso al "tiempo inmemorial", las denuncias ante el virrey, la producción de padrones y las peticiones de amparo muestran una clara apropiación de las herramientas legales del orden colonial. Al mismo tiempo, la presión del sistema reduccional, el uso forzado de tierras comunales por parte de doctrineros y las asimetrías estructurales del régimen contribuyeron a la fragmentación del territorio indígena y al debilitamiento progresivo de las autonomías comunales.

En conjunto, las composiciones en Chavín deben entenderse como un escenario de disputa, adaptación y negociación constante. La población indígena no fue pasiva ante la pérdida de tierras: defendió, reconfiguró y resignificó sus derechos dentro de los márgenes permitidos por el sistema. Esta dinámica da cuenta no solo de la persistencia de formas locales de organización territorial, sino también de la capacidad de acción de los pueblos andinos en un contexto colonial profundamente desigual. Comprender estas estrategias permite, en última instancia, dimensionar la tierra no solo como recurso económico, sino como espacio vital de identidad, pertenencia y resistencia.

4. Situación económica de Chavín de Pariarca (siglo XVII)

La región de Huánuco mantuvo una diversidad de actividades económicas durante el virreinato, entre las cuales la minería ocupó un lugar destacado, aunque con desigual impacto en las distintas zonas. En el caso de los Ichoc-Huánuco y Allauca-Huánuco, se les consideró aptos

mismo modo Jircán en 1875 practicó un deslinde con Arancay por Querobamba, con Monzón por Chapácara y también con Tantamayo por Carpa ante el Juez de Primera instancia de Dos de Mayo (Robles, 1970, pp. 135, 139).

para el trabajo de mita debido a su buena alimentación, especialmente por los españoles. Esta percepción facilitó su participación en la minería aurífera y argentífera, incluso desde edades tempranas, alcanzando un grado notable de tecnificación a lo largo de sus vidas. Sin embargo, los estudios arqueológicos muestran que los lavaderos de metales en Huamalíes, como el de Llata, no producían metales de alta calidad, con excepción de algunos parajes como Sauri, San Bartolomé, Puños, Muchcay, Collasarco y Cacha. Entre las minas importantes de la época destacaban Yauricocha (en Cerro de Pasco), así como otras menores en Huaylas, Conchucos, Huánuco y Huallanca. También se registraron lavaderos de oro en Tasoschico (Arancay), y antes de la llegada española, algunos mitmas de los Ichoc-Huánuco ya extraían plata de las minas de Huari; con la colonización, algunos de estos trabajadores permanecieron en el lugar, mientras que otros retornaron a sus comunidades de origen. Junto a estas minas, existían lavaderos como Chinchuragra, Pucaragra y Ninamayhua (Espinoza, 2005, pp. 129–131, 134; Varallanos, 1959, pp. 257–259).

No obstante, como se ha señalado previamente, tanto en Huamalíes como en Chavín de Pariarca, el trabajo en la mita minera no fue predominante. Diversas condiciones explican esta tendencia: por un lado, existía una oferta alternativa de actividades económicas más accesibles para la población indígena, y por otro, desde mediados del siglo XVII, la crisis de la mita minera —derivada del despoblamiento indígena— redujo la disponibilidad de trabajadores obligatorios. Esta transformación repercutió también en los obrajes, donde comenzó a resaltarse la utilización de servidores personales y trabajadores contratados (Robles, 2014, p. 137; Stern, 1986, p. 228). Así, el modelo económico regional se reorganizó en torno a actividades como los obrajes, la producción de coca, la agricultura y la ganadería, todas esenciales para la reproducción social indígena. Estos sectores no solo permitían sostener la vida cotidiana, sino que eran también fuente de tributo y objeto de apropiación por parte de actores coloniales externos.

4.1.Los obrajes de Huamalíes

El sistema de obrajes, fábricas textiles instaladas por la administración colonial, se convirtió en un eje económico de la región y constituyó una de las principales formas de articulación de la población indígena con el sistema productivo virreinal. En ellos se elaboraban bienes como paños, jergas, cordellates, frazadas, sayas y cumbes. Los obrajes se clasificaban por

la cantidad de tornos[50]: pequeños (6–8) y grandes (40–50), diferenciándose de los trapiches y chorrillos, que eran de menor escala. Esta industria se consolidó desde el siglo XVI, logrando altos ingresos después de la minería. Los productos se exportaban incluso fuera del virreinato, hacia Chile, Guayaquil, Filipinas y, en ciertos casos, hasta España. Su auge se dio entre mediados del siglo XVII y fines del XVIII, favorecido por tres factores principales: la abundancia de lana, la existencia de mano de obra barata y la alta demanda de textiles por parte de españoles, mestizos e indígenas, dada la prohibición de importar telas desde la metrópoli (León, 2009, p. 159; Silva-Santisteban, 2005, pp. 181–182; Stern, 1986, pp. 139–140; Urrutia, 2014, p. 66; Varallanos, 1959, pp. 265–266)[51].

El acceso a esta mano de obra se producía a través de diversas estrategias. Los propietarios —españoles, corregidores, hacendados y miembros del clero— solicitaban a la Corona cupos de trabajadores indígenas, pagaban sus tributos o los eximían temporalmente para que estos pudieran servir en los obrajes (Silva-Santisteban, 2005, pp. 175, 183). Los obrajes no eran simples centros de producción, sino verdaderas unidades socioeconómicas. A menudo estaban organizados como pequeñas comunidades, con núcleos familiares indígenas, iglesias, cofradías, celebraciones y hasta cabildos, otorgándoles cierta autonomía formal, aunque sin alterar la lógica de dominación (Zuloaga, 2017, pp. 333, 337). Sin embargo, esta estructura encubría formas de servidumbre prolongada. Según Stern, muchos indígenas terminaron en condiciones similares a los yanaconas, al quedar ligados indefinidamente a estos espacios (1986, p. 227).

Las condiciones de trabajo eran particularmente duras. Como lo muestra Dino León, basándose en los relatos de Antonio de Ulloa y Jorge Juan y Santacilia, las jornadas comenzaban muy temprano y se desarrollaban bajo encierro, bajo vigilancia del mayordomo y ayudantes (2009, p. 159). Si los trabajadores no cumplían sus metas, eran sometidos a castigos físicos —azotes, cepos, cormas— o incluso se les encarcelaba, entrando en un régimen de trabajo forzoso que bordeaba la esclavitud. Las labores se realizaban con telares españoles que combinaban técnicas

[50] Refiere a cualquier máchina con rueda, que se mueve sobre el eje, y sirve según sus diversas formas, para varios usos: como torcer seda, hilar. (Diccionario de Autoridades, Tomo VI).

[51] Existieron obrajes de productos variados, como pólvora, de algodón nativo en Chachapoyas, donde también existieron obrajes de velas de barco, también de sombreros la cual eran especiales pues sólo existían donde había vicuñas; por otro lado, la mita obrajera también fue causante de muchas rebeliones por el trabajo que implicaba (Silva-Santisteban, 2005, pp. 169-170, 183).

indígenas, como los telares de cintura, con procesos de cardado, escardado, prensado y uso de batán (Silva-Santisteban, 2005, p. 181).

La actividad obrajera constituyó un componente importante de la economía regional en Huamalíes durante el periodo colonial, y su influencia alcanzó también a Chavín de Pariarca. Desde mediados del siglo XVI, la zona destacó por su producción textil, especialmente de tejidos de lana, favorecida por la abundancia de ganado lanar. Según León (2002), Salas (1998) y Vargas (1981), incluso en las primeras décadas del siglo XX se conservaban técnicas de hilado con telares primitivos, lo que evidencia una larga tradición manufacturera. En 1549, cuando Miguel de la Serna y Juan de Espinosa visitaron a los Ichoc-Huánuco, las autoridades locales decidieron entregar ropa como tributo a su encomendero, pese a no tener aún habilidades técnicas avanzadas. Entregaron prendas de algodón provenientes de su enclave en tierras Chupaichas, comprometiéndose a producir 200 piezas mensuales, lo que sugiere una rápida tecnificación textil en los años posteriores (Espinoza, 2005, pp. 132, 137; Silva-Santisteban, 2005, p. 171).

La expansión de los obrajes en el siglo XVI y XVII consolidó esta actividad como base económica regional. En 1593, el arzobispo Toribio de Mogrovejo identificó varios obrajes operando en el partido de Huánuco, especialmente en Huamalíes, Huaylas y Conchucos (Tabla 7).

Tabla 7

Obrajes hallados por el arzobispo Mogrovejo (1593 – Huánuco)

Obrajes	Corregimiento	Dueño	Telares	Tornos	Año
Huacaybamba	Huamalíes	Español Luis	7	6	1593
Aija	Huaylas	Diego Núñez de Figueroa	-	-	1593
San Sebastián de Huaraz	Huaylas	García Barba	5	50	1593
San Pedro de Carhuaz	Huaylas	Acacio Ramírez			1593
Yungay	Huaylas	Jerónimo de Guevara	10	40	1593
Comunidad de Yungay	Huaylas	Comunidad	8	67	1593
San Pablo de Mato	Huaylas	Comunidad de San Pablo de Mato	9	57	1593
Huaylas	Huaylas	Jerónimo de Guevara	-	13	1593
Comunidad de Huaylas	Huaylas	Comunidad de Huaylas	1	38	1593
Macate	Huaylas	Jerónimo de Guevara	-	50	1593
Pallasca	Conchucos	Comunidad	10	74	1593
Pallasca	Conchucos	Personal	-	-	1593

Huandoval	Conchucos	Huandoval	2	22	1593
Santiago de Cabana	Conchucos	Santiago de Cabana	4	44	1593
Tauca	Conchucos	Hernando de Chávez	-	-	1593

Nota. De Varallanos (1959, pp. 246-247).

A comienzos del siglo XVII, Vásquez de Espinoza registró obrajes distribuidos en los corregimientos que entonces integraban el partido de Huánuco: Huamalíes, Conchucos, Huaylas, Tarma y Chinchaycocha. En Huamalíes, los obrajes más importantes fueron Yarumayo, Ripán, Baños, Quivilla, Ragua, Pampas, Chuquibamba, Morca y San Pedro de Colcapampa, además de otros que pertenecían a herederos de encomenderos o instituciones religiosas como el Convento de La Merced de Lima. Según Silva-Santisteban (1964, p. 137; 2005, pp. 171–172), Varallanos (1959, p. 268) y registros del Archivo Arzobispal de Lima y el Archivo General de la Nación, se han identificado al menos 21 obrajes distribuidos en Huamalíes (Tabla 8), varios de ellos directamente vinculados a Chavín de Pariarca o sus alrededores[52].

Tabla 8

Obrajes en Huamalíes

1. San Pedro de Huacaybamba	8. Obraje del Convento de la Merced de Lima	15. San Pedro de Colcas
2. Yarumayu	9. Obraje de los herederos de Juan Nuñez de Saavedra	16. Obraje de Chavín
3. Ripán	10. Obrajes de los herederos de Pedro López de Toledo	17. Obraje de Tantamayo
4. Baños	11. Obraje de los herederos de Luis de Rinaga	18. Rondos
5. Quivilla	12. San Cristóbal de Colcapampa	19. Chupán
6. Ragua	13. Chuquibamba	20. Guaricancha
7. Pampas	14. Morca	21. Collpas

Nota. De Silva (1964, p. 137), Varallanos (1959, p. 268), Ureta (2005, p. 198), Riveros (2005, p. 244), Archivo Arzobispal de Lima y Archivo General de la Nación.

La importancia de estos obrajes persistió hasta bien entrado el siglo XVIII. Robles (1970, pp. 53, 61) indica que hacia 1777 el pueblo de Llata aún contaba con el obraje de Morca, cercano

[52] Para información sobre Rondos ver Cieza ([1520-1554] 2000, p. 126), Robles (1970, p. 134) y Berroa ([1934] 2009, pp. 90, 93-94, 323, 349). Por otro lado, Morca fue una hacienda cuyo primer dueño fue José Ponse, el mismo que la donó a la iglesia de Huánuco y en el siglo XVIII pasó a ser parte de la Beneficiencia y Collpas, es probable que refiera a Colca, un obraje registrado en 1609 (Berroa, [1934] 2009, p. 93).

al de Quivilla, donde además de tejidos se elaboraban productos como queso, ponchos, sombreros, petacas y sogas de cuero[53]. En el caso de Chavín de Pariarca, los vínculos con los obrajes de Quivilla, Chuquibamba, Morca, Ragua y otros localizados dentro del repartimiento se consolidaron especialmente durante la segunda mitad del siglo XVII, como se detallará en los subapartados siguientes.

Esta trayectoria de vinculación con la producción textil permite observar no solo la inserción forzada de la población indígena en el aparato económico colonial, sino también su capacidad de adaptación, agencia y especialización técnica. Aunque sometidos a condiciones de dominación, los habitantes de Chavín y otros pueblos desarrollaron destrezas que facilitaron su integración y subsistencia, articulando saberes locales con tecnologías impuestas. La tensión constante entre la necesidad de sobrevivir y las estructuras de subordinación marcó el funcionamiento de esta economía, en la que los obrajes representaban simultáneamente un espacio de explotación y una oportunidad acotada. En los apartados siguientes se examinará con mayor detalle cómo se articuló la red de obrajes de Huamalíes con la población de Chavín de Pariarca, revelando no solo su relevancia económica, sino también su papel como escenario de conflicto, coacción, negociación y resignificación territorial.

4.1.1. Obraje de Chuquibamba, Morca y Colcas.

El obraje de Chuquibamba, ubicado a media legua de Pariarca[54] y anexo a la doctrina de Singa, desempeñó un rol clave en la configuración económica de la región, en especial por su articulación con redes de poder local, actores externos y vínculos históricos con la minería. Antes de la llegada de los españoles, Chuquibamba ya era reconocido por su riqueza aurífera; sus lavaderos, al igual que los de Pomarica, Ninamalco y Yaros Huacana (este último productor de plata), eran explotados por los Ichoc-Huánuco, quienes destinaban hasta 200 hombres para la extracción del mineral, entregado luego al encomendero por los curacas. Esta tradición minera fue continuada y transformada durante el periodo colonial, cuando se fundó en Chuquibamba un obraje textil, evidenciado aún en época reciente por la existencia de telares primitivos utilizados para tejer cordellates, ponchos y bayetas de lana de oveja. De este modo, Chuquibamba se configuró como

[53] Actualmente Llata continúa desarrollando ampliamente la ganadería, para referencias al respecto ver Peña (2005b, pp. 272-273).
[54] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 77v; Leg. 16, exp. 1, fol. 302r. Actualmente Chuquibamba es un anexo del distrito de Punchao (Robles, 1970, p. 155).

un espacio híbrido, de actividades mineras y manufactureras, cuya importancia persistió a lo largo del tiempo[55] (Berroa, [1934] 2009, pp. 57, 359; Espinoza, 2005, pp. 132, 136–137; Robles, 1970, pp. 22, 155, 157; Ureta, 2005, p. 198).

La visita del arzobispo Toribio de Mogrovejo constató en 1593 que este obraje, propiedad de Pablo de Agama, vecino de Huánuco, contaba con 220 personas (Benito, 2006, p. 146). Posteriormente, Agama transfirió su administración a Álvaro Cabral, quien también gestionó los obrajes de Colcas, Morca y Pachas[56]. En 1614, los hijos de Pablo de Agama —don Juan y el alférez Baltazar de Agama— disputaron la posesión de estos obrajes con Cristóbal García de Rivadeneyra, incluyendo estancias de ganado como Andas y Andahuaylas. Más adelante, en 1636, Luis Meléndez de la Cueva obtuvo el arrendamiento de los obrajes de Chuquibamba y Morca —entonces quemados y destruidos—, los reedificó y reinició su funcionamiento, en cuya jurisdicción también se encontraba el obraje de San Pedro de Colcas[57]. Años después, en 1643, Meléndez y su esposa, Isabel Clara de Agona, enfrentaron a los curas de Pachas, Llata y Singa, quienes desviaban a los indios asignados a sus obrajes para trabajar en tornos y telares clericales, generando un conflicto por el control de la mano de obra indígena. Ese mismo año, Estanislao de Vega Bazán, desde Cuzco, tramitaba una causa para evitar que se le impidiera efectuar cobranzas de pesos y otros derechos relacionados con el obraje de Chuquibamba[58].

La relevancia de Chuquibamba para la doctrina de Chavín de Pariarca se confirma por múltiples testimonios. En 1655, el clérigo Francisco de Guevara reconocía como "obligación" que la población de Chavín acudiera al obraje, pues se repartían indios desde esta doctrina para su

[55] La calidad del oro de Chuquibamba fue resaltada por Antonio Raimondi en 1860, quien indicó que en épocas anteriores de un solo punto se obtenían ocho arrobas de oro. Ver Archivo General de la Nación, Colección Antonio Raimondi, Viaje a las provincias de Huaylas, Huaraz y Huamalíes, AR_DOC_4/5, fol. 165-166 (En adelante se usará la abreviatura AGN para Archivo General de la Nación).

[56] ARH, Protocolos Notariales S. XVII, caj. 7, fols. 142r-143r.

[57] AAL, sección Capítulos, leg. 2, exp. 8; AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 124, cuaderno 446, fol. 105r. (En adelante se usará la abreviatura cuad. para cuaderno). Por otro lado, los Agama tuvieron fuerte presencia en Huánuco desde la llegada Hispánica, según Espinoza la mitad de Allauca-Huánuco e Ichoc-Huánuco fueron encomendados a Antonio de Grado y Juan de Argama (Agama), a ellos se les encomendó el señorío del curaca Guanca y se les encargó como visitadores la inspección de 7 repartimiento, pues Lope García de Castro mandó fijar el monto de la tasa tributaria (2005, pp. 135, 141). Según Berroa, Pablo de Agama junto a Cristóbal de Villar, vecinos de Huánuco, en 1593 ofrecieron cada uno 3,500 pesos para comenzar los trabajos de edificación para el monasterio de monjas que se buscaba fundar en Huánuco y fue Pablo de Agama quien inició la obra en 1596 cuando el arzobispo dio la licencia; por otro lado, los Agama también incursionaron en la labor religiosa, así Juan de Rojas y Agama fue uno de los capellanes del convento en fundación de Huánuco ([1934] 2009, pp. 184-186, 189). También ver AGN, Real Audiencia de Lima, causas civiles, leg. 124, cuad. 446 y leg. 206, cuad. 782.

[58] AAL, sección Capítulos, leg. 11, exp. 2 y AAL, sección Inmunidad Eclesiástica, leg. 7, exp. 6.

funcionamiento. Este reparto forzado de mano de obra consolidó una red de intereses que involucró a doctrineros, arrendatarios y corregidores, dando lugar a abusos. Así ocurrió en 1667, cuando el maestro de campo Miguel Ruiz de la Vega, arrendatario del obraje y aliado del doctrinero Guevara, fue denunciado por castigos violentos contra Pedro Fernández, indígena de Chavín, quien relató que el cura lo azotó y lo envió a cargar leña al obraje como forma de "cobro" por una supuesta deuda[59].

En 1680, Andrés Meléndez de la Cueva interpuso una demanda contra los sacerdotes de Singa, Llata y Chavín por contravenir disposiciones del Arzobispado respecto al uso de trabajadores. El documento muestra que los doctrineros, en alianza con el corregidor de Huamalíes —quien además controlaba el obraje de Quivilla— impedían que se cumplieran los repartos oficiales de mano de obra hacia los obrajes de Meléndez. Este conflicto expone cómo los espacios económicos, como Chuquibamba, eran escenarios de disputa entre actores civiles y eclesiásticos por el control de los recursos humanos, y evidencia las contradicciones del sistema colonial, en el cual normas legales convivían con prácticas informales, coercitivas y clientelares. Así, los conflictos en torno a este obraje persistieron. En 1790, Vicente Isidro de Peña, apoderado del cura coadjutor de Singa, entabló un pleito contra el cura de Chavín por la jurisdicción del obraje de San Pedro de Chuquibamba, lo que demuestra que su control continuaba siendo un tema central para las doctrinas involucradas[60].

Chuquibamba estaba estrechamente vinculado con el obraje de Morca, también perteneciente a la familia Agama y luego a los Meléndez. Este obraje, anexo de la doctrina de Llata, fue registrado también por Santo Toribio de Mogrovejo con 220 trabajadores. En 1666, su administrador era Antonio de la Riva y Agüero (Riveros, 2005, p. 244). En 1667, el doctrinero Guevara, estando en Morca —donde se encontraba tras una sanción que lo alejaba de Chavín— solicitó permiso para celebrar el Corpus Christi en Chuquibamba, argumentando que este espacio servía de consuelo espiritual a indígenas imposibilitados[61], lo que muestra la proximidad no solo física, sino funcional y simbólica entre ambos obrajes.

[59] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 111v; leg. 19, exp. 3, fols. 81v, 496v.
[60] AAL, sección Capítulos, leg. 22, exp. 13. AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 42.
[61] AAL, sección Capítulos, leg. 11, exp. 2; Leg. 10, exp. 3, fol. 43r; por otro lado, según Robles el obraje de Morca en 1796 su poseedor fue Cristóbal de Zavala, José Ponce, en 1808 Francisco Parra, en 1813 Jacinto Herrera, y en la república fueron María Mercedes Mariño, Dámaso Urrutia y la Beneficencia de Huánuco (1970, p. 46).

Estos obrajes también estuvieron bajo influencia de personajes como el clérigo Ambrosio Martel, quien durante cuatro décadas controló parte de ellos y acumuló propiedades que incluían incluso secciones del obraje de Baltazar de Agama (León, 2002, p. 180). En 1667, Miguel de la Vega arrendaba el obraje, mientras que Antonio Meléndez —su obrajero— fue señalado por Ignacio de la Cruz como cómplice de una detención arbitraria orquestada junto al doctrinero Guevara. Ignacio fue citado a la estancia de Andas y, tras ser atado por sus guatacos, fue llevado al obraje, donde permaneció hilando por tres semanas hasta que logró huir[62]. Este testimonio muestra con crudeza la manera en que los doctrineros no solo controlaban espiritualmente a la población, sino que extendían su dominio a los espacios económicos, utilizando los obrajes como herramientas de castigo, coerción y acumulación de poder.

Así, los obrajes de Chuquibamba, Morca y Colcas no fueron simples centros de producción textil, sino espacios de articulación entre la economía local, el poder eclesiástico, la imposición de tributos y el control del territorio. Desde estos espacios se definían relaciones jerárquicas que impactaban profundamente en la organización social de Chavín de Pariarca, limitando la autonomía indígena, pero también motivando respuestas como litigios, alianzas o huidas, lo cual refleja una constante negociación —y a veces ruptura— del orden colonial.

4.1.2. Obraje de Quivilla.

El obraje de Quivilla desempeñó un rol económico, político y jurídico fundamental para la doctrina de Chavín de Pariarca y sus pobladores. Ubicado a cinco leguas de la comunidad, pertenecía a la jurisdicción de Pachas y sus anexos —entre ellos San Juan de Chavinillo, San Pedro de Obas, San Miguel de Pallanchacra, Yaros y Sillapata—, y se convirtió en uno de los principales espacios donde los indígenas de Pariarca fueron destinados a trabajar en calidad de mitayos.

Desde mediados del siglo XVII, el obraje de Quivilla se consolidó como uno de los centros de control económico y territorial por parte de actores coloniales, particularmente el corregidor de Huamalíes, quien asumió su administración. Este hecho es relevante, ya que evidencia la conexión directa entre el poder político local y el aparato productivo. En 1666, su administrador era Antonio de la Riva y Agüero, quien también gestionaba los obrajes de Morca y Guaricancha (Riveros, 2005, p. 244). Según testimonios de la época, De la Riva mantenía acuerdos con el doctrinero de

[62] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 30v, 384r-386r.

Chavín de Pariarca, Francisco de Guevara, para que este movilizara piaras de mulas cargadas de leña destinada a los tintes y perchas del obraje[63]. Este contrato, vigente desde 1665, generó una profunda afectación ambiental, pues causó la destrucción de los montes y parajes circundantes a Pariarca. Lo anterior no solo revela el impacto ecológico de la producción textil colonial, sino también la forma en que el territorio indígena era explotado para sostener intereses externos.

El control ejercido por el corregidor sobre Quivilla se mantuvo hasta por lo menos 1680, año en que Andrés Meléndez de la Cueva denunció que el entonces corregidor Blas Henríquez mantenía tratos con los doctrineros Guevara, Melchor de Leiva y Juan de Soto —responsables de las doctrinas de Chavín, Llata y Singa— para apropiarse del trabajo indígena a través del uso de obrajes propios y de terceros[64]. Este sistema de alianzas entre autoridades políticas y religiosas evidencia una de las contradicciones centrales del orden colonial: mientras el sistema legal español establecía derechos de los indígenas como vasallos libres, en la práctica estos eran sometidos a múltiples formas de coerción, disfrazadas de servicio o deber cristiano.

El abuso de poder en Quivilla fue sistemáticamente documentado. En 1636, los caciques principales de Pachas iniciaron una causa criminal contra los licenciados Diego de Cabrera y Francisco de Carbajal por las vejaciones cometidas contra sus comunidades. Posteriormente, múltiples testigos señalaron que el doctrinero Guevara imponía el trabajo forzoso no solo a los mitayos, sino incluso a los recién convertidos. En uno de los casos más elocuentes, Santiago Yupac testificó haber visto al indígena Marcelo Toncossa trabajando como esclavo en el obraje, a pesar de pertenecer a los "nuevos cristianos"[65]. Esta imposición revela el carácter abiertamente abusivo del régimen económico al que eran sometidos los indígenas, borrando incluso las distinciones religiosas que el mismo sistema promovía.

La función del obraje de Quivilla no se limitó al ámbito económico: también operó como espacio de castigo y disciplinamiento. En 1667, el licenciado Joseph Laureano de Mena, al no contar con una cárcel adecuada en la zona, ordenó que varios indígenas fueran asegurados en el obraje: Lazaro de Silva, Antonio Martel y Francisco Yauri debían cumplir seis meses de servicio por complicidad con el doctrinero, mientras que Juan de la Reinaga fue enviado a prisión en el

[63] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 272r-272v. El mayordomo del obraje de Quivilla en 1666 fue Antonio Nuñes (AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 394r).
[64] AAL, sección Capítulos, leg. 22, Exp. 13.
[65] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 255v-256r; Leg. 7, exp. 1.

paraje del obraje[66]. En otros casos, se registran castigos similares dictados por el corregidor o el mismo doctrinero: Jerónimo Chuchurumpa fue preso por haber intentado ahorcar a un indígena; Juan Aycasopa fue enviado al obraje por faltas indeterminadas; Lorenzo Puri permaneció tres meses castigado en Quivilla por una supuesta deuda de ovejas[67]. Incluso en el siglo XVIII, se mantuvo esta dinámica coercitiva: según el testimonio de Mallqui, tributario de Pachas, el corregidor convocó a los indios a son de campana y amenazó con azotarlos o enviarlos al obraje si se negaban a obedecer; el miedo llevó incluso al alcalde Josef Santos a retractarse públicamente, mientras otros indígenas se vieron forzados a firmar acusaciones (Riveros, 2005, p. 253)[68].

Estas prácticas muestran cómo el obraje funcionaba como extensión del aparato represivo colonial, en el que las estructuras económicas se articulaban con mecanismos de vigilancia, castigo y sujeción territorial. El control de la producción textil iba de la mano con la instrumentalización del territorio indígena y la represión física y simbólica de su población. Sin embargo, los registros también evidencian formas de agencia indígena frente a este sistema. En una ocasión, tras la detención de Beatriz Cargua, una india principal acusada de hechicería, Juan Peres —en alianza con otros indígenas principales— la liberó y se dirigió al obraje de Quivilla, donde denunció públicamente la humillación sufrida por una mujer "prinsipal y honrrada"[69]. Este acto muestra no solo un gesto de solidaridad y resistencia, sino que su elección de lugar para manifestarse —el obraje— sugiere que Quivilla era un espacio frecuentado por gran parte de la población de Pariarca, y por tanto, un lugar clave para disputar poder y legitimidad.

La continuidad del obraje en el siglo XVIII refuerza su importancia en la estructura económica regional. Espinoza señala que los Allauca-Huánuco, antiguos habitantes de la zona, eran tejedores especializados que producían bayetas y pañetes (2005, p. 133). Esta tradición fue probablemente capitalizada por los operadores coloniales, pero también apropiada por los propios indígenas como forma de sostenimiento económico y afirmación cultural, aun en contextos de opresión. Así, el obraje de Quivilla no fue solo un centro de producción, sino un espacio donde se cruzaban el trabajo, la disciplina, el despojo territorial y la resistencia. En él se condensaron las

[66] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 27r, 425v.
[67] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 230v; leg. 19, exp. 3, fol. 172v-173r, 306r, 313r.
[68] AGN, Superior Gobierno, B15, leg. 12, cuad. 346.
[69] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 179r. Por otro lado, Cargua, qarhua o jarua, significa amarillo (Espinoza, 1973, p. 201).

contradicciones del sistema colonial: la promesa de evangelización coexistía con la explotación; la legalidad con el abuso y la subordinación con la acción colectiva indígena.

4.1.3. Otros obrajes: Ragua, Chavín, Tantamayo, Chinchopalca y Aurinja.

Además de los obrajes de Chuquibamba, Morca y Quivilla, la doctrina de Chavín de Pariarca y sus anexos mantuvieron vínculos con otros centros obrajeros que ampliaron la red económica, social y territorial de la región. Estos obrajes muestran cómo la estructura colonial se apoyó en una amplia red de producción dispersa, que conectaba doctrinas, corregimientos, estancias y espacios de frontera, consolidando un modelo de extracción intensiva del trabajo indígena.

El obraje de Ragua, anexo a la doctrina de Baños y ubicado a nueve leguas de Chavín de Pariarca, fue fundado en 1644 por el alférez Juan Peres de Heredia, quien solicitó establecer un batán para beneficiar ropa producida en su estancia Nuestra Señora de la Natividad de Ragua. Alegó que usaría trabajadores indígenas voluntarios. El Virrey Marqués de Mancera autorizó la fundación y el fray Marcelo de Valenzuela pagó a la Real Hacienda 15 pesos por el derecho. Cuatro años después, en 1648, el padre Pedro de Velasco traspasó el obraje a Jerónimo López de Villegas[70]. En ese momento, el obraje ya contaba con cuatro yuntas de bueyes, telares, tornos, herramientas de carpintería y peroles, lo que indica un grado significativo de desarrollo técnico para la época (Silva-Santisteban, 2005, p. 172).

Inicialmente clasificado como un obraje pequeño, su crecimiento fue sostenido. En 1662 ya contaba con ocho telares, peines listos, tornos y biñuelos de calidad reconocida en zonas mineras como Puno y Potosí. En 1672 se había transformado en un obraje grande con cincuenta tornos, cardas, batán, ganado vacuno, herramientas agrícolas y una organización laboral rigurosa (Silva, 1964, p. 137). Estas transformaciones no fueron solo resultado de inversión privada, sino del trabajo indígena y la disposición estratégica de cultivos según pisos ecológicos, que posibilitaban una producción versátil y rentable. La obrajería, además de generar tejidos, dinamizaba el intercambio de productos como lana, trigo y maíz, y articulaba zonas agrícolas con zonas de manufactura (Urrutia, 2014, p. 63).

[70] BNP, B1095, fols. 1r-2v; BNP. B1101, 2f.; AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 8r.

Chavín de Pariarca también estuvo vinculado directamente al obraje de Ragua a través del doctrinero Francisco de Guevara. En 1667, el defensor indígena Juan de Alvarado denunció que su representado Andrés Guaman, natural de Pariarca, fue enviado con cinco mulas al obraje de Ragua, al servicio de un mestizo llamado Gabriel de Torres, por orden del cura[71]. Este testimonio muestra nuevamente el uso de obrajes como extensión del poder eclesiástico, en una red económica que combinaba coerción, movilidad forzada y servidumbre.

También se registraron obrajes en el mismo Chavín de Pariarca y su anexo Tantamayo. Según Lorenso Quispi, el obraje de Tantamayo fue fundado por el fiscal Blas Pizarro, y posteriormente administrado por otros fiscales como Juan Esteban, Andrés de Mendieta y Antonio Martel. En 1667, Pedro Luya, natural de Tantamayo, indicó que en ese obraje se elaboraba tinte azul, y que por dos años el doctrinero sirvió como leñatero, mientras el mayordomo Antonio Martel llevaba las cuentas. En septiembre de 1680, Francisco de Pimentel denunció que el doctrinero de Chavín tenía obrajes con hasta treinta tornos y un batán de mano en Chavín y Tantamayo. Juan Poma Loyac declaró haber visto a Domingo Etlante trabajando más de un año en los tornos y telares del obraje de Chavín, sin recibir pago alguno y bajo coerción de los mayordomos[72]. Estos testimonios revelan cómo los doctrineros no solo influían en la administración espiritual, sino que también organizaban actividades económicas, muchas veces ocultando su rol económico tras funciones religiosas. También dan cuenta de un sistema de trabajo forzoso naturalizado, que operaba en espacios supuestamente comunitarios y eclesiásticos, pero que eran claramente parte de una red de apropiación económica.

Otro obraje importante fue Aurinja, situado en Conchucos. Entre 1570 y 1630 fue propiedad del licenciado Diego Álvarez, y llegó a contar con unos 130 trabajadores (León, 2002, p. 103). En 1649, la comunidad de Llamellín se hizo propietaria del obraje, siendo uno de sus arrendatarios Juan Núñez de Solís, poderoso personaje de la zona, también propietario de la estancia San Antonio de Chinchobamba (Pomabamba) en 1658 (Sato, Bustamante y León, 2014, p. 221). El doctrinero Francisco de Guevara mantenía alianzas con los propietarios de Aurinja. En 1667, Luisa Luitui declaró que una década antes, cuando su esposo Martín Carballana denunció al cura, este escribió al prior de San Agustín en Huánuco solicitando su arresto. Martín fue enviado

[71] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 421r. Por otro lado, en la documentación el obraje de Ragua también ha sido registrado como Raqua o Rahua, en este trabajo se empleará Ragua.
[72] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 71r, 103r, 312r; Leg. 22, Exp. 13, fol. 29r.

a trabajar al obraje de Aurinja, donde permaneció más de diez años hasta morir[73]. El caso demuestra el uso de obrajes como espacios de castigo prolongado y evidencia el grado de poder coercitivo que poseían los doctrineros sobre la vida de sus feligreses.

Finalmente, el obraje de Chinchopalca, ubicado en la jurisdicción de Tarma, también mantuvo vínculos con Chavín de Pariarca. Su labor principal era el aprovisionamiento de ollas de barro para haciendas, según Morales Chocano (Viceministerio de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales, 2015). En 1667, su propietario era Jerónimo López de Villegas, personaje estrechamente vinculado al doctrinero Guevara. Ynes Yuric declaró que López, favoreciendo al cura, se negó a devolver el libro de cuentas de su esposo, a pesar de múltiples requerimientos[74]. Este acto revela cómo las redes clientelares entre doctrineros y obrajeros funcionaban también para ocultar deudas, proteger intereses comunes y consolidar estructuras económicas paralelas al control judicial ordinario.

En conjunto, estos obrajes confirman que la economía regional de Chavín de Pariarca no era marginal ni autosuficiente, sino que se hallaba intensamente articulada a los circuitos de extracción colonial. El trabajo indígena sostenía no solo la producción textil, sino también redes de redistribución, disciplinamiento y vigilancia social. Lejos de ser espacios neutros, los obrajes funcionaban como nodos donde se imponía el poder colonial, pero también donde se negociaban márgenes de autonomía relativa y, en muchos casos, se resistía la lógica de despojo mediante denuncias, litigios o acciones colectivas. Así, la actividad obrajera resultó fundamental para la doctrina de Chavín de Pariarca, ya que gran parte de su población estuvo vinculada a ella, ya fuera a través del sistema de mita o del servicio personal. A partir de estos vínculos, se establecieron redes económicas entre los doctrineros, los propietarios de obrajes de Pariarca y de otras zonas de Huamalíes, así como con regiones vecinas como Conchucos y Tarma, e incluso con la propia población indígena, mediante sus autoridades o los miembros del común.

Este dinamismo económico obedecía en gran medida a las condiciones favorables de la región —su bonanza agrícola, ganadera y sus posibilidades comerciales—, que la convertían en un espacio atractivo para corporaciones religiosas y autoridades nativas interesadas en emprender negocios rentables. Casos similares se documentan en el valle de Jauja, donde durante el siglo

[73] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 237r.
[74] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 125r, 220v. Por otro lado, el personaje Jerónimo de Villegas es analizado con más detalles en los siguientes capítulos de la investigación.

XVII estos sectores fundaron obrajes, estancias y chorrillos (De la Puente Luna, 2007, pp. 101–102, 132). En esta línea, León Gómez ha planteado que, hacia la tercera década del siglo XVII, en la región de Huánuco en general, los doctrineros —beneficiados por su posición de influencia tanto en las altas esferas como en las comunidades— aprovecharon esa ventaja para alcanzar importantes beneficios económicos (2002, p. 182). Como consecuencia de ello, la presencia de obrajes en Huamalíes permite afirmar que la principal mita que realizaba la población indígena era la obrajera, lo que también se verificaba en la doctrina de Pariarca.

4.2.La producción de coca

La producción y circulación de la hoja de coca constituyeron un eje fundamental en la economía de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, articulando las dinámicas locales de trabajo, territorio y subsistencia con los intereses del sistema colonial. Lejos de tratarse de un simple cultivo tradicional, la coca fue simultáneamente un recurso agrícola, un medio de intercambio económico, un producto ritual de fuerte carga simbólica, y un punto de tensión entre la población indígena y los actores coloniales que se apropiaron de sus excedentes y espacios de cultivo.

Desde tiempos prehispánicos, la coca cumplió múltiples funciones en los Andes. Por sus propiedades estimulantes era usada por poblaciones de zonas altas, pero también se utilizaba con fines rituales y curativos. Aún en la actualidad, en zonas como Huamalíes se mantiene el uso del "shogpi" como ritual terapéutico, donde la hoja sirve para diagnosticar el estado espiritual de una persona (Calixto, 2005, pp. 465–468). Espinoza (2005, p. 114) y Robles (1970, p. 74) documentan la costumbre, aún presente en la zona, de depositar hojas de coca en las bocas de calaveras o momias, como ofrenda propiciatoria que expresa respeto hacia los ancestros y busca evitar males. Estos usos muestran que la coca no solo era un producto agrícola, sino un componente clave de la cosmovisión andina, estrechamente ligado a prácticas religiosas, relaciones comunitarias y nociones de salud y muerte.

Durante el Tahuantinsuyo, los cocales eran administrados por el Estado incaico y distribuidos entre los curacas, ayllus, señoríos o reinos, mientras parte de la producción iba al Inca y al Cusco. En el caso de Huánuco, los camayos del Inca recogían coca de las selvas orientales para abastecer Huánucopampa (Espinoza, 1997, pp. 185–186; 2005, p. 133; Berroa, [1934] 2009, p. 59). Con la colonización, el valor de la coca aumentó por su demanda en la mita minera. A fines del siglo XVI, su alto precio convirtió a la coca en un producto estratégico del virreinato (Sánchez,

1997, pp. 140, 146), y su cultivo fue adaptado a las lógicas de mercado colonial, incluyendo el uso de la mita para su cosecha (Villanueva, 1982, p. 13). El virrey Toledo incluso reguló el proceso de cultivo y recolección: la limpieza debía hacerse por la mañana y la cosecha por la tarde, con un sistema que mantenía el color verde de la hoja y la empaquetaba en cestos de ocho kilos denominados "runcus" (Cook, 2010, pp. 286–287; Espinoza, 1997, p. 160)[75]. Centros productores como Cuzco, La Paz y Huamanga abastecían a las minas de Potosí, y se formó una red de intercambio que convirtió a la coca en "oro verde" para los colonizadores (Varallanos, 1959, p. 275; Salazar-Soler, 2009, p. 178).

En Huánuco, Varallanos afirma que, desde la fundación de la ciudad, la coca fue cultivada comercialmente en las selvas vecinas (1959, p. 275). Andrien confirma que el cultivo indígena de coca era común en regiones como Huánuco, Huamanga y Vilcabamba (2011, p. 39). En Chavín de Pariarca, la documentación muestra una continuidad en la producción de coca desde inicios del siglo XVII, aunque las prácticas y relaciones en torno a ella cambiaron drásticamente con la intervención de actores coloniales, particularmente los doctrineros. Un caso temprano lo evidencia, en 1600, los indígenas Francisco Poma y Hernando Yapa declararon que una de las razones para solicitar el relevo del doctrinero Baltasar de Betanzos fue que este obligaba a varios feligreses a transportar coca rescatada hacia provincias como Chinchaycocha y Huaylas[76]. Este testimonio no solo confirma la antigüedad del cultivo, sino también su instrumentalización por parte del clero para fines comerciales.

La importancia de la coca en Chavín de Pariarca no puede comprenderse sin considerar su particular geografía. A diferencia de otras doctrinas serranas, Chavín contaba con acceso directo a las montañas de selva alta, especialmente al sector conocido como Monzón. Este entorno ecológico, caracterizado por su humedad, altitud intermedia y fertilidad, ofrecía condiciones óptimas para el cultivo intensivo de coca. Tales características permitieron a la población local desarrollar históricamente redes de intercambio —como el trueque de productos altoandinos por

[75] Según Berroa en cuanto al cultivo de la coca señala que su semilla se recoge en diciembre o marzo, su flor se presenta en abril y mayo, a su cultivo se le llama "cuspar" donde se sacan las yerbas o se urea y se les despunta para que no crezca demasiado, ya que para poder recoger sus hojas la planta debe tener máximo tres y medio pie de altura; su cosecha se puede hacer hasta cuatro cosechas al año ([1934] 2009, p. 113). Por su parte, Alva y Ravines indicaban que la cosecha de coca implicaba el corte de hojas y tallos, a diferencia de la cosecha de granos que implicaba la siega, cargío, trilla, limpieza, medición y embalaje, también de los tubérculos donde se extraían los tubérculos y raíces y de los frutos, era el corte y acondicionamiento de frutos (1999, p. 71).

[76] AAL, sección Capítulos, leg. 1, exp. 1, fol. 2r.

coca—, pero también convirtieron a la zona en un espacio codiciado por agentes coloniales. Así, el interés de los doctrineros por apropiarse de las chacras y cestos de coca debe entenderse no solo como un acto de explotación económica, sino también como un intento de control territorial sobre un espacio particularmente estratégico dentro de la región.

Las montañas de la selva de Chavín, especialmente Monzón, constituyeron el principal enclave cocalero del pueblo. Desde época temprana, los Ichoc-Huánuco intercambiaban ganado y papa por coca en esta zona (Espinoza, 2005, p. 126), y su valor era tal que los indígenas reconocían la calidad de su alcaloide (Peña, 2005b, p. 266)[77]. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la explotación de estos cultivos se intensificó bajo control de los doctrineros, quienes se apropiaron de las chacras de coca de las cofradías y de las comunidades. Domingo Rayse denunció en 1654 que el cura de Chavín poseía chacras de coca en Mojón, donde obligaba a los indígenas a cargar coca hasta Tantamayo para su venta, sin pagarles nada. Además, se apropiaba de los cultivos pertenecientes a las cofradías de San Mateo y el Niño Jesús[78].

Ana Sánchez analizó el caso del doctrinero Francisco de Guevara como ejemplo de clérigos que ocultaban actividades económicas bajo su rol espiritual (1997, p. 147). Guevara controlaba 33 chacras que producían anualmente unos 300 cestos de coca, que luego comercializaba en Huamalíes y Conchucos[79]. Esta red no solo le aseguraba beneficios económicos, sino que también lo posicionaba como actor clave dentro de un circuito regional de intercambio, a costa del trabajo gratuito de la población indígena, convertida en fuerza de trabajo esclavizada bajo la apariencia del servicio religioso.

La producción de coca también se vinculó al sistema tributario. En 1656, los principales de Pariarca declararon que los tributarios pagaban parte de su tributo en cestos de coca, especialmente los de Mojón. Para obtenerlos, eran forzados a trabajar en los cultivos controlados por Guevara, Lasaro Antonio y Domingo Xari. Este sistema generó una red de control económico

[77] En general, la selva de Monzón también se producen diferentes variedades como yuca, ají, variedades de tutumas, calabazas, calabacillas de la cual se preparan recipientes para guardar la cal, de valor ritual se producen los huayruros, cabuya, shagapita y diversas frutas (Peña, 2005b, p. 266; Espinoza, 2005, p. 96). Entre los recursos de esta zona en la flora se hallan diversas variedades de especies alimenticias, medicinales, etc. al igual que su fauna, sus recursos minerales, hidrográficos, etc. justamente la explotación de esta riqueza permitió que, a fines del siglo XVIII, Matías Abadía y Juan Bezares integraran a Chavín dentro de una "elevada posición económica y política dentro del corregimiento de Huamalíes" (Robles, 1970, pp. 128, 145-146, 150-151).
[78] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 54r-54v.
[79] La referencia documentaria se ubica en AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 108r, 221v.

y territorial donde los doctrineros capturaban el excedente agrícola indígena y lo movilizaban a través de alianzas con obrajeros o comerciantes. El testimonio de Sebastián Malqui es revelador: por orden de Guevara, debió entregar doce cestos de coca a Cristóbal Fernández para que los vendiera en el obraje de Chinchopalca. Sin embargo, este desvió el recorrido hacia Cauri, Tarma y Bombón, buscando vender la coca al contado[80]. Este episodio refleja cómo la producción de coca articulaba no solo espacios agrícolas y religiosos, sino también rutas comerciales interregionales (Sánchez, 1997). Por otro lado, la coca también fue utilizada por los doctrineros como medio de coacción económica. Ignacio Eclante, natural de las montañas, pagó al cura una deuda de 30 patacones con seis cestos de coca, pero se le exigieron cinco más[81]. Esta práctica de cobros excesivos muestra cómo la relación entre doctrinero y feligrés se traducía en exacciones económicas disfrazadas de justicia o servicio religioso.

Pese a que Luis Miguel Glave (2009, p. 338) señala que las ganancias de la coca comenzaron a disminuir para los mercaderes españoles en el siglo XVII —excepto en Cuzco—, en Pariarca el cultivo se mantuvo como un componente clave en las relaciones sociales, políticas y económicas. En 1693, se acusó al doctrinero Domingo de Olivares de vender productos a los indígenas a precios elevados en la montaña y, además, sacar de allí grandes cantidades de coca[82]. Justamente, un elemento central en este proceso fue el despojo territorial. Para sostener su dominio sobre la producción de coca, los doctrineros se apropiaron de las tierras comunales. En 1667, el alcalde de Mojón, Juan Omnacantipo, entregó una memoria ante el licenciado Laureano de Mena con los nombres de diecinueve chacras de coca que Guevara había tomado, detallando el número de cestos que cada una producía anualmente (Tabla 9):

Tabla 9

Chacras de coca de Mojón apropiadas por Francisco de Guevara (1667)

N°	Nombres de las chacras de coca	Cantidad de cestos de coca
1	Chacara Pampantico[83]	9
2	Chacara Paucaco	2
3	Chacara Luncapasa	1

[80] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 59r, 87r.
[81] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 121r.
[82] AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 10, fol. 1v.
[83] Según Berroa Pampantico se ubica a dos leguas del río Pucará en Monzon y citando a Calancha refirió que en su valle los jesuitas fundaron el pueblo de la Asención, en tierras que los Carapachos no llegaron a conquistar y donde los Panataguas poseen una especie de gusanos, similares al gusano de seda lo cual fue corroborado por el padre Alonso Gómez de la Compañía de Jesús, cuando le escribió al respecto al padre Lucas de Salazar ([1934] 2009, pp. 152, 201-202).

4	Chacara Ultupueyo	2 ½
5	Chacara Umpas	2
6	Chacara Pucara	2
7	Otro paraje de Pucara	2
8	Chacara Dento	3
9	Chacara Pinsalgua	1 ½
10	Chacara Vinchos	2
11	Chacara Isconchunico	1
12	Chacara Concosagua	1
13	Chacara Pilayo	1
14	Chacara de la Iglesia	3
15	Chacara de las Animas	2
16	Chacara de Señor San Mateo	2
17	Chacrara de la Resurrección de Nuestro Seño	1
18	Chacara del Dulce Nombre de Jesus	1
19	Chacara de la Pura Limpia Concepción de Nuestra Señora	4

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 112r.

Esta denuncia revela que el problema no era solo la apropiación del producto, sino también del territorio indígena. El trabajo obligado en esas chacras implicaba abandonar las propias tierras. Juan Malqui relató en 1655 que el doctrinero obligó a los indios a recoger coca de las cofradías sin dejarles "acudir a sus chacras", teniéndolos toda la semana ocupados y haciéndolos embalar la coca incluso los domingos después de misa[84]. La producción de coca, por tanto, fue una de las principales expresiones del despojo colonial en Chavín de Pariarca. Bajo el control doctrinero, se transformó en una herramienta de dominación que combinaba apropiación económica y desplazamiento territorial. Sin embargo, también generó respuestas indígenas: denuncias, testimonios, redes de solidaridad y estrategias de adaptación para sostener la reproducción social bajo un sistema que socavaba sus medios de vida.

En suma, se ha observado en este apartado que la economía de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII estuvo marcada por una profunda articulación con las dinámicas coloniales de extracción, control territorial y disciplinamiento social. Lejos de constituir un espacio marginal o aislado, la doctrina formó parte activa de los circuitos virreinales a través de la producción

[84] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 233v. Henchir refiere a embalar la coca a pulso en sacos de cinco arrobas (Berroa, [1934] 2009, p. 113).

obrajera, el cultivo de coca, y otras formas de trabajo agrícola y ganadero, todas ellas orientadas a sostener intereses externos: obrajeros privados, corregidores, doctrineros e incluso órdenes religiosas.

Los obrajes se constituyeron como núcleos de explotación que absorbieron gran parte de la mano de obra indígena mediante mecanismos de coacción legal y simbólica. A través del tributo, la mita, los repartimientos o el servicio personal, los habitantes de Chavín de Pariarca fueron incorporados al sistema colonial como fuerza productiva textil, y sometidos a condiciones de trabajo que oscilaron entre la servidumbre prolongada y la esclavitud. Estos espacios, controlados muchas veces por doctrineros o sus aliados, concentraron no solo poder económico sino también jurisdicción territorial, lo que generó conflictos con otros actores y con la propia población indígena.

Del mismo modo, la producción de coca en Chavín de Pariarca no respondió solo a necesidades ancestrales ni a lógicas comunitarias, sino que fue absorbida por la economía colonial, generando una red de apropiación del trabajo y del territorio indígena. Convertida en "oro verde", la coca permitió a los doctrineros acumular riqueza, afianzar su autoridad y tejer alianzas con obrajeros y comerciantes, a costa del despojo de tierras comunales, la imposición de trabajo gratuito y la ruptura de la economía local. La geografía de Chavín, con acceso privilegiado a zonas selváticas como Monzón, fue clave en este proceso. Esa ventaja natural transformó a la doctrina en un enclave estratégico, codiciado por actores coloniales que no solo buscaban extraer el producto, sino también controlar el territorio. Así, la coca se volvió simultáneamente recurso agrícola, instrumento de dominación y espacio de resistencia indígena.

Sin embargo, frente a estas formas de despojo y subordinación, la población indígena no fue pasiva. A través de denuncias, testimonios, litigios, evasiones o solidaridades internas, se desplegaron múltiples formas de agencia. La selección de cultivos, el intercambio regional, el uso ritual de la coca y la persistencia de prácticas comunales en los obrajes muestran que los habitantes de Chavín de Pariarca adaptaron, resistieron o resignificaron las condiciones impuestas por el orden virreinal. En conjunto, el análisis económico de Chavín de Pariarca revela que la economía local, lejos de ser una esfera autónoma, estuvo entrelazada con la dominación colonial, pero también con la capacidad de los pueblos andinos de negociar, resistir y transformar las condiciones impuestas.

5. Instituciones políticas en Chavín de Pariarca (siglos XVI-XVII)

En el marco de las reformas impulsadas por el virrey Toledo, los funcionarios del Virreinato fueron organizados en tres niveles. El primer nivel comprendía las autoridades gubernamentales y judiciales de más alto rango; el segundo correspondía al corregidor con jurisdicción provincial; y el tercero, de carácter local, incluía a los caciques y al cabildo de indios (Zuloaga, 2017, p. 327). En Chavín de Pariarca, esta estructura también se reprodujo, dando lugar a una convivencia compleja entre autoridades coloniales e indígenas, cuyas funciones, jerarquías y formas de legitimidad se entrelazaron y adaptaron a lo largo del tiempo.

El corregidor, designado inicialmente entre los españoles, tenía funciones civiles y criminales sobre españoles e indígenas (Vargas, 1981, p. 140). En la provincia de Huánuco, el rey le asignó un salario de 1500 pesos, la asistencia de un protector para las causas de los indios y un asiento destacado en el cabildo, donde era tratado como "ilustre" y con el título de "señoría" (Berroa, [1934] 2009, pp. 124, 128). Pronto se creó el cargo específico de corregidor de indios como parte del plan del gobernador García de Castro. Esta figura representó un punto de articulación central para la república de indios, al estructurar una autoridad virreinal que se relacionaba con cuerpos indígenas como el cabildo, la nobleza local y la población común.

La figura del corregidor representaba simbólicamente al monarca, siendo concebido como "la efigie del rey" dentro de las comunidades indígenas, y gozaba de un poder equivalente al del propio soberano, al que debía comunicar sus actos de justicia. Para reforzar su autoridad, se implementaron mecanismos de teatralización del poder, como las ceremonias de juramentación en los espacios de justicia, la disposición de asientos en eventos públicos y los rituales de recepción de las provisiones reales (Robles, 2015, pp. 305–306, 309–311).

En este sistema también ocuparon un lugar central las autoridades indígenas tradicionales: curacas, caciques gobernadores, caciques segunda persona, camachicos y principales. En el incanato, según Guamán Poma, existía una jerarquía que incluía a los capac apo o principales, las segundas personas o señores de provincia, los uaranca curaca de mil tributarios, el mandón mayor de quinientos, el pachaca camachico de cien, y el mandoncillo de cincuenta indios (Araníbar, 1990, pp. 81–82). Durante la colonia, estas autoridades adquirieron nuevos matices. Arana las clasificó en cuatro grupos: autoridades políticas (curacas, gobernadores, alcaldes), autoridades menores (camachicos), sacerdotes indígenas y auxiliares del culto, incluyendo hechiceros, fiscales,

alguaciles y cantores (2010, pp. 157–158). De la Puente Luna, en su estudio sobre Jauja, propuso una clasificación en tres niveles: en la cúspide estaban el cacique principal, el gobernador de repartimiento y el cacique segunda persona; luego, los caciques principales de doctrinas o pueblos y los alcaldes de indios; y finalmente, los caciques de tasa o cobradores (2007, pp. 115, 120–121).

En la doctrina de Chavín de Pariarca, el cacique gobernador, el cacique segunda persona y los caciques principales desempeñaron funciones claves. El curaca[85] —también llamado cacique en el Caribe (Zuloaga, 2012, p. 17) y mallku en el mundo aymara (Penry, 2017, p. 442)— era el jefe étnico del territorio, cargo que transmitía por linaje, con divisiones internas que velaban por su origen, jefatura y la protección de los recursos (Espinoza, 1997, pp. 350–351). Eran considerados miembros hábiles y activos de la comunidad, responsables de la administración de tierras y la organización del trabajo (Riveros, 2005, pp. 233, 240–241). Durante el Tahuantinsuyo, el cargo se heredaba por línea paterna, recayendo sobre el hijo legítimo o el pariente masculino más cercano (Berroa, [1934] 2009, p. 55).

A pesar de la conquista española, muchas de estas autoridades persistieron. Se mantuvieron los caciques principales, la segunda persona, los curacas de huarangas y otras jerarquías locales, aunque las ordenanzas de Toledo eliminaron algunos títulos (Arana, 2010, p. 59). En Jauja, por ejemplo, el curaca de guaranga dirigía diez pachacas o parcialidades (De la Puente Luna, 2007, p. 114). En la sierra norte, la estructura indígena estaba sometida a señores mayores preincaicos y a provincias del incanato (Zuloaga, 2012, p. 65). En Huánuco, se reconocieron distintos niveles jerárquicos para los curacas, según Murra (1975), Berroa ([1934] 2009, p. 55) y Espinoza (1997, pp. 353, 368; 2005, p. 93).

Durante el virreinato, el curaca actuó como intermediario entre los indígenas y el sistema colonial. Mantuvo el derecho a la sucesión hereditaria, el usufructo de tierras y el acceso a servicios personales, a cambio de recaudar tributos y redistribuir las tierras anualmente (Rosado, 2014, p. 88). Su figura fue reconocida como tutora del bienestar colectivo y, en reciprocidad con la corona, podía iniciar actividades económicas en beneficio propio. Muchos curacas fueron exonerados de la mita y del tributo, lo que les permitió acumular riqueza (Stern, 1986, pp. 76, 263–264). Sin embargo, las ordenanzas toledanas también recortaron ciertos privilegios y limitaron su autonomía

[85] Para una crítica a las denominaciones genéricas y confusas de las autoridades andinas en general ver el estudio de Zuloaga, como el caso de los "caciques de pueblo" (2012, pp. 20, 285-293).

(De la Puente Luna, 2007, p. 160; Alaperrine, 2005, pp. 190, 199–200). Mientras Toledo los subordinó como funcionarios y los redujo junto con la población indígena, los jesuitas mantuvieron su figura como "señor natural" o "capitán de parcialidades" en Paraguay y Moxos (Saito y Rosas, 2017, p. 25).

Pese a estas restricciones, los curacas continuaron en funciones hasta fines del siglo XVIII. En ocasiones, se enfrentaron a autoridades coloniales por proteger a los suyos, como ocurrió con Cervantes Pomachagua, cacique de Pachas, quien fue confrontado por Santiago Ulloa en 1774 y 1782 (Riveros, 2005, p. 251). Los caciques eran responsables del cuidado de la salud y costumbres de los indios, y se les recompensaba económicamente por sus servicios como funcionarios del régimen colonial (Zuloaga, 2012, pp. 149, 220, 248; 2017, p. 314).

El cacique segunda persona tenía una función relevante. En algunos casos se le asociaba con la mitad Hurin; en otros, era el primogénito o el hermano del cacique titular. Aunque de menor rango, actuaba como su reemplazo en situaciones de enfermedad o ausencia (Espinoza, 1997, p. 356; Rosado, 2014, p. 89). En el Tahuantinsuyo, esta función estaba bien establecida. Durante la colonia, estos caciques provenían de curacas de pachaca y eran elegidos entre los principales de distintos ayllus. Si no había cacique primera persona, se designaba un gobernador interino entre los de segunda persona. También participaban figuras como camachicos, principales, mandones y caciques de tasa, quienes colaboraban en la confirmación y legitimación del cacique principal (De la Puente Luna, 2007, pp. 70, 114–118). En Huaylas, estos caciques solicitaban fondos y presentaban quejas al corregidor, lo que evidencia su relevancia política (Zuloaga, 2017, p. 334).

El cabildo indígena fue otra institución clave en Chavín de Pariarca. Creado en el virreinato como órgano central de la reducción, estuvo conformado por autoridades elegidas anualmente. El alcalde, por ejemplo, tenía la facultad de impartir justicia y gobernar a una amplia población dentro de una o varias comunidades (Zuloaga, 2017, pp. 313, 332). Esta institución, junto con las cajas de comunidad, formó parte de los elementos integradores esenciales del nuevo orden. Lope García de Castro fue decisivo en el desarrollo de los primeros cabildos, delegando funciones a alcaldes y regidores indígenas, con juramentaciones solemnes iniciadas por el alcalde (Robles, 2015, pp. 312–313).

Las funciones del cabildo incluían la administración de tierras, la participación en censos, la supervisión de bienes colectivos, la resolución de conflictos y el control del cumplimiento de

ordenanzas. Actuaba como la primera instancia de justicia indígena (Penry, 2017, pp. 451–452; León, 2009, p. 54). Su creación modificó la lógica tradicional de legitimación del poder. La participación de los caciques en los cabildos alteró las formas de acceso a la autoridad, que ya no dependían exclusivamente del esfuerzo personal (Wilde, 2017, pp. 572–573).

A pesar de que las ordenanzas de Toledo y Vaca de Castro estipularon que los corregidores debían nombrar a los alcaldes y prohibieron que estos fueran caciques o influyeran en su elección, en la práctica los caciques o sus familiares dominaron desde etapas tempranas el cabildo (Zuloaga, 2012, pp. 145, 159; Arana, 2010, p. 59). Esto llevó a autores como Mumford a considerar que el cabildo sirvió para reforzar el poder tradicional de los caciques (Penry, 2017, p. 443).

El cabildo, también llamado República de Indios, incluía dos alcaldes (uno de los principales y otro del común), cuatro regidores, un alguacil, un alcalde de aguas, un alcalde de campo, un escribano y un verdugo[86]. En reducciones con más de 80 casas, los cargos se renovaban anualmente sin posibilidad de reelección (León, 2009, pp. 54–55; Zuloaga, 2017, p. 334). El alcalde de indios tenía atribuciones judiciales de primera instancia y podía arrestar a españoles para remitirlos al corregidor (Vargas, 1981, p. 141). Estas autoridades, representativas de sus comunidades, estaban exentas de tributos y mita, y algunas recibían sueldos (Stern, 1986, pp. 152–154). Junto al cacique, el cabildo gestionaba registros municipales sobre trabajo, tributo y cajas de comunidad (Penry, 2017, p. 441). Finalmente, las reformas toledanas también modificaron el nombramiento de alguaciles, que pasaron del ámbito religioso al civil (Zuloaga, 2012, p. 166).

En conclusión, las instituciones políticas en la doctrina de Chavín de Pariarca combinaron estructuras impuestas por el poder colonial con formas tradicionales indígenas. El corregidor representó al monarca y desplegó formas simbólicas de autoridad. Los curacas y caciques, a pesar de las reformas, mantuvieron roles de mediación y gestión que les permitieron conservar poder político y económico. El cabildo indígena, aunque diseñado como una institución colonial, fue apropiado por las élites indígenas locales, quienes lo utilizaron como un espacio de articulación y reproducción de poder. En conjunto, estas instituciones mostraron trayectorias complejas y particulares que expresaron la capacidad de adaptación y persistencia de las formas políticas indígenas en el nuevo contexto virreinal.

[86] Guamán Poma indicaba que había indios “alcalde mayor, alcalde ordinario, alcalde de santa hermandad, alguacil mayor y menor, regidor y contador mayor y menor” (Araníbar, 1990, p. 84).

6. Chavín de Pariarca y su contexto religioso (siglos XVI-XVII)

Durante el virreinato, Chavín de Pariarca fue una doctrina de indios adscrita al Arzobispado de Lima, administrada a lo largo del siglo XVII por miembros del clero secular y, en ciertos periodos, por la Compañía de Jesús. La doctrina representaba la institucionalización de la "misión", "reducción" o "conversión", a través de cédulas y decretos emitidos por el virrey o la Real Audiencia, y que superaban la fase inicial del adoctrinamiento para constituirse en una unidad jurídico-administrativa comparable a una parroquia, pero destinada a indígenas. Estas doctrinas no se limitaban a un único pueblo, estaban compuestas por una cabecera, es decir, el centro principal donde se ubicaba la iglesia matriz, que albergaba el Santísimo Sacramento y la pila bautismal; y por varios anexos o sujetos, pueblos subordinados a la cabecera, que el doctrinero visitaba periódicamente llevando consigo el Santísimo. La estructura parroquial incluía, además, el territorio bajo jurisdicción de la diócesis, el doctrinero —fuera este regular o secular—, y la feligresía indígena correspondiente (León, 2009, pp. 9, 59-62; Mizota, 2017, p. 363; Trujillo, 1981, p. 242; Wilde, 2017, pp. 559-560).

En el caso específico de Chavín de Pariarca, esta fue una doctrina ubicada dentro de la provincia de Huamalíes. La cabecera era el propio pueblo de Chavín, donde se encontraba la iglesia principal y se centralizaban los rituales sacramentales. Sus anexos, indicados al inicio, incluían a los pueblos de Tantamayo, Jacas, Jircán, Chipoco o Chipaco, Monzón o Moxon, y Chapácara (Bueno, 1951, p. 45; Berroa, [1934] 2009, p. 359; Riveros, 2005). Además de estos, los registros documentales también mencionan como parte del curato a San Juan de Sipaco, Cascanga, Ascensión o Asunción de Mojón[87] y la estancia o paraje de Andas (Ver anexo B).

El rol del doctrinero fue fundamental, especialmente en pueblos alejados de las cabeceras de corregimiento. En esos espacios, era muchas veces el único representante del sistema colonial y ejercía funciones de autoridad civil, penal y religiosa. Además de instruir en la "buena policía" y el adoctrinamiento, el doctrinero recibía, en compensación, servicios gratuitos, tributos en

[87] En la documentación revisada los pueblos Ascensión de Mojón y Asunción de Mojón se refieren al mismo lugar y aparecen indistintamente con uno u otro nombre (AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 107r, 108r, 482v, 486r).

especie y en dinero, así como un salario llamado sínodo[88]. Su presencia articulaba el poder eclesiástico con el control social de las poblaciones indígenas (León, 2009, pp. 62, 141, 229).

6.1.El clero secular en Chavín de Pariarca (1600-1631)

Robles, citando a Raimondi, sostiene que los primeros en llegar a Pariarca fueron los jesuitas, quienes ya contaban con un templo en 1580, por lo que la fundación del pueblo debió ocurrir entre 1575 y 1580 (1970, pp. 126-127). Sin embargo, Berroa indica que Chavín fue inicialmente administrado por el clero secular, hasta que en 1626 el arzobispo Gonzalo de Campo sustituyó al licenciado Carrión por religiosos de la Compañía de Jesús, quienes sirvieron interinamente ([1934] 2009, pp. 359-360). Es probable que tanto los jesuitas como los seculares hayan llegado a la zona en paralelo, aunque existe mayor evidencia documental sobre la actividad de los jesuitas en el siglo XVII. En este sentido, Nieto Vélez destacó la labor de los padres jesuitas entre los indios panataguas y carapachos, originarios de esta región (1992, p. 33).

El clero secular estuvo presente en Chavín desde fechas tempranas. En 1588, el doctrinero del repartimiento era el padre Martín Pérez, hermano de Juana Pérez y cuñado de Pedro Rodríguez, vecino de León de Huánuco. En 1600, el doctrinero encargado fue el padre Baltazar de Betansos, contra quien la población inició un juicio ante el visitador Melchor de Figueroa. No obstante, la causa fue remitida al provisor y vicario general del Arzobispado de Lima, Miguel de Saeina, y la denuncia no prosperó. Para 1619, el bachiller Juan de Miranda Cortés se desempeñaba como doctrinero; anteriormente había servido en el curato de San Pedro de Ticllo y llevaba tres años en Pariarca. Ese año, la doctrina contaba con una iglesia parroquial, una pila bautismal, aproximadamente 1600 indios e indias confesados, tres cofradías de Nuestra Señora —sostenidas por limosnas de sus miembros— y aún no poseía hospital (Lissón, 1946–1947, p. 297). Miranda continuó en la doctrina hasta 1623. En su hoja de servicios declaró atender satisfactoriamente la doctrina, así como participar activamente en la conversión de los indios carapachos en la llamada "zona de guerra". Esta afirmación fue respaldada por testimonios de Fernando Ambray, cacique gobernador, y Gaspar Tocto, principal de Pariarca[89].

[88] El sínodo fue el ingreso legal del doctrinero, junto a las propinas de los feligreses y las ganancias de las fiestas, este muchas veces se pagaba em especies (productos) (Rosado, 2014, p. 100). Por su parte, Dino León, citando una carta del arzobispo Toribio de Mogrovejo indica que "el Rey había ordenado por Real Cédula que los doctrineros tuviesen el salario de 400 pesos ensayados para su sustento" (2009, p. 144).

[89] ARH, Protocolos Notariales S. XVI, caj. 4, fol. 243v. AAL, sección Capítulos, leg. 1, exp. 1, fol. 5; Archivo General de las Indias. Lima 224, N°28, fols. 1r-1v, 13v-18. Por otro lado, Juan de Miranda en 1627 es encontrado como cura

En 1626, el doctrinero de Chavín era el clérigo Antonio Chávez Carrión. Durante su gestión, llegó a la región el arzobispo Gonzalo de Campo como parte de una visita pastoral destinada a informar sobre la idolatría al virrey, en una época particularmente sensible respecto a ese tema. La visita, realizada conforme a lo dispuesto por el Concilio de Trento, fue extensa y rigurosa: el arzobispo recorrió en mula las regiones, identificando numerosos casos de idolatría o de prácticas consideradas heréticas (León, 2009, pp. 108–109)[90].

En el centro del país, el arzobispo envió inicialmente una misión a Huamalíes y Chavín, aunque más tarde decidió visitarlos personalmente. Fue recibido por los carapachos y por cuatro principales de la zona, junto con los licenciados Carrión y Tomás de Sedano. Allí encontró a diecisiete gentiles acompañados por dos capitanes de su nación; los reunió con los panataguas con el objetivo de cristianizarlos. En ese contexto, el cacique Antonio Mullipussi Talancamincha, capitán de los panataguas, fue bautizado por el arzobispo y tuvo como padrino al capitán Juan de Isásaga, corregidor de Huánuco. El 6 de agosto de ese año contrajo matrimonio con María Licani Pinento (Vargas, 1949, pp. 28–29).

Según Robles, el arzobispo[91] llegó a Chavín desde Conchucos, acompañado por el doctor Hernando de Avendaño y el padre Miguel de Salazar, en un contexto en que la reducción y catequización de infieles de la selva se consideraba prioritaria. A la par, llegaron también siete jesuitas a la doctrina. Durante la visita se celebró un auto de fe en el que varios indígenas fueron castigados por herejía y apostasía. Después de su paso por Chavín, el arzobispo se dirigió a Singa y Recuay, donde falleció en diciembre de 1626, dejando en la región a cuatro jesuitas encargados de enseñar la doctrina y promover la reconciliación entre carapachos y tuinticanos (Robles, 1970, p. 127).

y vicario de la doctrina de Gorgor, fecha en que seguía diligencias contra Inés de Astollaja, indígena, mujer de Marcelo Gárate, por no estar bautizada. (AAL, sección Capítulos, leg. 32, exp. 1). Respecto a la Iglesia de Chavín, Berroa indica que es antigua y su archivo data de 706 ([1934] 2009, p. 360).

[90] Para más información de Francisco Chavez revisar AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exps. 39 y 40. Respecto a las visitas pastorales que se hicieron en Chavín de Pariarca, Berroa identificó además de la de 1626 por del Campo, las visitas de 1706, 1725, 1735, 1892, 1918 y 1926 por Alonso Alarcón Manrique, Alejo de Guilléstegui y Varistaín, Pedro Morcillo Rubio, el arzobispo Diego Morcillo, Santiago de Bengoa (cura de Santa Ana de Lima) y el arzobispo Francisco de Escandón, Manuel Mays y el obispo monseñor Alfonso Sardinas, por fray Agustín M. Sanz y monseñor Drinot y Piérola, y el monseñor Berroa, respectivamente ([1934] 2009, p. 360).

[91] Sobre la trayectoria del arzobispo Gonzalo del Campo ver Berroa ([1934] 2009, pp. 147, 208, 327), León (2009, pp. 185-186) y Arana (Arana, 2010, p. 91).

Posteriormente, los jesuitas se retiraron cuando el provincial Antonio Vásquez devolvió la parroquia a la autoridad ordinaria, ya que su intervención solo contemplaba la conversión de infieles. En 1631, los franciscanos comenzaron a establecerse en la zona, encabezados por el padre fray Felipe Luyando, y en 1644 continuaron su labor con los padres Irrizaga y Jiménez. Hacia mediados del siglo XVII, los jesuitas habían fundado pueblos como Insuru, Paucaco, Asención, Chancarán, Pucará, Pampaleco y posiblemente otros más, de los cuales solo Monzón logró perdurar (Robles, 1970, pp. 148–149; Berroa, [1934] 2009, pp. 151–152).

6.2.La Compañía de Jesús en Chavín de Pariarca (1631-1650)

El clero secular permaneció en la doctrina de Chavín de Pariarca hasta 1631, año en que, por orden del arzobispo Hernando Arias de Ugarte, ingresó la Compañía de Jesús para hacerse cargo de su administración religiosa. El objetivo principal de los jesuitas era convertir al cristianismo a los infieles que habitaban más allá de la cordillera, con la esperanza de lograr una "florida conversión". Como parte de este relevo, el licenciado Chávez de Carrión, quien servía la doctrina, fue trasladado a otra doctrina vacante[92] (Robles, 1970, p. 127; Lissón, 1946–47, p. 129).

Los jesuitas ya habían estado previamente en Pariarca durante la visita del arzobispo Gonzalo de Campo en 1626. Algunos de ellos acompañaron al prelado: uno tradujo el catecismo, el padre Miguel de Salazar predicó en Pariarca, y otros, como Rodrigo de Barrionuevo y Pedro de Acosta, fueron enviados al pueblo de Santa Cruz de los Panataguas para colaborar en la conversión y enseñanza de la doctrina. Una vez concluida su visita, el arzobispo envió a dos jesuitas a Lima con el propósito de gestionar la organización de la doctrina para los carapachos y panataguas (Vargas, 1949, pp. 30–31). La relación entre el arzobispo de Campo y la Compañía de Jesús fue cercana y fluida. El prelado calificó a los padres jesuitas como "varones de espíritu y de fortaleza", por haber evangelizado el valle del Huallaga, y les encomendó, junto a otros clérigos, la reducción de los carapachos y quidquicanos de Huamalíes y Pariarca. Este encargo los consolidó como los principales "conversores" de la doctrina de Chavín de Pariarca (Berroa, [1934] 2009, pp. 150–151, 202; Barrasa, s.f., p. 67).

[92] El término "vaca" se utiliza en la documentación colonial para referirse a una doctrina que se halla sin la administración de un sacerdote. Existieron diversos motivos para que una doctrina fuera declarada vaca, por la muerte del doctrinero y también por ausencias prolongadas, este último fue el caso de Martin de Mena Godoy, doctrinero de Ámbar, quien fue separado de su beneficio en 1635 (Bustamante, 2014, p. 179-181).

Durante la década de 1630, llegaron a Chavín varios miembros de la Compañía. En 1631 arribaron Pedro Silva e Isidoro de Saavedra. Silva, natural de Aragón, llegó desde Europa acompañado por el padre Juan Vásquez. Fue considerado un religioso destacado, con sólida formación intelectual, maestro de música y compositor de un oficio para la canonización de San Ignacio de Loyola. Su labor permitió que los cantores de Chavín alcanzaran el nivel de las capillas musicales de Lima. También realizó misiones en Conchucos y permaneció en Chavín durante dieciocho años[93], manteniendo la doctrina en buen estado (Barrasa, s.f., pp. 68, 73).

En mayo de 1631 se sumaron los padres Jerónimo Mejía, Bartolomé Mexía y Antonio Aguirre, quienes llegaron para evangelizar a los carapachos y tuinticanos. Su arribo coincidió con la celebración de la Ascensión del Señor, lo que determinó el nombre de la primera reducción que fundarían en el lugar (Barrasa, s.f., p. 73; Vargas, 1963, p. 47). La llegada de estos padres fue esperada por la población, y entre los anfitriones destacó Casatayco, indio principal, quien fue bautizado con el nombre de Francisco Xavier Casatayco y descrito como dócil y dispuesto a recibir la fe católica. Así, los jesuitas participaron activamente en la vida local, destacando la fertilidad de la tierra, su producción vegetal y animal, y estableciendo vínculos cercanos con los habitantes de Chavín de Pariarca (Barrasa, s.f., pp. 73–74). Entre los misioneros también se encontraba el padre Pablo Flores, quien trabajó incansablemente en la reducción (Robles, 1970, p. 127; Barrasa, s.f., p. 68; Vargas, 1963, p. 47).

En su obra, el padre Jacinto Barrasa enfatizó que la estadía jesuita en Chavín de Pariarca estuvo regida por la providencia y la predestinación, principios que, según los jesuitas, guiaban los acontecimientos más allá de la voluntad humana. Atribuyeron diversos sucesos a la intervención divina. En una ocasión, cuando los padres se dirigían a predicar a los tuinticanos, escucharon el disparo de un arcabuz —sonido que los indígenas asociaban con el trueno— y decidieron no continuar el trayecto. Días después supieron que en ese lugar se encontraban los indios payancos, conocidos por sus ataques. Para los jesuitas, ese "mosquete celestial" se había disparado milagrosamente para ahuyentar a los agresores y salvar a los misioneros, quienes luego hallaron las armas abandonadas (Barrasa, s.f., pp. 74–75).

Otros episodios fueron también interpretados como señales de predestinación. En la reducción de Nuestra Señora de la Concepción, un indígena llamado Quivino fue atacado por más

[93] AAL, Concursos, Leg. 4, Exp. 3, fol. 1v.

de cuarenta payancos mientras pescaba con su familia. Sobrevivió gracias a su fe en Jesús y María, aunque sus parientes murieron. Sin embargo, tiempo después huyó de la reducción "por amor a su montaña" y murió infiel, sin recibir los sacramentos (Barrasa, s.f., p. 77). Para los padres, la fe inicial lo había protegido, pero su alejamiento selló su destino. Este episodio, como otros similares, también revela los conflictos entre pueblos selváticos —como tuinticanos y payancos— y la persistencia de sus tradiciones, a pesar de su inclinación inicial por la doctrina.

El mismo principio de predestinación se observa en otros relatos transmitidos por Barrasa. Francisco Xavier Casatayco, próximo a morir, solicitó la presencia de un padre jesuita, quien, a pesar de una tormenta, logró llegar a tiempo para asistirlo espiritualmente. El cacique Yanambai pidió que su esposa fuera convertida, y ella vivió exactamente tres días más, el tiempo necesario para prepararse y ser bautizada como Magdalena. Chapangusca, descrito como rebelde y "hijo de la parcialidad del demonio", enfermó y, tras mostrarse dispuesto a aprender, recobró el oído temporalmente y pudo morir como cristiano. Otro caso fue el del niño Felisisimo, hijo de un cacique, quien fue bautizado in extremis tras ser escuchado llorar milagrosamente en medio de un río caudaloso. El padre Barrasa lo consideró "blanqueado con la sangre del cordero de Dios". Finalmente, en la casa del cacique Andala Pan, el jesuita logró convertir a la esposa —quien había asistido al catecismo— antes de su muerte, y también alcanzó a rezar con la hija enferma, que fue llamada Francisca Andrés. Para los padres, estos fueron los "singularisimos efectos de la predestinacion" (Barrasa, s.f., pp. 80–81).

Estas historias, difundidas como parte de la labor misionera, no solo reforzaban la autoridad espiritual de los jesuitas, sino que también funcionaban como recursos didácticos entre la población. Los padres se apoyaron, además, en alianzas estratégicas con caciques y principales, figuras influyentes dentro de las comunidades indígenas. Casatayco, Yanambai, Chapangusca y Andala Pan fueron líderes que colaboraron estrechamente con los misioneros, facilitando el arraigo de la doctrina. A pesar de los temores iniciales de españoles e indios ante la entrada de la Compañía, los jesuitas lograron establecer buenas relaciones en la zona.

Uno de sus principales logros fue la elaboración de un catecismo en lengua carapacha, desarrollado por el padre Bartolomé Mexía, para aquellos indígenas que no comprendían

adecuadamente el quechua[94]. Esta labor demuestra el interés de la Compañía por adaptarse lingüística y culturalmente a las particularidades locales. Su influencia no se limitó a Chavín de Pariarca, sino que se extendió a pueblos vecinos como Llamellín, en la región de Conchucos (García, 1992, p. 46; Vargas, 1963, p. 48). En 1633, el arzobispo Hernando Arias de Ugarte, aunque no llegó personalmente a Chavín, recibió informes favorables sobre el trabajo doctrinal de los padres, destacando su conocimiento de la lengua y la buena disposición de los indígenas hacia la religión (Lissón, 1946–47, p. 144; Robles, 1970, p. 127).

Regalado sostuvo que los jesuitas se caracterizaban por su vocación amplia y por no exigir estipendios, lo que favorecía su aceptación entre la población (1992, p. 152). Si bien esta afirmación no puede generalizarse, en el caso de Chavín pudo haber influido en la acogida positiva que tuvo la Compañía, la cual permaneció en la doctrina durante diecinueve años, hasta que renunció a su provisión en 1650.

6.3.La salida jesuita de la doctrina Chavín de Pariarca

En 1650, el provincial de la Compañía de Jesús, Francisco Lupercio Zurbano, dirigió una carta al arzobispo Pedro de Villagómez para exponer las razones por las que los jesuitas debían retirarse de la doctrina de Chavín de Pariarca. El provincial señalaba que, siguiendo el parecer del padre Nicolás Durán, los jesuitas habían cumplido su labor de conversión y reducción de los indios que habitaban en la ribera del río Marañón, los cuales, desde 1633, vivían en completa policía cristiana, bautizados y bien catequizados en su lengua. Entre los logros mencionados figuraban la elaboración de un confesionario, un catecismo y otros instrumentos pastorales, lo que evidenciaba la consolidación del proceso de evangelización. Tras más de dieciséis años de experiencia, el provincial consideraba que ya no quedaban infieles por reducir, salvo unos pocos en la otra margen del río Huánuco, pues en los primeros tres años se habían reducido cerca de 455 indios.

Durante este tiempo, el padre Pedro Silva fue uno de los principales responsables del mantenimiento y mejora de la doctrina. Redujo siete pueblos, separados por catorce leguas, a solo dos poblaciones cercanas, separadas por apenas dos leguas. Aumentó en una tercera parte el número de feligreses en las montañas, enseñó la doctrina en su idioma mediante gramáticas y

[94] Ya en la visita del arzobispo Gonzalo de Campo en 1626, el arzobispo le había encargado a un jesuita que lo acompañó que tradujese el Catecismo en lengua panatagua por su intérprete, con lo cual en pocos días muchos quedaron instruidos al respecto (Vargas, 1949, p. 28). Es ampliamente conocido que los jesuitas se caracterizaron por su interés en las lenguas nativas, al respecto ver Rovegno (1999).

vocabularios, e incluso recibió en 1647 la visita de Antonio Garavito de León, abogado del Santo Oficio de la Inquisición. Considerando estos avances, el provincial argumentó que la presencia de la Compañía en Chavín había cumplido su ciclo, y que los misioneros podían ser destinados a otras entradas de gentilidad donde aún no se había completado la tarea evangelizadora[95].

En consecuencia, el provincial solicitó al arzobispo Villagómez que autorizara formalmente la salida de los jesuitas. Este, a su vez, consultó al virrey Conde de Salvatierra —como correspondía por derecho de real patronato—, y tras recibir respuesta favorable, confirmó el retiro de la Compañía e inició el concurso para entregar la doctrina a un sacerdote secular[96].

A inicios de julio de 1650 se colocó el edicto correspondiente en la puerta de la catedral de Lima, convocando a los doctrineros interesados. El primero en postular, a través de su hermano, fue Bernardo Barreto de Figueroa, cura de Huarochirí. Luego se presentó Juan de Noboa Valdez, cura de San Pedro de Umay (Ica), quien había ejercido cargos eclesiásticos en el valle de Chincha y contaba con apoyo de figuras influyentes, como el doctor Alonso Osorio y fray Juan de Tuesta, ambos vinculados a las campañas de extirpación de idolatrías (García, 1992, p. 53). El tercero fue el bachiller Manuel de Tamayo, admitido al concurso en agosto de 1650. Los candidatos fueron convocados a exámenes sobre suficiencia en letras y lengua indígena, y en octubre el virrey expidió el auto de provisión que nombraba a Juan de Noboa Valdez como nuevo presbítero de la doctrina de Chavín de Pariarca[97].

Sin embargo, este proceso de transición generó controversias entre distintas autoridades del virreinato. Dos meses después de que se aceptara la salida de los jesuitas, el fiscal protector de naturales, Francisco de Valenzuela, presentó un memorial al virrey en el que cuestionaba la decisión del arzobispo Villagómez y solicitaba que la Compañía continuara en Chavín. Alegó que el arzobispo no había consultado previamente al virrey sobre la retirada, y que la labor jesuita había sido altamente efectiva en la conversión de los indios, quienes se encontraban bien catequizados y comprometidos con la doctrina cristiana. Valenzuela también advertía que los

[95] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 2, exp. 2; Concursos, leg. 4, exp. 2, fol. 1v. También ver Robles (1970, pp. 127-128).

[96] AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 2, fols. 1v-4v. Sobre el procedimiento del concurso, que era realizado para otorgar una doctrina a algún sacerdote, ver Bustamante (2014, p. 177) y sobre los exámenes al respecto ver Trujillo (1981, p. 267-270) y también León (2009, p. 143). Sobre el Real Patronazgo y su implicancia en el virreinato consultar León (2009, pp. 57-58, 98).

[97] AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 2, fols. 5v, 6v, 29r. En la documentación también aparece como Joan de Noba Valdez.

indígenas amenazaban con abandonar la doctrina, y subrayaba que durante la administración jesuita no habían presentado ninguna queja, a diferencia de lo que solía ocurrir en otras doctrinas administradas por el clero secular, como en Juli. Además, resaltaba que en Chavín no existían tornos ni granjerías —es decir, medios de explotación económica asociados a la iglesia—, lo que fortalecía la imagen positiva de la Compañía. Por ello, solicitaba que no se permitiera el abandono de la doctrina "por dicho bien común", sino que esta fuera devuelta al provincial jesuita y que se otorgara una doctrina a la Compañía en cada provincia[98].

La reacción institucional frente al memorial presentado por Valenzuela fue analizada por García (1992), quien destacó la coincidencia entre las preocupaciones de este y las del alcalde del Crimen de la Real Audiencia de Lima, Juan de Padilla. Ambos denunciaban el desconocimiento doctrinal de los indígenas y su explotación bajo la administración de doctrineros seculares. Según García, la renuncia de la Compañía de Jesús a la doctrina de Chavín respondió, en parte, a los intereses del arzobispo Pedro de Villagómez (1641–1671), quien buscaba consolidar la autoridad del clero secular y, al mismo tiempo, destinar a los jesuitas a las campañas de extirpación de idolatrías[99]. Asimismo, el autor vinculó las denuncias indígenas interpuestas en años posteriores ante el Arzobispado de Lima con la salida de los padres jesuitas y el debate que esta generó entre las autoridades eclesiásticas y virreinales sobre su rol en Chavín (1992, pp. 47–49). Si bien estos planteamientos resultan coherentes con los objetivos del arzobispo, conviene analizar más detenidamente el comportamiento de la población tras la partida de los jesuitas, a fin de esclarecer en qué medida las denuncias posteriores estuvieron efectivamente motivadas por su retiro.

Según el fiscal Valenzuela, una de las razones para su escrito fue que varios indígenas de la doctrina viajaron a Lima para informarle personalmente sobre la retirada de los padres, expresando su profundo malestar[100]. Por su parte, el padre Jacinto Barrasa escribió que "mas no se puede dexar de decir que los memoriales que en esta racon ha presentado los yndios al govierno clamando por nuestra Compañia son de grande honrra suya" (Barrasa, s.f., p. 82). Estas declaraciones sugieren que un sector de la población indígena mostró rechazo frente a la salida de los jesuitas, llegando incluso a elevar sus reclamos hasta el gobierno virreinal.

[98] AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 3, fols. 8r-10r.
[99] Al respecto, Arana indicó que este segundo emprendimiento no convenció a los jesuitas probablemente porque estaban ahora más convencidos "como gente más documentada y desembarazada" en la efectividad de los métodos cotidianos de evangelización como suponía Joseph de Arriaga (2010, p. 98).
[100] AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 3, fol. 8v.

No obstante, a pesar de estas manifestaciones, la partida de la Compañía no parece haber provocado una movilización colectiva significativa ni un conflicto mayor. Si bien hubo expresiones de pesar y solicitudes formales para el retorno de los padres, no se observa un despliegue organizado de recursos o estrategias judiciales como los que sí se evidenciaron en décadas posteriores. Es posible que, en ese momento, la comunidad no percibiera la urgencia de exigir el regreso jesuita, aunque años después este argumento sería reutilizado en un contexto distinto, ya bajo la administración de un sacerdote secular.

6.4.Consolidación del clero secular en la segunda mitad del siglo XVII en Chavín de Pariarca

La segunda mitad del siglo XVII evidenció la consolidación del clero secular en la doctrina de Chavín de Pariarca. En enero de 1652, dos años después de la salida de la Compañía de Jesús, el Arzobispado de Lima promovió nuevamente un auto de concurso para cubrir la vacancia de la doctrina, ocasionada por la muerte del licenciado Juan de Noboa Valdez. Aunque los documentos del proceso no precisan la causa de su fallecimiento, algunas declaraciones indígenas señalan que Juan Soacalla confesó haber envenenado al doctrinero, como represalia por haberlo convertido a la fe católica[101]. Este hecho muestra que, a comienzos de la segunda mitad del siglo XVII, la doctrina era un escenario de tensiones sociales, religiosas y políticas entre distintos grupos de la población indígena.

Tras la muerte de Noboa, el arzobispo, con autorización del virrey, mandó colocar los edictos en la catedral de Lima convocando a concurso para la provisión de la doctrina. En esta ocasión se presentaron siete clérigos: Francisco de Perea, Luis Zeberino de la Reynaga Salazar, Antonio de Perea, Gaspar de Arze, Joseph de Vargas, Bernardo Barreto de Figueroa —quien postulaba por segunda vez— y Francisco de Guevara[102]. Aunque el expediente del concurso está incompleto, se sabe que fue este último quien obtuvo la provisión de la doctrina. Su larga

[101] AAL, sección Concursos, leg. 16, exp. 1, fol. 275v; sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 374v. El envenenamiento pareció ser una práctica común no solo en la etapa hispánica, ya que en el Tahuantinusyo era producida por los humanos como parte de la brujería, en ella se utilizaban sustancias letales, generalmente encubría venganza y envidia con aquellos que acumularan excedentes rompiendo de ese modo el equilibro de la comunidad (Espinoza, 1997, p. 170); de allí que Dino León señalara que en el virreinato, el envenenamiento fue el terror de los doctrineros pues era realizado por venganza de los naturales (2009, p. 149); fue el caso de Jauja donde "el dar «ponzoña» o «bocado» a los enemigos políticos era una práctica frecuente entre los miembros de la elite", además que el envenenamiento junto al asesinato, ataques mágicos o revueltas fueron mecanismos de lucha política (De la Puente Luna, 2007, pp. 173, 237, 253).

[102] AAL, sección Concursos, leg. 4, exp. 15, fols. 2r-9r.

permanencia —hasta su fallecimiento en 1703[103]— permitió consolidar la presencia del clero secular en Pariarca. Durante su gestión, si bien se produjeron episodios de tensión inicial, los diversos sectores de la población encontraron progresivamente formas de convivencia, negociación y resolución de conflictos. Esta relativa estabilidad, sin embargo, no impidió una paulatina pérdida de influencia del clero sobre las comunidades indígenas, ni detuvo la intensificación de conflictos sociales y económicos ligados al control territorial y a las condiciones de vida impuestas desde el aparato colonial.

El análisis del aspecto religioso en Chavín de Pariarca durante el siglo XVII permite comprender la forma en que el poder eclesiástico se articuló con los mecanismos de control y organización del mundo indígena en la región de Huamalíes. La doctrina, encabezada por el pueblo de Chavín y sus múltiples anexos, constituyó una unidad religiosa, administrativa y territorial que experimentó distintas fases según la orden o clero que la dirigiera. La presencia alternada del clero secular y la Compañía de Jesús revela tensiones no solo entre actores eclesiásticos, sino también entre estos y la población indígena, cuyas reacciones ante los cambios en la administración religiosa dan cuenta de su capacidad de respuesta y adaptación.

Mientras los jesuitas se enfocaron en la conversión de grupos considerados infieles mediante estrategias pastorales y vínculos con caciques locales, el clero secular terminó consolidándose en la segunda mitad del siglo, aunque en un contexto de conflictos crecientes. El retiro jesuita y el paso a la administración secular no solo marcaron un cambio institucional, sino también un quiebre en las relaciones construidas entre indígenas y religiosos, que sería determinante en el inicio de una etapa de mayor movilización jurídica por parte de la comunidad.

En síntesis, el estudio del escenario territorial, social, económico y religioso de Chavín de Pariarca ha permitido reconstruir un espacio de gran complejidad histórica durante el siglo XVII. Su localización geográfica, marcada por una morfología montañosa y una notable diversidad ecológica, articuló ecosistemas de sierra y montaña selvática que favorecieron una economía agrícola escalonada, combinada con la minería aurífera y una activa red hidrográfica. Esta

[103] Dino León señalaba que era extraño que cualquier doctrinero se quedara mucho tiempo en una región, ya que generalmente tomaban doctrinas a modo temporal, incluso pese que a mediados del siglo XVI la Iglesia los presionó para que se mantengan en una doctrina mínimamente por tres años, la permanencia del doctrinero no se cumplió, muchos de ellos buscaban acceder a doctrinas fructíferas económicamente, algunos se hacían comerciantes, prestamistas, propietarios, etc. (2009, p. 141). En consecuencia, la permanencia de Francisco de Guevara en Chavín de Pariarca tuvo varias razones que serán tratadas en los próximos capítulos de la investigación.

diversidad territorial, lejos de ser un fondo pasivo, condicionó profundamente la organización social, productiva y eclesiástica de la doctrina.

Desde el punto de vista demográfico, los distintos registros coloniales dan cuenta de una trayectoria marcada por la reducción, pero también por la reorganización de la población indígena. Las cifras disponibles, leídas en su contexto fiscal y metodológico, reflejan tanto los efectos de la violencia estructural como las estrategias comunitarias de supervivencia, movilidad y adaptación. La presencia de ausentes, huidos y forasteros revela una realidad dinámica, en la que la población de Chavín no fue ajena a las presiones del sistema de mita, los obrajes y la tributación. Esta disminución afectó especialmente a los anexos de la zona selvática, y propició la aparición de nuevos actores sociales que escapaban del ayllu en busca de mejores condiciones.

En ese marco, la defensa de la tierra constituyó un eje central de la acción indígena. El análisis de las composiciones revela un uso activo del derecho colonial por parte de las autoridades locales, que recurrieron a padrones, denuncias y registros para salvaguardar sus posesiones. Si bien estas composiciones fueron utilizadas también por colonos y doctrineros para consolidar beneficios personales, en algunos casos lograron mitigar disputas territoriales. Sin embargo, las tensiones y la intromisión de las autoridades coloniales persistieron como parte del escenario cotidiano.

A nivel económico, la doctrina de Chavín estuvo profundamente imbricada en los circuitos coloniales. La producción de coca y la actividad obrajera ilustran cómo la población indígena fue incorporada a las lógicas de extracción virreinal mediante mecanismos de coerción económica, territorial y simbólica. Estos sistemas, gestionados por corregidores, doctrineros o sus aliados, promovieron la explotación sistemática de recursos y tierras comunales. Frente a ello, los habitantes desplegaron respuestas múltiples: evasión, litigios, uso ritual de la coca, persistencia comunal en los obrajes e intercambio regional, reafirmando su capacidad de agencia ante la subordinación impuesta.

En el ámbito religioso, la doctrina experimentó cambios significativos entre 1631 y 1650 con la llegada de los jesuitas, cuya labor se orientó a la conversión de poblaciones consideradas infieles y a la consolidación de un sistema de control social. La posterior transición al clero secular, lejos de estabilizar la situación, agravó tensiones económicas y territoriales. La llegada del sacerdote Francisco de Guevara en 1652 marcó un punto de inflexión: ante el recrudecimiento de

las condiciones, los indígenas iniciaron procesos judiciales ante el Arzobispado de Lima entre 1654 y 1670, buscando defender su tierra, su autonomía y su integridad como comunidad.

En conjunto, la configuración geográfica y territorial, la trayectoria demográfica, las dinámicas económicas, las estructuras políticas y la organización religiosa delinearon la sociedad de Chavín de Pariarca en el siglo XVII. Esta sociedad, entendida como el entramado de relaciones, normas y prácticas que organizaban la vida colectiva, se sostenía en instituciones sociales que integraban a las autoridades locales, la estructura política colonial, la organización eclesiástica y los mecanismos legales y económicos —entre ellos las composiciones de tierras— fundamentales para la defensa y gestión del territorio. La articulación de ecosistemas serranos y selváticos condicionó la producción agrícola, cocalera y obrajera, y definió las formas de control de los recursos; la distribución y movilidad de la población se vinculó estrechamente a la preservación de la tierra frente a la presión de la mita, los obrajes y la tributación. El ámbito religioso, transformado por el paso del clero regular jesuita al clero secular, intervino tanto en la doctrina como en la administración de recursos y en la definición de alianzas o conflictos. Así, la sociedad de Chavín de Pariarca fue el resultado de la interacción entre territorio, población, sistemas productivos y estructuras políticas y eclesiásticas, en un proceso dinámico de negociación y adaptación que sentó las bases de las acciones jurídicas y alianzas de las décadas siguientes.

En suma, San Cristóbal Chavín de Pariarca y sus anexos vivieron a lo largo del siglo XVII una transformación profunda en su organización política, económica, social y religiosa. De ser un conjunto de comunidades con vínculos territoriales ancestrales, pasaron a convertirse en una unidad doctrinal estructurada por el dominio hispánico, marcada por una disminución demográfica, por disputas constantes en torno a la propiedad de la tierra y por la persistencia de estrategias jurídicas, económicas y espirituales para hacer frente a un orden desigual. Esta experiencia revela la complejidad del mundo andino colonial y la capacidad de los pueblos indígenas para negociar, resistir y transformarlo desde dentro.

CAPÍTULO II: DEFENSA DE LA TIERRA ANTE LA JUSTICIA ECLESIÁSTICA (1654-1669)

Este capítulo analiza cómo los habitantes de Chavín de Pariarca recurrieron a la justicia eclesiástica como una estrategia para defender sus tierras frente a múltiples formas de despojo. En primer lugar, se presenta un esbozo general del sistema de justicia virreinal, retomando lo ya planteado en la introducción de esta investigación. Se describe, asimismo, la organización de la justicia eclesiástica y se subraya cómo los conflictos sobre tierras fueron una constante en los tribunales virreinales, especialmente en zonas donde las estructuras parroquiales y el poder doctrinero se superponían con los intereses de las comunidades indígenas. En segundo lugar, se examina en detalle cómo las denuncias interpuestas por los indígenas en los años 1654 y 1665 constituyeron respuestas estratégicas frente a las amenazas directas que implicaban las acciones del doctrinero y sus allegados. Estas denuncias estuvieron motivadas por la necesidad de frenar la expansión de actividades económicas, apropiaciones y abusos que afectaban directamente las chacras, cultivos, estancias y tierras comunales de los habitantes de Chavín, tanto en los espacios serranos como en las zonas de montaña y selva baja.

Finalmente, se reflexiona sobre el papel de las causas conocidas como capítulos, en tanto vehículos jurídicos que evidencian la centralidad que la tierra tenía para la población indígena, no solo como medio de subsistencia, sino como territorio cultural, colectivo y estratégico en el contexto colonial. De este modo, el capítulo busca articular las lógicas jurídicas de la acción indígena con los contextos específicos —territoriales, históricos y sociales— en los que estas se desplegaron.

1. La justicia en el virreinato: justicia eclesiástica y conflictos sobre territorios

Durante la colonia, se ha sostenido que las leyes estaban dirigidas principalmente a españoles, autoridades étnicas e indígenas instruidos, mientras que los hablantes de quechua, en su mayoría, "poco o nada podían resolver" sin la intervención de intermediarios. Incluso a estos últimos se les ofrecían falsas esperanzas de resolución de sus conflictos (Fernández, 1982, p. 136). Sin embargo, investigaciones desarrolladas desde la segunda mitad del siglo XX han demostrado que los indígenas no solo accedieron al sistema jurídico virreinal, sino que también supieron apropiarse de sus lenguajes, normas y procedimientos para la defensa de sus intereses. Zaballa reconoce que los indios fueron capaces de incorporar la cultura jurídica colonial (2010, p. 19).

Honores señala que la esfera eclesiástica se convirtió en un espacio clave de actuación legal para los litigantes andinos, quienes contaban con el apoyo de procuradores y abogados (2019, pp. 79, 99). Cunill afirma que los indígenas fueron plenamente conscientes de aquella franja autónoma que el sistema judicial les ofrecía, y elaboraron estrategias para proteger sus derechos, al mismo tiempo que apelaban a la autoridad del rey como garante de su existencia política (2012, pp. 397, 404).

Aunque el acceso a la justicia no fue igual para todos los sectores, los tribunales virreinales funcionaron como escenarios donde se resolvían conflictos y se expresaba la participación activa de distintos grupos sociales. Poloni-Simard ha sostenido que la aceptación del sistema jurídico por parte de los indígenas contribuyó, incluso, a consolidar el orden colonial (2005, pp. 185–187). De este modo, los pueblos originarios se apropiaron del sistema judicial según sus posibilidades, convirtiéndolo en una herramienta vital de defensa. Para la población indígena, la justicia —al igual que otras formas de resistencia como la fuga, la pereza o el sabotaje— fue una estrategia para proteger la mano de obra, los derechos sobre la tierra y los tributos frente a los abusos de las élites coloniales. En ese marco, era frecuente que se otorgaran poderes a españoles para que representaran legalmente los intereses de los ayllus ante los tribunales. La justicia fue usada tanto para obtener protección como para resolver disputas internas, incluyendo conflictos entre indígenas por sucesiones curacales, lo cual convirtió a los jefes étnicos en dependientes del sistema para legitimarse (Stern, 1986, pp. 194–195, 212–213, 216, 218, 220)[104].

Desde los primeros años de dominación hispánica, las comunidades andinas recurrieron a la justicia para litigar asuntos relacionados con la mita y las tasas tributarias. En el siglo XVI, por ejemplo, emplearon los efectos de las epidemias como argumento para justificar la disminución poblacional y, con ello, solicitar la reducción de cargas fiscales (Urrutia, 2014, pp. 66, 74)[105]. Las comunidades de Huamanga impulsaron revisitas en 1590, y durante el siglo XVII las transformaron en escenarios de lucha por el control de cifras oficiales de población e impuestos.

[104] En Jauja, también las autoridades se apropiaron de la justicia, deponían a sus rivales, así Juan Picho y Juan Apoalaya, quienes se valieron de la brujería en un contexto judicial para defender su curacazgo y asegurar sus linajes, ya que el siglo XVII significó para ellos un periodo intermedio entre adaptación y resistencia frente al mundo colonial (De la Puente Luna, 2007, pp. 226, 250, 253). Análogamente, la población indígena no fue la única en acceder a la justicia española, también lo hicieron los esclavos, para reclamar, defenderse o presionar a los amos (Arrelucea, 1996, p. 139).

[105] Las tasas y revisitas fueron estrategias para contrarrestar las mitas, los curacas los promovieron, ellos sabían cómo estaba configurada la comunidad tanto en cantidad como en sus movimientos (Wilde, 2017, p. 575).

Recursos como certificados de defunción, sobornos y alianzas eran comunes para protegerse del sistema de la mita (Stern, 1986, pp. 188–190, 197–200, 204, 210).

En la costa norte, los señores de Túcume utilizaron la legislación española para oponerse al uso excesivo de agua por parte de los mórrope y otros grupos (Aldana, 2018, p. 26). En 1616, el curaca de Cotahuasi escribió cartas en quechua para reafirmar su autoridad; en 1650, Cristóbal Capcha y Pedro Taparaco, en Pariarca, recurrieron al Tercer Catecismo y a las Constituciones Sinodales para legitimar sus reclamos. De modo similar, los líderes de Mangos (Yauyos) esgrimieron el argumento de estar actuando "contra derecho" para rehusarse a mantener a su doctrinero. Incluso Guamán Poma invocó el derecho eclesiástico para proponer reformas al gobierno colonial, evidenciando así un conocimiento sofisticado del sistema legal (Guibovich, 2017, pp. 188–190). En este contexto, los pobladores de Pariarca también supieron utilizar el aparato judicial a su favor, revelando su capacidad de adaptación a los marcos normativos coloniales y la importancia que atribuían al uso del derecho como vía legítima para proteger sus intereses colectivos.

1.1.La justicia eclesiástica en el virreinato

La justicia virreinal estuvo organizada en dos ámbitos diferenciados: el civil y criminal por un lado, y el eclesiástico por el otro (Honores, 2019, p. 69). En el ámbito civil, la máxima autoridad era la Real Audiencia de Lima, encabezada por el virrey y conformada por magistrados que desempeñaban los cargos de oidor, alcalde del crimen y fiscal, todos ellos profesionales del derecho. También formaban parte del fuero civil los corregidores, quienes ejercían jurisdicción civil y penal en los corregimientos. A partir de 1550, además de los corregidores, otros funcionarios comenzaron a asumir esas responsabilidades (Novoa, 2009, p. 58; Stern, 1986, p. 70)[106].

Por su parte, la estructura jerárquica del ámbito eclesiástico tenía como máxima autoridad al papa en Roma (Ver Anexo B). Le seguían los obispados, investidos con el poder del Real Patronato, luego el Tribunal Eclesiástico y la Santa Inquisición, y finalmente los clérigos menores y los fieles. Salvo el Santo Oficio, los miembros de la Iglesia tenían jurisdicción sobre asuntos

[106] Durante la etapa prehispánica también existió un sistema de justica, al respecto ver Berroa ([1934] 2009, p. 58). Sobre el rol del corregidor en el ámbito judicial y en todo el virreinato revisar Robles (2015, pp. 303, 314-315), Stern (1986, pp. 127-128, 158), también ver Lohmann (2001, pp. 295-311).

relacionados con la dignidad episcopal, los delitos cometidos por indígenas, las causas civiles y criminales del clero, los pecados públicos y las cuestiones matrimoniales. Las sanciones más comunes incluían la excomunión, penitencias públicas, suspensión de beneficios eclesiásticos y penas económicas (León, 2009, p. 96; Rojas, 2015, p. 105).

Dentro del aparato judicial eclesiástico, el obispo o arzobispo era la máxima autoridad de la diócesis, encargado de supervisar el proceso de evangelización y el comportamiento del clero. En caso de ausencia, era reemplazado por el vicario general en todas sus funciones excepto la judicial, que quedaba a cargo del tribunal eclesiástico, presidido generalmente por el provisor, quien solía desempeñar también el cargo de vicario general. Además, existían otros vicarios distribuidos en el territorio diocesano, con autoridad sobre las parroquias bajo su jurisdicción y encargados de ejercer las funciones atribuidas por el derecho canónico[107]. En la sede principal del virreinato, el obispo era denominado arzobispo y contaba con el respaldo del cabildo catedralicio, compuesto por los denominados prebendados: cinco dignidades (deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero), diez canónigos (entre ellos el penitenciario, el teologal, el lectoral, el doctoral y el magistral) y doce prebendados simples o racioneros (diáconos y subdiáconos). También formaban parte del equipo administrativo el secretario o canciller, encargado de certificar los actos oficiales del obispado (Honores, 2019, p. 88; Arana, 2010, p. 119; León, 2009, p. 96; Berroa, [1934] 2009, p. 231; Huertas, 1984, p. 34; Trujillo, 1981, pp. 231–235).

Las causas judiciales se resolvían dentro de la jurisdicción territorial correspondiente. Los juicios iniciados en América se sustanciaban localmente, y las apelaciones se dirigían a la sede metropolitana sin necesidad de recurrir a Roma, aunque existieron excepciones, como en el fuero civil. Las denuncias podían iniciarse de tres maneras: ante el vicariato —cuando existía—, donde el vicario tenía facultades penales y civiles para sentenciar como juez por delegación del obispo; directamente ante el provisor del Arzobispado en Lima; o durante las visitas eclesiásticas realizadas por los obispos o sus delegados. Estas visitas no siempre eran frecuentes, lo que permitía que muchos doctrineros actuaran con amplia autonomía (León, 2009, pp. 62–63, 148; Rojas, 2015, p. 105).

[107] En Huánuco para 1637 existieron dos vicarías, la de Huánuco mismo y la de Llata en Huamalíes, en ellas un cura tuvo el título de "vicario y juez eclesiástico" y para el siglo XX Huánuco contaba con una rectoría, la primera parroqui, el Sagrario y también poseía la vicaría de Llata, que abarcaba las provincias Dos de Mayo, Huamalíes y Marañón (Berroa, [1934] 2009, pp. 83, 231).

Las causas iniciadas tanto en los vicariatos como en la sede arzobispal eran de diversa índole. Los doctrineros y otras autoridades eclesiásticas podían ser denunciados por causas civiles o criminales, mala conducta, cobros excesivos, amancebamiento, uso indebido de la inmunidad eclesiástica e incluso idolatría. Las acusaciones, provenientes tanto de indígenas como de españoles, adoptaban en muchos casos la forma de "causas de capítulos". Se las denominaba así porque cada queja era presentada como un "capítulo", esto es, una acusación específica contra el doctrinero. Estos procesos judiciales solían estar motivados por supuestos agravios cometidos por los sacerdotes, y eran utilizados por las autoridades indígenas como un mecanismo de defensa y presión (Arana, 2010, p. 185; León, 2009, pp. 139, 149). En general, estas causas cuestionaban la conducta y las costumbres de los eclesiásticos, y en ellas predominaban los reclamos de índole económica. Constituyeron, así, un recurso legítimo de defensa para las comunidades indígenas[108].

El procedimiento judicial incluía la formulación de una cabeza de proceso, donde se exponía la razón de la denuncia. A partir de ello, el provisor o vicario general designaba a un juez, quien al llegar a la doctrina nombraba ministros y comenzaba el proceso escuchando a la parte denunciante —por medio de testigos, memoriales y declaraciones— y luego a la parte capitulada. Se tomaba declaración al sacerdote, y el fiscal, el procurador y otros oficiales realizaban diligencias hasta que el juez emitía un auto. Este era remitido al Arzobispado de Lima para su sentencia definitiva, aunque durante el proceso podía interponerse apelación. Muchos de estos documentos han llegado incompletos a los archivos, probablemente por procesos inconclusos o pérdida de documentos con el tiempo.

Las visitas eclesiásticas también podían dar inicio a procesos judiciales. Reguladas desde el Concilio de Trento, constituían una de las actividades centrales del obispo, quien debía recorrer su diócesis en persona o delegar esta función. Las visitas eran de tipo pastoral o de idolatrías, y buscaban tanto reforzar la fe y las costumbres católicas como supervisar el estado espiritual y material de las parroquias y doctrinas. En el siglo XVI, se centraban en aspectos socioeconómicos de la población indígena; en el siglo XVII, el énfasis se desplazó hacia el control del

[108] Las causas de capítulos formaron una documentación correspondiente al Juzgado Eclesiástico del Arzobispado de Lima y su preeminencia radica en que a través de ellas se puede observar no sólo la actividad de los doctrineros en sus beneficios, sino también la vida cotidiana de la población en general y sus intereses (Urbano, 1992, p. 7).

comportamiento doctrinero, la observación del culto y el estado físico de las iglesias (Briceño, 2016, p. 97; León, 2009, pp. 97–98, 112, 231; Rojas, 2015, p. 106)[109].

El visitador, acompañado por secretario, fiscal y notario, actuaba como juez con autoridad para examinar a indígenas y españoles, sentenciar, multar, castigar o excomulgar. Las visitas comenzaban con una convocatoria a toda la población, encabezada por un "curador de indios" que explicaba el objetivo de la inspección. Luego se celebraba una misa y se inspeccionaba el templo, sus ornamentos, el cementerio, y los registros parroquiales. Se interrogaba a los feligreses sobre el comportamiento del doctrinero, y al finalizar, el visitador dejaba constancia ante escribano. No se permitía que estos funcionarios recibieran regalos ni camaricos[110], para asegurar la objetividad de sus informes. En caso de acusaciones durante la visita, estas se elevaban al tribunal eclesiástico para su resolución según la naturaleza del caso (León, 2009, pp. 11, 95–98, 113–118, 120, 129, 133–136, 232).

Las visitas de idolatrías conformaban un tipo específico de inspección orientada a erradicar prácticas religiosas consideradas contrarias al catolicismo. Desde 1610, el cargo de Juez Visitador General Eclesiástico de las Idolatrías fue ocupado por doctrineros o vicarios con experiencia, dominio del idioma indígena y formación moral. Este juez —junto a intérprete, fiscal, notario y auxiliares indígenas o mestizos cristianos— dirigía el proceso que se iniciaba con el edicto de gracia y concluía con el auto de fe. Estos procedimientos buscaban corregir y castigar comportamientos indígenas no cristianos, y no eran meras actividades misioneras sino verdaderos actos judiciales (León, 2009, pp. 173, 195–196, 224–225).

La historiografía ha analizado ampliamente estas campañas. En el siglo XVII, los arzobispos Lobo Guerrero y Villagómez promovieron campañas de extirpación de idolatrías que, según Griffiths, fueron más jurídicas que condenatorias, orientadas a controlar los elementos que dificultaban la labor doctrinera (1998, pp. 47–48). Carcelén, basándose en Duviols, señaló que

[109] Una fuente privilegiada para el estudio de las visitas pastorales son los catálogos elaborados por Melecio Tineo Morón tanto para el archivo arzobispal de Lima como para el archivo del Obispado de Huacho (1997, 2009). Sobre la relevancia de las visitas eclesiástica, el tipo de información que brinda y sobre otros ministros que involucraban ver León (2009, pp. 96, 118, 135, 232) y también Arana (2010, p. 150); por su parte Zuloaga indicó que las visitas eclesiásticas permitieron que los pueblos urbanos y demográficos "insignificantes" incrementaran su conciencia como "entidades independientes" (2012, p. 297).

[110] Los camaricos fueron regalos. Arana señala que un camachico en 1662 ante el visitador Sarmiento de Vivero le "mitó con su gente las semanas que le cupieron dándole cada día un pollo y una gallina y un carnero de Castilla cada semana. (…)" y muchas otras cosas más (2010, p. 93).

estos proyectos replicaron el modelo inquisitorial y priorizaron la erradicación de las costumbres andinas (2014, pp. 199–200, 202), mientras que Estenssoro destacó que tales campañas pretendían suprimir la especificidad cultural andina "esencializando su diferencia" (citado en Zuloaga, 2012, p. 299). Estas campañas, propias del Arzobispado de Lima, se remontan a las acciones del visitador Francisco de Ávila y conocieron un nuevo impulso en la segunda mitad del siglo XVII, en lo que Duviols denominó la "tercera ola", en un contexto de recuperación económica y diferenciación social (Arana, 2010, pp. 89, 91–92, 94)[111].

Por su parte, De la Puente Luna ha resaltado el trasfondo político de las denuncias por idolatría, señalando que el uso del aparato judicial eclesiástico fue parte de un juego mayor por el poder. Las acusaciones —falsas o verdaderas— revelaban la incapacidad de los mecanismos existentes para generar consenso en las comunidades, y transformaban los conflictos internos, como disputas por tierras o por títulos de cacicazgo, en procesos por idolatría o amancebamiento (2007, pp. 70–71, 189). Arana ha demostrado que los indígenas sabían manipular los códigos culturales y religiosos para ocultar sus prácticas o incluso para intervenir estratégicamente en las circunstancias de la visita, como ocurrió en Huaylas con los curacas Auquinivin y García (2010, p. 151). Guzmán también ha mostrado cómo, en Recuay, las causas de capítulos reflejaban choques de intereses y conflictos de poder que emergen con claridad en los propios testimonios (2007, p. 67).

1.2.Conflictos territoriales ante la justicia

La tierra, junto con los lazos de parentesco y reciprocidad —entendidos como formas de intercambio equitativo entre parientes dentro del ayllu y entre ayllus—, constituyó uno de los pilares fundamentales de la economía andina (Murra, 1975, p. 117). En la etapa prehispánica, los Ichoc-Huánuco practicaban principalmente la agricultura y, en menor medida, la ganadería (Espinoza, 2005, p. 97). Durante el virreinato, esta centralidad de la tierra se mantuvo, a pesar de las reformas como las composiciones, ya que los conflictos por tierras continuaron siendo

[111] Las campañas de extirpación tuvieron mayor relevancia en el siglo XVII, especialmente con los arzobispos Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-26), Arias Ugarte (1630-38) y Pedro de Villagómez (1641-71) (León, 2009, p. 182), para más información ver Duviols (1986), García (1994). Por otro lado, la Santa Inquisición también una instancia judicial y tuvo amplia actuación, por ejemplo, Julio Luna, citando a Mannarelli, indicó que sólo en la segunda mitad del siglo XVII, en el Tribunal de la Inquisición fueron procesados 184 personas, de las cuales 120 eran varones y mujeres 64, de las mujeres 49 fueron sentenciadas de brujas mientras que sólo 11 varones tuvieron tal acusación (2009, p. 134).

frecuentes en los tribunales coloniales. Estas pugnas respondían tanto a intereses económicos como a dinámicas sociales, y se intensificaban en zonas de alto valor agrícola o simbólico: tierras regables, cultivos de coca, rebaños importantes, textiles cumbi —considerados "paños de lujo"— y otros productos esenciales para la subsistencia, los rituales, el pago de tributos o la actividad comercial (Stern, 1986, pp. 187, 241–242)[112].

Otra fuente de conflicto fue la transformación de las prácticas agrícolas indígenas. La imposición del cultivo extensivo y el descanso de tierras agotadas, sin considerar los saberes agrarios preexistentes ni el uso de abonos tradicionales, redujo la productividad, provocando escasez alimentaria incluso con la incorporación de nuevos cultivos como el arroz y los cereales (Castro, 1936, p. 167). En este contexto, la amenaza a la tierra fue percibida por las comunidades andinas como una amenaza directa a su supervivencia. Aunque el recurso a la justicia terminó reforzando, en parte, el sistema colonial (Poloni-Simard, 2005, p. 180; Stern, 1986, pp. 187, 305), los pueblos no cesaron en sus esfuerzos legales por defender su territorio.

La distribución de tierras, antes de la aplicación de las composiciones, se vio alterada desde las reducciones toledanas de 1570. Estas reorganizaciones forzadas sometieron a los indígenas a las mitas, establecieron cuotas tributarias, canalizaron parte de sus ingresos hacia las cajas de comunidad y liberaron tierras para nuevos propietarios hispanos. Aunque formalmente se respetaban los derechos de los indígenas sobre las tierras de sus ayllus[113], la práctica fue distinta: se les asignaron tierras de baja calidad, alejadas de fuentes de riego, que obligaban a depender de hacendados para obtener agua (Stern, 1986, pp. 295–296; Zuloaga, 2012, p. 197; 2017, pp. 339–340; Vergara, 2017, pp. 199, 202). Esta situación supuso un prolongado proceso de expropiación colonial, aun cuando muchos conservaron títulos formales de posesión.

Las composiciones de tierras del siglo XVII, lejos de resolver estos problemas, los agudizaron. En este periodo, Chavín de Pariarca se vio envuelto en múltiples disputas territoriales motivadas por la expansión de obrajes y la apropiación de tierras para emprendimientos privados.

[112] Stern señala que en Huamanga las disputas por tierras se dieron más entre comunidades que con colonizadores, recurriendo a la guerra o a negociaciones ante autoridades que, dentro del aparato judicial, parecían intensificarlas. Muchas se originaban en los ingresos que generaban la producción y servicios vinculados a la tierra, y otras tensiones provenían de épocas anteriores (1986, pp. 114, 131, 211, 261). Para orientación sobre documentación de conflictos territoriales, ver Stern (1986, pp. 313-314).

[113] Durante el virreinato, los cacicazgos y también el cabildo se encargaron de la organización del trabajo y de la distribución interna y externa del territorio, es decir, de la asignación de viviendas y las tierras de cultivo (Wilde, 2017, pp. 581, 58).

Diversos grupos —españoles, mestizos e incluso miembros del clero— buscaron explotar la mano de obra indígena, aprovechando mecanismos como el yanaconaje, el trabajo asalariado, los asientos, las mitas y la esclavitud. Estas "formas privadas de extracción", que cobraron fuerza entre 1630 y 1640, fueron motores del crecimiento económico virreinal (Stern, 1986, pp. 222, 303).

En este marco, los doctrineros constituyeron un grupo particularmente activo en la apropiación de recursos. Estudios realizados en distintas regiones del virreinato revelan que, si bien los curas jugaron un rol clave en la evangelización, muchos de ellos —especialmente en zonas alejadas— utilizaron su posición para imponer exacciones económicas sobre la población indígena (Arana, 2010, pp. 88–89). En la primera mitad del siglo XVII, varios fueron identificados como "curas-empresarios", con intereses en actividades agropecuarias, manufactura textil y comercio. Se beneficiaban de los bienes difuntos, controlaban los diezmos, cobraban por los sacramentos y colocaban los productos obtenidos mediante trabajo indígena en circuitos comerciales regionales e interregionales (Acosta, 1982, pp. 134–137, 141).

Lavallé caracterizó a las doctrinas como verdaderos núcleos de explotación colonial, más que centros de labor religiosa (1982, p. 152). En esta misma línea, Stern subrayó que la "conquista espiritual" fue más un ideal que una realidad, y que muchos indígenas aceptaban los intereses comerciales de los curas en tanto estos canalizaban sus relaciones con el mundo sagrado (1986, pp. 86–87). A pesar de ello, las comunidades denunciaron reiteradamente los abusos doctrineros, quienes se valían tanto de sus funciones eclesiásticas como de los ingresos derivados del trabajo indígena, en contravención de las normativas canónicas (Bustamante, 2014, p. 178; León, 2009, p. 150; Urbano, 1992, p. 10).

Guamán Poma ofrece un retrato detallado de estas prácticas: desde violencia sexual y explotación laboral hasta el comercio de productos agrícolas elaborados por indígenas sin retribución. Denuncia, además, la acumulación de ganado, tierras y mercancías, y la apropiación de alimentos y tributos como forma de enriquecimiento personal (Araníbar, 1990, pp. 75–76). León destaca que ni el salario ni los tributos eran suficientes para muchos sacerdotes, al punto que el propio arzobispo Pedro de Villagómez admitió que algunos ingresaban a las doctrinas para establecer granjerías antes que para predicar (2009, pp. 11, 149, 193).

La alianza entre comunidades e Iglesia, que en el siglo XVI había sido promovida por figuras como Toribio de Mogrovejo en defensa de los bienes comunales, se debilitó en el siglo XVII. Las campañas de extirpación y el aumento del interés económico del clero contribuyeron a tensar esa relación, marcada por el intento de los pueblos por preservar su autonomía sobre tierras y bienes colectivos (Zuloaga, 2012, p. 299; 2017, pp. 329–331). Incluso el visitador Francisco de Ávila, líder de las campañas contra la idolatría, utilizó su cargo para beneficiarse económicamente mediante el comercio y la especulación inmobiliaria en Lima (Martínez, 2013).

En múltiples casos documentados —como en Lachaque, Atavillos, Jauja o Recuay—, los doctrineros fueron denunciados por explotar tierras comunales, organizar la producción con trabajo indígena no remunerado y apropiarse de cosechas completas. En Jauja, incluso los familiares del sacerdote intentaron despojar a los tributarios de sus parcelas, mientras que en Canta se denunciaba el uso forzado de mano de obra para las sementeras del doctrinero (León, 2009, pp. 155, 157; De la Puente Luna, 2007, p. 213; Rosado, 2014, p. 100).

En suma, los conflictos territoriales fueron una constante del orden colonial y, en el caso de Chavín de Pariarca, también generaron fuertes tensiones. La ocupación de tierras, su uso productivo sin consentimiento, y la imposición de tributos, motivaron a los habitantes a recurrir a los tribunales eclesiásticos como vía alternativa de defensa. Las dos causas de capítulos promovidas en la segunda mitad del siglo XVII deben leerse en ese contexto: como estrategias comunitarias de resistencia ante el avance doctrinero sobre los recursos fundamentales de la población. La tierra, entonces, no solo era un recurso material, sino el eje articulador de sus denuncias, como se desarrollará en el siguiente apartado.

2. Problemas territoriales de Chavín de Pariarca ante la justicia eclesiástica

En octubre de 1654 y agosto de 1665, las autoridades indígenas de Chavín de Pariarca y el común de la población iniciaron dos procesos judiciales en contra del beneficiario de la doctrina, Francisco de Guevara. Ambos juicios fueron extensos y requirieron una significativa movilización de recursos por parte de los denunciantes para sostener las diligencias ante el Arzobispado de Lima.

El historiador García ha señalado que estas denuncias se relacionaron con la consolidación del clero secular, el inicio de la segunda campaña de extirpación de idolatrías y la participación de los jesuitas, todos ellos temas que eran objeto de debate entre las altas autoridades virreinales

(1992, p. 49). No obstante, para comprender de forma más precisa la agencia de la población indígena, resulta necesario atender no solo al contexto institucional general, sino también a los hechos locales que evidencian la relación directa de las denuncias con la defensa del territorio. En este sentido, además de los juicios de capítulos, deben considerarse otros sucesos relevantes: la visita pastoral realizada a la doctrina de Chavín en 1653, las diligencias territoriales de 1654 y el contexto regional entre 1654 y 1665. Estos hechos permiten entender las denuncias como respuestas organizadas ante amenazas concretas al control comunitario de la tierra.

2.1.Causa de capítulos y el pleito por tierras (1654-1656)

2.1.1. La visita pastoral de 1653.

En noviembre de 1653, el visitador y juez eclesiástico Pablo de Paredes arribó a la doctrina de Chavín de Pariarca con el propósito de evaluar su estado general y el comportamiento de su beneficiario. Fue recibido por el bachiller Rodrigo Durán Martel, cura de Llata y vicario de Huamalíes, debido a la ausencia del titular Francisco de Guevara, quien —según informaron— se encontraba en las montañas anexas. Al día siguiente, Luis Sánchez de Montoya, cura de Pachas, ofició la misa y, acto seguido, se publicó el edicto de visita ante los presentes. La inspección comenzó bajo la responsabilidad del cura interino, fray Isidoro de Carvajal, de la Orden de Predicadores, ante quien el visitador examinó el sagrario, los Santos Óleos y la pila bautismal. Dos días después del arribo, se procedió al escrutinio y recepción de testimonios de autoridades locales indicadas en la siguiente Tabla 10:

Tabla 10

Testigos de la visita a Chavín de Pariarca (1653)

Nombres	Características	Edad	Fecha
Joseph Ascalla	Indio ladino y de razón. Alcalde ordinario de Chavín de Pariarca.	43	13/11/1653
Pedro Jari	Ladino y de razón. Cacique principal y gobernador de Chavín de Pariarca.	33	13/11/1653
Domingo Xari	Indio ladino en la lengua castellana. Principal de Chavín de Pariarca.	34	13/11/1653
Matheo Pariaguamán	Indio ladino en la lengua castellana. Principal natural de Chavín de Pariarca.	47	13/11/1653

Nota. De AAL, Visitas pastorales. Legajo 15, exp. 34, fols. 2r-3r.

Los cuatro testigos coincidieron en describir a Guevara como un cura ejemplar. El propio gobernador indígena Pedro Jari afirmó: "no ay cossa que poder remedir en toda esta doctrina porque todo esta muy ajustado y el Bachiller Francisco de Guebara cura della acude con gran puntualidad a las obligaziones de su ofiçio sin hazer falta"[114].

Sin embargo, durante el llamado "tiempo de gracia" de las visitas —instancia que permitía presentar todo tipo de denuncias (Rojas, 2015, p. 108)— algunos pobladores se quejaron de la ausencia frecuente del cura y del uso indebido de las mulas[115]. Ante estas quejas, el visitador Paredes emitió una serie de disposiciones: instó a Guevara a no ausentarse de la doctrina salvo necesidad justificada, y a dejar un encargado aprobado en caso de hacerlo. En cuanto al uso de mulas, se estableció que, si no eran de su propiedad, debía pagar un patacón por la ida y cuatro reales por la vuelta en caso retornaran cargadas, con un tiempo límite de cuatro a seis días. También se le prohibió exigir ofrendas de manera coercitiva, debiendo recibirlas según la costumbre y voluntad de los fieles. En relación con la escuela, se ordenó que la enseñanza se ajustara a las constituciones sinodales; y respecto a las crismeras, se mandó colocar señales distintivas y plumas en las pajuelas que contenían los Santos Óleos (León, 2009, p. 121).

La sentencia concluyó que los reclamos no constituían faltas graves. En vista de las declaraciones favorables, el visitador Paredes resolvió que no se había hallado "culpa ni cargo que poderle hazer", y recomendó a Guevara para futuros ascensos eclesiásticos. En palabras del visitador: "antes e hallado buen hombre y opinion de su vida y costumbres"[116]. Esto sugiere que, en 1653, la relación entre el doctrinero y la población indígena era, al menos en lo formal, funcional y hasta colaborativa, a pesar de ciertas tensiones. Las autoridades principales de la doctrina lo respaldaron con firmeza.

Sin embargo, como ha indicado De la Puente Luna (2007, p. 181), en el marco colonial era común que las actitudes contradictorias coexistieran: los pactos entre curas e indígenas permitían márgenes de tolerancia a determinadas prácticas si resultaban mutuamente beneficiosas. Solo cuando estos acuerdos se quebraban, emergían los conflictos judiciales. Así ocurrió en Chavín de

[114] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fol. 2v. Sin embargo, estos mismos tendrán importantes roles en el juicio de 1654 y en los años posteriores. Pedro Jari, Joseph Ascalla y Matheo Pariaguamán liderarán muchas de las denuncias contra Francisco de Guevara, mientras que Domingo Jari representará un gran aliado del doctrinero.
[115] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fol. 4r.
[116] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fols. 5r-5v.

Pariarca apenas un año después de la visita (Pablo, 2015, p. 174). Para 1654, Francisco de Guevara no solo había incumplido varias de las órdenes del visitador, sino que, junto a sus aliados, representaba una amenaza directa a las tierras comunales. El equilibrio precario se había roto: el pacto de convivencia se había fracturado, y el conflicto se canalizó por la vía judicial.

2.1.2. Diligencias territoriales en 1654 en defensa de las tierras del común de Chavín.

En 1654, la población de Chavín de Pariarca retomó las diligencias territoriales iniciadas en 1644 contra Jerónimo López de Villegas. El amparo de tierras otorgado por el virrey marqués de Mancera en 1645 había representado una medida de protección temporal, pero no una solución definitiva frente a las continuas amenazas de despojo. En agosto de 1654, el corregidor Pedro de Garay reconoció oficialmente la provisión virreinal, manifestando que la obedecía "con el respecto debido y en su cumplimiento y conforme a lo que por ella se manda", y dispuso que nadie podía ocupar las tierras indígenas sin antes someterse al proceso correspondiente[117].

La reactivación del litigio era comprensible, dado que los procesos judiciales en el virreinato, cuando no se resolvían, podían prolongarse durante años. En paralelo, también en agosto de 1654, el mismo corregidor Garay nombró oficialmente a Pedro Jari como cacique gobernador del repartimiento de Chavín de Pariarca. Hasta entonces, Jari había ejercido el cargo en calidad de interino —designado por el anterior corregidor Gaspar de Suaso— debido a la ausencia de un cacique propietario tras la muerte de Gaspar Tocto. La oficialización de su nombramiento se justificó en la necesidad de garantizar la recaudación tributaria, así como en las "partes y calidades nesesarias" que concurrían en el nuevo gobernador[118]. Garay le otorgó así todas las facultades inherentes al cargo.

A fines de septiembre de ese mismo año, en la ciudad de Lima, el protector de naturales Francisco de Valenzuela —quien ya había litigado en nombre de la comunidad en 1650, cuando los jesuitas abandonaron Chavín— presentó una nueva petición de amparo territorial en representación de Pedro Jari y los indios de Tantamayo. En esta ocasión, además de reclamar las tierras de "Acra y Cinpis" —objeto de litigio en la década anterior— se añadieron otras

[117] BNP, D33, fol. 32v-33r. El no amparar una petición tenía serias consecuencias, por ejemplo, el corregidor Gómez de Alvarado al amparar los predios y tierras de los indios Guancas ordenó a un tal Alejos de Medina en 1548 no perturbar a los indios bajo una pena de 200 pesos de oro (Espinoza, 2015, p. 159).

[118] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 667v. Respecto al procedimiento ritual que se hacía cuando el corregidor nombraba curaca y el significado que este tenía para la legitimidad de la autoridad indígena, ver como ejemplo para Jauja en De la Puente Luna (2007, pp. 234-235).

denominadas “Capis, Pian y Chaviar Huancas Jacra”, que llegaban hasta los linderos de Arancay. El argumento central era que esas tierras, ya sembradas, pertenecían legítimamente a los indígenas de Chavín. Sin embargo, Jerónimo López de Villegas —alférez español, propietario de la hacienda San Jerónimo de la Limpia Concepción en Mito, y titular de los obrajes de Chinchopalca y Raqua— habría inducido a diversas autoridades locales a favorecerlo, logrando que el corregidor les retirara la posesión. Pedro Jari denunciaba que este despojo había sido producto del “fraude y malicia” del español, y solicitaba una provisión que ordenara al corregidor de Huamalíes amparar nuevamente la posesión comunal[119].

En su alegato, Jari explicó que esas tierras eran esenciales para el sustento del común. Estaban ubicadas en un “buen temple”, libres de nevadas y granizos —a diferencia de las tierras de puna donde solo era posible sembrar papa— y eran especialmente adecuadas para el cultivo de maíz, base de la alimentación y medio para cumplir con los tributos. La importancia del maíz tenía además una fuerte raíz simbólica e histórica: los chupaichos de Huánuco ya lo utilizaban como tributo hacia el Inca, lo que evidencia su valor agrícola, fiscal y cultural (Berroa, [1934] 2009, pp. 115–116; Riveros, 2005, p. 239).

Valenzuela también solicitó que la provisión fuera remitida al padre Francisco de la Huerta, de la Orden de Predicadores, quien tenía encomendada la visita de tierras de la provincia de Huamalíes. La solicitud fue aceptada, y se despachó la provisión ordenando al padre Huerta amparar a los indígenas en la posesión de las tierras mencionadas[120]. Esta búsqueda constante de amparo por parte de la población indígena remite a lo que Guamán Poma de Ayala denominó “buena justicia”: un ideal de distribución equitativa de la tierra, donde todos pudieran subsistir dignamente. En Huánuco, esta noción de justicia se remontaba al tiempo de los incas, cuando, bajo el reinado de Túpac Inca Yupanqui, “hubo mucha justicia”. Según Guamán Poma, los amojonamientos de chacras, sementeras, ríos, yungas y otros recursos —realizados entonces sin cohecho— constituían expresiones de esa justicia distributiva (Fernández, 2014, pp. 64–66).

[119] BNP, D33, fol. 31v. AAL, sección Causas de Curatos, leg. 27, exp. 4. Sobre las tierras en disputa, Robles identificó a “Capis” como uno de los centros poblados anexos de Monzón (1970, p. 147). Por otro lado, algunos obrajes poseían tierras, por ejemplo, el obraje de Chincheros en Huamanga contaba con cultivos de maíz y trigo, a la vez que contaba con 100 tributarios para la actividad obrajera (Urrutia, 2014, p. 63).

[120] BNP, D33, fol. 31v-32v. Sobre el accionar de los incas en la zona de Huánuco revisar Cieza ([1520-1554] 2000, pp. 153, 168, 190), Espinoza (2005, p. 97).), Berroa ([1934] 2009, pp. 37, 39, 42-43, 47) y también Silva-Santisteban (2005, p. 168).

Mientras las diligencias territoriales seguían su curso para frenar el despojo impulsado por Jerónimo López y sus aliados, las autoridades indígenas, junto al fiscal protector y el común de Chavín, recurrieron a una vía adicional: iniciaron una querella ante el tribunal eclesiástico contra Francisco de Guevara, doctrinero que tenía vínculos directos con las disputas territoriales. Esta acción demuestra que los indígenas no solo intentaban evadir el control clerical sobre sus bienes, sino que articulaban diversos frentes legales para defender activamente sus tierras (Zuloaga, 2012, p. 300). En Chavín, el conflicto no se limitó a escapar del control, sino que apuntó a preservar el derecho a administrar de forma autónoma los bienes comunales. Este eje de defensa territorial será desarrollado con mayor detalle en la siguiente sección.

2.1.3. La causa de capítulos de 1654 como estrategia de defensa territorial.

El primero de octubre de 1654 —pocos días después de la presentación de la queja territorial contra Jerónimo López de Villegas en septiembre— Pedro Jari, en su calidad de cacique gobernador, presentó una causa de capítulos contra el doctrinero Francisco de Guevara. De forma paralela, Andrés Caguas[121], principal del pueblo de Mojón y capitán de las montañas, presentó otra denuncia ante el tribunal eclesiástico contra el mismo sacerdote. Si bien ambas acusaciones señalaban la conducta inadecuada de Guevara como ministro religioso, existían motivos de fondo más profundos. Uno de ellos, y posiblemente el más determinante, fue su cercanía con Jerónimo López de Villegas, quien desde meses atrás venía intentando despojar a los indígenas de Chavín de Pariarca de sus tierras.

El primer capítulo de la causa acusó a Guevara de haber abandonado la doctrina de Chavín durante las festividades de San Juan y San Pedro, privando a la comunidad de la misa correspondiente, para acudir al obraje de Raqua. Según el testimonio de Juan Malqui, indio cantor, el cura lo llevó junto a otros músicos a dicho obraje para celebrar el bautizo del hijo de López de Villegas, quien lo había invitado. Otros testigos declararon que Guevara se encontraba "achacoso con el dicho obraje", donde permaneció una semana jugando a los naipes con fray Manuel Larios, religioso de la Orden de La Merced, y otros acompañantes, llegando incluso a perder 1600 patacones —una práctica expresamente prohibida por los concilios limenses (Vargas, 1951, p. 87). Joseph de la Cruz añadió que Guevara primero visitó el obraje de Quivilla y luego se trasladó a

[121] En la documentación, Andres Caguas también es referido como Andrés Jaguas o Andrés Jaguana. El apellido o nombre Jagua también está presente en la visita de Iñigo Ortiz a la zona de los chupaichos, allí se habla de un "hijo del cacique Xagua" (Murra, 1975, pp. 174, 187).

Raqua. El propio Guevara no negó su presencia en Raqua, alegando que "concurrio lo mas de la provincia" y que dejó encargado al fray Isidoro de Carbajal durante su ausencia. Tampoco negó haber jugado a los naipes, afirmando que lo hizo por entretenimiento. Algunos testigos declararon a su favor, señalando que el cura fue a cobrar el tercio de su sínodo al corregidor, e incluso que cayó enfermo y por eso no pudo regresar. Joseph de Tapia aportó una de estas defensas[122].

Aunque en apariencia el capítulo se centraba en las faltas religiosas de Guevara, lo cierto es que esta denuncia revelaba una dimensión territorial y política más profunda. La estrecha relación entre el doctrinero y López de Villegas era conocida, y el alcalde ordinario de Chavín, Martín Caballananca, incluso mencionó que él mismo había viajado a Lima por un litigio de tierras contra López. Por otro lado, los testimonios también mostraban que Guevara mantenía negocios en los obrajes: Domingo Rayse afirmó que el cura enviaba cestos de coca para ser vendidos a "personas de los obrajes", y Juan Malqui declaró que Guevara ordenó que Diego Tatabega fuera llevado amarrado al obraje de Aurinja, en la provincia de Conchucos, por negarse a hacer vida con una mujer de la doctrina de Singa[123]. En este contexto, la figura del doctrinero aparece como un actor central en la articulación del poder colonial andino. Como señala De la Puente Luna, los intereses y la autoridad del cura constituían una "pieza clave en el juego de poder de los repartimientos de indios" (2007, p. 181), por lo que su denuncia representaba también una oportunidad para disputar el control sobre los recursos de la doctrina.

Cabe preguntarse por qué estas acusaciones no se realizaron durante la visita de Pablo de Paredes en 1653, cuando Guevara ya estaba en funciones. En este punto, De la Puente Luna propone una lectura doble de los procesos judiciales: más allá del contenido específico de las denuncias, es necesario considerar los intereses de los actores involucrados y cómo estos evolucionan con el tiempo (2007, pp. 44, 166–167, 193). Así, mientras en 1653 el doctrinero solo recibió advertencias menores y contaba con el respaldo de las autoridades indígenas, en 1654 el contexto había cambiado: el consenso se había fracturado. Como plantea el mismo autor, el aparato judicial colonial servía cuando los mecanismos de consenso fallaban (2007, p. 180). En ese momento, Pedro Jari, acompañado por otros sectores del pueblo, percibió que los intereses del doctrinero ya no eran compatibles con los del común. La denuncia respondía a esa ruptura. En

[122] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 5v, 74r, 83r, 92r, 99v, 101r, 110r, 139r, 163r, 190v.
[123] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 16r, 50v, 54r, 233v.

efecto, como señala Morrone en otro caso, estas denuncias también pueden entenderse como una forma de disputar el peso político del sacerdote dentro de la comunidad (2013, p. 46).

La causa de capítulos de 1654 contra Francisco de Guevara se vinculó, entonces, de manera directa con la defensa territorial frente a las amenazas de despojo. La acción judicial no fue solo un gesto simbólico, sino una estrategia concreta: los indígenas recurrieron al tribunal eclesiástico —un espacio jurisdiccional alternativo— para disputar el poder sobre sus tierras y bienes dentro del marco legal colonial. Como señala Zuloaga, su pertenencia a una doctrina les permitía activar esta vía de defensa alternativa (2017, p. 329). Arana también ha destacado que la elección del momento para denunciar revelaba una inteligencia moral o "ladina" por parte de las autoridades indígenas, como en el caso de Pedro Jari (2010, p. 120).

Siguiendo esta línea temporal, luego de presentada la causa de capítulos, continuaron las diligencias sobre tierras iniciadas anteriormente. El 12 de octubre de 1654, por mandato del virrey, se encargó al padre Francisco de la Huerta que supervisara las diligencias de tierras en Chavín. La orden debía ser cumplida por Pedro Jari y el corregidor, bajo pena de 500 pesos de oro para la cámara real[124].

Este mandato no supuso el fin del litigio, sino su prolongación. La defensa del territorio había comenzado en 1644 y continuaría durante años. El cacique gobernador siguió aportando testigos y escritos en los meses posteriores. Esto demuestra que el problema no se limitaba a un conflicto con Jerónimo López de Villegas, sino que involucraba a otros grupos aliados —incluido el doctrinero— y afectaba no solo las tierras específicas de Capis, Pian y Chaviar Huancas Jacra, sino un conjunto más amplio del territorio comunal. De allí el esfuerzo continuado por sostener la causa durante más de dos años, e incluso durante décadas. En consecuencia, la causa de capítulos de 1654 debe entenderse como parte de una estrategia más amplia de defensa territorial.

2.1.4. Tierras y preocupaciones en las causas de capítulos de 1654.

La causa de capítulos iniciada en 1654 fue liderada principalmente por las autoridades indígenas de Chavín de Pariarca: el cacique gobernador Pedro Jari y Andrés Caguas, principal de las montañas. Ambos, con mayores privilegios en comparación con el común, tenían vínculos más estrechos con la cultura europea y contaban con ciertos recursos económicos (Arana, 2010, p. 94).

[124] BNP, D33, fol. 32v.

Su interés en las tierras podría explicarse por la necesidad de proteger tanto el patrimonio comunal como el propio.

En el periodo prehispánico, el patrimonio del curaca incluía chacras otorgadas por el Estado (Espinoza, 1997, p. 198). Wilde, citando a Furlong, menciona que los caciques disponían de tierras cercanas a sus pueblos donde las familias podían cultivar maíz, legumbres y otros productos en régimen de usufructo (Wilde, 2017, p. 582). Durante la colonia, los indígenas continuaron trabajando las tierras de los curacas; en Pachas, por ejemplo, se hacía tres veces al año a cambio de comida y bebida (Riveros, 2005, p. 251).

Sin embargo, el protagonismo en los pleitos no fue exclusivo de las autoridades, la población del común también participó activamente desde diferentes espacios, pues la tierra era un recurso vital para su subsistencia. Desde las primeras declaraciones, los denunciantes indígenas —autoridades, mayordomos, mujeres, auxiliares, oficiales y otros del común—evidenciaron su preocupación por la amenaza a las tierras comunales, que se convirtió en un eje transversal de sus reclamos.

2.1.4.1.Apropiación de los bienes de los caciques gobernadores anteriores.

Uno de los capítulos interpuestos por Pedro Jari en la causa de 1654 acusaba a Francisco de Guevara de haberse apropiado de una suma de dinero dejada por el cacique gobernador Gaspar Tocto. Este, antes de fallecer, lo había nombrado albacea[125] y le había confiado entre 300 y 690 pesos, considerados por varios testigos como "cosa de comunidad". Este acto, presenciado por muchos indígenas, ilustra cómo el testamento del curaca era un evento público y colectivo, como también ocurría en el Cusco (Ramos, 2010, pp. 160, 169). Guevara se defendió argumentando que había guardado el dinero porque los indígenas eran "borrachos" y no lo conservarían. Además, fue acusado de apropiarse de una pieza de bayeta y una jerga fiadas por la viuda Clara Mathon, a quien, según testigos, azotó cruelmente cuando ella le solicitó el pago. Guevara respondió que actuó conforme al testamento, que disponía que él debía custodiar los bienes hasta entregarlos a los herederos o al otro albacea[126].

[125] Para ser albacea no era indispensable el saber leer y escribir, generalmente variaba entre uno y cinco, se encargaba de cumplir la voluntad del difunto o actuar según su parecer, y aunque los sacerdotes no siempre fueron nombrados, en general seguían todo el proceso (Ramos, 2010, pp. 168, 238, 259).
[126] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 19r, 39v, 76v, 87r, 89v, 97v, 112r, 114v, 154r, 170r.

Otro cargo señalaba que el doctrinero había jugado el dinero de Tocto con Plásido Antolines y en presencia del cura de Singa, Estanislao de Vega Bazán, en el obraje de Chuquibamba. También se le acusó de apropiarse de bienes del cacique Fernando Ambray, que habían quedado en poder de Tocto. Los testigos alegaban que esos bienes eran del común, ya que Ambray había recibido dinero del corregidor por trabajos realizados por los indígenas de Chavín y Tantamayo, sin llegar a pagarles. Por ello, les debía entre 200 y 300 pesos. Guevara alegó que, como albacea de Ambray, mandó vender los bienes, a través del alcalde Matheo Pariagamán, para saldar deudas por servicios personales, y como ningún indígena apareció a reclamar —porque, según dijo estaban todos muertos—, destinó los 20 pesos obtenidos a misas por los difuntos[127].

Estas denuncias revelan el interés de ciertos sectores indígenas en recuperar bienes comunales, pero también ponen en evidencia que los hechos no fueron denunciados en su momento. Resulta significativo que fuese el mismo alcalde de la doctrina, Matheo Pariaguamán, quien ejecutara la venta de los bienes de Ambray, o que Clara Mathon hubiese fiado voluntariamente las piezas al doctrinero. De acuerdo con Ramos, estos testamentos y encargos podían implicar alianzas entre indígenas, religiosos y otros actores, y no siempre reflejaban manipulación clerical. Asimismo, el nombramiento de un sacerdote como albacea implicaba una consideración espiritual y material importante por parte del testador (Ramos, 2010, pp. 239, 241–243).

No obstante, el contexto había cambiado. Para 1654, las tierras comunales estaban bajo amenaza por parte de López de Villegas, y Guevara aparecía como su aliado. Así, hechos que antes no se habían considerado problemáticos fueron recuperados como parte de una estrategia para fortalecer las denuncias. No solo se le acusó de apropiarse de bienes de los curacas, sino de haberlos dilapidado en juegos de azar en los obrajes, acompañado por otros curas que, según los capitulantes, no condenaban esos actos, probablemente por compartir intereses.

La apropiación de estos bienes también generó tensiones con otras autoridades. El corregidor Gaspar de Suaso declaró que, al enterarse de que Guevara poseía ese dinero, le exigió

[127] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 24r, 34v, 166v, 172v, 178r, 193r. El remate fue "una práctica común", por ejemplos los bienes eran rematados o vendidos por los albaceas para cumplir la voluntad de los difuntos (Guibovich, 2017, p. 184). Por otro lado, para una idea de los bienes de un curaca principal ver Arana (2010, pp. 116, 176). Respecto a los principales de Pariarca, los Ambray fueron mu reconocidos, en 1584 Alonso Ambray era el cacique principal, seguido de Cristóbal Jari, Santiago Cumayavris, Gonzalo Susia, Hernando Cuyundo y Miguel Tuctu (ARH, Protocolos Notariales S. XVI, caj. 4, fol. 157r).

entregarlo a los indígenas por ser "cosa de comunidad", y afirmó que esa disposición correspondía al corregidor, no al cura[128]. En el siglo XVI, era común que los corregidores intentaran centralizar el control de las tesorerías locales, incluso por encima de los curas y caciques (Zuloaga, 2017, p. 342). Las cajas de comunidad manejaban importantes sumas, lo que generaba el interés de distintas autoridades (De la Puente Luna, 2007, p. 124).

El hecho de que fuera Suaso quien nombró a Pedro Jari como cacique gobernador sugiere que el corregidor tenía interés en consolidar alianzas locales que le permitieran mantener un control más directo sobre la producción y la mano de obra. Como ha señalado Stern, este tipo de consensos[129] —basados en trabajos asalariados, pactos mutuos o acuerdos funcionales— podían asegurar mayor eficiencia que la coerción, especialmente en contextos de escasez de población (Stern, 1986, pp. 83, 224, 233, 253, 301). En ese sentido, Suaso se perfiló como un aliado de los capitulantes. Además, dado que los bienes dejados por Ambray eran considerados "cosa de comunidad"[130], su administración debió recaer en Pedro Jari ante la ausencia del corregidor. En consecuencia, dichos bienes, al pertenecer a la colectividad, debían estar bajo el control de las autoridades comunales —como el cacique gobernador— y no en manos del doctrinero. En este contexto, la oposición conjunta del corregidor y de Pedro Jari a Francisco de Guevara sugiere la existencia de intereses comunes orientados a limitar la influencia de un actor que, en ese momento, representaba una amenaza para el control comunal del territorio y de sus recursos.

2.1.4.2.El doctrinero y la estancia de Arancay.

Entre las acusaciones interpuestas contra Francisco de Guevara en la causa de 1654 se señalaba que, en agosto de ese año, el doctrinero se ausentó de la doctrina durante una semana para trasladarse a la estancia de Arancay, acompañado del corregidor Pedro de Garay. Durante su ausencia, según los capitulantes, el pueblo de Chavín permaneció sin atención religiosa y el Santísimo Sacramento quedó expuesto en la iglesia, lo cual constituía una falta grave. Si bien

[128] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 39v-40r.

[129] Stern afirmó que el consenso con la parte indígena era una realidad que los colonizadores debían tomar en cuenta si querían mantener mano de obra para sus empresas, ya sea a través de salarios mayores u otros, pues el indio fácilmente podía usar mecanismos como la fuga, para evitar aquellos trabajos (1986, pp. 235-236).

[130] Esta noción de bienes colectivos se remonta al término quechua sapsi ("cosa de todos"), que designaba recursos generados por el trabajo colectivo y administrados por el curaca para el beneficio del conjunto: tierras, ganado, alimentos, ropa, dinero, donaciones, hospitales, elementos del culto, etc. (De la Puente Luna, 2007, p. 124; Zuloaga, 2012, pp. 134–135). Durante los siglos XVI y XVII, el concepto de "comunidad" fue utilizado en sentido económico, pero desde mediados del XVII y con mayor claridad en el XVIII, el término pasó a designar al ayllu, pueblo o doctrina (Zuloaga, 2012, p. 19).

Guevara respondió que solo se desplazó dos leguas para confesar a un indio, los denunciantes enfatizaron que Arancay se hallaba a más de ocho leguas y que la gravedad del hecho no se limitaba al abandono de la doctrina[131].

En realidad, la denuncia también ponía en cuestión el vínculo del doctrinero con las estancias ganaderas. Estas, al igual que los ranchos, estuvieron asociadas al pastoreo de ganado durante la colonia, y eran trabajadas por indígenas, quienes incluso llevaban a sus hijos a cumplir funciones pastoriles en regiones alejadas, como ocurrió en Arequipa. Algunos indios poseían animales propios en estas estancias, pero muchas veces las tierras utilizadas para el ganado pertenecían a las comunidades. Según diversos testimonios, los estancieros cercaban las tierras de labranza de los indios, las dividían en múltiples lotes y dejaban que el ganado dañara los sembríos. A pesar de que el rey Carlos V había prohibido que las estancias colindaran con pueblos y sementeras indígenas por los daños que causaban, la norma rara vez se cumplió (Castro, 1936, pp. 156–157, 160, 177; Guibovich, 2017, p. 179). De este modo, las estancias se convirtieron en instrumentos de presión y fragmentación sobre la propiedad comunal indígena.

Además, el testigo Juan Pari declaró que cuando Guevara fue a la ceja de selva de Huamalíes, comprobó que el indígena Alonso Chaico —originario de Arancay— no se encontraba en el lugar, y entonces ordenó que su chacra de coca fuera cultivada en beneficio de las cofradías, en particular la del Niño Jesús, dado que Chaico supuestamente le debía dinero a dicha institución[132]. Esta acción implicaba la apropiación del producto de la chacra en ausencia de su propietario, lo que constituía una vulneración de la propiedad indígena, y agravaba el hecho de que el doctrinero se beneficiara directamente del producto.

Cabe señalar que el Tercer Concilio Limense prohibía expresamente este tipo de ausencias del doctrinero sin autorización (Vargas, 1951, pp. 25, 369). La denuncia, entonces, no sólo señalaba un incumplimiento de sus funciones religiosas, sino una práctica de apropiación indebida de bienes agrícolas indígenas, justificada mediante el pretexto de deudas a las cofradías. A ello se sumaba una dimensión simbólica y económica mayor: las cofradías, si bien eran instituciones religiosas, eran también espacios donde los andinos defendían sus intereses materiales y políticos de forma autónoma. Según Ramos, las cofradías fueron utilizadas por los indígenas “para

[131] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol.9r, 101v, 112r, 160v.
[132] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 239v, 264v.

promover sus intereses económicos y políticos" (2010, p. 152). Sin embargo, como también mostró Zuloaga, en otros contextos —como Huaylas— la Iglesia desarrolló estrategias para apropiarse de las ganancias indígenas una vez que terminó su alianza con las comunidades, siendo la multiplicación de cofradías una vía para controlar esos recursos (Zuloaga, 2012, pp. 280–281, 299).

En el caso de Chavín de Pariarca, las denuncias contra Guevara revelan que no solo se apropiaba de chacras individuales, como la de Alonso Chaico, sino también de los bienes de las cofradías, afectando la base material de instituciones que resguardaban los intereses comunales de forma relativamente independiente. Así, el conflicto sobre su estadía en Arancay y el abandono de la doctrina se articulaba con el eje central de las causas de capítulos: la defensa del territorio comunal, sus tierras y sus instituciones.

2.1.4.3.Cobros excesivos por derechos y bienes de la Iglesia.

Los testimonios recogidos en la causa de capítulos de 1654 relataron con insistencia cómo el doctrinero Francisco de Guevara exigía pagos por servicios religiosos a los indígenas pobres o forasteros que fallecían, cobrando derechos de entierro, misas cantadas con y sin vigilia, y limosnas. Cuando los difuntos no podían cubrir estos costos, Guevara recurría a sus parientes o se apropiaba de sus bienes. Se registraron múltiples casos: Andrés Gonzales pagó por el entierro de su madre; Francisco Guaman costeó siete misas por su cuñado Pedro de Toledo, un hombre mudo y pobre; Bartolomé Lucano fue despojado de una fanega de trigo; y el doctrinero se apropió de una mula y ovejas dejadas por Miguel Chuillan. En otras situaciones, como la de una india endeudada, Guevara entregó a sus hijos o vendió una casilla dejada por Juana Malcopo para sus hijas. Juan Malqui también declaró que el cura obligaba a los mayordomos de las cofradías a celebrar misas adicionales de difuntos[133].

Los casos de Pascual Chuibian, Juan Malcopo y Bartholome Lucano, despojados de sus bienes, evidencian el riesgo constante que enfrentaba el patrimonio de los indígenas fallecidos y

[133] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 3r, 13v, 19r, 34r, 78v-79r, 84r, 88r, 91r, 189v. Sobre las unidades de medición del terreno, en el Tahuantinsuyo la unidad de medida de la tierra era el *tupo*, palabra de origen aymara asimilada al quechua, ella era variada y su tamaño dependía de la calidad del suelo y del clima; asimismo constituía "la base de la subsistencia para cubrir las necesidades vitales del jatunruna". Durante la colonial, la medición de terreno fue la fanega, equivalía a 288 varas castellanas de largo por 144 de ancho (240.74 por 120.37 metros, 2.9 hectáreas); para Rostworowski era un poco más de 4 hectáreas y para Espinoza equivalía a 12 celemines o 55.4 litros. (Espinoza, 1997, p. 158; Vegas, 1996, p. 75).

de sus herederos. En efecto, Francisco de Guevara se apoderó de una fanega de trigo y otros productos, cuya falta afectaba profundamente a la población. El caso de Pedro de Toledo resulta ilustrativo: aunque al inicio del proceso fue presentado como "indio mudo y pobre", pronto se reveló que era hijo del cacique Sulano Anbra —es decir, del mismo Fernando Ambray— y heredero de diversos bienes, entre ellos mulas, chacras de coca y sementeras[134]. Si bien el juicio se tramitaba en sede eclesiástica y ponía énfasis en los cobros indebidos realizados por el doctrinero, el conflicto subyacente giraba en torno a los bienes heredados y, en particular, a las chacras de coca, cuya posesión era de interés tanto para las autoridades como para los herederos, dado que estas tierras solían mantenerse dentro del ámbito familiar (Vegas, 1996, p. 148). Así, queda claro que los denunciantes podían omitir ciertos elementos del conflicto para resaltar otros, según el objetivo específico de su demanda.

Aunque estas denuncias puedan parecer reiterativas, adquieren una mayor profundidad si se consideran en relación con el trasfondo territorial y patrimonial que las motivaba. Los bienes expropiados por Guevara —fanegas de trigo, mulas, ovejas, casas— no eran simples posesiones materiales, sino elementos clave del patrimonio familiar y comunal, íntimamente ligados al trabajo agrícola y a la continuidad de los vínculos con la tierra. El caso de Pedro de Toledo, en particular, permite ver cómo la denuncia no solo cuestionaba los abusos económicos del doctrinero, sino que, en el fondo, buscaba preservar el acceso y control sobre las chacras heredadas, reafirmando la importancia de la tierra como eje de la estructura familiar y de la resistencia indígena.

Este tipo de denuncias revelan cómo, en contextos de muerte y sucesión, los doctrineros podían apropiarse del patrimonio agrícola y ganadero de los indígenas. Así ocurrió también en otros casos documentados por León, como el de Phelipe Paria Guaman en 1674 o el de María Mayguay, cuyos bienes fueron absorbidos bajo pretextos religiosos (León, 2009, p. 157). En este contexto, los bienes eran vistos por la comunidad no solo como herencias legítimas, sino como medios de subsistencia, protección y legitimación social. Rodrigo Durán Martel, doctrinero de Llata, relató que Guevara entregó a unos niños huérfanos a Juan de Espinoza y doña Francisca porque si no lo hacía, los indios se los llevarían a guardar ganado, dejando a la iglesia sin misa ni

[134] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 3r, 95v, 114v, 121r, 137v, 142r, 151r, 166v, 172r.

enseñanza[135]. Esta afirmación confirma que los bienes y personas dejadas por los muertos eran considerados recursos útiles en las economías domésticas andinas.

Otro motivo de conflicto fue el cobro de la primicia, una ofrenda en especie que debía hacerse a Dios "en reconocimiento" de los frutos cosechados[136]. A diferencia de los jesuitas —quienes establecieron que los pueblos de Chavín y Tantamayo sembraran chacras comunales de maíz o papas para cubrir esta obligación—, Guevara empezó a exigir pagos individuales. Andrés Jari, hijo de Pedro Jari, declaró que los jesuitas incluso otorgaban chacras a los indígenas para que cultivasen productos destinados a la comunidad. En su primer año, Guevara mantuvo esta práctica, pero al siguiente comenzó a cobrar siete anegas de papas y otras semillas, como maíz. Hasta el corregidor Gaspar de Suaso dio fe de las quejas por estos excesos[137].

El cobro de las primicias por parte de Francisco de Guevara impactó directamente en las tierras de Chavín de Pariarca. En 1653, el doctrinero habría seguido el modelo jesuita, usando chacras para este fin, lo que explica que no se presentaran quejas durante la visita de Pablo de Paredes[138]. No obstante, en 1654 la situación cambió: Guevara exigió el pago en papas, maíz y otras semillas por siete anegas, obligando a cada familia a contribuir individualmente, lo cual generó malestar. Este paso de una práctica comunal a una carga individual sobre las chacras familiares coincidió con el deterioro de la relación entre el cura y la comunidad. Como indica León, además de primicias y diezmos, los doctrineros incrementaban sus rentas mediante bulas, licencias y limosnas, lo que sumaba una presión adicional sobre la producción y el control de tierras indígenas (2009, p. 126). Es decir, además de los litigios de tierras contra Lopes de Villegas, se denunciaba la amenaza que sufrían con el cobro de primicias, que perjudicaba a las chacras.

Además, el doctrinero se apropió de los bienes de las cofradías, mandando trasquilar su ganado, vendiendo las lanas y quedándose con el dinero sin rendir cuentas a los mayordomos. Llegó a deber entre 60 y 100 patacones a la cofradía de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, 80 a las de Ánimas y San Pedro, y otros montos similares a las del Santísimo Sacramento, San

[135] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 176v.
[136] Diccionario de autoridades, Tomo V, 1737.
[137] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 40v, 77v, 90r, 98r, 113r, 141r, 145v, 154v, 528r.
[138] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fol. 2v.

Antonio y Nuestro Señor. Sólo había pagado parcialmente, a veces con una cédula o con unos pocos reales. También se apropió de las mulas de la cofradía de San Lorenzo[139].

El despojo de estos bienes —particularmente el ganado— afectaba a toda la población indígena, ya que las cofradías eran instituciones en las que se administraban bienes comunales. Como explica León, los curas tenían derecho a poseer ganado, pero esto incentivaba una mayor demanda de mano de obra indígena y sus recursos (2009, p. 158). En 1613, el arzobispo Lobo Guerrero ordenó que se les entregara a los curas la cuarta parte de la multiplicación anual del ganado como incentivo para que permanecieran en las doctrinas (Zuloaga, 2017, p. 331). No obstante, según Villanueva, esta disposición fue utilizada como pretexto para que muchos sacerdotes se apropiaran también del ganado de las cofradías (Villanueva, 1982, p. 20). Así, en un contexto de tensión por el control de tierras, la pérdida de animales agravaba la percepción de despojo, ya que también se requerían pastos para su mantenimiento, como en el caso de las estancias.

Los abusos no se limitaron a estos bienes. Guevara también cobraba por el vino utilizado en las fiestas religiosas de las iglesias de Chavín y Tantamayo, alegando el alto costo de transporte desde Lima. A Miguel Chuillin le pidió una pieza de cordellate con la promesa de devolverla y le cobró por el vino eclesiástico. También mandó repartir velas en la festividad de Todos los Santos de 1653, cobró por ellas y luego las retiró, confiscando los bienes de quienes no pagaban. Incluso golpeó a Diego Sánchez y a su esposa cuando se negaron a entregarle 40 pesos de la cofradía de San Antonio —heredados de Gaspar Tocto —, aunque el doctrinero luego minimizó el hecho afirmando que solo lo golpeó "un poco" por esconder aquel dinero[140].

En conjunto, estas acciones evidencian que el conflicto con el doctrinero excedía las prácticas religiosas o rituales: implicaba una disputa por el control de recursos materiales fundamentales para la reproducción de la vida indígena. El vino, las velas, las fanegas de maíz y los animales no eran simplemente mercancías, sino bienes con valor económico, simbólico y comunitario. Como señaló Stern, aunque pequeñas en los ojos de los españoles, estas deudas eran significativas para los indígenas, pues afectaban su alimentación, su capacidad de producción y su autonomía (1986, p. 245). Por eso, el contraste con los jesuitas fue constantemente evocado: Diego

[139] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 14r, 15r, 34r-34v, 79r, 85r, 91r.
[140] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 15r, 44v, 49v, 59r-59v, 85v, 98r, 99r, 119r, 165r, 199r, 201r, 234v, 240r.

Condor, por ejemplo, declaró que "nunca los padres abian cobrado por el bino que se gastaba en las yglesias"[141].

Por último, al apropiarse del dinero heredado por Gaspar Tocto —cacique gobernador de la doctrina— y que había sido transferido a las cofradías, Guevara no solo despojaba a las instituciones religiosas, sino que atentaba directamente contra los derechos de la élite indígena local. Así, el conflicto entre el doctrinero y los indígenas no puede entenderse como una simple queja moral o administrativa, fue parte de una disputa estructural por el control de tierras, recursos y autonomía comunal.

2.1.4.4.Las tierras de las montañas de las selvas de Chavín.

Las denuncias formuladas en torno a las montañas de Chavín de Pariarca —particularmente sobre la ceja de selva— giraron en torno a las tierras comunales de la población indígena y su apropiación por parte del doctrinero Francisco de Guevara. Aunque el sacerdote afirmó que siempre dejaba a un religioso en su lugar al salir de la doctrina, el cacique Pedro Jari lo acusó de abandonar la parroquia en tiempos de cosecha de coca, dejando en su reemplazo a un clérigo sin licencia que maltrataba a los feligreses. Esto ocurrió, según Jari, cuando llegó el visitador Pablo de Paredes en 1653. Además, Guevara fue acusado de mandar castigar a Pedro Tocto Malqui y a Santiago Marcos. Los testigos del sacerdote argumentaron que ambos fueron castigados por llevar a una india casada a las montañas y permanecer allí tras la fiesta de la Ascensión. No obstante, Juan Malqui aclaró que el castigo se debió a que acudieron a recoger coca, evidencia de que esta actividad estaba en el centro del conflicto[142].

Otra denuncia destacada señala que Guevara golpeó a Joan Soacalla hasta dejarlo enfermo, en represalia por haber reclamado ante el corregidor contra los mayordomos impuestos por el cura, quienes impedían a los indios acceder a sus propias chacras de coca en la montaña. El doctrinero admitió la agresión, justificándola en la desobediencia de Soacalla a uno de sus fiscales y en su supuesta responsabilidad en la muerte del anterior sacerdote, Juan de Noboa[143].

---

[141] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 87v.

[142] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 12r, 36r, 38r, 78v, 171v. Los litigios sobre cocales fueron extendidos durante el virreinato, en Paraguay en 1773, un documento muestra cómo las autoridades indígenas denunciaron que al encargar unos barcos en el río Paraná unos españoles se cargaron gran cantidad de yerbas dejándolos sin provisiones prácticamente, además el año anterior habían sido visto beneficiándoles de tales yerbas también (Wilde, 2017, p. 586). También son destacables los litigios sobre el producto en Canta, al respecto ver Gonzales (2017).

[143] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 55r, 231r, 247v, 255r.

En 1653, el visitador Pablo de Paredes había advertido a Guevara que no saliera a los montes salvo por razones urgentes. En ese momento, las autoridades de Chavín no objetaron su salida. Sin embargo, en 1654 los ánimos habían cambiado, los capitulantes solicitaron que tanto Paredes como Pedro Taparaco, principal y sargento mayor de Checras, declararan específicamente sobre este capítulo[144]. Según el modelo de desarticulación propuesto por Villafuerte (Rojas, 2015, pp. 19, 104), es probable que en 1653 la población tolerara ciertas prácticas del doctrinero, pero la amenaza directa a sus chacras de coca hizo que la situación se volviera intolerable. Así, no solo estaba en juego el abandono de la doctrina, sino el despojo de los recursos agrícolas en la selva —como la coca—, cuya producción era vital para la subsistencia. El propio cacique señaló que Pedro y Santiago se dirigían a la montaña "de que depende su sustento"[145], evidenciando el carácter esencial del producto para la economía local.

El principal Andrés Jaguas explicó que Guevara se ausentó de Pariarca hacia el anexo Mojón en dos ocasiones durante 1654, precisamente en días festivos, cuando debía enseñar la doctrina a los neófitos convertidos por los jesuitas. En cambio, los hacía trabajar en sus granjearías asentadas en chacras de coca, obligándolos a llenar cestos que luego eran vendidos en la sierra o en obrajes, con el argumento de que las ganancias serían para las cofradías[146]. Guevara poseía varias chacras en los montes —algunas pertenecientes a las cofradías de San Mateo y del Niño Jesús—, donde empleaba mano de obra indígena sin remuneración, tanto por el trabajo como por el uso de sus mulas, y enviaba arrieros como Domingo Rayse a recoger la coca. Según Juan Malqui, el doctrinero también hacía cosechar a los indígenas la coca de las cofradías de la Resurrección del Señor, de las Ánimas del Purgatorio y de la Ascensión de Nuestra Señora, impidiéndoles acudir a sus propias tierras durante toda la semana. Incluso los domingos, debían "hinchar" los cestos de coca, y si solicitaban trabajar sus chacras, eran insultados. Guevara los mantenía ocupados con la promesa del pronto retorno de los jesuitas. Estas condiciones motivaron que indios como Juan Soacalla y Bernardo Nipa se quejaran ante el corregidor Gaspar de Suaso, quien exhortó al cura a no agraviarlos y trasladó la denuncia a Lima[147]. Al centro de estas acusaciones estaba, claramente, el control y la explotación de las chacras de coca de los indígenas.

[144] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fol. 4r.
[145] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 3r.
[146] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 46v, 51r.
[147] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 51r, 54r, 57v, 233v.

Un aspecto llamativo es que estas denuncias fueron ampliamente respaldadas por los testigos capitulantes en 1654, pero no en 1655. Ese año, de los nueve testigos convocados, solo dos ratificaron las acusaciones, mientras que los demás defendieron a Guevara, argumentando que su presencia en las montañas respondía a fines doctrinales. Esta variación refleja el cambio de contexto, en 1654 los testigos habían sido presentados por las autoridades indígenas; en 1655 fue el defensor Ignacio de Mesina —cercano al juez Bernardo de Noboa, posiblemente amigo de Guevara— quien los propuso. No obstante, Juan Malqui y Juan Pari mantuvieron sus acusaciones, ratificando que el conflicto por las tierras persistía[148].

Guevara también despojó de sus chacras de coca a varios indígenas como Alonso Chaico, Isabel Colqui, Cristóbal Flores, Ana Conchaco, Petrona Colqui y Pedro Anampa, vendiendo sus frutos en la sierra sin dejarles nada. En 1655 se denunció que se estaba "aprovechando de sus frutos dejandolos sin sustentar", y que con "indecencia grande de su persona hace grandes chacaneos de coca todas las veces que va a las montañas"[149]. En línea con lo señalado por Murra, la ausencia de un propietario no implicaba pérdida de derechos sobre su tierra, ya que sus parientes podían seguir trabajándola (1975, p. 120). Esto da sentido a la denuncia sobre el despojo de la chacra de Cristóbal Flores cuando este se trasladó a Tantamayo.

Los testigos de 1655 no negaron los despojos, pero los justificaron, las chacras estaban desiertas y Guevara habría ordenado trabajarlas prometiendo que los beneficios serían para las cofradías. También se dijo que serían devueltas a sus dueños al regresar. El doctrinero designó al mestizo Bartolomé Ramírez para custodiar las tierras, pero este era su encargado en la doctrina y cometía agravios, por lo que fue denunciado ante el corregidor. En el caso de Alonso Chaico, Guevara justificó el uso de la chacra de su hijo por una deuda con la cofradía del Niño Jesús. Sus partidarios afirmaban, además, que el sacerdote cumplía con sus deberes pese a lo accidentado del camino, que el arzobispo Gonzalo de Campo describía como "unos despeñaderos" (Vargas, 1949, p. 26). Guevara y sus aliados también intentaron desacreditar a Jaguas, tachándolo de forastero, fugitivo, mujeriego, rebelde y de intentar tirar al cura por un puente, lo cual no anula que, como se ha visto, los despojos sí ocurrieron[150].

[148] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 233r, 239r.
[149] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 44r, 51r, 54v, 267r, 236r, 237v, 239v, 243v, 247v, 252r, 267r.
[150] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 146r, 232v, 233v, 236v, 264v-265r, 267v, 270v, 273r, 275r.

En este contexto, las razones para denunciar al doctrinero eran múltiples y profundamente ligadas a la tierra. Primero, el control de Guevara sobre las chacras de coca implicaba una explotación directa de recursos pertenecientes a la comunidad. Segundo, al ocupar a los indios en sus propiedades, les impedía trabajar sus propias tierras, muchas de las cuales ya habían sido tomadas. Tercero, el agotamiento laboral provocaba el abandono de chacras, facilitando aún más su apropiación por el cura. Estas preocupaciones llevaron a la población a buscar el respaldo del corregidor, estableciendo una alianza judicial que permitió formalizar sus reclamos. Así, la comunidad indígena de Chavín, al percibir el riesgo de perder sus tierras y el acceso a productos esenciales como la coca, no dudó en recurrir a la instancia eclesiástica para denunciar a Francisco de Guevara, articulando sus denuncias como una defensa colectiva de su territorio, sus medios de vida y su autonomía frente al avance de los abusos doctrinales.

2.1.4.5.El alquiler de las mulas.

Francisco de Guevara también fue denunciado por no pagar adecuadamente el uso de las mulas que empleaba para sus viajes a la selva de Chavín. Inicialmente, fue acusado de castigar a Joseph de Ascalla y Nicolás Chuigualla por haberse quejado ante el visitador Pablo de Paredes de que el cura no trasladaba los santos ni llevaba ofrendas a los indios. Sin embargo, un año después, Juan Malqui aclaró que en realidad fueron golpeados por protestar porque Guevara pagaba muy poco por el alquiler de las mulas utilizadas en sus desplazamientos a las montañas. Él mismo, junto con Matheo Pariaguaman, acudió hasta Lima para quejarse "a su señoría y al birrey de los agravios que hacia" el doctrinero[151].

Otros testigos como Lorenso Pillao, Pascual Chuibian y el mestizo Gaspar Jaimes Trevejo detallaron que el cura ofrecía apenas cuatro reales por la ida y vuelta de cada mula, cuando los jesuitas solían pagar doce reales o incluso tres pesos por cada viaje, debido a que el trayecto hacia la montaña comprendía entre 60 y 70 leguas. Aunque existan diferencias en las cifras, no se trata de información falsa, ya que en la visita de 1653 el visitador Pablo de Paredes había indicado que Guevara debía pagar un patacón por la ida, otro por la vuelta, y añadir cuatro reales si las mulas regresaban cargadas, además de limitar su permanencia en las montañas a un máximo de cuatro a seis días. Pedro Jari también denunció que el doctrinero azotó violentamente, "bañandoles en sangre", a los indios Andrés Condor y Lorenzo Puri porque reclamaron el pago de los viajes que

[151] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 55v, 84v, 95v, 102r, 113v-114r, 141v, 151r, 165v.

hicieron sus mulas hacia las granjerías de coca del sacerdote. Como en otros casos, Guevara y sus testigos intentaron negar todas las acusaciones[152].

Aunque este conflicto no se relacionaba directamente con los litigios por tierras, constituye una expresión complementaria del contexto de abusos denunciados. Las constantes idas y venidas hacia las montañas —tanto del cura como de los propios indígenas— revelan que el arriendo de mulas era una actividad frecuente y generadora de ingresos para los habitantes de Chavín. La negativa del cura a pagar lo acordado indica que existió un acuerdo económico previo, lo que refuerza la idea de que los viajes estaban concertados. Además, quienes arrendaban sus mulas obtenían un beneficio adicional, ya que los animales eran necesarios para transportar los cestos de coca. El problema emergió cuando Guevara incumplió o redujo los pagos previamente establecidos. Es probable que los indígenas esperaran una remuneración similar a la ofrecida anteriormente por los jesuitas. De ahí que en 1653 el conflicto solo fuera mencionado, pero ya en 1654 —tras dos años de residencia del cura— la situación se había agravado, pues el pago se hizo más escaso o inexistente. Esta persistente deuda se sumó a la preocupación por la apropiación de tierras y el control de la producción de coca, convirtiéndose en un argumento adicional para las causas de capítulos. En ese sentido, el impago por el uso de las mulas también representaba una forma de apropiación indirecta de los recursos económicos de la población.

2.1.4.6.Capítulos sobre los forasteros.

Las denuncias que involucraban a los forasteros en la causa de capítulos de 1654 fueron numerosas. Francisco de Guevara fue acusado de cobrarles diez patacones por los derechos de casamiento, además del peso ensayado, las arras de ofrenda y las velas. Aproximadamente veinte indios debieron pagar dicha suma, entre ellos Cristóbal Capcha, Juan Yalta, Pedro Callan, Juan Capcha, Antón Quispi, Sebastián Rafael, Simón Carrión, Sebastián Chrispín y otros forasteros. Cuando los casaderos no podían afrontar el costo, sus padrinos lo asumían, como ocurrió con Diego Sánchez, quien pagó por Pedro Callan. El doctrinero se defendió alegando que sus cobros seguían el arancel eclesiástico y el precedente jesuítico, pero según Pedro Jari, Guevara cometía constantes agravios contra naturales y forasteros por igual. Cuando se le pedía que los tratara con

[152] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 3r, 13r, 78v, 82r, 124r, 137v, 151r, 248r. AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 34, fol. 4r.

más justicia, solía responder "que se vayan (…) sino quedaren yndios en el pueblo su señoría le dara otra dotrina mejor"[153].

Cabe preguntarse por qué los capitulantes pusieron tanto énfasis en los forasteros. Un pasaje esclarecedor es la declaración de Juan Yaquis en mayo de 1655, donde señaló que Alonso Chaico, Ysabel Colqui y Cristóbal Flores —ya mencionados anteriormente— eran forasteros. Estos habían vivido en el pueblo de Moco, luego en Mojón, y más tarde emigraron hacia Tantamayo, dejando sus chacras desiertas. Guevara aprovechó esta situación y mandó que otros indios trabajaran esas tierras para no perder sus frutos[154]. Aunque prometió devolverlas, la apropiación de las chacras de estos forasteros fue un hecho confirmado.

Este ejemplo permite suponer que no fueron los únicos afectados. Las quejas sobre el trato a los forasteros estaban también vinculadas a la propiedad y uso de la tierra en Chavín. En el contexto virreinal, los forasteros jugaron un papel relevante, cuando se casaban con mujeres naturales, participaban activamente en la economía local y en la acumulación de bienes. Algunos se convertían en yanaconas de estancias y haciendas, otros eran jornaleros, productores, artesanos o campesinos. Gracias a ello, recibían protección, salario y medios de subsistencia, al tiempo que fortalecían la disponibilidad de mano de obra, incluso en el sector minero (Stern, 1986, pp. 202, 249, 263, 265).

En Lima, por ejemplo, los migrantes no eran rechazados, sino acogidos por tres razones: ayudaban a cubrir tierras desiertas tras la despoblación, atendían la creciente demanda laboral de la ciudad y beneficiaban a los curacas, quienes reforzaban su rol como intermediarios (Vergara, 2017, pp. 210, 215). En el caso de Chavín, los forasteros representaban ese mismo valor estratégico. Como ya se analizó en el primer capítulo, el ausentismo indígena, sobre todo en la zona selvática, había dejado muchas chacras sin trabajar como sucedía en otros lugares (Robles, 2014, p. 135; Escobedo, 1979, p. 79). Frente a esa realidad, el trabajo de los forasteros permitía mantener en uso los terrenos comunales, evitando así su apropiación definitiva por parte de actores externos.

Stern ha indicado que el aislamiento social podía originar conflictos como el despojo de tierras, y que los forasteros asumían obligaciones para asegurar su integración en la nueva

[153] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 79v, 85r, 91r, 93v, 100v, 115r, 151v, 181r.
[154] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 230v-231r.

comunidad, como establecer lazos de parentesco o pagar rentas por el uso de la tierra (Stern, 1986, pp. 261–262, 287). Por tanto, los altos cobros exigidos por el doctrinero para los matrimonios de forasteros pueden interpretarse no solo como una forma de abuso económico, sino también como una interferencia en ese proceso de integración comunitaria. En este sentido, las denuncias sobre el trato a los forasteros revelan también un intento de proteger la base territorial comunal. Los migrantes, al estar exentos de tributos y mitas, no contaban con la protección estatal formal (Poloni-Simard, 2005, p. 187). Pero esa protección podía ser ofrecida por los curacas, corregidores, hacendados y clérigos, que los incorporaban por conveniencia económica o política (Stern, 1986, p. 208). En Chavín, los forasteros se convirtieron en aliados fundamentales, y su despojo afectaba no solo a ellos, sino al equilibrio de la comunidad. Por ello, la defensa de sus derechos formó parte integral de las causas de capítulos, como una forma de preservar el control colectivo sobre las tierras comunales.

2.1.4.7.La tierra y los tributos.

El pago del tributo estuvo estrechamente vinculado al problema de las tierras de la población de Chavín de Pariarca, como se evidencia en el último capítulo de denuncias formuladas contra Francisco de Guevara en 1654. En un inicio, el cacique Pedro Jari declaró que fue brutalmente castigado por reclamar al doctrinero el maltrato hacia los indios, siendo incluso "bañado en sangre" y mordido por un perro. Sin embargo, conforme avanzaba el proceso judicial, se reveló que la golpiza se debió realmente a una disputa por una jerga —un tipo de tejido típico de la región (Robles, 1970, p. 60)— que se hallaba en poder de Bartolomé Lucano, mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento. Guevara se habría apropiado de dicha jerga, y la esposa de Lucano recurrió al cacique Jari en busca de ayuda. Este le suplicó al cura: "señor por amor de Dios que nos deje esa jerga que hemos menester la plata". El testimonio señalaba que el cacique necesitaba el dinero de la venta de la jerga no solo para su trabajo, sino especialmente para "dar al corregidor por cuenta de los tributos"[155].

Si bien Guevara se defendió argumentando que había mandado tejer la jerga para cubrir gastos de la cofradía, también reconoció que Pedro Jari intentó recuperarla con la intención de pagar tributos y saldar deudas con el corregidor. A su vez, el doctrinero afirmó que fue provocado por el cacique, quien lo confrontó "tersiando la capa y encasquetando el sombrero, diciendo que

[155] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 15v, 79v, 80r, 93v-94r, 99r, 105r.

era gobernador para gobernar las cofradias y todo lo demas"[156]. De cualquier forma, quedó claro que el objetivo de Jari era asegurar el pago del tributo, y que el recurso para lograrlo —la jerga— era considerado parte de los bienes productivos de la comunidad. La estrategia del cacique fue cuidadosamente planificada. Al tratarse de un tribunal eclesiástico, optó por denunciar primero los abusos morales del doctrinero, y no el conflicto material por la jerga. Sin embargo, en el trasfondo de este episodio se encontraba el serio problema del pago de tributos en un contexto de despojo y crisis productiva.

El tributo era un derecho asumido por la Corona española, y su cobro correspondía a los caciques, según las ordenanzas de Vaca de Castro y Toledo (Zuloaga, 2012, p. 150). Este tributo podía pagarse en dinero o en especie. Según Andrien, cuando el tributo se exigía en especie, los españoles solían pedir productos foráneos como trigo, ganado porcino o vacuno —ajenos a la agricultura tradicional andina—, lo que obligaba a las comunidades a cultivar lo que no les era propio o a adquirirlo a precios impuestos por los hispanos. Por ello, el pago en dinero resultaba una forma de proteger "las cosechas y los animales necesarios para la supervivencia de las comunidades tradicionales (ayllus)" (Andrien, 2011, p. 53). En este sentido, en la segunda mitad del siglo XVII, los indígenas de Oropeza, en el Cuzco, preferían pagar en dinero con base en la "tasa ensayada", una cifra distinta al valor de mercado, debido a las dificultades que enfrentaban para reunir productos en especie (Glave, 2009, p. 381).

Asimismo, el tributo en especie representaba una sobrecarga para las comunidades, pues no solo demandaba más trabajo, sino que comprometía las reservas del ayllu (Stern, 1986, p. 138). No obstante, el pago en dinero tampoco era una solución simple. En Jauja, por ejemplo, algunos caciques se vieron obligados a usar bienes comunales para cubrir las cuotas anuales. Cuando los caciques de tasa no lograban reunir el total exigido, el principal corría el riesgo de tener que cubrir la diferencia con sus propios bienes (De la Puente Luna, 2007, pp. 128, 210, 217, 222). En este contexto, es comprensible por qué Pedro Jari necesitaba vender la jerga. Se trataba de una fuente inmediata de dinero en un momento en que reunir tributo en especie resultaba inviable, especialmente considerando el despojo de tierras y la pérdida de capacidad productiva de la comunidad. La venta del tejido no solo significaba un ingreso económico, sino también una forma

[156] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 121r, 138r.

de resguardar los productos de las chacras, proteger las reservas de la comunidad y mantener el control sobre su uso y circulación.

Otro obstáculo serio era la despoblación que afectaba la doctrina. Incluso si algunos indios se encontraban en zonas cercanas, no siempre podían ser localizados o reunidos eficazmente por el cacique para cumplir con el tributo, como ocurrió en Espite (Mizota, 2017, p. 378). Glave también ha señalado que los retrasos en el pago se debían a la crisis demográfica y a la fuga de indígenas hacia regiones con mejores condiciones, donde podían emprender composiciones (2009, p. 416). Así, la opción de vender un bien como la jerga, elaborado con los recursos disponibles, permitía cubrir el tributo en dinero y evitar la pérdida o confiscación de tierras y productos agrícolas.

En resumen, el episodio de la jerga ilustra cómo la defensa del territorio pasaba también por mecanismos indirectos como la protección de los medios para pagar tributos. La causa de capítulos de 1654 ante el Arzobispado de Lima fue, en efecto, una estrategia para proteger las tierras comunales frente a las múltiples amenazas que enfrentaban los habitantes de Chavín de Pariarca. Estas amenazas no solo provenían de personajes como Jerónimo López de Villegas, sino también del mismo doctrinero Francisco de Guevara, cuya conducta atentaba contra la estabilidad territorial, apropiándose de bienes, controlando la producción de coca, explotando a forasteros, alquilando mulas sin pagar lo justo, y entorpeciendo la economía comunal.

Aunque el proceso terminó por acuerdo entre las partes —como se analizará en el siguiente capítulo— el conflicto territorial persistió, intensificándose una década más tarde bajo el liderazgo del mismo sacerdote. En ese momento, las autoridades indígenas, ya con mayor experiencia en litigios, mayor respaldo comunitario y nuevas herramientas, iniciaron una segunda causa de capítulos ante el tribunal eclesiástico. Esta nueva etapa formó parte de una estrategia continua para defender sus tierras, cuyas características serán abordadas en el siguiente apartado.

2.2.La segunda causa de capítulos (1665-1669)

La causa de capítulos iniciada en 1665 estuvo estrechamente relacionada con el mismo problema que motivó el proceso anterior de 1654: la defensa de las tierras comunales del pueblo de Chavín de Pariarca. Aunque en aquel entonces se alcanzaron ciertos acuerdos entre las partes, estos no fueron respetados por Francisco de Guevara, quien al cabo de una década volvió a poner en grave riesgo los recursos de la población, especialmente sus chacras. La nueva querella se

extendió hasta 1669 y, al igual que la anterior, representó una estrategia legal orientada a proteger la propiedad territorial, la producción agrícola y la estabilidad social de los habitantes de Chavín frente a las instancias del Arzobispado de Lima.

Este nuevo proceso evidenció que la amenaza persistía y que la relación entre el doctrinero y la comunidad se había deteriorado. Las diligencias iniciales y las acusaciones que surgieron a lo largo del proceso giraron, nuevamente, en torno al control que el cura ejercía sobre tierras que no le pertenecían y a las formas en que explotaba el trabajo indígena en beneficio propio. En ese marco, las autoridades indígenas apelaron otra vez a la justicia eclesiástica como recurso para frenar los abusos y recuperar el control sobre su territorio.

2.2.1. El inicio de la querella.

A mediados de 1665, la convivencia entre Francisco de Guevara y la población de Chavín de Pariarca comenzó a resquebrajarse. En junio de ese año, el doctrinero se presentó como propietario de las montañas y arrendó unas chacras de coca ubicadas en San Matheo de Ynsuru a Pedro Çicçi, natural del pueblo de Chuquis. Justificó este arrendamiento alegando que las tierras no tenían dueño, y prometió devolverlas si surgía algún heredero[157]. Esta acción, que atentaba directamente contra las tierras comunales, fue solo una entre otras que motivaron la presentación de una nueva querella por parte de la comunidad.

En agosto de 1665, Bernardo de Acuña, procurador general de los naturales de Chavín, actuando en nombre del cacique, los principales y el común del pueblo, presentó una demanda ante el Arzobispado de Lima contra Francisco de Guevara. En su escrito, explicó que el pleito anterior había sido abandonado por falta de recursos y por la intervención del licenciado Francisco de Gamarra. No obstante, debido a que Guevara persistía en sus agravios y estos se habían intensificado, solicitó una provisión que prohibiera al doctrinero tener tornos, telares ni otras ocupaciones donde empleara a los indios, incluyendo una cláusula especial para proteger a los forasteros. Acuña pidió que esta provisión se remitiera a Gabriel de la Cueva, cura de Singa y comisario del Santo Oficio y la Cruzada, o en su defecto al cura de Llata. Sin embargo, el arzobispo Pedro de Villagómez encargó la causa a Cristóbal Tello de Sotomayor, vicario de Huamalíes. En octubre del mismo año, el cacique Pedro Jari le envió una carta pidiéndole que iniciara una sumaria

[157] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 666r.

de los agravios y que lograra la salida del doctrinero de Chavín, pero Tello se excusó afirmando que, debido a "la gravedad de su enfermedad y achaques", no podía ejecutar tales diligencias[158].

Ante esta situación, en noviembre de 1665, Andrés Saicomana, Domingo Ecleante y otros naturales del pueblo de Mojón viajaron a Lima para presentar su denuncia directamente ante el arzobispo. Afirmaron haber sido agraviados por su sacerdote, quien, en lugar de enseñar la doctrina cristiana, los retenía en las montañas durante uno o dos meses sin misa, obligándolos a trabajar gratuitamente en sus "sus cosechas y sementeras que tiene de coca como de las demás semillas y guarda de bacas y mulas". Solicitaron que se corrigiera esta situación, que se expulsara de la doctrina a un mestizo que fungía como mayordomo de dichas propiedades, y que se retirara al doctrinero de Chavín mientras se desarrollaba el proceso judicial. Una vez más, Bernardo de Acuña solicitó que se designara a otra persona encargada de la causa, dado que el vicario Tello no podía asumirla y los agravios del cura continuaban. El arzobispo finalmente delegó el proceso al licenciado Joseph Laureano de Mena Godoy, cura de la parroquia de San Marcelo y visitador general del Arzobispado y de la idolatría[159].

Las acusaciones, al igual que en 1654, estuvieron profundamente ligadas al control territorial y al uso del trabajo indígena. Guevara no solo explotaba a la población en tornos, telares y cosechas, sino que lo hacía en tierras que él mismo se había apropiado, como las chacras arrendadas a Pedro Çicçi. Esta práctica no solo violaba los acuerdos anteriores, sino que desplazaba a los indígenas de sus propios espacios de subsistencia, impidiéndoles trabajar sus chacras y asegurarse el sustento.

La reiteración de estos agravios, ahora en un nuevo escenario y con nuevas alianzas, confirma que la causa de capítulos iniciada en 1665 fue también una estrategia jurídica e institucional destinada a proteger las tierras comunales, sus cultivos y los derechos colectivos de los habitantes de Chavín. Como una década antes, la comunidad respondió al avance del doctrinero con recursos legales, reafirmando así su capacidad de agencia y resistencia frente a las dinámicas coloniales de despojo.

[158] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 3r-3v.
[159] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 1r-1v, 3v-5v.

2.2.2. Se suman diligencias.

De forma paralela al escrito presentado por Andrés Saicomana y Domingo Ecleante en noviembre de 1665, el licenciado Estanislao de Vega Bazán —cura de Singa y visitador de idolatrías— inició dos pleitos contra Francisco de Guevara, en los cuales la población indígena tuvo una participación destacada. Aunque estos casos se tratarán más adelante, cabe mencionar que el primero se debió al desacato cometido por el doctrinero cuando llegó el visitador Estanislao, y el segundo porque Guevara consultaba con hechiceros a quienes tenía en su casa con la finalidad de "adivinar lo futuro"[160]. En este último proceso, algunos indios prestaron declaraciones que desacreditaban a su propio doctrinero.

Mientras tanto, el juez Joseph Laureano de Mena Godoy se alistaba para dirigir la causa promovida por el cacique Pedro Jari. En ese mismo contexto, ocurrieron en Chavín una serie de hechos que evidenciaban la creciente preocupación de la población por la protección de sus tierras. En enero de 1666, el cacique, junto con Francisco Pariaguamán y Juan Poma Quispe, denunció nuevamente al doctrinero ante el arzobispo, señalando que llevaban catorce años suplicando justicia sin obtener respuesta. Relató que, al enterarse de la denuncia interpuesta por Andrés de la Cruz —hijo de Pedro Jari—, Guevara acordó con el corregidor que padre e hijo fueran enviados a hilar, y que desmontaran árboles —útiles para la construcción de sus viviendas— y los convirtieran en leña destinada al obraje. El corregidor llevó preso al cacique a su obraje con el pretexto de una deuda tributaria, y a medianoche Guevara llegó con un criado, lo colgó y lo azotó, acción prohibida para los doctrineros (Vargas, 1951, p. 86). Incluso llegó a golpear al alcalde del pueblo, ignorando su autoridad. Como consecuencia, el cacique, su hijo y otros se vieron obligados a ausentarse y a vivir desterrados de sus "casas y tierras". Guevara aprovechaba estas ausencias —incluso la de los nuevos cristianos— para apoderarse de las chacras de coca, que poco a poco iban desapareciendo. Por ello, se solicitó que el juez Mena Godoy impidiera al corregidor seguir interfiriendo en Chavín y que el doctrinero fuera removido de la doctrina[161].

Del mismo modo, en mayo de 1666, el procurador Joseph Mexía de Estela, en representación de los naturales de Mojón, presentó nuevas denuncias contra Guevara. Lo acusó de maltratar a los indios cuando solicitaban el bautismo, de forzarlos a trabajar en las chacras, de

[160] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 82r.
[161] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 10r-11r.

despojarlos de tierras heredadas para buscar minas y de abusar de sus servicios personales. Expuso que, debido a estas prácticas, muchos indígenas renunciaban a la fe católica y regresaban a sus antiguas creencias —como ocurrió con quince indios conversos— y que veintinueve más murieron sin confesión, al haber sido abandonados por el doctrinero[162].

Lo denunciado por Pedro Jari y Joseph Mexía mostraba con claridad que las acciones de Francisco de Guevara afectaban directamente los bienes comunales de la población, sobre todo las chacras. Como han señalado Alva y Ravines, el desmonte de árboles no solo significaba limpiar el terreno para cultivar, sino que comprometía los recursos naturales necesarios para la vida diaria (1999, p. 70). En Chavín, la tala de árboles atentaba contra las chacras y su productividad. Los golpes y maltratos del cura también provocaban la huida de muchos indios, tanto de Chavín como de sus anexos en la selva. Esa ausencia era aprovechada por Guevara para apropiarse de las chacras deshabitadas, que trabajaba en su beneficio. Además, no se limitaba a explotarlas, también arrendaba terrenos o los usaba como base para otros negocios, como la búsqueda de minas. De esta forma, el despojo de tierras provocaba un efecto en cadena, el doctrinero causaba el abandono, tomaba las tierras, las explotaba y agravaba aún más el desplazamiento de la población. El problema de la tierra era, por tanto, transversal a todas las denuncias.

La usurpación de recursos continuó mientras no se hacía presente el juez visitador Laureano. En septiembre de 1666, desde Singa, el cacique Pedro Jari pidió la declaración del alférez Juan de Carvajal ante el juez Antonio de Carvajal, visitador de obrajes y comisionado en un proceso civil que el cacique había iniciado contra Guevara. Juan de Carvajal estaba preso por haber talado árboles en Chavín destinados al obraje de Quivilla, propiedad del corregidor de Huamalíes, Antonio de la Riva. Según el cacique, esa madera se usaba para pagar tributos, reconstruir viviendas y otras necesidades. El testimonio de Juan de Carvajal fue clave, ya que confesó que la madera cortada no era para él, que el alquiler y cultivo de chacras en Raquipampa, en Andas, tampoco era de su propiedad, y que el verdadero responsable de esos actos era Guevara. Confirmó que el cura enviaba mulas cargadas de leña al obraje y que él mismo sembraba o mandaba sembrar las chacras[163].

[162] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 14r-14v.
[163] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 79r, 81r, 393r-394v.

En los meses siguientes, las tensiones aumentaron. A mediados de septiembre de 1666, Pedro Jari volvió a escribir al arzobispo para expresar su impotencia frente al actuar del doctrinero, señalando que el juez no llegaba, los indios huían y la carga tributaria se volvía insostenible. Narró que había solicitado al juez de agravios de Huamalíes, Antonio de Carvajal, que le devolviera el cargo de gobernador que el corregidor le había quitado por presión de Guevara. El juez accedió y fue a Chavín para hacer cumplir el mandato. Sin embargo, al llegar, el doctrinero salió a su encuentro con un palo y trató de agredirlo. Lo acompañaban dos frailes armados con machete, espada, broquel y garrote, quienes golpearon a los ministros del juez. El enfrentamiento terminó cuando un soldado apareció con carabinas y dispersó a los agresores. Posteriormente, Guevara buscó refugio con fray Domingo de Linares, limosnero de Huánuco, para obtener perdón, pero el juez se negó y anunció que informaría al Real Acuerdo. El doctrinero, junto al vicario de Llata, intentó desacreditar al juez tildándolo de "alborotador de todo"[164].

En ese contexto, Guevara promovió el nombramiento de Lázaro de Silva como nuevo gobernador, pese a tener mandato de prisión. También azotó violentamente a la hermana del cacique, arrastrándola de los cabellos con ayuda de un mestizo, por haberse defendido de sus abusos. Ante estos hechos, Pedro Jari escribió desconsolado: "no se ylustrisimo señor como se hace estas cosas", lamentando que los indios siguieran huyendo y que la carga del tributo recayera sobre él y los principales[165].

La huida de los indígenas tenía graves consecuencia, el cacique debía cubrir el tributo de los ausentes y los que permanecían en el pueblo veían cómo el doctrinero tomaba posesión de las tierras abandonadas. Por esta razón, a fines de 1666, desde Llamellín, Cristóbal Flores —residente en Mojón— presentó una petición al juez Mena. Indicó que, aunque había vivido por más de veinte años en buenas condiciones bajo el régimen jesuita, la llegada de Guevara cambió todo, muchos huían por sus abusos. Denunció también a Juan de la Reynaga, mayordomo del doctrinero, quien obligaba a los indígenas a rozar los montes, plantar coca, llenarle cestos, cuidar sus animales, todo sin paga o con pagos muy inferiores al valor real. Además, vivía con una mujer casada, lo que generaba un clima de impunidad. Cristóbal solicitaba una solución urgente, advirtiendo que si no

[164] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 66r-67v.
[165] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 67r.

se actuaba, más indios abandonarían sus tierras, ya que el doctrinero, tras la partida de los jueces eclesiásticos, siempre volvía a actuar con "rigores y venganzas"[166].

A fines de 1666, Guevara persistía en su conducta. En diciembre, cobró 45 pesos a Sebastián Malqui por la muerte de una mula usada por el español Cristóbal Fernandes. Según Malqui, en 1661 Guevara le había ordenado acompañar al español al obraje de Chinchopalca para vender cestos de coca entregados por su mayordomo Antonio Martel. El viaje fue difícil, llegaron a la selva de Atavillos, donde el español perdió lo ganado en juegos de azar. A su regreso, la mula se lastimó y murió, pero Guevara igual exigió el pago. Malqui solicitó la restitución de la mula, el pago por seis meses de trabajo vendiendo coca y una compensación por el despojo de sus chacras. Durante su ausencia, su esposa quedó empobrecida y debió pagar deudas que no le correspondían[167]. Como ha señalado Urrutia (2014, p. 117), estos indígenas eran parte del circuito comercial y se exponían a diversos riesgos, pero en este caso, más que beneficios, Sebastián obtuvo pérdidas causadas por el doctrinero.

En marzo de 1667, Guevara también firmó un recibo comprometiéndose a pagar 30 pesos y un real a Pedro Luya por una jerga, deuda que cancelaría con ovejas o plata. Sin embargo, el cura no cumplió, y además impuso nuevos trabajos a Luya, quien inició un proceso judicial reclamando el pago de la deuda y su servicio personal en el obraje de Tantamayo, donde cargó leña durante dos años. Aunque el doctrinero alegó haber pagado, los testigos declararon que se negó diciendo que "era muy poca leña" la que había transportado[168]. Este caso muestra cómo la leñatería podía involucrar acuerdos entre las partes, incluso con participación indígena, pero que ante el incumplimiento y el abuso de autoridad, la única vía para obtener justicia era la legal.

Todas estas diligencias ocurrieron antes de que el juez Laureano de Mena Godoy llegara a Chavín en mayo de 1667 para asumir formalmente la causa. A su llegada, inició el proceso judicial, recibiendo declaraciones, sumando nuevas denuncias, ordenando salidas de ciertos personajes de la doctrina y tomando medidas para resolver las tensiones acumuladas. A partir de este punto, es necesario examinar cómo las denuncias individuales y colectivas presentadas entre 1665 y 1669 estuvieron íntimamente ligadas al mismo eje central: la amenaza constante de despojo sobre las

[166] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 13r-13v.
[167] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 87r – 89v y tres hojas sin foliación.
[168] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 71r, 266r, 279r, 339r, 665r.

chacras, cultivos y recursos de los habitantes de Chavín de Pariarca. Este será el tema del siguiente apartado.

2.2.3. El problema de la tierra en el juicio de 1665-1669.

2.2.3.1. Ocupación y apropiación de chacras de la población indígena.

Desde los primeros capítulos dirigidos contra el doctrinero Francisco de Guevara, es evidente que el control y despojo de tierras constituían una de las mayores preocupaciones de la población indígena de Chavín de Pariarca. Los testimonios denunciaban cómo el cura utilizaba diversos pretextos para desplazarse a las montañas —como la búsqueda de minas de oro[169] y plata o la conversión de nuevos fieles—, pero en la práctica su actividad se concentraba en apropiarse de chacras productivas, forzar el trabajo indígena sin remuneración y beneficiarse de los recursos agrarios de la región.

Santiago Marcos, natural de Pariarca, sostuvo que Guevara enviaba a su hermano Pedro de Guevara a vender cestos de coca en Tarma[170]. El cultivo de coca, junto con el maíz, era una actividad esencial en las zonas de selva, donde los indios eran forzados a rozar montes espesos y transportar los productos a regiones como Conchucos, Huamalíes y Singa. La comercialización de coca —especialmente en Singa, que poseía una agricultura de temporal dependiente de lluvias y contaba con "los mejores trabajadores en los lavaderos de oro" (Espinoza, 2005, pp. 96–97, 123, 131, 134)— generaba cuantiosas ganancias al doctrinero. En ese contexto, las tierras de la selva y la sierra se convertían en espacios estratégicos de explotación económica, y la apropiación de chacras indígenas formaba parte de una lógica de expansión de sus granjerías.

La denuncia de Francisco Paucar Jari señaló que estos abusos eran ejecutados tanto por el doctrinero como por sus mayordomos y familiares, como Pedro de Vega Bazán, cuñado del cura, a quien los indios mitaban desde hacía cinco años, entregándole camarico, sirviendo con mulas y trabajando como esclavos en sus estancias de Chavín, Tantamayo y las montañas[171]. Guevara intentó exculparse alegando que sus visitas a la selva eran para administrar sacramentos, pero las

[169] Según Stern esto sucedía porque "los funcionarios locales ampliaban su capacidad para recaudar tributos no oficiales, establecer sistemas de trabajo a domicilio u organizar un comercio local lucrativo" ya que "el interés de la élite en mantener economías locales viables apoyaba a los ayllus y las comunidades en su combate más importante: la tentativa de reducir al mínimo las requisas de mano de obra forzosa fuera de sus tierras de origen" (1986, p. 194).
[170] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 216r.
[171] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6v, 160r, 170v, 179v, 199v, 216r, 225r-225v, 242v, 252r, 282r, 323r-324v.

declaraciones coincidentes reflejan una dinámica sistemática de explotación agraria, comercial y territorial.

El despojo de tierras tenía impactos profundos. Cristóbal Caste, de Tantamayo, indicó que Guevara quitaba las chacras ya sembradas o listas para sembrar, incluso a los herederos de sus legítimos propietarios, como Antonio Huncopasa, Lorenzo Chacamano, Diego Binchos y Teresa Chap. La consecuencia fue el desplazamiento forzado de muchas familias hacia zonas como Chinchao, Huacrachuco y Guacaybamba. Paucar Jari declaró que catorce familias, previamente reducidas por los jesuitas, huyeron hacia su gentilidad debido a la usurpación de sus tierras de coca. Los testimonios de Domingo Ochoa, Santiago Yupa y Santiago Curu subrayaron que las chacras de coca del doctrinero —más de treinta— daban tres cosechas anuales, lo cual permitía exportar cargas a provincias vecinas. Según Francisco Pariaguaman y Clemente Quispi, Guevara impedía que los indios sembraran maíz o volvieran a sus casas, afectando así la economía doméstica y la autosubsistencia de las familias: "la falta que hazen a sus cassas y familias y labranzas de sus chacras para comer y sustentarse"[172].

En Tantamayo, Pedro Jari denunció en 1666 que los indios eran obligados a trabajar tres días seguidos en chacras de cebada del doctrinero, sin paga alguna, y a guardar dichas chacras. Algunos, como Diego Cóndor y Cristóbal Caste, fueron forzados por varios años a sembrar cebada para alimentar el ganado del cura sin recibir retribución. El caso de Tantamayo era replicado en otras localidades como Chavín y Mojón, según lo indicaba Paucar Jari, hecho que se intensificaba a excepción cuando los visitadores se aproximaban, momento en el que Guevara moderaba temporalmente sus abusos[173].

En 1667, nuevas denuncias ampliaron las acusaciones contra el doctrinero Francisco de Guevara, centradas nuevamente en el uso abusivo de las chacras. El alcalde de Mojón, Juan Omnacantipo, a través del defensor Juan de Alvarado, denunció que durante catorce años los indígenas habían sido obligados a trabajar como "esclavos" en 33 chacras de coca en la selva, donde la cosecha se realizaba tres veces al año, sin respetar domingos ni fiestas. Según Gieronimo Condor, hombres y mujeres trabajaban sin descanso, lo que provocaba la huida de los nuevos cristianos. Otro capítulo acusaba a Guevara de someter durante doce años a Joaquín Yaconao a

[172] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 152r-152v, 160r-160v, 171r, 180v, 200r, 208r-208v, 221r-221v, 230v, 242v-243r, 257r, 268v, 2981v-282r.
[173] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 7r-7v, 144v-145r, 154v-155r, 162r-162v, 61v.

faenas agrícolas en las montañas sin ningún pago, presionado además por el fiscal Jerónimo Chuchurumpa. Incluso se denunciaba que el doctrinero llevaba a religiosos como fray Gregorio Mesía (mercedario) y Manuel Bravo (agustino) para agraviar a los indígenas y forzarlos a trabajar también en días festivos[174].

En esta misma línea, en Mojón, la comunidad denunció que Francisco de Guevara se apropió de una chacra de coca de Francisca Epitasia, esposa de Francisco Juntao, quien huyó a Huánuco por los abusos del cura. También tomó su chacra de maíz, la obligó a trabajar en sus sembríos y a cuidar otra chacra para primicias. Cuando esta fue dañada por monos, Guevara le exigió el pago. Además, sus vacas destruyeron sus cultivos y no recibió compensación, pues el cura alegó que su esposo le debía. Jerónimo Chuchurumpa y Juan de la Reynaga fueron señalados como cómplices[175]. Asimismo, el doctrinero fue acusado de apoderarse de las chacras de las cofradías y de la iglesia, desmantelando los bienes dejados por los jesuitas. Según Jerónimo Condor, Guevara convertía los frutos en granjerías propias; Joan Pascual afirmó que llevaba dieciocho años usurpando los sembríos del pueblo de Asensión[176].

Las denuncias individuales también ilustran el despojo cotidiano de chacras. Andrés Guamán refirió que Guevara le quitó una chacra de coca tras habérsela vendido, al ver que estaba en buenas condiciones[177]. Alejandro de Silva denunció que el cura se apropió de la chacra Pucara, heredada de sus padres, y de sus cosechas sin justificación[178]. Catalina Jacoma y Bernardo Mepa, indígenas culagaches de Mojón, denunciaron el despojo de chacras heredadas bajo pretextos falsos de deuda. En 1668, el visitador Laureano de Mena encargó a Pedro Quijano y Zevallos atender estos reclamos. Catalina expuso que, tras la muerte de su padre sin testamento, Guevara le quitó dos chacras productoras de dieciocho cestos de coca, alegando que ella debía pagar por el entierro. Del mismo modo, Bernardo Mepa perdió una chacra similar, entregada al vaquero Alonso

[174] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 108r-109r, 110r, 293v, 305r, 307r, 312r-313r.
[175] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 108r, 294v.
[176] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 109r, 295r, 299v, 313r.
[177] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 421r-421v. Los nombres de las chacras tienen larga data y sigue vigente. En el Tahuantinsuyo las chacras eran nombradas, Guamán Poma brinda una lista de denominativos de las sementeras de los indios (Araníbar, 1990, p. 91-92). Según Espinoza, era singular que los lotes tuvieran su propia toponimia, así los nombres reflejaban "algo típico del paraje y cuando no, tenía el nombre de su poseedor (1997, p. 193). Por otro lado, el nombre Pucará en la zona de Huamalíes es también denominativo de un río afluente del río Monzón, junto a los ríos de Tazo Chico, Matapalo, Camotes y Rondos (Robles, 1970, p. 145).
[178] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 123v.

Opolguana, bajo el pretexto de una deuda. Ante su reclamo, el vaquero lo amenazó con violencia, reflejando el uso del poder eclesiástico para apropiarse de tierras y someter a los culagaches[179].

Cristóbal Flores Moco, capitán que colaboró con los jesuitas en Mojón, denunció que el doctrinero Guevara se apoderó de sus chacras y casa, sumando más de 200 pesos en pérdidas, como represalia por haberse quejado ante el arzobispo. Flores relató que fue albacea de Antonio Laripa, quien le dejó cuatro chacras de coca destinadas a saldar deudas y pagar misas. Aunque el primer año cumplió con lo encargado, al siguiente Guevara le confiscó las tierras acusándolo de habérselas quitado a otros indios. Según Flores, esta era una práctica sistemática del cura, quien con mala voluntad despojaba a los indígenas, los obligaba a trabajar sin descanso ni paga, y utilizaba su ganado para dañar chacras comunales y eclesiásticas[180].

De manera similar, Andrés Aycomana y Domingo Eclante, también de Mojón, denunciaron el despojo de chacras heredadas. Andrés contó que su hermano Lucas le dejó una chacra productora de seis cestos de coca anuales, que quedó al cuidado de la india Isabel. Al huir ésta a Huánuco, donde murió, Guevara se apropió de la tierra. Domingo, por su parte, perdió tres chacras heredadas: dos de su abuela Juana Pinsalgua —de once cestos y medio cada una— y una tercera, llamada Pucara, dejada por su hermano Jasito Huacchi. En todos los casos, el doctrinero justificó la apropiación alegando la celebración de misas por los difuntos[181]. Estos testimonios confirman el patrón de apropiación de chacras heredadas. Incluso cuando los herederos eran menores de edad o mujeres solas, como Isabel o Juana Pinsalgua, Guevara se apoderaba de las tierras argumentando deudas por entierros o misas. Las formas de propiedad y posesión comunal eran así vulneradas por mecanismos de coerción, abuso de autoridad y manipulación de la deuda religiosa.

Además de los despojos directos, las acciones del doctrinero Guevara provocaban daños colaterales a través de sus mayordomos, Juan de la Reynaga y Juan de Carvajal, quienes fueron acusados de abusos durante las faenas de siembra, trilla y transporte, sin pago alguno. Pedro de la Cruz declaró que Reynaga lo obligó a trabajar en las chacras de trigo y cebada de Arcomayu de Carapatas y a llevar la cosecha a Andas, sin recibir compensación; Jerónimo Chuchurumpa lo

[179] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 478r, 491r. Sobre el otorgamiento de los testamentos, Ramos precisó que no se limitaron a los más pudientes u ortodoxos pues muchos indios sin recursos usaron memorias o lo hicieron sin notario, así que muchos no fueron registrados y justamente el uso de aquellos documentos no oficiales dan la "idea de la cada vez mayor importancia que ganaron los documentos escritos" en la vida de los indígenas (2010, p. 158).
[180] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 397r, 481r.
[181] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 484r, 487r.

acusó de provocar un incendio que destruyó casas y bienes —incluyendo propiedades jesuitas— durante labores en chacras de la iglesia; e Ynes Tunju —mujer de Domingo Eclante— denunció que Reynaga se apoderó de todas sus chacras. Carvajal, por su parte, fue acusado por Melchora Cargua —de la parcialidad de Cascanga— de forzarla a trabajar sin paga y por Pedro Jari de ocupar las chacras comunales de Raquipampa por un año sin pagar alquiler; al ser requerido, respondió que solo cuidaba sementeras[182]. Estos casos revelan que la comunidad alquilaba chacras, pero surgían conflictos cuando no se cumplía lo pactado, una práctica que, como señala Vergara para Guadca, pudo servir para protegerlas ante la baja demográfica (2017, pp. 204–205), aunque también —como advierte De la Puente Luna para Jauja— pudo permitir que autoridades locales se apropiaran de recursos comunales (2007, p. 128).

El ganado del doctrinero Francisco de Guevara, especialmente vacas y cerdos, causaba daños constantes en las chacras de coca, maíz, yuca y legumbres de la población indígena, situación denunciada en 1665 por personas como Isabel Tanta y Juan Cuyo. Isabel, natural de Mojón, relató que una chacra de coca suya fue arruinada por las vacas del cura hacía cuatro años, impidiéndole obtener los doce cestos anuales que solía producir; además, sus chacras de yuca y legumbres fueron afectadas por los cerdos que Guevara introdujo en las selvas de Chavín sin compensación alguna. También denunció que, a pesar de haber guardado por nueve meses chacras de maíz y frijoles del doctrinero en Pucará y de recoger coca de otras chacras suyas, no recibió pago por esos trabajos, y más aún, tuvo que abonar cuarenta pesos tras ser acusada de aprovecharse de una chacra destinada por Pedro Andrés al sustento de Ana Conchaco. Por su parte, Juan Cuyo informó que ochenta cerdos del cura devastaron sus cultivos, dejándolo sin alimentos, y cuando pidió reparación, Guevara lo envió a reclamar a los pastores, quienes también sufrían hambre y desnudez. Estas pérdidas, además de agudizar el empobrecimiento colectivo, comprometían la capacidad de tributar, pues como recordó Juan, él debía pagar un feudo cada medio año como indio tributario al servicio de Su Majestad[183].

El cobro de primicias, ya denunciado en 1654, persistía en la década de 1660 como una práctica sostenida por Guevara, lo producido en las chacras de la población debía ser entregado como tributo. Gonzalo Velasco declaró que el cura utilizaba incluso su chacra de cebada para ese

[182] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 119r, 105r, 101v-102r, 114r-114v, 79r, 393v.
[183] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 135r-135v, 399r.

fin. A ello se sumaban las denuncias por trabajos forzosos vinculados a la producción de coca en las selvas de Chavín. Ignacio Eclante y Pablo Flores, naturales de Mojón, aseguraron haber sido obligados a recoger coca de las chacras del cura[184]. Por su parte, el cacique Pedro Jari, en representación de los indios de Mojón, presentó nuevos capítulos donde acusaba a Guevara de ausentarse medio año a las selvas con el pretexto de convertir indios infieles, desobedeciendo al licenciado Francisco Gamarra y aprovechando para fundar chacras de coca con los cristianos nuevos, a quienes luego despojaba. Según Jari, el doctrinero recogía coca junto a su cuñado Pedro Bazán y su mayordomo Juan de la Reynaga, manteniendo presos a los indios como esclavos. Pablo Flores relató que, al quedar huérfano, fue obligado a trabajar en las montañas sin pago, incluso en minas, durante un año y medio, "rompiendo su pobre hato". Ignacio Eclante también declaró que, tras pagar unas piezas de ropa al cura, este le exigió cinco cestos adicionales de coca, en claro perjuicio para él[185].

Las últimas denuncias de los nuevos capítulos señalaron la explotación de niños indígenas trasladados a Mojón. El hijo de Pablo Achic, de apenas dos años, estaba en manos del mayordomo Lázaro Alonso; otros menores como el hijo de Condor Guarac, Ignacio Diego (hijo de Florentina Cargua), Tomasa Cargua y María Gregoria también fueron forzados a servir por años en chacras o casas de allegados del doctrinero, como su hermana Antonia. Santiago Curu denunció que se enviaban indios e indias contra su voluntad, y Cristóbal Caste lamentó que la reducción jesuita estuviera destruida por los abusos, al punto que los únicos nuevos convertidos eran los dejados por los jesuitas y algunos franciscanos[186]. Además, Guevara los obligaba a trabajar en minas de oro y plata, olvidando sus obligaciones religiosas. Las excavaciones mineras, como advierte Stern, dañaban tierras y se asociaban a ganadería y cultivos en los centros extractivos. Para estas labores, el doctrinero usaba a españoles y mestizos —como Antonio Maldonado, Juan de Reynaga, Juan de León y Juan de Carbajal— algunos amancebados con su permiso, lo que agravaba los abusos (1986, pp. 178, 228). La ausencia de atención pastoral en Chavín y su reemplazo por el cura de Singa motivaban la huida de los indígenas[187].

[184] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 54r, 121r, 266r.
[185] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8v, 239r, 74r, 121r.
[186] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 61v, 277v.
[187] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 146v, 165r, 184v, 225r, 235r.

En resumen, las acciones del doctrinero Francisco de Guevara constituyeron una forma sistemática de despojo territorial con impactos directos sobre la economía agraria, la organización familiar y la estabilidad demográfica de la población indígena de Chavín, especialmente en Mojón. El despojo de chacras no solo los privaba de sus recursos básicos de alimentación, sino también de los productos necesarios para cumplir con el tributo exigido al cacique gobernador. Además, la apropiación forzada de tierras obligaba a los indígenas a huir hacia zonas alejadas, hecho documentado por las menciones a indios faltantes en los testimonios judiciales. Esta migración no respondía solo a los trabajos forzosos, sino también a la pérdida del sustento agrícola, como afirma Robles (2014, p. 141).

Vergara (2017, p. 205) coincide al señalar que la pérdida de acceso a recursos como la tierra y el agua fue un factor clave en la disminución de la población tributaria, al provocar su desplazamiento y limitar tanto la mano de obra como la recaudación. A ello se suma que el doctrinero no solo usurpaba tierras, sino que además obligaba a los mismos indígenas a trabajarlas, lo que les impedía atender sus propias sementeras y sostenía un circuito de explotación. En definitiva, el despojo de tierras no fue un fenómeno aislado, sino parte de una estrategia de apropiación estructurada que articulaba poder religioso, territorial y económico en un orden colonial contradictorio, donde los recursos comunales eran utilizados para alimentar redes privadas de poder y sostener los negocios del doctrinero y su entorno.

2.2.3.2.Los obrajes y las leñaterías.

La actividad obrajera constituyó una de las principales dinámicas económicas en Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, y sus implicancias en los recursos y el sustento de la población indígena fueron múltiples. Por ello, los obrajes aparecen de manera reiterada como motivo de denuncia contra el doctrinero Francisco de Guevara. Desde los primeros capítulos, se acusó que cada vez que el cura se trasladaba a la selva, dejaba al mando de sus obrajes en Chavín y Tantamayo a Lázaro de Silva y Antonio Martel, sus mayordomos de confianza. Estas instalaciones tenían una gran capacidad productiva: Pedro Jari indicó que en cada pueblo había al menos 20 tornos y dos telares, mientras que Francisco Paucar Jari aseguraba que Guevara poseía más de 70 u 80 tornos. Para evadir el escrutinio de las autoridades eclesiásticas, el doctrinero quemaba algunos tornos en la plaza cuando el visitador se aproximaba —como ocurrió en 1665—, pero guardaba el resto en su casa para que los indios continuaran hilando en la clandestinidad. Este

trabajo forzoso en los obrajes, sumado a otros agravios ya descritos, impedía que los indígenas tuvieran tiempo de descanso o de atender sus propias chacras. Cuando se resistían, eran encerrados y sujetados con cormas[188].

Además de emplear a los indios en sus propios obrajes, el doctrinero Francisco de Guevara enviaba a los indígenas a trabajar en obrajes de sus allegados, como forma de castigo. Uno de los antecedentes era su vínculo con Jerónimo López de Villegas, acusado desde hacía una década. En el quinto capítulo se le acusó por mandar a recién convertidos al obraje de Quivilla, del corregidor Antonio de la Riva. Marcelo Troncosa declaró haber sido enviado allí, donde sufrió azotes y hambre por dejar las chacras del cura. En 1667, Luisa Luitui denunció que su esposo, Martín Carguayanac, fue encerrado diez años en el obraje de Aurinja por ayudar a los capitulantes, lo que causó su muerte. Pedro Fernández también denunció haber sido azotado y enviado al obraje de Chuquibamba, donde seguía trabajando en condiciones precarias, mientras su esposa fue encerrada y otra india huyó por exceso de trabajo. Estos castigos se repetían con otros indígenas como Mauricio Chacpa, Lorenzo Puri, Joseph de la Cruz y Juan Auca Sopa[189].

El noveno capítulo denunció que Baltasar Quispi fue brutalmente castigado por negarse a trabajar en los obrajes. Según Clemente Quispi, fue desnudado, colgado, azotado más de cien veces y encerrado con corma durante dos semanas. A pesar de ser liberado, volvió a ser agredido por recoger coca en la selva. Los mayordomos involucrados fueron Alonso de Torres, Lázaro de Silva, Juan de la Reynaga, Juan Andrés, Antonio Canay y Blas Pizarro; estos últimos lo golpearon incluso en la iglesia de Tantamayo. En 1667, el propio Baltasar presentó una querella contra Guevara[190]. Las agresiones también incluyeron a mujeres. Juana Paula, india de Pariarca, fue encerrada tres meses en un obraje bajo el pretexto de que su matrimonio —celebrado en Singa por el cura Estanislao de Vega Bazán— no era válido. Durante su encierro, fue abusada por un agustino. Ese mismo año, María Ysabel denunció que su hermano Juan Xari y su sobrino Domingo Silvestre fueron capturados mientras se dirigían a Huánuco. Al intentar mediar, ella fue azotada por orden de Guevara, pese a su estado de salud, en presencia de testigos como Pedro Jari y Santiago Marcos[191].

[188] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6r, 158v, 187r.
[189] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 7r, 32r, 81r-81v, 144r, 154r, 172v, 194r, 200v-201r, 231v, 243v-244r, 283v.
[190] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 65r, 249r, 265r.
[191] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 51r, 108v, 298v, 309r, 449r-450r.

El doctrinero se aprovechaba del trabajo de los indios en los obrajes y los maltrataba. Domingo Eclante declaró haber estado doce años al servicio del cura en los obrajes de Tantamayo sin pago ni descanso, bajo la presión constante de los mayordomos Lázaro de Silva y Juan de la Reynaga, quienes replicaban ese trato con otros indígenas. Las memorias de los capitulantes recogieron doce casos en Chavín. Jusepha Qulqui estuvo una semana con corma; Domingo Gualeaga fue amarrado a un telar y azotado; e Inés Pilco, Inés Julia e Isabel —hija de Cristóbal Guarac— fueron atadas con corma en Tantamayo. Estas formas de violencia contribuyeron a la huida de los indígenas. El cacique Pedro Jari afirmó que los rigores del doctrinero llevaban a los pobladores a querer abandonar sus pueblos, ya que no podían alcanzar los frutos de sus chacras[192]. Así, el trabajo obrajero no solo significaba explotación física, sino también desarticulación de la economía agraria indígena.

Los obrajes, además, estaban estrechamente vinculados al uso de los productos de las chacras. El cuarto capítulo señaló que Guevara enviaba recuas de coca con cencerros y cascabeles para vender en los obrajes de Huamalíes o Conchucos, mientras que Juan Pascual refirió que el cura mandaba lanas desde la estancia de Andas. El doctrinero también enviaba a los indios como veladores o cuidadores de las recuas (Vegas, 1996, p. 129), como ocurrió con Andrés Guamán en 1663, a quien responsabilizó por la pérdida de una mula y por otra que se lastimó, cobrándole sumas desproporcionadas. A Martín de Espinosa le quitó sus pertenencias por una supuesta deuda de treinta patacones vinculada a su trabajo en el obraje[193].

Los testimonios individuales también pusieron en evidencia cómo los recursos de la población eran explotados sin compensación. Pedro Mahas, natural de Tantamayo, denunció que Guevara cortó árboles heredados de sus abuelos, destinados a la construcción de iglesias y casas comunales. Al protestar, fue golpeado. Melchora Cargua acusó al mayordomo Juan de Carvajal de forzarla a trabajar en las chacras y en los cortes de leña para abastecer el obraje de Quivilla. En 1667, Martín Lorenzo, hijo legítimo de Matheo Pariaguaman, denunció que el cura no solo le negó

[192] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 6v, 61r-61v, 312r.
[193] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 76r, 79r, 108r, 184r, 211v, 224r, 421r. La barreta es un instrumento de hierro, un extremo tiene punta y el otro no, físicamente es más grueso que la "barretilla" y entre sus usos sirva para remover la tierra dura, con piedras, hacer hoyos para plantas, también para extraer troncos y piedras grandes, se usa en las cosechas de yuca y camote en las regiones del Perú (Alva y Ravines, 1999, p. 80).

el pago por su trabajo en el obraje, sino que también le confiscó varios objetos personales, alegando deudas inexistentes[194].

Casos similares se repiten. Ignacio de la Cruz fue obligado a trabajar ocho meses como mayordomo, recibiendo azotes por haber defendido a otros indígenas, hasta que huyó a Singa. Posteriormente, fue detenido por el obrajero Antonio Meléndez por orden del cura, quien —según Meléndez— le había instruido "coger a todos los capitulantes". Antonio Nichan también fue llevado al obraje de Tantamayo para pagar una deuda atribuida injustamente, mientras que Ignacio Chuquirullac denunció que le cobraron más del doble de lo que debía por trabajar en el obraje[195]. Justamente, los testimonios recogidos en la Tabla 11 muestran con claridad cómo las deudas acumuladas por el doctrinero con los trabajadores de sus obrajes eran frecuentes y no respondían a criterios de justicia o reciprocidad. Más bien, evidencian un patrón de abuso y manipulación:

Tabla 11
Deudas de Francisco de Guevara a los indios dedicados a los obrajes

Nombres	Tiempo (años y meses)	Espacio de trabajo	Mayordomo	Deuda (pesos y reales)
1 hijo de Gonzalo Velasco	No indica	Obraje	No indica	10 p.
Antonio Bilcachaqui	3 a.	Obraje	Antonio Martel	31 p.
Pablo Flores	2 a.	Obraje de Quivilla	Lasaro de Silva	Todo
Marido de Ines Ruray	1 a.	Obraje	Alonso de Torres	Todo
Sebastián Corpa	7 a. y 6 m.	Obraje	Alonso de Torres, Lazaro de Silva, Andres Yalta	233 p. (incluye otros trabajos)
Lorenzo Quispe	7 a. y 1 semana	Obraje de Tantamayo, Quivilla	Blas Pizarro, Juan Esteban, Andres Mendieta y Antonio Martel	245 p. y 4 r.
Pedro de la Cruz	2 a. y 6 m.	Obraje	Alonso de Torres y Juan Alvarez	Todo
2 hijos de Margarita Cargua	2 a. y 6 m./ 2 a.	obraje de Tantamayo	Antonio Martel	116 p. y 4 r.

[194] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 33r, 50r, 101v, 238r, 263v, 276r.
[195] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 30r-31r, 70r, 122r-122v.

Marido de Ines Yuric/ Alonso de Torres	2 a.	obraje de Chincopalca	No indica	Todo
Juan Cuyo y su mujer	No indica	Obraje	Juan Estevan, Andres de Mendieta, Antonio Martel	18 p.
Domingo Achic y su mujer	No indica	Obraje	Antonio Martel	3 p. y 7 r.
3 hijos de Maria Petrona	3 a.	Obraje	Juan de Albites, Alonso de Torres, Lazaro de Silva, Andres Yalta, Juan Albares	Todo

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

Las deudas acumuladas por el doctrinero hacia los indios dedicados al trabajo en los obrajes fueron justificadas, en muchos casos, por mecanismos irregulares. Según el octavo capítulo, Guevara mantenía un libro de cuentas donde registraba los supuestos adeudos que luego exigía cobrar. En ocasiones, se excusaba de pagar alegando faltas cometidas por los trabajadores. Al hijo de Gonzalo Velasco, por ejemplo, se le negó su retribución porque su padre había dañado una chacra de cebada usada para las primicias. En otros casos, el pago fue incompleto o nunca realizado, como ocurrió con Antonio Bilcachaqui y con los hijos de Margarita Cargua, cuyos familiares fueron incluso vendidos al obraje de Chuquibamba[196].

Algunos trabajadores, como Juan Cuyo, fueron penalizados con descuentos por supuestos errores en la calidad del hilado o por los trabajos de sus esposas. Otros, como el marido de Inés Yuric, firmaron contratos de mayordomía que el doctrinero incumplió deliberadamente, generando deudas infladas. En casos como los de Pablo Flores, Inés Ruray, Sebastián Corpa o los hijos de María Petrona, ni siquiera se elaboraron los balances de cuentas. Pedro de la Cruz fue obligado a cargar leña sin recibir retribución. Domingo Achic y su esposa abandonaron el pueblo al no obtener pago y ante la amenaza de ser incorporados al obraje. Uno de los casos más extremos fue el de Lorenzo Quispe, quien no sólo fue víctima de deuda injusta, sino que fue vendido por el cura al obraje de Quivilla. Tras permanecer allí una semana, huyó a Tantamayo, y gracias a la intervención de Clara Mathon —quien pagó su fianza sin tener ninguna obligación— logró evitar su reingreso al sistema obrajero de Guevara[197].

[196] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 39r, 54r, 120r, 276r.
[197] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 9r, 74r, 75r, 83r, 103r-103v, 108r, 125-125v, 399r, 448r, 454r.

Los recursos arbóreos —esenciales en la vida económica y simbólica de la población indígena— también fueron afectados. En la zona de Ichoc Huánuco, los bosques de alisos, quishuares, quinuales y cedros crecían de forma natural, en quebradas o en los bordes de chacras. Estos árboles no solo no interferían con la agricultura, sino que la favorecían al mantener la fertilidad del suelo y protegerlo de la radiación solar (Espinoza, 1997, p. 152; 2005, p. 97). Robles señalaba que los alisos crecían en las zonas agrícolas altas, junto al maíz, mientras que los quinuales y quishuars predominaban en las zonas bajas (1970, pp. 21, 171).

Estos ecosistemas fueron objeto de explotación sistemática. El cacique gobernador denunció que Guevara había establecido una "leñatería" a orillas del río desde hacía más de dos años, donde mandaba cortar los alisales de los indios. La actividad se asemejaba a las industrias que empleaban jornaleros para extraer madera y transformarla en leña o raja, destinadas a abastecer obrajes u otros mercados (Larrabure, 1907, pp. 583–584). El daño a la población fue considerable, pues estos árboles no sólo eran fuente de combustible sino también parte del sustento cotidiano. En estas actividades, el doctrinero contaba con la colaboración de mayordomos como Joan de Carvajal, quien —pese a su condición de amancebado en Andas— tenía autorización del cura para maltratar a los indios. La leña extraída era transportada en piaras hacia el obraje de Quivilla, donde Guevara mantenía contratos con el dueño, Antonio de la Riva[198]. Es probable que además de abastecer los obrajes, la leña fuera vendida en zonas vecinas. Según Martínez, este tipo de combustible tenía alta demanda en los hogares limeños (2013, p. 47), y Vegas señala que tanto leña como caña quemada se vendían en ciudades, casas y monasterios (1996, p. 94).

Numerosos testimonios confirmaron que el doctrinero enviaba a indios de Chavín y Tantamayo a cortar leña en los montes, sin pagarles por su trabajo. Pedro Luyac declaró que trabajó durante dos años como leñador en Tantamayo sin retribución. Francisco Jambo cortó leña durante un año y medio y tampoco recibió paga. Gabriel Cari fue castigado por Juan de Carbajal mientras transportaba leña hacia el obraje y huyó a Chincopalca. Pablo Flores relató que fue obligado a llevar madera, paja y materiales para cubrir casas del obraje, e incluso cargó ocho mulas de leña desde Quiprán hasta Quivilla sin obtener compensación. Pedro Fernández denunció que Guevara le cobró por una enjalma vieja —dada para la leñatería— que nunca usó y que además le exigió el pago de siete patacones por su casamiento, pese a que ya había abonado al padre Gregorio

[198] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 252v, 261r, 218r.

Mesia[199]. Este tipo de abusos evidencian cómo las actividades obrajeras y las leñaterías no sólo implicaban explotación laboral, sino también despojo económico y simbólico, al apropiarse de los recursos y bienes acumulados por la población indígena.

En síntesis, si bien los obrajes fueron actividades productivas importantes para el doctrinero y sus aliados, representaron una amenaza directa y sostenida contra la población indígena de Chavín de Pariarca. A través del trabajo forzoso, los castigos, las deudas ficticias y la negación sistemática de pagos, Guevara y sus mayordomos construyeron una red de explotación que minaba no solo la fuerza laboral indígena, sino también su base material de reproducción: las chacras, los árboles, los animales y el tiempo destinado al cultivo.

La apropiación de recursos naturales se extendía a los montes, las riberas de los ríos y los bosques, todos ellos esenciales en el ecosistema agrícola local. La leña no sólo alimentaba los obrajes, sino que también servía para reconstruir puentes —como el de Chuquibamba sobre el río Marañón—, cubrir techos de casas e iglesias o abastecer mercados regionales. Francisco Pariaguaman afirmaba que los productos de las leñaterías eran usados en las cubiertas de casas del pueblo y de la iglesia[200]. La ubicación de las leñaterías en las riberas también permite vislumbrar un problema no desarrollado en profundidad: el control del acceso al agua. Según Espinoza, las fuentes de agua en esta región se ubicaban en zonas bajas, lejanas a las chacras (1997, p. 120). En contextos similares, como Lima, el acceso al agua generaba conflictos entre hacendados e indígenas, y los primeros solían controlar las bocatomas para forzar la venta de tierras (Vergara, 2017, p. 205).

Por otro lado, los bosques poseían también un valor simbólico-religioso que no puede obviarse. Espinoza ha señalado que, en ocasiones, las pacarinas de los ayllus —espacios de origen sagrado— se situaban en las raíces o frutos de ciertos árboles, y eran veneradas por generaciones (1997, p. 155). La tala de estos árboles, entonces, no solo significaba una pérdida material, sino también espiritual para las comunidades afectadas.

Así, los obrajes y leñaterías no eran simples unidades económicas. Eran espacios de conflicto por el control de los recursos productivos y simbólicos. Guevara se interesaba en ellos por sus posibilidades de acumulación —mediante contratos con corregidores y obrajeros—, pero

[199] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 261r, 138r, 71r, 74r, 81r-81v, 212v.
[200] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 224v.

para la población indígena implicaban la pérdida de sus tierras, montes, árboles y tiempo de trabajo comunal. Como señaló Santiago Marcos en 1667, el mayordomo Joan de Carvajal, al enviar piaras de leña al obraje, agravió directamente a los indios de Andas, cuyas sementeras y chacras fueron destruidas por el paso de las mulas[201]. Las denuncias, por tanto, revelan una articulación entre obrajes, bosques y tierras que evidencia el despojo sistemático. Los obrajes requerían espacios para asentarse, que muchas veces eran tomados de las chacras comunales. Las leñaterías, por su parte, proveían la materia prima necesaria para el funcionamiento de estas fábricas, justificando el interés de Guevara por fundarlas y sostenerlas mediante la explotación de los recursos indígenas. Estas prácticas, en suma, constituyeron una amenaza directa a la economía agraria y la supervivencia cultural de la población de Chavín de Pariarca y sus anexos.

2.2.3.3.Guarda y apropiación de animales.

Las denuncias relacionadas con la guarda y apropiación de animales por parte del doctrinero Francisco de Guevara fueron constantes en los procesos de capítulos y estuvieron estrechamente ligadas al despojo de recursos de la población indígena. El cuarto capítulo presentado por el cacique gobernador acusó al cura de obligar a los indígenas a pastorear grandes cantidades de ganado —vacas, mulas, cerdos, ovejas, entre otros— sin compensación alguna, lo cual contribuía a la huida de la población.

Según los testimonios de Diego Condor y Phelipe Cargualibia, Guevara poseía entre 60 y 100 mulas, más de 100 vacas, 70 u 80 cerdos, y al menos 800 ovejas, repartidos entre Chavín, Tantamayo y las montañas. Otras denuncias afirmaban que el doctrinero tenía incluso 140 mulas, muchas de ellas mansas, todas a cargo de los indígenas. El trabajo de guarda no solo era obligatorio, sino que en muchos casos implicaba asumir los riesgos de pérdida o muerte de los animales. El décimo primer capítulo relató cómo Guevara entregaba animales a los indios con violencia para que los domaran, y si alguno se enfermaba o causaba daños, el indígena debía compensar al cura con pagos, animales u otros recursos. Francisco Santiago, por ejemplo, fue enviado a las chacras de coca y mina del cuñado de Guevara como castigo porque una mula enferma murió bajo su cuidado. En los testimonios recogidos por los indígenas de la selva, se acusó al doctrinero de haber introducido más de 50 mulas en las montañas, muchas de las cuales eran guardadas por Juan Omnacantipo, sin recibir retribución. Cristóbal Borunda confirmó que

[201] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 218r.

Guevara había mantenido mulas en la selva por más de tres años y en Chavín por más de siete, sin que los indios culagaches recibieran pago alguno por su custodia[202]. La situación de los indígenas involucrados en estas labores queda reflejada en la siguiente Tabla 12:

Tabla 12
Situación de indios e indias en la guarda de animales en Chavín

N°	Indios/as	Animales (cantidad)	Tiempo	Pago por servicio
1	Domingo Eclante	Mulas (50), vacas, ovejas, cerdos (100)	2 años	Sin pago
2	Juan Omnacantipo	Mulas (50), vacas, ovejas, cabras, cerdos	1 año/ 3 años	Sin pago
3	Joaquín Yaconao	Ganados del cura	5-6 años	Sin pago
4	Francisco Puri	No indica	No indica	No indica
5	Santiago Bilca	Ovejas (800)		Sin pago
6	Ignacio Etlante	Vaca, mula, oveja	No indica	Sin pago
7	Antonio Nichan	Cerda (100)	3 años	Sin pago
8	Lorenzo Quispe	Cerda	3 meses y 16 días	13 patacones y 2 reales
9	Sebastián Corpa	Cabras (160), cerdos (60)	1 año y 3 meses	Sin pago
10	Baltasar Quispi	Vacas, cerda	No indica	Sin pago
11	Pablo Flores	Mulas (60-70)	No indica	Sin pago
12	Isabel Tanta	Ovejas, cerdos	2 meses y medio/ 1 mes y 5 semanas	1 patacon por la guarda de cerdos
13	Domingo Chuyate	Mulas	No indica	No indica
14	1 hija de María Petrona	Cerda (80)	1 mes	Sin pago
15	Santiago Francisco	Mula (1)	No indica	Sin pago y con abono de 40 pesos.
16	Bernabé Julca	Caballo	No indica	Sin pago y con abono de 30 pesos por 1 caballo.
17	Joan Mechaocay	Caballo	No indica	Sin pago y con abono de 30 pesos por 1 caballo.
18	Santiago Borunda	Mula, caballo	No indica	Sin pago y con abono por 1 mula.

[202] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6v-7r, 9r, 109v, 143v-144v, 145r, 154r, 162r, 194v, 252r, 203r, 216v, 222v, 258v-259r, 270r, 309r-309v.

19	Pedro Tocto Malqui	Mula	No indica	Sin pago y con abono por 1 mula.

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

La mayoría de los indígenas y sus familias no recibían compensación por la guarda del ganado, ni siquiera cuando esta se extendía por años. Juan Omnacantipo fue inicialmente designado para una guarda de cinco semanas, pero esta se prolongó más de tres años, y en ese tiempo debía pagar al doctrinero doce reales por cada oveja muerta, aunque su valor fuera de solo cuatro. Isabel Tanta, por su parte, recibió únicamente un patacón por el cuidado de cerdos y ningún pago por el pastoreo de ovejas; además, no fue retribuida cuando el cura envió una mula suya a Lima con Juan de la Reynaga. Otros casos similares muestran cómo la guarda de animales derivaba en abusos sistemáticos. Sebastián Corpa, Baltasar Quispi y la hija de María Petrona solicitaron ajustes de cuentas por haberse dedicado durante largo tiempo a cuidar ganado sin obtener beneficio alguno[203]. En varios casos, cuando los animales enfermaban o morían, el doctrinero los responsabilizaba y exigía reembolsos desproporcionados.

Esta práctica, como ha señalado Stern para el caso de Huamanga, era común entre los colonizadores, quienes solían responsabilizar a los indígenas por la pérdida de bestias de carga, imponiéndoles deudas equivalentes al salario de un año (1986, p. 238). En Chavín, Bernabé Julca y Joan Mechacoay debieron pagar entre 25 y 30 pesos por un caballo que murió, pese a que ya se había abonado la suma correspondiente. Santiago Borunda fue obligado a pagar por una mula vieja y un caballo que se hundió en la ciénaga. Pedro Tocto Malqui también tuvo que responder por una mula perdida cuando era regidor, mientras que Francisco Puri, descrito como "indio pobre y cargado de hijos", fue forzado a reponer una mula chúcara que murió durante su doma. A ello se sumó el maltrato a su esposa, quien reclamó por unas gallinas apropiadas por el criado del cura[204].

La presión económica y física aumentaba si el indígena reclamaba. Domingo Chuyate fue acusado de no cuidar adecuadamente a los animales cuando murió una mula de una recua que regresaba de la selva cargada de coca. A causa de ello, Guevara le impuso una deuda de 30 patacones, lo azotó públicamente y no le pagó por otra mula que había domado. Pablo Flores, por su parte, perdió dos mulas —valoradas en 90 pesos— mientras buscaba una bestia perdida de un

[203] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 83r, 108r, 109r, 135r-136r, 294r, 299r, 305r, 306r, 312v-313r, 398r, 454r-454v.
[204] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 34r-34v, 156r, 164r, 211v, 233v-234r.

franciscano, pero nunca recibió compensación. Por el contrario, el doctrinero continuó usando las mulas para transportar leña al obraje de Quivilla[205].

Estas denuncias revelan que los recursos indígenas eran usados para sostener los bienes y negocios del doctrinero. Ignacio Etlante declaró que Guevara le exigió 25 patacones por una vaca que cayó en las chacras del cura, así como otros 12 por una oveja, un caballo y una mula muertos en terrenos difíciles. Melchora Cargua denunció que su hijo Juan Lucas fue obligado a entregar 170 ovejas y 80 cabras, recursos familiares destinados a su sustento. La excusa fue que faltaban animales de guarda. En paralelo, Antonio Nichan cuidó durante tres años los animales del cura padeciendo "mil necesidades de desmontes y hambre", y recibió apenas media fanega de maíz como pago[206]. A pesar de que en Cajamarca se pagaba tres reales por día por ese trabajo, él nunca fue retribuido adecuadamente. La apropiación de recursos por parte de Guevara también se manifiesta en la siguiente Tabla 13:

Tabla 13

Recursos de la población apropiados por Guevara

N°	Indio/a	Recursos apropiados por Francisco de Guevara
1	Francisca Epitasia	1 caballo
2	Diego Condor	2 reses muertos
3	Gonzalo Velasco	1 buey
4	Catalina Asto	1 yegua, su mulero y potranco
5	Martin de Espinosa	1 mula
6	Juan Pascual	1 macho muerto
7	Andres Guaman	2 mulas
8	Pedro Fernández	1 caballo
9	Ines Yuric	400 ovejas y carneros, 16 cabras y 3 mulas
10	Alonso Tocto Poma	2 vacas muertas
11	Domingo Achic	2 mulas y 2 vacas muertas
12	Antonio Nichan	1 mula
13	Domingo Chuyate	1 macho
14	Maria Petrona	1 mula muerta
15	Pedro Mahas	Ganado de la iglesia (1 macho manso)
16	Cofradías	Carneros y sus lanas

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

[205] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 74r-74v, 132r-132v, 184v.
[206] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols 101r-102r, 103v, 121r-122r.

El doctrinero justificaba la apropiación de animales con argumentos de deudas inexistentes o maliciosamente atribuidas. Martín de Espinosa denunció que fue acusado de deber 30 patacones, pese a que Joseph de Tapia ya había cubierto la suma. Guevara, en lugar de pagarle por el uso de sus mulas, se apropió de ellas. Francisca Epitasia perdió una mula que fue vendida al cuñado del cura bajo el argumento de que su esposo le debía al doctrinero. A Catalina Asto, el cura le entregó ajos como pago simbólico por la guarda de varios animales, sin que mediara deuda alguna. Juan Felipe fue forzado a trabajar un mes en las montañas por la muerte de un caballo, pese a que Bernardo Julca ya había pagado por él. La apropiación de ganado no solo respondía a intereses económicos directos, como abastecer sus obrajes, sino también a mecanismos de control y castigo. Pedro Mahas perdió un macho que había comprado como mayordomo de la cofradía, tras ser acusado de una deuda impaga. Gonzalo Velasco fue privado de su buey por un daño menor en la chacra del cura. Andrés Guamán perdió dos mulas porque una tercera, bajo su custodia, se fracturó una pata accidentalmente. Inés Yuric fue despojada de 400 ovejas, 16 cabras y 3 mulas que debía usar para alimentar a sus hijos[207].

Los usos que Guevara daba a estos animales eran diversos. Juan Pascual declaró que Juan de Carbajal, mayordomo del cura, le pidió un macho para llevar lana a los obrajes, durante lo cual el animal murió. El doctrinero también vendía carneros en las montañas a doce reales la cabeza, usaba las lanas para producir bayetas y cordellates, y aprovechaba los bienes de las cofradías —carneros, lanas, mulas— para sus propios negocios. Los testimonios también muestran cómo Guevara utilizaba el ganado como herramienta para premiar o castigar. A veces entregaba los animales de los indígenas a terceros como forma de favor, como ocurrió con Pedro Fernández, cuyo caballo fue dado a otro y murió; en otras ocasiones los cedía a su interino, como cuando Alonso Tocto Poma denunció que el fraile Gregorio Mesía —interino de Guevara— mató una vaca de su propiedad. También confiscaba animales a quienes no colaboraban con él en los juicios o se inclinaban hacia los capitulantes. Domingo Achic relató que el doctrinero se vengó de su madre por haberlo denunciado, quitándole una mula y matando dos vacas. Diego Condor también perdió animales porque no quiso declarar contra el gobernador Pedro Jari[208].

[207] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 50r, 54r, 73r, 76r-76v, 93v, 108v, 125r, 294v, 305v; 276r, 421r.
[208] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 44r-44v, 53r-53v, 62v, 79r, 81r, 108r, 240r, 278v, 289r, 448r-448v.

En suma, la posesión y apropiación de animales por parte del doctrinero Francisco de Guevara supuso una carga adicional para la población indígena. La guarda implicaba un uso intensivo del tiempo y de los recursos, afectando directamente la capacidad de la población para atender sus propias chacras. Los pastos necesarios para el ganado solían estar en tierras comunales o de uso familiar, lo que limitaba aún más el espacio disponible para los cultivos. Además, muchos indígenas debían utilizar productos de sus propias chacras para alimentar al ganado del cura.

La sobrecarga de trabajo y el uso injusto de los recursos personales hicieron que muchos indios optaran por huir de la doctrina. A diferencia del sistema incaico, donde los michiq o pastores principales podían delegar labores y mantener sus chacras en producción (Murra, 1975, pp. 129–130), en Chavín no existía tal red de apoyo. El servicio personal impuesto por Guevara era excesivo, sin reconocimiento ni compensación, y minaba las bases materiales y simbólicas de la comunidad indígena. Las chacras, nuevamente, resultaban ser el eje perjudicado por esta red de explotación, como se evidenció también en el manejo abusivo de los animales.

2.2.3.4.Cobros excesivos por los derechos de Iglesias y apoderamiento de otros recursos y bienes.

Al igual que en las denuncias presentadas en 1654, los capítulos interpuestos en 1665 señalaron que Francisco de Guevara continuaba realizando cobros excesivos por derechos eclesiásticos como las primicias, bautismos, matrimonios, entierros y otros servicios religiosos. Estas prácticas no solo contravenían los aranceles establecidos por los visitadores eclesiásticos, sino que, además, afectaban directamente los recursos agrarios y económicos de la población indígena.

Uno de los cobros más controversiales era el de las primicias, ya que obligaba a los indígenas a trabajar chacras dedicadas exclusivamente a este tributo. Pedro Jari afirmó que los habitantes de Chavín —tanto niños como adultos— estaban obligados a sembrar, cortar y trillar chacras de trigo con tres fanegas de semillas, destinando todo el producto a la despensa del cura. Además, debían emplear sus propios bueyes e instrumentos, soportando un costo que, según el testigo, superaba los 300 pesos en más de ocho años de trabajo no remunerado. Santiago Yupa indicó en 1667 que estas labores eran realizadas "a su costa, la tierra". En Tantamayo, la situación era similar. Allí, los indígenas debían trabajar chacras de cebada sembradas con dos fanegas, sin recibir pago por la labor, excepto por el alquiler de bueyes. El mismo Yupa declaró que, cuando reclamaban, el cura respondía que ese trabajo se realizaba porque no pagaban la primicia en dinero.

Cabe destacar que en 1667, al enterarse de la inminente llegada del visitador, Guevara suspendió estas actividades, lo que hace sospechar que no se trataba de primicias legítimas, sino de cultivos destinados a alimentar su ganado de cerda, como señaló Diego Cóndor[209]. Es decir, el trabajo impuesto a la población para cumplir con las primicias se usaba en realidad para fines privados del doctrinero, afectando el uso agrícola y simbólico de las chacras indígenas.

Además de las primicias, los testimonios denunciaron cobros desmedidos por otros servicios religiosos. Aunque el visitador Francisco de Gamarra había fijado un arancel en 1656, en 1665 los excesos persistían. Juana Chacpa fue obligada a pagar por el entierro de una huérfana que murió en su casa, sin que tuviera la obligación de hacerlo. Cristóbal Flores Moco denunció que pagó un alto costo por enterrar a su cuñado Alejo Rimachin, con el argumento de que el fallecido tenía una deuda mínima con el cura. Juan Omnacantipo también fue forzado a pagar por el entierro de su padre, pese a que ya se habían saldado deudas previas con alimentos y otros bienes. El doctrinero incluso cobraba doble por los mismos servicios, valiéndose de otros sacerdotes. Ignacio Etlante denunció que fray Manuel Barba le cobró nuevamente por un entierro ya pagado, mientras que Pedro Fernández relató que pagó siete patacones de más por su casamiento, a pesar de haber entregado el monto correspondiente a fray Gregorio Mesia[210]. Estas prácticas no solo contravenían el mandato del visitador Gamarra, sino también la legislación eclesiástica, que prohibía tales abusos, aunque estos aumentaron en la segunda mitad del siglo XVII (Urbano, 1992, p. 9).

La siguiente Tabla 14 muestra el detalle de los cobros por derechos eclesiásticos que se realizaron en Chavín, alcanzando un total de 333 pesos con 6 reales:

Tabla 14

Cobros por derechos de la Iglesia

N°	Indio/a	Derecho	Costo
1	Pedro Hernández	Casamiento	9 pesos
2	Pablo Flores	Casamiento	9 pesos
3	Pedro Pérez	No indica	9 pesos
4	Domingo Ochoa	No indica	9 pesos
5	Andrés Pisco	No indica	9 pesos
6	Alonso Toctopoma	No indica	9 pesos

[209] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 145r, 173v, 182v-183r, 188v, 194v-195r, 210v, 217r, 259v, 284v.
[210] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 32r, 74r; 61v-62v; 397r-397v; 109r, 299r, 312v; 81r; 121v.

7	Miguel Chilchi	No indica	6 pesos
8	Francisco Yauri	No indica	8 pesos
9	Juan Felipe	No indica	8 pesos
10	Pedro Quispi	No indica	8 pesos
11	Francisco Ochoa	No indica	8 pesos
12	Lorenzo Quispi	No indica	9 pesos
13	Sebastián Rafael	No indica	10 pesos
14	Juan Poma Luya	No indica	10 pesos
15	Santiago Quispi	No indica	10 pesos
16	Juan Joseph	No indica	10 pesos
17	Pedro Luya	No indica	10 pesos
18	Martin Quispi	No indica	10 pesos
19	Francisco Santiago	No indica	10 pesos
20	Joseph Poma	No indica	Carga de sal de 9 arrobas
21	Francisco Larios	Entierro	15 pesos
22	Juana Chacpa	Entierro	6 pesos
23	Juan Bautista	Entierro	9 pesos
24	Cristóbal Borunda	Entierro	9 pesos
25	Juana Cargua	Entierro	9 pesos
26	Agustina Gayac	Entierro	6 pesos
27	Santiago Guamán	Entierro	7 pesos
28	Santiago Julián	Entierro	9 pesos
29	Bartolomé Felipe	Entierro	10 pesos
30	Ignacio Etlante	Entierro	2 pesos
31	Cristóbal Flores Moco	Entierro	80 pesos y 6 reales
32	Juan Omnacantipo	Entierro	30 pesos
Total			333 pesos y 6 reales

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

Durante esta década, otro grupo particularmente afectado fueron los forasteros. A pesar de no figurar en la tasa real, debían pagar tarifas más elevadas por los sacramentos. Según Pedro Jari, en el décimo capítulo, Guevara —a través de sus fiscales y sacristanes— seguía cobrando el peso ensayado por los Santos Sacramentos a los forasteros, desobedeciendo el arancel del licenciado Gamarra. Domingo Antonio, Cristóbal Curu y Pedro Tocto Malqui declararon que el doctrinero descalificó al visitador llamándolo "biejo ignorante", y justificó sus cobros arbitrarios. Juan Luis fue uno de los forasteros más perjudicados. Denunció haber pagado 19 patacones y 4 reales con el pretexto de su condición foránea, pese a ser hijo del gobernador Gaspar Tocto. Argumentó que su

no inclusión en la tasa real se debía a que su madre se casó con un indio de Cajatambo. Además, sostuvo que el cura le cobró por "odio", ya que él se negó a trabajar en los tornos del doctrinero[211]. La defensa de los forasteros por parte de los capitulantes también respondía a una lógica de comunidad extendida: muchos se integraban a los naturales, ocupaban tierras abandonadas y contribuían al sostenimiento de la población que resistía los agravios de Guevara.

El doctrinero no solo impuso cobros excesivos, sino que también se apoderó de diversos recursos y bienes de la población e incluso de instituciones religiosas, como se refleja en la siguiente Tabla 15:

Tabla 15

Recursos y bienes apoderados por el doctrinero Francisco de Guevara

N°	Indios/as	Recursos y bienes apoderado
1	Gaspar Tocto (difunto)	400 pesos
2	Iglesia	4 platillos de plata, 1 custodia con su bixel y 1 jerga de 80 baras
4	Alonso Tocto Poma	6 fanegas de trigo y 4 arrobas de lana
5	Domingo Achic	1 arteza de amasar
6	Bernarda Cochac	1 imprimadera, libros, jubones, cascabeles, husos, tornos, hachas, paños, canastas, pellejos, una espada, una navaja, ovillos y otros.
7	Luisa Cusichimpa	Alimentos
8	Inés Tunju	3 ollas grandes de 2 pesos cada una, 1 olla grande de 3 pesos y los mates que valen 6 reales.
9	Clara Mathon	½ bayeta blanca de 73 baras y 1 jerga de 84 baras
10	Domingo Chuyate	12 pesos por 1 jarrón de plata
11	Andrés Guamán	Un cobro alto por 1 barreta de apenas 12 libras.
12	María Ruray	1 manta de algodón apoderado por la hermana de Guevara
13	Baltazar Quispi	1 sombrero viejo y 1 camiseta de lana de tierra

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3.

El cuarto y quinto capítulo interpuestos por Pedro Jari acusaron a Guevara de apropiarse de bienes pertenecientes a las iglesias de Chavín y Tantamayo, como platillos de plata, custodias y telas, todos necesarios para el culto. Asimismo, el doctrinero utilizaba diversos pretextos para

[211] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 55r, 173v, 202v, 211r.

apoderarse de los bienes personales de los indígenas. Uno de los casos más notables fue la pérdida de 400 pesos dejados por el difunto gobernador Gaspar Tocto, fondos comunitarios que Guevara dilapidó jugando en el obraje de Chuquibamba. Esto no solo muestra el vínculo entre el doctrinero y los obrajeros, sino también el interés de la comunidad por recuperar su patrimonio. El cura también confiscaba bienes sin pagar, como la arteza de amasar de Domingo Achic, o cobraba por objetos previamente entregados, como una barreta a Andrés Guamán o un jarrón de plata a Domingo Chuyate. En otras ocasiones, simulaba devolver los bienes por mandato del visitador —como en el caso de Clara Mathón— pero luego los retomaba con violencia apenas el control institucional se retiraba[212].

Guevara se aprovechaba de la ausencia o fallecimiento de los indígenas para apropiarse de sus bienes. Así ocurrió con Bernarda Cochac, tras la muerte de su hermano Francisco Salvador, y con Ynes Tunju, cuyos bienes fueron confiscados por el mayordomo Juan de la Reynaga mientras ella y su esposo estaban ausentes. Incluso los cargos comunales eran manipulados: Alonso Tocto Poma, encargado del molino de la cofradía de Ánimas, fue obligado a pagar por el trigo que tomó para alimentarse, además de ser sancionado con el pago de lana bajo acusaciones duplicadas. Los abusos no solo eran cometidos por el doctrinero, sino también por sus familiares y criados. La hermana del cura confiscó una manta de algodón a María Ruray. Lasaro de Silva, criado del cura, robó alimentos a Luisa Cusichimpa y su tía, y el cura mismo encerró a Luisa y a Domingo Malqui en la cárcel por ser acusados de capitulantes. En ese contexto de impunidad, Luisa fue violentada sexualmente por un mestizo llamado Melchor de Agama, hecho que la llevó a huir a Singa para denunciar ante el juez Antonio de Carvajal[213]. Este tipo de abusos a mujeres indígenas reflejan patrones más amplios de violencia estructural en el virreinato.

Además del despojo económico, Guevara obligaba a la población a realizar otros trabajos en la selva o en la sierra sin ningún pago. Pablo Flores fue obligado a trabajar una semana aderezando la acequia. María Coray y su madre Juana Pancha realizaron labores forzadas en la montaña bajo presión del criado Juan de Reynaga. María Ruray fue capturada por este mismo mayordomo y retenida durante semanas hasta que logró escapar. Baltasar Quispi relató haber sido llevado a la selva para realizar trabajos como alfarero durante un año y medio, mientras que su

[212] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 129r-129v, 132r, 285v, 421r, 448v.
[213] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 52v-53r, 62v, 72r, 90r-91v, 100r-100v, 119r-119v, 239r.

esposa María Bichi fue encarcelada por reclamar su salario. El abuso se extendía incluso a menores de edad. Un capítulo acusó a Guevara de enviar niños como Santiago Nimpara, de apenas seis años, a servir a españoles cercanos, entre ellos su hermana Antonia de Guevara y su cuñado Pedro de Vega Bazán. A su vez, la población debía trabajar, mitar y llenar la despensa de Francisca Asencio, con quien el doctrinero convivía en las montañas desde hacía más de una década y con quien tenía tres hijos. Francisca maltrataba a los indios en las labores que realizaban en su beneficio, como sucedió con Gonzalo Velasco[214].

En concreto, en 1665 Francisco de Guevara continuó imponiendo cobros excesivos por los derechos eclesiásticos, a pesar del arancel fijado por el visitador Francisco de Gamarra en 1656 y de las prohibiciones expresas de la legislación de la Iglesia. Estas demandas impactaban directamente en las tierras de la población, pues las chacras eran obligadas a producir para cubrir las primicias, y también afectaban a los forasteros, quienes debían pagar elevados costos por entierros y otros servicios. Guevara se beneficiaba de estos cobros al destinar la producción de las chacras al sustento de su ganado, incrementando así su patrimonio económico. A ello se sumaba el despojo sistemático de otros bienes —incluso eclesiásticos— mediante prácticas abusivas: otorgaba recursos a modo de préstamo para luego exigir compensaciones, se aprovechaba de la muerte o ausencia de los propietarios, y utilizaba a sus criados y parientes para apropiarse de tierras y bienes. Además, obligaba a los indígenas a trabajar sin retribución, reduciéndolos a una condición de servidumbre. Todos estos actos, profundamente ligados al control de la tierra y de la producción agraria, intensificaron el malestar colectivo y profundizaron el rechazo de la comunidad indígena hacia su doctrinero.

3. Las causas de capítulos y sus consideraciones

Lo desarrollado en este capítulo puede comprenderse a partir de tres ideas centrales. La primera es la importancia que tuvo la justicia en la vida cotidiana de los habitantes del virreinato. En el caso de Chavín de Pariarca, fue la justicia eclesiástica la que ofreció un espacio institucional desde donde la población indígena pudo formular sus reclamos y defender sus intereses frente al poder local. A través de ese espacio judicial, las autoridades y comuneros indígenas canalizaron conflictos profundamente ligados al uso, control y sostenimiento de sus tierras y bienes comunales.

[214] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 52r, 54r, 72r-72v, 74r, 109v, 147r, 189v, 204r, 218v, 225v, 261v-262r, 300r, 398r.

La segunda idea es que las causas de capítulos constituyeron estrategias legales específicas, elaboradas colectivamente por los indígenas de Chavín y sus autoridades, para resistir el despojo territorial y económico ejercido por el doctrinero Francisco de Guevara y sus aliados. Estas denuncias no pueden leerse únicamente como quejas individuales ni como acciones aisladas, sino como tácticas que articularon intereses comunales a partir de un repertorio jurídico aprendido y reconfigurado por los actores indígenas. Estas causas comparten ciertos rasgos con los procesos por idolatría en tanto expresaban disputas sociopolíticas y económicas, y también revelaban conflictos por el control territorial y de recursos, disfrazados bajo argumentos religiosos o morales (Urbano, 1992, p. 8). De hecho, los expedientes muestran no solo las ideas preconcebidas de los visitadores, sino también los intereses y argumentos indígenas, quienes supieron desplegar estos recursos jurídicos en función de sus propias metas (De la Puente Luna, 2007, pp. 42, 44).

En ese sentido, estas causas pueden vincularse a una serie de flancos legales abiertos desde el siglo XVI, mediante los cuales las comunidades indígenas buscaron proteger su autonomía frente al avance de instituciones coloniales, como la Iglesia (Zuloaga, 2012, p. 300). Formaron parte de aquellas "tácticas astutas" que, como ha señalado Stern, les permitieron combatir las intrusiones europeas sobre sus tierras fértiles, evadir el trabajo forzoso, convertir tributos en pagos monetarios y negociar las condiciones del tributo y la mita (1986, pp. 148–149, 191). Así, las causas de capítulos deben interpretarse como formas complejas de negociación jurídica, más que como simples denuncias.

La tercera idea es que, tanto en 1654 como en 1665, el núcleo de los agravios denunciados fue el peligro creciente sobre las chacras y tierras comunales, así como sobre los bienes y el trabajo de la población indígena, ocasionado por las acciones del doctrinero Francisco de Guevara y su entorno. En el caso de 1654, uno de los motivos principales fue la alianza entre el doctrinero y el obrajero Jerónimo López de Villegas, cuya presencia representaba una amenaza latente sobre los cultivos comunales desde al menos una década atrás. A ello se sumó la apropiación sistemática de los bienes comunales que anteriormente habían sido administrados por los caciques gobernadores. También generaron malestar los contratos de asiento que Guevara mantenía en Arancay y el despojo de las chacras en esa zona, así como el aumento del trabajo agrario para el pago de primicias, en contraste con lo practicado por los jesuitas en periodos previos.

Otro elemento central fue el control de las chacras de coca en la selva, donde el doctrinero obligaba a los indígenas a trabajar para su beneficio, impidiéndoles atender sus propios cultivos y provocando, como consecuencia, el abandono de tierras y la huida de muchos comuneros. A ello se añadían otras formas de explotación y despojo, como la expropiación de ganado, el uso de mulas sin pago de alquiler, la apropiación de fondos de cofradías, el cobro excesivo por los sacramentos a los forasteros y el encarecimiento del vino, velas y otros insumos religiosos, que elevaban la carga económica sobre la comunidad. Frente a estas múltiples formas de abuso, la denuncia presentada por las autoridades indígenas de Chavín ante el Arzobispado de Lima fue una respuesta colectiva para frenar el despojo y proteger sus chacras y formas de vida.

Aunque el juicio iniciado en 1654 culminó en 1656, los agravios continuaron y se agravaron. En 1665, nuevamente se inició una causa de capítulos contra Guevara, ahora con una presencia más agresiva sobre el territorio: despojaba chacras directamente, usurpaba su producción y agravaba la huida de comuneros al interrumpir la producción de subsistencia. La explotación obrajera también se intensificó. Para abastecer sus obrajes, Guevara requería espacios, recursos y mano de obra: utilizaba las chacras comunales, explotaba a los indígenas sin pagarles, empleaba sus animales y árboles para las leñaterías, sin compensación alguna. El doctrinero también obligaba a los indígenas a cuidar su ganado con sus propios medios, mientras proseguía con cobros indebidos por entierros, primicias y otros bienes, como se documentó en los capítulos correspondientes.

En síntesis, la causa de 1665 también estuvo motivada por una acumulación de abusos que afectaban directamente las chacras y bienes de la población, y que no solo representaban pérdidas materiales, sino también una amenaza a la cohesión y reproducción económica del pueblo de Chavín de Pariarca. Por ello, como una década antes, se emprendió un nuevo litigio ante el mismo Arzobispado de Lima.

Con estas causas de capítulos, la población de Chavín no solo pretendía documentar y denunciar los agravios que sufrían sus tierras, sino también procurar una solución institucional ante un problema que persistía y probablemente se extendió más allá del siglo XVII. El objetivo explícito era obtener justicia, como lo demuestra el alegato del defensor Bernardo de Acuña, quien señaló que el gobernador indígena buscaba justicia; del mismo modo, el procurador Alonso de Castro expresó que las peticiones eran “para alcanzar justicia”; y Pedro Jari, uno de los principales

capitulantes, insistía en sus reclamos que, pese a haber demandado judicialmente, no habían sido escuchados[215].

La búsqueda de justicia, así como los fundamentos jurídicos, estrategias argumentativas y recursos normativos desplegados en estos procesos, serán analizados en mayor profundidad en el tercer capítulo de esta investigación, donde se examina la agencia jurídica indígena en el contexto de los tribunales eclesiásticos virreinales.

[215] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 42r, 302v, 656r.

CAPÍTULO III: DEFENSA A TRAVÉS DE LA ESCRITURA ANTE LA JUSTICIA (1654-1669)

La población indígena de Chavín de Pariarca, tras presentar de manera estratégica las causas de capítulos, desplegó diversas maniobras judiciales para defender sus chacras y tierras frente a las amenazas constantes del doctrinero Francisco de Guevara y de sus aliados. Para ello, resultaron fundamentales tanto el conocimiento de las leyes virreinales —en especial del derecho canónico— como el dominio de la escritura, herramientas que hicieron posible la formulación y sostenimiento de los litigios iniciados en 1654 y 1665.

Este capítulo analiza cómo estas estrategias jurídicas no solo buscaron responder a agravios puntuales, sino que se inscribieron en una lógica de defensa territorial integral frente al proceso de despojo sistemático. La escritura legal, el uso de normas eclesiásticas y las redes de apoyo formaron parte de una forma de negociación que, en el marco de una cultura judicial virreinal, permitió a los indígenas de Pariarca disputar poder y sostener condiciones de convivencia, aunque mediadas por tensiones, durante varias décadas.

El primer apartado se enfoca en el papel de la cultura escrita en el ámbito judicial virreinal y en la influencia formativa que ejercieron los jesuitas en los indígenas, habilitándolos para comprender y utilizar instrumentos jurídicos. El segundo apartado aborda los recursos judiciales movilizados por los habitantes de Chavín, como el uso del lenguaje de la justicia y la apelación a su condición miserable y pobre. En el tercer apartado se analiza el uso explícito de la legislación eclesiástica, con énfasis en los concilios limenses y las constituciones sinodales, que los capitulantes de Pariarca conocían y aplicaban estratégicamente. El cuarto apartado se centra en los argumentos contextuales que los indígenas articularon durante el procedimiento, los cuales fueron elaborados paralelamente a las querellas. Finalmente, el quinto apartado examina los recursos procesales particulares utilizados para obtener ventajas en los juicios, como la proposición y recusación de autoridades, la presentación de nuevas denuncias durante el litigio y el empleo de otras tácticas auxiliares.

1. Cultura escrita-jurídica

1.1.Escritura jurídica hispánica

El uso de la justicia por parte de la población indígena de Chavín de Pariarca estuvo estrechamente vinculado con la cultura escrita hispánica. Esta se impulsó desde los primeros momentos del dominio colonial. En 1532, el virrey Toledo y el arzobispo Loayza acordaron crear una "clase andina letrada" y mandaron fundar escuelas en las doctrinas, dirigidas especialmente a los hijos de caciques (Guibovich, 2017, pp. 174, 182). A la par, las reducciones establecidas por Toledo orientaron a la población indígena hacia formas de legalidad apoyadas en la documentación escrita. Las ordenanzas toledanas estipularon que los testimonios indígenas debían ser recogidos por escribanos y, en caso de disputas con españoles, el corregidor podía representarlos ante la Real Audiencia. Este dispositivo institucional dotó a las comunidades indígenas de cierto grado de autonomía y capacidad de negociación con el virrey e incluso con la corona (Penry, 2017, pp. 452, 459, 465). Esta intención educativa fue reforzada por el Concilio de Lima de 1583 (León, 2009, p. 80).

Como resultado, muchos caciques fueron educados formalmente. Uno de ellos fue Juan Alberto Chuquiyauri, curaca principal del corregimiento de Huamalíes (De la Puente Brunke, 1998, p. 469). Para el siglo XVII, en regiones como el Cusco, el nivel de aculturación era significativo: muchas autoridades indígenas sabían leer, escribir o al menos firmar. Esto les permitía expresar ideas, formular quejas y defender derechos vinculados a sus tierras, a la mano de obra, a privilegios ancestrales y a otros intereses fundamentales (Ramos, 2015, pp. 170, 258). En términos generales, la implantación de escuelas y reducciones no solo supuso la alfabetización, sino que generó condiciones para el acceso indígena a la justicia virreinal y a mecanismos efectivos de defensa territorial y política.

La alfabetización, el acceso a la escritura y a la literatura impresa también contribuyeron a la formación de sujetos indígenas litigantes. Existen registros que muestran la tenencia de colecciones jurídicas por parte de caciques del virreinato. Rodrigo Flores Guayna Malqui, hijo de un curaca principal de Ocros, poseía en su biblioteca la *Política de escrituras* de Nicolás de Yrolo Calar y las *Constituciones sinodales* del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. En Cochabamba, Jerónimo Achicata, curaca principal, tenía en su poder 56 bulas de la cruzada, además de otros recaudos, cédulas, provisiones y escrituras. El doctrinero Bartolomé Álvarez afirmaba que los

indígenas del altiplano adquirían textos como las *Siete Partidas* de Alfonso X, la *Práctica civil y criminal y la Instrucción de escribanos*, con el objetivo de litigar (Guibovich, 2017, pp. 184–185, 187).

Este acceso al derecho canónico estuvo vinculado también a las bibliotecas clericales. Los doctrineros estaban obligados a tener, además de los registros parroquiales, una serie de textos normativos: el Concilio de Trento, el sumario castellano del segundo Concilio Limense, los decretos del tercero, las constituciones sinodales, la bula "In coena Domini", el catecismo trilingüe, el sermonario bilingüe, y bulas e indulgencias (León, 2009, p. 127). En Chavín de Pariarca, esta circulación de textos legales también se hace evidente: un cuadernillo de obrajes conservaba en sus últimos folios una bula cruzada de Paulo V[216], lo que revela que la población indígena tuvo acceso y manejo de este tipo de documentos.

Aunque el dominio de la escritura estuvo en manos principalmente de las élites indígenas o asistentes de clérigos, este aprendizaje les otorgó herramientas para presentar denuncias ante los tribunales civiles y eclesiásticos y resolver los problemas del común (Guibovich, 2017, pp. 184, 187, 191)[217]. La escritura, en este sentido, se convirtió en un medio para impugnar situaciones injustas (Rose, 2005, p. 86). Guamán Poma de Ayala denunciaba que los doctrineros impedían a los indígenas leer y escribir para que no conocieran las ordenanzas ni pudieran entablar pleitos (Araníbar, 1990, p. 77).

La apropiación de la justicia por parte de los curacas representó, para el poder colonial, un problema. Fueron catalogados como "perniciosos" u "opresores", ya que su dominio del derecho y su capacidad de articular reclamos ponía en jaque a la autoridad española (Arana, 2010, p. 59; Alaperrine, 2005, p. 195; Stern, 1986, p. 186). Para inicios del siglo XVII, los indígenas ya tenían

[216] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3. Respecto al derecho, Novoa ha indicado que en el siglo XVI en la universidad la materia principal en el tema fue el *Ius Commune*, que estaba constituido por los derechos Civil Romano y Canónico y su estudio fue acompañado por los escritos de juristas medievales como Acursio o Bártolo que tenían su origen antes del siglo XVI, por ello el *Ius Commune* excluía el derecho consuetudinario indígena y el derecho indiano propio (2009, pp. 55, 63).

[217] Sobre el modo como los indios aprendieron a leer ver Guibovich (2017, p. 182) también ver Charles (2004, 2010) y sobre cómo los hospitales también fueron centro de enseñanza ver Ramos (2010, p. 144); por otro lado, la cultura europea no sólo se daba a través de la cultura impresa, sino que era más generalizada en los alimentos, vestimentas, etc. (Stern, 1986, p. 269). Por otro lado, la aprehensión de la cultura española iba de la mano con la cristianización de la población indígena, al respecto ver Arana (2010, p. 61). Para una valoración sobre el significado de que los indios aprendieran leer, escribir, etc. ver Ramos (2015, p. 259).

fama de litigantes, y abundaban sus pleitos ante la Real Audiencia, en defensa de sus tierras, cargos o bienes frente a españoles o incluso frente a otros ayllus (Stern, 1986, p. 187).

Esta cultura jurídica escrita se expresa en los expedientes judiciales, tanto civiles como eclesiásticos. En ellos se visibilizan las motivaciones y preocupaciones indígenas, canalizadas a través de procuradores, abogados, protectores, fiscales y escribanos (Honores, 2019, pp. 74–75). Poloni-Simard remarca que, aunque los argumentos fueran presentados por los protectores, las ideas expresadas representaban intereses significativos para los indígenas (2005, p. 185). Esta capacidad de intervención también se observa en otros ámbitos, en Cusco, por ejemplo, los indígenas conocían el contenido de las escrituras testamentarias (Ramos, 2010, p. 169). Asimismo, estudios recientes sostienen que las autoridades indígenas llegaron a apropiarse de los términos del discurso colonial para defender sus causas. Así, los caciques y defensores invocaban razones jurídicas como la edad, la enfermedad, el estatus de forastero o el ejercicio de cargos para solicitar excepciones (Poloni-Simard, 2005, pp. 183–184; Alaperrine, 2005, p. 203).

Este proceso demuestra que los indígenas no fueron actores pasivos. Según Arana, participaron en los juicios con sus propios intereses, habilidades y conocimientos culturales, lo que obliga a reconstruir las distintas perspectivas y agendas en juego, situadas siempre en contextos específicos (2010, pp. 150-151). Si bien el lenguaje jurídico virreinal tenía una estructura repetitiva, como afirma Poloni-Simard (2005, p. 179), esto no implicaba que los pleitos carecieran de contenido real. Al contrario, los testimonios, aunque condicionados por el formulario judicial y la influencia del catolicismo y la Contrarreforma (León, 2009, pp. 233–234), eran vehículos de demandas concretas. Por ello, el análisis debe centrarse en los intereses que subyacen a lo escrito y en los contextos de producción documental, evitando clasificar como falsos los relatos contradictorios (Guzmán, 2014, p. 148; De la Puente Luna, 2007, pp. 172–173).

Esta capacidad de intervención jurídica de los indígenas ha sido conceptualizada a través de la figura del "intelectual indígena", nutrido de la cultura letrada hispana. Según Guibovich, siguiendo a Ramos, Yannakakis y Bill, estos intelectuales actuaron como mediadores de su comunidad, dotándola de herramientas para la defensa de sus derechos y la negociación de posiciones de poder. En consecuencia, modificaron aspectos del Estado y la sociedad coloniales

con los libros como insumos clave (2017, pp. 172–173)[218]. Un ejemplo paradigmático de esta apropiación discursiva lo representa Titu Cusi Yupanqui. Según Cattan, en su *Instrucción* se reconocen las tres dimensiones del discurso retórico: el *logos* (razón), el *pathos* (emoción) y el *ethos* (carácter). Así, su texto buscaba convencer a la audiencia mediante la lógica de los argumentos, la apelación a las injusticias sufridas y la afirmación de su carácter y legitimidad como interlocutor (Cattan, 2017, pp. 83–84).

En síntesis, la cultura jurídica-escrita no solo formó parte de la experiencia virreinal de la población indígena, sino que se convirtió en una herramienta estratégica para enfrentar los abusos y el despojo, especialmente en contextos como el de Chavín de Pariarca. Este capítulo examina cómo dicha cultura se manifestó en los procesos judiciales impulsados contra el doctrinero Francisco de Guevara, con énfasis en las estrategias argumentativas, los modos de escritura y los tipos de pruebas empleados. Para ello, se toma como referencia la propuesta de "sociología pragmática" de Poloni-Simard (2005, pp. 182–184), basada en tres criterios analíticos: *registro*, *estilo* y *prueba*. El primero, ya tratado en el capítulo anterior, se refiere a las denuncias indígenas; el segundo, al modo en que estas se expresan —apelando a la pobreza, la miseria o la legislación vigente—; y el tercero, a los elementos que las sustentan, como testimonios, costumbre, documentos y títulos legales. Son precisamente el estilo y la prueba los que guiarán el análisis de las estrategias discursivas desplegadas por los indígenas en su búsqueda de justicia.

1.2.Influencia jesuita en la educación indígena

La Compañía de Jesús ejerció una influencia significativa en la población de Chavín de Pariarca, no solo a nivel religioso, sino también en los conocimientos que esta adquirió para sostener los dos grandes pleitos interpuestos en la segunda mitad del siglo XVII. La presencia jesuita, que abarcó aproximadamente dos décadas en la doctrina, no se limitó al ámbito pastoral, sino que incidió en la formación intelectual y jurídica de los indígenas.

Las doctrinas jesuitas se diferenciaron de las doctrinas seculares, pues no formaron parte del proyecto de reducciones impulsado por el virrey Toledo. Mientras las reducciones toledanas

[218] Los "intelectuales indígenas" abordado por Ramos y Yannakakis proviene de la palabra "Intelectual orgánico" de Gramsci, quien basándose en que todo ser humano es intelectual por usar su capacidad para enfrentar las situaciones sostiene que los intelectuales orgánicos refieren a los individuos que, al representar a determinados grupos, formulan y difunden sus ideas; sin embargo, el libro estuvo inspirado en la obra de Steven Fejerman, quien centrándose en aquellos que no son autoridades pero tienen honda influencia en la sociedad, aplicó el término "intelectual orgánico" en su estudio sobre las autoridades locales y burócratas nativos en Tanzania (Ramos, 2015, p. 257).

estaban bajo la autoridad del obispo y sujetas a tributos y trabajos forzados, las doctrinas de los jesuitas respondían al provincial de la orden y, según se afirma, ofrecían ciertas garantías a la población indígena al mitigar las exacciones del Estado y las vejaciones de los colonos (Saito y Rosas, 2017, p. 17). Según Wilde, estas reducciones se caracterizaban por tres aspectos: la aceptación de la heterogeneidad étnica, la flexibilidad de sus fronteras —que permitía el contacto con "indios infieles" y otros sujetos marginales—, y la existencia de disputas internas en torno al ascenso social y político, que a veces enfrentaban a los propios indígenas con los jesuitas (2017, p. 556).

Este modelo favoreció un alto grado de involucramiento de la población indígena en la vida de las doctrinas. Guibovich señala que la Compañía de Jesús estuvo comprometida con la educación de las autoridades nativas, con el objetivo de ampliar su influencia en el virreinato. Como resultado, algunos estudiantes como Rodrigo Guzmán Rupay Chagua y Francisco Gamarra utilizaron el derecho español para impulsar sus propias agendas, más allá de los intereses coloniales (Guibovich, 2017, pp. 176, 189)[219]. Esta educación no solo proporcionó alfabetización, sino también herramientas jurídicas y argumentativas útiles para litigar y defender derechos.

Este tipo de formación generó una agencia específica entre los indígenas de las doctrinas jesuitas. Según Ganson, los guaraníes no fueron sujetos pasivos, sino que, gracias a la instrucción recibida, adquirieron habilidades en diversos oficios que les permitieron desenvolverse fuera de las misiones (2003, p. 131). En la misma línea, Klaiber sostiene que los guaraníes de Paraguay y Argentina lograron insertarse en las ciudades españolas y portuguesas por las destrezas aprendidas con los jesuitas; incluso algunos lideraron proyectos misionales propios, como en Mojos y Chiquitos (2013, p. 309).

Aunque estos ejemplos provienen del periodo de la expulsión jesuita, pueden ser aplicados en parte al caso de Chavín de Pariarca, que convivió con los jesuitas durante casi veinte años. Klaiber, citando a Ganson, resalta que los escritos enviados por caciques guaraníes al rey mostraban independencia y "una clara conciencia de su historia y de sus derechos" (2013, p. 302). Esta afirmación puede trasladarse al contexto de Chavín, donde la formación recibida no solo

[219] La intervención de las órdenes religiosas en los litigios es aún un tema que necesita profundizar más, por ejemplo, De la Puente Luna exhortaba que era necesario estudiar a fondo la participación de los franciscanos en el litigio del caso de Jerónimo Lorenzo, cacique de Jauja, que fue educado por los franciscanos (2007, p. 208). Por otro lado, para mayor comprensión de la labor del visitador Juan Sarmiento de Vivero, ver León (2009, pp. 225-227).

preparó a la población para oficios técnicos, sino también para la elaboración de argumentos jurídicos con los cuales enfrentaron las exigencias coloniales tras la salida de la Compañía.

Un indicio concreto de este legado formativo aparece en 1667, cuando Juan de Alvarado, defensor de los capitulantes de Pariarca, afirmó en un documento que los indígenas de la doctrina fueron "enseñados de tan buenos maestros como tubieron en los padres de la Compañia de Jesus, cuya dotrina obserban hasta el dia presente, no conformandose a la tirania y servisio de la cudisia humana"[220]. Esta declaración no solo reconoce la influencia de la enseñanza jesuita, sino que también subraya su efecto duradero en la capacidad de resistencia jurídica de la comunidad, articulada en torno a la defensa de sus tierras y la denuncia de abusos.

2. Recursos generales

2.1.Denunciando directamente en Lima ante el Arzobispado de Lima

La población indígena de Chavín de Pariarca recurrió a la presentación de causas de capítulos en Lima como una estrategia fundamental para la defensa de sus tierras y recursos. Si bien el doctrinero Francisco de Guevara pudo ser acusado ante el vicariato de Llata —cuyo vicario juez eclesiástico era el licenciado Rodrigo Durán Martel, autoridad directa sobre los curas de las doctrinas de Huamalíes—, los indígenas optaron por llevar sus denuncias al Arzobispado de Lima. Fue el primero de octubre de 1654 cuando el cacique Pedro Jari, acompañado del fiscal protector Francisco de Valenzuela, presentó su querella ante el provisor y vicario general del arzobispo, Martín de Velasco y Molina, también chantre de la catedral de Lima. Este no fue el primer contacto con la corte arzobispal. Ya en 1650, los naturales de Pariarca habían llegado a Lima para informar al mismo protector Valenzuela sobre la salida del jesuita Francisco Lupercio Zurbano de la doctrina. Estos antecedentes revelan una experiencia previa en el uso de canales institucionales de alto nivel, que indicaba un conocimiento sobre cómo y ante quiénes litigar[221].

En agosto de 1665, durante el segundo conflicto, el procurador general Bernardo de Acuña —en nombre de Pedro Jari y del común de Pariarca— solicitó al arzobispo Pedro Villagómez que el doctrinero cumpliera con los mandatos del visitador Francisco Gamarra, emitidos en 1656.

[220] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 98v.
[221] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 4r; Concursos, leg. 4, exp. 3, fol. 8r. Sobre Martín de Velasco y Molina, Arana señala que en 1647 este era el provisor general y por ende máxima autoridad del tribunal eclesiástico de Lima (2010, p. 119).

Como respuesta, Villagómez delegó el caso al vicario Cristóbal Tello de Sotomayor, quien también era párroco desde 1663 (Berroa, [1934] 2009, p. 354), y ordenó que Guevara se retirara de la doctrina mientras durara la causa. Sin embargo, en octubre de 1665, cuando Pedro Jari pidió al vicario Tello que actuara conforme al mandato del arzobispo frente a las vejaciones del doctrinero, este respondió que su estado de salud le impedía admitir la causa. Esta negativa forzó a los denunciantes a bajar nuevamente a Lima para solicitar el nombramiento de otro juez. Este episodio no era aislado[222]. La renuencia de las autoridades locales a intervenir probablemente motivó que los indígenas de Pariarca eligieran como ruta directa la capital virreinal, donde sabían que podían hacer oír sus demandas sin las trabas impuestas en su jurisdicción inmediata.

Viajar a Lima era una decisión estratégica, aunque implicaba riesgos y un alto costo. Como señala Robles, en la capital se hallaba la "imagen del rey", lo cual confería sentido simbólico y práctico al acto de presentarse ante la máxima autoridad eclesiástica (2015, p. 306). Así lo entendieron también los habitantes de Chavín. En 1665, el procurador Acuña dejó constancia de que los naturales de Pariarca se vieron forzados a trasladarse a Lima para pedir la intervención del Arzobispo. Este desplazamiento supuso importantes sacrificios económicos: según los testimonios, Andrés Cóndor —natural de Tantamayo y familiar del cacique gobernador Pedro Jari— fue quien cubrió los gastos de los capítulos. El propio Acuña señaló que la falta de recursos y la "suma pobreza" de los capitulantes impidieron dar continuidad a la causa de 1654[223]. A pesar de ello, los indígenas consideraron imprescindible realizar estos esfuerzos para sostener sus procesos judiciales.

Más allá de los riesgos, Lima ofrecía ventajas significativas. Según Vergara, la capital virreinal era un espacio clave por su centralidad económica, social y jurídica. Allí, las autoridades indígenas aprendían castellano, se familiarizaban con las herramientas de la legislación civil y eclesiástica, y algunos estudiaban en el Colegio del Príncipe. Mientras tanto, los miembros del común adquirían oficios, trabajaban en tiendas o forjaban relaciones útiles para litigar (Vergara, 2017, pp. 194, 210–211, 213–215). Este contexto ayudó a que los habitantes de Chavín construyeran vínculos en Lima con diversos actores. En el Arzobispado, establecieron relaciones

[222] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 1r-5r.
[223] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 227v; leg. 19, exp. 3, fols. 1r, 3r. En Jauja entre 1550 y 1570 los curacas emplearon bienes del común para financiar sus litigios (De la Puente Luna, 2007, pp. 124-125) y según Stern la población indígena y mestiza usó dinero y energía para batallar legalmente a los españoles, incluso si ello suponía sumas considerables (1986, pp. 188, 240).

con visitadores como Pablo de Paredes y Francisco de Gamarra. En la Real Audiencia, se relacionaron con fiscales protectores como Francisco de Valenzuela, Diego de León Pinelo y otros defensores, aspecto que se desarrollará en el cuarto capítulo de esta tesis.

Uno de los principales objetivos de estos viajes era dirigirse al arzobispo Pedro de Villagómez o, en su defecto, al provisor y vicario general. Como ha señalado Vergara, los indígenas sabían a quiénes acudir y cómo hacer valer sus derechos, precisamente porque conocían las leyes que los protegían (2017, p. 213). De la Puente Luna añade que, en ciertos casos, los caciques incluso obtenían apoyo de religiosos para financiar sus traslados y sostener los litigios ante la justicia limeña (2007, p. 221).

La comprensión de esta lógica institucional fue evidente. En junio de 1655, cuando la causa iniciada en 1654 aún no se resolvía, el cacique Pedro Jari pidió al arzobispo que aliviara sus penas y trabajos, apelando a su papel como padre pastor de los pobres desamparados. Además, solicitó que se enviara un nuevo sacerdote a Chavín, pues el juez Bernardo de Noboa —cuya actuación también fue denunciada ante el provisor Velasco y Molina— no conducía la causa con la serenidad requerida[224].

Durante la segunda causa de capítulos, la insistencia en dirigirse a Lima se mantuvo. En octubre de 1667, cuando el doctrinero Guevara denunció al juez visitador Laureano de Mena, el hijo del cacique gobernador, Andrés Jari, junto a Domingo Malqui, Juan Nimos, Cristóbal Flores Moco, Juan Omnacantipo y Lorenzo Paucar, escribieron directamente al arzobispo Villagómez. En su carta, expresaron su preocupación por la denuncia interpuesta contra Mena, de quien se encontraban satisfechos por su proceder. Como parte de su defensa, incluyeron una carta anterior del mismo arzobispo donde se reconocía a Mena Godoy como entendido en su oficio[225].

En resumen, la apelación directa al Arzobispado de Lima fue una estrategia recurrente, sostenida y significativa. Refleja no solo un conocimiento profundo del sistema de justicia eclesiástico, sino también una capacidad de agencia por parte de la población indígena para negociar condiciones más justas frente a situaciones de abuso y despojo. Los viajes a Lima, aunque costosos, permitieron establecer alianzas, activar redes legales y acceder a espacios institucionales que en sus jurisdicciones locales estaban bloqueados o capturados por intereses contrarios.

[224] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 303r, 313r.
[225] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 528r-530r.

2.2.Alcanzar justicia

La expresión "no es de maliçia sino por alcanzar justiçia" fue común en los documentos virreinales, particularmente entre aquellos que emprendían litigios: procuradores, defensores, fiscales, autoridades civiles, eclesiásticas e indígenas, así como también indios, mestizos, esclavos y españoles del común. En las causas impulsadas por los indígenas de Chavín de Pariarca contra su doctrinero Francisco de Guevara, el pedido de "alcanzar justicia" fue recurrente y estuvo estrechamente ligado a la defensa de sus recursos, en especial de sus chacras y tierras. Comprender el significado de esta frase es crucial, pues revela una lógica de acción que trasciende el plano legal y se vincula con la vida territorial, cultural y simbólica de la comunidad. Esta idea se relaciona con el "justo proceso" analizado por Traslosheros, quien demostró cómo los indígenas utilizaron esta noción para legitimar sus demandas ante la Monarquía española (2010, p. 73). Así, la justicia no era solo un ideal abstracto, sino una herramienta concreta para resistir el despojo y restaurar el equilibrio perdido.

En agosto de 1667, varios indígenas de Asunción de Mojón solicitaron la restitución de sus tierras ante Pedro de Quijano y Zevallos, comisionado por el juez Joseph Laureano para atender las denuncias en la zona selvática de Chavín. Cristóbal Flores Moco pidió "amparo con justicia" sobre sus chacras de coca y que se aceptaran sus pruebas para recibir "bien y merced con justicia". Catalina Jacoba, Domingo Ecleante, Andrés Aycomana y Bernardo Mepa hicieron solicitudes similares. Bernardo Mepa, en particular, afirmó que su pedido no era "de maliçia sino por alcanzar justicia y lo mas necesario"[226]. Aunque estas expresiones pueden parecer fórmulas jurídicas, deben leerse en su contexto: eran recursos discursivos cargados de sentido y aspiración real, como ha señalado Guzmán en su estudio sobre Recuay (2007). En un escenario de despojo territorial masivo, alcanzar justicia significaba, para los indígenas de Chavín, recuperar sus tierras y restablecer el orden social y productivo amenazado.

Desde una perspectiva andina, la justicia también remitía a un ideal de equilibrio. En la obra de Guamán Poma, según Fernández, se identifican cuatro tipos de justicia: la divina, la del rey, la incaica y la española. Esta última, asociada a abusos, expropiaciones y fines económicos, era vista como "mala justicia", opuesta a la "buena justicia" del Tahuantinsuyo, que sí podía y debía alcanzarse (2014, pp. 56–58, 74). Cieza de León, por su parte, afirmó que un buen gobierno

[226] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 478r, 481r-481v, 484v, 487v, 491v.

incaico implicaba no desaguisar ni hurtar, y preveía castigos para los "malos" ([1520-1554] 2000, p. 96). En esa misma línea, Poloni-Simard indicó que, durante el virreinato, los argumentos judiciales sobre tierras oscilaban entre lo justo —proteger a los indios de la desposesión— y lo injusto —permitir los abusos de encomenderos y curas—, siendo el rey el garante supremo de la justicia y dueño último de las tierras (2005, pp. 182–183).

En Chavín de Pariarca, esta noción de "alcanzar justicia" se manifestó con claridad. Las autoridades indígenas entendían que lograr justicia era obtener una solución concreta a los abusos sufridos. Pedro Jari y su defensor Juan de Alvarado, por ejemplo, consideraban que encerrar a Lázaro de Silva, acusado de inducir a los indios a favor del doctrinero, era necesario "para la buena justicia". Ignacio de la Cruz, por su parte, sostuvo que el doctrinero debía pagar por la destrucción de sus chacras de coca, y que hacerlo sería un acto de "buena justicia"[227]. Joaquín Yaconao, Bernardo Ripa y Domingo Eclante solicitaron para su justicia que el visitador ordenara la salida de Guevara de la doctrina. En otras peticiones, se afirmaba que "es justicia" que el vicario de Huamalíes obedeciera al arzobispo para remediar los agravios cometidos por Guevara[228].

Esta idea de justicia se reforzaba en expresiones como "merced con justicia" o "bien y merced con justicia", utilizadas cuando los indígenas solicitaban que Juan de Alvarado fuera aceptado como su defensor, o cuando pedían la restitución de bienes. Así, justicia significaba una acción reparadora, un cambio efectivo frente al despojo. En enero de 1665, Pedro Jari, Francisco Pariaguamán y Juan Poma Quispi expresaron al arzobispo que, si no se delegaba la causa a Laureano de Mena, quedarían en "la misma y peor opresión". En agosto de 1667, el cacique y su protector solicitaron a nombre de Inés Yuric la devolución de 65 patacones, 400 ovejas, 15 cabras, 3 mulas y "lo que fuere justicia". En mayo de 1665, Ignacio de Mesina sostuvo que debía pagarse a los indios "en justicia y conciencia"[229].

Estas concepciones se relacionan con principios andinos como la reciprocidad y el *tinku*. Para Guamán Poma, la justicia se sustentaba en la reciprocidad, entendida como una relación de derechos y obligaciones que restablecía el equilibrio entre las partes (Fernández, 2014, p. 60). En el Tahuantinsuyo, la reciprocidad implicaba la devolución equivalente (Espinoza, 1997, p. 202). Murra observó que, en Huánuco, existían intercambios recíprocos de bienes y servicios entre

[227] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 31r, 396r.
[228] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 4r, 19r, 35r.
[229] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 10v, 402v; Leg. 16, exp. 1, fol. 248r.

grupos como los yacha y los chupaichus (1975, como se citó en Riveros, 2005, pp. 237–238). Esta práctica se mantuvo en el virreinato, como lo muestran los casos del gobernador Eusebio Pomachagua y el curaca Cristóbal Xulca Cóndor, quienes redistribuyeron bienes y servicios en Pachas y Queros (Peña, 2005a, pp. 208–209). El *tinku*[230], por su parte, alude a un emparejamiento que no anula el conflicto, sino que lo equilibra a través de justicia y armonía (Fernández, 2014, p. 61; Stern, 1986, pp. 43, 324).

Para los indígenas de Pariarca, la justicia también implicaba castigo a los culpables. En la obra de Guamán Poma, justicia y castigo aparecen como nociones complementarias: aplicar justicia es sancionar al que infringe la ley (Fernández, 2014, p. 67). Ignacio de Mesina, luego de demostrar los agravios de Guevara, exigió su condena, pues "es justicia". El doctor Álvaro de Ydarra pidió al arzobispo "oiga en justicia a estos indios", mientras que el procurador Bernardo de Acuña, en representación de los capitulantes, escribía "alegando mas en forma de la justicia de mis partes". En 1656, el procurador Alonso de Castro resumía el sentir de la comunidad: "no desean mas que justicia"[231].

La expresión "no es de malicia, sino por alcanzar justicia" revela un anhelo profundo por una justicia legítima, no motivada por enemistades personales, sino por el deseo de remediar los agravios sufridos. Para los indígenas de Pariarca, esta "buena justicia" debía ser garantizada por el arzobispo de Lima, máxima autoridad eclesiástica del virreinato y representante del rey en asuntos espirituales, cuya figura concentraba tanto el poder legal como simbólico del monarca. Junto al virrey, encarnaban la soberanía de la Corona, la cual era vista como garante supremo de la justicia en todos sus dominios. En efecto, en España y sus colonias el rey era considerado el "soberano juez o garante de la justicia" y, en lo referente a la tierra, su legítimo propietario, con la facultad de otorgarla en posesión y proteger a los indígenas contra el despojo. Por ello, como vasallos del rey, los indígenas esperaban que sus autoridades actuaran conforme a esa justicia, en especial en

[230] Fernández también identificó otros términos quechua que traducen la palabra justicia, tales como las formas verbales "*kuskacha-y, paqtacha-y, taripa-y*" que refieren "hacer justicia, ajusticiar"; también "*chanin* y *tranin*" refieren lo "justo" y siguiendo a Gonzáles Holguín, "hacer cosas justas, remediar daños" está implicado en *"yachacu-y"* (2014, p. 61). Para mayores detalles ver las siguientes páginas del mismo artículo, citado en la bibliografía.
[231] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 216v, 285r, 300r; leg. 19, exp. 3, fol. 645r.

lo relativo a la defensa de sus tierras. Así, para ellos, la justicia tenía un sentido profundamente pragmático (Poloni-Simard, 2005, p. 183)[232].

En mayo de 1668, el promotor fiscal Joseph de Larragalán expresó que solo el arzobispo podía proveer justicia, ya que otras instancias habían fallado. El defensor Mesina añadía que el cura, en vez de facilitarla como vicario, la había impedido para proteger a sus allegados[233]. En septiembre de 1667, el procurador Domingo Antonio y el indio Domingo Chuyate suplicaron al arzobispo Villagómez que no aceptara la recusación del visitador, "pues pende dello nuestro alivio y justicia"[234].

En conclusión, la justicia que los indígenas de Chavín reclamaban no era abstracta ni formalista. Era una justicia pragmática, centrada en la defensa de sus tierras, sus bienes y su dignidad colectiva. Esta justicia combinaba elementos del derecho hispánico y de las tradiciones andinas, articulándose como una estrategia de negociación frente al despojo, una demanda de reparación y una afirmación de su condición como vasallos del rey, merecedores de protección y equidad.

2.3.La condición miserable y pobre

En el virreinato, la categoría jurídica de "miserable" aplicada al indio implicaba una posición social inferior respecto al español, pero también conllevaba ciertos privilegios legales. Para el jurista Juan de Solórzano, esta condición no era exclusiva de los indígenas: provenía del *Ius Commune* y también incluía a viudas, huérfanos y recién convertidos. Sin embargo, para los indios del Perú colonial, la miserabilidad se tradujo en ventajas en el ámbito judicial. Junto con abogados y protectores, podían utilizarla para bloquear o revertir transacciones que los perjudicaran (Novoa, 2009, p. 60).

La condición de miserable fue una de las razones para la creación del cargo de protector de naturales en la legislación colonial. Este funcionario tenía el deber de velar por los tímidos, humildes e inferiores (León, 2009, p. 148). En este sentido, la población indígena supo usar esta

[232] Esta idea del rey está relacionado a la consideración del estado virreinal como un cuerpo político o "estructura corpórea" donde el rey era la "cabeza", desarrollado por los tratadistas como Solórzano Pereida, Bobadilla, Tovar Valderrama y otros, al respecto ver Robles (2015, p. 305).
[233] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 586r, 118r.
[234] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 500r.

condición ante la ley para "exigir, apelar y utilizar en su provecho la justicia castellana y eclesiástica" (Zaballa, 2010, p. 46).

En las causas de capítulos impulsadas por los indígenas de Pariarca, la miserabilidad fue invocada con frecuencia. En 1665, el cacique Pedro Jari denunció al doctrinero Francisco de Guevara no solo por desterrar a su comunidad de las tierras, sino también por expulsar a los "miserables carapachos indios christianos nuebos de la montaña", a quienes privó de sus chacras de coca. Además, el mismo cacique gobernador reiteraba que "somos indios miserables y desvalidos", señalando que él y el común estaban agraviados, aniquilados y sin "tener alivio", por lo cual solicitaban la salida del doctrinero. En otro documento, Jari denunciaba que el corregidor Antonio de la Riva se aprovechaba de las leñas de "los miserables indios del dicho mi repartimiento", las cuales eran esenciales para el pago de tributos y la construcción puentes[235].

La invocación a la miserabilidad era una herramienta para solicitar protección y justicia. Andrés Jaguas y Pedro Jari, en representación de los indios de Pariarca, pidieron al provisor general que declarara al corregidor Gaspar de Suaso no apto para excusarse de intervenir "por ser en favor de personas miserables". Juan de Alvarado, defensor de los capitulantes, destacaba también esta condición al relatar al juez Mena Godoy cómo los partidarios del doctrinero perseguían a los denunciantes con armas de fuego. Argumentaba que todo ello sucedía mientras los "pobres miserables indios" clamaban justicia. Otros testimonios reforzaron esta línea. Andrés de la Cruz y Domingo Malqui suplicaron al arzobispo que permitiera al juez continuar con la visita, en favor de ellos como "pobres miserables" que sufrían por la tiranía del doctrinero. En 1654, el propio Pedro Jari manifestó que si no se expulsaba a los aliados de Guevara, no podrían "alcanzar justicia por ser unos pobres miserables" sin quien los defendiera[236].

Por otro lado, la pobreza fue una condición estrechamente vinculada a la miserabilidad, y ambas fueron empleadas de forma estratégica en los litigios por parte de diversos sectores de la población virreinal. Según Poloni-Simard, la invocación de la pobreza fue uno de los estilos más comunes en las querellas, apelando a la "sensibilidad del juez" como una forma de moverlo a la compasión y favorecer al denunciante (2005, p. 183). En muchos litigios, los caciques describían sus tierras como estériles o improductivas, con el objetivo de obtener su restitución y garantizar

[235] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6r, 10r, 393r. También ver los fols. 118r, 402r, 427r, 573r, 655r.
[236] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 42r, 62r, 385r; leg. 19, exp. 3, fols. 529r.

con ello la subsistencia de sus comunidades. Esta estrategia discursiva no solo buscaba denunciar el daño material, sino también subrayar la dependencia vital de la tierra, dándole una dimensión emocional y simbólica al reclamo.

En las causas de capítulos de Pariarca, este recurso fue recurrentemente utilizado. En 1655, el defensor Ignacio de Mesina solicitó que el doctrinero restituyera las primicias a "los pobres indios", destacando la precariedad de los afectados. Asimismo, los capitulantes denunciaron que Guevara cobraba incluso por los bienes de los indígenas al momento de su muerte, a pesar de tratarse de personas "pobres". Más adelante, en junio de 1667, Francisco Puri se describió ante la justicia como "pobre cargado de mujer e hijos que apenas podemos sustentarnos", como parte de su solicitud de reparación frente a los agravios del cura[237]. En todos estos casos, la pobreza funcionaba como un argumento de autoridad moral que exigía atención y respuesta por parte de los jueces.

Los términos "miserable" y "desvalido" también fueron recurrentes y sirvieron para explicar que esa condición social era precisamente la causa de los abusos recibidos. El cacique Pedro Jari y Juan Poma Quispe señalaron que el arzobispo de Lima no conocía los agravios que sufrían los indios miserables y desvalidos, condición que los dejaba agraviados, aniquilados y sin ningún alivio. Este lenguaje no era exclusivo de las autoridades indígenas, sino que también fue empleado por miembros del común. Pedro Guaman Pallac, identificándose como "miserable indio", indicó que el doctrinero había provocado un incendio que le hizo perder numerosas pertenencias, incluidos muchos patacones, motivo por el cual lo demandaba. De manera similar, el indígena Ignacio Eclante afirmó que, siendo un "miserable ynutil", el cura Guevara le había arrebatado más de 100 patacones[238]. En todos estos casos, la autorrepresentación como miserables no solo apelaba a la sensibilidad del juez, sino que construía un marco narrativo que legitimaba el reclamo y buscaba generar una respuesta más favorable en el proceso judicial.

De este modo, la miserabilidad y la pobreza fueron utilizadas como recursos legales y discursivos por los capitulantes de Chavín de Pariarca para alcanzar justicia. Aunque no determinaron por sí solas el resultado de los procesos, sí resultaron convenientes y eficaces dentro de las lógicas coloniales del litigio. Esto se observa claramente en la argumentación del procurador

[237] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 20r, 118v, 154r; leg. 19, exp. 3, fol. 34r.
[238] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6r, 95r, 121v.

Bernardo de Acuña, quien caracterizó a los indígenas como personas miserables debido a "su inbeçilidad Rustiçidad pobreça pussilanimidad", citando para ello el Tercer Concilio Limense y otras cédulas reales. En la misma petición, el procurador invocó con énfasis la necesidad de que los ministros espirituales protegieran a los indígenas y se abstuvieran de cometer fraudes, violencias, injurias o insolencias contra ellos, recordando que eran "bassallos libres y no esclavos" y que, por ser tan miserables, debían "goçar y goçan de todos los favores y previlegios que a los menores pobres y Rusticos se conçeden assi en lo judiçial como en lo estrajudiçial", motivo por el cual sus pleitos debían resolverse con brevedad y de forma sumaria[239].

Así, este uso estratégico de la miserabilidad permitió a los indígenas no solo acceder a ciertos beneficios procesales, como la celeridad de los juicios, sino también apelar a un lenguaje jurídico-religioso legitimado por las propias autoridades coloniales. Cabe señalar que, si bien existía una cercanía entre los procuradores y la población indígena denunciante para emplear estos argumentos, también los propios indígenas captaron el sentido político y práctico de esas condiciones. La pobreza y la miserabilidad no fueron únicamente situaciones vividas, sino también categorías comprendidas y movilizadas por los capitulantes como herramientas para su defensa dentro de un sistema jurídico profundamente desigual.

3. Empleo de legislación eclesiástica, constituciones sinodales y concilios limenses

La legislación eclesiástica desempeñó un papel crucial en los litigios virreinales[240], especialmente en el ámbito del Derecho Canónico, que regulaba la estructura de la Iglesia, la administración de sacramentos y aspectos como el matrimonio (Honores, 2019; Novoa, 2009, p. 59). En este marco normativo, defensores, protectores, autoridades y denunciantes en Chavín de Pariarca recurrieron a disposiciones religiosas para sustentar sus demandas y alcanzar justicia.

Durante el siglo XVI se celebraron tres concilios importantes en el virreinato del Perú. El Concilio Primero (1550) dividió sus constituciones entre naturales y españoles, autorizando a los primeros a recibir el bautismo y el matrimonio. El Segundo Concilio (1567–1568) reafirmó dichas disposiciones y promovió la enseñanza de la doctrina cristiana por parte de los curas. Finalmente, el Tercer Concilio (1583), presidido por Santo Toribio de Mogrovejo, profundizó en la instrucción

[239] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 645r-645v.

[240] La legislación del virreinato en general estaba organizada por el Derecho Castellano, que estaba conformado por las *Siete Partidas* (1265 – 1648) y la *Nueva Recopilación* (1567) publicada en 1681, esta última incluyó diversas ordenanzas reales de Castilla de 1484, las leyes de Toro de 1505 y las siguientes reales cédulas (Novoa, 2009, pp. 60).

indígena, la administración de sacramentos, y estableció un catecismo en lenguas nativas (Vargas, 1981, pp. 21–22, 159–160, 285–286; León, 2009, pp. 70, 73, 78–79, 180). A estas disposiciones se sumaron las constituciones sinodales, redactadas en sínodos diocesanos convocados por los obispos y regidas por los concilios limenses, como fue el caso del sínodo de Piscobamba (Abadía y Echeverry, 2023, p. 168; Pini y León, 2008, pp. 216–218).

Tanto las disposiciones conciliares como las constituciones sinodales eran de obligatorio cumplimiento para españoles e indígenas (Vargas, 1951, p. 313) y fueron empleadas como argumentos en pleitos eclesiásticos como las causas de capítulos. En este contexto, los denunciantes y sus auxiliares no solo conocían dichas normas, sino que aprendieron a utilizarlas estratégicamente para señalar el incumplimiento de los doctrineros y denunciar actos contrarios al orden eclesiástico. La apelación a los "derechos", "agravios" o a lo "contra derecho" formaba parte de un lenguaje legal que demostraba una apropiación activa de la legislación eclesiástica.

Este aprendizaje estuvo mediado por figuras clave como Pedro Quijano y Zevallos, quien en 1647 enseñaba a los indígenas y poseía una nutrida biblioteca que incluía obras fundamentales como el Concilio de Trento, el sumario del Segundo y Tercer Concilio Limense, el Catecismo de Pío V, las constituciones sinodales de los arzobispos Lobo Guerrero y Fernando Arias de Ugarte, la bula *In coeña Domini,* un breviario, sumas de conciencia, confesionarios, y sermonarios en lengua general, entre otros (León, 2009, pp. 127, 130). La circulación de estos textos facilitó el acceso al conocimiento normativo, fortaleciendo la capacidad argumentativa de los indígenas.

En los pleitos de Chavín de Pariarca, estas herramientas se tradujeron en acciones legales concretas. El defensor Ignacio de Mesinas, en representación del capitán Andrés Jaguas, solicitó que el doctrinero fuera condenado según las mayores y más graves penas establecidas por los "derechos y agravios canones". Del mismo modo, en 1667, el defensor Juan de Alvarado, al narrar la pérdida de una mula por parte de Sebastián Malqui, señaló que el juez debía actuar como "varon que manija los santos evangelios como quien ha leído los canones divinos y humanos", eximiendo así a Malqui de toda culpa y trasladando la responsabilidad al doctrinero[241].

En septiembre de 1667, Pedro Jari, Domingo Malqui, Juan Poma Quispe y Juan de Alvarado se opusieron a las recusaciones presentadas por el doctrinero contra Pedro Quijano y el

[241] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 249r; leg. 19, exp. 3, fols. 88r, 428v-429r.

notario Thomás de Maguiña, argumentando que eran "contra derecho"[242]. Estas referencias evidencian que los defensores y denunciantes indígenas no solo entendían la legislación eclesiástica, sino que la invocaban con habilidad para legitimar sus reclamos. Como ha señalado Poloni-Simard, este uso de las normas eclesiásticas refleja un proceso de incorporación de las prácticas legales del estilo hispánico, facilitado por la mediación de protectores, defensores y personajes vinculados al sistema legal (2005, pp. 187–188). La apropiación de estas herramientas por parte de los indígenas no fue mecánica ni impuesta, sino resultado de relaciones sociales, aprendizaje jurídico y agencia consciente.

En conclusión, la legislación eclesiástica —incluyendo los concilios, las constituciones sinodales y los cánones del derecho canónico— fue empleada activamente por los habitantes de Chavín de Pariarca en sus causas de capítulos. A través del conocimiento legal, el apoyo de aliados como Pedro Quijano, y la apropiación estratégica del lenguaje jurídico, los capitulantes construyeron un sólido marco normativo para defender sus derechos ante el sistema colonial. Este uso de las normas eclesiásticas no solo evidencia su familiaridad con los canales institucionales, sino también una forma de agencia jurídica que articulaba recursos simbólicos, normativos y personales en la lucha por la justicia.

3.1.Requisitos del procedimiento jurídico

La parte capitulante contó con el respaldo de expertos en derecho para desenvolverse dentro del sistema judicial eclesiástico. Según las constituciones sinodales, el juez visitador designado por el provisor del Arzobispado de Lima debía seguir ciertos lineamientos procesales. Entre ellos, se disponía que el doctrinero denunciado —en este caso, Francisco de Guevara— debía abandonar el pueblo durante la visita judicial y no podía alojarse en la casa del visitador, de un mayordomo ni de otro clérigo. Asimismo, el juez no debía permitir que amigos o parientes del cura residieran en el lugar, a fin de evitar interferencias en la investigación[243].

Estas disposiciones eran conocidas por los capitulantes y sus aliados. En 1655, el fiscal Ignacio de Mesina solicitó la salida de Guevara para que los testigos pudieran declarar sin presiones. El cacique gobernador también pidió que los curas de los pueblos vecinos se retiraran,

[242] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 121v.
[243] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título VII. Capítulo VII, XVII (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 70, 77).

a fin de proteger la imparcialidad del proceso. El juez Bernardo de Noboa acogió dichas peticiones y ordenó el traslado de Guevara al obraje de Chuquibamba, además de disponer el retiro de los sacerdotes cercanos, bajo amenaza de sanción. Sin embargo, en la práctica, estas normas no siempre se cumplieron. El mismo año, testigos como Domingo Antonio, indio de Tantamayo, afirmaron que el juez Noboa compartía comidas con el cura; Joan de Mendoza y Gregorio Chinchay también observaron al juez hospedarse en la casa de Guevara y convivir con el corregidor y otros españoles locales[244].

Estas prácticas no pasaron desapercibidas para la población del común. En 1665, los indios Andrés Aicomana y Domingo Ecleante, del pueblo de Mojón, solicitaron al arzobispo el nombramiento de un juez que garantizara el retiro de Guevara durante el juicio. En 1666, Francisco Pariaguamán, Juan Poma Quispe y el cacique Pedro Jari reiteraron esa solicitud, exigiendo que el cura saliera de toda la doctrina. El juez Laureano de Mena accedió. Un año más tarde, en 1667, Joaquín Yaconao, Bernardo Mepa y Domingo Ecleante insistieron ante el juez para que Guevara fuera retirado de los pueblos de Tantamayo y Chavín, alegando que entorpecía la causa. A su vez, el defensor Juan de Alvarado pidió que Antonio Maldonado abandonara la provincia de Huamalíes por amenazar a los testigos que declaraban contra el doctrinero[245].

Otro aspecto del procedimiento judicial conocido y empleado por los capitulantes fue la regulación del papel de los intérpretes. En abril de 1668, Guevara recusó a Juan Flores, Juan Agustín y Francisco Fernández. Argumentó que Flores era un "mulatillo" de apenas quince años, sirviente del juez Mena Godoy y natural de Chile; que Agustín era entenado del cacique Pedro Jari y persona "sospechosa"; y que Fernández había ocupado un cargo ajeno. Frente a estas objeciones, el promotor fiscal Joseph de Laragalán defendió el nombramiento de los intérpretes, señalando que las sinodales exigían al menos dos para garantizar la comprensión de los testigos que no hablaban español[246]. La postura del fiscal impidió la remoción de Agustín, beneficiando así a los capitulantes.

El procedimiento también contemplaba el embargo o secuestro de bienes como parte del cumplimiento de costas legales. Esta medida fue utilizada de forma estratégica por ambas partes.

[244] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 66r, 68r-68v, 306v, 308r, 309v.
[245] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols.5v, 10v; 19r, 20r, 27r, 40r.
[246] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols.537v, 571v, 573v y Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título VII. Cap. XV. (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 77).

En 1655, el defensor Mesina solicitó el secuestro de los bienes de Guevara, que quedaron bajo custodia de su aliado, Alonso de Castillo Renxifo, vecino de Moyobamba. La cercanía entre juez, defensor y testigos permitió que los bienes se mantuvieran dentro del círculo favorable a los denunciantes. Sin embargo, la situación cambió en 1667, cuando el juez Joseph Laureano ordenó un nuevo embargo que incluía una gran cantidad de objetos. Aunque parte de los bienes quedó bajo custodia de Miguel Ruiz de la Vega, encargado del obraje de Chuquibamba, otra parte fue entregada directamente al gobernador indígena Pedro Jari. Pese a los esfuerzos de Guevara por proteger sus pertenencias, sus ganados —entre ellos mulas de carga, cerdos, vacas y ovejas— fueron transferidos a los capitulantes, y en 1668 aún exigía su restitución[247].

Este conjunto de hechos revela un conocimiento detallado del procedimiento judicial por parte de la población indígena de Chavín de Pariarca. Lejos de ser simples beneficiarios de la mediación legal, los capitulantes comprendieron y aplicaron normas del derecho eclesiástico y civil para proteger sus intereses, negociar posiciones y sostener su defensa. Aunque el doctrinero también usó recursos similares, la actuación de la población indígena demuestra su agencia jurídica dentro del sistema virreinal, ampliando así el horizonte historiográfico sobre la justicia colonial.

3.2.Sanciones contra el doctrinero en sí

Además de exigir el cumplimiento de los procedimientos judiciales, como la expulsión del acusado y el nombramiento de intérpretes, los capitulantes recurrieron a las normas eclesiásticas para sustentar su acusación contra Francisco de Guevara. Las prohibiciones y obligaciones establecidas en los concilios limenses, las constituciones sinodales y otras disposiciones de la Iglesia fueron empleadas como parte de una estrategia legal que buscaba evidenciar el incumplimiento del doctrinero y exigir sanciones.

3.2.1. Los deberes y prohibiciones del doctrinero.

Las Constituciones Sinodales definían deberes y límites para los doctrineros, especialmente en relación con su labor pastoral en comunidades indígenas. Los capitulantes de Chavín de Pariarca argumentaron que Guevara transgredía estas normas, de manera similar a como los descendientes de los incas defendían sus intereses económicos apelando a ordenanzas virreinales (Stern, 1986).

[247] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 106r-108r; leg. 19, exp. 3, fols. 84r-86v, 658r.

En este sentido, la legislación eclesiástica fue empleada como base para denunciar su comportamiento.

Entre los deberes fundamentales del doctrinero se encontraban la celebración de misas dominicales y festivas, y el conocimiento de la lengua indígena[248]. El Segundo Concilio estableció que los indígenas debían rezar los miércoles y viernes antes de sus labores, y el Tercer Concilio ordenaba que se les instruyera en su lengua (León, 2009, pp. 74, 79–80, 128, 133). Sin embargo, los denunciantes señalaban que Guevara no predicaba en festividades importantes y se ausentaba para atender negocios personales en obrajes como Raqua. Andrés Aicomana y Domingo Ecleante lo acusaron de abandonar su parroquia en tiempos de cosecha, privando a los indígenas de la misa[249]. Además, reiteraron que no dominaba la lengua general ni la de los carapachos, lo que impedía cumplir con su labor confesional, una denuncia constante en la época (Urbano, 1992, p. 10).

El ausentismo estaba expresamente prohibido por las sinodales. Los curas no podían abandonar sus parroquias sin licencia del Provisor[250], debiendo dejar un sacerdote autorizado en su lugar, bajo pena de multa por cada día de ausencia (León, 2009, pp. 72, 131). Guevara fue acusado, desde 1653, de dejar Chavín sin sacerdote, como durante la fiesta de San Pedro en 1654, y de viajar a Arancay con el corregidor. También fue criticado por viajar a las montañas en busca de beneficios personales, explotando a los indígenas y maltratando a los dueños de las mulas como pasó con los indios Andres Condor y Lorenso Puri. Fue denunciado por delegar sus funciones a personas no autorizadas, como Isidoro de Carvajal, lo que contravenía el Primer Concilio (León, 2009, p. 72)[251]. Estas ausencias y delegaciones, lejos de ser hechos aislados, formaron parte de los argumentos constantes en su contra, reforzando la idea de negligencia y abuso.

Otro eje de denuncia fue el cobro indebido por la administración de sacramentos. Las normas eclesiásticas prohibían tarifas excesivas en bautismos y matrimonios (León, 2009, p.

[248] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título V. Cap. XXV; Libro I. Título VII. Cap. VIII (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 42-43, 71).
[249] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 13v, 44v, 49r, 117r, 119r, 255v, 313v; leg. 19, exp. 3, fol. 5r.
[250] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título II. Cap. I (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p.105).
[251] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 30r, 32v, 37r, 77r, 90v, 118v, 123v-124r, 139r, 247r-247v, 252r. 255r; leg. 19, exp. 3, fol. 178r.

71)[252]. Sin embargo, Guevara fue acusado por Domingo Antonio y Domingo de Ochoa de imponer tarifas abusivas. Un ejemplo fue el matrimonio de Pedro Callan, en el que su padrino Diego Sánchez tuvo que pagar un costo elevado, contrario a lo dispuesto por la Iglesia[253]. Estas prácticas derivaron en un reajuste de tarifas en 1656 por el visitador Francisco de Gamarra, evidenciando la gravedad de los abusos.

En cuanto a las iglesias, los doctrineros debían solicitar licencia para construir templos y asegurar su mantenimiento[254]. Guevara, sin embargo, edificó una capilla en Andas y Pueblo Viejo sin autorización y explotó laboralmente a los indígenas en el proceso. También se apropió de tierras de cofradías sin asegurar el ornato y cuidado del Santísimo Sacramento. Aunque alegó delegar su custodia, los denunciantes —como Bernardo Mepa— denunciaron su descuido, agravado por su ausencia con el corregidor Pedro de Garay en Arancay[255].

El comportamiento y apariencia del clero también eran regulados. Debían abstenerse de juegos de azar y mantener una vestimenta decorosa[256]. Guevara fue criticado por deambular por Chavín sin atuendo adecuado y por organizar juegos de azar, según observó Juan Malqui en 1654[257]. Estas actividades contravenían las disposiciones eclesiásticas y eran comunes en diversos sectores sociales del virreinato (Ríos y Urday, 2014, pp. 284–285). Además, Ignacio de Mesina reportó que Guevara perdió hasta 660 pesos en apuestas, especialmente en obrajes como Raqua, excediendo los límites impuestos por los concilios[258].

Asimismo, las normas prohibían que los clérigos portaran armas o se implicaran en actos violentos o indecorosos como cantos y danzas[259]. Aunque Guevara no fue acusado directamente de portar armas, en 1654 se le denunció por apropiarse de armamento del capitán Andrés Jaguas.

---

[252] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título VIII. Cap. VI, IX (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 164, 167) y Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro IV. Título I. Cap. VII, XII (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 185, 188).
[253] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 79v, 85v, 151v; leg. 19, exp. 3, fols. 2r, 61v-62r, 81r, 145r, 170r, 173v, 179v.
[254] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título VI. Caps. I- III, Título IX. Cap. (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 136-137, 168).
[255] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 112r, 136v, 176r, 191v, 195r; leg. 19, exp. 3, fols. 401r, 491r, 506r.
[256] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título VII. Cap. XVI; Libro III. Título I. Cap. II, V (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 77, 100, 103).
[257] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 28v.
[258] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 117r; leg. 19, exp. 3, fol. 385r. Para un análisis de los juegos en el siglo XVI con evidencia arqueológica, para el caso del valle del Rímac, ver Cárdenas (1999).
[259] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título I. III (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 101).

En 1665, fue acusado de amenazar con armas al juez Antonio Carvajal. En 1667, el cacique Pedro Jari y su defensor Juan de Alvarado informaron que los amigos del cura llevaban armas para intimidar a la población[260], revelando una dinámica de poder que se alejaba del ideal pastoral. Este tipo de violencia, ejercida desde una posición clerical, contradijo directamente el rol moral esperado del doctrinero (Stern, 1986, p. 172).

En suma, la parte capitulante de Chavín de Pariarca evidenció un conocimiento detallado de las disposiciones eclesiásticas y utilizó dicha normativa como herramienta jurídica para denunciar las acciones de Francisco de Guevara. Desde el incumplimiento de deberes pastorales hasta conductas personales impropias, los argumentos giraron en torno a la transgresión sistemática de la legislación eclesiástica. Este uso estratégico de la normativa refleja no solo la agencia legal indígena, sino también la forma en que los actores locales internalizaron y movilizaron el sistema judicial y religioso para defender sus derechos y sancionar los abusos clericales.

3.2.2. Los derechos parroquiales.

La población indígena de Chavín de Pariarca recurrió a la normativa canónica para denunciar los abusos de Francisco de Guevara en relación con los derechos parroquiales, particularmente los vinculados a los entierros y sacramentos. Las Constituciones Sinodales y los mandatos del arzobispo Hernando Arias de Ugarte de 1636 prohibían expresamente el cobro de derechos por entierros, posas, dobles campanas, administración de sacramentos y sepulturas de los indígenas (León, 2009, p. 71)[261]. Incluso el Primer Concilio remarcó la importancia de los funerales católicos como medida para evitar la persistencia de prácticas rituales indígenas.

Contraviniendo estas disposiciones, Guevara fue acusado de cobrar por los entierros recurriendo a prácticas abusivas como la venta de propiedades, el aumento de tarifas, el empeño de herederos y la desconsideración frente a la pobreza de sus feligreses. Testimonios registran que vendió la casilla de las hijas de Juana Malcopo, exigió doce pesos a la madre de Juan Malqui, cobró injustamente al indio mudo Pedro de Toledo y empeñó a los sobrinos de Andrés Gonzáles.

[260] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 45r; leg. 19, exp. 3, fol. 48v.
[261] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título IV. Cap. IX, XII; Título III, Cap. IV (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp.122, 125; 29).

Clemente Quispe denunció que, incluso luego de que el visitador Francisco Gamarra estableciera un arancel en 1656, Guevara no lo cumplía[262].

El derecho eclesiástico también protegía los bienes de los indígenas tras su fallecimiento, prohibiendo la intromisión de los doctrineros en la herencia[263]. Se establecía que, ante la falta de testamento, los herederos debían administrar los bienes, limitando las misas por difuntos a lo prescrito, evitando apropiaciones indebidas mediante testamentos falsos o donaciones ilegítimas (León, 2009, pp. 74, 80; Ramos, 2010, p. 158). Guevara fue acusado en 1654 y 1665 de violar estos principios, al apropiarse de los bienes de los caciques Fernando Ambray y Gaspar Tocto. También se le denunció por realizar más misas de las estipuladas y cobrar sumas indebidas, como ocurrió con el caso de Pedro de Toledo, por quien celebró siete misas cantadas sin previo acuerdo, cobrando a su pariente Francisco Guamán. Asimismo, pretendió cobrar por el entierro de una soltera muda de Cascanga, empeñando a un hijo de Francisca Colqui Yupai como forma de pago. Estas transgresiones fueron advertidas por el visitador Pablo de Paredes en 1653, cuando se denunció a Guevara por exigir ofrendas a los forasteros[264].

En cuanto a las primicias, las sinodales indicaban que debían cobrarse conforme a las costumbres locales y en especies propias del lugar[265]. Así, en Huarochirí, por ejemplo, se defendía que el pago debía hacerse en especies y no en dinero (Martínez, 2013, p. 49). Sin embargo, Guevara fue acusado de desvirtuar esta norma. Según Martín Carballaranca y el protector Bernardo de Acuña, el doctrinero cobraba las primicias usando una memoria, es decir, una lista, y obligaba a los indígenas a trabajar en chacras de trigo que él mismo utilizaba para beneficio propio. También se mencionó que usaba el cobro de primicias para favorecer sus chacras de coca. Aunque Guevara alegó que estas tierras fueron sembradas voluntariamente como pago, los denunciantes apelaron a la costumbre local para denunciar el abuso[266], apoyándose en la consideración legal de la tradición como fundamento del derecho (Poloni-Simard, 2005, p. 184).

[262] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 13v, 19v, 23r-23v, 30v, 87r, 128v, 124r, 248r; leg. 19, exp. 3, fols. 2r, 61v, 244v.
[263] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título V. Cap. XIX, XXVII; Libro III, Título III. Cap. VI, Título V. Cap. VI (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 38, 44, 115, 133).
[264] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 3v, 13v, 14r, 32v, 77r, 82r; leg. 19, exp. 3, fols. 147r, 157r, 656r.
[265] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título V. Cap. V (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 133).
[266] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 21r, 77v, 118v, 129r,; leg. 19, exp. 3, fols. 223r, 328v, 655v.

Las sinodales también prohibían imponer gastos adicionales a los indígenas, como la compra de velas para los ritos, y establecían que ni clérigos ni corregidores podían vender vino a los indígenas. Asimismo, los curas con capellanías debían aportar al abastecimiento de vino, sin tener sembríos ni ganado propio[267]. Sin embargo, Guevara fue denunciado por infringir estas reglas. Martín Carvayarana y el defensor Juan de Alvarado reportaron cobros excesivos e indebidos por el vino usado en las misas. Aunque Guevara alegó que el alto precio del vino se debía a que debía traerlo de Lima y que carecía de un sínodo completo[268], estas prácticas fueron utilizadas por los denunciantes como evidencia de su falta de apego a las normas eclesiásticas.

La tenencia de sementeras y ganado por parte del doctrinero para las primicias —tema ya abordado en el segundo capítulo de esta tesis—, así como la venta de velas y vino, formaron parte del repertorio argumentativo de los capitulantes para evidenciar el incumplimiento sistemático de las disposiciones eclesiásticas. Esta estrategia apuntó a descalificar a Guevara como ministro legítimo de la Iglesia, mostrando un patrón de abusos sostenido en el tiempo.

3.2.3. Relación con los feligreses/indios en la doctrina.

Las normativas eclesiásticas establecían límites precisos sobre la convivencia de los doctrineros con ciertos grupos de personas en sus parroquias, como familiares, mestizos y otras "misturas", a fin de evitar escándalos y abusos (Vargas, 1951, p. 241)[269]. No obstante, en 1665 Francisco de Guevara fue acusado de infringir estas disposiciones al albergar en las montañas a su hermana Antonia y a su cuñado Pedro de Vega Bazán. Estos no solo residían allí, sino que imponían cargas a los indígenas, exigiéndoles diariamente media fanega de yucas y camotes para su alimentación. Además, se apropiaban de chacras trabajadas por los indígenas y cobraban peajes ilegales en los caminos, obligando a quienes no podían pagar a trabajar seis días en sus sementeras de coca y yuca[270]. Estas acciones evidenciaban un abuso de poder y una explotación sistemática de la población indígena, lo que permitió a los capitulantes emplear estas denuncias para

[267] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Título II. Cap. V; Título III. Cap. IV; Libro I. Título V. Cap. XX (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p.38); Libro I. Título V. Cap. XXI; Libro III, Título VII, Cap. VI (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 25-26, 29, 150).
[268] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 119r, fol. 255v, 90r, 98r, 113v, 165r; leg. 19, exp. 3, fols. 6v, 142r, 323v, 395r.
[269] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título V. Cap. XXX (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, pp. 46-47).
[270] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 109v, 143r, 174v, 506r.

desacreditar al doctrinero, enfatizando su conducta inapropiada y contraria a los principios éticos y legales del clero.

Las Constituciones Sinodales también prohibían que los sacerdotes convivieran o mantuvieran relaciones con mujeres de reputación dudosa[271]. Sin embargo, en 1654, Juan Malqui declaró que Juana Llaxsa Chuqui había visto a Guevara en la cama con María Tanta, relato corroborado por otros testigos, entre ellos un indio que reportó cómo Andrés Guamán golpeó a su esposa al encontrarla con el cura. En 1667, Gonzalo Velasco y Xptoval Chinchay denunciaron la cercanía del doctrinero con Francisca Asencia, quien realizaba tareas domésticas y tenía acceso preferencial a la despensa de Tantamayo. El defensor Juan de Alvarado apeló a las sinodales para señalar la violación de estas disposiciones y argumentó que la cercanía de Guevara con estas mujeres afectaba negativamente la comunidad, tanto por el escándalo como por el maltrato que estas ejercían sobre los indígenas[272]. Estas denuncias fueron así integradas como parte de la estrategia de deslegitimación del doctrinero.

Por su parte, los concilios limenses estipulaban que los doctrineros no debían intervenir en asuntos civiles, como las elecciones del cabildo indígena (Vargas, 1951, p. 243). En Chavín de Pariarca, los capitulantes acusaron a Guevara de intervenir en la elección de alcaldes en 1654. Aunque Bartolomé Guanca fue elegido, Guevara impidió su nombramiento y promovió a Domingo Jari, argumentando una orden del corregidor. También intentó desplazar al otro alcalde, pero el cabildo mantuvo a Martín Carballaranca y a Juan Malqui como regidores. Ignacio de Mesina denunció que Guevara incluso retiró la vara de mando a un alcalde para dársela a un aliado, reflejando así una manipulación del poder local[273]. Estas denuncias, particularmente la de Carballaranca, se usaron también en el contexto del conflicto por tierras para cuestionar la legitimidad de Guevara.

Asimismo, las sinodales del arzobispo Fernando Arias de Ugarte prohibían a los curas solicitar indios alquilados o prestados a los curacas, como medida para evitar la explotación de la mano de obra indígena[274]. A pesar de ello, Guevara fue denunciado por emplear indios en tareas

[271] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro III. Título I. Cap. IV (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 102).
[272] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 6v, 17v, 27v, 75r; leg. 19, exp. 3, fols. 54r, 189v, 191v, 204r, 276r, 385r-385v.
[273] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 21r-21v, 31v, 77v, 104r, 121v, 123v.
[274] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Título III. Cap. VIII (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 33).

para terceros, incluidos familiares y allegados. En 1667, Domingo Antonio y Domingo Chuyate denunciaron que los indios eran obligados a trabajar en chacras de maíz y coca bajo el maltrato de mestizos vinculados al cura, como Juan de la Reynaga y Juan Andrés. Bernardo de Acuña, Pedro Jari y Juan de Alvarado también presentaron entre 1667 y 1668 denuncias contra Guevara por el uso indebido de la mano de obra indígena en obrajes y otras labores personales[275]. Según De la Puente Luna, este tipo de denuncias revela cómo las disposiciones eclesiásticas fueron herramientas eficaces en disputas legales, permitiendo a los indígenas visibilizar los abusos del clero (2007, p. 183).

Además, las sinodales y el Segundo Concilio Limense señalaban que el trabajo de los indígenas debía ser remunerado de forma justa para que pudieran cumplir con sus tributos, y prohibían expresamente el servicio doméstico de mujeres indígenas (Vargas, 1981, p. 161)[276]. Guevara fue acusado de incumplir estas disposiciones, al apropiarse del uso de mulas sin pagar por ellas, emplear indígenas sin remuneración en cosechas y transporte de coca, y permitir que frailes como Isidoro de Carbajal hicieran lo mismo. En 1667, se le denunció por solicitar indígenas para trabajar en minas con sueldos bajos, así como por forzar a los jóvenes de Chavín durante años a cuidar cerdos, mulas y sembríos sin pago alguno[277]. Estos actos mostraban un patrón de explotación persistente, que fue utilizado estratégicamente por los capitulantes para evidenciar su conducta abusiva.

Por otro lado, aunque las constituciones eclesiásticas otorgaban al doctrinero la facultad de castigar a los indígenas por ciertos delitos[278], esta prerrogativa estaba sujeta a restricciones, como contar con licencia del prelado para aplicar castigos físicos (León, 2009, pp. 62–63; Zuloaga, 2012, pp. 139–140, 150–151; Vargas, 1981, p. 161). En 1654, el cacique gobernador Pedro Jari denunció que fue golpeado y arrastrado por Francisco de Guevara, lo cual no solo evidenciaba violencia física sino un desprecio hacia la autoridad indígena[279]. La expresión "yo gobernador" utilizada por Jari resuena con el "soy" de Manco Inca en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, como símbolo de dignidad y resistencia frente al irrespeto a la autoridad indígena (Cattan, 2017, p. 92).

[275] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 7r, 32r, 120r, 185r, 188v, 198v, 400r-400v, 500v, 655r-655v.
[276] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Título III. Cap. X (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 34).
[277] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 13r, 32v, 193r; leg. 19, exp. 3, fols. 6v-7v, 54r, 239v. Más detalles han sido trabajados en el segundo capítulo de esta investigación.
[277] Sínodos de Lima de 1616 y 1636. Libro I. Título V. Cap. XXVI (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p.43).
[278] Sínodos de Lima de 1616 y 1636. Libro I. Título V. Cap. XXVI (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p.43).
[279] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 3v.

La violencia clerical no era un caso aislado. En Canta, en 1674, se documentó el caso del doctrinero Joseph Fernández de Córdova, caracterizado por su agresividad (León, 2009, p. 161). En Chavín de Pariarca, se registraron múltiples abusos físicos contra personas como Diego Sanches, Juan Malqui y Pedro Tocto Malqui, quienes fueron golpeados, azotados e incluso colgados. En 1693, Guevara fue acusado de maltratar gravemente a Luisa Quiñones, dejándola al borde de la muerte[280]. Estas denuncias no solo revelaban patrones de abuso, sino que fueron movilizadas estratégicamente en los juicios para generar simpatía, apelando al *ethos* de la audiencia. Como señaló Poloni-Simard, la reiteración de agravios también operaba como recurso retórico, en tanto que enfatizaba la sistematicidad del abuso y el sufrimiento indígena (2005, p. 183). Cattan ha observado un mecanismo similar en la narrativa de Titu Cusi Yupanqui, quien recurre a la exposición de agravios para denunciar la injusticia y legitimarse (2017, p. 88).

En suma, este subapartado ha analizado cómo la normativa eclesiástica fue empleada de manera estratégica por los capitulantes de Chavín de Pariarca como herramienta legal para denunciar y deslegitimar la conducta del doctrinero Francisco de Guevara. Las disposiciones sobre convivencia, moralidad clerical, trabajo indígena, administración parroquial y ejercicio de autoridad ofrecieron un marco jurídico sólido que permitió a los indígenas y sus defensores construir acusaciones dentro de los márgenes reconocidos por el sistema legal colonial. A través de estas denuncias, se reveló una red de abusos, explotación y violencia que fue hábilmente articulada mediante los instrumentos del Derecho Canónico, evidenciando una clara capacidad de negociación jurídica por parte de los capitulantes.

Por otro lado, este apartado ha permitido examinar con detalle la apropiación del Derecho Canónico y de las normativas sinodales por parte de la población indígena y sus aliados, quienes supieron identificar y movilizar las disposiciones que normaban el comportamiento clerical desde el siglo XVI. Los concilios limenses y otras fuentes eclesiásticas no solo establecían las obligaciones de los doctrineros, sino que también ofrecían fundamentos normativos para exigir su cumplimiento. En este contexto, los litigios impulsados por los capitulantes incluyeron referencias a la obligación de impartir correctamente los sacramentos, evitar cobros abusivos, no explotar a

[280] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 15r, 74r, 78v, 89r, 92r, 313r, 316r; leg. 19, exp. 3, fols. 30v, 34v, 61r, 62v, 132r; Leg. 25, exp. 10, fol. 1v.

los indios ni maltratarlos física o verbalmente, entre otras exigencias que el doctrinero transgredía de manera sistemática.

A través de ejemplos concretos —como el cobro indebido por servicios religiosos, el uso coercitivo de la fuerza y el incumplimiento de deberes pastorales—, se ha demostrado cómo los indígenas y sus representantes jurídicos desplegaron un conocimiento detallado del marco normativo eclesiástico y una notable astucia procesal. Este uso del Derecho Canónico fue, en sí mismo, una forma de resistencia frente al poder local del doctrinero y sus aliados, y evidenció que la ley no solo fue una herramienta de dominación, sino también de disputa y contraofensiva legal por parte de los sectores subalternos.

Asimismo, se ha subrayado el rol clave de las visitas sinodales y las disposiciones conciliares como fuentes de autoridad normativa que, aunque concebidas para proteger a los indígenas, fueron apropiadas y reinterpretadas por los propios actores locales en el marco de sus conflictos. El caso de Chavín de Pariarca ilustra cómo esas normativas podían ser invocadas tanto por los doctrineros como por sus denunciantes, lo que revela no solo la plasticidad del Derecho Canónico, sino también la complejidad de su aplicación en los territorios coloniales.

El análisis de estos litigios muestra cómo el sistema de justicia virreinal —aunque profundamente asimétrico— fue, en ciertos casos, utilizado por los indígenas para impugnar el poder clerical local. La legislación eclesiástica se convirtió así en un instrumento de lucha, en el que confluyeron demandas por justicia, negociaciones de poder y usos del derecho profundamente contextualizados. Este apartado evidencia, por tanto, la capacidad de los indígenas de Chavín de Pariarca para articular sus denuncias en los lenguajes autorizados del sistema colonial, proyectando así una agencia jurídica activa y consciente.

4. Argumentos contextuales dentro del procedimiento jurídico

Aunque la legislación eclesiástica fue una herramienta clave en las denuncias interpuestas contra el doctrinero Francisco de Guevara, no constituyó el único recurso movilizado por los indígenas de Chavín de Pariarca. Los capitulantes complementaron la normativa jurídica con argumentos derivados directamente del contexto territorial y doctrinal que vivían, mostrando una comprensión aguda de las condiciones locales y de su potencial valor estratégico dentro del sistema judicial colonial. La despoblación indígena, la influencia educativa jesuita, y las tácticas de legitimación y deslegitimación de los actores involucrados fueron recursos fundamentales en la

construcción de su defensa escrita. Estas estrategias revelan no solo la capacidad de agencia de los indígenas para adaptarse al lenguaje jurídico, sino también su habilidad para convertir las realidades de su entorno en argumentos de peso legal. En este marco, la justicia fue concebida no como un recurso aislado, sino como parte de una lógica más amplia de negociación que combinaba normas, hechos contextuales y vínculos comunitarios para resistir el despojo, especialmente el relacionado con las tierras comunales.

4.1.La despoblación de indios

Durante el siglo XVII, Chavín de Pariarca atravesó ciclos demográficos marcados por la disminución y recuperación poblacional, fenómeno que impactó de manera directa tanto en la vida cotidiana de sus habitantes como en la sustentabilidad de sus estructuras comunales. En ese marco, los indígenas utilizaron el argumento de la despoblación como una herramienta central en sus denuncias contra Francisco de Guevara, presentándola no solo como una consecuencia de los abusos clericales, sino también como un factor que amenazaba la permanencia de la comunidad en su territorio y el cumplimiento de sus obligaciones fiscales y religiosas.

Ya en las denuncias de 1656 y 1667, los capitulantes alertaban que la continuidad del doctrinero conduciría al abandono del pueblo, afectando la tributación a la Corona y deteriorando la labor evangelizadora[281]. Así, reclamaban que los malos tratos y exigencias de Guevara forzaban a los indígenas a huir de la doctrina, advirtiendo de un daño tanto económico como espiritual. Esta línea argumentativa buscaba interpelar simultáneamente a las autoridades civiles y eclesiásticas, señalando que la permanencia del cura comprometía no solo la población efectiva, sino también la dignidad del súbdito y la integridad de la fe. Como ha señalado Poloni-Simard, en contextos similares del virreinato, la apelación a la despoblación fue una fórmula frecuente en las disputas fiscales, especialmente en casos de rezagos tributarios, donde los caciques enfatizaban las dificultades para cumplir con las tasas impuestas por causa de los abusos oficiales (2005, pp. 183–184).

En el caso de Chavín, las denuncias enfatizaron los efectos concretos de la gestión de Guevara. En enero de 1665, los principales declararon que habían sido forzados a abandonar sus hogares debido a los maltratos del doctrinero. Esta situación empeoró en los meses siguientes,

[281] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 313v; leg. 19, exp. 3, fol. 533v.

como indicaron Pedro Jari y Juan Poma Quispe en noviembre del mismo año, señalando que muchos indígenas huían hacia las montañas, dejando casas y tierras desatendidas. En 1667, Juan de Alvarado, Pedro Jari, Domingo Malqui y Juan Poma Quispe comunicaron al juez Mena Godoy que diecinueve familias habían abandonado la fe católica, retornando a sus creencias ancestrales como reacción directa a los agravios del cura[282]. Así, el argumento de la despoblación se articuló con el de la desafección religiosa, evidenciando cómo la violencia institucional no solo desintegraba la base demográfica, sino también minaba la conversión cristiana, uno de los principales fines del sistema doctrinal.

Por otro lado, la dispersión poblacional fue empleada también como una estrategia procesal. En 1655, el protector Bernabé de Ayala solicitó la extensión de plazos judiciales aduciendo la ausencia de testigos, dispersos por la despoblación. El defensor Ignacio de Mesina reforzó esta petición indicando que muchos habían migrado por causas diversas, como la mita de Huánuco o la huida hacia zonas altas[283]. Estos razonamientos permitieron justificar demoras en la recolección de pruebas, pero también reforzaban la narrativa de abandono que responsabilizaba directamente al doctrinero.

En este sentido, la despoblación fue utilizada por los indígenas como un argumento complejo y polivalente: servía para evidenciar los efectos del despojo, denunciar el deterioro comunitario, justificar la imposibilidad de cumplir con las obligaciones fiscales o religiosas, y ganar tiempo en el aparato judicial para ciertos actos urgentes. La defensa escrita no solo registraba un problema estructural, sino que lo transformaba en prueba procesal y herramienta política, articulada con una estrategia mayor de resistencia frente al despojo de tierras y a la ruptura del tejido social en Chavín de Pariarca.

4.2.El regreso de los jesuitas

La administración de la doctrina de Pariarca por la Compañía de Jesús durante casi dos décadas constituyó un referente crucial en la memoria colectiva de la comunidad indígena y fue empleada estratégicamente en las causas de capítulos contra el doctrinero secular Francisco de Guevara. En el marco de una defensa jurídica orientada a frenar los abusos, el recuerdo del paso jesuita se convirtió en un recurso argumentativo poderoso, tanto por su valor espiritual como por

[282] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 9v, 10r, 417r.
[283] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 70r, 214r, 279r, 313v, 316r.

su vínculo directo con la protección del territorio comunal. Así, los capitulantes recurrieron a una comparación explícita entre la gestión jesuita y la de Guevara, siguiendo una lógica retórica clásica de contraposición entre lo virtuoso y lo corrupto para convencer a las autoridades (Cattan, 2017, p. 87).

La labor de los jesuitas era evocada como ejemplar: caracterizada por la caridad, el buen trato y una evangelización respetuosa de las estructuras sociales indígenas —como el cacicazgo—, su paso por la doctrina había consolidado vínculos sólidos con la comunidad (Araníbar, 1990, p. 78; Gálvez, 2005, pp. 150–151; Wilde, 2017, p. 571). Frente a ello, la administración de Guevara fue presentada como una ruptura, no solo con la práctica pastoral previa, sino también con el equilibrio territorial y económico que los jesuitas habían contribuido a mantener. El regreso de los abusos y del despojo con la llegada de Guevara llevó a los indígenas a revalorizar la experiencia jesuita y a convertirla en un argumento a favor de su restitución.

Si bien la salida de los jesuitas en 1650 no generó inicialmente una respuesta generalizada, debido a que las preocupaciones principales estaban entonces centradas en la posesión y defensa de las tierras, esta percepción cambió a partir de 1654 con las acciones de Guevara. La amenaza directa que este representaba para la integridad del territorio comunal hizo que el recuerdo del trato recibido por los jesuitas adquiriera una nueva dimensión política y jurídica. Los capitulantes comenzaron a exigir el regreso de la Compañía no solo como un deseo pastoral, sino como una estrategia de protección ante el avance del despojo.

Las demandas por el retorno jesuita en los capítulos de 1654 y 1665 incluyeron comparaciones detalladas en torno a prácticas específicas: el modo de cobro de las primicias, el respeto a los días festivos, la enseñanza de la doctrina cristiana y el uso de recursos como las mulas. Martín Carballananca, por ejemplo, destacó que los jesuitas enseñaban la doctrina los domingos y días de fiesta, mientras que Guevara obligaba a los indios a trabajar en esas fechas[284]. En 1665, Pedro Jari y Juan Poma Quispe señalaron que el doctrinero incumplía los cobros reglamentarios y cargaba con exigencias arbitrarias, en contraste con el proceder moderado de los jesuitas[285]. Domingo Antonio, en 1667, remarcó cómo los nuevos conversos bautizados bajo la guía jesuita

[284] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 51r.
[285] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 9v, 77v, 98v.

retornaron a sus prácticas precristianas a causa del trato recibido por Guevara[286], lo que evidencia un deterioro espiritual provocado por la mala gestión del doctrinero.

Esta comparación no solo revelaba una preferencia religiosa, sino una crítica más amplia al clero secular y su relación conflictiva con las comunidades indígenas. Ramos ha señalado que las tensiones históricas con los clérigos seculares impulsaron a muchas comunidades a buscar refugio en las misiones jesuitas, como forma de evitar el maltrato y la explotación (2010, p. 136). En este sentido, la evocación del modelo jesuita servía también para denunciar el carácter depredador de la administración de Guevara y para reforzar el argumento de que los abusos actuales podían y debían evitarse.

La memoria jesuita fue así resignificada como una herramienta jurídica en las causas por despojo territorial. Wilde ha mostrado que, tras la expulsión de los jesuitas, se intensificaron los litigios por tierras, activando una memoria territorial que los indígenas canalizaron a través del lenguaje legal (2017, pp. 585–586). En Pariarca, el testimonio de Domingo Xari en 1655 muestra cómo incluso se indujo a declarar a testigos falsos con tal de reforzar la narrativa del retorno jesuita como solución al conflicto[287]. Esto revela no solo la persistencia de la influencia de la Compañía en el imaginario indígena, sino también la astucia procesal de los capitulantes, capaces de incorporar elementos simbólicos y afectivos en una defensa legal compleja y articulada con la realidad territorial.

La insistencia en el regreso de los jesuitas, por tanto, no puede entenderse como una simple añoranza espiritual, sino como parte de una estrategia mayor que articuló la defensa de la fe con la del territorio, la denuncia de los agravios con la memoria de una gestión percibida como justa. Esta comparación, reiterada en múltiples testimonios, reforzó la crítica a Guevara, apuntaló el argumento del despojo, y contribuyó a construir una narrativa coherente en la que justicia, tierra y comunidad se entrelazaban como elementos inseparables.

4.3.Legitimando y deslegitimando a los involucrados

Dentro de los litigios eclesiásticos emprendidos por los indígenas de Chavín de Pariarca, la legitimación y deslegitimación de los participantes se convirtió en una táctica jurídica recurrente. Esta estrategia, comparable a las prácticas procesales observadas en los juicios de la

[286] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 170r.
[287] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 293r.

Real Audiencia de Lima, tenía como finalidad reforzar la propia posición dentro del conflicto, debilitando la del adversario a través de la manipulación de la credibilidad de autoridades, testigos y partes implicadas. Los procesos incluían una diversidad de actores: doctrineros, curacas, feligreses, ministros de justicia y testigos —tanto directos como indirectos—, cuyas voces no eran juzgadas por su contenido únicamente, sino por factores identitarios y sociales que modulaban su peso ante el tribunal.

En este escenario, la lengua fue un elemento determinante. Los indígenas ladinos, es decir, aquellos que hablaban castellano, eran percibidos como más fiables, especialmente si estaban respaldados por figuras de autoridad como los curacas. En contraste, los indígenas que no dominaban el idioma eran frecuentemente desvalorizados, sin importar la solidez de sus declaraciones (Arana, 2010, p. 129). Esta jerarquía lingüística favorecía a los sectores hispanizados e incluso a los españoles, quienes, además de gozar de mayor credibilidad, recurrían a sobornos y otras prácticas ilegales para inclinar los juicios a su favor (Stern, 1986, p. 188). En respuesta, los litigantes indígenas —como en el caso de Juan Apoalaya en Jauja— recurrían a la descalificación de los testigos enemigos como mecanismo de defensa, en vez de limitarse a rebatir sus argumentos (De la Puente Luna, 2007, p. 170).

Esta dimensión procesal puede entenderse a la luz del *ethos* retórico, como lo plantea Cattan al analizar la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, donde la construcción de legitimidad del autor influye decisivamente en la recepción del mensaje (2017, p. 94). En las causas de capítulos, dicha legitimidad se construía a partir de cualidades como la fe cristiana, el conocimiento del castellano, la reputación personal y la pertenencia a redes sociales respetadas. Estos atributos no solo definían la selección de los testigos, sino también el modo en que se estructuraba la credibilidad ante el juez.

Los capitulantes de Chavín conocían estas reglas del juego. Buscaban cuidadosamente a testigos cuya autoridad moral, prestigio comunitario y cercanía a figuras reconocidas como los curacas garantizaran su validez ante el tribunal. Poloni-Simard ha destacado cómo, en estos contextos, los litigantes priorizaban testigos con fama y larga residencia, ya que su palabra era considerada más estable, confiable y acorde con el ideal de verdad procesal (2005, p. 184). De igual modo, la conexión del testigo con redes sociales sólidas y su posición dentro de la comunidad podían potenciar —o anular— el impacto de su testimonio.

La construcción de legitimidad en estos litigios, por tanto, no era un simple elemento formal, sino una herramienta clave para sostener la posición indígena frente a los abusos, incluida la usurpación de tierras. La confianza, el respeto comunitario y la percepción pública operaban como armas jurídicas no escritas, moldeadas por el contexto cultural y territorial específico de Chavín de Pariarca. Estas tácticas muestran cómo la defensa legal indígena no solo se apoyaba en normas o hechos, sino también en una comprensión profunda de los mecanismos de validación social que regían la justicia colonial.

4.3.1. La cristiandad.

En la sociedad virreinal, la "buena cristiandad" funcionaba como un principio rector no solo en términos de evangelización, sino también como un criterio decisivo en los litigios eclesiásticos. Esta categoría moral-religiosa operaba como un elemento legitimador de los actores que participaban en los procesos judiciales, y su aplicación estaba profundamente atravesada por la jerarquización social y el contexto cultural específico de cada doctrina. En Chavín de Pariarca, el uso estratégico de esta noción se convirtió en una herramienta clave tanto para reforzar la credibilidad de los testigos indígenas como para deslegitimar la autoridad del doctrinero Francisco de Guevara.

Así, en junio de 1655, el defensor Ignacio de Mesina solicitó que Pedro Taparaco, Martín Carballaranca y otros indígenas fueran reconocidos como testigos veraces, amparados en su condición de buenos cristianos y temerosos de Dios; también virtudes de los testigos Gaspar de Suaso y Pablo de Paredes, corregidor y visitador respectivamente[288]. Esta táctica también fue empleada desde la parte contraria: los testigos presentados por Guevara lo describieron como un predicador ejemplar, de vida virtuosa y costumbres cristianas, con el objetivo de contrarrestar las denuncias en su contra[289]. El uso de la "cristiandad" como atributo legitimador respondía a una lógica compartida por ambas partes, ya que los jueces, representantes de la autoridad eclesiástica, valoraban estos elementos como garantías de veracidad en los testimonios.

No se trataba solamente de un rasgo personal, sino de una categoría construida social y judicialmente. En los procesos de 1655, se subrayó la antigüedad en la fe de ciertos testigos indígenas, diferenciándolos de los "nuevos cristianos" —recientemente convertidos, muchos de

[288] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 220r-220v, 222r, 123r; leg. 19, exp. 3, fol. 357v.
[289] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 174r, 179r.

ellos bajo la misión jesuita—, lo cual les confería mayor legitimidad[290]. La expresión "indios de toda esecion" hacía referencia a aquellos que habían sido cristianizados hacía generaciones, considerados más estables y confiables en su fe. Esta diferenciación no era menor: la trayectoria religiosa del individuo impactaba en la validez percibida de su testimonio y podía ser usada como argumento tanto a favor como en contra de los acusados.

Precisamente, los agravios cometidos por Guevara contra estos nuevos cristianos fueron utilizados como prueba de su negligencia pastoral. En 1654, el cacique Pedro Jari y otros representantes apelaron ante el provisor denunciando que indígenas como Juan Suacaya y Juana Pinsalba —recién convertidos— habían sido maltratados por el doctrinero[291]. Esta denuncia no solo buscaba visibilizar el abuso, sino también contrastar la actitud de Guevara con la labor previa de los jesuitas, quienes, según los testimonios, habían sabido cultivar y proteger la fe de los nuevos cristianos. De este modo, la figura del doctrinero era erosionada a partir de su incumplimiento en la tutela espiritual de los más vulnerables del rebaño.

Por otro lado, la categoría opuesta —la de "mal cristiano" o "no cristiano"— fue empleada deliberadamente para atacar la legitimidad de Guevara. En 1656, los principales Pedro Hacha, Pedro Cóndor y otros acusaron al doctrinero de ser un mal ejemplo para la comunidad, señalando su participación en fiestas, bailes y episodios de embriaguez junto a personas como Lázaro de Silva y Domingo Jari. Uno de los eventos más significativos ocurrió durante el día de San Juan de 1655, cuando Guevara celebró públicamente con bebidas y danzas, conducta que era percibida no solo como inmoral, sino también contraria a su función pastoral[292]. Este tipo de comportamientos había sido condenado expresamente por la normativa eclesiástica. El Primer Concilio Limense, por ejemplo, estipulaba que ningún clérigo debía participar en bailes ni celebraciones profanas, bajo pena de 25 pesos (Vargas, 1951, p. 86). Asimismo, el arzobispo Villagómez advirtió sobre el vínculo entre embriaguez e idolatría, señalando la necesidad de vigilancia para erradicar este "vicio hereditario" (León, 2009, p. 192).

La apelación a la conciencia cristiana también fue movilizada por los testigos para legitimar sus declaraciones. En 1667, Ambrosio Tocto enfatizó que su motivación para declarar en el juicio fue su conciencia cristiana, buscando con ello reforzar la validez moral y espiritual de su

[290] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 252r.
[291] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 47v-48r, 62r; leg. 19, exp. 3, fols. 5r, 67v-68r.
[292] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 313r; leg. 19, exp. 3, fol. 59v.

testimonio. Esta forma de argumentar no solo añadía peso al contenido de la declaración, sino que alineaba al testigo con los valores de la Iglesia, fortaleciendo su imagen ante los jueces[293].

En suma, las nociones de "buena" y "mala" cristiandad no fueron simplemente descripciones morales, sino recursos discursivos utilizados activamente en el marco judicial. Permitieron legitimar testigos, deslegitimar adversarios y construir una narrativa coherente sobre quién debía ser escuchado, protegido o sancionado. En el caso de Chavín de Pariarca, estas categorías estuvieron íntimamente ligadas a la defensa de los intereses comunales y a la crítica de una autoridad eclesiástica que, en lugar de cuidar a su feligresía, era presentada como corrupta, peligrosa y destructiva para el tejido espiritual y territorial de la comunidad.

4.3.2. El ladinismo.

En la sociedad virreinal peruana, el concepto de ladinismo designaba a aquellos indígenas que, por su dominio del castellano y su adopción de costumbres hispanas, ocupaban un lugar especial en la estructura social colonial. Su competencia lingüística y cultural los convertía en figuras ambivalentes: por un lado, eran valorados como instrumentos de evangelización y administración; por otro, eran objeto de sospecha y crítica por parte de las autoridades eclesiásticas y coloniales, que temían el uso subversivo de sus habilidades.

Según Vargas, los indios ladinos eran considerados auxiliares útiles por los doctrineros: podían recitar oraciones, enseñar el catecismo en ausencia del sacerdote e incluso administrar bautismos en casos excepcionales (1981, p. 160). Stern los describe como indígenas del común o autoridades que, por su comportamiento y apariencia, bordeaban lo mestizo o lo español porque hablaban castellano, vestían a la europea y adoptaban prácticas culturales hispanas que les permitían alcanzar un relativo "éxito indio" (1986, pp. 268, 271, 273, 276, 282, 289–290). Para Vergara, aunque el contacto urbano era clave para su formación, muchas comunidades indígenas contaban con escuelas, lo que permitía desarrollar esta condición sin necesidad de migrar a Lima (2017, p. 214). Guamán Poma ha sido considerado por Fernández (2014) y Firbas (2017) como un ejemplo paradigmático del ladinismo, gracias a su dominio del idioma y de los códigos culturales españoles, adquiridos a través de su labor como intérprete y colaborador de la Iglesia.

[293] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 357r.

Luis Arana ha propuesto una visión más compleja del ladinismo, señalando dos dimensiones. La primera es la aculturación pragmática, en la que el indígena adopta el idioma y las costumbres hispanas para navegar en el orden colonial; la segunda, de carácter moral, lo asocia con una "doblez" que implica la capacidad de actuar con ambigüedad según convenga. Este perfil ambiguo se encarnaba en figuras como los delatores de idolatría, que se movían entre dos mundos sociales con códigos en tensión, de allí el nombre de "escaladores sociales"[294]. En este contexto, algunos indígenas —como el cacique Auquinivin— llegaron a convertirse en intermediarios indispensables entre la sociedad indígena y la española, obteniendo reconocimiento tanto en sus comunidades como entre los colonizadores (Arana, 2010, pp. 33, 35, 139–142, 147–148, 186). El ladinismo, en suma, implicaba no solo habilidad lingüística, sino una negociación permanente de identidades y roles dentro del sistema colonial.

Esta competencia resultaba particularmente valiosa en el ámbito jurídico. Arana ha mostrado cómo muchos curacas ladinos utilizaron sus conocimientos para defender los intereses de sus comunidades mediante recursos legales (2010, pp. 61–62). Alaperrine ha señalado que su familiaridad con los textos y procedimientos les permitía iniciar pleitos, redactar memoriales y recusar jueces, ideas que preocuparon a curas como Francisco de Ávila y Pedro Ramírez del Águila por el temor que generaba esta forma de agencia indígena (2005, pp. 201–202; 2017, p. 448). Stern, por su parte, observó que el éxito legal y social de los indígenas aculturados provocaba rechazo entre los colonizadores, que percibían el ladinismo como una amenaza a la jerarquía racial (1986, pp. 288–289).

En Chavín de Pariarca, estas tensiones se hicieron evidentes. En 1655, el cura Rodrigo Durán Martel afirmaba que los indígenas ladinos mostraban "odio y mala voluntad" hacia los curas que perseguían prácticas rituales ancestrales, señalando que algunos curacas y ladinos permitían su continuidad a pesar de las campañas extirpadoras[295]. Este testimonio refleja no solo la persistencia de formas culturales indígenas, sino también la capacidad de los ladinos para mediar, resistir o reinterpretar las normas coloniales desde su posición intermedia.

[294] El concepto de escaladores o mediadores sociales en el virreinato proviene de los estudios Spalding que sirve para definir a aquellos curacas se movilizaron socialmente por diferentes canales y ascendieron como los colonos (1974, pp. 85-86).
[295] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 179r.

A pesar de las críticas, los indígenas ladinos gozaban de prestigio. Guibovich, basándose en fuentes conciliares, ha destacado el interés de la Iglesia por enseñar castellano a los niños indígenas hasta los 14 años, y la importancia de utilizar a los ladinos más competentes como auxiliares en esta tarea (2017, pp. 174–175). La adopción de "marcas de ladinidad" —como la vestimenta o las maneras— era parte de este proyecto. El curaca Auquinivin, por ejemplo, adquirió respeto entre españoles e indígenas por su capacidad de diálogo, su participación en juegos como los naipes, y su dominio de las formas sociales coloniales (Arana, 2010, p. 131).

En las causas de capítulos de Chavín, el prestigio asociado al ladinismo se reflejó en la selección de intérpretes como Pedro de Baldés, Joan Flores y Francisco Fernández, elegidos por su dominio del español y su aceptación entre los involucrados. En 1654, el defensor Ignacio de Mesina destacó la opinión, capacidad y razonamiento de los testigos más ladinos, presentándolos como los más capacitados y razonables de la doctrina. Este elogio se sustentaba también en la percepción que tenían de sí mismos: en 1655, Juan Luis afirmó que ofrecía un testimonio veraz gracias a su clara conciencia y comprensión del idioma. En 1667, Juan de Alvarado señalaba que la labor de los jesuitas y franciscanos había permitido que los nuevos cristianos indígenas se comportaran como ladinos: limpios, bien vestidos y formados en la fe, reforzando así su legitimidad[296].

El dominio del español era también una herramienta procesal. La autosuficiencia lingüística permitía a los testigos prescindir de intérpretes en algunas ocasiones. Bernardo de Acuña afirmaba que, siendo ladinos los declarantes, podía omitirse la traducción. Incluso Cristóbal Borunda expresó su molestia al tener que recibir juramento con intérprete pese a entender perfectamente el idioma[297]. Estas situaciones evidencian cómo el ladinismo no solo facilitaba la participación indígena en los juicios, sino que era interpretado como un signo de madurez, confiabilidad y pertenencia legítima al espacio judicial.

En conclusión, el ladinismo en Chavín de Pariarca fue mucho más que una habilidad lingüística, constituyó una forma de capital cultural y político que permitía a ciertos indígenas posicionarse como interlocutores válidos en los espacios coloniales. Su papel en las causas de capítulos revela una agencia jurídica consciente, ejercida desde una identidad negociada entre lo

[296] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 65r, 216r, 223v; leg. 19, exp. 3, fols. 18r, 118r.
[297] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 308r, 361v, 646r.

indígena y lo hispano, que dotó de fuerza y legitimidad a la defensa escrita desplegada ante la justicia eclesiástica.

4.3.3. Idólatras.

En el virreinato del Perú, la idolatría era comprendida como un pecado grave contra la divinidad, a menudo asociado con prácticas como la hechicería, consideradas obras del demonio desde el siglo XVI y progresivamente estandarizadas en el siglo XVII (León, 2003, p. 213; Rostorowski, 2003, p. 33). Para autores como José de Acosta, la idolatría y la infidelidad eran ofensas cuyo juicio último solo correspondía a Dios (León, 2009, p. 172), y teológicamente se equiparaban con la traición o deslealtad humana (Carcelén, 2014, p. 198). Sin embargo, más allá de su dimensión doctrinal, estas prácticas formaban parte de un proceso de resistencia, adaptación y sincretismo religioso, como ha señalado De la Puente Luna, quien describe una "religión indígena cristianizada" que sintetizaba elementos católicos con estructuras religiosas prehispánicas (2007, pp. 49–51). La idolatría, por tanto, no fue solo un rechazo de la fe impuesta, sino una forma activa de negociación espiritual en el contexto colonial andino.

Este fenómeno no se limitaba al plano religioso. En la práctica judicial, las acusaciones de idolatría y hechicería eran empleadas como armas políticas y jurídicas por diversos actores —autoridades, curas, caciques e indígenas del común—, a menudo como respuesta a tensiones locales. En Jauja, por ejemplo, los acusados solían responder con contradenuncias que incluían cargos de idolatría, amancebamiento o inmoralidad cristiana, revelando que estas imputaciones encubrían también conflictos políticos, disputas por el poder local o tensiones entre facciones. Incluso cuando el temor a la brujería era real, como en los casos de Carlos Apoalaya y Juan Picho, las denuncias servían como válvulas de escape para disputas subyacentes, reforzando o debilitando liderazgos según el contexto (De la Puente Luna, 2007, pp. 40, 42, 66, 69, 73, 181, 200, 212, 215, 220, 225-226, 232, 236, 264)[298].

En Chavín de Pariarca, durante el proceso de capítulos de 1654, estas dinámicas se hicieron evidentes. Francisco de Guevara y sus testigos intentaron deslegitimar a sus oponentes indígenas vinculándolos con la hechicería. Acusaron a Beatriz Cargua, una india principal, de realizar rituales con sebo de llama, piedras huacanqui y fajas, en lo que describieron como ceremonias

[298] Para mayor información ver De la Puente Luna (2007, pp. 123, 133, 265, 273).

demoníacas destinadas a retener o recuperar amantes[299]. Guamán Poma había registrado el uso de los huacanquis como objetos rituales ligados al amor, una práctica común entre mujeres andinas (Araníbar, 1990, p. 44). Casos similares fueron documentados en Jauja, donde mujeres como María de la Cruz y Agustina Gonzáles usaban muñecos para provocar afectos (De la Puente Luna, 2007, pp. 86–87, 269). Estas denuncias ilustran cómo las acusaciones de idolatría trascendían lo religioso para insertarse en tramas sociales más amplias, donde se disputaban legitimidades, lealtades y territorios.

La situación se agravó cuando se implicó al cacique Pedro Jari en la fuga de Beatriz Cargua, quien había sido encarcelada por el visitador por prácticas idolátricas. Esta acción fue interpretada como desobediencia a la legislación eclesiástica, especialmente a las disposiciones del Tercer Concilio Limense, que estipulaban penas severas —incluyendo trabajos forzados o prisión perpetua— para hechiceros e intermediarios (León, 2009, pp. 180, 201, 206). El respaldo del cacique a la fuga no solo lo vinculaba con prácticas condenadas, sino que era utilizado para erosionar su autoridad política y religiosa.

Esta colaboración entre curacas y especialistas rituales tenía raíces prehispánicas. Según Riveros, la relación entre caciques y hechiceros continuó en el virreinato como una estrategia para mantener el orden interno y la cohesión comunal (2005, p. 235). Stern observó en Huamanga que los indígenas no podían eludir la presión social para participar en estas prácticas, pues contribuían a la legitimación política del liderazgo local (1986, p. 287). De la Puente Luna ha mostrado que, en Jauja, los curacas protegían a los especialistas religiosos por vínculos familiares y por razones de poder, incluso cuando ello los exponía a sanciones de la Iglesia (2007, pp. 48–49, 201–202, 251, 255-257, 263-264). La alianza entre Beatriz Cargua y Pedro Jari en Chavín puede leerse bajo esta misma lógica, como parte de una estrategia de afirmación del poder indígena en un escenario de control externo.

Las acusaciones de idolatría contra los capitulantes de Pariarca no eran nuevas. Ya durante la visita del arzobispo Gonzalo de Campo en 1626, Huamalíes fue descrito como profundamente manchado por la idolatría, lo que motivó la realización de un auto de fe con quema de objetos rituales (Berroa, [1934] 2009, pp. 152–153; Vargas, 1949, p. 30; Robles, 1970, p. 127). En 1655, el bachiller Estanislao de Vega Bazán continuó estas pesquisas, hallando prácticas idolátricas en

[299] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 138r, 143r, 244r-244v, 262v, 270v.

Huamalíes y Conchucos (García, 2018, pp. 124)[300]. En este marco, Francisco de Guevara retomó en 1655 la memoria de la visita de Campo para reforzar la narrativa sobre la supuesta reincidencia idolátrica de la doctrina de Chavín, estableciendo así un vínculo entre el pasado y el presente con fines políticos y judiciales.

Las consecuencias de estas imputaciones eran graves. Según De la Puente Luna, los curacas acusados podían ser destituidos, exiliados, desposeídos de sus cargos y bienes, y sufrir humillaciones públicas (2007, p. 169). Urbano ha sugerido que, en algunos casos, las acusaciones de idolatría también estaban orientadas a facilitar el despojo de tierras y recursos (1992, p. 8). Stern ha mostrado que sacerdotes y funcionarios coloniales recurrían a estas denuncias como forma de presión o castigo frente a liderazgos considerados disruptivos (1986, pp. 161–162). Así, la vinculación de Pedro Jari con la hechicería, más allá de su veracidad, formaba parte de una estrategia de deslegitimación y control.

Ahora bien, los indígenas de Pariarca también utilizaron la idolatría como herramienta táctica. Aprendieron a manipular este discurso en su favor, sobredimensionando acusaciones o alineándolas con lo que sabían que los visitadores querían oír (De la Puente Luna, 2007, pp. 42–43). En la década de 1660, los capitulantes recurrieron a este recurso contra los aliados de Guevara. En julio de 1667, Alonso Mendoza denunció que el doctrinero había nombrado como fiscal a Jerónimo Chuchurumpa, acusado hechicero y de hacerse pasar por sacerdote. Ya en 1656, se habían señalado las actividades ilícitas realizadas en casa de Lázaro Antonio y Domingo Jari —como borracheras y bailes—, aliado del cura, mientras que Andrés de la Cruz Jari sostuvo en 1667 que Guevara estaba vinculado con hechiceros anteriormente encarcelados por el visitador Estanislao de Vega Bazán[301]. Estas denuncias sugerían que el doctrinero habría recurrido a rituales para aplacar a los visitadores, una práctica condenada por autores como Guamán Poma (Araníbar, 1990, p. 43).

La causa de idolatría se convirtió así en un instrumento de doble filo, usada por las autoridades para controlar a los indígenas, pero también por los propios indígenas para debilitar a sus adversarios, preservar sus liderazgos y negociar su lugar en la estructura colonial. En este sentido, las denuncias no deben entenderse únicamente como reflejos de creencias religiosas, sino

[300] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 138r, 167v, 173v, 179r, 182v, 187r.
[301] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 306r, 59v, 82r, 533v.

como parte de una compleja red de relaciones de poder, en la que la justicia eclesiástica se convertía en un espacio de disputa, negociación y agencia indígena.

4.3.4. El amancebamiento.

El amancebamiento, al igual que el adulterio o la bigamia, fue condenado por la Iglesia en el virreinato por atentar contra el sacramento del matrimonio y por comprometer el orden moral promovido por la Contrarreforma[302]. Clasificado como "pecado público", tal como lo definió Mannarelli (2004, p. 101), cualquier persona podía denunciarlo debido al daño que causaba a la divinidad, a la jurisdicción real o al orden social (Carcelén, 2014, p. 204; De la Puente Luna, 2007, pp. 168–169; Rojas, 2015, pp. 100, 104). La transgresión no solo implicaba una falta moral, sino una alteración del orden comunitario, lo que situaba a la Iglesia como guardiana de la moral colectiva y al clero como fiscalizador del comportamiento íntimo de los feligreses.

Estas acusaciones fueron, sin embargo, utilizadas también como herramientas políticas. En Chavín de Pariarca, como en otras regiones del virreinato, el amancebamiento formó parte de un conjunto de estrategias desplegadas tanto por los indígenas como por las autoridades eclesiásticas para reforzar o deslegitimar posiciones de poder. De la Puente Luna ha demostrado cómo en Jauja, en 1647, algunos curacas descontentos con el liderazgo de Juan Apoalaya recurrieron a la justicia eclesiástica para denunciarlo por faltas morales, evitando así los canales seculares y subvirtiendo el sistema religioso para resolver disputas de poder (2007, pp. 162, 166–167, 194). Las denuncias por amancebamiento, como las de hechicería o idolatría, podían ser empleadas para erosionar la legitimidad de adversarios políticos.

En Chavín de Pariarca, los testimonios revelan que ambas partes del conflicto utilizaron estas acusaciones. Los denunciantes señalaron que el doctrinero Francisco de Guevara imponía castigos físicos severos a los indígenas por relaciones consideradas ilícitas. En 1655, Blas Pizarro relató que Guevara azotó públicamente a Graciana Carua y a Francisca Mathon por mantener relaciones con Melchor Durán, un español, y con Miguel Salero, un indio casado. Beatriz Cargua, cuñada del cacique Pedro Jari, fue señalada no solo por hechicería, sino también por estar involucrada con un hombre casado[303], combinando así múltiples elementos de deslegitimación. El 1667, el propio Guevara justificó el uso de las cormas como castigo contra jóvenes y mujeres que,

[302] Para profundizar el tema revisar el balance de Rojas (2015) sobre el estudio del amancebamiento en el virreinato.
[303] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 139v-140r, 144r, 175r, 179r, 182v, 189v.

según él, llevaban una vida pública de amancebamiento. Entre los casos citados, mencionó a Juana Tunsu y María Regina, esta última vinculada a Santiago Borunda, cuya relación habría perjudicado a su esposa legítima, Angelina Chamoc[304].

No obstante, los capitulantes también denunciaron a Guevara por tolerar —e incluso promover— el amancebamiento cuando se trataba de personas útiles a su servicio. En una ocasión, Joseph de Ascalla encarceló a dos hombres por amancebamiento, pero Guevara intervino para liberarlos y reprochó la acción de Ascalla. Según Diego Cóndor y Juan Malqui, el doctrinero justificó su indulgencia argumentando que tales pecados no eran tan graves dada la utilidad de los implicados para él y para la Iglesia[305]. En otro caso, Guevara trasladó a María Isabel a las montañas para separarla de su pareja, Francisco Pariaguamán, acusado de maltratar a su esposa legítima[306]. Estas acciones mostraban una aplicación desigual de la disciplina eclesiástica, y fueron utilizadas por los capitulantes para cuestionar el criterio moral del doctrinero.

En 1667, las acusaciones se intensificaron. Juan de Alvarado y el cacique Pedro Jari afirmaron que Guevara mantenía una relación con Francisca Asencia, con quien tenía tres hijos, y que la había llevado de Tantamayo a Mojón, obligando a los indígenas a servirla en régimen de mita. Este entorno de impunidad se extendía también a los allegados del doctrinero. Cristóbal Flores denunció que su mayordomo, Juan de Reynaga, convivía públicamente con una mujer casada, situación conocida y tolerada gracias a su cercanía con Guevara. Antonio Maldonado, otro empleado del doctrinero, y Joan de Carvajal, un leñatero vinculado a su entorno, también fueron señalados por mantener relaciones amancebadas, generando escándalo entre la población[307].

Estas acusaciones no solo apuntaban a conductas individuales, sino que eran utilizadas estratégicamente para erosionar la autoridad del doctrinero, evidenciando un entorno de corrupción moral dentro de su administración. Al igual que en otros casos virreinales, el uso del amancebamiento como herramienta jurídica reflejaba la intersección entre moralidad religiosa, poder local y estructuras coloniales.

En suma, este cuarto apartado ha mostrado cómo los indígenas de Chavín de Pariarca desplegaron una estrategia jurídica compleja y bien articulada, combinando el uso de la legislación

[304] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 371v.
[305] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 2r, 10v, 77v, 87r, 118r.
[306] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 84r, 100r, 141r, 145v, 149v.
[307] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 13r, 41v, 119r, 146v, 147r, 151r, 153r, 181v, 189v, 193v, 385v, 432v.

eclesiástica con argumentos contextuales, culturales y sociales para resistir el despojo territorial y los abusos sistemáticos del doctrinero Francisco de Guevara. La despoblación fue invocada no solo como un problema demográfico, sino como un argumento con peso económico, político y espiritual, dirigido tanto a las autoridades civiles como eclesiásticas. La memoria positiva de la administración jesuita se convirtió en una referencia comparativa para denunciar las falencias del clero secular y justificar el anhelo de su retorno.

Dentro de esta estrategia, fue clave el uso de tácticas de legitimación y deslegitimación, activando categorías como la "buena cristiandad", el ladinismo, la acusación de idolatría y las conductas morales públicas como el amancebamiento. Estos elementos no se limitaron a lo jurídico, sino que respondieron a códigos culturales vigentes que los indígenas supieron adaptar al lenguaje legal colonial. En este contexto, la credibilidad, la moralidad y la fidelidad religiosa se convirtieron en herramientas para construir autoridad o desacreditar adversarios en los litigios.

Así, los capitulantes no fueron sujetos pasivos ni meros receptores de la evangelización o del sistema judicial virreinal, sino actores activos que utilizaron con notable astucia los recursos legales, textuales y simbólicos disponibles. Las denuncias, los recursos normativos, las comparaciones institucionales y los argumentos morales revelan su capacidad de agencia y su comprensión profunda del funcionamiento de la justicia colonial.

Este apartado permite comprender no solo los conflictos específicos entre doctrinero y feligreses, sino también la manera en que los indígenas articularon discursos, identidades y reclamos dentro de los márgenes del derecho canónico y del contexto virreinal. Se evidencia, en definitiva, cómo las estructuras coloniales fueron también espacios de negociación y disputa, y cómo los indígenas de Chavín supieron operar dentro de ellas para defender su comunidad, sus tierras y sus derechos.

5. Recursos particulares del procedimiento jurídico

5.1. Proposición y recusación de las autoridades de justicia y testigos

Las causas de capítulos de Chavín de Pariarca evidencian con claridad cómo las comunidades indígenas no solo participaron activamente en el sistema judicial colonial, sino que supieron navegar sus reglas, debilidades y oportunidades mediante estrategias bien calculadas. Uno de los recursos más significativos fue la proposición y recusación de jueces, defensores y

testigos, en una dinámica en la que la autoridad y la imparcialidad eran constantemente puestas en disputa. En este escenario, la percepción que los litigantes tenían de la justicia —particularmente en cuanto a las simpatías, redes de poder y afinidades personales de quienes administraban el juicio— fue clave para entender sus decisiones tácticas.

Stern ha señalado que, en Huamanga, ciertos grupos indígenas prefirieron que el corregidor actuara como juez en una revisita, esperando una mayor receptividad a sus demandas de reducción tributaria. Al no obtener lo deseado, incluso dilataron el proceso como medida de presión (1986, p. 199). En Pariarca, esta misma lógica fue aplicada con agudeza. Los indígenas y sus representantes entendían que la autoridad no era neutra, y que la elección o recusación de ciertos funcionarios podía tener efectos determinantes sobre el curso de sus causas.

En 1654, el procurador Alonso de Castro, actuando en nombre del cacique y del común, solicitó que el cura Salvador Sánchez de la Parra asumiera el proceso, confiando en su sentido de justicia. En 1656, Pedro Jari y Domingo Malqui pidieron que el visitador Francisco Gamarra se hiciera cargo del juicio, destacando su actuación imparcial; la solicitud fue aceptada y Gamarra tuvo un papel clave en el desarrollo del caso. En 1667, ante la dificultad de conseguir representación, Andrés de la Cruz y Pedro Jari propusieron a Juan de Alvarado como defensor, decisión respaldada por varios testigos, lo que permitió consolidar su participación. Al año siguiente, Pedro Jari solicitó que Bernardo de Acuña asumiera la defensa de la comunidad, aludiendo a la pasividad del procurador Joseph Mexia[308]. Estas propuestas no fueron gestos aislados, sino parte de una estrategia sistemática que revelaba un entendimiento profundo del aparato judicial y de las personas que lo componían.

No obstante, las solicitudes indígenas no siempre fueron aceptadas y ello implicaba una búsqueda de alternativas o aceptaciones reticentes. En 1654, el nombramiento del vicario Rodrigo Durán Martel como juez fue recusado por los capitulantes por su cercanía con los doctrineros de Huamalíes, incluido Francisco de Guevara. En esa misma línea, se pidió que sus allegados, Estanislao de Vega y Luis Sánchez, no participaran en el proceso. En 1655, el juez Bernardo de Noboa fue igualmente recusado, y en 1668 Pedro Jari objetó a Fernando Balcázar y al doctor Joseph de Ávila, este último señalado por su amistad con Melchor de Leiba, aliado de Guevara[309].

[308] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 59r-59v, 311r-311v; leg. 19, exp. 3, fols. 35r, 37r, 607r, 608r.
[309] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 60r-62r, 304r, 317r, leg. 19, exp. 3, fol. 565r.

Estas recusaciones se amparaban en las normativas sinodales, que prohibían la participación de familiares o amigos del acusado[310]. Los indígenas fundamentaban estas acciones señalando que no era por malicia, sino en búsqueda de justicia, expresando su desconfianza hacia los vínculos de poder que podían enturbiar la imparcialidad del juicio.

La misma lógica se aplicó a la selección y recusación de testigos. Los querellantes procuraban contar con personas de autoridad o que hubieran ocupado cargos relevantes. En 1654, Pedro Jari, Andrés Jaguas y su protector propusieron a Gaspar de Suaso y Villarroel —ex corregidor de Huamalíes— y a Pablo de Paredes —visitador en Chavín en 1653—, como testigos confiables. También se recurrió a individuos clave para validar denuncias específicas: en 1655, Bernabé de Ayala pidió los testimonios de Gaspar Trevejo, Joseph de la Cruz y Francisco Carbajal para detallar agravios del cura. En 1667, capitulantes como Juana Pancha y Baltazar Quispe pidieron que declarara Juan de Reynaga, mayordomo del doctrinero, por la relevancia de su testimonio[311]. Estas elecciones reflejan cómo el prestigio, el rol social y la cercanía con los hechos eran criterios estratégicos en la construcción de la verdad judicial.

Paralelamente, se promovieron recusaciones de testigos cuando estos eran considerados parciales o manipulados. En 1655, Ignacio de Mesina denunció que los testigos de Guevara —españoles cercanos y algunos indígenas aliados como Blas Pizarro y Domingo Jari— carecían de imparcialidad. La figura del juez Bernardo de Noboa fue también cuestionada, acusado de mantener correspondencia con Guevara y de alinear testigos falsos. Juan Malqui relató que Domingo Jari, inicialmente afín a los capitulantes, cambió de postura tras ser nombrado alcalde de Pariarca por el doctrinero. En 1665, Pedro Jari y Juan Poma Quispe criticaron a los testigos españoles de Guevara por desconocer los agravios sufridos por los indígenas. En 1667, se pidió excluir expresamente a Lázaro de Silva, Antonio Martel y Francisco Yauri, acusados de intimidar a la población para que no expresara sus quejas. En una carta dirigida al cacique Pedro Jari, los capitulantes recordaban el uso de testigos falsos en procesos previos, respaldando sus argumentos con el testimonio del visitador Gamarra[312].

Por su parte, Francisco de Guevara también desarrolló estrategias similares. En 1655, propuso como testigos a Juan Martínez de Gamarra, Juan de Retes y Juan de Valencia, y en años

[310] Sínodos de Lima de 1613 y 1636. Libro I. Título VII. Cap. XVII (Huerta y Compañía [1613-1636] 1864, p. 77).
[311] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 42r, 71r; Leg. 19, Exp. 3, fols. 52r, 65r, 114v.
[312] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 216r, 220v-221r, 32v, 303; leg. 19, exp. 3, fols. 9r, 26r, 59v-60r.

posteriores incluyó al capitán Manuel González de Aguilar y al notario Francisco Gómez Ortiz. Para fortalecer la legitimidad de sus testigos, buscó destacar su cristianismo y su reputación. A la vez, intentó desacreditar a los capitulantes: en 1655 desestimó las denuncias de Andrés Cahuas al recordar que había sido castigado por adulterio, lo que supuestamente explicaba su animadversión. También cuestionó la autoridad del cacique Pedro Jari, tildándolo de "yndio mitayo parqui", insinuando que no pertenecía a la línea de principales, y por tanto no tenía legitimidad para representar a la comunidad[313].

Estas acciones muestran cómo los procesos judiciales en el virreinato eran campos de negociación, donde la autoridad, la imparcialidad y la credibilidad no eran dadas por supuestas, sino disputadas activamente. Los indígenas de Chavín de Pariarca utilizaron las reglas del sistema judicial para intentar equilibrar relaciones de poder profundamente asimétricas, movilizando la recusación y la proposición de actores clave como herramientas legítimas en su búsqueda de justicia.

5.2.Interposición de otras denuncias a medio proceso

Hacia el final de la primera causa contra Francisco de Guevara, los denunciantes recurrieron a una estrategia clave en su lucha por justicia: la interposición de nuevas acusaciones mientras el proceso aún se encontraba en curso. En octubre de 1655, el protector Álvaro de Ydarra solicitó formalmente la admisión de nuevos capítulos contra el doctrinero, basándose en el principio de que las causas podían ser reabiertas o ampliadas con nueva evidencia, incluso en segunda instancia[314]. Este argumento se apoyaba en una lógica procesal que permitía que las causas no se cerraran definitivamente mientras persistieran los agravios.

Ante esta maniobra, la defensa de Guevara intentó bloquear la ampliación del proceso. Sostuvo que los nuevos cargos eran infundados, maliciosos y que debían resolverse mediante un procedimiento separado para evitar una dilación indefinida del juicio principal. Sin embargo, en enero de 1656, los líderes indígenas Pedro Jari y Domingo Malqui insistieron ante el arzobispo en que los nuevos capítulos eran necesarios, pues el doctrinero no solo había intensificado los abusos, sino que actuaba motivado por venganza. Según sus declaraciones, Guevara incluso afirmaba preferir que los indios abandonaran el pueblo, ya que ello podría facilitarle una promoción

[313] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 138v, 204r, 250-253v, 147v; Leg. 19, Exp. 3, fols. 407v, 579v.
[314] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 295v.

eclesiástica hacia otra doctrina. A comienzos de ese mismo año, principales como Cristóbal Jari, Andrés Cóndor, Nicolás Chigualla, Joseph Ascalla y Pedro Tocto Malqui afirmaron que los agravios continuaban e incluso se agravaban, reafirmando que la permanencia de Guevara era un peligro constante para la comunidad[315].

Estas peticiones revelan la persistencia y determinación de los capitulantes por obtener justicia, así como los obstáculos estructurales que enfrentaban dentro de un sistema judicial que, en varias ocasiones, parecía inclinarse en favor del doctrinero. Frente a esta realidad, la interposición de nuevas denuncias se convirtió en una herramienta doble: por un lado, permitía visibilizar la continuidad del abuso y evidenciar el desacato de Guevara a las sanciones previas; por otro, ofrecía una ventaja táctica al dilatar el proceso, generando tiempo y presión institucional. En este sentido, prolongar el juicio se volvió una forma de resistencia legal ante el poder eclesiástico.

Durante la década de 1660, esta estrategia se mantuvo como una constante en el repertorio jurídico de los indígenas de Pariarca. En 1665, Bernardo de Acuña denunció que los abusos no solo persistían, sino que habían recrudecido tras las acciones judiciales anteriores. En 1667, Juan de Alvarado pidió al visitador Laureano de Mena que admitiera nuevos capítulos, argumentando que, tras cada intento de justicia, Guevara retomaba las represalias contra los indígenas con mayor dureza[316]. Esta reiteración revela cómo las autoridades eclesiásticas, lejos de controlar al doctrinero, parecían incapaces de frenar su conducta, lo que reforzaba la necesidad de mantener abiertos los juicios como mecanismo de protección.

Estas interposiciones de nuevos cargos no eran simples añadidos, sino parte de una estrategia más amplia de supervivencia, resistencia y negociación ante un sistema judicial profundamente desigual. Como ha señalado Honores, en el contexto colonial, estas tácticas dilatorias podían entenderse como una forma de "oscurecer la justicia" (2019, p. 98), es decir, de operar dentro del sistema legal para evitar desenlaces desfavorables cuando no era posible confiar en su neutralidad. En el caso de Chavín, los capitulantes aprendieron a instrumentalizar esta lógica

[315] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 296r-296v, 301r, 311r, 313r.
[316] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 295v, 311r; leg. 19, exp. 3, fols. 3r, 56r, 61r, 63r.

pues alargando los procesos, ganaban tiempo para reorganizar su defensa, reunir más pruebas o presionar a las autoridades eclesiásticas mediante la acumulación de agravios[317].

En suma, la interposición de nuevas denuncias a medio proceso fue una herramienta de agencia indígena que permitió no solo visibilizar la persistencia de los abusos, sino convertir el procedimiento judicial en un espacio de disputa continua, donde la búsqueda de justicia convivía con la necesidad de proteger a la comunidad frente a una autoridad eclesiástica que se percibía como abusiva e impune. Estas interposiciones serán abordadas a continuación.

5.2.1. Capítulos contra Bernardo de Noboa.

En 1655, mientras se aproximaba la resolución de la causa iniciada en 1654 contra el doctrinero Francisco de Guevara, los denunciantes enfrentaban un panorama adverso. El juicio, hasta ese momento, parecía inclinarse a favor del doctrinero, respaldado por una serie de testimonios y pruebas que sostenían su inocencia. Ante este escenario, los capitulantes percibieron que el juez encargado del proceso, Bernardo de Noboa, actuaba con clara parcialidad, lo que ponía en riesgo la obtención de justicia. Esta situación motivó a los líderes indígenas, encabezados por el cacique Pedro Jari y el procurador Alonso de Castro, a presentar una recusación formal en su contra en junio de ese mismo año[318].

Los argumentos de la recusación apuntaban a la estrecha relación entre Noboa y Guevara. Se denunciaba que el juez permitía al doctrinero moverse libremente durante el proceso, que ambos compartían alojamiento y que mantenían una comunicación abierta, generando dudas sobre su imparcialidad. Además, se cuestionaba la designación de defensores: Noboa había nombrado al capitán Fernando de Solórzano como defensor de Guevara, mientras que para los indígenas eligió a Ignacio de Mesina, a quien se criticaba por no poseer la formación adecuada para asumir dicha función. Esta diferencia reforzaba la percepción de favoritismo hacia el doctrinero. Los testimonios presentados en el proceso confirmaron estas sospechas. Domingo Antonio, Joan de Mendoza, Nicolás Cochache y otros declararon que Noboa no solo toleraba los abusos cometidos por Guevara, sino que, en varias ocasiones, presenció actos de violencia física contra los indígenas

[317] Según Stern, esta práctica permitía a encomenderos y pensionistas aplazar o incluso frenar los procedimientos legales, manteniendo mientras tanto los beneficios derivados de niveles anteriores de tributos (1986, p. 197).
[318] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 280r-282r, 302r-304r.

sin intervenir. Este comportamiento no era percibido como una omisión pasiva, sino como una forma activa de complicidad con el acusado[319].

La respuesta del sistema judicial a la recusación fue favorable a los capitulantes. El provisor Martín de Velasco Molina aceptó el pedido y apartó a Noboa del caso, evitando así que se dictara una sentencia bajo su supervisión. Esta decisión también tuvo implicancias más amplias: se ordenó que el nuevo juez no proviniera de Huamalíes, dado que los sacerdotes de esa provincia estaban siendo cuestionados por su cercanía con Guevara y su entorno. La recusación contra Noboa no fue solo un acto de defensa legal puntual, sino una maniobra estratégica destinada a evitar una resolución injusta, y a recuperar un mínimo de imparcialidad dentro de un sistema judicial profundamente condicionado por redes de influencia.

Este episodio refleja con claridad cómo los capitulantes de Chavín de Pariarca comprendieron las reglas del sistema colonial y actuaron dentro de él para defender sus intereses, aún en condiciones adversas. La recusación de Noboa no solo permitió frenar la inminente conclusión del proceso en favor del doctrinero, sino que evidenció la capacidad de los indígenas para disputar el control del procedimiento, utilizando los recursos legales disponibles con inteligencia y determinación.

5.2.2. Golpes a las autoridades: a Pedro Jari y a Andrés de la Cruz.

En el marco de la causa iniciada en 1665 contra el doctrinero Francisco de Guevara, los capitulantes formularon nuevas acusaciones de extrema gravedad, centradas en la violencia ejercida contra figuras representativas de la autoridad indígena. El cacique gobernador Pedro Jari y su hijo, Andrés de la Cruz Jari, fueron objeto de agresiones físicas y amenazas, lo que evidenciaba un patrón de hostigamiento sistemático contra quienes encabezaban las denuncias. Estas imputaciones, respaldadas por Francisco Pariaguamán y Juan Poma Quispe, fueron dirigidas al arzobispo Villagómez y al juez Laureano de Mena, con el fin de que fueran reconocidas y tramitadas formalmente.

La denuncia detallaba cómo Guevara, valiéndose de su vínculo con el corregidor, hizo llevar a Pedro Jari a un obraje bajo el pretexto de tratar asuntos tributarios. Allí, durante la noche y en secreto, el doctrinero lo sometió a una golpiza brutal, amarrándolo y azotándolo hasta poner

[319] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 305r-310v.

en riesgo su vida. Solo la intervención del mayordomo Antonio Núñez impidió que el castigo terminara en tragedia. Este acto de violencia se extendió también al alcalde del pueblo, Juan Poma Quispe, quien fue igualmente maltratado. Como resultado de estos abusos, varios de los líderes indígenas se vieron obligados a abandonar sus hogares, del mismo modo que ya lo habían hecho numerosos originarios expulsados de sus tierras. Los hechos fueron ratificados por múltiples testigos en 1667, entre ellos Phelipe Cargualibia, quien ofreció un relato detallado del ataque contra el cacique: Guevara lo despojó de sus ropas, lo ató, lo colgó y lo golpeó severamente. Otros testimonios, como el de Francisco Pariaguamán, indicaron que el corregidor participó directamente en la agresión[320], actuando en complicidad con el doctrinero y reforzando la imagen de un poder colonial ejercido con violencia e impunidad.

Los actos de intimidación se intensificaron en agosto de 1667. Un grupo de aliados de Guevara, compuesto por Juan de Carvajal, Francisco de Rojas y Antonio Maldonado, intentó agredir a Andrés de la Cruz, hijo de Pedro Jari, en represalia por su papel como acusador. Según los testimonios, estos españoles lo amenazaron públicamente con cortarle la lengua si continuaba denunciando al cura. Ante su huida, lo buscaron armados por las casas de Pedro Jari y del defensor Juan de Alvarado. Andrés logró evadir el ataque refugiándose entre las peñas y árboles, gracias a la ayuda de otros indígenas que lo protegieron. La situación generó un estado de alarma colectiva: los habitantes del pueblo corrieron a refugiarse en la iglesia, que fue abierta por el sacristán ante la emergencia. El juez Mena acogió en su casa a los indígenas afectados, mientras los atacantes se retiraban impunemente, proclamando su apoyo a Guevara[321].

Estos episodios, integrados a la causa de capítulos de 1665, reforzaron el sentido de urgencia de los denunciantes y visibilizaron el nivel de violencia estructural que enfrentaban las autoridades indígenas. El castigo físico y la amenaza directa contra líderes como Pedro Jari y su hijo Andrés no solo pretendían frenar las denuncias, sino que también buscaban quebrar el tejido político comunitario que sostenía la resistencia. Al mismo tiempo, las acusaciones sirvieron como herramienta jurídica para insistir en la culpabilidad de Guevara y en la necesidad de actuar ante su reiterado desacato a la justicia.

[320] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 10r-10v, 147v-148r, 157v-158r, 166r-166v, 175v-176r, 185v-186r, 196v, 204v-205r, 213r-214r, 219r, 236r-236v, 246v-247v, 253r-254v, 617r, 626v.
[321] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 610r-610v, 615r, 618v-617r, 621v-622r, 625r, 627r-627v, 629r-629v.

Estas denuncias deben ser entendidas dentro de una estrategia más amplia de supervivencia, defensa y agencia indígena, donde el uso de recursos legales, la documentación de agravios y la apelación a autoridades eclesiásticas formaron parte de una lucha por la justicia, la dignidad y el respeto a las instituciones representativas locales. A través de estas acciones, la comunidad indígena no solo denunció los abusos cometidos, sino que visibilizó las complicidades coloniales que garantizaban la impunidad del doctrinero, consolidando así una lectura más profunda de las tensiones entre el orden legal establecido y las prácticas cotidianas del poder en el virreinato.

5.2.3. El caso del juez de agravios de Huamalíes.

A fines de mayo de 1667, Pedro Jari, cacique gobernador de Pariarca, envió una carta al juez Laureano de Mena en la que denunciaba la desobediencia del doctrinero Francisco de Guevara frente a una autoridad del reino: el juez de agravios de Huamalíes, Antonio de Carvajal. Según la misiva, Jari había solicitado a Carvajal que interviniera para restituirle el gobierno del pueblo, el cual le había sido arrebatado por el corregidor, quien actuaba en favor de Guevara. En un primer momento, Carvajal respondió favorablemente, y se dirigió a Chavín con el mandato expreso de impedir que continuaran los agravios cometidos por el doctrinero. Sin embargo, al llegar a la plaza del pueblo, la situación escaló de forma violenta. Francisco de Guevara, armado con un palo, agredió directamente al juez Carvajal en un acto público de desacato. El conflicto se intensificó cuando el alguacil mayor y otro ministro del juez intervinieron para defenderlo, desenfundando sus espadas. Un fraile carmelita, aliado de Guevara, se unió a la pelea blandiendo un machete y una espada contra los oficiales del juez. La tensión solo se disipó cuando un soldado llegó a caballo y, ante el caos, amenazó con disparar si no cesaban los ataques[322].

En un intento de apaciguar las consecuencias, Guevara envió al franciscano Domingo de Linares a pedir perdón en su nombre. No obstante, Carvajal rechazó rotundamente la disculpa, alegando que la violencia ejercida contra un juez del Real Acuerdo y sus ministros era inadmisible y que reportaría el incidente a la instancia superior antes de retirarse hacia Huacrachuco. En represalia por la negativa de Carvajal a aceptar el perdón, Guevara, junto con el vicario cura de Llata —enemigo declarado de Carvajal—, declararon excomulgados al juez y sus ministros, en una maniobra que trasladaba el conflicto del plano civil al religioso, y que intensificaba aún más

[322] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 66r-66v.

las tensiones jurisdiccionales. Este episodio fue recogido por Pedro Jari en su comunicación dirigida al arzobispo Pedro de Villagómez. En ella, el cacique sugería que, dada la lentitud del visitador Mena y el continuo incremento de agravios por parte de Guevara, el juez Carvajal debía encargarse de la causa principal, al ser una autoridad que ya había mostrado disposición de intervenir frente a los abusos[323].

La denuncia de este incidente no solo documenta una grave confrontación entre dos esferas del poder colonial —la eclesiástica y la civil—, sino que pone en evidencia las alianzas y estrategias que utilizaban los indígenas para sostener su búsqueda de justicia. La carta de Jari puede leerse como un intento por redirigir el proceso judicial hacia un actor considerado más imparcial, revelando cómo la comunidad de Pariarca aprovechaba coyunturas específicas y choques entre autoridades para debilitar la posición del doctrinero y fortalecer sus demandas.

En suma, este caso no solo exhibe el nivel de impunidad con el que actuaba Guevara, respaldado por redes de poder locales, sino también las formas creativas de resistencia jurídica y política empleadas por los indígenas para sortear los obstáculos del sistema virreinal, apelando a diversas jurisdicciones y figuras de autoridad para sostener su defensa ante un doctrinero reiteradamente acusado de abusos.

5.2.4. Causas criminales de Laureano: incendio y cohecho.

A inicios de julio de 1667 ocurrió un atentado de gran gravedad en el contexto del prolongado proceso judicial contra Francisco de Guevara. Un grupo de españoles y mestizos —entre ellos Juan de Carvajal, Antonio de Borgoña, Francisco de Rojas y Antonio de Maldonado— intentaron asesinar al juez Laureano de Mena, incendiando su habitación mientras dormía. Este ataque no solo buscaba eliminar físicamente al juez, sino también destruir los documentos relacionados con la causa que él instruía. En respuesta, Mena inició en agosto de ese año una causa criminal contra los implicados, con presencia de varias autoridades civiles y eclesiásticas[324].

Los testimonios recogidos por el juez, incluidos los de Domingo Chuyate y Juan Luis, confirmaron que los agresores estaban estrechamente vinculados a Guevara: vivían en su casa, eran conocidos por extorsionar y maltratar a los indígenas, y varios de ellos habían estado encarcelados anteriormente por delitos en Lima y otras ciudades. Su presencia en la doctrina era

[323] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 66v-67v.
[324] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 610r.

parte de una estrategia de intimidación, cuyo propósito era sembrar el miedo en la comunidad e impedir cualquier oposición al doctrinero. El incendio se llevó a cabo luego de una serie de amenazas directas contra el juez, quien había sido advertido de que sería asesinado si llegaba a perjudicar a Guevara. La noche del ataque, los responsables fueron descubiertos por centinelas. Aunque intentaron ocultar su identidad, finalmente se enfrentaron a la comunidad con insultos y amenazas abiertas. Ante el evidente peligro, el juez optó por trasladarse a una cárcel pública para salvaguardar su integridad, hecho que evidenció la violencia que rodeaba el proceso judicial y el clima de impunidad que amparaba a los aliados del doctrinero[325].

Este episodio refleja la extrema presión y riesgo que enfrentaban los funcionarios encargados de aplicar justicia en un entorno donde el poder eclesiástico y sus redes locales podían recurrir a la violencia para obstruir los procedimientos legales. Las agresiones contra Laureano de Mena se inscriben en una dinámica más amplia de impunidad y corrupción, que los aliados de Guevara utilizaron como instrumentos para silenciar o deslegitimar a quienes intentaban hacer valer la ley.

Ese mismo año, en agosto de 1667, se inició otra causa criminal significativa. El promotor fiscal Martín Quijano procesó a Francisco de Guevara por intentar recusar sin fundamento al juez Mena y por ofrecerle un soborno de mil pesos a través de un intermediario, Antonio, un maestro de origen borgoñón. Esta acusación se sumaba a antecedentes similares, como un soborno anterior de 400 a 500 pesos al notario Francisco Ortíz, en un intento por influir en sus funciones oficiales. Aunque Guevara alegó que dichos pagos eran para cubrir sueldos y costos del juicio, los testigos presentados contradijeron esta versión, asegurando que el objetivo era manipular al juez, quien incluso enfermo rechazó el dinero y reprendió tanto a Guevara como a Antonio, a quien expulsó[326].

Este intento de soborno se produjo en un contexto más amplio de corrupción virreinal, caracterizado por una fuerte "obsesión por el lucro", como ha señalado Stern (1986), que afectaba tanto a españoles como a indígenas. Además, como indica Rojas, desde el Segundo Concilio Limense las costas debían pagarse al final del proceso y dividirse en tres partes: una para la fábrica, otra para los pobres de la parroquia y otra para el juez eclesiástico (2015, p. 113). Por tanto, el argumento de Guevara no se sostenía, ya que el proceso estaba en una etapa temprana y aún no se

[325] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 64v, 610r-614r, 616r-618r, 619v-621v, 623v-625r, 628r-630v, 632r-634v.
[326] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 635r-642v. 637v.

habían establecido dichas costas. La defensa no logró justificar los pagos, mientras los testigos reforzaron la percepción de corrupción, describiendo al doctrinero y a su círculo como figuras recurrentemente asociadas a delitos y abusos.

Ambas causas criminales —el atentado por incendio y el intento de soborno— fueron integradas en julio de 1668 a la causa principal contra Guevara, como parte de una táctica legal articulada para reforzar la posición del juez Laureano de Mena, quien también era objeto de ataques y recusaciones impulsadas por el doctrinero. Ante los intentos de anulación parcial del proceso[327], estas denuncias se convirtieron en recursos estratégicos que permitían mantener abierta la causa y apelar las decisiones que buscaban silenciarla.

Aunque estas causas criminales no lograron revertir completamente la situación judicial, cumplieron un papel clave como instrumentos de resistencia legal y argumentativa por parte de los capitulantes y sus aliados. Representaron formas de enfrentar la corrupción institucional y preservar la búsqueda de justicia en un entorno profundamente adverso. Así, estos hechos no solo revelan los desafíos que enfrentaban los funcionarios del sistema judicial, sino también la persistente determinación de la comunidad indígena de Pariarca por utilizar todos los medios disponibles para defender sus intereses frente a Francisco de Guevara y su red de protectores.

5.2.5. El incendio de las once casas.

A mediados de 1667, un devastador incendio consumió once casas de los indígenas de Chavín de Pariarca, hecho que fue denunciado dentro de la causa de capítulos contra Francisco de Guevara. El fuego destruyó estructuras de gran importancia comunal, como el tambo, el cabildo y la torre de la iglesia, además de las viviendas construidas previamente por los padres de la Compañía de Jesús. Aunque el número de casas quemadas fue once, los daños afectaron severamente a numerosos habitantes, entre ellos Francisco Fernández, Pedro Pallac, Gaspar Alonso, Bartolomé Lucano, Juan Felipe, Andrés Cunyac, Pedro Guaman Pallac, Santiago Marcos, Alonso Toctoma, Andrés Guaman, Pedro Yachin, Juan Núñez y Catalina Asto[328]. La Tabla 16 recoge una parte de estas pérdidas, expresadas en viviendas, vestimenta, herramientas, utensilios y alimentos, con valores estimados en pesos y patacones:

[327] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 501v-506r, 647v, 648v.
[328] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 64r-64v.

Tabla 16

Pérdidas en el Incendio de las once casas de Chavín de Pariarca

Nombre	Pérdidas materiales	Pérdidas en alimentos	Monto
Juan Felipe	1 casa (6 pesos), 4 pares de mates, 1 olla, 1 fresada, 1 calzón, entre otras cosas.	5 fanegas de papas (9 pesos), 3 fanegas de oca (2 pesos y 2 reales) y 1 fanega de quinua (1 peso 4 reales).	24 patacones y 2 reales.
Pedro Guaman Pallac.	1 casa (30 pesos), 1 camiseta, 8 libras de algodón, 8 libras de ovillos, 1 fresada y piezas de ropa e instrumentos.	5 fanegas de papa y 1 fanega y media de maíz.	70 pesos y 4 reales.
Santiago Marcos	Baras de bayeta, 1 hacha, jubones, zapatos, 1 guitarra, 2 vestidos de paño, 1 sombrero, fresadas, polleras, camisas de Ruan, medias y otras piezas de ropa.	3 fanegas de trigo donde (cada fanega 4 pesos), 5 fanegas de maíz y 10 fanegas de papa.	200 patacones y 2 reales.
Bartolome Lucano.	1 casa (30 pesos), 1 torno de 4 pesos, 1 arteza de masar, 1 silla, zapatos, cucharas, sombreros, polleras, camigeta, libras de ovillos, fresadas, baras de Ruan, piezas de ropa y otros bienes.	5 fanegas de maíz (20 pesos), 20 fanegas de papa (30 pesos), 15 fanegas de ocas (cada fanega 6 reales) y 3 almudes de sal.	164 pesos y 1 real
Alonso Tocto Poma	1 casa (10 pesos), 2 enjalmas, 1 tinaja, media libra de algodón, 1 anaco, piezas de ropa y otros bienes.	8 fanegas de papas (12 patacones), 2 fanegas de maíz (8 pesos), 9 fanegas de ocas (6 pesos y 6 reales) y 3 almudes de frijoles (9 reales).	44 patacones y 7 reales.
Andres Guaman.	1 torno (4 reales), 1 emprima, 2 docenas de mates, 2 libras de ovillos, camisetas, 1 fresada, polleras, 1 anaco, 1 manta, 1 sobrecama y otros bienes.	-	47 patacones y 6 reales

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 93r, 95r, 97r-97v, 99r-99v, 134r, 447r.

El incendio fue sentido profundamente por la comunidad, no solo por las pérdidas materiales, sino por las circunstancias en que se produjo. Diversos testimonios recogidos durante el proceso indicaron que el fuego se originó cuando el doctrinero Francisco de Guevara, junto con los plateros Juan Guallas y Antonio Chachapoya, fundían una vajilla de plata y, al no contar con leña suficiente, decidieron utilizar la madera de la escalera del Cristo del Descendimiento. Este

acto, considerado sacrílego por la comunidad, fue recordado con indignación y tristeza. Clemente Quispe narró que Guevara partió la cruz con un hacha y la arrojó al fuego, mientras que María Ambray, cocinera, intentó detenerlo con súplicas apelando al respeto por el objeto sagrado. La comunidad interpretó la posterior propagación del fuego como un castigo divino[329].

Este hecho no solo fue percibido como negligencia, sino como una muestra de desprecio hacia lo sagrado. Desde una perspectiva discursiva, los capitulantes utilizaron estrategias retóricas como la *descriptio*, identificada por Cattan en la *Instrucción de Titu Cusi Yupanqui* (2017, pp. 90–91), para amplificar el impacto del suceso, generar empatía y reforzar la imagen de Guevara como una figura perversa y destructiva. Así, el incendio fue incorporado al proceso judicial como un nuevo capítulo de acusación.

El uso del fuego no fue un evento aislado. El incendio de 1667 fue vinculado a una posible estrategia para eliminar pruebas o intimidar a la población, en consonancia con otros eventos similares, como el atentado contra el juez Laureano de Mena. En ese caso, el incendio también tuvo por objetivo destruir documentos del proceso. Además, se denunciaron otros incendios relacionados con allegados a Guevara, como el provocado por Juan de la Reynaga, su mayordomo. Según Jerónimo Chuchurumpa, dicho incendio afectó tanto la chacra de la Iglesia como las casas dejadas por los jesuitas, destruyendo también sus propias pertenencias[330].

Estos hechos confirman lo señalado por Stern, quien observa que en el contexto colonial el fuego fue una herramienta frecuente para destruir cosechas, cajas comunales y documentos comprometedores (1986, p. 172). La recurrencia de esta táctica sugiere que fue empleada como forma de sabotaje, coerción y destrucción calculada. Al ser incorporados por los capitulantes a la causa judicial, estos sucesos sirvieron no solo para deslegitimar a Guevara ante las autoridades, sino también para evidenciar el grado de desesperación y violencia que rodeaba su accionar y el de su red de aliados.

En suma, el incendio de 1667 no solo representó una grave pérdida material para los habitantes de Chavín de Pariarca, sino que fue resignificado por los capitulantes como un hecho simbólico, sacrílego y políticamente relevante. Al incorporar este suceso en la causa judicial, los denunciantes evidenciaron no solo su capacidad de documentación y argumentación legal, sino

[329] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 63r, 96r, 133r, 249r-250r, 2665v, 278v, 446r.
[330] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 115r.

también su sensibilidad frente a los agravios espirituales y comunitarios. La destrucción de espacios comunales y el uso de objetos sagrados como combustible revelaron, para la comunidad, una transgresión profunda al orden religioso y social. Este acto fue hábilmente presentado como parte de una cadena de violencia e intimidación ejercida por Guevara y sus allegados, y vinculado con otras tácticas coloniales de represión, como lo ha señalado Stern (1986). Así, los indígenas transformaron el desastre en evidencia, articulando una acusación que unía lo legal, lo moral y lo simbólico en su lucha por justicia.

5.3.Otros recursos auxiliares

Los capitulantes en las causas de capítulos contra Francisco de Guevara utilizaron estratégicamente la suficiencia de pruebas como un recurso fundamental para impulsar el proceso judicial y exigir medidas concretas contra el doctrinero. Desde el inicio de la causa en 1654, el procurador Alonso de Castro sostuvo ante el provisor Martín de Velasco que ya se contaba con pruebas suficientes para que el caso continuara su curso en Lima. Esta línea de argumentación se mantuvo constante a lo largo del proceso, como lo evidencia la intervención del defensor Ignacio de Mesina, quien en 1655 declaró ante el juez Bernardo de Noboa que la abundancia de testimonios validaba las acusaciones formuladas por Pedro Jari y Andrés Jaguas, solicitando incluso la prisión del cura y el embargo de sus bienes. En junio de ese mismo año, Mesina reiteró que las pruebas eran suficientes para condenar a Guevara, confirmando así una estrategia sostenida de parte de los capitulantes, quienes insistían en la solidez de sus evidencias para presionar por una sentencia definitiva[331].

Este patrón se reafirmó en 1667, cuando Juan de Alvarado y Pedro Jari volvieron a insistir en la suficiencia de las pruebas para demostrar la culpabilidad del doctrinero, denunciando que este había manipulado a los testigos mediante amenazas y sobornos. En septiembre de ese año, Pedro Jari y Domingo Malqui presentaron ante el juez Laureano de Mena un nuevo argumento sobre la fuerza de sus evidencias, afirmando que un número "bastante" de testigos probaba los delitos cometidos por Guevara, en contraste con la débil defensa presentada por el acusado. En consecuencia, solicitaron que el juicio se resolviera en Lima y que se designara un cura interino para la doctrina, subrayando la urgencia de una resolución justa[332]. Esta insistencia por trasladar

[331] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 59r-59v, 106r, 216r-216v.
[332] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 386v, 442r.

la causa a Lima no solo evidenciaba la confianza de los capitulantes en la validez de sus argumentos, sino que también formaba parte de una estrategia para situar el juicio en un espacio menos controlado por los aliados del doctrinero. En suma, esta táctica demostraba un conocimiento certero del funcionamiento del sistema judicial colonial y de cómo influir en sus decisiones, aun en un entorno permeado por la corrupción y las lealtades políticas.

Entre las múltiples estrategias utilizadas contra Guevara, destacó la presentación de denuncias individuales sustentadas en pruebas acumuladas. A lo largo del proceso, se registraron al menos 60 denuncias por parte de indios e indias, que abarcaban una amplia gama de agravios ya abordados en este estudio. Cada denuncia terminaba con la fórmula "como se probará", dejando en claro la intención de los denunciantes de respaldar sus quejas con testimonios u otros elementos probatorios. En este contexto, Pedro Jari, Andrés de la Cruz, Domingo Malqui, Juan Luis y Juan Poma Quispe propusieron apartar de la doctrina a los españoles allegados al cura, quienes podrían influir en la recolección y presentación de las pruebas, reafirmando su comprensión de la importancia de un entorno neutral para una evaluación imparcial. Asimismo, en 1654, el cacique de Pariarca resaltó la necesidad de precisión en los montos reclamados como deudas, anticipando que llegaría "el caso de probar este y los demas capitulos"[333], lo que confirma una planificación detallada y orientada a la efectividad probatoria.

Este meticuloso manejo de las pruebas demuestra que los capitulantes no solo buscaban acusar, sino también sostener judicialmente sus denuncias. La acumulación ordenada de evidencia les permitió construir un expediente sólido y coherente, capaz de soportar el examen judicial. Esta actitud revela la agudeza con la que los indígenas y sus representantes empleaban los mecanismos legales del sistema colonial en su búsqueda de justicia, reforzando la idea de una agencia jurídica indígena activa y estratégica.

Tanto los acusadores como el doctrinero hicieron uso intensivo de documentos como herramienta para respaldar sus argumentos. Poloni-Simard ha señalado que los documentos legales —como genealogías, contratos, testamentos o registros notariales— eran elementos clave para demostrar derechos o respaldar denuncias en el ámbito judicial colonial (2005, pp. 184–185). En este marco, los documentos no solo afirmaban propiedad o autoridad, sino también reflejaban la manipulación del aparato legal para favorecer a determinados actores. Así, por ejemplo, en Jauja,

[333] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 7r, 26r, leg. 16, exp. 1, fol. 3r.

el cacique Carlos Apoalaya usó una probanza de 1684 para confirmar su posición como señor étnico en el contexto colonial (De la Puente Luna, 2007, pp. 259, 261).

En el caso de Chavín de Pariarca, los capitulantes aplicaron esta estrategia documental de manera eficaz. Tras el incendio de las once casas en 1667, los afectados presentaron memorias detalladas con relación de bienes perdidos. En el mismo año, Inés Yuric entregó una memoria de cuentas sobre el impago de trabajos realizados por su esposo Alonso de Torres. También Pedro Jari y Juan de Alvarado presentaron documentos que demostraban deudas impagas del doctrinero. En 1668, el procurador Bernardo de Acuña presentó el título de gobernador de Pedro Jari como prueba oficial del cargo que ostentaba cuando fue azotado por Guevara. Por su parte, la defensa del doctrinero también recurrió a este tipo de estrategias, como el padrón de indios elaborado por los jesuitas en 1650[334]. Estas acciones revelan que tanto indígenas como curas coloniales conocían y utilizaban la fuerza legal de los documentos para reafirmar derechos, reclamar justicia o protegerse en procesos judiciales.

Por otro lado, las preguntas cerradas y dirigidas constituyeron otro recurso utilizado para asegurar la alineación de los testimonios con las estrategias de cada parte. En 1655, tras un mes de diligencias, el juez Noboa dio cuatro días a las partes para presentar alegatos e interrogatorios. El defensor Mesina elaboró 24 preguntas dirigidas a sus testigos, centrándose en hechos específicos como la omisión de misas en días festivos, actos de violencia, y el abuso de poder. Estas preguntas buscaban no solo comprobar hechos, sino también influir en la percepción de la conducta del doctrinero. A su vez, los capitulantes formularon interrogatorios orientados a legitimar a sus testigos, como Gaspar de Suaso o Pedro Taparaco. Guevara también utilizó esta técnica: en junio de 1655 redactó 29 y 12 preguntas para los testigos relacionados con las denuncias de Pedro Jari y Andrés Jaguas, respectivamente, y en agosto de 1667 preparó otras 27 para un nuevo proceso abierto por la comunidad de Pariarca[335].

Estas estrategias evidencian que ambos bandos intentaban moldear los juicios a través del control de los testimonios. Arana ha señalado que, en los pleitos coloniales, las preguntas solían ser cerradas, dirigidas a inducir respuestas afirmativas o negativas según los intereses de la parte que interrogaba (2010, p. 127). Asimismo, Cattan ha identificado la figura de la *epiplexis*, mediante

[334] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 126v-128v, 395r-396r, 663v, 667r-667v, 549r-549v.
[335] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 128r-130r, 136r, 220r, 226r, 255r-263v; leg. 19, exp. 3, fols. 370r-372v.

la cual se buscaba reprender o presionar al testigo (2017, p. 90). En el caso de Chavín, sin embargo, las preguntas se centraron más en obtener información precisa y favorable, que en reprender a los declarantes.

En conjunto, las estrategias aquí descritas —uso de pruebas acumuladas, presentación de documentos, interrogatorios dirigidos— revelan una sofisticada comprensión del funcionamiento del aparato judicial colonial. A través de estas tácticas, los capitulantes construyeron un caso sólido y persistente contra el doctrinero Guevara, revelando una agencia indígena consciente, informada y decidida a defender sus derechos dentro de los marcos legales disponibles.

En suma, este quinto apartado evidencia cómo los denunciantes supieron utilizar estos hechos como herramientas jurídicas, insertándolos estratégicamente en la denuncia contra el doctrinero. A través del relato de los incendios, de las recusaciones de jueces y de la incorporación de nuevos capítulos, los capitulantes construyeron un expediente amplio y argumentado que buscaba sostener la causa en un contexto adverso y dinámico. En ese sentido, los indígenas y sus aliados demostraron un uso activo y reflexivo del sistema judicial, seleccionando jueces y testigos favorables, impugnando a los hostiles, y ampliando continuamente sus denuncias conforme aumentaban los agravios y presentando otros recursos. Este apartado, al igual que los anteriores, confirma que los procesos judiciales en Chavín de Pariarca fueron espacios de negociación complejos, donde la legalidad, la moral religiosa y la violencia se entrecruzaban. Tanto denunciantes como denunciados utilizaron todos los recursos disponibles para inclinar la balanza del juicio a su favor, en una pugna constante por el poder, la justicia y la legitimidad dentro del orden colonial.

A modo de balance, este tercer capítulo ha demostrado cómo los indígenas de Chavín de Pariarca desplegaron una amplia gama de estrategias jurídicas, políticas y discursivas para sostener y fortalecer las causas de capítulos abiertas en 1654 y 1665 contra el doctrinero Francisco de Guevara. Lejos de ser actores subordinados o pasivos, los capitulantes revelaron un profundo conocimiento del sistema legal virreinal, combinando legislación eclesiástica y civil con argumentos contextuales, recursos procedimentales y acciones simbólicas para denunciar agravios, afirmar autoridad y buscar justicia.

Uno de los ejes fundamentales fue el recurso directo al Arzobispado de Lima, máxima instancia eclesiástica virreinal, al que acudieron en busca de lo que denominaron una “buena

justicia". La frase "no es de malicia, sino por alcanzar justicia" sintetiza este anhelo, dejando claro que sus denuncias no obedecían a enemistades personales, sino a un reclamo legítimo por la restitución de sus derechos, especialmente sus tierras. Este discurso, dirigido al representante del rey en asuntos espirituales, buscaba legitimar su causa en términos morales, políticos y jurídicos.

El análisis detallado de las tácticas empleadas —desde la apelación a normas canónicas hasta la presentación sistemática de pruebas, la recusación de jueces y la incorporación de nuevos capítulos— revela una forma sofisticada de agencia indígena adaptativa. Esta no se limitó al conocimiento técnico del derecho, sino que incluyó una lectura aguda del contexto político, la capacidad de anticipar reacciones, maniobrar entre autoridades enfrentadas y reformular estrategias conforme evolucionaba el conflicto. Los capitulantes supieron articular sus demandas ante diversas autoridades, recurriendo sucesivamente al juez eclesiástico, al visitador, al provisor y al Real Acuerdo, según la coyuntura procesal.

Asimismo, integraron argumentos jurídicos derivados de su realidad social y política, destacando su condición de "miserables y pobres", lo cual no solo evocaba compasión, sino que se alineaba con el deber eclesiástico de proteger a los más vulnerables. A esto se sumó el uso del ladinismo, la proclamación de su "buena cristiandad", la denuncia de prácticas idolátricas por parte de sus adversarios, y la acusación de inmoralidades como el amancebamiento, todo ello como parte de una lógica de legitimación frente al sistema colonial. Estas argumentaciones buscaban conectar la letra de la ley con experiencias concretas de despojo, desequilibrio doctrinal y abuso clerical.

Además de las estrategias procesales directas, los indígenas utilizaron recursos auxiliares como la reiterada invocación de la suficiencia de pruebas, la producción documental (títulos, padrones, memorias), y la formulación de preguntas dirigidas para orientar el testimonio de los declarantes. La interposición de nuevos capítulos durante el desarrollo del litigio, las recusaciones de jueces y testigos y la denuncia de hechos graves —como el incendio de viviendas o las agresiones físicas a autoridades indígenas fueron también herramientas clave para renovar y sostener el proceso ante la persistencia de agravios. Estas acciones reflejan un conocimiento reflexivo y estratégico del procedimiento judicial.

En conjunto, este capítulo ha puesto en relieve cómo la justicia eclesiástica fue para los indígenas de Chavín de Pariarca un espacio de disputa, pero también de posibilidad: un terreno desde donde desplegar saberes, construir legitimidades y disputar el poder doctrinal. Lejos de ser

ajenos a las lógicas coloniales, los actores indígenas comprendieron sus mecanismos y los utilizaron a su favor. Las causas de capítulos, en ese sentido, deben entenderse no como episodios aislados, sino como parte de una estrategia prolongada de defensa territorial, resistencia frente a los abusos y afirmación de autoridad comunal dentro del orden virreinal.

Finalmente, aunque las acciones judiciales fueron fundamentales, no constituyeron el único frente de lucha. La articulación con otros grupos, las alianzas locales y las redes de poder internas y externas a la doctrina fueron igualmente necesarias para sostener esta defensa prolongada. Estas dimensiones, claves para comprender la complejidad de la negociación indígena en contextos coloniales, serán abordadas en el siguiente capítulo de esta investigación.

CAPÍTULO IV: CONFIGURACIÓN DE ALIANZAS (1654-1669)

Este capítulo aborda la formación de alianzas durante el desarrollo de las causas de capítulos promovidas por los indígenas de Chavín de Pariarca entre 1654 y 1669. Estas alianzas fueron fundamentales en el contexto sociopolítico, judicial y territorial de la doctrina en la segunda mitad del siglo XVII. En un escenario marcado por el despojo progresivo de tierras comunales, el abuso clerical y la fragmentación institucional, las alianzas emergieron como estrategias clave de defensa, negociación y subsistencia. Como han señalado diversos estudios, la complejidad de los intereses en juego y los contextos locales específicos —desde los vínculos entre doctrineros, propietarios de tierras y autoridades político-religiosas, hasta las redes económicas y étnicas— hizo de estas alianzas un componente esencial del entramado virreinal (Ramos, 2010; Stern, 1986; De la Puente Luna, 2007; McCutchen, 2014).

El capítulo se estructura en torno a cuatro tipos de alianzas, diferenciadas con fines analíticos. En primer lugar, se examinan las alianzas con miembros de la justicia virreinal, incluyendo autoridades, ministros y auxiliares del fuero eclesiástico y civil, cuya participación fue determinante para navegar el sistema legal, presentar denuncias formales y canalizar demandas por agravios, especialmente por la apropiación y usufructo de tierras comunales. En segundo lugar, se analizan las alianzas religiosas, que incluyeron a miembros del clero secular y regular, así como a indios que desempeñaban oficios dentro de la doctrina. Estas alianzas incidieron directamente en la interpretación de las normas religiosas y en la legitimación de las denuncias indígenas contra los abusos del doctrinero. En tercer lugar, se abordan las alianzas con autoridades locales como el corregidor, los curacas, el cacique gobernador, los principales y el cabildo indígena, que reflejan la coexistencia y tensión entre las estructuras coloniales y las formas propias de organización política indígena. Finalmente, se desarrollan las alianzas económicas con obrajeros, estancieros, mineros y otros actores cuya actividad afectaba las tierras y recursos de la población, revelando una profunda interdependencia entre lo económico, lo político y lo judicial.

De forma transversal, el capítulo también considera las relaciones sociales e interétnicas tejidas mediante el parentesco, los matrimonios, los compadrazgos y relaciones informales como el amancebamiento. Estas conexiones no solo estructuraron la vida cotidiana en la doctrina, sino que también configuraron redes de apoyo y oposición en el marco de las disputas legales y conflictos territoriales. En Chavín de Pariarca, estas alianzas permitieron a los indígenas no solo

denunciar y frenar los abusos del doctrinero Francisco de Guevara —particularmente en relación con el despojo de tierras—, sino también sostener formas de convivencia relativamente estables en la segunda mitad del siglo XVII. Así, el análisis de las alianzas permite comprender que la justicia no fue la única vía para afrontar los conflictos, sino que formó parte de una estrategia más amplia, en la que las redes sociales, políticas y económicas fueron decisivas para defender el territorio, negociar con el poder colonial y articular formas de agencia indígena.

1. Alianzas dentro de la justicia virreinal

Durante el periodo comprendido entre 1654 y 1669, las alianzas entabladas por los indígenas de Chavín de Pariarca con miembros de la justicia virreinal fueron esenciales para sostener sus denuncias ante el tribunal eclesiástico y afrontar el complejo escenario jurídico colonial. Lejos de ser simples sujetos pasivos, los capitulantes desarrollaron una estrategia jurídica sofisticada, que combinaba el conocimiento normativo con la articulación de redes personales y el aprovechamiento de la estructura institucional vigente. En un contexto de despojo territorial progresivo, marcado por la apropiación de tierras, chacras y recursos por parte del doctrinero Francisco de Guevara, la vía judicial se convirtió en un espacio clave de negociación, pero también de disputa. Por ello, establecer vínculos con los actores de la justicia eclesiástica —como provisores, jueces, fiscales y otros ministros— resultaba una táctica vital en la defensa de los derechos comunales y la restitución de los bienes usurpados.

1.1. El Tribunal Eclesiástico

El Tribunal Eclesiástico del virreinato desempeñó un papel central en la administración de justicia en materia religiosa y, por extensión, en la regulación de múltiples aspectos de la vida social. Encabezado por el arzobispo de Lima y conformado por el provisor —autoridad con jurisdicción sobre toda la diócesis—, jueces, fiscales y, en ocasiones, funcionarios del ámbito civil, este tribunal constituía una de las instancias más influyentes del sistema jurídico virreinal (Berroa, [1934] 2009, p. 231; Rojas, 2015, p. 105)[336]. Sus decisiones afectaban a todos los estratos sociales, permitiendo, al menos formalmente, el acceso a la justicia sin distinción de casta, lo que incluía incluso a los esclavos (Arrelucea, 1996, p. 139). Esta amplitud de alcance lo convertía en un

[336] Las facultades del tribunal eclesiástico y de sus miembros han sido abordados en el segundo capítulo de la investigación, por lo que este apartado se centra en los involucrados directos de Chavín de Pariarca partícipes de la administración de la justicia eclesiástica.

espacio de oportunidad, pero también de riesgo, dependiendo de las alianzas que se lograran tejer dentro de sus márgenes.

En el caso de Chavín de Pariarca, los indígenas involucrados en las causas de capítulos comprendieron que el Tribunal no era una entidad neutra, sino una estructura permeable a las influencias sociales y políticas de la época. Por ello, buscaron establecer relaciones directas o indirectas con sus miembros, especialmente con los provisores y jueces eclesiásticos, en un intento por obtener respaldo o, al menos, atención favorable a sus demandas. Estas conexiones no solo respondían a un interés judicial inmediato, sino que formaban parte de una lógica más amplia de supervivencia y negociación frente al poder eclesiástico local representado por el doctrinero Guevara. En este sentido, el tribunal se convirtió en un espacio donde convergían la autoridad espiritual y la defensa de los intereses territoriales indígenas, revelando así cómo las estrategias jurídicas se articulaban con las lógicas del contexto sociopolítico local.

1.1.1. El provisor general y los jueces eclesiásticos.

En el marco institucional de la justicia eclesiástica del virreinato, el provisor —vicario general del Arzobispado de Lima— desempeñaba un papel central en la resolución de litigios eclesiásticos no competentes de la Inquisición. Este cargo, designado directamente por el arzobispo, también tenía la facultad de nombrar jueces para causas fuera de la ciudad de los Reyes, como las que se desarrollaron en la doctrina de Chavín de Pariarca. En este escenario alejado del centro virreinal, donde se entrelazaban dinámicas territoriales, relaciones de poder y disputas por el control de recursos como la tierra, la intervención de los provisores y jueces resultó decisiva para el curso de las causas de capítulos promovidas por los indígenas contra el doctrinero Francisco de Guevara en 1654 y 1665.

Durante la primera causa, el chantre de la Catedral de Lima, Martín de Velasco y Molina, ejerció como provisor y vicario general, tras haber sido nombrado por el arzobispo Pedro de Villagómez. Su actuación muestra una búsqueda de equilibrio institucional. Por un lado, designó a Bernardo de Noboa como juez y aceptó la recusación presentada por Guevara contra Francisco de Gamarra, decisiones que podían favorecer al doctrinero. Por otro lado, acogió también las recusaciones interpuestas por el cacique Pedro Jari contra los jueces Rodrigo Durand Martel, Estanislao de Vega Bazán y Luis Sánchez de Montoya. En 1656, accedió además a la petición de

Pedro Jari y Domingo Malqui para que la causa fuera remitida a Gamarra[337], lo que evidencia un esfuerzo por atender las demandas de ambas partes. Estas acciones del provisor deben entenderse en relación con el contexto político y social de Chavín, en el cual el acceso a la justicia implicaba no solo el uso de canales formales, sino también la capacidad de negociar con los actores que articulaban el poder eclesiástico desde Lima.

En la segunda causa de capítulos, sin embargo, el escenario fue distinto. Francisco de Guevara contó con un apoyo más evidente por parte del provisor Pedro de Villagómez, sobrino y homónimo del arzobispo. Como ha señalado García Cabrera, las "importantes relaciones en la Catedral" permitieron al doctrinero sostenerse en su cargo durante medio siglo (1992, p. 52). En diciembre de 1667, el principal indígena Andrés de la Cruz expresó su preocupación por la parcialidad de Villagómez, acusándolo de haber remitido todos los autos judiciales al canónigo Fernando de Balcázar, aliado de Guevara. Este acto fue interpretado como un intento por obstaculizar la causa, basado en informes distorsionados y en la enemistad del doctrinero con el visitador Laureano de Mena. Posteriormente, en abril de 1668, Villagómez designó como juez a Diego Fernández Gallardo, quien anuló gran parte de las actuaciones previas que favorecían a los capitulantes, alterando el curso del proceso y debilitando sus posibilidades de restitución de tierras. Esta intervención evidencia cómo las alianzas en la jerarquía eclesiástica limeña podían tener repercusiones concretas en el territorio[338].

La actuación de los jueces eclesiásticos fue igual de significativa. Nombrados por el arzobispo, el provisor o por otros jueces delegados, estos funcionarios eran responsables de conducir las causas hasta la emisión del auto de sentencia, el cual debía ser luego remitido a Lima. Además de dirigir diligencias y tomar testimonios, su presencia en el proceso judicial les permitía posicionarse como aliados potenciales de una u otra parte. La siguiente Tabla 17 recoge a los jueces que intervinieron en las causas de Chavín de Pariarca entre 1650 y 1670:

Tabla 17

Jueces eclesiásticos de Chavín de Pariarca (1650-1670)

N°	Juez	Parte	Títulos y cargos	Nombrado por	Nombramiento (N) y aceptación (A)

[337] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 60v-62r, 311r-311v, 317r-317v.
[338] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 533r, 569v.

1	Bernardo de Noboa	Guevara	Licenciado. Beneficiado de la doctrina de San Pedro de Ticllos. Vicario de la provincia de Cajatambo.	Martin Velasco y Molina (Provisor)	N: 16/11/1654 A: 04/05/1655
2	Francisco de Gamarra	Capitulantes	Licenciado. Visitador general del Arzobispado. Juez eclesiástico de Huamalíes. Cura de la parroquia de San Sebastián en los Reyes. Cura rector de la Catedral de Lima.	Martin Velasco y Molina (Provisor)	N: 07/12/1655 A: -
3	Laureano de Mena Godoy	Capitulantes	Licenciado. Cura de la parroquia de San Marcelo en los Reyes. Visitador general y juez eclesiástico ordinario contra las idolatrías.	Pedro de Villagómez (Arzobispo)	N: 23/11/1665 A: -
4	Pedro Quijano y Zevallos	Capitulantes	Licenciado. Beneficiado de la doctrina de Llamellín en Conchucos. Visitador general del Arzobispado de Lima. Juez visitador en la causa de las montañas. Notario nombrado por Laureano de Mena.	Joseph Laureano de Mena Godoy (Juez)	N: 07/08/1667 A: 07/08/1667
5	Fernando de Balcázar	Guevara	Doctor. Canónigo teologal de la Santa Iglesia Catedral de los Reyes. Juez eclesiástico.	Pedro de Villagómez (Arzobispo)	N: 29/10/1667 A: 04/11/1667
6	Joseph de Ávila y Falcón	Guevara	Doctor. Canónigo doctoral de la Santa Iglesia Metropolitana. Juez eclesiástico.	Pedro de Villagómez (Arzobispo)	N: 09/03/1668 A: -
7	Diego Fernández Gallardo	Guevara	Licenciado. Canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de La Plata. Canónigo doctoral de la ciudad de Chuquisaca. Juez eclesiástico.	Pedro de Villagómez (Arzobispo)	N: 26/04/1668 A: 28/04/1668

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

En la causa de 1654, Bernardo de Noboa Valdez[339] —nombrado por Velasco y Molina— jugó un rol favorable a Guevara. Desde su llegada en mayo de 1655, permitió al doctrinero

[339] Este personaje tuvo una amplia carrera eclesiástica, en 1643 obtuvo la doctrina Santa Ana de Succha (Huaylas), labor que en 1650 le dio el título de Vicario Foráneo de Huarmey y Comisario de la Santa Cruzada; un año después

desplazarse entre el obraje de Chuquibamba y el lugar del juicio, y mantuvo una comunicación frecuente con él. Además, rodeó el proceso de funcionarios cercanos, como el defensor, el fiscal, el notario y el intérprete, todos afines a su autoridad. Aunque prometió proteger a los indígenas de amenazas, los españoles continuaron intimidando a los capitulantes con la complicidad de curas aliados de Guevara en Llata y Singa. El desequilibrio procesal se agravó cuando se nombró un defensor capacitado para el doctrinero, mientras que el de los indígenas carecía de formación legal[340]. Esta situación motivó la recusación de Noboa por los capitulantes. No obstante, como ha mostrado Bustamante para el caso de Corpanqui, su relación con las comunidades indígenas no fue siempre negativa (2013, pp. 73–74).

Durante la segunda causa de capítulos, la red de apoyos de Guevara se extendió a otros jueces. Fernando de Balcázar, inicialmente designado para dirigir la causa instruida por Laureano de Mena, mejoró notoriamente la posición del doctrinero. Lo absolvió de la excomunión, permitió que cualquier sacerdote le impartiera la absolución, y aceptó el testimonio del notario Antonio de Prado, quien afirmaba que los capitulantes presionaban a otros indígenas para oponerse a Guevara. Poco después, Balcázar se retiró alegando "muchas y graves ocupaciones", aunque en realidad había sido recusado por Pedro Jari, lo que generó la molestia de Guevara[341].

Joseph de Ávila y Falcón lo reemplazó, aunque su actuación fue más limitada. Mantenía vínculos con Guevara a través del cura Melchor de Leiba de Llata, y esta relación motivó otra recusación por parte de Pedro Jari. Más adelante, Diego Fernández Gallardo tomó el caso. Aunque no siempre favoreció a Guevara, su rol fue determinante en la anulación de múltiples diligencias y testimonios instruidos por Laureano de Mena, así como en la limitación del accionar del defensor indígena Joseph Mexía Estela[342]. Estas decisiones significaron un retroceso para los capitulantes,

consiguió la doctrina San Pedro de Ticllos (Cajatambo) a través de una permuta con el bachiller Francisco Negrón de Luna. En 1653 fue declarado buen cura por el visitador Pablo de Paredes, en 1656 era nombrado Visitador de Idolatrías de la provincia de Cajatambo y en 1679 obtuvo media ración en la Catedral de Lima (Bustamante, 2013, pp. 72-74). Asimismo, este personaje tuvo gran influencia, hablaba bien el quechua, también en la década de 1640 se encargó de interrogar a los testigos de Huaylas en la causa que se seguía contra el curaca Auquinivin, donde luego fue nombrado juez de revisita, y es muy conocido por las visitas que realizó a Cajatambo, estos últimos estudiados por Duviols (Arana, 2010, pp. 103, 127-128). También ver AAL, sección Causas de Curatos, leg. 1, exp. 27; sección Visitas Eclesiásticas, leg. 11, exp. 20.

[340] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 63r-65v, 302r-304v.

[341] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 532r-532v, 551r-551v, 563r, 565r, 567r.

[342] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 564r-565v, 578r-578v, 588r-588v, 598v, 605r, 648r-648v.

que habían apostado por la vía judicial como una herramienta para frenar los abusos del doctrinero, especialmente en lo que respecta al control y usufructo de las tierras.

A pesar de estas dificultades, los capitulantes también lograron formar alianzas con ciertos jueces. Tal como lo retrató Guaman Poma en sus críticas a los abusos de funcionarios coloniales (Araníbar, 1990, p. 69; León, 2009, p. 165), algunos jueces actuaron como aliados estratégicos en contextos donde los indígenas lograban articular sus demandas con apoyos institucionales. Un ejemplo temprano de esto se encuentra en 1649, cuando García de Verástegui Salazar, vicario y juez eclesiástico de Jauja, actuó en colaboración con caciques locales en causas contra funcionarios (De la Puente Luna, 2007, pp. 183–184, 199).

En el caso de Pariarca, uno de los jueces más favorables a los capitulantes fue Francisco de Gamarra. Nombrado a petición de ellos cuando la causa de 1654 llevaba dos años estancada, ya contaba con experiencia en casos similares: ese mismo año procesó al bachiller Sebastián Enrique Ponce de León por abusos en San Juan de Cochas, y visitó al cura Antonio Chávez Carrión en Huánuco por asuntos contables[343]. Al llegar a Chavín en 1655, estableció un nuevo arancel parroquial favorable a la población e instó a Guevara a cumplirlo, lo que motivó su recusación. Además, ordenó la restitución de bienes —una bayeta y jerga— a Clara Mathon y quedó como garante del comportamiento futuro del doctrinero, aunque esta tregua duró poco[344].

Otro actor fundamental para los capitulantes fue Laureano de Mena Godoy, primer juez de la causa de 1665. Su intervención fue decidida pues en 1667 ordenó el traslado de Guevara a Morca, luego su encarcelamiento en Chuquibamba, la suspensión del notario Francisco Gómez, y el nombramiento de Pedro Quijano de Zevallos como nuevo notario. También encarceló a dos aliados de Guevara, y tras frustrarse un intento de soborno de mil pesos por parte del doctrinero, fue víctima de amenazas e incluso del incendio de su habitación. Estos hechos derivaron en dos causas criminales, y Mena condenó a Guevara, ordenando la venta de sus bienes y su traslado a la cárcel de Lima. Aunque fue finalmente recusado, los capitulantes defendieron su actuación, señalando que había actuado con justicia, devolviendo tierras, sin aceptar cohechos y afirmando que la recusación era por "odio y mala voluntad"[345].

[343] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 2; Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 39.
[344] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 311r-312r, 317r; leg. 19, exp. 3, fols. 2r-3r.
[345] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 17r, 20r, 77r, 84r, 344r, 353r, 355r, 365r, 375r, 382r, 444r, 610r-643r; 426r, 80r, 113r, 439r-440, 495r-498v, 500r-506r. Por otro lado, Joeph Laureano tras su actuación en Chavín de

Pedro Quijano de Zevallos, colaborador de Mena, también mantuvo una estrecha relación con los capitulantes. Con experiencia como cura en Canta y como Visitador General de la idolatría, era reconocido por enseñar doctrina, enterrar a los indios sin cobrar, y asistir a los enfermos (León, 2009, pp. 130, 140, 196, 209, 235). En 1667, actuó en la parte selvática de Pariarca, devolviendo tierras y consolando a los indígenas. También fue notario de la causa y testificó sobre el intento de soborno de Guevara. Esta cercanía fue respaldada por Pedro Jari y Domingo Malqui, quienes valoraron su papel en la recuperación territorial y en la reafirmación de la fe. Guevara, por el contrario, lo acusó de enemistad, robo y manipulación de testimonios[346].

Aunque no formaba parte de la estructura eclesiástica, el juez visitador de agravios Antonio de Carvajal representó una figura clave para los indígenas. Como se explicó en el capítulo anterior, recibió en 1665 una provisión del Real Gobierno presentada por Pedro Jari para recuperar su cargo de gobernador, que le había sido retirado por el cura. Además, indios como Luisa Cusi Chimpa y Juan Fernández Carvajal denunciaron ante él el corte ilegal de leña por parte de Guevara. Carvajal verificó que el doctrinero celebraba misa, enterraba sin licencia, imponía trabajos en Andas y, ante un embargo de trigo de Juan de Carvajala, llegó incluso a amenazar con pistola y machete[347]. Su intervención permitió a los indígenas visibilizar estos agravios y reclamar justicia en el plano administrativo.

En conclusión, los jueces y provisores eclesiásticos no fueron actores neutrales ni ajenos a las dinámicas locales de poder. Tanto Francisco de Guevara como los capitulantes supieron establecer alianzas con estas autoridades, buscando respaldo en sus causas. Si bien Guevara contó con vínculos importantes en el Arzobispado, los indígenas también desplegaron estrategias jurídicas, discursivas y religiosas que les permitieron recuperar tierras y legitimar sus reclamos.

Pariarca continuó con su labor. En 1670 recibió una visita de Juan de Blancas cuando estaba en Pasco (AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 22, exp. 26). Dos años después Gerónimo de Ojalvo Pacheco solicitaba información de unos capítulos seguidos contra Laureano de Mena (AAL, sección Capítulos, leg. 20, exp. 12). Ya en 1689 había logrado solidez en su labor, de allí que Juan de Orduña, dueño de la estancia de San Sebastián de Acobamba, solicitó que que su estancia fuera agregada al curato de Pomabamba y allí Laureano de Mena administrara los sacramentos (AAL, sección Causas de Curatos, leg. 2, exp. 10).

[346] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 456r-457r, 390r-391r, 355r, 419r-419v, 428r-428v, 640r, 528v-529r, 431r-434r, 526r. La amistad de Quijano con Laureano de Mena tuvo continuación, pues en 1672 el primero era doctrinero de San Andrés de Llamellín, el segundo a su nombre siguió una causa de permuta con el bachiller Gaspar de Loayza y Espinoza, cura de la doctrina de San Jerónimo de Surco en Huarochirí (AAL, sección Causas de Permutas de Doctrinas, leg. 1, exp. 27). Y ya en 1682 Quijano estaba en Sayán gestionando la permuta de su doctrina en la provincia de Chancay (AAL, sección Capítulos, leg. 23, exp. 2).

[347] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 66r-66v, 100v, 392r-394v, 402r-402v, 534r.

Tal como señala De la Puente Luna (2007, p. 41), estas disputas reflejan intereses múltiples —territoriales, políticos, económicos— que exceden la dimensión jurídica formal. Las causas de capítulos, más que simples mecanismos de denuncia, se constituyeron como espacios de negociación que permitieron, al menos temporalmente, sostener condiciones de convivencia y disputar los términos del poder local en Chavín de Pariarca.

1.1.2. El promotor fiscal eclesiástico.

El promotor fiscal eclesiástico, integrante del tribunal eclesiástico, tenía un rol fundamental en las causas criminales como representante de los intereses de la Iglesia y asesor del juez. Sus funciones incluían denunciar delitos, asegurar que no quedaran impunes, supervisar las diligencias legales, realizar prisiones y embargos[348], y garantizar que los procedimientos canónicos se desarrollaran conforme a la normativa eclesiástica. Además, actuaba como experto en derecho canónico nombrado por el obispo (Villafuerte, 2008, como se citó en Rojas, 2015, p. 100). En la segunda causa de capítulos iniciada en 1665, los promotores fiscales del Arzobispado de Lima se posicionaron, en general, como aliados de los capitulantes indígenas, contribuyendo al sostenimiento del proceso judicial contra el doctrinero Francisco de Guevara.

Uno de los más relevantes fue Joseph de Laragalán, conocedor profundo de la legislación eclesiástica, quien desempeñó un papel técnico y estratégico en momentos clave de la causa. En 1666, procesó al estudiante Nicolás Gómez de Escobar por transgredir un edicto de reforma eclesiástica[349], lo que da cuenta de su experiencia en la aplicación rigurosa del derecho canónico. Su actuación más significativa en relación con los capitulantes de Chavín se dio en abril de 1668, cuando Francisco de Guevara presentó un escrito para anular la causa instruida por el juez Laureano de Mena[350]. Laragalán respondió a dicho escrito utilizando sólidos argumentos jurídicos que desestimaban la petición del doctrinero. Si bien su intervención no fue completamente favorable a los indígenas, logró establecer que las acusaciones presentadas por Guevara no eran lo suficientemente contundentes como para invalidar el proceso.

En su informe, Laragalán analizó con detalle las imputaciones contra el intérprete Juan Flores, el nuevo intérprete Juan Agustín y el defensor Juan de Alvarado. Señaló que las objeciones

[348] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 22r.
[349] AAL, sección Causas de Curatos, leg. 12, exp. 19.
[350] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 540v, 573r-575v, 635r-636v.

contra Flores no anulaban los autos; que la designación de Agustín aseguraba un mejor desarrollo del juicio; y que, si bien Alvarado debía ser retirado, su desempeño hasta entonces había sido diligente y no afectaba la validez del proceso. En cuanto a la delegación que hizo Mena a Pedro Quijano como juez y notario, sostuvo que debía aceptarse como una excepción justificada por las circunstancias[351]. De esta forma, Laragalán utilizó sus conocimientos legales para impedir que las objeciones de Guevara desactivaran el proceso, lo cual fue esencial para los capitulantes, que luchaban por mantener vivo el juicio como una vía para hacer frente a la apropiación territorial y a los abusos continuos en la doctrina.

Otro promotor clave fue Martín Quijano, nombrado fiscal por Mena en mayo de 1667. Su intervención fue activa y decisiva, participando en múltiples diligencias de la causa. En agosto de ese año presentó una querella civil y criminal contra Guevara, donde argumentó que el doctrinero debía ser castigado severamente, despojado del beneficio parroquial e inhabilitado por sus numerosas faltas. Uno de los puntos más contundentes fue su testimonio sobre el intento de soborno. Quijano relató que Mena había recriminado a Guevara por haber ofrecido mil pesos al notario Francisco Gómez para influir en el juicio, acto presenciado por él mismo. Asimismo, cuando Guevara respondió que, aunque no tuviera causales, recusaría a Mena por haberle dicho que no podía ser recusado, Quijano evidenció la actitud desafiante del doctrinero ante la autoridad judicial. Como respuesta, Guevara acusó a Martín Quijano, Pedro Quijano y Juan de Alvarado de ser los consejeros de unas indias que supuestamente lo identificaron como brujo, acusación que buscaba desprestigiarlo. Sin embargo, a pesar de estos intentos de desacreditación, la comisión de Quijano no fue revocada. Al contrario, en octubre de 1667, cuando la causa ya estaba lista para ser enviada a Lima, fue él quien llevó personalmente la conclusión del proceso a la ciudad de los Reyes[352], lo que muestra el grado de confianza depositado en su labor.

Estas intervenciones evidencian cómo los promotores fiscales podían desempeñar un papel activo en el curso de los litigios, defendiendo no solo los intereses de la Iglesia, sino también —en determinadas circunstancias— los derechos y estrategias de los actores locales. Si bien no puede afirmarse que Laragalán y Quijano actuaran exclusivamente en favor de los indígenas, su conocimiento del derecho eclesiástico y su disposición a sostener la causa frente a las maniobras

[351] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 576r.
[352] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 432v, 498r-498v.

de Guevara resultaron clave para los capitulantes. Como ha señalado De la Puente Luna, las autoridades coloniales solían actuar "en consonancia con los intereses de otros actores sociales" (2007, p. 184), lo cual implica que estas alianzas no eran estáticas ni unilaterales, sino producto de negociaciones complejas en contextos específicos.

Así, en el escenario de Chavín de Pariarca, donde el control sobre las tierras, el ejercicio del gobierno indígena y la legitimidad de las autoridades locales estaban en disputa, los promotores fiscales representaron un recurso estratégico dentro del sistema judicial eclesiástico. Su intervención contribuyó a sostener una vía legal mediante la cual los capitulantes buscaron frenar el despojo territorial, visibilizar los abusos del doctrinero y articular una defensa que, sin ser completamente victoriosa, permitió resistir desde el derecho los intentos de consolidación del poder clerical sobre la comunidad indígena.

1.2.Ministros de representación y defensa: Protector, procurador y defensor

El protector fue una figura jurídica clave en el virreinato, concebida para amparar a quienes se encontraban en situación de desprotección, defendiendo sus intereses ante las autoridades[353]. En el contexto de Pariarca, desempeñó funciones el protector de naturales. Desde los primeros tiempos del dominio hispano, este cargo fue establecido para que los indígenas no presentaran directamente sus quejas ante la justicia, sino a través de un intermediario capacitado, especialmente frente a abusos cometidos por encomenderos, hacendados, doctrineros y otros representantes del poder colonial (Saravia, 2012b, pp. 31–32, 47). En ese sentido, el protector debía frenar atropellos y facilitar el acceso a la justicia. Según Stern, en algunas ciudades estos funcionarios llegaron a adquirir gran influencia social, lo que los volvió también susceptibles a sobornos (1986, pp. 194–195).

Ejemplos concretos del alcance de este cargo se observan en Canta, donde los protectores —provincial o general— tenían la obligación de defender a los indígenas, agilizar los juicios de naturaleza sumaria y exigir sentencias severas conforme a la ley (León, 2009, p. 148). En Huánuco, según Berroa, el cargo de protector se instituía el 1 de enero, arrendado por 25 pesos de a 8 reales, con un sueldo de 400 pesos; en Tarma se sumaban otros 182 pesos y 5 tomines. Además, era

[353] Diccionario de autoridades, Tomo V, 1737.

considerado un "oficio propio", como lo eran también el de mayordomo o corredor de lonja ([1934] 2009, pp. 124, 126)[354].

Junto al protector, el procurador y el defensor desempeñaron también funciones esenciales en la representación jurídica de los indígenas. El procurador fue instituido desde mediados del siglo XVI; en 1554, en Lima, se estableció que se elegirían procuradores para representar ante el Rey a las comunidades (Vargas, 1981, p. 40). Este funcionario tenía como misión presentar peticiones, diligencias y todo lo necesario para avanzar en las causas judiciales, actuando por poder otorgado por alguna de las partes[355]. De particular relevancia fue el procurador de indios, instaurado por el virrey Toledo. Este cargo, sostenido económicamente por la propia población indígena o por fondos provenientes de un impuesto específico, estaba destinado a la defensa de los indígenas ante la Audiencia. En regiones alejadas de Lima, solía ser ejercido por un español o letrado prominente (Charney, 1989, como se citó en Arana, 2010, p. 187; Honores, 2019, pp. 79, 87). Así, el procurador de indios se convirtió en una figura indispensable dentro de la defensa legal de las comunidades (Sato, Bustamante y León, 2014, p. 222).

El defensor de naturales, por su parte, pertenecía al fuero civil del sistema judicial virreinal (Arana, 2010, p. 120). Nombrado por el juez, tenía la función de representar legalmente a personas ausentes o en situación de rebeldía procesal. A diferencia del procurador, el defensor no necesitaba poder formal para actuar, y podía participar en el juicio, alegar y presentar pruebas en defensa de sus representados[356].

En el caso de Chavín de Pariarca, estos tres tipos de funcionarios —protectores, procuradores y defensores— fueron figuras constantes entre las décadas de 1640 y 1670, interviniendo no solo en las causas de capítulos sino también en otras disputas legales, como las composiciones de tierras. La capacidad de la población indígena para acceder a estos cargos y articularlos dentro de sus estrategias judiciales refleja no solo el conocimiento que tenían del sistema colonial, sino también su voluntad de negociar los términos de la convivencia a través de la justicia. A continuación, la Tabla 18 presenta los nombres de quienes ejercieron estos cargos en los distintos episodios de defensa legal en Chavín de Pariarca:

[354] Para profundizar sobre el rol de los protectores en el virreinato ver Saravia (2012a) y Bonnet (1992).
[355] Diccionario de autoridades, Tomo V, 1737.
[356] Diccionario de autoridades, Tomo III, 1732.

Tabla 18

Ministros de representación y defensa (1640-1670)

Nombres	Cargos	Años	Parte
Alonso de Castro	Procurador general de los naturales.	1654-1656	Capitulantes
Alvaro de Ydarra	Protector general de los naturales.	1655-1656	Capitulantes
Bernabé de Ayala	Protector de los naturales de la provincia de Huamalíes.	1655-1656	Capitulantes
Bernardo de Acuña	Procurador general de los naturales.	1665, 1668	Capitulantes
Diego de León Pinelo	Fiscal protector general de la Real Audiencia de Lima	1667	Capitulantes
Diego Sebastián Poma Songo	Defensor de los naturales	1655	Capitulantes
Domingo Antonio	Procurador de Pariarca	1655, 1667	Capitulantes
Fernando de Solórzano	Defensor	1654-1656	Guevara
Francisco de Valenzuela	Fiscal protector de la Real Audiencia de Lima	1645,1654	Capitulantes
Francisco Gomez Ortiz	Procurador del Número de la Real Audiencia.	1666-1668	Guevara
Ignacio de Mesina	Fiscal, defensor de los indios de Chavín de Pariarca.	1655	Guevara
Joseph de Altubes	Procurador de número de la Real Audiencia de Lima.	1667	Guevara
Joseph Mexía de Estela	Procurador general de los naturales.	1666-1668	Guevara
Juan de Alvarado	Defensor de los naturales de Pariarca y de los indios de las montañas	1667	Capitulantes
Manuel Martín de Taboada	Procurado del Numero de la Real Audiencia de Lima.	1655-1656	Guevara
Salvador Apelo	Procurador de Numero de la Real Audiencia de Lima	1667	Guevara

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3; BNP, D33.

Desde la década de 1640, los capitulantes contaron con el respaldo de ministros de representación y defensa en diversos litigios por tierras. Esta relación se consolidó en las décadas siguientes, permitiéndoles sostener las causas de capítulos de 1654 y 1665. En 1645, el fiscal protector Francisco de Valenzuela fue una figura clave. Contaba con una amplia red de aliados y una sólida trayectoria. Ese año intervino en litigios por tierras en Llamellín (Sato, Bustamante y León, 2014) y en causas promovidas por los principales de Acas contra los eclesiásticos Lucas de

Esquer y Luis García de Zurita, acusados de vejar a los indios. También encabezó una causa criminal contra Bernardo Arma de Olea por agravios cometidos contra los indios de Vico y Pasco (Tarma), e impulsó otra causa contra el cura Diego Palma, a nombre de Pedro Taparaco y otros indígenas de Checras[357]. Este último sería testigo en la causa de 1654 en Chavín de Pariarca.

Valenzuela había comenzado a tratar con los indígenas de Pariarca entre 1644 y 1645, cuando presentó un memorial al virrey Pedro de Toledo y Leyba para proteger las chacras Acra y Cinpis, que estaban en riesgo de ser despojadas. En 1650, elevó un segundo memorial al virrey Conde de Salvatierra solicitando el retorno de los jesuitas a Pariarca, argumentando que su salida había sido aceptada por el arzobispo Villagómez sin consultar al virrey, y que debía valorarse su labor en la reducción de infieles. Aunque su solicitud fue rechazada, su relación con la comunidad continuó durante más de una década. En 1654, mientras litigaba en Tantamayo contra Jerónimo López de Villegas, Valenzuela respaldó dos denuncias de Pedro Jari y Andrés Caguas contra Guevara[358]. Es posible que esta alianza se haya fortalecido por los vínculos del doctrinero con el obraje de Aurinja en Llamellín, cuyo arrendatario, Juan Nuñes de Solís, había litigado con Valenzuela en 1644 por tierras indígenas (Sato, Bustamante y León, 2014, p. 221).

Diego de León Pinelo —doctor en Cánones y defensor de los indios (Marzal, 1983, pp. 128–129)— también intervino. En 1667, al recibir la recusación presentada por Pedro Jari contra Joseph de Ávila y Falcón, recomendó dar curso a la solicitud y nombrar otro juez para garantizar justicia[359]. En la misma línea se ubicaron los protectores Bernabé de Ayala y Álvaro de Ydarra. Ayala actuó desde mayo de 1655, promoviendo peticiones y comisiones, como la que encargó a Antón Quispe para reunir testigos en la montaña. Posteriormente se retiró a Lima por sus funciones como contador real. Ydarra solicitó que la causa fuera remitida a Diego Sarsola, que se rechazara la sentencia dictada por el juez Bernardo de Noboa —recusado por los indígenas—, y que se

[357] AAL, sección Capítulos, leg. 12, exp. 6; leg. 15, exp. 3; leg. 14, exp. 4.
[358] ALL, Concursos, Leg. 4, Exp. 3, fols. 8v, 10r; Capítulos, AAL, Leg. 16, exp. 1; BNP, D33, fol. 32.
[359] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 565r-565v. Diego de León Pinelo Pinelo (1608-71) fue profesor de Derecho Canónico en San Marcos y fiscal protector de indios, su hermano fue el licenciado erudito Antonio de León Pinelo y su abuelo fue quemado en la hoguera de Lisboa (Porras, 2009, pp. 67, 70; Novoa, 2009, p. 57). Según Villanueva, León Pinelo sugirió ver que cuando los curas administraran el ganado de las iglesias, tomando para si la cuarta parte de su multiplicación, ello implicaba a los ganados de las cofradías pues ello sería motivo de codicia, pasando de lo legal a lo ilícito (1982, p. 20) y participó en la polémica conocida sobre la evangelización indígena junto al alcalde del crimen Juan de Padilla (Marzal, 1983, pp. 119-171).

aceptaran nuevos capítulos contra Guevara, alegando que el proceso aún estaba abierto a nuevas pruebas[360].

La figura del defensor también tuvo un papel destacado. Ignacio de Mesina, defensor nombrado tras la salida de Bernabé de Ayala, fue acusado por los capitulantes de ser criado de Guevara, de no presentar sus peticiones ni mantenerlos informados del avance de la causa. Además, cuando solicitó la prisión del doctrinero, propuso que esta se cumpliera en su propia casa. Esta situación motivó que los indígenas solicitaran como reemplazo a Sebastián Poma Songo, quien, según testigos, sí denunció los agravios sufridos, aunque el juez Noboa no incorporó sus escritos al expediente. En contraste, Guevara contó en 1654 con la defensa activa de Fernando de Solórzano, español cercano al doctrinero, que participó en diligencias como el secuestro de bienes. Su cercanía motivó el rechazo de los capitulantes, quienes consideraban que su nombramiento desvirtuaba el sentido del cargo[361].

Sin embargo, en la causa de 1665 los denunciantes lograron mayor apoyo de los defensores. Juan de Alvarado, vecino de Pachas, fue solicitado como defensor en dos ocasiones por Pedro Jari y otros principales. Su cercanía a los capitulantes, probablemente derivada de una relación con la hija de Jari, motivó su nombramiento. Alvarado promovió numerosas diligencias y fue blanco de ataques por parte del entorno del doctrinero. Según testigos como Domingo Chuyate y Domingo Malqui, los aliados de Guevara intentaron matarlo. El doctrinero lo acusó de emborracharse con los indios, de no confesarse y de haber inducido a tres mujeres a declararlo brujo, lo que derivó en un proceso de idolatrías a cargo de Estanislao de Vega Bazán. A pesar de las acusaciones, los capitulantes lo mantuvieron como defensor en 1667 y continuaron confiando en él[362].

En cuanto a los procuradores, Alonso de Castro y Bernardo de Acuña fueron figuras clave. En 1650, Castro participó en un proceso de Yaros contra Cristóbal Martínez, acusado de inducir a los indios a mentir en sus testimonios[363]. En 1654, fue el procurador que presentó y siguió la causa de capítulos, enfrentando a los representantes de Guevara, Luis Rodríguez Clavijo y Manuel de Taboada. Acuña, por su parte, había participado como notario en causas desde 1634 y entre 1650

[360] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 70r-70v, 72v, 285r, 295v.
[361] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 307r – 307v, 107v- 107r, 302v.
[362] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 35v – 38r, 82r, 432v, 537v-538r, 574r.
[363] AAL, sección Capítulos, leg. 15, exp. 4.

y 1666 intervino en procesos por arrendamiento, agravios y despojo en diversas provincias[364]. En Chavín, presentó el memorial de Pedro Jari que solicitaba su nombramiento como procurador, al considerar que su anterior defensor favorecía al doctrinero. En 1668, refutó los argumentos de Guevara que pretendían anular la causa y promovió nuevas denuncias contra él. Incluso tras la anulación parcial del proceso, continuó actuando y presentó el título de cacique gobernador de Pedro Jari como prueba de que había sido castigado injustamente por el cura[365].

Otro procurador notable fue Domingo Antonio, quien también fue denunciante y testigo. Guevara lo acusó de ser el "solicitador en sus enredos". Antonio denunció la cercanía entre el doctrinero y el juez Noboa, declaró que Guevara había quemado tornos para encubrir su apropiación y obligaba a los indios de Chavín, Tantamayo y sus anexos a trabajar. Señaló además que maltrataba a los culagaches convertidos por los jesuitas, que cobraba a forasteros por trabajar, y que mantenía tratos con el obraje de Quivilla, sin respetar el arancel impuesto por Francisco de Gamarra. Antonio también expuso sus propios agravios: fue maltratado por Guevara y su cuñado, obligado a trabajar por un pago mínimo, a asumir las deudas de su padre y despojado de un patacón por unas mulas. Su cercanía con Pedro Jari, a quien visitó cuando fue azotado por el doctrinero, fue motivo para ser acusado como capitulante y amenazado por apoyar a la parte denunciante[366].

Guevara también tuvo procuradores de confianza. En 1655, otorgó poder a Manuel de Taboada, quien reemplazó a Luis R. Clavijo y lo representó hasta 1656, realizando diligencias como la recusación del juez Francisco de Gamarra. En la década siguiente contó con Salvador Apelo, Joseph de Altubes y Francisco Gómez, este último sin cargo formal. Otro representante fue Joseph Mexía de Estela, quien en 1666 comenzó actuando como procurador de los indios de Chavín, pero fue reemplazado por Bernardo de Acuña en 1668 a solicitud de Pedro Jari, quien lo acusó de favorecer al doctrinero. A pesar de su retiro, continuó su carrera como procurador general de naturales en otros espacios[367]. Aunque no hay pruebas claras de parcialidad, su remoción

[364] AAL, sección Capítulos, leg. 9, exp. 3; leg. 15, exp. 2; leg. 19, exp. 1; leg. 19, exp. 4.
[365] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 607r-609v, 645r- 647v. La labor de Bernardo de Acuña continuó años después, en 1675 aún como procurador siguió una causa en nombre de Santiago de Chilcas, Alonso Pomalibiac y otros caciques y gobernadores de San Pedro de Acas, contra el licenciado Juan Ortiz de Noriega por los agravios contra los indios (AAL, sección Capítulos, leg. 21, exp. 9).
[366] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 306r-307v; leg. 19, exp. 3, fols. 167v-176r, 376r – 376v, 500r-501r, 508r, 622r-625v.
[367] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 286v, 291r, 297r-298v, 301r-301v, 317r; leg. 19, exp. 3, fols. 14r-14v, 509r-509v, 514r-514v, 518v, 535v, 556r-557r, 571r-572v, 587v-590r, 597r-597v, 599v-600v, 607r-607v, 644v. Respecto a la trayectoria de Mexía Estela, después de estar en Chavín, en 1675 a nombre de los caciques principales

muestra cómo los capitulantes optaban por prescindir de oficiales que no lograban resultados satisfactorios para su causa.

En resumen, los procuradores, defensores y protectores representaron una herramienta fundamental en las estrategias judiciales de los capitulantes, actuando en defensa de sus intereses frente al doctrinero Francisco de Guevara. Su intervención permitió a la población indígena involucrarse activamente en los procedimientos judiciales, acceder a información legal, disputar el despojo territorial y cuestionar la autoridad eclesiástica. Las alianzas con estos funcionarios no fueron incondicionales: cuando se detectaron actos de parcialidad o negligencia, como en el caso de Ignacio de Mesina o Joseph Mexía, los capitulantes buscaron su reemplazo. Al mismo tiempo, el doctrinero también supo usar estas figuras en su beneficio, evidenciando que el sistema colonial ofrecía márgenes de maniobra tanto a indígenas como a representantes del clero. En ese marco, la justicia operó como un espacio de negociación desigual, donde la tierra, las redes de poder y la intermediación legal se entrelazaron como parte de la defensa indígena ante el abuso institucionalizado.

1.3.Ministros auxiliares: Notario, escribano e intérprete

Notarios, escribanos e intérpretes desempeñaron un papel fundamental en el virreinato, ya que de ellos dependió en gran medida la producción y conservación del conocimiento escrito de la época. El notario o escribano público era el funcionario autorizado para dar fe de contratos, testamentos y otros actos legales. En las Indias, los que actuaban en causas civiles o seglares eran llamados escribanos del número, mientras que los que trataban asuntos eclesiásticos eran

de San Martín de Mani (Cajatambo) siguió una causa contra Pedro Paras de la Fuente por vender ganados de la Iglesia (AAL, sección Capítulos, leg. 21, exp. 6). En 1692 seguía una causa criminal en Piscobamba contra Cristóbal de la Torre Céspedes por maltratar a los indios (AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 7). Tres años después, en 1695 figura como cacique principal y gobernador con título del repartimiento de San Gerónimo de Aguamiro y Cochabamba en Pachas (Huamalíes) siguiendo una causa contra Pedro de Villavicencio y Cisneros y su ínter Juan Buitrón (AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 16). Su labor como procurador continuó y en 1696 seguía una causa a nombre de Felipe de la Cruz contra Cristóbal de la Torre y Céspedes en Acobamba (Piscobamba) por perjuicios contra los indios; un año después siguió dos causas, la primera en nombre de indios principales de Acas (Cajatambo) contra José Bermejo; y, la segunda, en Lunahuaná a nombre de Pedro Cama, Francisco de la Cruz contra Nicolás de Melgosa (AAL, sección Capítulos, leg. 25, exps. 19, 21 y 22). En 1699 en Ica, siguió una causa contra el licenciado José del Lunar en nombre de los principales y el común de los indios de Tivillo (AAL, sección Capítulos, leg 26, exp. 4). Asimismo, en 1701 Berroa también identificó a Josef Mejía de Estela cuando el presbítero Juan Gutiérrez de Castro le rentó en 1701 dos cuadras de tierra en Moraspampa ([1934] 2009, p. 251). Por otro lado, según las fuentes también hay registro de Joseph de Altubes, quien en 1668 siguió una causa en nombre de Juan Antonio de Céspedes Toledo contra el bachiller Bernabé López de Burgos, por la cantidad de 200 pesos. (AAL, sección Capítulos, leg. 20, exp. 3).

denominados notarios. El escribano tenía el oficio público de redactar escrituras y ejercer la pluma "con autoridad del Príncipe o Magistrado" (Hidalgo, 1994, p. 307)[368].

En los últimos años, el estudio de estos personajes ha cobrado mayor relevancia. León Gómez ha investigado a los escribanos de Huánuco en el siglo XVII, mostrando cómo, además de ejercer su oficio, muchos desarrollaron actividades paralelas que les permitieron enriquecerse. Tal fue el caso de Gabriel Martínez, quien además fue mayordomo del Hospital de la Misericordia (2017, pp. 60, 68–70). Según Honores, los escribanos constituían una extensión importante de la profesión legal (2019, p. 76). Por su parte, Ramos ha destacado que los notarios no atendían únicamente a españoles, sino también a la población indígena y mestiza más pobre. Muchos testamentos de indios fueron redactados por escribanos indígenas, quienes participaron en el gobierno local, aprendieron a redactar documentos legales y usaron el castellano aplicando la "fonética y sintaxis" propias de un quechuahablante (2010, pp. 161, 163).

El intérprete, por otro lado, fue una figura clave para la intermediación entre la población indígena y el sistema colonial. Su incorporación se promovió desde inicios de la dominación hispánica para facilitar la enseñanza del castellano y de la doctrina cristiana, así como para asistir a la Iglesia en la erradicación de prácticas tradicionales. Fue el virrey Francisco de Toledo quien creó formalmente el cargo de intérprete de la lengua general, le asignó un salario y designó para el puesto a un indígena. Estos intérpretes ofrecieron a los nativos la posibilidad de defenderse y negociar dentro del sistema, si las condiciones lo permitían. A inicios del siglo XVII, en Lima, los intérpretes mantenían vínculos con tanto con indios como con españoles, y gozaban de una posición favorable gracias a su edad, estatus económico o capital cultural. Sin embargo, conforme avanzó el siglo, muchos desaparecieron tras la figura de los ladinos, considerados suficientemente bilingües, lo que hizo menos evidente su presencia. En Cuzco, en cambio, los escribanos siguieron redactando testamentos para indígenas hasta que fueron reemplazados por notarios mestizos. Antes de eso, estuvieron presentes en casi todos los actos notariales de los indios, incluso cuando estos dominaban el castellano (Ramos, 2010, pp. 162–164, 240; Guivobich, 2017, p. 173).

Estos funcionarios en general, dueños de la palabra escrita, gozaron de gran influencia. Ramos ha indicado que, en el Cuzco del siglo XVII, los notarios mestizos desplazaron a los escribanos indígenas y actuaron también como intérpretes, dominando las transacciones escritas.

[368] Diccionario de Autoridades, Tomo III, 1732; Tomo IV, 1734.

Muchos cargos fueron ocupados por miembros de una misma parentela de nobles o autoridades indígenas (2010, p. 164). Cattan, por su parte, ha advertido que estos agentes no solo transcribían, sino que intervenían activamente en lo que se escribía; por ejemplo, en la *Instrucción de Titu Cusi Yupanqui*, el secretario Martín Pando dejó constancia de haber escrito la obra "con sus propias manos según se le decía" (2017, p. 95).

Estas dinámicas de poder y control de la escritura fueron representadas de forma crítica por Guamán Poma, quien retrató al escribano como un gato cazador que acechaba las haciendas de los indios pobres hasta apoderarse de ellas (Araníbar, 1990, pp. 79, 84). En este sentido, notarios, escribanos e intérpretes no solo documentaban los procesos, sino que también influían en ellos, convirtiéndose en piezas fundamentales para la defensa —o para el control— de los habitantes del virreinato. Chavín de Pariarca no fue la excepción, como se observa en la siguiente Tabla 19:

Tabla 19
Ministros auxiliares (1654-1669)

Nombres	Cargos	Años	Parte
Antonio Martel	Escribano e intérprete	1654, 1667	Capitulantes
Antonio Prado, fraile	Notario	1665-1668	Guevara
Francisco Gomez Ortiz	Notario	1668	Guevara
Luis Rodríguez de Perafustán	Notario	1654-1656	Guevara
Pedro Valdez	Intérprete	1654-1657	Guevara
Pedro de Morga	Notario	1667-1668	Guevara
Clemente Grande	Escribano	1665-1669	Capitulantes
Diego de Narvaes Alvendín	Intérprete	1665-1669	Capitulantes
Esteban Prieto	Notario	1665-1669	Capitulantes
Francisco Fernándes	Intérprete	1665-1669	Capitulantes
Gregorio de Solis	Intérprete	1665-1669	Capitulantes
Joan Flores	Intérprete	1665-1669	Capitulantes
Joseph Ramírez de la Serna	Notario	1667	Capitulantes
Juan Agustín	Intérprete	1665-1669	Capitulantes
Juan Chuigualla	Escribano	1654-1656	Capitulantes
Juan Malqui (cantor)	Escribano	1653-1656	Capitulantes
Pedro Quijano y Zevallos	Notario	1665-1669	Capitulantes
Thomás de Maguiña	Notario	1665-1669	Capitulantes

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

En la causa de 1654, los capitulantes fueron apoyados por los escribanos Juan Malqui —también cantor—, Juan Chuigualla y Antonio Martel. Estos dos últimos no solo ejercieron su

oficio, sino que también testificaron y denunciaron activamente. En la década siguiente, contaron con Clemente Grande, escribano del cabildo de Huánuco, acusado de parcialidad por el doctrinero. También intervinieron los notarios Esteban Prieto y Joseph Ramírez de la Serna, quienes participaron en diligencias clave como la certificación de la sustracción de fojas, la prisión de Guevara y el secuestro de bienes. Ramírez declaró sobre un intento de soborno del doctrinero y su recusación injustificada. Otro aliado fue Pedro Quijano de Zevallos, juez comisionado y notario a favor de los capitulantes. Asimismo, Thomás de Maguiña, notario de Huaylas, gozó de la confianza del juez Mena y testificó sobre un intento de soborno de Guevara; por ello, fue recusado sin éxito por los partidarios del doctrinero[369].

Por su parte, Francisco de Guevara también contó con aliados que ejercieron los oficios de notario y escribano. Luis Rodríguez de Perafustán, nombrado notario por el juez Bernardo de Noboa en 1655, estuvo presente en todas las diligencias, y su casa fue usada como prisión provisional cuando Guevara fue arrestado. Rodríguez de Perafustán formaba parte del entorno cercano de Noboa en Ticllos, lo que confirma su alineamiento con el doctrinero. Entre 1665 y 1669, otros notarios aliados de Guevara fueron Pedro de Morga y el fraile Antonio Prado. Ambos testificaron en contra del juez Mena, acusándolo de favorecer a testigos e intérpretes contrarios al doctrinero. También destaca Francisco Gómez Ortiz, quien fue excluido del proceso por recibir entre 400 y 500 pesos —según declararon Pedro Jari y Juan de Alvarado— para incumplir sus funciones. Pese a ello, en 1668 declaró a favor de Guevara, alegando que los intérpretes designados por el juez no eran idóneos, lo que revela su estrecha conexión con el doctrinero[370].

En el caso de los intérpretes, su actuación fue especialmente significativa para la parte indígena. Su función no se limitó a la traducción literal de los testimonios: podían, dependiendo de su cercanía con una u otra parte, matizar o alterar ciertas declaraciones. Pedro de Baldéz,

[369] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 28r, 136v, 191v; leg. 19, exp. 3, fols. 355r, 382r-382v, 413v-414v, 418r-418v, 426r, 428r-429r, 553r, 594r, 590r, 596r, 635r, 637r-638r. Fuentes posteriores dan noticia que el notario Esteban Prieto, junto a los curas Pedro Miranda Sevallos, Alonso de Alarcón, Nicolás Melgosa y Juan Benítez de Tena fueron acusados por cobrar crecidos derechos parroquiales entre 1697 y 1702, por lo que los caciques principales de Chacas, Cotaparaco, San Pedro de Acas, San Antonio de Jicamarca, Santiago de Maray, San Luis de Huari, Yungay, Chinchaycocha, Los Reyes y Corongo le siguieron una causa (AAL, sección Capítulos, leg. 26, exp. 1).

[370] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 63r, 107r; leg. 19, exp. 3, fols. 375r, 396r-396v, 418r-420v, 428r, 553r-553v, 584r-584v. Es necesario indicar que no todos los notarios tomaron una actitud directa respecto a las partes del pleito, fueron los casos de los notarios Thomás de Paredes, Melchor de Oviedo y Diego de la Cueva.

intérprete más cercano a Guevara, llegó desde Ticllos con el juez Noboa, con quien mantenía una relación de amistad[371]. En contraste, los capitulantes contaron con un grupo más amplio y diverso.

Juan Flores fue nombrado intérprete en 1667. Criado del juez Laureano de Mena, fue acusado por Guevara de ser un mulato joven de entre 15 y 16 años, que no sabía la lengua general ni leía ni escribía, por lo cual solicitó la anulación de la causa[372]. Cabanillas, siguiendo a Bowser, ha indicado que cargos como el de escribano o maestro no podían ser ejercidos por negros o sus variantes, debido a la carga moral del oficio (2017, pp. 70, 73). Es posible que este criterio se aplicara en su caso. Sin embargo, los capitulantes, apoyados por altas autoridades, impidieron que esta acusación prosperara. De la Puente Luna y McCutchen han destacado cómo estas figuras —como los "mulatillos"— podían desempeñar un rol crucial en el sistema colonial gracias a su grado de aculturación (De la Puente Luna, 2007, p. 106; McCutchen, 2014).

Los capitulantes también introdujeron familiares en el cargo de intérprete. Juan Agustín fue nombrado en mayo de 1667, en reemplazo de Francisco Fernández. Era entenado del cacique Pedro Jari, hijo de su segunda esposa, y yerno de María Ambray, una mujer acusada de idolatría. Juan Agustín presenció el castigo de María Isabel junto a Pedro Jari y Santiago Marcos, y su cercanía familiar motivó a Guevara a exigir su retiro, argumentando además que el intérprete anterior no había dejado oficialmente el cargo. Sin embargo, los capitulantes respaldaron su designación. El procurador Joseph Mexía de Estela negó su parentesco con Jari y sostuvo que su nombramiento se debía a la ausencia de Fernández. Tanto el promotor fiscal como otros funcionarios defendieron su permanencia, considerando que los argumentos de Guevara no justificaban anular la causa[373].

Otros intérpretes, como Diego de Narvaés Alvendín, Gregorio de Solís y Antonio Martel, también fueron importantes aliados de los capitulantes. Narvaés fue intérprete cuando los indios presentaron sus quejas ante el juez Antonio de Carvajal, y en 1667 testificó a favor del juez Laureano de Mena, destacando su comportamiento en Chavín, Huaylas y Conchucos. En 1672,

[371] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 65r-65v.
[372] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 18r, 537v, 579r-579v, 582r-583v.
[373] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 28r-28v, 387r, 449v-450r, 537v-538r, 579r, 581r.

seguía activo como testigo en procesos vinculados a los Arias de Agama[374], lo que evidencia su capacidad para establecer redes duraderas.

Gregorio de Solís y Antonio Martel actuaron como intérpretes en la causa de las montañas dirigida por Pedro Quijano y Zevallos en 1667. Solís defendió intereses propios además de los colectivos. En 1655 había testificado a favor de Guevara, pero su postura cambió con el tiempo. El doctrinero azotó a su esposa Ana Conchaco, y lo acusó de participar en cachuas con Francisca Colqui y María Ambray, por lo cual fue perseguido. Más adelante, Solís declaró que Guevara había despojado de chacras a los hijos de Alonso Chaico, y en 1667, como arreador de mulas, se relacionó estrechamente con capitulantes como Domingo Chuyate, Andrés de la Cruz e Isabel Tanta[375]. Es probable que defendiera una chacra de coca que los jesuitas le habían dejado y que estaba en riesgo.

La participación de intérpretes como Pedro de Baldéz, Juan Flores, Juan Agustín, Diego de Narvaés Alvendín, Gregorio de Solís y Antonio Martel fue determinante en las causas. Su mediación lingüística, sus vínculos familiares y sociales, así como su capacidad para moverse entre distintos grupos, les otorgaron un margen de acción que podía influir directamente en los resultados judiciales. Algunos, como Solís, incluso utilizaron el proceso para defender intereses personales.

Los notarios, escribanos e intérpretes desempeñaron un papel clave en las causas de capítulos de Chavín de Pariarca. Su dominio del lenguaje jurídico y de los procedimientos les otorgó poder real en la representación de las partes, legitimando las actuaciones judiciales. Para los capitulantes, fueron aliados estratégicos que ofrecieron apoyo técnico y respaldo en momentos críticos; para Guevara, actuaron como instrumentos de defensa. Su participación mostró que la justicia colonial era un espacio de negociación donde estos funcionarios no fueron meros intermediarios, sino agentes activos con influencia decisiva en el curso de los litigios.

En suma, el análisis de este primer apartado ha demostrado que el Tribunal Eclesiástico desempeñó un papel central en la administración de justicia de la doctrina de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, y que su influencia se extendió más allá del ámbito doctrinal, incidiendo

[374] AGN, Real Audiencia de Lima, causas civiles, leg. 206, cuad. 782, fol. 4r. AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 393v-394v, 503v.
[375] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 48v, 110v, 136r, 163v, 194r-196v, 236r-236v; leg. 19, exp. 3, fols. 132r, 135v, 374r, 458v, 478v.

directamente en las relaciones sociales, territoriales y políticas. Dirigido por el arzobispo de Lima y compuesto por figuras como el provisor general, los jueces eclesiásticos y el promotor fiscal, este tribunal canalizó las disputas de los indígenas de Chavín frente a las agresiones del doctrinero y su red de aliados. La figura del provisor —delegado del arzobispo— fue especialmente relevante, pues garantizaba la conducción de los procesos judiciales. Por su parte, los jueces eclesiásticos, designados por el arzobispado, se enfrentaron a la tarea de impartir justicia dentro de un contexto atravesado por desigualdades, resistencias y alianzas cruzadas. Los promotores fiscales, desde su posición, velaban por el cumplimiento de las normas religiosas y por la defensa del orden eclesiástico, pero también actuaban como garantes del proceso judicial en favor de los indígenas, oponiéndose a manipulaciones y recusaciones injustificadas.

De igual modo, figuras como el protector de naturales, el procurador y el defensor cumplieron un rol esencial en la representación y defensa de los derechos de los indígenas de Chavín. Estos ministros de representación, al formar parte de un sistema judicial formalizado, permitieron que los indígenas tuvieran una vía institucional para denunciar los abusos y sostener su posición dentro del conflicto, a pesar de las dificultades de acceso a Lima o las barreras sociolingüísticas. Su intervención fue clave para que los reclamos de los capitulantes llegaran a ser atendidos por el tribunal, y para que no fueran anulados ante la ofensiva del doctrinero.

Por último, los notarios, escribanos e intérpretes —denominados aquí ministros auxiliares— jugaron un papel decisivo en el desarrollo de los juicios. Su dominio de la escritura, del castellano y de las formas legales los convirtió en actores estratégicos. Fueron responsables de redactar actas, certificar diligencias, traducir testimonios, dar fe de arrestos y decomisos, y, en muchos casos, tomar partido activo en favor de una u otra parte. Tanto Francisco de Guevara como los capitulantes articularon redes de alianza con estos personajes, quienes a su vez respondían a lealtades familiares, políticas o personales, y también defendían sus propios intereses, especialmente en torno a la tierra. En varios casos, como el de Gregorio de Solís o Juan Agustín, se observa cómo los vínculos de parentesco, las agresiones previas del doctrinero o las aspiraciones individuales definieron la posición de estos actores dentro de los procesos.

En conjunto, este apartado revela que la justicia eclesiástica no operó como un poder vertical e incuestionable, sino como un espacio atravesado por relaciones de poder, negociación y conflicto. Lejos de ser un escenario neutral, funcionó como un terreno en disputa donde distintos

actores —indígenas, curas, funcionarios judiciales— se valieron de las normas, los oficios y las redes personales para defender sus intereses. En el caso de Chavín de Pariarca, los indígenas lograron articular alianzas con diversos representantes de este tribunal, utilizando las herramientas legales disponibles para enfrentar el despojo territorial y las agresiones clericales, y demostrando que la justicia virreinal podía ser también un espacio de agencia y resistencia.

2. Redes religiosas

Este apartado aborda la participación del clero secular y regular en la doctrina de Chavín de Pariarca entre 1654 y 1669, así como el papel de los indios auxiliares, actores poco tratados en la historiografía, pero con gran presencia en las regiones. Los religiosos siempre estuvieron presentes en Pariarca, y en ese periodo mantuvieron vínculos estrechos con las autoridades indígenas. Según Alaperrine (2005, p. 192), los frailes requerían del apoyo de los curacas para sus proyectos evangelizadores. Estas alianzas podían traducirse en beneficios concretos; por ejemplo, en Huaylas, a fines del siglo XVI, los caciques aliados al arzobispo Mogrovejo lograron mantener recursos comunales bajo jurisdicción eclesiástica, conservando así su autoridad con el respaldo de los curas (Zuloaga, 2012, pp. 25, 267; 2017, pp. 329-330).

Además, el clero representaba una vía de acceso a la cultura escrita. Dominaban el latín y el Trivium, y San Agustín, como recuerda Cattan, recomendaba el uso de la retórica como medio para alcanzar la verdad (2017, p. 96). Sin embargo, este grupo no era homogéneo. Desde el siglo XVI, existieron disputas entre el clero regular y el secular por el control de las doctrinas. Aunque los papas Pío V (1567) y Gregorio XIV (1591) ordenaron que las iglesias fueran atendidas por clérigos seculares, las quejas persistieron. En Cuzco, las órdenes criticaron las reformas toledanas por favorecer al clero secular y, para 1572, solo una parroquia estaba en manos de los dominicos (Villanueva, 1982, p. 5; Ramos, 2010, p. 131). Estas disputas y coaliciones también se reflejaron en Chavín de Pariarca. Allí, la participación del clero no solo fue doctrinal, sino también política y judicial, y su interacción con los indios auxiliares mostró cómo estos grupos locales contribuyeron a sostener o disputar el poder dentro del marco colonial.

2.1.El clero secular

El clero secular desempeñó un papel clave para los capitulantes (ver Anexo C). Aunque algunos miembros ya han sido mencionados en relación con el Tribunal Eclesiástico, es necesario abordar aquí el rol específico de los visitadores y doctrineros en el marco de las alianzas y los

conflictos en Chavín de Pariarca entre 1654 y 1669. Si bien las funciones de los visitadores han sido desarrolladas en el capítulo II, conviene destacar la actuación de dos figuras relevantes: Pablo de Paredes y Estanislao de Vega Bazán.

Pablo de Paredes fue uno de los primeros visitadores cercanos a la población indígena. Conocía Chavín desde 1653, año en que realizó una visita pastoral, y acumulaba experiencia por sus recorridos por Mangas, Llata y Pachas en ese mismo año (Briceño, 2016, p. 98). Aunque en un primer momento, a inicios de 1654, Paredes se mostró renuente a testificar a favor de Pedro Jari y Andrés Caguas —probablemente por su cercanía con el juez Noboa, a quien había favorecido en una sentencia en la doctrina de Cusi en 1653 (Bustamante, 2013, pp. 72, 74)—, posteriormente declaró en el proceso y señaló que, aunque no hubo cargos previos contra Guevara, este sí había ido a las montañas, como lo afirmaban los denunciantes[376].

El doctrinero Estanislao de Vega Bazán ejemplifica la fluidez de lealtades dentro del clero secular. Su vínculo con Huamalíes se remonta a 1643, cuando desde el Cuzco impulsó diligencias relacionadas con el obraje de Chuquibamba[377]. En 1654 era cercano a Francisco de Guevara: participó en la visita a Pariarca en 1653, compartía juegos en el obraje de Chuquibamba y frecuentaban juntos el de Raqua. Incluso fue presentado como testigo en la causa por Guevara, ante las supuestas falsificaciones del cantor Juan Malqui y el gobernador Pedro Jari. Por ello, el cacique recusó su participación y la de otros doctrineros. Sin embargo, en 1665, ya como visitador de idolatrías y tras recibir una evaluación positiva en 1658, Vega promovió dos juicios contra Guevara: uno por desacato y otro por consultar a hechiceros. Pese a que Guevara intentó desacreditarlo mediante un testigo que cuestionaba su título y la validez de los testimonios, las acusaciones de Vega favorecieron a los capitulantes[378]. Este cambio pudo obedecer al interés de Vega por consolidar su carrera o, como en otros casos, a su pertenencia a redes vinculadas al aprovechamiento de mano de obra indígena como ocurrió en Jauja (De la Puente Luna, 2007, p. 214).

[376] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 2v, 37v-38v, 42r. AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exps. 33, 34, 35 y 39.

[377] Las fuentes también indican que Vega Bazán en 1645, fue denunciado por un indio principal de Conchucos y estando en Singa, recibió las visitas de Antonio Garavito de León y Bartolomé Herrera en 1647 y 1649 respectivamente (AAL, sección Capítulos, leg. 12, exp. 8; leg. 15, exp. 29).

[378] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 29v, 37v, 60r, 62r, 96v, 297r-297v, 302r-302v, 306v, 309v; leg. 19, exp. 3, fols. 82r, 432v-433r, 524v, 533v, 559r-562v; sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 21, 42; sección Inmunidad Eclesiástica, leg. 7, exp. 6. Sobre la hoja de servicios de Estanislao de Vega Bazán ver AGI, Lima, 248, N.7 y García (2018, pp. 98-110).

Además de estas autoridades, otros clérigos de doctrinas cercanas respaldaron a los capitulantes. Algunos, como Francisco de Gamarra, Laureano de Mena Godoy, Pedro Quijano y Zevallos —curas de San Sebastián, San Marcelo y Llamellín, respectivamente—, así como los auxiliares Esteban Prieto y Joseph Ramírez de la Serna, ya han sido tratados en la sección dedicada al Tribunal Eclesiástico. Sin embargo, cabe mencionar también a Salvador Sánchez de la Parra y Gabriel de la Cueva. Sánchez, doctrinero en Tapo en 1647, llegó a Huánuco en 1653 y fue requerido por los capitulantes en 1654 para colaborar en la averiguación de la causa y el embargo de los bienes de Guevara; continuó en la región al menos hasta 1660 (Berroa, [1934] 2009, p. 83). Gabriel de la Cueva, doctrinero de Singa y beneficiario de Chilca en 1658, también fue solicitado por los capitulantes en 1665 para cumplir los mandatos del visitador Gamarra. Participó activamente en varias diligencias y fue reconocido por los denunciantes no solo por haber bautizado y apadrinado a quienes abandonaban la fe por influencia de Guevara, sino también por su apoyo al cacique Pedro Jari, a quien asistió tras ser golpeado en el obraje de Quivilla. Debido a su actuación, Guevara y su procurador lo calificaron como enemigo mortal y aliado del juez Laureano de Mena[379].

Francisco de Guevara contó con el respaldo de varios curas vecinos, con intereses afines a los suyos, en especial la mano de obra indígena, como ya se había evidenciado en la región de Huaylas (Zuloaga, 2017, p. 333). Entre sus aliados más cercanos se encontraba Luis Sánchez de Montoya, quien se interesó por Huánuco desde 1643 y fue denunciado por incitar a los indios en los obrajes de Chuquibamba, Moscas y Colca. En 1653 era cura de Pachas, y aunque el cacique pidió en 1654 que no interviniera en la causa contra Guevara, continuó en la zona hasta 1658. Otro aliado relevante fue Agustín de Aller, cura de Tapo, quien residió en Huánuco por un largo período. Fue visitado en 1647 y 1649, y acusado por su conducta durante las carnestolendas y por no acatar sanciones del provisor. Además, reclamó la exención de tributos para los indios nobles (Berroa, [1934] 2009, p. 131). Aunque se trasladó a Tarma en 1651, su vínculo con Huánuco persistió, y en 1654 fue recusado por los capitulantes de Chavín debido a su amistad con Guevara. También colaboraron Juan Rosado Valdez y Esteban de Aguirre. Este último, doctrinero en Pomabamba, Huari y Sihuas, se encargaba de la doctrina de Chavín en ausencia de Guevara. Administraba los

[379] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 59r-59v; leg. 17, exp. 14; leg. 19, exp. 3, fols. 3r, 148r, 158r, 166v, 176v, 254v, 353v, 365r, 391r, 427v, 509r-509v, 514r, 539v, 626v; sección Visitas Eclesiásticas, leg. 12, exp. 8; leg. 17, exp. 12; sección Causas de Permutas de Doctrinas, leg. 1, exp. 22.

sacramentos, dominaba la lengua general y participaba en la organización de la mita[380]. Más adelante, entre 1667 y 1669, se estableció como capellán en Huánuco (Berroa, [1934] 2009, p. 188).

Asimismo, Rodrigo Durán Martel y Damián de Gori fueron importantes aliados de Guevara dentro del clero secular. Durán Martel, doctrinero desde 1650 en Santa María Magdalena, luego en Cajatambo y finalmente vicario en Llata, tenía amistad con Guevara desde al menos 1653. Fue acusado de estar vinculado al obrajero Jerónimo López de Villegas, de agredir a Luis Oca y de respaldar a Lázaro Antonio como gobernador en perjuicio de Pedro Jari. Aunque los capitulantes pidieron su exclusión, Guevara lo defendió alegando que solo había sancionado al hechicero Gaspar Guacra, como lo hacía el arzobispo Gonzalo de Campo. En 1667, ya como cura de Huánuco, aún era citado por Guevara para deslegitimar a los denunciantes. Por su parte, Damián de Gori, cura interino en Chavín, reemplazaba a Guevara y testificó a su favor entre 1654 y 1656, afirmando que construía iglesias y agasajaba a los indios, aunque estos presionaban a otros para declarar en su contra. Los capitulantes lo calificaron como "amigo legítimo" del doctrinero, y Guevara lo seguía considerando aliado hasta al menos 1671[381].

Durante la siguiente década, otros doctrineros continuaron brindando respaldo a Guevara. Phelipe Mesa Montalvo, cura de Huacaybamba, con paso por Singa y Miraflores en 1687, y luego en Llata hasta 1690, apoyó al doctrinero en diligencias clave. Pedro Pablo de Saldaña, también considerado por Guevara, asumía como interino en sus ausencias, administraba los obrajes y obligaba a los indígenas a trabajar en ellos. Estos lo acusaban de no atender las confesiones. Francisco Antonio, encargado de administrar los sacramentos en Chavín, era considerado irregular y conflictivo por el juez Mena, aunque Guevara lo defendía amparándose en sus licencias legítimas. A Melchor de Leiva, cura de Llata y vicario de Huamalíes, el corregidor le solicitó restituir la honra de Guevara tras una declaración del indio Paucar. Por esa razón, los capitulantes

[380] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exps. 5, 25, 26, 34, 43, 52. Permutas, leg. 1, exps. 17, 19, 21. Capítulos, leg. 11, exp. 2; leg. 15, exp. 5; leg. 16, exp. 1, fols. 60r, 62r, 82r, 90v, 95v, 245r, 265v, 271r, 277r.
[381] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 11, exps. 16, 41; leg. 15, exps. 33, 34, 52; sección Causas de Permutas de Doctrinas, leg. 1, exp. 20; sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 38r, 60r, 62r, 66r, 96v, 127r, 138r, 147r, 152r, 154v, 155v, 174r-179v, 187r, 197r-203r, 211r-211v, 220v, 224v, 254r, 265v, 274-277r, 309v; leg. 19, exp. 3, fols. 59r-59v, 306v, 325r, 370r, 374v.

lo identificaban como aliado del juez Ávila y Falcón, otro defensor del doctrinero[382]. Leiva permaneció en el vicariato hasta 1686 (Berroa, [1934] 2009, p. 354).

Francisco de Guevara también recurrió a doctrineros como testigos. Los curas Antonio Ortiz de Espinoza, Juan de Salazar de Valencia y Gaspar de Loayza —este último párroco de Llata en 1656 (Berroa, [1934] 2009, p. 354)—, buscaron anular la causa de capítulos argumentando que el cacique Pedro Jari estaba emparentado con el intérprete Juan Agustín y que no dominaba la lengua indígena, lo que invalidaba el proceso[383].

Luis de Villavicencio, cura de Pachas, fue un defensor activo de Guevara durante la segunda causa de capítulos. Declaró haber presenciado la confesión de Andrés de Mendoza, quien habría sido presionado por Pedro Jari para declarar contra el doctrinero. Además de sus funciones religiosas, Villavicencio tenía intereses mineros —en 1660 gestionó el asiento de Hauallacayán— y acumulaba conflictos con la población local. En 1662 enfrentó tres causas en Nazca: por abusos cometidos por sus ayudantes, por excomulgar al hacendado Lázaro de Olmedo y por ingresar en la casa de una mujer casada. En 1666, junto al corregidor Antonio de la Riva, también aliado de Guevara, denunció al cacique gobernador de Pachas, Leandro Pomachagua —vinculado a los capitulantes—, por permitir idolatrías y utilizar a los indios en obrajes, acusaciones respondidas por la población con denuncias de usurpación de bienes doctrinales. Este conflicto se mantuvo hasta 1672, cuando Pomachagua lo acusó de apropiarse de bienes eclesiásticos y cofradías (Riveros, 2005, p. 244). A pesar de ello, Villavicencio permaneció en Pachas hasta 1689 como juez eclesiástico[384].

En síntesis, entre 1654 y 1669, el clero secular desempeñó un papel decisivo en los conflictos de Chavín de Pariarca, siendo Francisco de Guevara quien concentró la mayor parte del respaldo eclesiástico. Aunque algunos visitadores y doctrineros apoyaron a los capitulantes, la mayoría de los curas de doctrinas vecinas actuaron como aliados del doctrinero, ya sea por vínculos personales, afinidad en el manejo de la mano de obra indígena o intereses políticos y económicos comunes. Esta red de apoyo se manifestó en testimonios, diligencias y defensas sistemáticas,

[382] AAL, sección Causas de Curatos, leg. 27, exp. 5; sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6r, 20v, 321v-322r, 550r-550v, 559r-562v, 565r y leg. 23, exp. 17.
[383] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 581r-582v.
[384] AAL, sección Causas de Curatos, leg. 37, exp. 32a; sección Visitas Eclesiásticas, leg. 15, exp. 55; sección Inmunidad Eclesiástica, leg. 16, exp. 1; sección Capítulos, leg. 18, exp. 1, 3 y 4; leg. 19, exp. 3, fols. 550r-550v, 581r-582v, 601r, 602r, 603r; leg. 20, exp. 8 y serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías, leg. 5, exp. 13, fol. 1r.

mientras que algunos pocos clérigos —en especial visitadores— asumieron un rol más crítico hacia Guevara, modificando sus posturas según conveniencias institucionales o personales. La división en el clero reflejó las disputas por el poder local y el uso de la justicia como terreno de negociación en el marco colonial.

2.2.El clero regular

El clero regular, aunque en menor medida, también formó alianzas tanto con Francisco de Guevara como con la población de Chavín de Pariarca. Su influencia se remonta a los primeros tiempos de la presencia hispánica, cuando órdenes como la de Santo Domingo en Cuzco fueron de las primeras en adquirir doctrinas en el Perú (Ramos, 2010, p. 129). En Huánuco y Huamalíes, las órdenes con mayor presencia fueron los franciscanos y mercedarios, que participaron activamente en la evangelización de los yachas, chaulán, pachas, yanas, choras y otros (Berroa, [1934] 2009, p. 197).

Los capitulantes no establecieron muchas conexiones con este grupo, salvo en el caso de Gregorio Mesia. Este fraile mercedario, lector en Santa Teología y cura de Conchucos, fue acusado al inicio de la causa de maltratar a los indios, matar sus animales, forzarlos a trabajar en tornos, obligar a las indias, cobrar por matrimonios y omitir las confesiones, todo ello mientras ejercía como interino durante las ausencias de Guevara. Sin embargo, con el avance de la causa, la relación entre ambos cambió. Guevara pidió su separación de la doctrina, acusándolo de administrar sacramentos sin licencia por mandato de Gabriel de la Cueva y con el aval del juez Mena. Mesia, por su parte, alegó que lo hacía por orden del mismo doctrinero, hecho que podía verificarse en los libros de la iglesia[385]. Esta contradicción resultó útil para los capitulantes, quienes la emplearon como prueba de las inconsistencias de Guevara, mostrando cómo las alianzas podían modificarse según las circunstancias.

Por su parte, Francisco de Guevara y sus aliados mantuvieron más vínculos con miembros del clero regular. Isidoro de Carvajal, fraile dominico, se quedaba en Chavín durante las ausencias del doctrinero. Según los capitulantes, no estaba ordenado, ofendía a los indios y mantenía relaciones con una mujer casada. Además, las relaciones con los seglares se fortalecían en espacios como los obrajes. En Chuquibamba, Guevara apostó 400 pesos —fondos pertenecientes a los

[385] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 53r-53v, 81r, 142r, 150r, 178r, 304v, 432r, 437r-437v.

indios— con Plácido Antolinez, seglar que había sido doctrinero de Huancabamba, Canta y Chinchaycocha, y que fue capitulado por Lorenzo Rupaychagua (León, 2009, p. 140). En el obraje de Raqua, jugando con los mercedarios Manuel Larios y Francisco de Olivares, perdió entre 1500 y 1600 pesos[386]. La participación de religiosos en esos espacios muestra que, más allá de los sacramentos o el juego, su interés principal pudo ser económico, como ya se ha analizado en el segundo capítulo de esta tesis.

Durante la década de 1660, Guevara siguió recibiendo el respaldo de otros frailes. Juan Cossio estuvo presente en diligencias, y Domingo de Linares, limosnero de Huánuco, entregó una petición de perdón al visitador Antonio de Carbajal por un alboroto provocado por Guevara junto a otros frailes carmelitas y franciscanos. También lo apoyaron Manuel Barba/Bravo y Ruíz, de la orden de San Agustín, y Félix Caldera, de la Merced. Según Guevara, Barba tenía licencia del prior para oficiar misa y administrar sacramentos en los pueblos dispersos de Chavín, donde no se contaba con un sínodo completo. Los capitulantes, sin embargo, lo acusaron de no hablar la lengua, omitir confesiones, cobrar altas tarifas por entierros, golpear a los indios y vivir en la parte selvática junto a mineros interesados en sus bienes. Félix Caldera, por su parte, fue testigo de la confesión de unas indias que afirmaron haber sido inducidas por Pedro Quijano y el cacique Pedro Jari a declarar falsamente contra Guevara acusándolo de brujo[387].

Aunque con menor presencia que el clero secular, el clero regular también participó en las disputas de Chavín de Pariarca, formando mayoritariamente alianzas con Francisco de Guevara. Algunos frailes, como Isidoro de Carvajal, Manuel Larios, Francisco de Olivares, Juan Cossio y Félix Caldera, respaldaron activamente al doctrinero, incluso participando en obrajes o diligencias judiciales. Estas alianzas reflejaron intereses compartidos, en ocasiones más económicos que espirituales. No obstante, también se registraron tensiones, como en el caso del mercedario Gregorio Mesia, cuya relación con Guevara pasó del respaldo a la confrontación, mostrando cómo los vínculos podían reconfigurarse según las circunstancias del proceso. En general, los capitulantes mantuvieron escasos vínculos con el clero regular, aunque aprovecharon ciertas contradicciones entre sus miembros para reforzar sus denuncias.

[386] AAL, sección Causas de Curatos, leg. 37, exp. 17; sección Capítulos, leg. 3, exp. 14; leg. 16, exp. 1, fols. 21v, 76v, 92r, 102r, 169r, 180r.
[387] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 48r, 66r-66v, 121v, 296r, 300v, 304v, 307r, 314r, 413r-413v, 431r-432v, 519r, 524v, 559v.

2.3.Indios auxiliares religiosos

Durante el virreinato, los auxiliares religiosos destacaron por su participación activa en la vida parroquial y su capacidad de agencia. Según las ordenanzas toledanas y el Primer Concilio Limense, los doctrineros debían nombrar fiscales o alcaldes con sus respectivos alguaciles, sacristanes, cantores y maestrescuela, eligiendo a indios considerados "de razón" y confianza[388]. Estos cargos implicaban funciones diversas: asistir en los sacramentos, cuidar la iglesia y sus bienes, dirigir la música y enseñar el castellano y el catecismo a los jóvenes indígenas (Martínez, 2019, p. 107; Guibovich, 2017, p. 174; Vargas, 1951, pp. 33-34). Su labor era tan valorada que la comunidad pagaba tributos para que se dedicaran exclusivamente a esas tareas, siendo además altamente requeridos (León, 2009, p. 63). Desempeñaron un rol esencial, por ejemplo, en las campañas de extirpación de idolatrías actuaron como espías de los sacerdotes (Arana, 2010, pp. 35, 62), además de colaborar estrechamente con los jesuitas (Wilde, 2017, p. 573). Según Martínez, su condición de indios ladinos les permitió ejercer como copistas, intérpretes y colaboradores, actuando a la vez en defensa de sus tradiciones (2019, pp. 128, 225). En Chavín de Pariarca, entre 1654 y 1669, estos cargos fueron ejercidos en su mayoría por indígenas, muchos de los cuales estuvieron entre los principales denunciantes de Francisco de Guevara (Ver Anexo D).

Los fiscales y alguaciles se encargaban de organizar rezos, registrar enfermos, vigilar a quienes incumplían deberes religiosos, y en ocasiones incluso los castigaban o encarcelaban (León, 2009, p. 63). El Segundo Concilio ordenó que comunicaran al sacerdote los nacimientos, enfermedades y actos idolátricos (Arana, 2010, p. 35). En Chavín de Pariarca, estos auxiliares tuvieron un papel activo en las causas de capítulos. Guevara se apoyó en fiscales como Blas Pizarro, Pedro Yachi, Juan Yaquis, Pedro Jaimes, Juan García e Ignacio de Mesina, quienes colaboraban en la vigilancia y castigo de los indígenas que lo denunciaban. Por el contrario, los capitulantes contaron con el testimonio de fiscales como Lorenso Pillao y Pedro Taparaco en 1655. También contaron con Jerónimo Chuchurumpa, cuyo caso evidencia cómo estos auxiliares podían cambiar de bando según sus propios intereses. En 1654, Chuchurumpa fue acusado por los capitulantes de confesar a muchos indios, agraviarlos, extorsionarlos y practicar hechicería. Sin embargo, en 1667, el defensor Juan de Alvarado solicitó al doctrinero que restituyera a

[388] Sobre las disposiciones de los auxiliares religiosos ver Recopilación de Leyes de Indias, 1680, Libro 6, Título 3, Ley 6 y 7.

Chuchurumpa los bienes perdidos en un incendio provocado por Juan de Reynaga, mayordomo del cura[389], mostrando así su posterior alianza con los denunciantes.

El sacristán no solo cuidaba el templo, sino que también podía enseñar el castellano, como indicó el virrey duque de la Palata (Guibovich, 2017, p. 180; Wilde, 2017, p. 573). En 1654, sacristanes de Pariarca colaboraron con los capitulantes como informantes. Uno de ellos, Juan Gregorio, relató que Guevara jugaba a los naipes, azotaba a la india Graciana Carua y descuidaba su labor doctrinal. En cambio, en 1665, Guevara contó con Francisco Yauri, quien lo ayudaba azotando a los indios, realizaba diligencias y amenazaba a quienes intentaban quejarse del doctrinero[390].

Aunque no se documenta en Pariarca una participación directa del maestrescuela en las causas, sí hay registros de maestros de capilla e indios con conocimientos de los Santos Cánones. Guevara tuvo el respaldo de Pedro Valdez, intérprete y maestro de capilla llegado con el juez Bernardo de Noboa. Por su parte, los capitulantes contaron con Juan Malqui en 1654 y Sebastián Malqui en 1665. Ambos cumplieron múltiples funciones, y aunque eran auxiliares valiosos, tenían fuertes diferencias con Guevara, quien los agredió físicamente en más de una ocasión[391].

También los cantores desempeñaron roles significativos en las causas de capítulos. Juan Agustín, cantor e intérprete, apoyó abiertamente a los capitulantes en 1667. Otros como Juan Chuigualla y Juan Malqui, además de ser cantores, ejercían como escribanos y gozaban de gran influencia en la doctrina. Desde 1653, Chuigualla se enfrentó a Guevara, acompañando al alcalde Joseph de Ascalla para denunciarlo ante el visitador Paredes[392]. Juan Malqui, familiar del cacique Pedro Jari y persona de su confianza, fue figura clave en la causa de 1654: además de sufrir maltratos por parte del cura, participó activamente en la redacción y firma de denuncias, así como en la convocatoria de testigos[393]. A su vez, Antonio Martel, intérprete, escribano y poseedor de cargos civiles, apoyó a los capitulantes en 1654, pero en 1665 su rol fue ambiguo. Fue acusado de colaborar con Guevara y de agraviar a varios indígenas, aunque también denunció al doctrinero en

[389] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 35v-37v, 55v-56v, 80r-82v, 89r, 92r, 110v, 132v, 222v, 223v, 225r, 230r-232r, 233v-234r, 237v, 243v, 244v, 250v, 257r, 262r, 316r, leg. 19, exp. 3, fols. 114r-115v, 180v, 306r, 313r.
[390] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 16v, 89r, 104r, leg. 19, exp. 3, fols. 26r-26v, 30v, 434r, 525r.
[391] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 65r.
[392] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 66, 87v, 90r, 98r, 113r, 222r-223r, 234r.
[393] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 13r, 78v, 88r, 101v, 150v, 226r, 227v, 228v, 298r, 300r. Al respecto, resulta significativo que en el siglo XVII los Malqui eran aliado armonioso de los Pomachagua (Riveros, 2005, pp. 250-251).

la causa de las montañas[394]. Este caso refleja la complejidad de las lealtades. Guevara, a su vez, se respaldó en cantores como Lázaro de Silva (hermano de Martel), Lázaro Antonio y Domingo Jari, quienes además eran sus mayordomos o aliados, siendo este último nombrado alcalde de Chavín[395].

En este grupo también se incluyen los mayordomos de cofradías, quienes jugaron un papel destacado en las causas. Las cofradías, reguladas por Cartas de Constitución, podían ser de españoles o de indios, y cumplían funciones espirituales, sociales, económicas y políticas. Estaban dirigidas por mayordomos notables, con vínculos familiares con los caciques fundadores, y ofrecían entierros dignos, cuidado de enfermos y misas, además de fomentar la "buena policía" e integración social. Sus mayordomos administraban bienes y ceremonias, bajo la supervisión del clero conforme al Tercer Concilio Limense. Sin embargo, estas instituciones también ofrecían márgenes de autonomía a las localidades, permitiéndoles gestionar recursos comunales más allá del control colonial (Adanaqué, 2009, 2012; Bustamante, 2013; Penry, 2017; Ramos, 2010; Rodríguez, 2015; Stern, 1986; Zuloaga, 2012, 2017).

En Chavín de Pariarca, varios mayordomos apoyaron a los capitulantes a raíz de los agravios sufridos por parte de Francisco de Guevara y su vínculo con las cofradías locales. Alonso Chaico, mayordomo de la cofradía del Niño Jesús, fue despojado de sus chacras de coca en Arancai[396]; Juan Chuigualla, escribano, cantor y mayordomo de las Ánimas, fue maltratado por quejarse del cobro de vino, lo cual relató en su testimonio[397]. Francisco Jari, Miguel Chuyllin y Cristóbal Chinchay también denunciaron abusos similares: Chuyllin perdió sus animales y Chinchay vio cómo el doctrinero incumplía su promesa de pagar el vino de misa en 1656[398]. Bartolomé Lucano, regidor y mayordomo de las cofradías de San Pedro y del Santísimo Sacramento, fue despojado de trigo, ropa y dinero, y en 1667 sufrió la quema de su casa[399]. Diego Sánchez y Pedro Hacha, mayordomos de diversas cofradías, eran forzados a dar dinero por sus

[394] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 28r, 75v, 80r, 91v-94r, 131r-131v; leg- 19, exp. 3, fols. 6r, 26r, 27r, 61r, 87r-88r, 169r-169v, 206r, 264v, 281r, 478r-489v.
[395] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 77v, 84r, 93r, 95r, 143v-148r, 225r, 293r-293v; leg- 19, exp. 3, fols. 59r-59v, 61r, 100r-100v, 108v, 395v, 454r-454v.
[396] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 44r, 237v, 239v, 247v, 265v.
[397] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 21v, 32r, 78r, 87v, 113r, 222r-223r.
[398] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 21r, 32r, 78r, 84r, 93r, 98r, 313v, leg. 19, exp. 3, fols. 187r-190r, 278r, 350v-351r, 395r, 664r.
[399] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 78v-79r, 93v, 99r, 236r-237r, 257v-258r, leg. 19, exp. 3, fols. 64r, 98r-99v, 218r, 228r-240v, 362r-362v.

cargos[400]. Ignacio de la Cruz, fiscal y mayordomo, fue azotado repetidas veces, despojado de sus chacras y obligado a trabajar en Morca tras huir a Singa[401]. Estas agresiones se comprenden mejor al considerar que las cofradías también actuaban como mecanismos de defensa comunitaria frente al acoso de autoridades, como señala Bustamante (2013, p. 66), lo que explica el papel activo de sus mayordomos en las denuncias contra el doctrinero y su alineamiento con los capitulantes.

Estos mayordomos también promovieron acciones colectivas. En 1653, Joseph Ascalla y Nicolás Chuigualla denunciaron ante el visitador Pablo de Paredes los cobros excesivos de Guevara. Como represalia, Ascalla fue golpeado por el doctrinero con el pretexto de gastar dinero de las cofradías. Ambos lideraron en 1656 la presentación de nuevos capítulos. En 1667, Joaquín Yaconao, mayordomo de Mojón, denunció haber trabajado más de diez años sin recibir pago. Ese mismo año, Francisco Jari y otros enviaron una carta al cacique gobernador exponiendo los agravios del doctrinero y solicitando medidas al respecto[402].

Es decir, los auxiliares religiosos fueron actores clave en la organización y defensa de las comunidades indígenas. Más allá de sus funciones litúrgicas, fiscales, sacristanes, cantores, maestrescuela y mayordomos se involucraron en las disputas locales y judiciales, apoyando o enfrentando al doctrinero según sus intereses. En Chavín de Pariarca, aunque su lealtad no fue uniforme, su papel fue decisivo en las denuncias contra Francisco de Guevara. Las cofradías, por su parte, constituyeron espacios de poder indígena y protección de bienes comunales, y sus mayordomos ejercieron una defensa activa frente a los abusos coloniales.

En suma, entre 1654 y 1669, tanto el clero secular como el regular intervinieron activamente en los conflictos de la doctrina de Chavín de Pariarca. Aunque el clero secular brindó un mayor respaldo a Francisco de Guevara, algunos de sus miembros también apoyaron a los capitulantes, actuando como aliados coyunturales de la población indígena. El clero regular tuvo una participación más limitada, pero en su mayoría los frailes mantuvieron vínculos con Guevara,

[400] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 85r, 91r, leg. 19, exp. 3, fols. 60r, 271r.

[401] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 30r-31r, 214r-214v, 237r, 335v-336r. Es de notar que incluso mayordomos que en principio no desfilaban al lado de los capitulantes pronto lo hacían, fue el caso de Jerónimo Chuchurumpa, mayordomo de La Merced, ya mencionado con anterioridad. Aunque también se daba el caso contrario, Juan Bautista, mayordomo de la cofradía San Pedro, pese a ser presentado por la parte capitulante, en su testimonio se evidencia afirmaciones que favorecen al doctrinero (AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 98v, 110v, 139v, 235r-235v, 258r-258v, leg. 19, exp. 3, fols. 62r). Más allá de averiguar si era verdad o mentira sus testimonios, se puede observar cómo estos personajes también actuaban de modos diferentes dependiendo de su contexto.

[402] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 2v, 10v, 22r, 32v, 55v, 78r-78v, 82r-83v, 105r, 113v, 141v, 150v, 171v, 177r, 313r-314r, leg. 19, exp. 3, fols. 19r, 60r, 109r, 306r, 462v-466v, 472r.

en función de sus intereses. En este escenario, los indios auxiliares —fiscales, sacristanes, cantores, maestrescuela y sobre todo mayordomos de cofradías— desempeñaron un papel central. Estos actores no solo sostenían la vida ritual de la doctrina, sino que, al ser afectados directamente por los despojos del doctrinero, se alinearon mayoritariamente con los capitulantes. Su posición intermedia entre el clero y la comunidad les permitió participar en las denuncias, defender los bienes colectivos y fortalecer las estrategias indígenas de negociación al interior del mundo parroquial.

3. Redes de poder provincial y local

Las alianzas entre los poderes provinciales y locales durante el virreinato han sido ampliamente estudiadas en la historiografía. Una breve introducción es necesaria para mostrar cómo estas redes también constituyeron una estrategia paralela en Chavín de Pariarca durante las causas de capítulos. Estas alianzas ofrecieron ventajas concretas a la población indígena, visibles desde los primeros momentos de la presencia hispánica. En el siglo XVI, por ejemplo, el virrey Hurtado de Mendoza, en el contexto de las negociaciones con la resistencia de Vilcabamba, concedió tierras importantes como Yucay a los indios (Gonzáles, 2016, pp. 18-19; Guillén, 1981). En la región de Huaylas, la colaboración entre caciques y encomenderos permitió mantener el orden y organizar el sistema de encomiendas. A su vez, las alianzas políticas y religiosas jugaron un papel central en la protección de los grupos indígenas frente al proceso de reducciones (Zuloaga, 2012, p. 87; 2017, p. 326).

En Huamanga, estas alianzas entre funcionarios coloniales y autoridades locales también fueron frecuentes, aunque sus consecuencias fueron mixtas. Para los grupos de poder, el intercambio de favores y regalos permitió consolidar su autoridad, acceder a mercedes de tierras y a otros beneficios. Para los indígenas, estas alianzas ofrecieron protección, la promoción de sus intereses, la resolución de conflictos internos y la posibilidad de prosperar dentro del sistema virreinal. En el ámbito religioso, además, se facilitó el acceso a la esfera de los dioses hispanos victoriosos, fortaleciendo la dimensión simbólica de dichas alianzas (Stern, 1986, pp. 63-64, 66, 77, 274, 295).

Este tipo de vínculos fueron comunes en la sociedad virreinal. En Jauja, por ejemplo, los principales indígenas necesitaban aliarse con otros poderes locales, y la residencia prolongada en ciertas localidades favorecía la construcción de estas alianzas. Así, el curaca Juan Picho obtuvo

resultados favorables en pleitos judiciales gracias a sus buenas relaciones con el corregidor y con los franciscanos. En el caso del cacique Ananguanca Carlos, sus litigios de 1689 y 1694 contaron con el apoyo de corregidores, doctrineros, visitadores y exfuncionarios locales como aliados. Sin embargo, no fue el único. Otros señores étnicos también buscaron protección en funcionarios coloniales para resguardar sus intereses y asegurar la posición de sus descendientes (De la Puente Luna, 2007, pp. 212, 226, 252, 261).

Estos funcionarios —tanto españoles como indígenas— conformaban grupos de poder influyentes en las sociedades rurales. Es posible observar estas dinámicas especialmente en centros como Huamanga, Huancavelica o Lima, donde dichas redes articulaban alianzas estratégicas (Stern, 1986, p. 154). No obstante, también competían entre sí para conservar sus espacios de poder, y en ese proceso negociaban constantemente con rivales y con diversos sectores indígenas para mantener el control (Ramos, 2010, p. 135; De la Puente Luna, 2007, p. 92).

Aunque las redes provinciales y locales se vinculan frecuentemente con los funcionarios virreinales en el ámbito político, no se limitan a ellos. En el caso de Chavín de Pariarca, este apartado se centrará en las autoridades políticas involucradas en la segunda mitad del siglo XVII: el corregidor y los funcionarios locales, representados por el curaca, los caciques, las autoridades del cabildo indígena y otros auxiliares. Todos ellos desempeñaron un papel activo en las alianzas locales que buscaron enfrentar el despojo territorial, defender los intereses colectivos e intervenir en las causas judiciales, en una lógica de negociación dentro del sistema colonial.

3.1.El corregidor

En los espacios rurales del virreinato, el corregidor cumplió un rol crucial en las relaciones entre la población indígena y los hispanos. Como autoridad política y judicial, tejió alianzas con élites locales y regionales que facilitaron una administración económica favorable a sus intereses. Muchos curacas buscaron alianzas con curas y corregidores para aumentar sus ingresos, recusar el pago de tributos o extender su cobro. Aunque eran conscientes de los abusos coloniales, los indígenas también reconocían las ventajas de estos acuerdos, que les permitían establecer "acuerdos mutuamente beneficiosos" (Stern, 1986, pp. 87, 154, 255-256, 264). Esta lógica fue aprovechada por las autoridades indígenas de Chavín de Pariarca, especialmente en momentos de conflicto por el control territorial.

Durante el periodo estudiado, se dieron relaciones cercanas entre algunos corregidores y miembros de la población indígena de Chavín. A la muerte del cacique gobernador Gaspar Tocto, el corregidor Gaspar de Suazo y Villarroel designó como interino a Pedro Jari[403]. Este tipo de cercanía puede compararse con el caso de Jauja, donde Lorenzo Cusichaqui accedió al gobierno gracias a su riqueza y vínculos con el corregidor y otros poderes locales (De la Puente Luna, 2007, p. 254). El título de cacique gobernador confería legitimidad ante las autoridades coloniales y la élite indígena. Habitualmente recaía en el cacique principal, encargado del cobro de tributos y la organización de la mita. No obstante, cuando este no podía asumir el cargo, se nombraba un interino, lo que podía implicar una amenaza al linaje, como sucedió con los Limaylla en Jauja (De la Puente Luna, 2007, pp. 108, 170, 204-205, 237, 240, 250). Aunque al inicio Pedro Jari no representaba tal amenaza, con el tiempo su figura cobró mayor protagonismo, en parte por su proximidad a Suazo.

En la causa de capítulos de 1654, Gaspar de Suazo fue convocado como testigo por los capitulantes. A pesar de su reticencia inicial, declaró finalmente a favor del cacique gobernador, reconociendo que muchos indios habían acudido a él para quejarse de los agravios cometidos por el doctrinero Francisco de Guevara, entre ellos el cobro de primicias y el trabajo forzado en las montañas de la selva[404]. Desde la reforma toledana, era común que los curacas establecieran acuerdos con funcionarios locales para proteger sus cargos, organizar la mita y gestionar tributos (Stern, 1986, pp. 156, 214). Estas alianzas también eran propiciadas por la implicancia de corregidores y sacerdotes en actividades económicas (Arana, 2010, p. 84).

La relación entre Suazo y Pedro Jari se consolidó también en oposición a Guevara. Cuando el indio Juan Soacalla presentó una queja, Suazo intercedió pidiendo al cura que no molestara a los indígenas. En otro episodio, tras la denuncia de Andrés Caguas, el corregidor remitió el caso al Arzobispado y exigió al doctrinero la devolución de los 400 pesos tomados de los bienes de Gaspar Tocto, que Guevara se negó a devolver con el argumento de que los indios los usarían en borracheras[405]. Estas tensiones reflejan el interés de Suazo por conservar a los indígenas como

[403] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 39r. Desde el gobierno del virrey Toledo fue el estado colonial el encargado de otorgar los títulos de las autoridades indígenas, de allí que corregidores, doctrinero y otros funcionarios se apropiaban de aquella facultad (Arana, 2010, pp. 65, 85).
[404] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 40v-41r, 42v.
[405] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 39v-40r.

fuerza de trabajo y por mantener el control sobre los recursos, en un contexto donde los caciques eran actores fundamentales (De la Puente Luna, 2007, pp. 192-193; Robles, 2015, p. 310).

La rivalidad entre el corregidor y el doctrinero facilitó la alianza entre Suazo y el cacique gobernador. Estas pugnas entre autoridades eran comunes en el virreinato, ya que cada una buscaba ampliar su poder y su capacidad extractiva (Stern, 1986, p. 193). En Chavín, Andrés Xari relató que Suazo llevaba algodón a Huánuco para que los indios lo hilaran, lo que generó quejas ante el cura. Gabriel Xari y Diego Hordoñez añadieron que Suazo tenía enemistad con Guevara porque este había defendido a los indígenas del trabajo excesivo, lo cual provocó que el corregidor declarara contra el doctrinero en Lima[406]. Los indígenas supieron aprovechar estas disputas entre el poder eclesiástico y el civil para lograr sus propios objetivos (Ramos, 2010, p. 138).

Además de Suazo, otro corregidor involucrado fue Pedro de Garay, quien en noviembre de 1654 también nombró a Pedro Jari como gobernador de Chavín. Al inicio, Garay compartía intereses con los capitulantes, en especial con Nicolás Cochache, arriero de su recua[407]. Esto muestra cómo los caciques fortalecían sus posiciones mediante alianzas políticas que aseguraban la continuidad de sus cacicazgos (Wilde, 2017, pp. 575-576). Sin embargo, estas alianzas eran frágiles. Garay fue posteriormente denunciado por visitar la estancia de Arancay junto a Guevara, donde permaneció una semana sin atender la doctrina, lo que reveló un cambio de alineación[408].

Estas fluctuaciones eran comunes, ya que las alianzas entre curacas y corregidores no siempre perduraban. La crisis demográfica, la inestabilidad y las crecientes exigencias de mano de obra debilitaban los vínculos entre socios con intereses divergentes (Stern, 1986, p. 92). Guamán Poma describía al corregidor como alguien que "come la vida y las entrañas" de los indios (Araníbar, 1990, p. 78). Zuloaga señaló que los corregidores veían a los caciques como simples auxiliares tributarios (2012, p. 220), y León destacó que estos funcionarios solían ser cómplices de los doctrineros, incluso continuando sus negocios tras las visitas eclesiásticas (2009, p. 165). Estas visiones también se aplican a Pariarca.

Sin embargo, la alianza entre el doctrinero y los corregidores se evidenció con mayor fuerza a partir de 1660, probablemente aliados por la impunidad judicial como indicaba Puente Luna para

[406] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 227r, 228r, 229r.
[407] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 309r.
[408] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 87r, 104r.

Jauja (2007, p. 183). Antonio de la Riva, corregidor entre 1665 y 1666 y administrador de los obrajes Quivilla, Guaricancha y Morca (Riveros, 2005, p. 244), mantuvo una estrecha relación con Guevara. Francisco Jari relató que, al enterarse de que el hijo del cacique lo había denunciado ante el arzobispo, Guevara y Riva conspiraron para encarcelarlo y azotarlo en el obraje de Quivilla, valiéndose de sus mayordomos Joan de Carbajal y Joan Andrés[409]. Esta alianza buscaba frenar a los líderes indígenas que cuestionaban el orden impuesto.

El corregidor también actuaba en defensa abierta del doctrinero. Francisco Pariaguamán contó que Riva golpeó al cacique Jari por haber acusado al cura, lo llamó "perro capitulante" y aseguró que Guevara era su "amigo", afirmación que el doctrinero no negó, aunque intentó justificar[410]. Esta complicidad también tenía beneficios económicos. Guevara enviaba indígenas al obraje administrado por Riva como castigo, como en el caso de Marcelo Toncossa, quien fue enviado por negarse a trabajar en las chacras de coca o en las minas[411]. Santiago Yupac declaró en 1667 que Guevara enviaba piaras de leña al obraje de Quivilla para su uso en tintes, cargadas por ocho mulas y cuatro indios. Anton Quispe explicó que, para obtener esa leña, se destruyeron montes y se privó a los indígenas de la madera destinada a sus iglesias y otros fines. Aunque Guevara negó los cargos, admitió que la madera provenía de un monte del repartimiento[412].

La alianza entre Guevara y los corregidores continuó en las décadas siguientes. Luis Gutiérrez de Quevedo, corregidor de Huamalíes, participó en varias diligencias de la segunda causa de capítulos, como testigo y como interventor en el secuestro de bienes. Esto demuestra que estaba plenamente informado de los acontecimientos en Chavín, del mismo modo que en 1577 el doctrinero y encomendero del Cusco figuraban en el testamento de un curaca (Ramos, 2010, p. 218). En agosto de 1667, Gutiérrez informó a Guevara que tres indias estaban siendo inducidas a acusarlo de brujería, y convocó al cura interino Joseph Ramírez para que diera los sacramentos a Juan Chayco, quien dijo haber sido amenazado por el cura Estanislao de Vega Bazán[413].

Del mismo modo, Joseph de la Vega, corregidor en la década de 1660, mostró apoyo a Guevara durante la causa. Aunque se le había ordenado no entregar el sínodo completo ni

[409] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 166r. Ver tambiénfol. 157v, 175v, 196v, 204v, 213r, 219r, 226r, 236r,246v, 254v.
[410] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 226v, 335r.
[411] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 209v.
[412] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 261r, 285v, 332r.
[413] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 432v, 524v, 559v, 561r-561v.

permitirle disponer de sus bienes, lo respaldó abiertamente. En mayo de 1667, declaró que Andrés Mendoza había sido inducido por el cacique Pedro Jari para declarar contra el doctrinero[414]. En agosto, Francisco de Velasco, aliado de Guevara, aseguró que Vega protegía las minas y lavaderos de oro en la selva de Chavín[415], lo cual no está lejos de la realidad dado que zonas como Monzón, Rondos y Camote eran ricas en oro desde tiempos antiguos (Espinoza, 2005, p. 97). El defensor Juan de Alvarado solicitó que Velasco y sus hombres no entraran a las montañas hasta que el juez Pedro Quijano restituyera las tierras a los indígenas[416]. Estos hechos muestran que Joseph de la Vega era plenamente consciente de los perjuicios contra los indígenas y actuaba como aliado directo de Guevara, al punto de ser mencionado como su referente por parte de Velasco.

En resumen, el corregidor, como autoridad civil y criminal del virreinato, tuvo un papel determinante en las relaciones coloniales. Con amplios poderes, tejió alianzas con élites locales que favorecieron sus propios intereses económicos. En Chavín de Pariarca, estas alianzas también fueron aprovechadas por las autoridades indígenas para enfrentar conflictos y defender sus posiciones. Sin embargo, no siempre se mantuvieron estables: las rivalidades entre corregidores y doctrineros ofrecieron oportunidades estratégicas, pero también mostraron la consolidación de redes que protegieron los abusos de Francisco de Guevara. Estas relaciones revelan cómo las autoridades coloniales se sirvieron mutuamente para mantener el control, muchas veces en detrimento de la población indígena.

3.2.Autoridades indígenas tradicionales: Curaca, cacique gobernador, principales

En Chavín de Pariarca, las autoridades indígenas formaron una red de poder sólida y activa. La alianza entre estas figuras y los capitulantes resultó crucial para sostener la causa contra Francisco de Guevara, quien, si bien contaba con algunos aliados entre ellas, no alcanzó el mismo nivel de respaldo. Por motivos de claridad, este análisis aborda a estas autoridades por separado del cabildo indígena, que será tratado en un apartado específico y cuyas características se abordaron en el primer capítulo de la tesis.

En líneas generales, las autoridades nativas fueron aliados estratégicos para distintos sectores de la sociedad colonial. Sus alianzas buscaban preservar el prestigio familiar y la

[414] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 24v, 342r-343r.
[415] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 550r, 453r.
[416] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 451r.

estabilidad económica frente al avance de criollos y españoles, que pretendían apropiarse de sus recursos, particularmente la tierra (Adanaqué, 2009, p. 7). En Chavín, esta dinámica se manifestó en la superposición de títulos y cargos. Muchas figuras detentaban a la vez funciones como principales, caciques, gobernadores o mandones, como se muestra en la siguiente Tabla 20:

Tabla 20

Autoridades nativas de Chavín de Pariarca (S. XVII)

Curaca/ gobernador/ cacique gobernador		Principal/ caciques	
1.	Andres de la Cruz Jari	1.	Andrés Cóndor
2.	Fernando Ambray	2.	Andrés de la Cruz Jari
3.	Gabriel Ambray	3.	Andrés Caguas
4.	Gaspar Tocto	4.	Bartolomé Guanca
5.	Juan Yacquis	5.	Beatriz Cargua
6.	Leandro Pomachagua	6.	Diego Jauri
7.	Matheo Pariaguamán	7.	Domingo Antonio
8.	Pedro Jari	8.	Fernando Ambray
9.	Pedro de Toledo	9.	Francisco Jari
		10.	Gaspar Tocto
Mandón/ manchico		11.	Joseph Ascalla
		12.	Juan Malqui (cantor)
		13.	Juan Yacquis
		14.	Juse Pascana
1.	Andrés Cóndor	15.	Martín Lorenzo
2.	Francisco Pariaguamán	16.	Matheo Pariaguamán
3.	Joseph Ascalla	17.	Nicolás Chuigualla
4.	Nicolás Chuigualla	18.	Pascual Melchor
5.	Pedro Tocto Malqui	19.	Pedro Cóndor
6.	Xptoval Jari	20.	Pedro Hacha
		21.	Pedro Tocto Malqui
		22.	Xptoval Jari

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

Las alianzas entre autoridades indígenas se fortalecieron mediante diversos mecanismos, entre ellos el matrimonio. En época incaica, los enlaces matrimoniales eran regulados por el Estado, implicaban ceremonias y sacrificios, y los caciques solían casarse con mujeres de linajes prestigiosos (Valcárcel, 1961, p. 72; Berroa, [1934] 2009, p. 57). Bajo el virreinato, la unión conyugal fue redefinida por la Iglesia católica como sacramento exclusivo, en aplicación del Concilio de Trento (Ramos, 2010, p. 210; Rojas, 2015, p. 104). El Segundo Concilio Limense

obligó a los caciques cristianizados a conservar solo una esposa (Vargas, 1981, p. 162). Sin embargo, el matrimonio siguió siendo una herramienta para asegurar herencias y prestigio social (Rodríguez, 2015, pp. 333, 338, 341; Adanaqué, 2009, p. 12).

En Chavín, Pedro Jari, que no era descendiente directo de la familia de curacas, consolidó su posición mediante el matrimonio de su hijo Andrés de la Cruz Jari con Jusefa Colqui, hija legítima de Pedro de Toledo y nieta del cacique gobernador Fernando Ambray. Este último, en 1623, se presentó como ladino en lengua castellana y de 40 años[417]. La alianza con los Toledo no fue solo simbólica, sino también económica: Pedro Jari denunció a Guevara por apropiarse de bienes heredados de Ambray y por exigir pagos indebidos a los parientes de Pedro de Toledo[418]. Como planteó Murra, el matrimonio permitía reivindicar recursos de la familia inmediata (1975, p. 125). Así, Jari aseguraba la legitimidad de su linaje y reforzaba su influencia política. Desde 1654, Pedro Jari contó con el acompañamiento de su hijo en la causa de capítulos. En 1669, Andrés tenía 21 años y figuraba como principal, y para 1693 ya era cacique gobernador[419]. Esta continuidad demuestra que Pedro Jari anticipó la transmisión del cargo y buscó estabilidad para su familia, fortaleciendo su autoridad mediante vínculos de parentesco (Ramos, 2010, p. 215; Adanaqué, 2009, p. 12).

Andrés de la Cruz Jari actuó por intereses propios. Participó activamente en las causas de capítulos, declaró como testigo y presentó peticiones, lo cual derivó, según su testimonio, en graves maltratos[420]. En 1667, acusó a Guevara de despojarlo de documentos que acreditaban a su suegro, Pedro de Toledo, como cacique principal. Según indicó, el doctrinero actuó por malicia, intentando colocar en el gobierno a *indios parque* de menor rango. La esposa de Andrés, Jusefa Culqui, custodiaba estos papeles, fundamentales para legitimar el acceso de su esposo al cacicazgo y al control de tierras. Andrés también denunció la venta ilícita de una casa que su tía había legado a Jusefa[421]. En este contexto, tanto Pedro como Andrés Jari compartían un mismo objetivo: defender el patrimonio familiar y garantizar su posición política.

[417] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 95v, 137v; leg. 19, exp. 3, fol. 130r; AGI, Lima, 224, N.28, fol. 13v-15v. Si bien Pedro Jari no eran un descendiente directo de las autoridades nativas de Pariarca, en el siglo XVI tuvo antepasados que si lo fueron, como fue el caso de Cristóbal Jari, segunda persona de Pariarca en 1584 (ARH, Protocolos Notariales S. XVI, caj. 4, fol. 157r).
[418] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 88r, 91r, 97r.
[419] AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 10, fol. 1r.
[420] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 10r, 175v, 213r.
[421] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 610r, 618r, 624r, 627r, 628r, 130r-130v.

La red de alianzas de Pedro Jari incluyó a otras familias principales de Chavín de Pariarca, como la de Gaspar Tocto. Francisco de Guevara fue denunciado por no pagar una deuda a Clara Mathon, viuda de Tocto, y por maltratar a sus hijas Francisca Maton y María Tanta, quienes se negaron a entablar una relación ilícita con él. Así lo declaró Lázaro Alonso, hijo y albacea de Tocto[422]. También participó Juan Luis, hijo bastardo de Gaspar, quien testificó a favor de los capitulantes en 1655y lideró la causa de la década de 1660, firmando interrogatorios y acusaciones[423].

Otra alianza clave en Pariarca para los denunciantes fue la familia de Matheo Pariaguamán, cacique principal de Tantamayo. Aunque inicialmente fue aliado de Guevara, su hijo Martín Lorenzo, principal de Chachapoyas, se unió a los capitulantes en los años 1660. Lorenzo denunció los agravios contra su padre y contra él mismo[424]. Además, las relaciones de padrinazgo y compadrazgo tejidas por Matheo (Ver anexo E) atrajeron el apoyo de otros personajes: Francisca Criolla, Juluana Guamacarca, Marcelo Toncossa, Diego Sánchez, Pedro Callan y Santiago Peña (o Santiago Poma), quienes testificaron contra el doctrinero[425].

Estas alianzas trascendieron Chavín e involucraron a curacas de pueblos anexos. Juan Yacquis, curaca de San Juan de Sipaco, fue testigo de los capitulantes y era considerado por el mismo Guevara como un "indio de mas razon"[426]. Leandro Pomachagua, cacique gobernador de Pachas, Aguamiro, Acobamba y Singa, también se sumó al movimiento por sus disputas con Guevara y con Luis de Villavicencio, amigo del doctrinero. Pomachagua, experimentado en litigios —pues en 1632 ya había querellado al cura Diego de Luis de Cabrera—, denunció en 1666 la protección que Guevara ofrecía a indios acusados de idolatría, como Luis Guánuco Yacha, lo que dio lugar a una causa por hechicería (Riveros, 2005, pp. 244-247, 254)[427]. La confrontación con Villavicencio persistió, y en 1672 Pomachagua, junto a otros principales, lo acusó de apropiarse de bienes eclesiásticos y de cofradías[428]. Es decir, Pomachagua apoyó al enemigo de su

[422] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 8v, 19r, 89v, 97v, 111r-111v, 175v; leg. 19, exp. 3, fol. 129r.
[423] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 223r-224r; leg. 19, exp. 3, fols. 26r, 55r, 370r, 442r, 615v, 633v.
[424] AL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 86v, 96v-99v, 112r, 114v, 164v; leg. 19, exp. 3, fols. 33r, 142r, 237v, 274v-275r.
[425] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 79v, 85v, 89v, 93v, 138r, 140r; leg. 19, exp. 3, fol. 448r.
[426] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 230r-231v, 257r-257v; leg. 19, exp. 3, fol. 405v.
[427] AAL, sección Capítulos, leg. 8, exp. 9; leg. 16, exp. 1, fols. 78v, 88r, 114r, 226r-228v.
[428] AAL, sección Capítulos, leg. 20, exp. 8. Los Pomachagua tuvieron amplia influencia en Pachas por largo tiempo. En 1715 el cacique de Pachas era Gómez Pomachagua, a quien en ese año el doctor Pedro de Villavicencio Cisneros le hizo autos por tener a su cargo indígenas tributarios en un lugar escabroso solicitando al mismo tiempo licencia

enemigo, así como en Jauja el curaca Jerónimo Lorenzo "recibió el apoyo de curacas opuestos al otro Litigante" (De la Puente Luna, 2007, p. 209).

Además de caciques y curacas, diversas familias principales fortalecieron la causa de los capitulantes mediante vínculos de parentesco en la doctrina. Andrés Cóndor, principal de Tantamayo y Chavín, fue alcalde, mandón y tío de Pedro Jari. Lo apoyó activamente y denunció a Guevara por maltrato, acusaciones falsas —como no acudir a misa y financiar los capítulos— y represalias[429]. Andrés Caguas, principal de Mojón, presentó la causa de 1654 junto a Jari. Sus lazos familiares eran extensos: su esposa, Beatriz Cargua, era hermana de Juan Pérez, compadre de Jari; y también fue esposo de Juana Pinsalgua, abuela del esposo de Inés Tunju, tía de Jusefa Culqui, esposa del hijo de Jari. Juan Malqui, cantor y principal, también era cuñado y compadre de Jari, y lo respaldó firmemente (ver Anexo F).

Otros principales se unieron a los capitulantes por razones personales. Nicolás Chuigualla, mandón y alcalde, y Joseph Ascalla denunciaron a Guevara en 1653 por no pagar las mitas. En 1656, junto a Xptoval Jari, iniciaron nuevas denuncias alegando favoritismo del juez Noboa hacia el doctrinero[430]. Francisco Jari, Pedro Cóndor y Juse Pascana también reclamaron por la desobediencia del cura a las órdenes del visitador Gamarra. Francisco Jari declaró sobre la agresión sufrida por Pedro Jari y denunció cobros excesivos por el vino litúrgico[431]. Algunos, como Pedro Tocto Malqui ——indio principal, mandón, alcalde y pariente del principal Matheo Pariagamán, —, no participaron activamente al inicio, pero se sumaron con el tiempo. En 1666, Tocto Malqui acusó a Guevara de apoderarse de caballos y mulas, y de explotar a los indígenas en obrajes[432].

Los mandones también participaron, aunque sus funciones se superponían con las de otras autoridades. El manchico, encargado de organizar el trabajo de las parcialidades (De la Puente Luna, 2007, p. 245), también se implicó. Francisco Pariaguamán, manchico y asistente, inicialmente fue acusado en 1654 de recibir favores del doctrinero y mantener una relación con María Isabel. Pero en 1666, denunció los abusos de Guevara: cobros indebidos, abandono de la

para llevarse a los indios a la iglesia de Pachas a vivir en buenas costumbres (AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 38) y en 1781 Eusebio Cervantes Pomachagua era el cacique y principal de Pachas, como lo había sido su familia y residía en Llata (Riveros, 2005, p. 249).

[429] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 78v, 88r, 114r, 226r-228v.

[430] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 78r-78v, 82r, 98v, 313r-315r.

[431] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 25r, 32r, 78r; leg. 19, exp. 3, fol. 60r.

[432] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols.22r, 78v, 104v, 238r-239r; leg. 19, exp. 3, fols. 156r, 168r, 205v-215r, 360v.

doctrina, agresiones físicas y el uso de recursos eclesiásticos en empresas personales —como las leñaterías para los obrajes—. También colaboró en diligencias de recuperación de tierras y defendió al juez Laureano de Mena frente a los ataques del doctrinero[433].

Aunque en menor medida, Guevara también contó con aliados indígenas, principalmente gobernadores no tradicionales. Lázaro de Silva, nombrado por el corregidor a pedido de Guevara, fue acusado de cometer abusos contra varios indígenas, lo que motivó su destierro y posterior solicitud de encarcelamiento[434]. Lázaro Antonio, designado por Guevara como sucesor de Jari, recaudó tributos y fomentó el desorden, organizando fiestas y luciendo prendas lujosas a vista del doctrinero[435]. Diego de Valencia, hacendado de Arancay y gobernador de un anexo de Chavín, fue aliado del doctrinero. Según Robles, Valencia y su hermano Fernando fueron los primeros grandes propietarios de Arancay (1970, p. 121). Diego de Valencia apoyó las actividades de Guevara en Mojón, ayudó a reducir indios y participó en la reparación de la iglesia, testificando a su favor en 1667[436].

Este apartado examina cómo las autoridades indígenas de Pariarca —curacas, caciques gobernadores y otros cargos locales como los camachicos— lograron adaptarse al sistema colonial manteniendo ciertas prerrogativas, a pesar de las restricciones impuestas por las reformas de las ordenanzas de Toledo. Estos líderes, en su mayoría provenientes de linajes reconocidos, se integraron en la administración virreinal como intermediarios clave entre el poder colonial y la población indígena. Su rol fue crucial en la recaudación de tributos, la organización del trabajo colectivo y la gestión de conflictos locales. Aunque su autonomía se vio limitada, conservaron espacios de poder que utilizaron estratégicamente para acumular recursos y proteger a sus comunidades. En Pariarca, muchas de estas autoridades enfrentaron directamente al doctrinero Francisco de Guevara, desplegando redes de alianzas, acciones judiciales y estrategias matrimoniales para resistir los abusos y reafirmar su liderazgo. Así, sus alianzas no solo respondieron a la lógica colonial, sino que también constituyeron formas activas de negociación para preservar el control indígena sobre los recursos comunales como la tierra y sostener la autoridad tradicional en un contexto de creciente conflictividad.

[433] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 20v, 92v, 112v; leg. 19, exp. 3, fols. 10r-10v, 220r-227v, 348v, 486r, 500r.
[434] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 6r, 26r, 61r, 67r, 100r, 108v, 130v, 199r, 229r, 256r, 396r, 454r.
[435] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 59r-59v.
[436] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 373r, 377r-378v, 404r.

3.3.El cabildo indígena

El cabildo indígena también se instauró en Chavín de Pariarca —como ya se indicó en el primer capítulo— y cumplió un papel central durante las causas de capítulos. Si bien su respaldo mayoritario fue hacia los denunciantes indígenas, algunos de sus miembros apoyaron al doctrinero Francisco de Guevara, en función de sus intereses. Al igual que las demás autoridades nativas, los miembros del cabildo actuaron estratégicamente según el momento, como se evidencia en la siguiente Tabla 21:

Tabla 21

Cabildo indígena de Chavín de Pariarca (1650-1669)

Alcaldes	Regidores
Parte capitulante 1. Andrés Cóndor 2. Andrés de la Cruz Jari 3. Antonio Martel 4. Bartolomé Guanca 5. Domingo Eclante 6. Domingo Malqui 7. Joaquín Jaconao 8. Joseph Ascalla 9. Juan Omnacantipo 10. Juan Poma Quispe 11. Juan Soacalla 12. Juan Yacquis 13. Martín Carbayana 14. Matheo Pariaguamán 15. Nicolás Chuigualla 16. Pedro Chiquias 17. Pedro Hacha 18. Pedro Tocto Malqui 19. Santiago Borunda 20. Xptoval Jari 21. Xptoval Julca Parte capitulada 1. Domingo Jari 2. Juan Soacalla 3. Xptoval Huica	Parte capitulante 1. Alonso Mendoza 2. Bartolomé Lucano 3. Joseph Ascalla 4. Juan Malqui (regidor) 5. Luis Oca 6. Santiago Yupac 7. Xptoval Caste
	Alguaciles
	Parte capitulante 1. Andrés Guamán 2. Bartholomé Phelipe 3. Diego de Narvaes Alvendín Parte capitulada 1. Ignacio Ramos 2. Juan Machacoai
	Verdugo
	Parte capitulada 1. Juan de la Reynaga

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

Los alcaldes indígenas de Pariarca vivieron directamente las consecuencias del despojo de tierras. En 1654, Martín Carvayana, alcalde ordinario de Tantamayo, litigó contra Jerónimo López de Villegas por terrenos disputados. Aunque era originario de Conchucos, residía en Pariarca desde hacía años y su presencia ilustra la fusión entre élites locales y foráneas en el siglo XVII (De la Puente Luna, 2007, pp. 266-267). Si bien colaboró en ocasiones con Guevara, también mantuvo lazos con sus opositores como Juan Malqui, por lo cual el doctrinero lo acusó de conspiración. Tras su muerte, su esposa Luisa Luitui denunció que, luego de huir por temor, Carvayana fue apresado en el obraje de Aurinja, donde falleció debido a los maltratos sufridos[437].

Otro caso destacado es el de Domingo Eclante, alcalde de Chavín y pariente del cacique Pedro Jari. Eclante tenía intereses directos en la recuperación de chacras. En 1666 actuó como fiador en un arrendamiento de tierras cocaleras en Insuru y, en 1667, denunció que Guevara lo obligó a trabajar sin paga, a alimentar españoles, a cuidar ganados que dañaban su chacra Pucará y que, además, le fueron despojadas tierras heredadas por su abuela Juana Pinsalgua. Estos abusos motivaron su participación activa contra el doctrinero, incluso antes de iniciarse formalmente las causas judiciales[438].

Los alcaldes de Pariarca asumieron un rol importante en la defensa comunitaria. Bartolomé Guanca fue destituido de su cargo por Guevara, quien colocó en su lugar a Domingo Jari[439]. Juan Poma Quispe fue golpeado por negarse a llevar leña al obraje y obligado a pagar una deuda ajena; por ello, participó en diligencias judiciales de la década de 1660, incluyendo la defensa de Juan de Alvarado[440]. Domingo Malqui denunció los negocios ilegales del doctrinero en las granjerías y solicitó que el proceso se definiera en Lima[441]. También intervino Santiago Borunda, quien reportó la expropiación de sus haciendas, el cobro arbitrario por animales y el maltrato hacia su esposa y una india llamada María Gregoria[442].

Desde los pueblos anexos, otros alcaldes también respaldaron a los capitulantes. Pedro Chiquias, alcalde de montañas y natural de Singa, denunció que Guevara lo golpeó y despojó a los

[437] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 16r, 50r, 76r, 88v, 134r; leg. 19, exp. 3, fols. 32r, 205r, 237r, 336r.
[438] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 108v, 294r, 298v, 305r, 307r, 309r, 312r, 119r, 326v, 487r, 666r.
[439] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 6v-7r, 32v, 75r, 90r.
[440] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 9v-10v, 26r, 35r, 37r, 370r,402r-402v, 442r.
[441] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 26r, 35r, 100r-100v, 429v,442r, 448r, 528r, 618r-619v.
[442] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 37r, 116r, 156r, 371v, 402v.

hijos de Alonso Chaico de su chacra de coca[443]. Joaquín Yaconao, alcalde de Mojón y mayordomo de la iglesia, denunció al doctrinero por hacerlo trabajar más de una década sin paga bajo la supervisión de Jerónimo Chuchurumpa, por apropiarse de productos agrícolas y por incumplir con sus funciones religiosas[444]. Juan Omnacantipo, alcalde ordinario de Mojón, presentó capítulos en 1667 denunciando cobros excesivos y trabajo forzado. Presenció además la restitución de tierras por orden del juez Laureano de Mena, a quien defendió públicamente[445].

Algunos casos fueron más ambiguos. A diferencia de otros alcaldes mencionados, los casos de Juan Soacalla y Cristóbal Julca presentan particularidades. Aunque Soacalla declaró en favor de Guevara en 1655, tenía motivos para oponerse a él: fue golpeado por quejarse ante el corregidor, amenazado de muerte por el fiscal del doctrinero y azotado por negarse a entregar yucas. Además, era cercano a los capitulantes, como lo demuestra la protección que le brindaba Juan Yacquis y la denuncia de 1665, donde se afirmó que Guevara le había usurpado su chacra y le negó la confesión antes de morir[446]. En una línea similar, Julca, quien además de alcalde era sacristán mayor, no acusó directamente a Guevara en su testimonio, pero relató a terceros que este había agredido a Soacalla y azotado a Ana Conchaco por rechazar sus insinuaciones[447]. Aunque sus declaraciones no fueron acusatorias, los capitulantes interpretaron que reflejaban una desaprobación implícita hacia Guevara. Esto sugiere que dichos testimonios pudieron haber sido manipulados o suavizados por aliados del doctrinero, como Pedro Baldes, el notario Luis Rodríguez de Perafustán o el juez Bernardo de Noboa, para debilitar las acusaciones en su contra.

Los regidores del cabildo también respaldaron a los capitulantes. En los años 1650, Juan Malqui —también zapatero— denunció los abusos de Guevara contra mujeres como Graciana Carua y la esposa de Andrés Guamán. Luis Oca, golpeado por un aliado del doctrinero, tenía fama de albergar bailes, cachuas y taquies en su casa[448]. Bartolomé Lucano, al principio reticente, terminó denunciando al cura tras perder sus pertenencias en un incendio provocado. Joseph Ascalla se pronunció desde 1653. Alonso Mendoza, regidor y esposo de Francisca Mallao, denunció el

[443] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 236r, 244r, 270r-270v.
[444] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 19r, 299r, 306r, 313r, 436r-463v, 472r.
[445] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 107r-108r, 112r, 479r, 485v, 492v, 530r.
[446] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 44v, 51v, 231r, 240r, 247v, 267v-268v, 275v, leg. 19, exp. 3, fols. 16v, 171v, 478v.
[447] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 47v-48r, 52r, 237r-238r, 260r-260v.
[448] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 75v, 78r, 80v, 144v, 306v.

despojo de sementeras pertenecientes a Inés Tunju y el robo de rentas comunales[449]. En 1667, Santiago Yupac, regidor de Tantamayo y Pariarca, acusó a Guevara de explotar a los indígenas en tornos, obrajes, minas y leñaterías, de apropiarse del dinero del cacique Gaspar Tocto, y de destruir chacras sembradas. También presenció las sangrías aplicadas a Pedro Jari tras las golpizas sufridas en el obraje de Quivilla[450].

Los alguaciles del cabildo indígena también participaron activamente en las causas de capítulos contra Guevara. Bartolomé Felipe, alguacil mayor, fue obligado por el doctrinero a pagar derechos excesivos por su matrimonio y presenció los abusos cometidos contra Lucía Chuimina, esposa de Andrés Poma[451]. De forma similar, Andrés Guaman Rayo, emparentado con el cacique Pedro Jari, apoyó a los capitulantes en la década de 1660, pese a haber respaldado inicialmente a Guevara en 1654. Su cambio de posición puede explicarse por las agresiones que sufrió: Guevara le quitó una mula, dinero, su sustento y una chacra de coca en Mojón que había adquirido años atrás y que era un recurso importante para la comunidad. Además, fue uno de los afectados por los incendios provocados por el doctrinero cuando intentó continuar la fundición con indios plateros, lo que agravó aún más el conflicto entre ambos[452].

Sin embargo, Guevara también tuvo aliados dentro del cabildo. Ignacio Ramos y Juan Machacoai, alguaciles y fiscales, lo apoyaban informándole sobre los indígenas y acompañándolo en rondas nocturnas[453]. Su principal defensor fue Domingo Jari, cacique principal, cantor y alcalde ordinario. Su cercanía se debió a beneficios mutuos y a su nombramiento por parte del doctrinero, desplazando a otro candidato. Este hecho refleja cómo los indígenas también influían en la política local del cabildo (Zuloaga, 2017, p. 337). Domingo Jari justificó las acciones del doctrinero, como la apropiación de bienes de Gaspar Tocto, y apoyó la represión de los capitulantes. Fue acusado de cobrar tributos, ocultar cédulas desfavorables para el cura y organizar rituales en su casa bajo la protección de Guevara. Según Juan Malqui, su alianza con el doctrinero fue una estrategia de supervivencia: temía represalias y prefirió volverse su amigo[454]. Esta actitud era común en el virreinato. En Huamanga, por ejemplo, los indígenas solían vincularse con autoridades poderosas

[449] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 302r-307v, 359r.
[450] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 148v-158v, 255r-266v, 350r.
[451] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 18v; leg. 19, exp. 3, fols. 62r, 145r,
[452] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 187v-190v, 244v; leg. 19, exp. 3, fols. 8r, 249-250r, 330v, 421r-421v.
[453] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 80v.
[454] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 33r, 84r, 90r, 112r, 136v, 143v-148r, 152r, 154r, 220v, 223v, 244v, 265v, 293r-293v, leg. 19, exp. 3, fols. 59r-59v, 395v.

para obtener protección o sustento (Stern, 1986, p. 250), incluso si eso generaba divisiones familiares, como ha estudiado Espinoza (1981).

Este subapartado demuestra que el cabildo indígena de Chavín de Pariarca fue una institución clave en la vida comunitaria y en las disputas judiciales del periodo. Conformado por alcaldes, regidores y alguaciles, y pese a los intentos coloniales por controlar su estructura, mantuvo una relativa autonomía. Dominado por linajes indígenas, actuó como mediador entre las exigencias del sistema colonial y las necesidades locales. Durante las causas de capítulos, sus miembros tomaron partido según sus intereses, mayoritariamente en apoyo a los denunciantes, lo cual reafirma su rol como núcleo de poder local en medio de un sistema colonial conflictivo.

3.4.Otros poderes provinciales y locales

En Chavín de Pariarca, como en otras zonas del virreinato peruano, también participaron en las dinámicas locales personajes con prestigio político, tales como capitanes, alférez y vecinos. Aunque muchos de ellos no pertenecían directamente a la comunidad, desempeñaron un papel relevante en las causas de capítulos, estableciendo alianzas tanto con el doctrinero Francisco de Guevara como con los capitulantes liderados por el cacique Pedro Jari. Estas alianzas se formaron sobre la base de vínculos personales, económicos, familiares o políticos, y fueron claves en el desarrollo del conflicto.

Los capitulantes contaron, en ambas causas (1654 y 1665), con el respaldo de capitanes con influencia en Chavín y sus anexos. En ese tiempo, el título de capitán podía relacionarse con el concepto de sinchi, figura incaica del guerrero protector, encargado de garantizar la seguridad de su pueblo y el acceso a recursos por medio de la conquista (De la Puente Luna, 2007, pp. 247–248). Uno de los más destacados fue Cristóbal Flores Moco, capitán residente en el pueblo de Mojón y natural de Huánuco. Participó en las misiones jesuíticas de conversión en las montañas y fue despojado por Guevara de seis chacras de coca. A raíz de este agravio, Flores presentó denuncias contra el doctrinero en la causa de 1665, reclamando también la pérdida de sus ovejas. Participó activamente en el proceso judicial, logrando recuperar parte de sus tierras[455].

Otro personaje importante fue Andrés Caguas, capitán de frontera de los nuevos cristianos de las montañas de Huamalíes. Presentó los capítulos junto con Pedro Jari en 1654 y tenía lazos

[455] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 44r, 54v, 243r, 265r; leg. 19, exp. 3, fols. 13r, 21v, 42r, 372r, 397r-397v, 481r-481v, 483v, 528r, 530r.

familiares con el cacique. Estuvo casado con Juana Pinsalgua, cuya descendencia se conectaba directamente con la familia de Jari, y también con Beatriz Cargua, hermana de un compadre del cacique, y con Juana Chamoc. Estas uniones fortalecieron la red de alianzas de los capitulantes. A pesar de ser considerado un "indio parque" o forastero, Caguas tenía un poder notorio en la zona[456]. Fue acusado de liderar incursiones armadas en iglesias y de poseer armas, lo que lo aproximaba a un perfil de caudillo. Su influencia se expandió a través de amancebamiento con mujeres como Juana Pinsalgua y Beatriz Cargua, consideradas hechiceras con poder local, consultadas y valoradas en la comunidad, como en otros contextos (Ramos, 2010, p. 149). Caguas también tenía agravios personales contra Guevara. Aunque su denuncia inicial se centró en la pérdida de armas, posteriormente se reveló que las había adquirido mediante la venta de coca, por lo que el problema de fondo era el despojo de los productos agrícolas de sus chacras. A estos agravios se sumaban otros abusos, lo que intensificó su oposición al doctrinero. Algunos testigos incluso relataron que Caguas llegó a sugerir asesinar al cura con veneno o arrojándolo por un puente[457].

Por su parte, Francisco de Guevara también contó con el respaldo de figuras de prestigio. Entre ellas se encontraban capitanes, alférez —cargo militar que consistía en portar el estandarte en unidades de infantería o caballería[458]—, y vecinos, es decir, residentes estables de un lugar, por lo general españoles o mestizos, que tenían propiedades o una posición reconocida (De la Puente Luna, 2007, p. 103)[459]. Entre los alférez y vecinos aliados de Guevara destacan Juan Martínez de Gamarra y Juan de Avolas Salazar, quienes estuvieron presentes en distintas etapas del juicio y testificaron a favor del doctrinero[460].

También Guevara fue apoyado en el desarrollo de sus diligencias judiciales. Alonso Castillo Renxifo, vecino de Moyobamba, capitán y teniente de Huamalíes, fue otro aliado cercano. Se encargó de los bienes de Guevara cuando estos fueron embargados y participó activamente en varias fases del proceso. Esta intervención motivó al cacique Pedro Jari a solicitar formalmente su salida de la doctrina[461]. Otro aliado clave fue Lope García de Paredes, español y teniente general de Otuzco, en Cajamarca. Permaneció en las montañas durante varios meses y, en su testimonio

[456] Los *Cáhuac* y *Xagua* tenían una larga data en Huánuco como vigilantes del inca y gobernadores de los chupachos en 1562 (Berroa, [1934] 2009, pp. 56, 85, 353).
[457] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 44r, 138r, 234r, 237v, 244r, 262r-263r, 267v, 268r, 270v, 273r, 276v.
[458] Diccionario de Autoridades, 1726, Tomo I.
[459] Diccionario de Autoridades, 1726, Tomo I.
[460] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 65v, 66v, 68v, 204r-206r; leg. 19, exp. 3, fol. 518v.
[461] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 68v, 107v, 207v, 210v, 211v, 282r.

de 1655, elogió las diligencias de Guevara, en particular la reducción de indígenas y la construcción de una iglesia[462]. Esta relación se fortaleció por los intereses mineros de García en la región, lo que revela que los vínculos entre ambos respondían también a motivaciones económicas.

Es decir, tanto los capitanes como los alférez, tenientes y vecinos también jugaron un rol importante en las alianzas políticas y económicas que definieron el conflicto entre los capitulantes y el doctrinero Francisco de Guevara en Chavín de Pariarca. Las alianzas, que muchas veces se basaban en intereses personales, familiares y económicos, fortalecieron las redes de poder en la región, tanto a favor como en contra de Guevara.

En suma, este apartado ha mostrado que las alianzas establecidas entre los poderes provinciales y locales durante el virreinato jugaron un papel fundamental en la estrategia de los indígenas de Chavín de Pariarca para proteger sus intereses y sostener su posición dentro del orden colonial. Desde los primeros momentos del dominio hispánico, este tipo de vínculos ofreció ventajas importantes, como la concesión de tierras, la organización de encomiendas o el respaldo frente a procesos de reducción y tributación. En distintas regiones, las alianzas entre funcionarios coloniales y autoridades locales permitieron consolidar el poder a través de favores, regalos o la reciprocidad política, lo cual no solo beneficiaba a las élites coloniales, sino también a los grupos indígenas que lograban insertarse en esas redes de protección y promoción. Sin embargo, estas alianzas no fueron estáticas ni exentas de conflicto. Requirieron una negociación constante entre actores con intereses divergentes, y muchas veces derivaron en enfrentamientos por el control de los recursos y las personas. En este contexto, las reformas de Toledo definieron una jerarquía de funcionarios políticos, con el corregidor y las autoridades locales en la base operativa del poder virreinal, figuras clave en la articulación de estas alianzas.

En el caso de Chavín de Pariarca, la estructura de poder local y provincial permitió a los líderes indígenas negociar con diversas autoridades coloniales y movilizar alianzas para enfrentar situaciones de despojo y abuso, especialmente aquellas ejercidas por Francisco de Guevara y su red de apoyo. Los capitulantes recurrieron al respaldo de corregidores, curacas, cabildos y personajes influyentes del entorno regional, generando una plataforma de resistencia articulada desde el interior del sistema colonial. Estas alianzas no solo fueron una forma de defender derechos económicos y territoriales, sino también una estrategia para disputar la autoridad de Guevara y

[462] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 268v—271v; leg. 19, exp. 3, fol. 323r.

promover una administración que respondiera a sus propios intereses comunales. A través de estas redes, los capitulantes reunieron apoyo significativo, visibilizaron las injusticias que padecían y llevaron adelante causas judiciales que expresaban tanto una forma de negociación como una disputa por el control del espacio local. Esta dinámica revela que las alianzas entre autoridades indígenas y actores coloniales fueron, simultáneamente, una herramienta de resistencia, de legitimación política y de defensa de la autonomía relativa en el contexto virreinal de Chavín de Pariarca.

4. Redes económicas

Durante las dos décadas en las que se desarrollaron las causas judiciales contra el doctrinero Francisco de Guevara en Chavín de Pariarca, los intereses económicos se revelaron como una de las principales fuerzas motrices detrás de la formación de alianzas estratégicas. En este contexto, las redes económicas no solo articularon a actores locales, sino también a figuras provinciales y agentes coloniales que compartían vínculos de interés y beneficio mutuo.

La actividad obrajera fue un eje central de la economía regional, y quienes participaron activamente en ella —como mineros, estancieros, mayordomos, obrajeros y comerciantes— lograron posicionarse como élites locales o provinciales. Estos grupos no actuaban de forma aislada, sino que se relacionaban estrechamente con funcionarios e instituciones del sistema colonial, generando una red de intercambios, favores y complicidades que les permitía acumular recursos, controlar mano de obra y consolidar su poder económico.

En palabras de Steve J. Stern, este tipo de alianzas, basadas en intereses económicos comunes, operaban como redes flexibles capaces de integrar a actores diversos —incluidos funcionarios religiosos o administrativos—, quienes coexistían y se beneficiaban mutuamente a expensas del campesinado indígena (Stern, 1986, p. 154). En el caso de Chavín de Pariarca, estas redes favorecieron mayoritariamente al doctrinero Francisco de Guevara, cuya inserción en el circuito económico regional le permitió tejer alianzas con sectores interesados en mantener el control sobre los recursos y la población. En menor medida, algunos de estos actores también mantuvieron vínculos con los capitulantes, aunque generalmente los respaldos económicos se alinearon con los intereses del doctrinero.

Esta lógica de alianzas económicas será desarrollada en los siguientes subapartados, donde se analizarán, por un lado, las redes vinculadas a Francisco de Guevara —incluyendo estancieros,

obrajeros, mineros y mayordomos— y, por otro lado, las redes económicas de los propios capitulantes indígenas, que también buscaron proteger sus tierras, su producción y sus medios de subsistencia dentro del sistema colonial.

4.1.Redes económicas del doctrinero Francisco de Guevara

4.1.1. Estancieros, obrajeros y mineros.

En la causa de capítulos iniciada en 1654, los principales aliados y testigos de Francisco de Guevara fueron estancieros, obrajeros, vecinos y residentes de Huamalíes. Estos personajes, como señala Silva-Santisteban, solían ser "hacendados o corregidores o los religiosos", incluyendo a los Mercedarios o Jesuitas (2005, p. 183). Constituían una red sólida de apoyo no solo en el proceso judicial, sino también en el contexto provincial, al formar parte —junto a encomenderos, chacareros y otros— del núcleo económico virreinal (Gonzáles, 1997, p. 140). Aunque durante el juicio no detallaron sus actividades económicas en la doctrina, sus oficios pueden deducirse a partir de sus testimonios, donde sí se evidencian sus intereses y beneficios.

Uno de ellos fue Francisco de Borunda, español, estanciero y obrajero de Huamalíes, quien mantenía una relación cercana con Guevara. Participó en el traslado de mulas hacia la selva, administró el obraje de Raqua, acompañó al doctrinero en el cobro del sínodo y fue su testigo en 1655[463]. Hernando de Valdivia también lo respaldó en la construcción de iglesias y defendió su conducta frente a los conflictos con los indígenas; incluso declaró haberse negado a la petición del cacique Pedro Jari contra el doctrinero[464]. Otros obrajeros como Alonso Bravo de Hinostroza y Joseph Nieto Tapia testificaron a favor de Guevara: el primero lo ayudó a evangelizar y poblar Sipaco, mientras que el segundo justificó su permanencia en un obraje jugando a los naipes[465]. Este tipo de relaciones, marcadas por la familiaridad, recuerdan la amistad que el curaca Auquinivin de Huaylas mantenía con los españoles mediante juegos y bromas (Arana, 2010, p. 131). Otro aliado fue Pablo Meléndez de Agama, un joven que representaba a la poderosa familia Agama, propietaria de los obrajes de Chuquibamba, Morca y Colca[466]. La cercanía de estos personajes con Guevara fue tan evidente que los capitulantes los acusaron de ser sus amigos, favorecidos y paniagudos.

[463] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 99v, 163r-168v, 184r, 222v, 224v.
[464] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 179v-183v, 220v, 222v.
[465] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 156v-159r, 190v-194r, 220v, 222v, 223v, 224v.
[466] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 183v-187v, 220v, 222v.

En la década de 1660, las alianzas económicas de Guevara se reforzaron con figuras como Miguel Ruiz de la Vega y Antonio Meléndez. Ruiz, arrendatario de los obrajes de Chuquibamba y Morca, custodió bienes embargados del doctrinero en 1677 y, según los testigos, se reunía frecuentemente con él en Chuquibamba. También gestionó la declaración de un enfermo que buscaba limpiar la reputación de Guevara[467]. Por su parte, Antonio Meléndez, obrajero de Morca, colaboró con el doctrinero en acciones de mutuo beneficio. Guevara le solicitó encarcelar en su obraje a varios capitulantes —como Ignacio de la Cruz y Pedro Malqui—, obteniendo así mano de obra para Meléndez y eliminando opositores para el cura. Incluso le prometió enviar más indígenas para las leñaterías y obrajes cuando el visitador se marchara[468]. También los mineros formaban parte de esta red. Francisco de Velasco, español con minas y lavaderos de oro en Chavín, estaba vinculado tanto a Guevara como al corregidor Joseph de la Vega. En 1667, administró los bienes embargados del doctrinero y recibía protección del corregidor[469].

Otro personaje clave fue Jerónimo López de Villegas, dueño de los obrajes de Chincopalca y Raqua, cuya influencia en la región era notoria y amenazaba tierras de Pariarca. En 1656, desde su hacienda San Jerónimo de la Limpia Concepción[470], solicitó un cura para administrar sacramentos, lo que revela su interés en asuntos religiosos. Su cercanía con Guevara quedó registrada en 1654, cuando el cura acudió a Raqua para bautizar a su hijo y permaneció allí casi una semana, supuestamente jugando a los naipes y perdiendo el dinero de la comunidad protegida por el cacique Pedro Jari. Raqua, además de ser un espacio de sociabilidad, funcionaba como lugar de reuniones estratégicas, frecuentado por otros doctrineros como Estanislao de Vega Bazán y Rodrigo Durán Martel. Ya en la década de 1660, Villegas seguía siendo influyente: Ynes Yuric, viuda, le solicitó el libro de cuentas del obraje de Chincopalca, que él se negó a entregar por su cercanía con Guevara. El doctrinero también mencionó que los indios le habían vendido a Villegas un hierro para elaborar hostias, lo que revela vínculos entre la comunidad indígena y el obrajero[471].

En síntesis, la red de relaciones de Francisco de Guevara con estancieros, obrajeros, mineros y figuras religiosas refleja la complejidad de las dinámicas socioeconómicas y políticas del virreinato del Perú en el siglo XVII. Las alianzas entre el clero y los sectores económicos no

[467] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 496v, 561r, 617r, 620v.
[468] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 30v, 214v, 385v-386r.
[469] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 386r, 452v-453r, 476r, 628v.
[470] AAL, sección Causas de Curatos, leg. 27, exp. 4.
[471] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 16v, 74r, 83r, 96v; leg. 19, exp. 3, fols. 125r, 325v.

solo incidieron en el ámbito eclesiástico y judicial, sino que también tuvieron un impacto decisivo en el control de recursos y en la configuración del poder regional. Estas dinámicas permiten comprender cómo Guevara articuló y expandió su influencia en un entorno atravesado por conflictos, pero también por estrategias de colaboración.

4.1.2. Mayordomos y otros oficios.

Francisco de Guevara también contó con el respaldo de oficiales que desempeñaban cargos importantes en el ámbito económico y administrativo de la doctrina. Uno de ellos fue Juan de Gamboa, español natural de Llamellín y residente en Arancaya, quien actuaba como cobrador de diezmos. En junio de 1667, Guevara lo presentó como testigo para que ratificara que había reducido a los infieles de las montañas y los había sostenido a su propio costo. Gamboa confirmó tales hechos y agregó que en 1652 Guevara construyó una iglesia en Mojón, llegando incluso a cortar árboles con sus propias manos como parte de su servicio religioso. Esta relación de colaboración se mantuvo firme más de una década después[472].

Sin embargo, los principales colaboradores en la gestión económica del doctrinero fueron sus mayordomos. Según el sistema colonial, estos actuaban como representantes del encomendero, encargándose de organizar el tributo con la ayuda de criados y esclavos. Como señala Zuloaga, los mayordomos eran temidos por los castigos que infligían a los indios (2012, p. 98). Para Vegas, existía un mayordomo principal y otros con funciones especializadas; el primero, generalmente español o criollo, cumplía un rol administrativo, respondía por las pérdidas en las chacras y mantenía una relación distante con los trabajadores indígenas, lo que le confería mayor estatus (1996, pp. 120–122). En el caso de Guevara, sus mayordomos entre 1654 y 1669 fueron los siguientes:

Tabla 22

Mayordomos de Francisco de Guevara (1654-1669)

N°	Nombre	Tipo de mayordomía	Año
1	Bartolomé Ramírez	Mayordomo de las montañas	1654
2	Blas Pizarro	Mayordomo	1655
3	Gaspar Jaimes	Mayordomo de las montañas	1665
4	Juan de la Reynaga	Mayordomo de tratos y contratos, las montañas. sementeras de maíz, de algodón y coca	1665
5	Juan de Carvajal	Mayordomo de leña en Andas	1665

[472] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 378r, 403r-406v.

6	Juan de Abiles	Mayordomo de obraje y tornos	1665
7	Juan Esteban	Mayordomo de obraje en Tantamayo	1665
8	Andres de Mendieta	Mayordomo de obraje en Tantamayo	1665
9	Pedro Alvarez	Mayordomo de obraje	1665
10	Alonso de Torres	Mayordomo de Chavín	1665
11	Antonio Lopez	Mayordomo	1665
12	Juan Alvarez	Mayordomo	1665
13	Andres Yalta	Mayordomo	1665

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

Los mayordomos de Guevara provenían de diversos orígenes. Por ejemplo, Juan de la Reynaga era un mestizo del obraje de Huacrachuco, Antonio López era un español portugués, y Andrés Yalta un indígena. En los primeros años, Guevara solo contaba con unos pocos colaboradores como Bartolomé Ramírez, quien administraba chacras vinculadas a Alonso Chaico y Ana Conchaco, y Blas Pizarro, fiscal y asistente del doctrinero, que fundó el obraje de Tantamayo y castigaba a los indios bajo su autoridad[473]. A partir de la década de 1660, aumentó la cantidad de mayordomos que operaban en distintos espacios como montañas, sementeras y obrajes, lo que evidencia el aumento de sus actividades en perjuicio de las tierras de Chavín. Entre ellos, Gaspar Jaimes cobró por el entierro de una criatura, Pedro Álvarez azotó a Paula Champi por orden del doctrinero, y Andrés Yalta, huataco, castigó a Ignacio de la Cruz y a los hijos de María Petrona, además de encerrar a los indígenas por las noches en las galeras[474].

Destacaron especialmente Juan de la Reynaga y Joan de Carvajal. Reynaga trabajó más de nueve años para Guevara y gozaba de privilegios como convivir amancebado con Joana Cachuntica, una india casada. Fue acusado por diversos indígenas de apropiarse de bienes, maltratos y castigos, además de fungir como verdugo junto a Juan Andrés. Aunque Guevara negó su vínculo laboral, Reynaga reconoció haber trabajado en cultivos de coca, cuidado de animales y haber participado en la quema de la casa del juez Laureano de Mena[475]. Carvajal, por su parte, colaboraba en el corte de leña, traslado de lanas y trabajos en chacras —de Arcomay y Carapatas —y obrajes. Tenía una relación sentimental, autorizada por Guevara, con la hija del alcalde Cristóbal Huique. En 1664 fue testigo de cómo el doctrinero ordenó a unos mestizos que se

[473] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 139r-143v, 233v; leg. 19, exp. 3, fols. 65r, 103r-103v.
[474] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 30v, 121v, 206r, 229r, 457r.
[475] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 119r, 171v, 333v, 339r, 424r-424v, 487r, 500v, 610r.

enmendaran con los indios, además de ayudarlo en actividades en las montañas[476]. A diferencia de ellos, Alonso de Torres se alejó del doctrinero y posteriormente se aproximó a los capitulantes, como se detallará más adelante.

Además de los mayordomos, Guevara contaba con criados, cocineros y plateros. Paulillo y Melchor, sus criados, lo acompañaban en rondas nocturnas[477]. Otros, como Joan de Maldonado, Alonso Opolguna y Antonio Canay, cometían actos violentos bajo sus órdenes: Maldonado golpeó a Domingo Chuyate y participó en el incendio de la casa del juez Laureano de Mena; Opolguna y Canay maltrataron a indígenas como Bernardo Mepa y Baltasar Quispe[478]. Asimismo, los plateros Juan Guallas y Antonio Chachapoyas fueron responsables de quemar once casas de indígenas mientras fundían vajilla en la iglesia de los jesuitas junto a Guevara[479]. Entre las mujeres, Ysabel Chuinual se desempeñaba como cocinera e informante, mientras que Ynes Criolla, también cocinera, fue acusada en 1667 por los capitulantes de practicar hechicería usando hojas de coca para influir en los visitadores a favor de Guevara[480]. También contó con Francisca Asencia, su amancebada, para labores domésticas como ya mencionada anteriormente.

En resumen, Francisco de Guevara construyó una red compleja de colaboradores —mayordomos, criados, plateros y cocineras— que le permitía ejercer control económico y social en la doctrina. Mayordomos como Reynaga y Carvajal fueron figuras clave en la administración de recursos, y sus acciones, frecuentemente violentas, generaron múltiples denuncias. Los criados y plateros fueron ejecutores de castigos y represalias, mientras que las cocineras actuaron como informantes o mediadoras. Esta estructura de poder consolidada alrededor del doctrinero reforzó su dominio territorial y su capacidad de enfrentamiento o negociación con otros actores de la región.

4.2.Redes económicas de los capitulantes indígenas

A diferencia de la red de poder que consolidó Francisco de Guevara en torno a actividades económicas lucrativas como obrajes, estancias o minería, los capitulantes indígenas no contaron con aliados influyentes en esos ámbitos. En cambio, el cacique gobernador Pedro Jari y su círculo

[476] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 79r, 105r, 126r, 147r, 181r, 400r.
[477] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 18r, 99r.
[478] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 288v, 502r, 491r, 65r.
[479] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 62v-63r
[480] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 97r; leg. 19, exp. 3, fol. 533v.

articularon sus principales vínculos con sectores dedicados al cultivo de chacras y al manejo de ganado, como ya se analizó en capítulos anteriores. A estas alianzas con agricultores y ganaderos, se sumaron vínculos con arrieros y trabajadores involucrados en oficios como la carpintería, la tala de madera y el transporte de leña. Aunque estos grupos no eran numerosos, su papel fue decisivo y reflejó un tipo distinto de articulación económica y social frente al poder eclesiástico.

Uno de los casos más representativos fue el del mayordomo Alonso de Torres. En un inicio, sirvió a Guevara durante cinco años y cometió abusos contra los indígenas, pero posteriormente se distanció y se unió a los capitulantes. Su esposa, Ynes Yuric, declaró que Torres había sido contratado por el doctrinero para trabajar en el obraje de Chavín, donde, durante tres años, cuidó 280 cabezas de ganado y logró elevar esa cifra a 400 por su diligencia. Luego, Guevara y Juan de Carvajal lo convencieron de trabajar dos años más, pero lo engañaron haciéndolo responsable de una deuda de 400 pesos en lanas y añil, con el fin de robarle esas mismas 400 cabezas de ovejas. En esta situación, Torres encontró respaldo en Juan Poma, Bartolomé Lucano, Santiago Borunda y Andrés Lloclla, quienes figuraban como sus fiadores y también como aliados del bando capitulante. Para Ynes Yuric, el motivo del antagonismo de Guevara hacia su esposo era claro: Torres no deseaba oprimir a los indios y mantenía una actitud pacífica[481]. Este giro en su alianza muestra cómo incluso antiguos colaboradores del doctrinero podían volverse opositores al sentirse agraviados.

Un caso similar fue el de Antonio Nuñes, mayordomo del corregidor Antonio de la Riva y cercano a Francisco de Guevara, quien, sin embargo, defendió al cacique Pedro Jari cuando fue golpeado por el doctrinero en el obraje de Quivilla[482]. Estos episodios demuestran que las tensiones personales, los abusos y las diferencias sobre el trato a los indígenas fueron factores clave en el reordenamiento de lealtades y en la formación de alianzas con los capitulantes.

Otro grupo relevante en estas redes fueron los arrieros, quienes poseían mulas para alquilar o transportar cargas, lo cual les otorgaba cierta autonomía económica (Vegas, 1996, p. 129). Domingo Rayse, arriero de Tantamayo, testificó a favor de Andrés Caguas y denunció que Guevara se apropiaba de chacras de coca en Mojón. Rayse afirmó que había sido obligado a trabajar para el cura, y que los indios solían quejarse con él por los abusos sufridos[483], quizás porque su oficio

[481] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 127r-127v.
[482] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 10r, 147v, 158r, 166r, 227r, 254r, 335r, 394r.
[483] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 54v.

lo hacía visible y respetado dentro de la comunidad. Asimismo, Nicolás Cochache y Gregorio Chunchay, arrieros originarios de Cascanga, también se alinearon con los capitulantes. En 1655, testificaron haber viajado a Lima con la recua del corregidor Pedro de Garay, otro aliado del grupo capitulante, y denunciaron la relación entre Guevara y el juez Bernardo de Noboa, quien, según Chunchay, gozaba de libre acceso a Chavín de Chuquibamba[484]. A lo largo de la siguiente década, las denuncias de los capitulantes continuaron evidenciando los abusos contra los arrieros, incluso aquellos que trabajaban para Guevara, como Antonio Poymillan. Este último fue forzado a contribuir en la reconstrucción de la iglesia debido a una deuda, y amenazado con ser enviado al obraje de Tantamayo o vendido[485], lo que revela cómo los obrajes funcionaban también como mecanismo de coerción.

Los carpinteros, leñateros y otros oficiales formaron igualmente parte de este tejido de alianzas indígenas. Pedro Luyac, leñatero de Tantamayo, trabajó dos años para Guevara sin recibir la paga prometida y fue obligado a asumir mayores responsabilidades bajo pretextos falsos de deuda[486]. En una situación similar, Andrés Rayo decidió abandonar la zona con su familia durante varios años para escapar de la explotación ligada al corte de leña, actividad que además implicaba una fuerte presión sobre los recursos naturales locales[487]. La situación de los oficiales no era distinta. Ambrocio Tocto fue explotado económicamente por Pedro de Vega Bazán, cuñado del doctrinero, y testificó junto a su esposa Gieronima Luisa contra Guevara[488]. Del mismo modo, Baltasar Quispe, oficial ollero, fue víctima de abusos físicos y robo de bienes por parte del doctrinero y sus mayordomos Pascual Chuibuya y Antonio Martel, lo que lo llevó a sumarse a los capitulantes[489].

Estos casos evidencian cómo múltiples trabajadores indígenas, al verse afectados por abusos laborales, expropiaciones y un trato que consideraban injusto, optaron por denunciar al doctrinero y aliarse con el bando capitulante. Lo hacían en busca de justicia, protección de sus derechos, resguardo de sus recursos naturales —principalmente sus tierras— y, en última instancia,

[484] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fols. 309r-309v.
[485] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 400v.
[486] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 62r, 71r, 265v, 278v.
[487] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 179r.
[488] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 174v, 190v.
[489] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 65r, 248v, 337v.

para evitar la despoblación de sus comunidades, ya que muchos preferían huir antes que continuar bajo las imposiciones del doctrinero.

Es decir, aunque los capitulantes no contaron con redes económicas tan amplias ni poderosas como las de Francisco de Guevara, lograron tejer alianzas significativas con ciertos mayordomos agraviados, arrieros, leñateros, carpinteros y oficiales, quienes encontraron en este grupo un espacio de defensa frente a los abusos sufridos. Estas alianzas no solo reforzaron las denuncias judiciales, sino que también permitieron articular formas de resistencia económica y social frente al poder eclesiástico, reafirmando la voluntad de proteger sus tierras, medios de vida y formas comunitarias de existencia.

A modo de balance, este cuarto capítulo ha mostrado que las alianzas —judiciales, religiosas, políticas y económicas— fueron determinantes en el desarrollo de los conflictos en Chavín de Pariarca entre 1654 y 1669 al igual que las estrategias jurídicas empleadas por la población indígena. Su papel fue clave no solo en la evolución de los litigios, sino también en la configuración del poder local, el acceso a recursos y la defensa de intereses en disputa. Las alianzas judiciales, en particular, evidenciaron el peso de los vínculos con el Tribunal Eclesiástico, los ministros de representación y los auxiliares. Aunque los jueces y provisores podían presentar una imagen de imparcialidad, en la práctica su participación solía estar atravesada por redes de apoyo que inclinaban las resoluciones hacia uno u otro bando. Así, su respaldo resultaba decisivo para el curso de las causas.

En el plano religioso, tanto capitulantes como denunciados establecieron vínculos con miembros del clero secular y regular, así como con figuras del propio tribunal eclesiástico. Los capitulantes lograron contar con el apoyo de jueces como Laureano de Mena Godoy y Francisco de Gamarra, quienes contribuyeron con visitas, informes y sentencias favorables a sus demandas, y con indios auxiliares religiosos como los mayordomos de las cofradías. Por su parte, Francisco de Guevara fortaleció sus lazos con doctrineros vecinos, quienes respaldaron su permanencia en Chavín pese a las múltiples acusaciones en su contra, asegurando su control sobre la doctrina.

En el ámbito político, ambos bandos buscaron el respaldo de autoridades locales y provinciales. Los capitulantes articularon alianzas con caciques y principales indígenas que asumieron un rol activo en la defensa de sus derechos territoriales, mientras que Guevara contó con el apoyo de corregidores y otras autoridades coloniales que, mediante su influencia,

contribuyeron a mantener su posición de poder eclesiástico y judicial en la región. Esto generó un cierto equilibrio de poderes políticos.

Las alianzas económicas, por su parte, revelan el papel que desempeñaron los intereses materiales en la consolidación de redes de apoyo. Guevara mantuvo estrechas relaciones con obrajeros, estancieros y mineros, entre ellos Jerónimo López de Villegas, con quienes compartía intereses y beneficios. Estas relaciones le permitieron acceder a recursos, sostener sus litigios y reforzar su dominio sobre la población indígena. En contraste, los capitulantes tejieron vínculos con actores ligados al uso comunal de la tierra y a oficios como el arrieraje, la leñatería y la carpintería. Aunque sus recursos eran más limitados, estos aliados contribuyeron de manera significativa en la defensa de sus derechos y en la denuncia de los abusos del doctrinero. La disputa por el control de tierras y obrajes constituyó así un eje central del conflicto, donde los capitulantes buscaron recuperar los recursos usurpados y defender los medios de vida de sus comunidades.

Finalmente, más allá de las alianzas institucionales o económicas, también destacaron las redes interétnicas que moldeaban la vida cotidiana y las estrategias de poder en la doctrina. Matrimonios, compadrazgos, vínculos de servidumbre y relaciones informales, como el amancebamiento, configuraron la base social sobre la que se apoyaban muchos actores. Estas relaciones personales no solo facilitaban alianzas políticas, sino que también servían para asegurar respaldo en los conflictos judiciales, acceso a recursos y estabilidad dentro del tejido social colonial.

En este contexto, tanto el doctrinero Francisco de Guevara como los capitulantes indígenas supieron movilizar las complejas redes de poder virreinal a su favor. Aunque Guevara dispuso de apoyos influyentes en diversos frentes, la población indígena no permaneció pasiva. Por el contrario, articuló alianzas múltiples y heterogéneas que les permitieron disputar el poder eclesiástico, defender sus territorios y abrir paso a escenarios de negociación. Estas dinámicas contribuyeron a sentar las bases de una relativa convivencia en las décadas siguientes, cuyos matices serán abordados en el capítulo final de esta tesis.

CAPÍTULO V: MEDIO SIGLO DE NEGOCIACIÓN Y CONVIVENCIA (1654-1703)

A lo largo del virreinato, los indígenas no dejaron de acudir a la justicia para defender sus derechos. Jacques Poloni-Simard ha señalado que, aunque las probabilidades de éxito eran escasas y los procesos judiciales resultaban costosos, lentos y marcados por la incertidumbre, muchos indígenas encontraron en los tribunales una esperanza para garantizar cierta protección jurídica. A su vez, destaca que, al litigar, los indígenas reforzaban el pacto colonial al apelar a la autoridad del rey y sus representantes, consolidando así el orden virreinal (Poloni-Simard, 2005, pp. 182, 185). De manera similar, Steve Stern reconoce que, si bien las instituciones jurídicas virreinales beneficiaban principalmente a los sectores dominantes, también dejaban un margen de acción para que los indígenas limitaran ciertos abusos, a veces con el apoyo de algunos funcionarios. Sin embargo, advierte que los múltiples obstáculos sociales, jurídicos, políticos y económicos reducían el alcance de estas victorias, al fomentar divisiones internas que debilitaban los mecanismos de resistencia indígena y facilitaban la continuidad del dominio hispánico (Stern, 1986, pp. 186, 191, 297-299).

Frente a estos planteamientos que, aunque reconocen la participación indígena en el sistema colonial, tienden a minimizar el alcance de sus logros, este capítulo propone una mirada desde la experiencia concreta de Chavín de Pariarca. Aquí se analiza cómo las estrategias judiciales y alianzas políticas que la población indígena realizó entre 1650 y 1670 permitieron frenar el despojo territorial y consolidar derechos claves sobre la tierra. Estas acciones —causas de capítulos, apelaciones y pactos con distintos actores— hicieron posible una forma de convivencia relativamente estable entre las partes en conflicto, sostenida hasta el fallecimiento del doctrinero Francisco de Guevara en 1703.

En este marco, el capítulo responde a una pregunta central: ¿qué logró concretamente la población indígena de Chavín de Pariarca con las causas de capítulos que presentó ante el Arzobispado de Lima? La respuesta permite valorar sus acciones no solo como gestos de resistencia, sino como formas eficaces de negociación que redefinieron relaciones de poder en el ámbito local. Con ello, se busca contribuir a los estudios que reconocen la agencia indígena y presentan sus logros no como excepciones, sino como parte activa y significativa del funcionamiento del virreinato peruano.

Para ello, la sección se estructura en cinco apartados. El primero aborda los logros de la población indígena en otras regiones del virreinato, a modo de contexto comparativo. El segundo analiza cómo el nuevo arancel impuesto en Chavín de Pariarca en 1656 fue resultado de las gestiones judiciales de los capitulantes. El tercero examina el proceso de restitución de tierras conseguido en 1667 gracias a los recursos legales interpuestos. El cuarto se centra en cómo estas acciones sentaron las bases para una convivencia relativa durante la segunda mitad del siglo XVII, prolongada hasta 1703. Finalmente, el quinto apartado propone una reflexión inicial sobre los significados de la tierra para la población de Chavín de Pariarca en el siglo XVII, construida progresivamente a partir de las causas de capítulos y otras evidencias documentales. Aunque la escasez de fuentes ha limitado un análisis más amplio se ofrecen claves interpretativas que vinculan territorio, identidad y defensa comunal, razón por la cual esta reflexión se ubica al cierre del capítulo, en diálogo con las estrategias jurídicas y sociales examinadas.

A lo largo del virreinato, los indígenas no dejaron de acudir a la justicia para defender sus derechos. Jacques Poloni-Simard ha señalado que, aunque las probabilidades de éxito eran escasas y los procesos judiciales resultaban costosos, lentos y marcados por la incertidumbre, muchos indígenas encontraron en los tribunales una esperanza para garantizar cierta protección jurídica. A su vez, destaca que, al litigar, los indígenas reforzaban el pacto colonial al apelar a la autoridad del rey y sus representantes, consolidando así el orden virreinal (Poloni-Simard, 2005, pp. 182, 185). De manera similar, Steve Stern reconoce que, si bien las instituciones jurídicas virreinales beneficiaban principalmente a los sectores dominantes, también dejaban un margen de acción para que los indígenas limitaran ciertos abusos, a veces con el apoyo de algunos funcionarios. Sin embargo, advierte que los múltiples obstáculos sociales, jurídicos, políticos y económicos reducían el alcance de estas victorias, al fomentar divisiones internas que debilitaban los mecanismos de resistencia indígena y facilitaban la continuidad del dominio hispánico (Stern, 1986, pp. 186, 191, 297-299).

Frente a estos planteamientos que, aunque reconocen la participación indígena en el sistema colonial, tienden a minimizar el alcance de sus logros, este capítulo propone una mirada desde la experiencia concreta de Chavín de Pariarca. Aquí se analiza cómo las estrategias judiciales y alianzas políticas que la población indígena realizó entre 1650 y 1670 permitieron frenar el despojo territorial y consolidar derechos claves sobre la tierra. Estas acciones —causas de capítulos, apelaciones y pactos con distintos actores— hicieron posible una forma de convivencia

relativamente estable entre las partes en conflicto, sostenida hasta el fallecimiento del doctrinero Francisco de Guevara en 1703.

En este marco, el capítulo responde a una pregunta central: ¿qué logró concretamente la población indígena de Chavín de Pariarca con las causas de capítulos que presentó ante el Arzobispado de Lima? La respuesta permite valorar sus acciones no solo como gestos de resistencia, sino como formas eficaces de negociación que redefinieron relaciones de poder en el ámbito local. Con ello, se busca contribuir a los estudios que reconocen la agencia indígena y presentan sus logros no como excepciones, sino como parte activa y significativa del funcionamiento del virreinato peruano.

Para ello, la sección se estructura en cinco apartados. El primero aborda los logros de la población indígena en otras regiones del virreinato, a modo de contexto comparativo. El segundo analiza cómo el nuevo arancel impuesto en Chavín de Pariarca en 1656 fue resultado de las gestiones judiciales de los capitulantes. El tercero examina el proceso de restitución de tierras conseguido en 1667 gracias a los recursos legales interpuestos. El cuarto se centra en cómo estas acciones sentaron las bases para una convivencia relativa durante la segunda mitad del siglo XVII, prolongada hasta 1703. Finalmente, el quinto apartado propone una reflexión inicial sobre los significados de la tierra para la población de Chavín de Pariarca en el siglo XVII, construida progresivamente a partir de las causas de capítulos y otras evidencias documentales. Aunque la escasez de fuentes ha limitado un análisis más amplio se ofrecen claves interpretativas que vinculan territorio, identidad y defensa comunal, razón por la cual esta reflexión se ubica al cierre del capítulo, en diálogo con las estrategias jurídicas y sociales examinadas.

1. El significado de los logros generales de la población indígena en el virreinato

En la historiografía del virreinato, la exposición de los logros alcanzados por la población indígena como expresión de una agencia activa no ha sido escasa, como lo demuestran diversos estudios que destacan casos representativos de su capacidad de acción. Luis Arana ha demostrado que el curaca de Huaylas, Jerónimo Auquinivin, en 1647, constituye un ejemplo paradigmático de agencia indígena, pues, a pesar de su condición de subordinado en el sistema colonial, logró insertarse con éxito entre las autoridades españolas mediante la formación de vínculos parentales y políticos. Gracias a su entendimiento de la cultura leal al virreinato, su capacidad de cálculo político, su habilidad para el manejo del poder e incluso a través de prácticas abusivas, consiguió

salir bien librado de varios conflictos y denuncias presentadas en su contra, evidenciando una notable capacidad de adaptación y manejo del escenario colonial (Arana, 2010, p. 147).

De forma complementaria, Marina Zuloaga ha subrayado el papel negociador de la población indígena de Huaylas durante el siglo XVI. Su investigación ha demostrado que, al establecer alianzas con los clérigos, los indígenas lograron recuperar el control sobre sus recursos comunitarios mediante la estrategia de colocar sus bienes comunales bajo la tutela de la Iglesia, con lo cual lograron protegerlos de los corregidores y de la jurisdicción civil. Asimismo, los caciques de guarangas consiguieron mitigar los efectos adversos de las reducciones, al conservar atribuciones fundamentales que les permitieron recuperar una parte del poder que habían perdido, como el control sobre el trabajo comunal, la recaudación fiscal y la administración de los recursos. Entre los años 1532 y 1550, mientras se establecían nuevas reglas locales de convivencia, las relaciones políticas se fueron configurando mediante experiencias cotidianas y negociaciones locales. En ese contexto, la interacción constante entre españoles e indígenas fue clave para la construcción del nuevo orden político, donde los líderes indígenas desempeñaron un papel fundamental al reconfigurar la realidad colonial desde sus propias estructuras organizativas (Zuloaga, 2012, pp. 25, 113–114, 296).

La misma autora ha explicado que las reducciones afectaron a caciques, encomenderos, curas y visitadores, y que su implementación fue el resultado de un proceso de negociaciones y reajustes entre diversos sectores que procuraban obtener ventajas o, al menos, reducir los perjuicios. Un ejemplo ilustrativo fue la tentativa fallida del virrey Toledo de instaurar la propiedad individual de la tierra, la cual pretendía eliminar el reparto anual de tierras entre los indígenas, una fuente crucial de poder. La respuesta indígena a esta iniciativa no solo logró frustrarla, sino que también transformó las relaciones de poder, generando nuevas estrategias de defensa como la formación de alianzas, la presentación de apelaciones judiciales y el uso de herramientas coloniales en su favor. Zuloaga ha identificado tres transformaciones sustanciales: la consolidación de una gestión económica autónoma del patrimonio comunal, el fortalecimiento de una identidad colectiva en las reducciones, y la incorporación de población forastera a dichas comunidades. Esta última amplió el concepto de reducción más allá de la idea de un espacio exclusivamente por y para indios originarios. Así, en Huaylas, el proyecto de reducciones fue apropiado y transformado por los actores locales, lo que permitió a los indígenas y a otros grupos rurales resistir el control imperial mediante estrategias concretas (Zuloaga, 2017, pp. 325–327, 344).

En la misma línea argumentativa que plantea Zuloaga, otros estudios sobre las reducciones han revelado cómo los indígenas lograron recuperar su agencia en la implementación y evolución del proyecto toledano. Saito y Rosas han señalado que los visitadores toledanos y los misioneros jesuitas, al encontrarse con comunidades indígenas que ya habían consolidado un asentamiento territorial y político, no pudieron aplicar de forma unilateral sus decisiones. Por el contrario, se vieron obligados a establecer formas de diálogo y negociación que permitieron a las poblaciones indígenas reformular, reinterpretar e incluso remodelar las reducciones, dotándolas de elementos que respondían a sus intereses. En este proceso, las comunidades indígenas no fueron receptores pasivos de un proyecto externo, sino que contribuyeron activamente a su adaptación, logrando indianizar, al menos parcialmente, el modelo impuesto desde el poder colonial (Saito y Rosas, 2017, pp. 31–32).

En este contexto, la negociación indígena puede entenderse como un elemento constante en la política virreinal. Penry ha señalado una paradoja en los proyectos coloniales, ya que mientras se presentaba a los indígenas como protegidos por una misión civilizadora, al mismo tiempo se les restringía duramente cuando intentaban ejercer su agencia política. A pesar de la violencia, la coerción y las estructuras impositivas de la conquista, los indígenas no solo resistieron pasivamente, sino que se apropiaron de las instituciones coloniales para sus propios fines. En este marco, el fracaso relativo del proyecto de reducciones no puede explicarse sin considerar el papel activo que jugaron los pueblos andinos en la configuración de la sociedad colonial. Según Penry, los indígenas supieron utilizar las instituciones coloniales —como los pueblos en damero, las cofradías y los cabildos— como herramientas de autonomía, negociación y afirmación de derechos. A través de estrategias legales eficaces, fundaron nuevas comunidades y redefinieron los espacios de poder, convirtiendo a las reducciones en el núcleo de una nueva comunidad andina con capacidad de agencia propia (Penry, 2017, pp. 465–466).

La agencia indígena no solo se expresó en el ámbito político y judicial, sino también en las esferas religiosas y culturales. Dino León ha señalado que los pueblos indígenas del virreinato, a pesar de las campañas coloniales dirigidas a erradicar sus creencias y prácticas tradicionales, supieron aplicar estrategias que les permitieron preservar y adaptar sus costumbres mágico-religiosas asociadas a la agricultura, la ganadería, los textiles y la medicina. El resultado de esta resistencia cultural fue la configuración de un sincretismo que combinaba elementos del Nuevo y del Viejo Mundo y que, en muchos casos, ha perdurado hasta nuestros días (León, 2009, pp. 11–

12). En esa misma línea, Steve Stern reconoció que, a pesar de los múltiples obstáculos legales, políticos y sociales, los indígenas lograron obtener victorias importantes o, al menos, complicaron seriamente a sus adversarios coloniales, generando litigios prolongados y onerosos para los empresarios que buscaban aprovecharse de ellos (Stern, 1986, p. 188).

También resulta significativo el caso de Jerónimo Lorenzo Limaylla, cuya legitimidad como curaca de Jauja fue objeto de debate. Si bien algunos lo consideraban un impostor, otros lo reconocieron como un líder legítimo. Más allá de esa controversia, Limaylla actuó como un nativo gestor que, al margen de su reconocimiento oficial, viajó hasta España para presentar su causa ante el Consejo de Indias, haciendo uso del sistema legal imperial para defender los derechos que consideraba propios (De la Puente Luna, 2007, pp. 206–208). Este caso ilustra con claridad el uso de los canales coloniales por parte de líderes indígenas con capacidades estratégicas.

Cabe señalar, además, que la defensa de los intereses indígenas no estuvo limitada a las figuras tradicionales como los curacas. Gabriela Ramos ha destacado la existencia de lo que ha denominado "intelectuales indígenas", un grupo de actores que incluía escribanos, intérpretes, sacristanes, cantores y otros mandones que, tanto en los Andes como en México, cumplieron roles clave como intermediarios, traductores, voceros y dirigentes. Estos nuevos líderes indígenas no solo mediaban entre los mundos indígena y español, sino que también negociaban directamente en favor de sus propios intereses y los de sus comunidades. Para desempeñar esos roles, tuvieron que adquirir habilidades múltiples y moverse con soltura en diversos ámbitos de la sociedad virreinal (Ramos, 2015, p. 258).

El análisis de los logros alcanzados por la población indígena en el virreinato evidencia una agencia activa, estratégica y persistente que transformó el orden colonial. Lejos de ser sujetos pasivos, fueron actores clave en la reconfiguración política, económica y social, preservando espacios de autonomía mediante negociaciones, adaptaciones creativas, resistencias y uso instrumental de los mecanismos legales, religiosos, políticos y culturales. Estas acciones obstaculizaron proyectos de imposición y permitieron mantener cierto control sobre recursos y comunidades, apropiando y rediseñando instituciones como reducciones, cofradías, cabildos y tribunales para defender intereses colectivos e individuales. En este marco, el caso de la doctrina de Chavín de Pariarca constituye una experiencia concreta de defensa territorial a través de acciones judiciales y alianzas, en sintonía con una tendencia más amplia del mundo andino, donde

las negociaciones fueron centrales para sostener la autonomía y, en algunos casos, lograr convivencias prolongadas, aunque tensas.

2. Autos de Francisco de Gamarra y las disposiciones de 1656

La causa de capítulos iniciada en 1654 por la población indígena y las autoridades de la doctrina de Chavín de Pariarca tuvo como una de sus motivaciones principales la defensa de las tierras comunales ante las apropiaciones y despojos perpetrados por el doctrinero Francisco de Guevara, tema abordado en el segundo capítulo de la tesis. En la doctrina, el conflicto por la tierra no era un tema aislado, sino el centro de una lucha más amplia que involucraba una variedad de recursos: chacras de cultivo, animales de crianza, leñaterías, viviendas y áreas de pastoreo, todos los cuales se veían afectados por actividades productivas impulsadas por el cura, tales como obrajes, explotaciones mineras y una extracción desmedida de cultivos y leña. Esta preocupación por la defensa del territorio también se observa en otras regiones del virreinato. Como ha señalado Zuloaga, uno de los conflictos más persistentes entre indígenas y doctrineros fue el intento de mantener la autonomía sobre la gestión de los bienes comunales, frente al control cada vez más invasivo de los representantes eclesiásticos (Zuloaga, 2012, pp. 299–300).

Para afrontar esta situación, la población de Pariarca desplegó diversas estrategias, algunas de las cuales ya han sido estudiadas, pero que merecen ser recordadas por su carácter estructural. El primer juez nombrado para atender la causa, en 1654, fue Bernardo de Noboa, un personaje que mantenía vínculos de cercanía con el doctrinero Guevara, lo que generó desconfianza entre los indígenas. La cercanía entre ambos llevó a que, en junio de 1655, la población presentara una recusación contra Noboa, acusándolo de parcialidad por su amistad con el cura. La recusación fue parte de una estrategia orientada a garantizar la imparcialidad del proceso. Como resultado, la causa fue asignada al provisor y vicario general del Arzobispado de Lima, Martín de Velasco y Molina. Sin embargo, en diciembre de ese mismo año, el alcalde Domingo Malqui y el cacique Pedro Jari solicitaron que el caso fuera trasladado al visitador Francisco de Gamarra[490], como parte de un esfuerzo deliberado de los indígenas para proponer una nueva autoridad que representara una mayor garantía de justicia.

[490] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 311r.

Aunque la solicitud de Domingo Malqui no fue aceptada de inmediato, debido a la denuncia contra Juan Malqui por presentar los capítulos en nombre del cacique gobernador, el intento marcó una línea clara en la táctica jurídica indígena. En enero de 1656, cuando el cacique Pedro Jari formuló nuevos capítulos contra Guevara, se reiteró la solicitud de que el caso fuera asignado a Francisco de Gamarra. Esta vez, el provisor y vicario general del Arzobispado accedió al pedido, ordenando que los autos de los primeros capítulos, interpuestos por los naturales de Pariarca contra su doctrinero, fueran entregados a Gamarra para que, en calidad de visitador, dictara sentencia tanto sobre los capítulos previos como sobre los nuevos. Con ello, se estableció la posibilidad de que el proceso continuara con un juez más favorable[491]. Aunque el proceso no concluyó con una sentencia definitiva, existen evidencias de las disposiciones emitidas por Gamarra, lo que demuestra que la causa iniciada en 1654 comenzó a generar resultados concretos a favor de la población indígena.

El licenciado Francisco de Gamarra llegó al repartimiento de Pariarca en febrero de 1656 y, pocas semanas después, en marzo, emitió un mandato dirigido al doctrinero Francisco de Guevara para regular los precios cobrados por servicios religiosos como casamientos, funerales y misas, ya que la doctrina no contaba con un arancel establecido. Las nuevas tarifas fijadas por Gamarra fueron detalladas: por los funerales, se estableció un pago de un peso ensayado de 9 reales por la cruz alta y el sacristán, 12 reales por la capa y 4 reales por las pozas; sin embargo, los indios que ya pagaban el peso ensayado y las mujeres no debían pagar nada. En cuanto a los casamientos, los indígenas forasteros debían abonar dos pesos de 9 reales, mientras que los que ya contribuían con el peso ensayado solo pagarían 9 reales por la misa y 6 pesos y medio por las arras. Para las misas de cuerpo presente, el costo era de 5 pesos de 9 reales para los forasteros y 3 pesos para los indígenas contribuyentes. Además, Gamarra ordenó que, en caso de cobros excesivos, el doctrinero debía devolver el doble de lo cobrado indebidamente[492].

Estas disposiciones favorecieron especialmente a la población forastera, que formaba parte de las alianzas políticas y sociales de los capitulantes. El nuevo arancel, aunque temporal, fue citado repetidamente como una referencia de justicia en las causas posteriores de 1665. Domingo Antonio, originario de Tantamayo, declaró que Gamarra había dejado el arancel solicitado por los

[491] AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1, fol. 311v. Concluido el proceso, los procesos eran remitidos a Lima para su sentencia (De la Puente Luna, 2007, p. 228).
[492] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 2r, 59r.

naturales de Pariarca para obligar al doctrinero a respetarlo. Cristóbal Caste también declaró que el arancel era beneficioso para los indígenas, y Pedro Jari, cacique gobernador, respaldó la disposición de Gamarra en 1667, señalando que este arancel tenía por objetivo impedir los abusos del doctrinero en casamientos, bautismos y entierros. Pedro Tocto Malqui, por su parte, afirmó en 1667 que Gamarra les hizo justicia al imponer el arancel y al reprender al cura por los abusos cometidos[493]. Así, estas medidas representaron una victoria parcial pero significativa para los capitulantes, y marcaron un precedente en la resistencia frente a los abusos del doctrinero Francisco de Guevara.

La intervención de Gamarra no se limitó al tema del arancel. También dictó otras disposiciones que beneficiaron a la población de Chavín de Pariarca. Una de ellas fue su exhortación al doctrinero para que no se ausentara con frecuencia hacia las montañas, lo cual implicaba el abandono de sus funciones pastorales y favorecía la apropiación de chacras situadas en esos parajes. Al prohibir estas ausencias, se evitaba que continuara el despojo de tierras, lo que representaba un beneficio directo para los indígenas. Esta disposición fue recordada en 1665 por el cacique Pedro Jari y por Juan Poma Quispe al momento de presentar los nuevos capítulos. Además, Clara Mathon, viuda del cacique gobernador Gaspar Tocto, relató que cuando Gamarra llegó a Pariarca, exigió a Guevara el pago de una deuda pendiente por una media bayeta y una jerga, logrando que el doctrinero le entregara al menos una de estas prendas, una media bayeta colorada, en cumplimiento de lo dispuesto por el visitador[494]. Este recobro no solo representaba una restitución material, sino que serviría al pago del tributo —señalado en los testimonios—, el cual se cubría con los productos de la tierra, reforzando así la protección de los recursos territoriales de la comunidad.

Sin embargo, a pesar de estas medidas, la causa de capítulos iniciada una década después, en 1665, demostró que hubo dificultades en la implementación efectiva de las disposiciones de Francisco de Gamarra, especialmente en el arancel. En abril de 1656, tan solo un mes después de haber recibido el mandato del visitador, el doctrinero respondió que no obedecería el arancel argumentando que este se encontraba incompleto y que omitía puntos esenciales para el ejercicio de su oficio. Asimismo, aunque se le había prohibido ausentarse de la doctrina, continuó dejando

[493] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 61v, 144v, 173v, 210v-211r
[494] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 8v, 129r.

a cargo de la parroquia al cura de Singa, generando malestar entre los indígenas. Clara Mathon declaró que, poco después de la partida de Gamarra, el doctrinero le arrebató por la fuerza una parte de la bayeta que le había entregado[495]. Estos hechos evidencian la resistencia de Guevara a cumplir plenamente con los mandatos que, aunque legales, atentaban contra sus intereses personales y económicos.

No obstante, a pesar de su cumplimiento parcial y breve, las disposiciones de Gamarra evidenciaron que las acciones judiciales emprendidas por los indígenas de Pariarca lograron generar un espacio de negociación concreta con el doctrinero. En abril de 1656, Gamarra envió una carta desde Pasco, donde mencionaba que Guevara había prometido tratar bien a los indígenas. En ese documento, Gamarra se ofreció como fiador del cumplimiento de dicha promesa, e instruyó además al doctrinero que debía agasajar y proteger a Juan Malqui y a los aliados del cacique Pedro Jari. También ordenó que expulsara de la doctrina a los españoles que causaban molestias a la población. Estas medidas dan cuenta del interés del visitador en garantizar condiciones mínimas de justicia para los indígenas, quienes, a través de una articulada estrategia legal, habían logrado que su causa fuera asumida por una autoridad relativamente receptiva como Francisco de Gamarra[496].

Por su parte, Guevara reconoció parcialmente las medidas dictadas. En su defensa, presentada en 1665, afirmó que, aunque introdujo cambios al arancel eclesiástico, obedeció las disposiciones del visitador. Respecto a sus ausencias, declaró que siempre dejaba a cargo a un sacerdote aprobado, intentando justificar su proceder. Esta defensa sugiere que, aunque no acató todas las órdenes, intentó presentarse como un doctrinero que respetaba las decisiones del tribunal eclesiástico[497]. La relativa ausencia de denuncias inmediatas tras la visita de Gamarra —pues el nuevo pleito se inició recién una década después— podría interpretarse como resultado del impacto momentáneo de las disposiciones impuestas, que habrían contenido temporalmente los abusos del doctrinero.

Una razón adicional para este cumplimiento parcial por parte de Guevara fue, sin duda, la movilización política y legal de la población indígena. Las autoridades y vecinos de Chavín de Pariarca, organizados en torno a sus líderes tradicionales y apoyados por figuras destacadas, habían

[495] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 2v, 225r.
[496] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 57r.
[497] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 329r, 333r-333v.

cubierto los costos de un litigio que se extendió por casi tres años. Este proceso permitió establecer alianzas estratégicas con diferentes actores, incluido el propio Gamarra, lo que forzó al doctrinero a actuar con mayor cautela y a negociar sus actividades en la doctrina. Sin embargo, como se verá en los apartados siguientes, estos acuerdos no se sostuvieron en el tiempo. Durante la década de 1660, los abusos continuaron, lo que derivó en una nueva causa de capítulos y en nuevas alianzas, que reactivaron el ciclo de negociación entre la población indígena y el doctrinero.

En síntesis, la intervención del visitador Francisco de Gamarra en 1656 marcó un hito en la causa judicial iniciada por la población indígena de Chavín de Pariarca. A través de una estrategia legal sostenida por sus líderes, los indígenas lograron remover a un juez parcial, proponer a Gamarra como autoridad legítima, y obtener disposiciones favorables, como la imposición de un arancel eclesiástico y la reprimenda por ausencias y deudas. Aunque el doctrinero Francisco de Guevara no cumplió plenamente con estas órdenes, el impacto inmediato fue visible: se logró una negociación efectiva que atenuó temporalmente los abusos y reforzó la posición de los capitulantes. Las promesas de Guevara, la carta de Gamarra y los testimonios posteriores muestran que la justicia eclesiástica sirvió como herramienta de presión y defensa, aunque sus efectos fueron transitorios. Este episodio reafirma que las acciones judiciales y alianzas tejidas por la población indígena fueron una forma concreta de negociar condiciones de convivencia dentro del sistema colonial.

3. Restitución de tierras en el año 1667

La causa de capítulos iniciada en 1654 tuvo un desenlace favorable para un sector de la población indígena, en particular para los forasteros, al establecerse un nuevo arancel que contribuyó a aliviar parte del descontento general. Entre los beneficios alcanzados estuvo la disposición que prohibía al doctrinero ausentarse con frecuencia hacia las montañas, lo que impedía que continuara el despojo de chacras en esos parajes, favoreciendo directamente la protección de las tierras indígenas. Asimismo, el recobro de una media bayeta, aunque modesto, podía destinarse al pago del tributo, el cual se solventaba con los productos de la tierra, reforzando así la defensa de los recursos comunales. No obstante, el conflicto en torno al despojo y la carga sobre las tierras no se resolvió en su totalidad. Aunque Francisco de Guevara mostró cierta moderación después del juicio de 1654, sus prácticas abusivas persistieron con el tiempo, al punto de volverse nuevamente intolerables para la población indígena. Hacia 1665, sus acciones se

intensificaron en alianza con diversos sectores, reactivando una dinámica de apropiación que volvía a poner en peligro las tierras de la comunidad. Ante este panorama, las autoridades indígenas decidieron volver a recurrir a los tribunales eclesiásticos en agosto de ese año.

En representación de los naturales, el procurador Bernardo de Acuña solicitó al arzobispo Pedro de Villagómez que se hiciera cumplir la promesa que Guevara había formulado en 1656: tratar con dignidad a la población indígena y cesar el uso de tornos y telares. Para garantizar su cumplimiento, pidió el nombramiento de una persona idónea que supervisara dicha obligación[498]. A partir del inicio del proceso se desplegaron diversas estrategias: se establecieron alianzas, se formularon peticiones y se movilizaron testimonios, como se detalló en capítulos anteriores. Los resultados obtenidos por los capitulantes en este nuevo proceso judicial fueron significativos, ya que permitieron conservar las tierras de importantes sectores comunales. En particular, los indígenas de las zonas de montaña del pueblo de Nuestra Señora de la Ascensión de Mojón lograron, mediante el recurso a la justicia eclesiástica, recuperar la posesión de sus tierras. Esto subraya la eficacia de las acciones legales como vía de defensa de sus derechos territoriales durante el virreinato.

Un punto decisivo dentro de esta causa fue la designación de Laureano de Mena Godoy como juez visitador, figura que generó amplia aceptación entre la población indígena. Los testigos lo describieron como un juez cristiano y recto, con experiencia previa en visitas a los corregimientos de Cajatambo, Huaylas y Conchucos, donde se había conducido con justicia y sin recibir quejas de curas, españoles ni indígenas[499]. En agosto de 1667, Mena Godoy comisionó al licenciado Pedro Quijano de Zevallos para que, en su nombre, acudiera al paraje de Mojón a atender las quejas de los indios culagaches que habían sido agraviados por Francisco de Guevara[500]. Esta disposición fue aceptada por Quijano y resultó altamente favorable para la población indígena de Chavín de Pariarca, al abrir paso a la restitución de una parte de las tierras que les habían sido arrebatadas.

El 20 de agosto de 1667, Pedro Quijano se dirigió al pueblo de Tantamayo y convocó a los indígenas para que presentaran formalmente sus denuncias contra Guevara. En el paraje de Andas, inició las diligencias correspondientes: nombró al indio ladino Agustín Lopes como intérprete,

[498] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 3v.
[499] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 533r-533v.
[500] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 456v-457r.

revisó las peticiones y recibió los testimonios[501]. Los últimos días de agosto fueron determinantes, ya que durante ellos se dictaron medidas que permitieron la recuperación de tierras por parte de varios indígenas, entre ellos Catalina Jacoma, Cristóbal Flores, Andrés Aycomana, Domingo Eclante y Bernardo Mepa. Todos ellos habían sido víctimas del despojo por parte de Guevara, según consta en sus declaraciones. Este conjunto de acciones evidencia la efectividad de las estrategias jurídicas para defender los recursos territoriales frente a los abusos de la autoridad doctrinal.

El 25 de agosto de 1667, Catalina Jacoma, india culagache de Mojón e hija de Juan Soacalla, manifestó que, tras la muerte de su padre, había heredado dos chacras de coca ubicadas en Pampantico y Mojón. No obstante, su padre no había podido registrar ni proteger legalmente estos bienes, pues murió sin confesión ni la presencia de un escribano. Aprovechando esta situación, Francisco de Guevara se apoderó de las chacras, que producían anualmente 18 cestos de coca durante cinco años consecutivos. Jacoma denunció que el doctrinero usó como pretexto el cobro de una deuda por el entierro de su padre para apropiarse de las tierras, y que además ya se había adueñado de otros bienes de su casa[502].

Un día después, el 26 de agosto, Cristóbal Flores Moco, también residente de Mojón, presentó su testimonio ante Quijano. Señaló que Antonio Laripa, indio culagache de Mojón, lo había designado su albacea y le había legado cuatro chacras de coca, entre ellas Pancaco y Lancapasa, con una producción anual de catorce cestos. Laripa había dispuesto que con esos bienes se costearan misas y se pagaran deudas a su nombre. Durante el primer año, Flores cumplió con esta encomienda, aunque con muchas dificultades económicas. Luego, al regresar a la doctrina, Francisco de Guevara se apropió de las chacras durante quince años, con el argumento de que Flores se las había quitado a otros indígenas culagaches. Su testimonio reflejaba claramente la tensión permanente entre el doctrinero y la comunidad, además del impacto sobre la vida y el trabajo indígena:

> (…) me quito por haçerme mal y tener mala voluntad como nos a tenido hasta oy a todo sus feligreses quitando sus chacras y haciendo huir a todos los yndios christianos nuevos apurando en rosar montes tan espeso para sus tratos y grangerias en que nos a tenido

[501] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 458r.
[502] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 478r.

> ocupado sin dar lugar un rato de descanso en sembrar y coger y encestar y apoderandose con las chacras de la iglesia y de cofradias y haçiendonos daños las chacras con sus mulas y cantidad de bacas y ganados de serdas obejas y cabras en cuyas guardas nos a tenido ocupadas con muy menor paga (…)[503]

Situaciones similares atravesaron Andrés Aycomana y Domingo Eclante. Aycomana, originario de Mojón, declaró que tras el fallecimiento de su hermano Lucas, le fue entregada una chacra de coca que este le había dejado bajo el cuidado de una mujer indígena llamada Isabel, ya que él era un niño en ese momento. Sin embargo, cuando Isabel huyó a Huánuco y murió, Guevara se apropió de la chacra, ubicada en la banda de Ysllichunico, la cual producía seis cestos de coca anualmente[504]. Por su parte, Eclante explicó que su abuela, Juana Pinsalgua, le había legado dos chacras de coca que producían once cestos y medio al año cada una, pero que Guevara se las confiscó con el argumento de que serían usadas para costear la misa de su abuela. Además, el doctrinero también le quitó otra chacra llamada Pucara, que le había sido entregada por su hermano Jasito Huacchi, fallecido seis años antes, y que generaba seis cestos de coca anualmente[505].

Finalmente, Bernardo Mepa, también indio culagache de Mojón, declaró en 1667 que, cinco años atrás, Francisco de Guevara le había quitado una chacra que producía 18 cestos de coca al año, bajo el pretexto de que le debía dinero. Posteriormente, la chacra fue entregada por el doctrinero a su criado vaquero Alonso Opolguana. Cuando Mepa intentó recuperar su propiedad, fue agredido por el criado, quien argumentó que también tenía órdenes de expulsar a los culagaches hacia zonas más alejadas río abajo. Mepa relató la situación de la siguiente manera:

> (…) el dicho mi cura siempre nos a querido mal a todos sus hijos quitandonos a nuestras chacras haciendo huir a los demas culagaches con puro trabajo poniendo corma y dexando por mayordomos a diferentes mestiços para que nos arrea en rrosar montes en sembrar coger secar hasta poner en sesto haçiendonos pastear sin paga sus ganados de serda cantidad de mulas bacas obejas cabras y los dichos ganados haçiendonos daños en nuestras chacras (…)[506]

[503] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 481r.
[504] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 484r.
[505] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 487r.
[506] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 491r.

Una vez presentadas estas denuncias, Pedro Quijano ordenó la comparecencia de testigos para verificar los hechos expuestos contra Guevara. Los propios agraviados ofrecieron su testimonio, acompañados de otros declarantes. En el caso de Catalina Jacoma testificaron Francisco Bentura, Cristóbal Flores y Bernardo Mepa. Para el caso de Flores, los testimonios fueron aportados por Bernardo Mepa, Bartolomé Yanapanti y Juan Omnacantipo. Asimismo, Francisco Bentura, Pedro Chuyas y Joaquín Yaconao declararon en apoyo a Andrés Aycomana, y también intervinieron en los casos de Domingo Eclante y Bernardo Mepa[507].

Las estrategias desplegadas por los capitulantes fueron determinantes para que este grupo de indígenas consiguiera la restitución de sus tierras. En este caso concreto, acudir al Arzobispado de Lima resultó crucial, pues fue la instancia que recopiló las denuncias contra el doctrinero Francisco de Guevara. Otro factor clave en la recuperación de tierras fue la red de parentesco que estos indígenas mantenían con autoridades indígenas de peso, quienes también denunciaron al cura. Por ejemplo, Domingo Eclante estaba emparentado con Andrés de la Cruz Jari, hijo del cacique gobernador Pedro Jari; además, era sobrino de Jusefa Colqui, esposa del hijo del cacique (Ver Anexo F). Esta misma lógica de alianzas familiares se evidencia en el caso de Francisco Bentura, tío de Pedro Tocto Malqui —alcalde y principal de Pariarca— y personaje central en las causas de capítulos, como se ha mostrado en capítulos anteriores.

Del mismo modo, las alianzas tejidas con diversas autoridades fueron fundamentales para lograr la recuperación de las chacras. El nombramiento de Joseph Laureano de Mena como juez de la causa constituyó una pieza estratégica, al igual que la designación de Pedro Quijano de Zevallos para conducir el proceso en el pueblo de Mojón. También fue fundamental el respaldo de las autoridades indígenas locales. En particular, el alcalde de Mojón, Juan Omnacantipo, desempeñó un rol activo como testigo al certificar la veracidad de las denuncias de los indios contra Guevara. Además, participó directamente en la ejecución de las diligencias, pues fue él, junto con su alguacil, quien restituyó las tierras a los demandantes por mandato expreso de Pedro Quijano. Su participación como autoridad y testigo sugiere que compartía intereses con los capitulantes de las montañas y, en general, con los indígenas de la doctrina.

La denuncia colectiva también fue reforzada por las palabras de Bartolomé Yanapanti, indio culagache natural de Mojón, quien en su testimonio explicó que los abusos del doctrinero

[507] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 478v, 482r.

eran sufridos por todos, y que muchos indígenas se habían visto forzados a huir de la doctrina debido al excesivo trabajo impuesto por Guevara. Al respecto, declaró:

> (…) este testigo conoçio a todos los dichos yndios contenidos en la dicha memoria de trato y comunicassion por bivir con ellos y ser de una mesma nasion y de un mismo pueblo y save que los sussodichos de temor del demasiado trabajo que su cura les dava en sus chacras y otras ocupasiones, sin dejarless descanso alguno para que pudiesenn haçer lass suyas para sus sustento natural huyendo los demassiado rrigores que dicho su cura y maiordomos tenian con ellos poniendoles cormas en los pues y haçiendoles otros castigos para obligallos al trabajo se ausentaron y se fue huyendo dejando su naturaleza[508]

Este testimonio deja claro que las peticiones presentadas por los cinco indios de Mojón ante el licenciado Pedro Quijano no eran demandas aisladas, sino que representaban los intereses de todo el común y de sus autoridades indígenas. Desde esta perspectiva, el despojo de chacras constituyó un problema que afectó a la totalidad de la población de Chavín de Pariarca y sus anexos. Incluso aquellos que no declararon formalmente, pero estuvieron presentes durante el proceso en Mojón, compartían los mismos intereses en la defensa de sus tierras. Entre ellos se encuentra Francisco Pariaguamán, quien participó en las diligencias de restitución y testificó en la causa contra el doctrinero en 1667. También Pedro Chuyas, indio de Singa y residente en Mojón, testigo de Andrés Aycomana, denunció los maltratos de Guevara en las chacras ese mismo año, además de declarar conocer a Martín Carballaranca, uno de los aliados de los capitulantes. Otro ejemplo relevante es la presencia de Andrés de la Cruz Jari, hijo del cacique gobernador, como firmante de los recaudos en agosto de 1667, lo que refleja el interés directo de los capitulantes en las diligencias de posesión de chacras y su respuesta organizada frente a las acciones del doctrinero[509].

El resultado más relevante de las peticiones interpuestas por los cinco indígenas de Mojón fue la recuperación efectiva de sus chacras. Tras las averiguaciones correspondientes, Pedro Quijano de Zevallos ordenó al alcalde Juan Omnacantipo, junto a su alguacil mayor y testigos, que restituyeran la posesión de las tierras a cada uno de los cinco indios culagaches[510]. Esta disposición se ejecutó entre los días 25 y 26 de agosto de 1667, permitiendo que Catalina Jacoma, Cristóbal

[508] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 462r.
[509] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 459r.
[510] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 489r.

Flores, Andrés Aycomana, Domingo Eclante y Bernardo Mepa retomaran el control de sus chacras. El acto de restitución siguió un ritual simbólico similar al utilizado en 1548, cuando Pedro de Orduña tomó posesión de sus tierras arrancando hierba como signo de dominio útil (Espinoza, 2015, p. 13). En el caso de Pariarca, a esta acción se añadió el gesto de lanzar piedras, como se observa en el acta de restitución del caso de Bernardo Mepa:

> [Posesion] En el pueblo de la asumpsion de mojon en dicho dia mes y año dichos yo el Licenciado don Pedro de Quijano y Seballos cura de la doctrina de Llamellin y juez comisario en la causa de capítulos del licenciado Francisco de Guevara cura de la dicha dotrina la que toca a las montañas de ella fi en compañia del alcalde deste dicho pueblo y de los testigos ymfraescriptos y lleve conmigo a Bernardo mepa y cogiendole de la mano le entre por ella en las chacaras susorreferidas y en señal de posesion arranco yerva de ella por sus propias manos y tiro piedra a una y otra parte conque tomo posesion actual corporal del quasi de que doy fe berdadero testimonio siendo testigos Francisco Pariaguaman y Gregorio de solis y lo firme[511]

Una vez devueltas las chacras a los indígenas de Mojón, el juez visitador Laureano de Mena, desde el paraje de Andas, ordenó expresamente que Francisco de Guevara no debía intervenir ni revocar lo dispuesto, ya que se trataba de una medida justa y necesaria para garantizar la supervivencia de la nación indígena. Asimismo, Mena instó a los indígenas de Pariarca que se habían alejado de la fe católica a regresar a la doctrina, asegurándoles la recuperación de sus tierras si abandonaban la idolatría. Les prometió además ser recibidos con agasajos, y advirtió que todo debía cumplirse bajo pena de santa obediencia y excomunión mayor[512].

La restitución de tierras representó una victoria decisiva para la población indígena, que a partir de entonces se dedicó a defenderla activamente. No obstante, el proceso no estuvo exento de tensiones. Mientras los jueces Laureano de Mena y Pedro de Quijano, junto con los capitulantes, llevaban a cabo las diligencias, Guevara y sus aliados intentaban obstaculizar el procedimiento. Tres días antes de la restitución de las chacras, Guevara solicitó la recusación del notario Thomas de Maguiña, aunque sin éxito. Como se ha mencionado previamente, semanas antes también intentó sobornar al juez Laureano de Mena mediante el maestro borgoñón Antonio, ofreciéndole

[511] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 492v.
[512] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 494v.

mil pesos. Cuando este intento falló y Antonio fue desterrado, Guevara, junto con sus allegados —Francisco Rojas, Antonio de Maldonado y Juan de Carvajal—, incendió la casa del visitador con el objetivo de destruir los documentos del juicio. Sin embargo, el intento fue frustrado gracias a la rápida intervención de los indígenas que custodiaban el lugar, quienes sofocaron las llamas arrojando mantas sobre el fuego y arrancando las partes incendiadas del techo. El visitador se trasladó entonces a la cárcel pública para resguardar su integridad y continuar con el proceso[513].

Las estrategias legales y extrajurídicas empleadas por Francisco de Guevara no surtieron el efecto esperado, lo que lo llevó a recusar al propio juez Laureano de Mena el 27 de agosto de 1667 y a solicitar la nulidad de los autos a inicios de septiembre, especialmente los actuados por Pedro de Quijano. Mientras tanto, el juez Mena continuaba con las diligencias finales del proceso y ordenó que Guevara se presentara en la cárcel de Lima, a la espera del dictamen del arzobispo Pedro de Villagómez. Ante dicha notificación, el doctrinero apeló, alegando enemistad con Quijano y descalificando a Andrés Jari, notario de Mojón, por ser un "yndiesuelo" y por compartir la mesa con el juez. Además, denunció que Mena le había embargado todos sus bienes, dejándolo sin ropa ni alimentos, y lo acusó de actuar movido por venganza personal[514].

El 5 de septiembre, a través de su procurador Joseph de Altubez, Guevara solicitó al arzobispo que se suspendiera la causa, se le restituyeran sus bienes y se designara a un nuevo juez que escuchara sus descargos. A fines de septiembre, el doctrinero presentó el testimonio del indio Juan Chayco para demostrar su inocencia, alegando que las acusaciones en su contra eran calumniosas. En octubre de 1667, Mena envió los autos originales a Lima para que Villagómez emitiera sentencia; sin embargo, hacia fines de ese mes, el arzobispo decidió que fuera el juez Fernando de Balcázar quien continuara con la causa, debido a una denuncia previa presentada contra el propio Mena[515].

A pesar de los intentos de Guevara y sus allegados por frenar el proceso, la población indígena de Pariarca persistió en su defensa de los logros obtenidos y movilizó testigos para respaldar la actuación del juez Mena, quien, junto al licenciado Pedro de Quijano, había sido clave en la recuperación de las chacras, tema central para la comunidad. El 13 de septiembre de 1667, el cacique Pedro Jari, su hijo Andrés Jari y otros líderes indígenas denunciaron ante el arzobispo

[513] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 418r, 426r, 427v-428r, 624r-624v.
[514] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 384r, 426r, 440r-440v, 524r-525r.
[515] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 509r-509v, 554r-554v, 559r-559v, 562r, 642r.

Pedro Villagómez que Guevara había recusado maliciosamente al juez Mena, basándose en testimonios falsos, mientras este actuaba con justicia y devolvía las tierras a los indígenas recién convertidos al cristianismo[516]. Este respaldo fue avalado por varios testigos, como muestra la siguiente tabla:

Tabla 23
Testigos en 1667

Testigo	Etnia/ procedencia	Fecha de testimonio
Joan Luis	Indio	14/09/1667
Benito Yarabilca	Indio	14/09/1667
Diego de Narvaes	Vecino de Huánuco	14/09/1667
Domingo Chuyate	Indio ladino	14/09/1667

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 19, fs. 501v-505r.

Los testigos declararon a favor de Mena, destacando su justicia en la devolución de tierras a los indígenas. Benito Yarabilca señaló que Guevara le guardaba rencor al juez por haberlo obligado a restituir chacras ricas en maíz, coca y yucas. Juan Luis agregó que cuando Guevara supo que Mena visitaría la doctrina, envió a esconder a su hermana y cuñado, quienes estaban sembrando maíz y algodón en chacras indígenas. Diego de Narváez afirmó que varios curas de la provincia de Huamalíes —especialmente los de Pachas, Llata y Chavín— aborrecían a Mena por su defensa de los derechos indígenas y por visitar rigurosamente las doctrinas. Por su parte, Domingo Chuyate sostuvo que Guevara intentó incendiar la casa del juez porque este defendía a los indígenas y les devolvía las tierras que les había quitado[517]. Estas afirmaciones reflejan la centralidad del tema territorial en la disputa: las chacras eran el recurso económico y simbólico más relevante para los indígenas, por lo que las disposiciones de Mena y Quijano representaban un logro significativo que contenía el peligro que representaba Guevara para sus tierras.

A pesar del respaldo a Laureano de Mena, su separación de la causa fue inevitable. En su lugar fue nombrado Fernando de Balcázar en 1668. Sin embargo, Balcázar renunció en febrero del mismo año, tras ser recusado por la población de Pariarca bajo la acusación de tener una relación cercana con Melchor de Leiva, cura de Llata y aliado de Guevara. Lo mismo ocurrió con Joseph

[516] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 500r.
[517] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 501v-505r.

Dávila Falcón, el siguiente juez designado por el arzobispo, también recusado por vínculos con Leiva. Finalmente, Diego Fernández Gallardo, quien ya había sido mencionado en el proceso, aceptó el cargo en abril de 1668 y asumió la dirección del caso, siendo decisivo en su desarrollo[518]. Este clima de inestabilidad generado por los constantes cambios de jueces respondió, en gran parte, a la tenacidad de la población indígena de Chavín de Pariarca en sostener su pleito por la restitución de tierras.

Aun así, Francisco de Guevara no abandonó sus intentos por anular el proceso. Entre mayo y junio de 1668, presentó múltiples alegatos ante el nuevo juez Fernández Gallardo. Cuestionó la idoneidad de Juan Agustín y Juan Flores como intérpretes de la causa, presentó testigos a su favor como Antonio de Espinoza y Francisco Gómez Ortiz, y recusó a Esteban Prieto por supuesta parcialidad, después de que los capitulantes lo solicitaran para verificar si faltaban documentos en el expediente. Guevara también apeló a tácticas legales para desacreditar a sus opositores. En junio de 1668, aunque los capitulantes lograron sustituir al procurador Joseph Mexia de Estela por Bernardo de Acuña debido a la enemistad de Mexia con los indígenas, Guevara consiguió que Andrés de la Cruz declarara sobre su rol como notario en las diligencias realizadas por Pedro de Quijano. Inicialmente, De la Cruz se negó a testificar, pero fue obligado por el juez y declaró que no recordaba quién redactó la causa ni si había firmado. Sin embargo, posteriormente reconoció que las firmas presentes eran suyas y que firmó por orden de Pedro de Quijano[519].

Estas declaraciones beneficiaron a Guevara, y el 28 de julio de 1668, el juez Fernández Gallardo dictó la siguiente sentencia:

> (…) por nulo todo lo fecho y autuado por el licenciado Don Joseph Laureano de Mena cura de la iglesia parrochial de San Marçelo y vissitador general que fue de este Arcobispado en quanto a la prueva sumaria y plenaria que corre desde la foja 141 hasta fojas 314 buelta y de foxas 345 en que comienzan las retificaciones hasta fojas 363 y asimismo declaro por nula la subdelegacion de fojas 455 fecha por el dicho licenciado Don Joseph Laureano de Mena en el licenciado Don Pedro Quijano Cevallos con todo lo fecho y autuado por el susodicho y lo que se le sigue hasta foxas 462 buelta y desde la foxas 478 hasta 499 (…)[520]

[518] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 563r, 565v, 569v.
[519] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 577v-579v, 592r, 594v-596v, 601v, 604v-607r.
[520] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 648r.

La sentencia de nulidad pronunciada por Fernández Gallardo tuvo consecuencias graves para la población indígena. No solo pretendía invalidar todos los testimonios y ratificaciones, sino que levantaba el embargo de los bienes del doctrinero y anulaba el nombramiento de Pedro de Quijano, dejando sin efecto todas sus actuaciones. Lo más delicado fue la revocación de las órdenes de restitución de tierras, lo cual representó un duro revés para los indígenas de Mojón, mientras que Guevara salía fortalecido en el mandato.

Este hecho invita a reflexionar sobre los beneficios reales que la población indígena podía obtener al acudir a los tribunales coloniales, pues, en muchas ocasiones, las acciones legales terminaban reforzando las estructuras del poder virreinal. No obstante, la anulación posterior de las diligencias de restitución no parece haberse materializado plenamente. Todo apunta a que la orden emitida en agosto de 1667 bajo la supervisión de Mena y Quijano llegó a ejecutarse, ya que no existen evidencias que indiquen lo contrario; por el contrario, la distancia entre el mandato emitido en Lima y su aplicación en zonas apartadas, sumada a la persistencia indígena en presentar nuevos alegatos, refuerza la posibilidad de que las chacras restituidas se conservaran. Este escenario se ve fortalecido por la renuncia del juez Fernández Gallardo en agosto de 1668, quien, tras más de cuatro meses de gestión y ante múltiples obstáculos, dejó la causa inconclusa. Así, las autoridades locales desempeñaron un papel decisivo al sostener las gestiones necesarias para impedir la reversión del proceso, contribuyendo a que la comunidad mantuviera el control efectivo sobre sus tierras.

Es así, que luego de la anulación parcial de la causa en agosto de 1668, el procurador Bernardo de Acuña, en representación de los indígenas, solicitó que Francisco de Guevara reconociera su confesión y que se aceptaran los testimonios favorables a los capitulantes. Además, presentó una acusación criminal contra el doctrinero por los abusos cometidos, incluyendo el azote al cacique gobernador Pedro Jari, la apropiación de hojas de coca y la explotación de los indígenas por parte de sus familiares. Como prueba, el 22 de agosto de ese año, presentó el título de cacique gobernador de Pedro Jari, demostrando que Guevara lo había azotado en el obraje de Quivilla, a pesar de ser una autoridad legítima protegida por orden real. Ese mismo día, Joseph Ramírez de la Serna y Thomas de Maguiña testificaron que Guevara planeaba recusar al juez Mena aun sin tener pruebas[521].

[521] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 637r-639v, 650r-650v, 655r-657r, 663r-663v.

Por su parte, Guevara continuó presentando reclamos ante el juez Fernández Gallardo. Alegó que Mena había vendido la totalidad de sus bienes, solicitó la exhibición del inventario completo del embargo y exigió que el cacique Pedro Jari declarara sobre dichos bienes, además de pedir la presentación de recibos por si algún elemento no hubiese sido registrado. Sin embargo, hacia fines de agosto de 1668 —como ya se indicó— Gallardo se excusó de seguir presidiendo la causa, argumentando que, tras cuatro meses de gestión, no había logrado resolverla debido a múltiples obstáculos. Esta renuncia refuerza la idea de que la anulación de la restitución de tierras a los indígenas de Pariarca no llegó a ejecutarse efectivamente, lo que permitió que estos conservaran las chacras recuperadas. Ante esta situación, Guevara solicitó la designación de un nuevo juez, y el arzobispo Villagómez nombró al licenciado Bernardo Armaolea, quien asumió el cargo en septiembre. Sin embargo, la causa quedó en pausa y entre las últimas diligencias registradas figuran una citación al procurador Acuña, emitida por Gallardo, y un padrón de indígenas elaborado por el jesuita Pedro Julio, presentado en 1669[522].

Es decir, tras la restitución de tierras en 1667, las autoridades indígenas y el procurador continuaron impulsando el pleito, mientras la población probablemente retomó sus actividades cotidianas, sin dejar de seguir de cerca el curso del proceso. Aunque el juicio no concluyó con una sentencia definitiva y hay indicios de que los indígenas no obtuvieron un fallo plenamente favorable, la restitución se mantuvo como un logro relevante dentro de la disputa. La anulación posterior dictada por el juez Diego Fernández Gallardo no parece haberse ejecutado de manera efectiva por los múltiples obstáculos que indicó y ante su inminente partida, se excusó de continuar conociéndola, dejando el caso inconcluso. La persistencia de las autoridades locales y del procurador en presentar recursos y mantener la causa activa refuerza la posibilidad de que las tierras recuperadas permanecieran en manos indígenas, aun frente a la nulidad declarada. Este desenlace permitió que, pese a las tensiones, se consolidara una convivencia negociada entre la comunidad y Francisco de Guevara, sostenida hasta la muerte de este último en 1703.

Por consiguiente, en ausencia de una sentencia definitiva, la resolución del conflicto se configuró dentro de la propia doctrina de Chavín de Pariarca. La coexistencia que se mantuvo durante medio siglo, hasta la muerte de Guevara en 1703, fue fruto de un entramado de negociaciones iniciadas con las primeras causas de capítulos en 1654. Entre los principales hitos

[522] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fols. 657r, 660r-661v.

de este prolongado proceso destacan el establecimiento del arancel de 1656 —que incluyó la prohibición a Guevara de acudir a las montañas y la devolución de una jerga—, la restitución de las tierras de Mojón a la población indígena y, en paralelo, el fortalecimiento del poder económico del doctrinero en la región. Si bien después de 1670 se registraron algunas causas menores, ninguna alcanzó la magnitud ni el impacto de los procesos de 1654 y 1665, que sentaron las bases para una convivencia prolongada durante gran parte del siglo siguiente.

En síntesis, la restitución de tierras en 1667 representó un momento culminante dentro de la larga lucha emprendida por la población indígena de Chavín de Pariarca frente a los abusos del doctrinero Francisco de Guevara. Este episodio, fruto de una causa de capítulos iniciada en 1665, demostró que el eje articulador de las denuncias, testimonios y alianzas indígenas fue la recuperación de las chacras usurpadas por el cura, especialmente aquellas ubicadas en las zonas montañosas del pueblo de Nuestra Señora de la Ascensión de Mojón. A diferencia del proceso de 1654, que se saldó con un nuevo arancel pero sin resolver plenamente el problema del despojo territorial, la nueva ofensiva jurídica tuvo como resultado una restitución concreta y simbólicamente poderosa de la tierra, principal fuente de sustento, identidad y arraigo para los culagaches.

Este logro fue posible gracias a una articulación múltiple de estrategias. Por un lado, los indígenas movilizaron su red de alianzas con autoridades locales, como el alcalde Juan Omnacantipo, y con personajes vinculados por lazos de parentesco a líderes como el cacique gobernador Pedro Jari. Por otro, recurrieron a instancias superiores como el Arzobispado de Lima, logrando que jueces como Laureano de Mena y Pedro Quijano condujeran el proceso con diligencia y firmeza. Las restituciones se ejecutaron con actos públicos de posesión, siguiendo rituales de larga data —arranque de hierbas, lanzamiento de piedras— que reforzaban el vínculo legal y simbólico con la tierra.

Las tensiones no tardaron en reaparecer. Guevara contraatacó con recusaciones y denuncias contra jueces y notarios, obteniendo en 1668 la nulidad parcial dictada por el juez Diego Fernández Gallardo, que anuló las actuaciones de Mena y Quijano, revirtió formalmente la restitución y levantó los embargos. Sin embargo, la población indígena, a través del procurador Bernardo de Acuña y autoridades nativas, persistió en la defensa, presentando nuevas denuncias por abusos, como el azote al cacique Pedro Jari.

Aunque el juicio no concluyó con una sentencia definitiva y falta esclarecer el desenlace efectivo de la tenencia de tierras, el proceso revela que las acciones judiciales formaron parte de una estrategia más amplia de negociación con el poder colonial. No solo se buscó frenar los abusos de Guevara, sino también asegurar la continuidad territorial y política de la comunidad. La permanencia de Guevara en la doctrina hasta 1703 y la ausencia de procesos de similar magnitud tras 1670 sugieren que, pese a las derrotas judiciales parciales, los indígenas lograron sostener parte de lo recuperado. La renuncia del juez Diego Fernández Gallardo y su retiro —explicado anteriormente— refuerza la idea de que revertir plenamente la restitución no fue tarea sencilla. Así, la convivencia que se mantuvo durante más de medio siglo fue el resultado de un equilibrio negociado, fruto de demandas, alianzas, resistencias y concesiones mutuas, y demuestra cómo la justicia virreinal pudo ser instrumentalizada como espacio de disputa y negociación por la población indígena.

4. Convivencia a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII

Este apartado examina cómo, durante las tres últimas décadas del siglo XVII, tanto la población indígena de Chavín de Pariarca como el doctrinero Francisco de Guevara lograron sostener una convivencia prolongada que, si bien no estuvo exenta de tensiones, evitó nuevos conflictos de gran escala como las causas de capítulos iniciadas en 1654 y 1665. La muerte de Guevara en 1703 marcó el fin de ese largo período, durante el cual solo se registraron algunos litigios menores que no implicaron la movilización de grandes recursos ni la formación de alianzas comparables a las de los procesos anteriores.

El juicio iniciado en 1665 por el cacique Pedro Jari y la población de Chavín no concluyó con una sentencia definitiva y quedó formalmente inconcluso. Tampoco se registran nuevos procesos judiciales significativos en Pariarca hasta el siglo XVIII. Sin embargo, Guevara continuó ejerciendo como doctrinero hasta 1703, año en que la doctrina fue declarada vacante y se convocó a concurso de sacerdotes para cubrir el cargo. Esta permanencia del doctrinero, pese a haber enfrentado dos causas ante el Arzobispado de Lima, invita a reflexionar sobre los mecanismos que la hicieron posible, tanto desde el poder eclesiástico como desde las dinámicas locales. No basta con atribuirla a los contactos de Guevara en Lima; es necesario considerar también las estrategias adoptadas por la población indígena para mantener una convivencia prolongada. Los procesos judiciales de 1654 y 1665 sentaron las bases de una negociación que redefinió las relaciones entre

ambas partes. Estas formas de negociación se suman a los mecanismos señalados por Zuloaga, quien ha demostrado que las relaciones entre indígenas y españoles en contextos de territorialidad compartida estuvieron marcadas por vínculos personales y colectivos, así como por disputas en torno a la tierra, la mano de obra y la intromisión de autoridades españolas (Zuloaga, 2017, pp. 336–337).

A partir de junio de 1669, cuando el notario Thomás de Paredes presentó el traslado del padrón de indios elaborado por el jesuita Pedro Silva, no se registran denuncias significativas en Chavín. Los años posteriores transcurrieron con relativa estabilidad, marcados por un clima de adaptación mutua entre los antiguos adversarios. Esta tregua no implica la ausencia total de tensiones, como advierte Zuloaga, pero sí revela la existencia de intereses comunes que facilitaron una coexistencia prolongada. Durante estas décadas, la lógica de una convivencia tensa predominó sobre los enfrentamientos abiertos. En ese contexto, dos denuncias formuladas por autoridades de Chavín ofrecen indicios sobre el tipo de equilibrio alcanzado.

En agosto de 1680, el gobernador español Andrés Meléndez de la Cueva presentó una causa de capítulos en la ciudad de Los Reyes contra los doctrineros de la provincia de Huamalíes. Este conflicto tenía antecedentes: en 1643, Luis Meléndez de la Cueva y su esposa Isabel de Agona ya habían denunciado a los sacerdotes de Pachas, Singa y Llata por emplear a los indígenas en tornos y telares en lugar de enviarlos a la mita en los obrajes de Chuquibamba, Morca y Colcas[523]. En 1672, también enfrentaron disputas con la familia Agama por los obrajes de Huamalíes[524]. La denuncia de 1680 involucró nuevamente a los curas de Llata y Singa, esta vez sumando a Francisco de Guevara, doctrinero de Chavín de Pariarca, junto a Melchor de Leyba y Juan de Soto. El núcleo de la acusación era que los doctrineros, propietarios de tornos y telares, obligaban a los indígenas a trabajar en ellos, impidiéndoles cumplir con la mita en los obrajes de Andrés Meléndez. En su denuncia se señalaba:

> (…) en lugar de enseñarles la doctrina les enseñan a ylar, trabajandolos sin darles descanso azotandolos y enserrandolos, como en perjuiçio de los dueños de obraxes porque los yndios que ellos ocupan hacen falta al entero de las mercedes que tienen a que se debe poner todo remedio y mas que el modo conque atraen los yndios es la violençia con que les hacen

[523] AAL, sección Capítulos, leg. 11, exp. 2.
[524] AGN, Real Audiencia de Lima, causas civiles, leg. 206, cuad. 782.

> reçivir ropa mulas y otros generos que condusen asi los corregidores como los curas causa para que los yndios adeudados e yntimidados de el rigor conque son tratados se ausenten de sus tierras y patrias, y los padres sus hijos a tierra de españoles que es la mayor por donde se han menoscabado los yndios y se han aniquilado sus pueblos (…)[525]

Este episodio demuestra que, si bien la convivencia entre Guevara y la comunidad indígena había logrado cierta estabilidad, persistían tensiones en torno al control de la mano de obra y la economía local. No obstante, en este caso, el interés de la denuncia no provenía de los indígenas, sino del gobernador Meléndez, quien buscaba defender sus propios obrajes frente a la competencia económica de los curas. Esto coincide con lo argumentado por Stern, quien explicó que algunos españoles defendían a los indígenas no por razones altruistas, sino para debilitar a sus rivales y preservar sus propios privilegios (Stern, 1986, p. 192). Así, Meléndez reclamaba el cumplimiento exclusivo de la mita en sus obrajes, en detrimento de los emprendimientos productivos de los doctrineros.

Este proceso difirió sustancialmente de los promovidos por la comunidad de Chavín en 1654 y 1665. No implicó una movilización colectiva, ni una red de testigos o estrategias jurídicas complejas. Para 1680, aunque Guevara y otros curas seguían vinculados a actividades obrajeras, la población indígena ya había demostrado su capacidad de respuesta en el pasado, y el contexto era similar a cuando los jesuitas dejaron Chavín, por ejemplo, ya que no generó una reacción mayor. Además, muchos indígenas participaban en estas actividades junto con los doctrineros, lo cual suavizaba el enfrentamiento. Así lo evidenció el testimonio de Francisco Núñez, quien afirmó que el alcalde indígena Melchor Jari —probablemente pariente del cacique Pedro Jari— tenía varios tornos en su casa[526]. Aunque no se aclaró si pertenecían a Guevara o a Jari, el hecho muestra cómo algunos antiguos opositores del doctrinero habían desarrollado vínculos económicos con él, compartiendo intereses en los mismos circuitos de producción.

El proceso de 1680 tuvo una duración breve —de agosto a octubre— y no dejó mayores consecuencias. Años después, en 1693, Andrés de la Cruz, hijo del cacique Pedro Jari, encabezó otro proceso. Para entonces, ya ocupaba el cargo de cacique gobernador del repartimiento de Chavín de Pariarca, pese a que su linaje no pertenecía a las familias principales de caciques. Su

[525] AAL, sección Capítulos, leg. 22, exp. 13, fol. 4v.
[526] AAL, sección Capítulos, leg. 22, exp. 13, fol. 27r.

ascenso revela una estrategia familiar de consolidación del poder, semejante a la adoptada por caciques del Cuzco, quienes negociaban con autoridades coloniales y eclesiásticas para asegurar la continuidad de sus descendientes (Ramos, 2010, p. 215). Este episodio muestra que la negociación que permitió sostener la estabilidad de la doctrina se apoyó tanto en los recursos jurídicos, que la población indígena utilizó de forma sostenida desde 1654, como en las alianzas políticas que ambas partes cultivaron, tal como se analiza ampliamente en el cuarto capítulo. En este contexto, la permanencia de Andrés de la Cruz en el cargo podría interpretarse como un ejemplo de pacto tácito entre el cacique y Francisco de Guevara, en el que el primero aseguraba la continuidad de su gobierno y el segundo mantenía su posición y sus intereses en la doctrina.

Este nuevo proceso de 1693 no se dirigió contra Guevara, sino contra su coadjutor, el bachiller Domingo de Olivares. Las denuncias lo acusaban de mantener relaciones con la mestiza María Gertrudis y con una india llamada María Rosa, de vender forzosamente bayeta a los indígenas y de incumplir sus deberes como doctrinero auxiliar. Aunque los cargos eran serios, la figura de Guevara casi no fue mencionada en el proceso, salvo una advertencia del licenciado Pedro de Villavicencio Cisneros, quien le pidió atender las quejas presentadas contra su subalterno. Esto sugiere que, si bien Guevara no fue acusado directamente, sí era considerado responsable de supervisar la conducta del coadjutor. El mensaje era claro: la población indígena y sus autoridades aún conservaban la capacidad de activar mecanismos judiciales si los abusos persistían. En agosto de 1693, tras el proceso, Villavicencio instó a Guevara a evitar nuevas quejas por parte de las autoridades locales. Incluso recomendó una salida pacífica para Olivares, sugiriendo que se le pagara su salario y se le alentara a participar en concursos para ocupar otras doctrinas[527]. Al mismo tiempo, se dirigió a Andrés de la Cruz con las siguientes palabras:

> (…) Hijo Don Andres, siento mucho, el que des motivo, a que no aya pas entre el Señor Vicario y Don Domingo no atendiendo a que lo tiene puesto su exelencia Yllustrisima mi señor y que mientras mas lo persiguieren mas se a de perpetuar asi estimare el que te abstengas de hazer qualquiera molestia, que de no tomare otra resoluçion nuestro Señor te guarde muchos años[528].

[527] AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 10, fol. 5r.
[528] AAL, sección Capítulos, leg. 25, exp. 10, fol. 6r.

Con ello, Villavicencio advertía tanto a Guevara como al cacique indígena que evitaran alimentar nuevos conflictos. A Guevara le exigía controlar a su coadjutor, y a Andrés de la Cruz le pedía abstenerse de confrontaciones, señalando que la continuidad del vicario dependía del fin de la persecución. Más allá del contenido del proceso, esta comunicación evidencia la voluntad de las autoridades coloniales de promover una convivencia pacífica entre doctrinero e indígenas. En ese sentido, el juicio no refleja una ruptura profunda como las de mediados del siglo XVII, sino una mediación preventiva orientada a evitar que los conflictos escalaran nuevamente.

Además de las causas de capítulos, hacia finales del siglo XVII la defensa de las tierras seguía siendo un eje central para la población indígena de Pariarca. Las diligencias iniciadas en 1654 continuaban produciendo efectos tangibles décadas después. En noviembre de 1695, en la hacienda Quivilla, el procurador de Tantamayo, Domingo Antonio, en representación de los indígenas, notificó al fraile dominico Francisco Huerta que debía cumplir con la Real Provisión de 1654, emitida por el virrey Conde de Salvatierra a petición del cacique Pedro Jari y su protector Francisco de Valenzuela, con el fin de amparar las tierras frente al español Jerónimo López de Villegas[529]. Ante esta orden, Huerta la acató expresamente con estas palabras:

> (…) la obedesco y pongo sobre mi cavesa con el debido acatamiento y mando a cualesquiera persona vecinos y moradores en esta dicha provincia no se entremeta en dichas tierras nombradas ni perturben la posición en que esta los dichos suplicantes, pena al que contraveniere a ello si fuere español se le sacaran 50 pesos de multa aplicados a la cámara de su Magestad y si fuere Yndios seran castigados conforme a derecho y si alguna persona tuviere que alegar contra lo proveido ocurra antes mi para que sea proveido en justicia la que convenga asi lo provey y mande y firme actuando ante mi falta de escribano publico ni real contigos[530]

Este documento confirma que, incluso medio siglo después del inicio de los pleitos, la comunidad de Chavín había conseguido preservar formalmente sus tierras, respaldada por autoridades virreinales tanto civiles como eclesiásticas. Ello evidencia que la defensa territorial no fue un episodio aislado, sino el resultado de un repertorio sostenido de estrategias jurídicas y políticas que, a lo largo de décadas, permitieron frenar intentos de despojo emprendidos por actores

[529] BNP, D33, fols. 31v-32v.
[530] BNP, D33, fol. 32v.

poderosos. La continuidad de estos logros fue posible gracias a la capacidad de los líderes indígenas y sus aliados —incluyendo ocasionalmente a algunos doctrineros— para negociar con el poder colonial, articular argumentos sólidos ante los tribunales y tejer alianzas con distintos sectores de influencia. Entre 1650 y 1670, este entramado de acciones no solo aseguró la integridad territorial de Chavín de Pariarca, sino que también sentó las bases para una convivencia prolongada, aunque siempre en tensión, en torno al control de los recursos territoriales.

El doctrinero Francisco de Guevara, quien asumió la doctrina en medio de conflictos por tierras, logró permanecer en Chavín hasta inicios del siglo XVIII. La visita pastoral de 1702 confirma una situación de coexistencia relativamente estable entre los grupos locales y las autoridades eclesiásticas. En diciembre de 1702, el maestro Dionicio Granado, cura rector de la parroquia de San Sebastián de la ciudad de Los Reyes, fue comisionado para realizar una visita pastoral a la doctrina de Chavín de Pariarca. A su llegada, fue recibido por fray Juan Pérez de Sarabia, encargado temporal de la doctrina. La visita transcurrió con normalidad: se celebró una misa solemne, seguida al día siguiente por una inspección de los ornamentos de la iglesia. Granado constató que todo se encontraba en orden: la custodia era de plata dorada y contenía la hostia consagrada que fue mostrada a la feligresía; se verificó la existencia de un relicario de plata dorada para el viático, y los Santos Óleos estaban bien resguardados en un sumidero y crismeras de plata[531].

Granado también observó que el templo se encontraba en proceso de reconstrucción, lo que evidenciaba un esfuerzo sostenido por el mantenimiento del edificio. Posteriormente, se notificó al doctrinero Francisco de Guevara para que presentara la documentación requerida, como la presentación real de su beneficio, padrones, concilios y otros documentos reglamentarios. Guevara cumplió sin objeciones, y mostró todo lo solicitado, según el informe del notario público Juan de Cubillas y Estrada. Como parte del escrutinio, se convocó a tres testigos indígenas para evaluar la labor pastoral del doctrinero[532].

Tabla 24

Testigos en 1702

Nombres	Características	Edad	Fecha

[531] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 1, fols. 1r.
[532] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 1, fols. 1v-2r.

Domingo Yupaxari	Natural del pueblo de Chavín de Pariarca. Principal y alcalde del pueblo. No sabe firmar.	54 años	04/12/1702
Pasqual Cauya	Natural del pueblo de Tantamayo. Alcalde. No sabe firmar.	40 años	04/12/1702
Diego Serrano	Indio natural del pueblo de Chavín de Pariarca. Cacique de Pariarca. Sabe firmar.	37 años	04/12/1702

Nota. De AAL, Visitas pastorales. Legajo 16, exp. 1, fols. 3r-4r.

Los tres testigos concordaron en que el licenciado Francisco de Guevara había cumplido con esmero sus deberes pastorales durante años, afirmando que:

> (…) el Liçenciado Don Francisco de Guevara no tiene ninguno de los defectos, y omissiones que refieren las dichas preguntas porque desde que ha que es cura le ha visto asistir con mucha puntualidad a todo lo que es de su obligacion sinque por omission suya se aya muerto enfermo sin sacramentos ni criatura sin Baptismo siendo con lo referido muy zeloso del culto Divino, y de las cosas de su Yglesia A que se llega ser muy caritativo con sus feligreçes dandoles muy buen exemplo con sus honrrados procedimientos[533]

Estos testimonios resaltaron no solo su puntualidad en la administración de los sacramentos y su dedicación al culto divino, sino también su caridad y conducta ejemplar. Aunque los declarantes no conocían a Guevara desde su llegada en 1652 —pues eran menores de edad—, sus declaraciones reflejan la percepción de estabilidad que se consolidó desde 1670. Ellos vivieron una época de consenso, sin grandes movilizaciones ni enfrentamientos como los ocurridos en las décadas anteriores. Como era esperable, el informe final de la visita pastoral declaró a Guevara como un doctrinero ejemplar, digno de promoción:

> (…) en el usso, y exercicio de dicho officio de cura ha procedido con mucho zelo, y cuidado, atendiendo a la enseñança, y Predicacion de los Yndios, y demas Feligreçes, y a la administracion de los Santos Sacramentos, y que en los terminos del edicto no ha tenido demanda Publica, ni secrta, civil, ni criminal, antes bien le han resultado muchas aprobaciones assi en lo referido como en el zelo del culto divino, y de las cosas de su Yglesia[534]

[533] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 1, fol. 4r.
[534] AAL, sección Visitas Eclesiásticas, leg. 16, exp. 1, fol. 4v.

Si bien era habitual que los jueces eclesiásticos declararan como buenos a los doctrineros visitados (Briceño, 2016, p. 98), en este caso los testimonios indígenas —aportados por alcaldes y caciques— resultan especialmente significativos. No representaban a la población general, sino a las élites locales, lo que revela un consenso negociado entre Guevara y las autoridades indígenas de Pariarca. Dicho consenso fue el fruto de un proceso más amplio desarrollado entre 1650 y 1670, en el que las alianzas políticas y el uso estratégico de los recursos jurídicos se combinaron para sostener la capacidad de negociación indígena frente al poder eclesiástico. El testimonio de 1702, en el que tres testigos afirmaron que Guevara había ejercido su cargo "con mucho zelo y cuidado", sin demandas públicas ni secretas en su contra, refleja precisamente el resultado de ese proceso y el equilibrio alcanzado, que permitió mantener la convivencia hasta 1703.

Tras su fallecimiento, el Arzobispado organizó un concurso para cubrir la vacante. El 4 de noviembre de 1703, el arzobispo Melchor de Liñán y Cisneros declaró vacante la doctrina de Pariarca "por muerte del Licenciado Don Francisco de Guevara" y la incluyó en un listado junto a otras doctrinas como San Marcelo, Pacarán, Huarmey y Corongo. Entre los opositores que se postularon estaban Agustín de Oruña, Juan de Verástegui y Bartolomé Lobatón, sin mostrar preferencia por ninguna doctrina en particular[535].

Francisco de Guevara había permanecido en la doctrina de Chavín de Pariarca desde 1652, sosteniendo una relación compleja pero sostenida con la población local. Durante ese medio siglo, tanto el doctrinero como las autoridades indígenas aprendieron a establecer acuerdos, negociar y emplear estrategias según las circunstancias. Jimmy Martínez ha denominado este tipo de relación en Huarochirí como una "negociación asimétrica", en la que los indígenas usaban el sistema legal para reposicionarse frente a las autoridades, obteniendo beneficios a pesar de las estructuras coloniales (Martínez, 2019).

Aunque autores como Jacques Poloni-Simard y Steve Stern han señalado que el acceso a la justicia indígena contribuyó, en cierta medida, a reforzar el sistema colonial, también han reconocido la agencia indígena dentro de esos procesos. Poloni-Simard observó que los pleitos podían servir a los intereses de los indígenas en la medida en que se apropiaban de herramientas legales impuestas para alcanzar objetivos favorables (2005, pp. 186, 188). Esto no significa que adoptaran el modelo colonial como propio, sino que lo emplearon con fines estratégicos. En esa

[535] AAL sección Concursos, leg. 6, exp. 2, fol. 1r.

misma línea, Gamboa enfatiza que es necesario reconocer a los indígenas como protagonistas de su historia, no solo como resistentes, sino como actores activos en la configuración de su contexto (2015, pp. 164–165). Esta perspectiva coincide con investigaciones que, desde hace décadas, subrayan el papel dinámico de la población indígena en Hispanoamérica, capaz de adaptarse a condiciones adversas y, a la vez, aprovecharlas para obtener ventajas en beneficio propio y de su comunidad (Ramos, 2015, p. 257).

En este sentido, la población indígena de Pariarca no se limitó a reproducir pasivamente las estructuras coloniales. Supo emplear tanto el derecho eclesiástico como el civil para defender sus tierras —eje central de sus intereses—, resolver disputas y forjar alianzas estratégicas. Actuó dentro y fuera del marco legal hispánico, elaborando argumentos en lenguaje jurídico, pero también movilizando recursos simbólicos y redes de apoyo político. Esta combinación de instrumentos legales y alianzas les permitió sostener, durante medio siglo, una convivencia negociada con figuras como Francisco de Guevara, incluso en un contexto marcado por tensiones y profundas desigualdades. Como ha señalado Bustamante para otras doctrinas (2014, p. 182), Chavín fue un espacio de negociación —tanto pactada como conflictiva— entre curas e indígenas. Siguiendo a Sato, Bustamante y León (2014, p. 222), el caso de Pariarca evidencia cómo caciques y comunidades supieron articular defensas de sus recursos y alianzas múltiples, ejerciendo una agencia activa dentro del sistema colonial.

Antes de concluir este apartado, es necesario destacar un último acontecimiento que también da cuenta de la agencia de la población de Chavín de Pariarca —específicamente de Andas— en su capacidad de negociar con las autoridades coloniales en torno a la tierra, la jurisdicción y el sostenimiento de su comunidad. En junio de 1703, el alcalde y cacique hereditario de la reducción de Andas, Francisco de Rojas, junto con los principales Pedro de Espinoza, Nicolás Chávez, Juan Vilva, Pedro de la Cruz y Juan Antonio Navarro, presentaron una petición formal al vicario general del Arzobispado, Juan de Soto Cornejo. En dicho escrito, expusieron que el pueblo de Andas carecía de iglesia, lo cual les impedía cumplir adecuadamente con sus deberes cristianos y les acarreaba graves daños e inconvenientes irreparables. En su exposición, los principales señalaron que, aunque los jesuitas habían reducido a los indígenas de Andas hacia el curato de Chavín, muchos de ellos habían regresado a poblar Andas porque allí poseían suficientes tierras para sembrar y alimentarse, mientras que en Chavín los terrenos eran insuficientes incluso para

construir viviendas. Indicaron que llevaban más de setenta años asentados en Andas, lo que legitimaba su permanencia en dicho territorio[536].

Con base en estos argumentos, solicitaron la reedificación de la antigua capilla del pueblo, su mejoramiento o una nueva licencia para construir una iglesia. Alegaron que Andas ofrecía mejores condiciones para la conservación de la población indígena, puesto que contaban con tierras fértiles que les permitían no solo subsistir, sino también pagar tributos reales, algo que no podían lograr en Chavín debido a la escasez de tierras. Afirmaron que vivían allí más de cien personas, las cuales no podían cumplir con sus obligaciones religiosas porque la iglesia más cercana estaba en Chavín, a más de tres leguas. Este distanciamiento dificultaba el acceso a la misa y la doctrina. Como muestra de la gravedad de la situación, mencionaron que el coadjutor Marcos Pollatos y Liñán había celebrado misa en Andas bajo una simple ramada usada como capilla provisional, y relataron que dos mujeres murieron intentando asistir a misa en Chavín debido a la distancia. Además, explicaron que Andas contaba con su propio cacique y alcalde, cuyas prácticas políticas y administrativas eran distintas a las de Chavín, lo que generaba confusión, sobre todo en relación con el servicio de mita. Esto provocaba una doble carga de trabajos personales para los habitantes de Andas, obligándolos en muchas ocasiones a huir de sus hogares y deambular por otros pueblos para escapar de los abusos[537].

La solicitud, por tanto, no se limitaba a aspectos religiosos, sino que implicaba una petición de reconocimiento jurídico y administrativo como pueblo separado. Su objetivo era asegurar la construcción de una iglesia propia, pero también preservar el acceso a tierras suficientes para el sustento colectivo. Este reclamo pone en evidencia dos elementos fundamentales abordados en esta investigación: la centralidad de la tierra en la configuración de la vida indígena y la persistente escasez de tierras en Chavín, origen de las causas de capítulos de 1654 y 1665.

La estrategia de solicitar nuevas iglesias o la fundación de pueblos fue un recurso ampliamente empleado por los indígenas durante el virreinato para lograr reconocimiento, acceso a recursos y autonomía relativa. Este fenómeno no fue exclusivo de Chavín. En Huarochirí, por ejemplo, algunos indígenas fundaron capillas en asentamientos periféricos para asegurar la conservación de sus tierras después de las reducciones (Zuloaga, 2012, p. 198). En Huamanga, los

[536] AAL, sección Capítulos, leg. 26, exp. 1, fol. 31r.
[537] AAL, sección Capítulos, leg. 26, exp. 1, fols. 31v-32v.

forasteros construyeron capillas en anexos que les otorgaron identidad y legitimidad dentro de la doctrina. Mizota ha observado cómo estos espacios funcionaron como ejes de reorganización social y cultural en medio del orden colonial (Mizota, 2017, pp. 370, 379). Del mismo modo, Penry ha subrayado que, al establecerse en anexos, los forasteros no huían de la reducción, sino que la reproducían con nuevas formas, resignificando las instituciones coloniales para fundar comunidades similares (Penry, 2017, pp. 364, 441).

Así, la petición de Andas para establecer una iglesia y obtener reconocimiento como pueblo no debe verse solo como un reclamo religioso, sino como una forma estratégica de asegurar tierras, formalizar su existencia comunal y evitar una subordinación desventajosa. En este sentido, los indígenas utilizaron la estructura colonial en su beneficio, no solo adaptándose a ella, sino resignificándola activamente.

El caso de Andas confirma la capacidad de agencia de su población. A través de la vía eclesiástica, buscaron obtener beneficios tangibles como el reconocimiento legal, la posesión estable de tierras y la posibilidad de organizarse como comunidad separada. Esta agencia en la fundación de pueblos ha sido reconocida por diversos autores. Saito y Rosas han mostrado cómo, ante la intromisión de corregidores, párrocos o caciques, los indígenas plebeyos impulsaron la fundación de nuevos pueblos como anexos a reducciones principales (Saito y Rosas, 2017, p. 18). Penry también ha destacado que muchos de estos pueblos no solo reflejan la adopción de formas coloniales, sino la agencia indígena en su constitución, al ser fundados sobre aldeas prehispánicas donde se removieron momias y huacos (Penry, 2017, pp. 446–447).

Es decir, la iniciativa de los indígenas de Andas para fundar una iglesia y separarse administrativamente de Chavín revela cómo adoptaron formas coloniales como medio para fines propios. A través de estas estrategias, reforzaron su identidad colectiva, protegieron sus recursos territoriales y reafirmaron su presencia dentro de la organización eclesiástica y colonial andina.

En síntesis, este apartado ha evidenciado que la convivencia prolongada entre la población indígena de Chavín de Pariarca y el doctrinero Francisco de Guevara no fue resultado pasivo de la sumisión, sino el producto de una constante y activa capacidad de negociación. A pesar de que Guevara permaneció en la doctrina durante más de cincuenta años, incluso tras dos procesos judiciales en su contra (1654 y 1665), los indígenas no cesaron en sus esfuerzos por defender sus tierras, su organización comunal y sus formas de vida. Las causas judiciales, si bien no concluyeron

con sentencias definitivas, habilitaron un terreno de mediación y diálogo desde donde los indígenas articularon su agencia, movilizándose para denunciar abusos, exigir restituciones y resistir los intentos de despojo territorial.

La restitución de chacras en 1667 a cinco indígenas de Mojón constituyó un momento clave que reflejó tanto la eficacia de las denuncias como la fuerza de las alianzas tejidas con autoridades indígenas y coloniales. Los jueces comisionados, los alcaldes, testigos, aliados y redes de parentesco jugaron un papel determinante en este proceso. Este logro fue sostenido en el tiempo gracias al compromiso de la población con la defensa de sus derechos, frente a los intentos del doctrinero por sabotear el proceso, que incluyeron sobornos, recusaciones y hasta el incendio de la casa del visitador. Sin embargo, los indígenas respondieron con acciones concretas, demostrando que la justicia eclesiástica podía ser usada estratégicamente para preservar el vínculo con la tierra al igual que las alianzas sostenidas.

Asimismo, se ha mostrado que estas estrategias no se agotaron en la restitución de 1667, sino que continuaron expresándose en distintas formas a lo largo del tiempo. El caso de la comunidad de Andas en 1703 es particularmente revelador: sus autoridades solicitaron al Arzobispado la edificación de una iglesia propia, argumentando no solo razones religiosas, sino fundamentalmente territoriales. La escasez de tierras en Chavín, la presencia de cultivos y casas en Andas, y la necesidad de consolidar su identidad y autonomía impulsaron dicha petición. Esta práctica de fundar capillas o pueblos anexos ha sido reconocida por diversos estudios como una estrategia común en otras regiones, mediante la cual los indígenas resignificaron las estructuras coloniales para asegurar la posesión de tierras y fortalecer sus comunidades.

En suma, este apartado ha resaltado la capacidad de agencia y adaptación de la población indígena de Chavín de Pariarca y sus alrededores durante el siglo XVII, específicamente en la defensa de sus tierras y el manejo de conflictos con las autoridades coloniales. La prolongada convivencia con el doctrinero Guevara no puede explicarse únicamente por su influencia en Lima, sino por las estrategias activas de los indígenas para negociar su lugar en la sociedad colonial. Su habilidad para recurrir al sistema legal, movilizarse colectivamente, formar grandes alianzas y usar las instituciones eclesiásticas en su favor fue clave para mantener la estabilidad relativa en la doctrina. También ha quedado claro que los conflictos económicos ligados a la mano de obra, los

obrajes y el control territorial fueron constantes, y que la lucha por la tierra se expresó de múltiples maneras a lo largo de décadas.

En consecuencia, este análisis permite comprender que, más allá de los episodios puntuales de conflicto, existió una negociación constante que permitió una forma de convivencia marcada por la defensa de recursos estratégicos, como la tierra. Esta tesis, que examina la convivencia entre los indígenas de Chavín de Pariarca y el sistema colonial a partir de la defensa de sus tierras, deja planteada la necesidad de futuras investigaciones que profundicen en el papel central que la tierra desempeñó en la configuración política, social y simbólica de esta doctrina durante el virreinato, cuyas reflexiones iniciales se plantean en el siguiente apartado.

5. La tierra y sus significados para la población de Chavín de Pariarca

El presente apartado ofrece una reflexión sobre los significados que la tierra pudo tener para la población de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, a partir del análisis de las causas de capítulos y otros indicios documentales. Se trata de un enfoque que ha ido construyéndose de manera progresiva en el curso de esta investigación, reconociendo que aún quedan muchos aspectos por explorar en mayor profundidad, como las formas de explotación agropecuaria, las técnicas de manejo de recursos o los modos de posesión en la sierra y la selva de Chavín. La escasez de fuentes específicas para estos temas ha limitado un desarrollo más amplio, pero permite esbozar una aproximación inicial que, sin ser exhaustiva, aporta claves interpretativas sobre el vínculo entre territorio, identidad y defensa comunal de la tierra. Por esta razón, se ha optado por situar esta reflexión al final del capítulo, en diálogo con el conjunto de estrategias jurídicas y sociales desplegadas por los habitantes de Chavín en torno a la tierra como eje articulador de la convivencia y el conflicto.

Las causas de capítulos analizadas en esta tesis muestran que la tierra ocupaba un lugar central en las denuncias de los habitantes de Chavín de Pariarca durante la segunda mitad del siglo XVII, como se abordó ampliamente en el segundo capítulo de la tesis. Esto plantea la necesidad de preguntarse cuál era el significado de la tierra o sus significados para esta población en ese período. En general, la tierra ha tenido una importancia fundamental en los Andes, no solo como fuente de alimentos, sino también como un elemento cohesionador en los aspectos políticos, sociales, religiosos y culturales.

Según Espinoza, los campesinos de la sierra y costa estaban profundamente conectados con la tierra, considerándola su "hermano" y un elemento divino en la forma de *Pachamama* o madre tierra. Esto implicaba que la tierra no solo era un espacio físico, sino un símbolo de pertenencia y "patria", que estaba vinculado al ayllu y reforzado por lazos religiosos. La tierra era vista como un derecho ancestral que permitía a los indígenas acceder a los productos que generaba, ya fuera de manera directa o como renta. Además, la posesión colectiva de la tierra, junto con las aguas, pastos y bosques, se justificaba mediante mitos, leyendas y creencias, que reforzaban el derecho a su dominio a través del culto a sus muertos y pacarinas (Espinoza, 1997, pp. 116, 182, 184). Es decir, la tierra era un elemento clave en la identidad y cohesión social, cultural y religiosa, lo que explica su centralidad en los conflictos y defensas de la época.

Para las culturas prehispánicas de la costa norte, como los Mochica y Chimú, el territorio tenía un profundo respeto, ya que no solo era un espacio para sus actividades económicas, sino también el hogar de fuerzas naturales y espirituales que influían en toda su existencia. Esto motivaba que cuidaran su territorio mediante ofrendas y rituales (Ruiz, 2017, p. 46). En el sur, durante el Intermedio Tardío, en Vilcas Huamán, las montañas como Qarwarasu (masculina) y Sara Sara (femenina) se convirtieron en centros de integración política, cultural y religiosa para las macroetnias y los grupos mitimaes. Los incas integraron estos espacios sagrados en su sistema, institucionalizándolos debido a su importancia como proveedores de recursos naturales esenciales, como agua, animales y plantas (Quichua, 2017, pp. 63-64). Asimismo, Hinojosa, citando a Valcárcel, ha destacado que el "malqui" estaba íntimamente relacionado con la agricultura, ya que significaba la "momia de los antepasados" o el "árbol para replantar", conectando así a los antepasados con la fertilidad de la tierra y el cultivo (1999, p. 30).

En el incanato, los paisajes fueron considerados espacios sagrados, especialmente elementos geográficos como cuevas, rocas y manantiales. Antes y durante la sociedad inca, estos lugares eran vistos como *paqarinas*, o lugares de origen de los habitantes, y las construcciones cercanas a los cerros o montañas reflejaban el culto a los ancestros que se creía habitaban en estos espacios (Astuhuamán, 2015, pp. 31, 40). Asimismo, en los Andes y Mesoamérica, la tierra, las montañas y las cuevas se concebían como moradas de seres sobrenaturales y estaban ligadas a la agricultura; como espacios sagrados eran conocidos como *huacas* o *pacarinas* (Limón, 2005, pp. 146-147). Estas pacarinas, como lugar de origen mítico de los ayllus, tenían la categoría de *huacas* y generalmente:

> (…) eran cerros, puquios u ojos de agua (manantiales), lagunas, cráteres de volcanes, cuevas o cavernas, o huecos existentes en ensanchados troncos de árboles añosos. Tales lugares podían estar ubicados en los sitios más inesperados: en las cumbres, en las faldas de las cordilleras, en acantilados, en llanuras. Y podían estar localizados en los territorios de la propia etnia o en los de otras; a veces en parajes muy lejanos (Espinoza, 1997, p. 462).

Las peñas también tenían un carácter sagrado en la cosmovisión andina. Limón, al estudiar la fundación de Cusco con Juan de Santa Cruz Pachacuti, ha señalado que estas formaciones geográficas eran "hierofanías", manifestaciones de lo sagrado que marcaban lugares privilegiados (Limón, 2005, p. 156). Stern añade que, en los Andes, los habitantes proyectaban su red de parentesco y linaje en el espacio físico, materializando relaciones sobrenaturales en estos elementos geográficos (Stern, 1986, p. 41). Es decir, en los Andes, elementos naturales como las peñas y la tierra en general tenían un carácter sagrado.

En el Tahuantinsuyo, la *Pachamama*, o Madre Tierra, era la principal divinidad agrícola, venerada como la fuente de alimentos para humanos y animales y como morada de la humanidad. Cada planta contaba con un espíritu protector o *conopa*, como *saramama* para el maíz y *papamama* para la papa. El calendario incaico reflejaba esta conexión con la tierra a través de meses dedicados a actividades agrícolas y rituales. Marzo era el *Pachapucuy*, o mes de las lluvias; abril, *Arihuaquis*, marcaba la maduración de papas y maíz; mayo, *Jatuncusqui*, era el mes de la cosecha; julio[538], *Chaguahuarquis*, el mes de reparto de tierras; y agosto, conocido como *Yapaquis*, era el mes de la siembra y tenía especial importancia (Espinoza, 1997, pp. 428, 437, 465). Agosto era el mes de *Hatun Raimi*, donde los incas agradecían a *Ticiviracocha*, al Sol, la Luna y otros dioses por las cosechas del año, en un clima de celebración. Según Cieza, en ese mes ya se habían recogido maíces, papas y otras semillas, y la comunidad daba gracias por un buen año agrícola (Cieza, 2000,

[538] Segú Peña, el mes de julio era "el mes propicio para las celebraciones en las que la injesta de carne de cuy es parte importante para su realización", lo mismo con las gallinas, asimismo julio también ras "el mes propicio para la realización de la festividad mayor, el ganado ovino estará gordo y correrá peligro de pasar hambre, es mejor beneficiarlos antes que mueran de hambre si igual han de morir; los chanchos están dispuestos y cebados; la papa está guardada en los depósitos, los cuyes son numerosos al igual que las gallinas", en la selva también "julio es la época del año que no requiere mano de obra, las plantaciones de coca fueron cosechados hacia mayo y junio y la próxima cosecha esperará hasta octubre o noviembre. Los que fueron a cosechar coca ya regresaron y vinieron con frutas en sus bultos, obviamente trajeron consigo el efectivo que les pagaron por los jornales que trabajaron", de allí que en Llata se celebrara la festividad de la Virgen del Carmen en Llata (2005b, p. 275).

p. 107). Además, Stern ha señalado que, en la siembra de agosto, ilustrada por Guaman Poma, hombres y mujeres trabajaban juntos, demostrando la complementariedad de los sexos en las tareas agrícolas (Stern, 1986, p. 48). En el Tahuantinsuyo, las actividades agrícolas reflejaban una profunda conexión con la naturaleza.

Específicamente, la zona de Pariarca estuvo profundamente ligada al culto de la tierra y a la vida agrícola antes y durante el Tahuantinsuyo. Chavín fue el centro cultural de los Yaros, una población previa a la llegada de los incas y los españoles, y de la cual se origina la danza *Mama Rayhuana*. Esta danza, aún preservada, representa la siembra del maíz como un ritual agrícola que simboliza la prosperidad de los ayllus en las zonas altas del Marañón. Durante la celebración, las mejores mazorcas de maíz son ofrecidas a *Mama Rayhuana*, representada como la "madre naturaleza" o "mama pacha", acompañada de personajes que simbolizan distintos pisos ecológicos (Prado, 2005, pp. 446-449). El maíz y otros productos como la papa tenían gran importancia y estaban asociados a rituales en la región antes de la llegada hispánica. Peña, citando al jesuita Pablo Joseph de Arriaga, ha mencionado el *Ayrihuamita*, una festividad realizada por los indios al final de la cosecha de la papa y el maíz entre abril y junio. En esta fiesta, los participantes cantaban, bailaban el *Arihua*, tocaban el tamborcillo o tinya, y animaban la celebración con una flauta hecha de cuernos de venado, llamada *huauco* (Peña, 2005b, p. 271). En Pariarca, el culto a la tierra y la vida agrícola estuvieron, por tanto, estrechamente vinculados con rituales y celebraciones.

Además, Pariarca se encontraba en una región donde las deidades estaban profundamente conectadas con la tierra y la agricultura. Chavín era el nombre de un dios de los huari y huamalíes era representado por una piedra (León, 2018, p. 82). Durante el Tahuantinsuyo, en áreas como Guamalíes e *Ichoc Huánuco* —especialmente en Chavín de Huántar y Singa— el dios *Huari* fue venerado como proveedor de cosechas abundantes, agua de riego y buena salud. Su símbolo, el monolito *Chacrayoc*, que significa "guardián de los sembríos", se colocaba en el centro de las parcelas para protegerlas. La población de la sierra central, como los yaros de Huánuco y Cajatambo, también veneraba al Rayo o *Libiac*, al que atribuían las lluvias y el control de las tormentas, y consideraban a Huariaca su lugar de origen o *pacarina* (Espinoza, 1997, pp. 457, 545; Silva-Santisteban, 2005, p. 173). Otra deidad importante en la región era *Huamani*, una figura tutelar y protectora de la fertilidad del ganado y de los humanos, cuyo culto persiste hasta la actualidad. En la provincia de Dos de Mayo, se sigue venerando a *Guamali*, asociándolo con las cumbres solitarias y altas donde habita esta divinidad, según los testimonios locales (Espinoza,

2005, p. 93). La creencia en Huari, Huamani y otras deidades vinculadas a la producción agrícola refuerza la sacralidad atribuida a la tierra y a los ciclos productivos, en un sistema de creencias donde los elementos naturales eran concebidos como entidades vivas y protectoras.

Según Espinoza, el dios *Huari* fue adorado por los *Allauca*, *Ichoc* y *Guamalli* de Huánuco, quienes probablemente tuvieron origen *Huari* y lograron sobrevivir al dominio Yaro desde el Intermedio Tardío, e incluso al periodo hispánico. En el reino de Huánuco, el dios *Huari* era venerado en un templo de piedra cerca de "Senca", actual Singa, donde su ídolo oráculo era conocido como *Apo Con Ticse Huiracocha Pacha Yachachi*. Aunque los *llacuaces* reemplazaron a los Huari, el culto continuó gracias a una complementariedad económica y ecológica. En la actualidad, Llata conserva restos de este antiguo templo en Sambric (Espinoza, 2005, pp. 91, 95-96, 112). La llegada de los aimaras no suprimió el culto a *Huari*. En Huamalíes, todavía persisten nombres de parajes y apellidos que hacen referencia a esta deidad, como Liuya, Amapampa, Shinca, y apellidos como Libias, Capcha, Tocto, Carhuapoma, Huanca, Anampa, Paucar, Quispe, Pilco, Cóndor, Mallqui y Huamán (Peña, 2005b, pp. 269-270). Todo ello evidencia la persistencia del dios Huari como símbolo de identidad cultural, espiritualidad y vínculo territorial, incluso después de importantes cambios políticos y sociales.

La relación entre la divinidad *Huari* y la agricultura ha sido documentada en diversos estudios. Rosales, citando a Kauffman, ha señalado que los Huamanwillca, descendientes de los Yaros de Huánuco, veneraban al dios *Huari* representado como el Huaman (águila o halcón), lo que les identificaba como la "etnia del ave sagrada". La función principal de *Huari* era controlar el agua y los fenómenos atmosféricos, lo cual era esencial para la agricultura y la supervivencia, convirtiéndolo en una deidad panandina (Rosales, 2005, pp. 60-61). Esta conexión con la tierra y el agua explica la importancia de los reclamos territoriales en Chavín de Pariarca. En 1656, el notario Melchor de Oviedo documentó una visita de idolatrías en Huamalíes y Conchucos, realizada por Estanislao de Vega Bazán en 1655, en la que se denunciaba la adoración a *Huari*, lo que refuerza su centralidad en la región. García ha observado que, aunque el informe tiene interpretaciones del sacerdote, contiene información auténtica sobre las creencias andinas (García, 2018, p. 143). En ese testimonio se menciona que los dogmatizadores o maestros enseñaban a los indígenas a venerar a *Huari* en todos los ámbitos de su vida cotidiana:

> (…) en sus casas para tener salud, y vida, en sus chacras para coger buenas sementeras, y en los caminos ofreciessen las ofrendas de maiz, coca, y otras cosas, y arrojasen estas ofrendas en los cerros, enseñandoles, que aunque no come, es Dios que lo anda todo, y agradece la voluntad, de quien assi se sirve, y que era criador, y autor de todo (…) (Vega Bazán, 1656, fol. 3v)

En consecuencia, el dios *Huari*, venerado por los habitantes de Huánuco, desempeñaba un papel crucial en el control de las lluvias y el sustento agrícola, reforzando el vínculo sagrado de los pueblos andinos con la tierra. La continua adoración y las prácticas rituales, incluso denunciadas en el siglo XVII, reflejan la profunda importancia de *Huari* en la cosmovisión local, donde la espiritualidad y la agricultura estaban íntimamente conectadas. De allí que fuera adorado en los hogares, chacras y caminos, con ofrendas de maíz y coca, como una forma de obtener salud, cosechas abundantes y protección. Incluso, en la misma visita de Vega Bazán, se hizo mención al indio Juan Pérez, quien —según el testimonio— fue llevado por su tía a un manantial para que se convirtiera en sacerdote del dios *Huari*, lo cual efectivamente ocurrió (Vega Bazán, 1656, fol. 5r). Coincidentemente, este Juan Pérez fue también cuñado de Pedro Jari y estuvo asociado a hechicerías en Pariarca. Como ha indicado García, no sería descabellado pensar que se trate de la misma persona (2018, p. 114).

En el periodo colonial, diversos espacios sagrados y productivos de las poblaciones andinas fueron progresivamente afectados por las políticas virreinales. Las reducciones obligaron a los indígenas a abandonar sus *pacarinas* o lugares de origen sagrado (Carcelén, 2014, p. 201); las composiciones de tierras ocuparon las zonas más fértiles; las mitas provocaron el abandono de parcelas; y las campañas de extirpación atacaron los espacios rituales. Desde la conquista, actores como encomenderos, sacerdotes y obrajeros también se apropiaron de tierras comunales. Como ha señalado Stern, el alto requerimiento de mano de obra para la mita obligó a las comunidades a reducir sus sistemas de subsistencia y a limitar la producción de excedentes, fundamentales en épocas de escasez (Stern, 1986, p. 146). Esta situación no solo alteró la economía cotidiana, sino que también debilitó la continuidad de las creencias y prácticas ancestrales en regiones como Chavín de Pariarca.

Por ello, durante el virreinato, la tierra —como principal medio de subsistencia— fue eje de numerosos conflictos entre diferentes grupos. En Piura, por ejemplo, su ubicación geográfica

favoreció disputas constantes entre comuneros y funcionarios por fronteras, riego y humedales, reflejo de una lucha por el control de los recursos, la mano de obra y el excedente económico (Espinoza, 2014, p. 65). Guamán Poma de Ayala propuso una reforma que implicaba la restitución de las tierras y del señorío a los indígenas como mecanismo para frenar los abusos coloniales (Guibovich, 2017, p. 190). No obstante, la tierra no solo tenía un valor productivo. Según Araníbar, Guamán Poma también relató cómo los hechiceros ofrecían maíz y coca en cuevas para obtener protección, señalando un vínculo profundo entre tierra y espiritualidad (1990, p. 44). En esa misma línea, Arana ha mostrado que, hacia mediados del siglo XVII, en la sierra central, las comunidades conservaron los "pueblos viejos" como lugares de culto a los ancestros, incorporándolos a los nuevos barrios creados por las reducciones (Arana, 2010, p. 38). Así, en el mundo indígena, la tierra era a la vez fuente de vida, espacio ritual y sustento de la memoria colectiva.

A nivel regional, esta asociación entre tierra e identidad también fue evidente. Ruiz Medrano ha observado que, en la Nueva España, la defensa jurídica del territorio indígena representaba una forma de preservar la identidad cultural frente al avance colonial (2001, p. 392). Según Limón, tanto en Mesoamérica como en los Andes, las deidades femeninas vinculadas a la tierra representaban a los territorios y los cultivos, y recibían ofrendas en rituales agrícolas antes de cada siembra. La organización agrícola impregnaba la cosmovisión, dando lugar a narraciones míticas centradas en el origen del mundo, la veneración al sol y la lluvia, y el equilibrio con la naturaleza, lo que reforzaba la cohesión social (2005, pp. 152–154, 163–164).

En el siglo XVII se evidenció, además, un cambio en la concepción indígena de la tierra. En el Tahuantinsuyo, los curacas otorgaban a los miembros de los ayllus el derecho de usufructo sobre tierras, lo que significaba que los indígenas eran dueños de los frutos, pero no del suelo, que pertenecía colectivamente a la comunidad (Espinoza, 1997, pp. 182, 192). Antes de 1532, no se consideraban propietarios de la tierra, pues su valor estaba en el trabajo. Susan Ramírez distingue entre tierras "cocidas" —trabajadas— y tierras "crudas" —sin intervención humana. Sin embargo, hacia el siglo XVII los registros muestran que los líderes indígenas empezaron a adoptar nociones de propiedad exclusiva a largo plazo (Ramírez, 2002, pp. 125, 159). De la Puente Luna, citando a Jacques Simard, ha señalado que en las posesiones curacales de ese siglo convivían ideas de propiedad andinas y europeas, siendo esta última de carácter individual (De la Puente Luna, 2007, p. 128). Poloni-Simard también ha observado que los indígenas comenzaron a rechazar la intervención de los españoles en sus tierras, defendiendo estos espacios como propios en términos

coloniales (2005, p. 182). Spalding ha destacado que esta transformación conceptual tuvo un fuerte impacto social (1974, p. 86). En suma, la idea de la tierra como bien colectivo fue progresivamente reemplazada —o complementada— por una visión de propiedad exclusiva e individual.

Este giro conceptual se vio reforzado por las políticas de composiciones promovidas por la Corona desde fines del siglo XVI, que exigían demostrar el uso productivo de las tierras. Ramírez ha indicado que la posesión también estuvo relacionada con la recuperación demográfica. A mediados del siglo XVII, tras décadas de declive poblacional, la población indígena comenzó a crecer nuevamente, y con ella la presión sobre los recursos. Además del aumento de población nativa, se sumaban las demandas de europeos, castas y personas esclavizadas, que requerían productos agrícolas y textiles. Esto incentivó la expansión de cultivos, el crecimiento de la ganadería y la intensificación de los conflictos por tierras, agua y pastos (Ramírez, 2002, p. 147).

En ese contexto, los habitantes de Chavín de Pariarca manifestaron una visión dual sobre la tierra. Por un lado, esta era concebida como un medio de subsistencia. En 1645, el protector Francisco de Valenzuela solicitó la devolución de las tierras de Acra y Cinpis para los indígenas, ya que allí sembraban alimentos necesarios para vivir y pagar tributos[539]. En 1667, Clemente Quispi denunció que el doctrinero Francisco de Guevara le impedía sembrar maíz[540]. Ese mismo año, el defensor Juan de Alvarado, en nombre de la india Ynes Tunju, indicó que el cura se había apropiado de sus "chacras de yucas, camotes y algodones"[541]. Francisco Pariaguaman afirmó que sus chacras eran para "comer y sustentarse"[542]. Estos testimonios muestran que, si bien existía una conciencia sobre la posesión, el valor prioritario de la tierra seguía siendo su capacidad para sustentar la vida cotidiana.

Por otro lado, varias declaraciones aluden a la tierra como propiedad. Alejandro Silva, en 1667, denunció que había sido "desposeído" de su chacra durante seis años[543]. Catalina Jacoba solicitó que se le devolviera "la posesion de las dichas mis chacras", y otros testigos como Cristóbal Flores, Andrés Aycomana, Domingo Eclante y Bernardo Mepa exigieron la restitución de "sus chacras y poseçiones", denunciando que el cura los estaba privando "pribandole de la

[539] BNP, D33, fol. 31r.
[540] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 242v.
[541] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 119r.
[542] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 221v.
[543] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3, fol. 124r.

propiedad y usufructu y agotandolas y a provechandose" de sus tierras[544]. Estas formulaciones dan cuenta de una apropiación discursiva de las nociones legales hispánicas. En consecuencia, ambas concepciones —la tradicional, centrada en el uso y subsistencia, y la individual, derivada del derecho colonial— coexistieron en Chavín y fueron empleadas de forma estratégica por la población indígena para proteger sus territorios y resistir el despojo.

Así, este apartado ha explorado el lugar central que ocupó la tierra para los indígenas de Chavín de Pariarca durante el siglo XVII, no solo como recurso económico indispensable, sino también como símbolo cultural, espiritual y eje de identidad comunitaria. En el contexto virreinal, las tierras no eran simplemente espacios de cultivo, sino también territorios sagrados vinculados a las *pacarinas*, al culto a los ancestros y a la *Pachamama*. Las reducciones, la mita, las composiciones de tierras y las campañas de extirpación alteraron profundamente este orden, despojando a las comunidades de sus espacios rituales y sus medios de subsistencia. Frente a ello, la población indígena desplegó diversas estrategias para proteger y recuperar sus tierras, articulando tanto concepciones tradicionales como herramientas jurídicas coloniales.

La documentación proveniente de Chavín de Pariarca muestra que los indígenas comprendían la tierra, por un lado, como medio de sustento —fuente de alimentos, tributos y trabajo agrícola cotidiano— y, por otro, como posesión personal o familiar, cuya pérdida era entendida como despojo de su propiedad. Esta doble dimensión coexistió y fue instrumentalizada en sus declaraciones judiciales. Así, la comunidad indígena no solo defendió sus chacras en función de la necesidad de sembrar y alimentarse, sino que también incorporó los lenguajes del derecho colonial para afirmar sus derechos de posesión sobre esos territorios. La noción andina del usufructo colectivo fue conviviendo con ideas de propiedad exclusiva, especialmente en el marco de las composiciones de tierras promovidas por la corona y del progresivo entendimiento del régimen legal virreinal.

A través de estos procesos, la población indígena de Chavín de Pariarca supo adaptarse al orden colonial sin renunciar a sus significados territoriales propios. La tierra fue, a la vez, recurso y símbolo; bien productivo y espacio de memoria; herramienta para sobrevivir y campo para negociar. En este sentido, su defensa articuló un ejercicio concreto de agencia que integraba las estructuras externas del poder colonial para reafirmar derechos ancestrales. Aunque la reflexión

[544] AAL, sección Capítulos, leg. 19, exp. 3 fols. 428v, 478r-479r, 481r, 482r, 484r, 485r, 487v, 488v, 491v-492r.

aquí desarrollada no abarca todos los elementos ecológicos y organizativos que caracterizaron el territorio se ha optado por concentrarla al final de este capítulo, como un primer esbozo analítico construido desde las fuentes disponibles. A juicio de la autora, estos aspectos merecen una investigación más amplia y especializada, dada su complejidad.

Con esta base, este apartado señala que la tierra, en el mundo indígena de Chavín de Pariarca, no puede entenderse solo como propiedad o producción. Fue también el núcleo de una cosmovisión que enlazaba sustento, espiritualidad, memoria colectiva y estrategias de defensa ante un sistema colonial desigual. La apropiación selectiva de las herramientas legales, junto con la persistencia de significados ancestrales, da cuenta de una población que no fue meramente objeto del orden virreinal, sino sujeto activo de su propia historia territorial.

En síntesis, este capítulo ha demostrado que la población indígena de Chavín de Pariarca logró resultados significativos a través de los capítulos elevados ante la justicia eclesiástica contra el doctrinero Francisco de Guevara. A pesar del poder que concentraba este actor en el ámbito local, los indígenas recurrieron a las herramientas legales del sistema colonial para denunciar abusos, solicitar la restitución de tierras y reclamar el respeto de sus derechos económicos y espirituales. Las causas presentadas entre 1665 y 1669, y especialmente la resolución de 1667, marcaron un punto de inflexión en la relación entre Guevara y la comunidad, al lograrse la devolución de varias chacras y la regulación de cobros por servicios religiosos. Si bien estos resultados no implicaron un triunfo absoluto ni eliminaron completamente los abusos, sí permitieron establecer un marco de negociación que sostuvo una convivencia relativamente estable hasta la muerte del doctrinero en 1703.

La dinámica de estos juicios revela una estrategia indígena centrada en la defensa territorial y en la afirmación de su capacidad política dentro del orden colonial. Los capitulantes no solo apelaron a principios legales, sino que supieron sostener su posición a través de alianzas internas y externas, del uso articulado de los cargos comunitarios y del conocimiento práctico del procedimiento judicial. En esta defensa, la tierra ocupó un lugar central, tanto por su función de sustento como por su profundo valor simbólico. La documentación revisada muestra que los indígenas de Chavín entendían sus chacras como posesiones legítimas, vinculadas a su historia familiar, al trabajo agrícola y a su identidad colectiva. Esta noción coexistía con significados ancestrales que asociaban la tierra con la *Pachamama*, los ancestros y los lugares de origen

sagrado. En ese sentido, la recuperación de tierras fue también una forma de resistencia cultural frente al despojo.

La convivencia posterior a los capítulos no debe entenderse como sumisión ni como reconciliación plena, sino como una forma de equilibrio negociado, sostenido por los logros obtenidos y por la vigilancia comunitaria sobre los actos del doctrinero. Durante más de tres décadas, la comunidad logró mantener la posesión de sus chacras, limitar ciertos abusos y consolidar un espacio donde, dentro de los márgenes del poder virreinal, se pudo preservar una forma de vida. Así, este capítulo ha mostrado que la justicia eclesiástica y las alianzas establecidas no fueron solo un instrumento de control colonial, sino también terrenos de disputa donde la población indígena ejerció agencia, defendió sus recursos y reafirmó su vínculo con el territorio.

CONCLUSIONES

1. Durante la segunda mitad del siglo XVII, la doctrina de Chavín de Pariarca experimentó transformaciones en su organización política, social, demográfica, económica y religiosa, asentadas sobre una configuración territorial singular. Ubicada en Huamalíes (Huánuco) presentaba una geografía montañosa atravesada por el río Marañón y una diversidad ecológica que combinaba pisos serranos y de ceja de selva, lo que favoreció una economía agrícola diversificada y el aprovechamiento de recursos como el oro y la tierra. A nivel social y demográfico, la migración forzada, las cargas tributarias y la alta mortalidad, especialmente en la zona selvática, provocaron un descenso poblacional y la movilidad hacia otros pueblos, originando el grupo de "forasteros" que huyó como estrategia de resistencia. Estas salidas debilitaron la cohesión social, ocasionaron el abandono de tierras y redujeron la productividad agrícola. La economía local, sostenida en la actividad obrajera —dirigidos por corregidores y religiosos— y la producción de coca, dependía de la mano de obra indígena, reforzaba el poder de las autoridades coloniales sobre los recursos y la autonomía comunitaria y al mismo tiempo absorbían el tiempo y uso de chacras, en detrimento de su sostenibilidad. En este entramado, las instituciones políticas —corregidores, curacas y caciques—, junto con las estructuras económicas, religiosas y demográficas, conformaron el núcleo que definió la sociedad de Chavín de Pariarca en el siglo XVII.
2. Las composiciones de tierras de los siglos XVI y XVII realizadas en Chavín de Pariarca evidencian la constante preocupación de la población indígena por el despojo de su territorio. Aunque funcionaron como defensa legal y contaron con el respaldo de autoridades como el virrey Marqués de Mancera, que apoyó su protección, también favorecieron a grupos españoles, a quienes se les otorgaron títulos y más tierras. Así, si bien mitigaron ciertos conflictos, no eliminaron las tensiones territoriales, pues la intromisión de corregidores y doctrineros sobre las tierras indígenas fue persistente. Esta presión se intensificó en la segunda mitad del siglo XVII, con el establecimiento del clero secular tras la salida de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, presentes casi veinte años desde 1631, mantuvieron en general buenas relaciones con la población y sus autoridades; sin embargo, la llegada de los doctrineros Juan de Noboa y, especialmente, Francisco de Guevara, profundizó las tensiones por la administración y control de los recursos, principalmente la tierra, confirmando que este fue el centro de las disputas que marcaron la vida social, política y económica de Chavín de Pariarca.

3. Tras su llegada a Chavín de Pariarca, el doctrinero Francisco de Guevara se apropió de las chacras comunales y las destinó a sus negocios agrícolas y mineros, obligando a los indígenas a trabajar en condiciones de explotación que provocaron la huida de varios comuneros. Entre 1652 y 1665 instaló estancias, obrajes y leñaterías que afectaron directamente el uso de las tierras, la conservación de los recursos naturales y la disponibilidad de mano de obra indígena. La población denunció, además, que Guevara los obligaba a cuidar su ganado sin pago y, en ocasiones, se apropiaba de sus animales atribuyéndoles pérdidas o muertes. A ello se sumaban cobros excesivos por derechos eclesiásticos, tributos y el apoderamiento de bienes comunales. Estas prácticas no solo deterioraron la relación del doctrinero con la comunidad, sino que comprometieron la autosuficiencia de las familias, especialmente el de sus tierras al impedirles atender sus propios cultivos y poner en riesgo la sostenibilidad de los recursos naturales en sus chacras, esenciales para su subsistencia.
4. Las causas de capítulos iniciadas en 1654 y 1665 ante el Arzobispado de Lima fueron una respuesta colectiva para frenar el despojo territorial y económico ejercido por Guevara y sus aliados. La justicia eclesiástica, parte importante de la vida política y social virreinal, ofreció un espacio institucional que la población indígena supo apropiarse y usar estratégicamente para defender sus recursos. En 1654, la amenaza del obrajero Jerónimo López de Villegas a las chacras comunales detonó el litigio, mientras que en 1665, ante la continuidad y agravamiento de los abusos, la nueva causa denunció apropiaciones directas de tierras, intensificación de la explotación obrajera y control de la producción de coca en la selva. En ambos casos, la defensa de las tierras y bienes comunales fue el eje central, y las causas de capítulos constituyeron tácticas jurídicas elaboradas colectivamente, que integraban argumentos legales, religiosos y morales en función de los objetivos territoriales y de autonomía de Chavín de Pariarca.
5. La influencia de la educación jesuita y el acceso de los caciques a la cultura escrita y jurídica dotaron a los habitantes de Chavín de Pariarca de herramientas legales que les permitieron estructurar y expresar sus reclamos ante la justicia virreinal en defensa de sus tierras y bienes comunales frente a las acciones de Francisco de Guevara. La población de Pariarca y sus autoridades, con apoyo de protectores y abogados, se apropiaron de la cultura jurídica escrita, emplearon la legislación eclesiástica, el Derecho Canónico y las disposiciones sinodales, y participaron activamente como litigantes en las causas de capítulos defendiendo sus derechos ante los tribunales de la Iglesia. La expresión constante en sus denuncias —“no es de malicia,

sino por alcanzar justicia"— sintetiza su objetivo de obtener de las autoridades una "buena justicia", entendida como la restauración y defensa de su territorio y recursos comunales.

6. Los capitulantes de Pariarca emplearon diversos argumentos en las causas de capítulos, demostrando una comprensión profunda del discurso legal colonial. La condición de pobreza y miserabilidad les sirvió para apelar a las autoridades eclesiásticas y obtener su apoyo. Utilizaron estratégicamente las normas eclesiásticas para cuestionar las prácticas abusivas de Guevara, como el cobro excesivo por servicios religiosos y el uso indebido de las tierras y bienes comunales. Reunieron y presentaron pruebas —memorias, títulos y listas detalladas de pérdidas— que evidenciaban una meticulosa planificación en un sistema judicial complejo. Las acusaciones de idolatría y amancebamiento contra el doctrinero y sus aliados muestran cómo supieron emplear las normas morales y religiosas coloniales para deslegitimar a sus adversarios. También recurrieron a la narración de incidentes concretos en Pariarca, como la despoblación, el regreso de los jesuitas, incendios y violencia contra caciques, para reforzar sus demandas y lograr la defensa del territorio comunal.
7. Los capitulantes de Pariarca utilizaron estratégicamente los recursos de la justicia eclesiástica para responder a Guevara y proteger sus tierras y bienes comunales, evidenciando un manejo profundo de las dinámicas del sistema legal virreinal. Llevaron sus denuncias directamente al Arzobispado de Lima, evitando autoridades locales que actuaban con parcialidad o desinterés. Aplicaron tácticas avanzadas como la proposición y recusación de jueces y testigos, la presentación de nuevos capítulos y causas criminales a mitad de proceso, y la denuncia de abusos adicionales para prolongar los litigios, aumentar la presión y ganar tiempo. Asimismo, aprovecharon la afinidad o enemistad de ciertos jueces y testigos para descalificar testimonios contrarios y fortalecer los propios. Estas acciones, insertas en una estrategia prolongada de negociación y resistencia, muestran que las causas de capítulos formaron parte de un proyecto sostenido para salvaguardar la autonomía y el territorio de Chavín de Pariarca dentro del orden colonial.
8. Entre 1654 y 1669, en el marco de las causas de capítulos, las partes enfrentadas en Chavín de Pariarca tejieron alianzas estratégicas basadas en intereses comunes que resultaron esenciales para sostener los litigios ante el Arzobispado de Lima y desenvolverse en un contexto de alta conflictividad. En el plano judicial, estas alianzas incluyeron jueces y ministros que, lejos de actuar con plena imparcialidad, se vincularon con uno u otro bando. Francisco de Gamarra y

Laureano de Mena, junto con fiscales, protectores, procuradores, intérpretes y notarios, conformaron una red de apoyo decisiva para los capitulantes indígenas. En el ámbito religioso, la polarización también fue evidente, mientras ciertos clérigos y frailes respaldaron a Francisco de Guevara en su control de recursos y mano de obra, otros —como Pablo de Paredes, Estanislao de Vega Bazán e indios auxiliares de la Iglesia (sacristanes, cantores, mayordomos)— se alinearon con los denunciantes, brindando testimonios clave en defensa de sus derechos comunales.

9. La formación de alianzas trascendió el espacio judicial y religioso para desplegarse en el plano provincial y local, donde las autoridades indígenas —entre ellas Pedro Jari, los miembros del cabildo y la población indígena— fortalecieron sus vínculos mediante parentescos, matrimonios y compadrazgos, empleando el cabildo como plataforma de negociación y defensa de la autonomía y los recursos comunales. A la par, Guevara afianzó sus pactos con corregidores de Huamalíes, muchos de ellos obrajeros, y con sectores productivos como estancieros, obrajeros, mineros y sus mayordomos, lo que le permitió sostener el control de tierras y otros bienes comunales. Los capitulantes, en contraste, recurrieron a alianzas con la población local y con oficios vinculados al uso comunal de la tierra, como el arrieraje y la leñatería. Así, aunque ambas partes movilizaron un entramado de apoyos, fueron los capitulantes quienes evidenciaron una mayor capacidad para articular alianzas diversas en una sociedad compleja, combinando vínculos judiciales, religiosos, políticos, económicos y sociales como parte fundamental de su estrategia de negociación y defensa territorial.
10. La capacidad de la población indígena y las autoridades de Chavín de Pariarca para iniciar las causas de capítulos, apropiarse del sistema legal colonial y tejer alianzas estratégicas resultó decisiva para frenar a Francisco de Guevara y proteger sus derechos territoriales. El acceso a la justicia eclesiástica y las redes de apoyo se articularon como instrumentos complementarios: en la primera causa, la intervención del juez Francisco de Gamarra, solicitada por los capitulantes, marcó un hito al establecer en 1656 disposiciones que limitaron las acciones económicas del doctrinero y otorgaron respaldo virreinal a la defensa indígena. Este logro, junto con el apoyo recibido, motivó a los capitulantes a desistir del proceso, evidenciando que la negociación podía generar resultados concretos. En la segunda causa (1665–1669), las gestiones y alianzas de los capitulantes permitieron que el juez Laureano de Mena y el licenciado Pedro Quijano de Zevallos restituyeran en 1667 la posesión de chacras a un grupo

de indígenas, un avance fundamental en la defensa territorial. Aunque el juez Fernández Gallardo anuló posteriormente estas posesiones, la capacidad de los capitulantes para impedir su ejecución —hasta dejar la causa suspendida— demostró que el uso simultáneo de tácticas judiciales y redes de apoyo podía neutralizar decisiones adversas.

11. Los logros obtenidos en 1656 y 1667 sentaron las bases para una convivencia conflictiva pero estable entre el pueblo y el doctrinero hasta 1703. Pese a las tensiones, la continuidad de Andrés de la Cruz Jari, hijo del cacique Pedro Jari, como autoridad principal, y la habilidad de las autoridades indígenas para mediar con Guevara consolidaron un esquema de poder compartido. Esta estabilidad se reflejó en que las denuncias de 1680 y 1693 no acusaron directamente al doctrinero ni derivaron en conflictos graves. El equilibrio alcanzado fue fruto de la conjunción entre alianzas internas y externas, tácticas judiciales y capacidad de negociación en un entorno adverso. La agencia indígena también se manifestó en iniciativas como la de los indios de Andas, quienes al solicitar fundar una capilla propia —y ser reconocidos como pueblo— usaron los mecanismos coloniales para defender sus tierras y fortalecer su autonomía. Así, la convivencia fue posible porque las alianzas y la justicia eclesiástica operaron de manera conjunta como herramientas para mantener la autonomía y el control de los recursos comunales.
12. La tierra para los habitantes de Chavín de Pariarca constituyó un eje económico, cultural y espiritual. En la cosmovisión andina, las chacras eran fuente de subsistencia —con cultivos como maíz y papa que sostenían la alimentación y el pago de tributos— y, al mismo tiempo, espacios sagrados vinculados a los ancestros y a la *Pachamama*, cuya protección se aseguraba mediante prácticas de reciprocidad. Este vínculo fortalecía la cohesión social a través de rituales y festividades. Con el avance del sistema colonial, el crecimiento demográfico y la presión sobre los recursos en el siglo XVII, se incorporaron nociones hispánicas de propiedad individual, visibles en procesos como las composiciones de tierras. Sin embargo, esta adopción no implicó el abandono de la cosmovisión andina: ambas concepciones coexistieron y se entrelazaron, evidenciando la capacidad de los indígenas para adaptarse a nuevas reglas sin renunciar a su identidad. De este modo, la tierra fue a la vez un recurso productivo y un símbolo de resistencia cultural, y su defensa —mediante alianzas y recursos judiciales— se convirtió en el núcleo de la estrategia indígena para preservar su autonomía en un contexto colonial

transformador. Esta aproximación ofrece claves sobre el vínculo entre territorio, identidad y defensa comunal, pero plantea la necesidad de estudios más profundos.

13. En conjunto, la investigación demuestra que las denuncias interpuestas por la población indígena de la doctrina de Chavín de Pariarca ante el Arzobispado de Lima entre 1654 y 1665 constituyeron estrategias de negociación frente al despojo de tierras, articulando acciones jurídicas, alianzas y recursos simbólicos para frenar los abusos del doctrinero Francisco de Guevara y preservar el control territorial. Estas acciones no solo evidencian la agencia y capacidad de gestión legal de las comunidades, sino que también revelan la construcción de una convivencia prolongada, aunque conflictiva, que se sostuvo durante medio siglo. El análisis de las causas de capítulos y otras fuentes documentales permitió reconstruir las redes de poder, las prácticas legales y los significados que la tierra tuvo para los habitantes de Chavín de Pariarca, subrayando que, aunque se han identificado indicios claros de estas dinámicas, aún persisten aspectos que requieren investigaciones más profundas, especialmente en torno a las formas de explotación y manejo del territorio. Este estudio aporta así una perspectiva renovada sobre la interacción entre pueblos indígenas e instituciones coloniales, situando a la justicia eclesiástica como un escenario clave para la negociación y la defensa comunal de la tierra.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

Archivo General de Indias (AGI)

Confirmación de encomienda de Lima, Lima, 200, N.9

Informaciones de Juan de Miranda Cortés, Lima, 224, N.28

Informaciones de Estanislao de Vega Bazán, Lima, 248, N.7

Mapa del Plan del curso de los ríos Huallaga y Ucayali, y de la Pampa del Sacramento. MP-PERU_CHILE,123

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección Capítulos, legajo 1, expedientes 1 y 14

Sección Capítulos, legajo 2, expediente 8

Sección Capítulos, legajo 3, expediente 14

Sección Capítulos, legajo 8, expediente 9

Sección Capítulos, legajo 10, expediente 3

Sección Capítulos, legajo 11, expediente 2

Sección Capítulos, legajo 12, expedientes 6 y 8

Sección Capítulos, legajo 14, expediente 4

Sección Capítulos, legajo 15, expedientes 2, 3, 4, 5 y 29

Sección Capítulos, legajo 16, expedientes 1 y 2

Sección Capítulos, legajo 17, expediente 14

Sección Capítulos, legajo 18, expedientes 1, 3 y 4

Sección Capítulos, legajo 19, expedientes 1, 3 y 4

Sección Capítulos, legajo 20, expedientes 3, 8 y 12

Sección Capítulos, legajo 21, expedientes 6 y 9

Sección Capítulos, legajo 22, expediente 13

Sección Capítulos, legajo 23, expedientes 2 y 17

Sección Capítulos, legajo 25, expedientes 7, 10, 16, 19, 21 y 22

Sección Capítulos, legajo 26, expediente 1

Sección Capítulos, legajo 32, expediente 1

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 2, expediente 2

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 11, expedientes 16, 20 y 41

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 12, expediente 8

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 15, expedientes 5, 21, 25, 26, 33, 34, 35, 39, 40m 42, 43, 52 y 55

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 16, expedientes 1, 27 y 38

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 17, expediente 12

Sección Visitas Eclesiásticas, legajo 22, expediente 26

Sección Concursos, legajo 4, expedientes 2, 3 y 15

Sección Concursos, legajo 6, expediente 2

Sección Concursos, legajo 16, expediente 1

Sección Concursos, legajo 19, expediente 3

Sección Causas de Permutas de Doctrinas, legajo 1, expedientes 1, 17, 19, 20, 21, 22 y 27

Sección Inmunidad Eclesiástica, legajo 7, expedientes 6 y 11

Sección Inmunidad Eclesiástica, legajo 16, expediente 1

Sección Causas de Curatos, legajo 1, expediente 27

Sección Causas de Curatos, legajo 2, expediente 10

Sección Causas de Curatos, legajo 12, expediente 19

Sección Causas de Curatos, legajo 27, expedientes 4 y 5

Sección Causas de Curatos, legajo 37, expedientes 17 y 32a

Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías, legajo 5, expedientes 13 y 20

Archivo General de la Nación (AGN)

Real Audiencia, Causas Civiles, legajo 124, cuaderno 446

Real Audiencia, Causas Civiles, legajo 206, cuaderno 982

Superior Gobierno, B15, legajo 12, cuaderno 346

Colección Antonio Raimondi, Viaje a las provincias de Huaylas, Huaraz y Huamalíes, AR_DOC_4/5

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

BARRASA, Jacinto. [s.f.]. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Copia manuscrita. BNP. A620.

Fondo antiguo. B 1101. Licencia del Señor Virrey Marqués de Mancera para fundar el obraje de Ragua con su batán. Los Reyes, 16 de setiembre de 1644. 2 folios. Notación de carátula en la última hoja. Deteriorado.

Fondo antiguo. B1095. Títulos y demás documentos del obraje de Ragua en la provincia de Huamalíes con cuetro pueblos nombrados Chupán, Chuquis, Quipas y Maria (sic), etc., 1672.

Fondo antiguo. D33. Documentos relativos a la posesión de tierras de las comunidades de Sicán y Tantamayo, 1803-1895.

Archivo Regional de Huánuco (ARH)

Protocolos Notariales S. XVI, caja 4

Protocolos Notariales S. XVI, caja 6

Protocolos Notariales S. XVII, caja 7

Fuentes históricas publicadas

Cieza de León, P. ([1520-1554] 2000). *El señorío de los Incas* (M. Ballesteros, Ed.). Dastin. (Crónicas de América).

Consejo de Indias. (1681). Recopilación de leyes de los reinos de las Indias (Reimpresión de 1973). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Congreso de la República del Perú. Recuperado de https://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx

Huerta y Compañía (Ed.). ([1613-1636] 1864). Constituciones Sinodales del Arzobispado de Lima (por Bartolomé Lobo Guerrero y Fernando Arias Ugarte). Huerta y Compañía. https://books.google.com.pe/books?id=DFtKAAAAYAAJ&hl=es

Real Academia Española. (1726-1739). *Diccionario de autoridades.* Recuperado de https://apps2.rae.es/DA.html

Vega Bazán, E. (1656). Testimonio autentico de una idolatria muy sutil, que el demonio auia introducido entre los Indios de las pronincias [sic] de Conchucos, y Guamalies, sus sacerdotes, idolos... y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bachiller Don Estanislao de Vega Bazan, Lima: En la Impr. de Iulian Santos.

Fuentes secundarias

Abadía, C., y Echeverry, A. (2023). Tras la vida religiosa de un obispado neogranadino: estudio histórico de las constituciones sinodales de 1617 y obispales de 1717 de Popayán. *Hispania Sacra, 75*(151), 167–177. https://doi.org/10.3989/hs.2023.15

Acosta, A. (1982). Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600–1630). *Alpanchis, 19,* 117–150.

Acosta, A. (1987). La extirpación de las idolatrías en el Perú, origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura Andina y represión de Pierre Duviols. *Revista Andina*, *9,* 171–196. Cusco.

Adanaqué, R. (2009). El cacicazgo de Santa María Magdalena, Lima. Testamento de sus caciques y principales siglos XVI-XIX. *Historias, (3-4),* 7–63.

Adanaqué, R. (2015). Relación de los cófrades y hermanos de la cofradía de la Santa Veracruz de Piura, siglo XVII. *Historia y Región, (3),* 161–168.

Alaperrine, M. (2005). Recurrencias y variaciones de la imagen del cacique. En B. Lavallé (Ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp. 189–209). Lima: IFEA, PUCP.

Aldana, S. (2002). La otra historia: la historia regional. *Histórica, 26*(2), 83–124.

Aldana, S. (2013). Pensando en la región: Una reflexión en torno al cambio y a la diversidad, al todo y a las partes. *Historia y Región, (1),* 201–220.

Aldana, S. (2018). Entre señores: desde la región a la nación. *Historia y Región, 6*, 17–40.

Alva, G., y Ravines, R. (1999). Implementos y aperos agrícolas tradicionales del Perú. *Boletín de Lima, 21*(116), 68–105.

Andrien, K. (2011). *Crisis y decadencia: El virreinato del Perú en el Siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCRP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Aramoni, D. (1992). *Los refugios de lo sagrado: Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Arana, L. (2010). *Sin malicia ninguna… Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-1648).* Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Araníbar, C. (Ed.). (1990). *Huaman Poma. Nueva crónica y buen gobierno.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario, Ediciones Rikchay.

Arrelucea, M. (1996). Conducta y control social colonial: Estudio de las panaderías limeñas en el siglo XVIII. *Revista del Archivo General de la Nación, (13),* 133–150.

Astuhuamán, C. (2015). Asentamientos Inca y paisajes sagrados en el Chinchaysuyo: Una aproximación al rol de la ideología en la organización de las provincias inca de la sierra de Piura. *Historia y Región, (3),* 29–52.

Benito, J. A. (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593–1605).* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Berroa, F. ([1934] 2009). *Monografía de la Diócesis de Huánuco*. Huánuco: Editorial La Sociedad.

Bonnett Vélez, D. (1992). *El protector de naturales en la Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII.* Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador / Abya-Yala. Recuperado de http://hdl.handle.net/10469/20962

Borah, W. (1985). *El juzgado general de indios de la Nueva España.* México: Fondo de Cultura Económica.

Borah, W., & Cook, S. (1963). *The aboriginal population of central Mexico and the legal aides of the half-real.* Berkeley, CA: University of California Press.

Briceño, J. (2016). Visitas pastorales a la doctrina de San Ildefonso de la Barranca, San Gerónimo de Pativilca y María Magdalena de Supe (1654–1775*). Historia y Región, (4),* 97–106.

Bueno, C. (1951). *Geografía del Perú virreinal: Siglo XVIII* (D. Valcárcel, Ed.). [s.n.].

Bustamante, E. (2012). Transcripción del proceso de vacancia de la doctrina de Ámbar (Cajatambo), 1632–1633. *Historia y Región, (2),* 175–196.

Bustamante, E. (2013). Bernardo de Noboa y la fundación de cofradías en la doctrina de Ticllos (Cajatambo), 1653–1656. *Historia y Región, (1),* 61–76.

Bustamante, E. (2014). Transcripción del proceso de vacancia de la doctrina de Asunción de Ámbar (Cajatambo), 1632–1636. *Historia y Región, (2),* 175–196.

Cabanillas, C. (2017). El sujeto colonial mulato en la poesía de Juan del Valle y Caviedes. En C. Cabanillas (Ed.), *Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)* (pp. 59–80). Lima: IDEA.

Cáceres, J. (1999). Contribución a la historia de los hospitales del Cusco. *Boletín de Lima, 21*(116), 15–21.

Calixto, E. (2005). Técnicas terapéuticas: «El shogpi». En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo II, pp. 465–480). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Carcelén, C. (2014). Entre hechiceros y amancebados. Lucha antiidolátrica o represión a las costumbres andinas, Huarmey, 1650–21. *Historia y Región, (2),* 197–213.

Cárdenas, M. (1999). Dados y naipes del siglo XVI en una huaca del valle del Rímac, Perú. *Boletín de Lima, 21*(116), 42–60.

Castro, H. (1936). *Del ayllu al cooperativismo socialista.* Lima: P. Barrantes Castro.

Cattan, M. (2017). La retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui. En C. Cabanillas (Ed.), *Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)* (pp. 81–98). Lima: IDEA.

Cerrón-Palomino, R. (2003). *Lingüística quechua.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Charles, J. (2004). «Hacen muy diverso sentido»: Polémicas en torno a los catequistas andinos en el virreinato peruano (siglos XVI-XVII). *Histórica, 28*(2), 67–96.

Charles, J. (2010). Testimonios de coerción en las parroquias de indios: Perú, siglo XVII. En J. Traslosheros y A. de Zaballa (Coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 111–126). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Charles, J. (2011). Felipe Guaman Poma en los foros de la justicia eclesiástica. En A. de Zaballa (Ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal* (pp. 203–222). Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Coaquira, J., y Capcha, N. (2009). El complejo arqueológico de Huata. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 43–49). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Cóndor, A. (2006a). Obrajes en el Alto Marañón. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 121–164). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Cóndor, A. (2006b). Las haciendas y estancias huanuqueñas. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 229–244). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Cóndor, A. (2009). Pago del tributo de la Nación Yaro a la Corona española. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 99–125). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Cóndor, A. (2017). Lo alfabeto en Juana Moreno. *Revista del Archivo Regional de Huánuco, (2),* 123–134.

Cook, N. (2010). *La catástrofe demográfica andina: Perú 1520–1620.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.

Cook, S., & Simpson, L. (1948*). The population of central Mexico in the sixteenth century.* Berkeley, CA: University of California Press.

Cosamalón, J. (2002). La historia social de la época colonial: Temas, discusiones y avances. *Histórica, 26*(2), 279–334.

Cunill, C. (2012). La negociación indígena en el Imperio Ibérico: Aportes a su discusión metodológica. *Colonial Latin American Review, 21*(3), 391–412. https://doi.org/10.1080/10609164.2012.730664

De la Puente Brunke, J. (1998). "Los vasallos se desentrañan por su rey": Notas sobre quejas de curacas en el Perú del siglo XVII. *Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Tomo LV* (2), 459–473.

De la Puente Brunke, J. (2005). Notas sobre la Audiencia de Lima y la "protección de los naturales" (siglo XVII). En O'Phelan Scarlett y C. Salazar (Eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX* (pp. 231–248). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.

De la Puente Luna, J. C. (2007*). Los curacas hechiceros de Jauja: Batallas mágicas y legales en el Perú colonial.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

De la Puente Luna, J. C. (2015). Choquecasa va a la Audiencia: Cronistas, litigantes y el debate sobre la autoría del Manuscrito Quechua de Huarochirí. *Histórica, 34(1),* 139–158.

Decoster, J.-J. (2007). Tenencia de la tierra en Apurímac durante la colonia: Políticas de control del espacio y acceso a recursos. En R. Hostnig, C. Palomino Dongo, y J.-J. Decoster (Comps.), *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú: Siglos XVI-XX* (pp. 32-41). IIJA; Austrian Academy of Sciences; Asociación Kuraka.

Diaz, D. (2009). El valor del folklore en la educación de Llata-Huamalíes. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 77–84). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Dominguez, V. (2009). Identidad cultural. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 377–390). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII.* Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Enciso, J. (2006). El proceso penal en los pueblos de indios durante la Colonia. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho, 18*, 231–251.

Escobedo, R. (1979). *El tributo indígena en el Perú, siglos XVI y XVII*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Oficina de Educación Iberoamericana.

Espinoza Claudio, C. (2007). Región, Estado y nación en la sierra de Huánuco, siglo XIX: Los conflictos entre Llata y La Unión por la hegemonía política en los Andes del Marañón. *Investigaciones Sociales*, *11*(18), 277–312.

Espinoza, C. (2014). Piura y Catacaos frente al desafío de la naturaleza y la dominación colonial hispana, siglos XVI-XVIII. *Historia y Región, (2),* 49–83.

Espinoza, M. (1973). *Topónimos quechuas del Perú.* Lima: Comercial Santa Elena, S.A. (COSESA).

Espinoza, W. (1975). *Ichoc Huánuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco, siglos XV y XVI: Una visita inédita de 1549 para la etnohistoria andina.* Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.

Espinoza, W. (1981). El reino de los Chono, al este de Guayaquil (Siglo XV–XVII): El testimonio de la arqueología y la etnohistoria. *Historia y Cultura, (13–14),* 7–60.

Espinoza, W. (1997). *Los Incas: Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo.* Lima: Amaru.

Espinoza, W. (2005). Ichoc Huánuco y el señorío del curaca Huanca en el reino de Huánuco, siglos XVI y XVII. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 87–163). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Espinoza, W. (2015). Mitmas huancas en Chachapoyas: Siglos XV–XXI. Una historia de la larga duración: Medio milenio. *Uku Pacha, 19,* 5–68.

Farris, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia.* Madrid: Sociedad Quinto Centenario, Alianza Editorial.

Fernández, D. (2006). Huánuco y su aporte en la construcción de la utopía andina. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 103–120). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Fernández, G. (2014). El mundo «justo» de los Incas: El concepto de hucha y la idea de equilibrio en Guaman Poma. *Historia y Cultura, (27),* 55–81.

Fernández, X. (1982). *Mita y resistencia indígena en el siglo XVII* [Tesis de bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Firbas, P. (2017). Reducción y expansión de cimarrón: Historia temprana de un término colonial. En C. Cabanillas (Ed.), *Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)* (pp. 131–157). Lima: IDEA.

Flores, M. A. (2004). Juan Yacha en los documentos, 1791. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *Forum – 2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas* (pp. 119–130). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Fonseca, C. (1966). La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga. *Cuadernos de Investigación, 1,* 22–33.

Gálvez, C. (2005). Creerá el curioso lector lo que más le agradare: Giovanni Anello Oliva frente a la conquista y la evangelización. En B. Lavallé (Ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp. 139–156). Lima: IFEA, PUCP.

Gamboa, J. (2015). El diálogo entre la antropología y la historia en el estudio de las sociedades indígenas del siglo XVI: Una reflexión a partir del caso de los muiscas del Nuevo Reino de Granada. *Síntesis Social, (6-7),* 159–167.

Ganson, B. (2003). *The Guarani under Spanish rule in the Rio de la Plata.* Stanford: Stanford University Press.

García Cabrera, J. C. (1992). Chavín de Pariarca en el siglo XVII: Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús. *BIRA, 19,* 45–64.

García Cabrera, J. C. (1994). *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causa de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX.* Lima: Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de Las Casas.

García Cabrera, J. C. (1996). ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656–1665. *Revista Andina, 1,* 7–52.

García Cabrera, J. C. (2010). ¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII. En J. E. Traslosheros y A. de Zaballa Beascoechea (Eds.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 95-110). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

García Cabrera, J. C. (2018). *El bachiller Bernardo de Noboa y el bachiller Estanislao de Vega Bazán: Procesos de idolatrías en Cajatambo y Huamalíes, Perú, siglo XVII* [Tesis doctoral, Universitat de València].

Ginzburg, C. (1976). El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI (E. Rodríguez Fischer, Trad.). Barcelona: Muchnik Editores.

Gibson, C. ([1964] 1975). *Los aztecas bajo el dominio español: 1519–1810*. México D.F.: Siglo Veintiuno.

Glave, L. M. (1986). El virreinato peruano y la llamada "crisis general" del siglo XVII. En H. Bonilla (Ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú (*pp. 95–137). Lima: [Editorial no especificada].

Glave, L. M. (1993). *De rosa y espinas: Creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630).* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Glave, L. M. (2009). Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570–1700: El gran despojo. En C. Contreras (Ed.), *Compendio de historia económica del Perú. Tomo 2: Economía del período*

colonial temprano (pp. 313–346). Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCRP) e Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Gonzalbo, P., y Mayer, L. (Eds.). (2016). *Conflicto, resistencia y negociación en la historia.* México: Colegio de México.

Gonzales, C. (1997). Emigrantes y comercio de libros en el Virreinato del Perú. *Revista del Archivo General de la Nación, (16),* 139–154.

Gonzales, D. (2017). Una aproximación procesal a la defensa de la tierra indígena en los Andes centrales en el Estado virreinal temprano (1550–1560). *Revista de la Maestría en Derecho Procesal, 7*(1), 71–100.

Gonzáles, E. (2016). La "frontera interior" de Vilcabamba en las negociaciones con Titu Cusi Yupanqui: El caso de Diego Rodríguez de Figueroa (1565). *Historia y Región, (4),* 17–29.

Greenleaf, R. (1965). The Inquisition and the Indians of New Spain: A study in Jurisdiccional Confusion. *The Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History, 22*(2), 133–166.

Greenleaf, R. (1978). The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian. *The Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History, 34*(3), 315–344.

Greenleaf, R. (1985). *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI.* México: Fondo de Cultura Económica.

Greenleaf, R. (1988). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536–1543.* México: Fondo de Cultura Económica.

Griffiths, N. (1998*). La cruz y la serpiente: La represión y el resurgimiento religiosos en el Perú Colonial.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Guevara Gil, J. A. (1993). *Propiedad agraria y derecho colonial: Los documentos de la hacienda Santotis. Cuzco (1543–1822).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Guha, R. (1982). Prefacio a los estudios de la subalternidad. Escritos sobre la historia y sociedad sudasiática. En S. Rivera (Ed.), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (pp. 23-72). La Paz: Historias, Aruwiyiri, Sephis.

Guha, R. (2002*). Las voces de la historia y otros estudios de los subalternos*. Barcelona: Crítica.

Guibovich, P. (2017). Indios y libros en el virreinato del Perú. En C. Cabanillas (Ed.), *Sujetos coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)* (pp. 171–193). Lima: IDEA.

Guillén, E. (1981). Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: El Estado Imperial Inka y su trágico final, 1572. *Historia y Región, (2),* 61–100.

Guzmán, D. (2007). Los usos del poder: Conflictos e intereses en la doctrina de San Ildefonso de Recuay (1720). *Cuadernos Interculturales, 5*(8), 51–69. Universidad de Valparaíso.

Guzmán, D. (2014). Yanaconas y tributarios del valle de Yucay: Análisis de un juicio del siglo XVI. *Historia y Cultura, (27),* 131–150.

Hidalgo Nuchera, P. (1994). El escribano público entre partes o notarial en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna, 7,* 307-330. https://doi.org/10.5944/etfiv.7-1.1994.3298

Hinojosa, C. (1999). Las momias de los Incas: El corazón de una tradición. *Boletín de Lima, 21*(116), 30–41.

Honores, R. (2019). Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600–1650. En O. Danwerth, B. Albani, y T. Duve (Eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX* (pp. 69–110). Max Planck Institute for European Legal History. https://doi.org/10.12946/gplh12

Huertas, L. (1984). *Tierras, diezmos y tributos en el Obispado de Trujillo (Colonia-República).* Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata, y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.). (2004). *Forum – 2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas.* Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata, y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.). (2006*). II Forum. Huamalíes: Cultura, historia y perspectivas 2004* (Tomo I y II). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Klaiber, J. L. (2013). Las misiones jesuíticas: ¿Utopías posibles o enclaves paternalistas? En C. Espinoza, J. Flores, y M. Remy (Eds.), *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* (pp. 297-311). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lara, G. (2010). La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: Balance historiográfico y prospección. En J. Traslosheros y A. de Zaballa (Coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 127–156). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Larrabure, C. (1907). *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* (Tomo XI). Lima: La Opinión Nacional.

Lavallé, B. (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglo XVI-XVII). *Allpanchis, 19,* 151–171.

León, D. (2009). *Evangelización y control social a la doctrina de Canta: Siglos XVI y XVII.* Lima: Unidad de Post Grado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

León, D. (2012). Doctrineros en la economía de Chavín de Pariarca, 1600–1654. *Ukupacha, 10*(16), 55–59.

León, M. (2002). *Paños e hidalguía: Encomenderos y sociedad colonial peruana, Huánuco 1540–1640.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

León, M. (2013). Un extremeño en Conchucos: Juan Esteban Silvestre, primer y único encomendero de Allaucahuari. *Historia y Región, (1),* 21–39.

León, M. (2017). Apuntes biográficos sobre Gabriel Martínez de Esquivel, escribano público y de cabildo de la ciudad de Huánuco, 1550?-1612?. *Revista. Archivo Regional de Huánuco, (2),* 59–76.

León, M. (2018). *Entre quebradas y montañas: Una historia regional de Conchucos, siglos XVI-XX*. Lima: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas y State University of New York at Oneonta.

Limón, S. (2005) El culto a la tierra, los montes y el agua. Semejanzas entre los Andes y Mesoamérica. *Allpanchis*, *(65)*, pp. 145 – 164.

Lira, A. (1972). El *amparo colonial y el juicio de amparo mexicano.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lissón, E. (1946–1947). *La Iglesia de España en el Perú: Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. Sección primera: Archivo General de Indias. Sevilla. Siglo XVI* (Vol. 4, núm. 17 al 22). Lissón Chaves y Manuel Ballesteros.

Llaguno, J. (1963). *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano.* México: Porrúa.

Lohmann Villena, G. (2001). *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Luján, G. (2006). Sitio arqueológico de Auquin. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 54–60). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Luna, J. (2009). Curanderismo mágico religioso afroperuano. Los rezadores del Distrito de «El Carmen», Chincha. *Historias*, *(3-4)*, pp. 133 – 144.

Mannarelli, E. (2004). *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, Siglo XVII.* Lima. Centra de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Martínez, R. (2013). El doctrinero Francisco de Ávila en los tribunales eclesiásticos (1601 - 1607): Dos documentos existentes en el Archivo Arzobispal de Lima. *Historia y Región*, *(1)*, pp. 41 – 60.

Martínez, R. (2019). *Élite nativa y doctrineros: cultura legal y negociación política en las doctrinas de Huarochirí durante el siglo XVII* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Federico Villarreal]. Repositorio Institucional UNFV. https://repositorio.unfv.edu.pe/handle/20.500.13084/3714

Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Maurtua, V. M. (1906). *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Tomo I: Virreinato peruano.* Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

McCutchen, C. (2014). Castas construidas: Indios, negros, y la formación de la estratificación étnica en Lima, 1535–1575. *Historia y Cultura, (27),* 115–130.

Medina, T. (1952). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México.* México: Fuente Cultural.

Mendizábal, C. (1971). *Estructura y función en la cultura andina. Fase Inka* [Tesis doctoral]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mendoza, R. (2005). Piruro en el contexto arqueológico. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata, y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, historia y perspectivas 2004* (Tomo I, pp. 67–83). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Mendoza, R. (2009). Visita al sitio arqueológico de Nunash-Pachas. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 27–41). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Mizota, M. (2017). Pervivencia y cambios de las reducciones en la región de Huamanga. En A. Saito y C. Rosas (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 347–383). Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Moreno, R. (1985). Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722–1723. *Tlalocan, 10,* 377–477.

Moreno, R. (1989). La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX. *Chicomóztoc: Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México, 2,* 7–20.

Morris, C., & Thompson, D. E. (1985). *Huánuco Pampa: An Inca city and its hinterland*. New York; London: Thames & Hudson.

Morrone, A. (2013). Curas doctrineros y caciques andinos en la construcción de legitimidades: Las iglesias rurales de La Paz, Audiencia Charcas, 1570–1630. *Anuario de Historia de América Latina, 50,* 29–54.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Murra, J. (Ed.). (1967). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortiz de Zúñiga, visitador. Tomo I y II. Visita de las cuatro waranqa de los Chupachu.* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Nieto Bonilla, V. (2006). Aproximación a la tierra de los Chupaychos en Huánuco: Siglos XVI–XVIII. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 165–178). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Nieto Vélez, A. (1992). *Francisco del Castillo: El apóstol de Lima.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Novoa, M. (2009). Gobernar el mundo desde una silla: Libros y cultura jurídica en el virreinato del Perú. En H. Neira (Ed.), *Joyas de la Biblioteca Nacional del Perú* (pp. 51–65). Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Banco Central de Reserva del Perú.

O'Toole, R. (2011). Don Carlos Chimo del Perú: ¿Del común o cacique? *Secuencia*, (81), 11–41.

Pablo, S. (2015). De la amistad al odio: Testimonio de la secularización en la doctrina de Chavín de Pariarca (1653–1654). *Historia y Región, 3,* 169–178.

Palomino, C. (2007). Del ayllu a la comunidad campesina: Existencia legal, reconocimiento y titulación. En R. Hostnig, C. Palomino, y J.-J. Decoster (Eds.), *Proceso de composición y titulación de tierras en Apurímac-Perú. Siglos XVI-XX. Tomo I. Abancay, Antabamba, Aymaraes, Chincheros* (pp. 19–31). Cusco: EDITATÚ.

Pease, F. (1999). Curacas, reciprocidad y riqueza. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pease, F. (2012). Los Incas en la Colonia: Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII. Lima: Ministerio de Cultura.

Penry, S. (2017). Pleitos coloniales: «Historizando» las fuentes sobre pueblos de indígenas de los Andes. En A. Saito y C. Rosas (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones*

indígenas en el Virreinato del Perú (pp. 439–473). Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Peña, J. (2004). Hijos, muchos y muy queridos: La familia pastora de puna. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *Forum – 2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas* (pp. 157–168). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Peña, J. (2005a). El Tuma: Obligaciones de regalar, recibir y devolver. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 205–229). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Peña, J. (2005b). Calendario productivo y festividades patronales: El caso de la Virgen del Carmen en Llata. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 261–281). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Peña, J. (2006). Juana Moreno Roxas: La partida de bautizo. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 259–270). Lima: UNFV.

Peña, J. (2009). Rol de la juventud en Sogobamba. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 53–75). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Pini F. y León, M. (2008). *Presencia de Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo en el Callejón de Conchucos*. Huari: Diócesis de Huari.

Plasencia, R. (2009). Turismo y desarrollo local en Huamalíes. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas* (pp. 391–397). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Poloni-Simard, J. (2005). Los indios ante la justicia: El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial. En B. Lavallé (Ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp. 177–188). Lima: IFEA, PUCP.

Porras, R. (2009). Don Antonio de León Pinelo (1596–1660) y su obra «El paraíso en el nuevo mundo» (1650). En H. Neira (Ed.), *Joyas de la Biblioteca Nacional del Perú* (pp. 67–98). Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Banco Central de Reserva del Perú.

Prado, R. (2005). Mama Rayhuana. En En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo II, pp. 443–455). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Prado, R. (2006). Identidad cultural en los jóvenes de Huamalíes. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 271–278). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Quichua, D. (2017). Macroetnias y mitimaes prehispánicos en la región de Ayacucho: Territorio, población y religión. *Historia y Región, (5),* 55–69.

Ramírez, S. (1991). Patriarcas provinciales: La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial. Alianza Editorial.

Ramírez, S. (2002). *El mundo al revés: Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532–1670.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Cooperación Regional para los Países Andinos.

Ramos, G. (2015). Entrevista a Gabriela Ramos: Intelectuales, indígenas y escritura. A propósito de la publicación de *Indigenous: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and The Andes. Síntesis Social, (6-7),* 257–263.

Regalado, L. (1992). *Religión y evangelización en Vilcabamba, 1572–1602.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ríos, C., y Urday, G. (2017). Los juegos de azar y la sociedad limeña (1790–1840). *Síntesis Social: Revista de Investigaciones Histórico-Sociales, 5,* 283–288.

Rivera, V. Y., Luján, G. y Yanac, E. (2006). Sitio arqueológico de Markanan. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 61–67). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Riveros, P. (2004). El curaca Pomachagua y las acciones indígenas en Huamalíes. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *Forum – 2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas* (pp. 95–118). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Riveros, P. (2005). Kurakas, reciprocidad y redistribución en Huamalíes. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 231–259). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Robles, J. (2014). El alivio para el gobierno de los indios: La reforma política de la mita minera por el virrey duque de la Palata. Potosí 1683–1689. *Síntesis Social: Revista de Investigaciones Histórico-Sociales, 5,* 133–153.

Robles, J. (2015). La efigie del rey en el corregidor de indios: Magnificiencia y simulacro regio en Angaraes durante la administración del gobernador Lope García de Castro, 1565–1569. *Síntesis Social: Revista de Investigaciones Histórico-Sociales, (6-7),* 301–321.

Robles, W. (1970). *La provincia de Huamalíes: Esbozos geográficos.* Lima: Imprenta La Aurora.

Rodríguez, L. (2015). Doncellas y arrendamientos: Las dotes de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario: Lima, 1632–1690. *Síntesis Social: Revista de Investigaciones Histórico-Sociales, (6-7),* 323–344.

Rojas, E., Bravo, E. y Cuber, E. (2004). Restos arqueológicos en Yanaj. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata, y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *Forum –*

2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas (pp. 53–66). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Rojas, J. (2015). El amor ilícito entre Lope y María: Una invitación al estudio del amancebamiento en Lima virreinal. *Historia y Región, (3),* 99–116.

Rosado, A. (2014). Los caciques del pueblo de San Bartolomé de Huacho en el siglo XVIII. *Historia y Región, (2),* 85–104.

Rosales, O. (2005). El monumento arqueológico de Wamahilca. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 53–65). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Rose, S. (2005). Petrarca en los Andes: La "Canción al Perú" de Enrique Garcés. En B. Lavallé (Ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp. 85–120). Lima: IFEA, PUCP.

Rostworowski, M. (1999). Historia del Tahuantinsuyo. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, M. (2003). *Doña Francisca Pizarro: Una libre mestiza 1534-1598.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Rovegno, J. (1999). Los jesuitas y el estudio de los idiomas nativos del Perú: 1567–1600. *Boletín de Lima, 21*(116), 106–111.

Ruiz, E. (2001). De andamios y artificios: Fuentes para el estudio del poder de la negociación indígena en el siglo XVI. En M. Camarena y L. Villafuerte (Coords.), *Los andamios del historiador* (pp. 53–70). México D.F.: Archivo General de la Nación (AGN), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Ruiz, E. (2010). Argumentos históricos presentados por los pueblos indios para preservar sus tierras, siglos XVII al XXI. En A. Roth (Ed.), *Caras y máscaras del México étnico: La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano* (pp. 111–131). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Ruiz, E. (2011). Los títulos primordiales y los mapas de transición indígena frente a lo sagrado. En N. Ragot, S. Peperstraete, & G. Olivier (Eds.), *La quête du serpent à plumes: Arts et religions de l'Amérique précolombienne* (pp. 277–290). Bélgica: Brepols.

Ruiz, E., & Kellog, S. (2010). *Negotiation within Domination: New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State (Mesoamerican Worlds).* Boulder: University Press of Colorado.

Ruiz, E., Barrera, Barrera, C. y Barrera, F. (2012). *La lucha por la tierra: Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ruiz, J. (2017). Las islas del litoral peruano dentro de la concepción del hombre prehispánico: Un acercamiento desde el mundo Mochica. *Historia y Región, (5),* 37–53.

Ruz Barrio, M. Á. (2009). El conocimiento por parte de los indígenas de la justicia novohispana: El caso de Mateo Chimaltecuhtli (Cholula, siglo XVI). *Anuario de Estudios Americanos, 66*(2), 125–145. https://doi.org/10.3989/aeamer.2009.v66.i2.319

Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Nueva York, NY: Pantheon Books.

Saito, A., y Rosas, C. (Eds.). (2017). *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú.* Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salas, M. (1998). Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salazar-Soler, C. (2009). Minería y moneda en la época colonial temprana. En C. Contreras (Ed.), *Compendio de historia económica del Perú II: Economía del período colonial temprano* (pp. 109–228). Lima: Banco Central de Reserva del Perú (BCRP), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Sánchez, A. (1997). «El talismán del diablo»: La Inquisición frente al consumo de coca (Lima, siglo XVII). *Revista de la Inquisición, 6,* 139-162.

Sánchez-Albornoz, N. (1978). *Indios y tributos en el Alto Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Saravia, J. I. (2012a*). Los miserables y el protector: Evolución de la Protectoría de Indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio Institucional UNMSM.

Saravia, J. I. (2012b). La evolución de un cargo: La Protectoría de Indios en el virreinato peruano. *Desde el Sur, 4*(1), 27–56.

Sato, M., Bustamante, G., y León, M. (2014). Dos coyunturas económicas en el corregimiento de Conchucos: Las minas de Chuquival y las composiciones de tierras, siglo XVII. *Historia y Región, (2),* 215–222.

Silva-Santisteban, F. (1964). *Los obrajes en el virreinato del Perú.* Lima: Museo Nacional de Historia.

Silva-Santisteban, F. (2005). Los obrajes en Huamalíes: Fin del periodo colonial. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 165–184). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Soberanes, J. L. (1991). *Historia del sistema jurídico mexicano.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Soberanes, J. L. (Ed.). (1980). *Los tribunales de la Nueva España.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Spalding, K. (1974). *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial.* México: Fondo de Cultura Económica.

Stern, S. (1986) *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Madrid: Alianza Editorial.

Tineo, M. (1992). *La fe y las costumbres: Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600–1898) Archivo Arzobispal de Lima.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Tineo, M. (1997). *Vida Eclesiástica, Perú colonial y republicano: Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI–XX* (Tomo I y II). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC).

Tineo, M. (2009). *Catálogo de la serie documental de causas de visitas pastorales del Archivo del Obispado de Huacho (1613–2003).* Huacho: Diócesis de Huacho, Universidad Católica Sedes Sapientiae.

Tocto, G. (2006). Distrito de Arancay. En Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.), *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas* (pp. 179–228). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Traslosheros, J. (2002). El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta 1640. *Historia Mexicana, 51*(3), 485–516.

Traslosheros, J. (2004). *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La Audiencia del Arzobispado de México, 1528–1668.* México D.F.: Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana.

Traslosheros, J. (2010). Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España: Definición jurisdiccional y justo proceso 1571–c. 1750. En J. Traslosheros y A. de Zaballa (Eds.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 47–74). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Trujillo, V. (1981). *La legislación eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI: Con especial aplicación a la Jerarquía y a la Organización Diocesana.* Lima: Pontificia Universidad Gregoriana.

Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.). (2006). *I Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2005: Actas.* Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Universidad Nacional Federico Villarreal (Ed.). (2009). *II Congreso de Investigaciones Histórico-Sociales de la Región Huánuco 2006: Actas.* Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Urbano, H. (1992). Estudio preliminar. En M. Tineo, *La fe y las costumbres: Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600–1898). Archivo Arzobispal de Lima* (pp. 7–12). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Ureta, O. (2005). Rebeliones indígenas en el corregimiento de Huamalíes a fines del siglo XVIII. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *II Forum. Huamalíes: Cultura, Historia y Perspectivas 2004.* (Tomo I, pp. 193–201). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Urrutia, J. (2014). *Aquí nada ha pasado: Huamanga siglos XVI al XX.* Lima: COMISEDH, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Valcárcel, D. (1961). *Historia de la Educación Incaica.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

Varallanos, J. (1959). *Historia de Huánuco.* Buenos Aires: López.

Vargas, R. (1949). *Impresos peruanos publicados en el extranjero.* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

Vargas, R. (1951). *Concilios limenses* (Tomo I). Lima: Tipografía Peruana S.A.

Vargas, R. (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* (Tomo 2). Burgos, España: Imprenta de Aldecoa.

Vargas, R. (1981). *Historia General del Perú* (Tomo II). Lima: Carlos Milla Batres.

Vegas, I. (1996). *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Velásquez, V., Velásquez, S., Mejía, R. y Mejía, Y. (2004). Textilería en Matacancha. En Instituto Superior Pedagógico Público Juana Moreno, Municipalidad Provincial de Huamalíes, Unidad de Gestión Educativa Local Huamalíes Llata y Universidad Nacional Federico Villarreal (Eds.), *Forum – 2003. Huamalíes, cultura, historia y perspectivas* (pp. 169–186). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

Vergara, T. (2017). Un espacio integrado: Lima y los pueblos de indios de su comarca. En A. Saito y C. Rosas (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 191–220). Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Viceministerio de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales. (2015, diciembre). *Resolución Viceministerial N.º 183-2015-VMPCIC-MC.* Ministerio de Cultura. Recuperado de https://transparencia.cultura.gob.pe/sites/default/files/transparencia/2015/12/resoluciones-del-viceministerio-de-patrimonio-cultural-e-industrias-culturales/rvm183.pdf

Villanueva, H. (1982). *Cuzco 1689: Documentos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Viqueira, J. P. (1996). Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano. En B. F. Connaughton y A. Lira (Coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México* (pp. 81–99). México: División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530–1570)* (Versión española de A. Escohotado). Madrid: Alianza Editorial.

Wilde, G. (2017). Cacicazgo, territorialidad y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay. En A. Saito y C. Rosas (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 555–597). Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zaballa, A. de (Ed.). (2011). *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal.* Madrid, España: Iberoamericana, Vervuert.

Zaballa, A. de. (2010). Del Viejo al Nuevo Mundo: Novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. En J. Traslosheros y A. de Zaballa (Eds.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp. 17–46). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

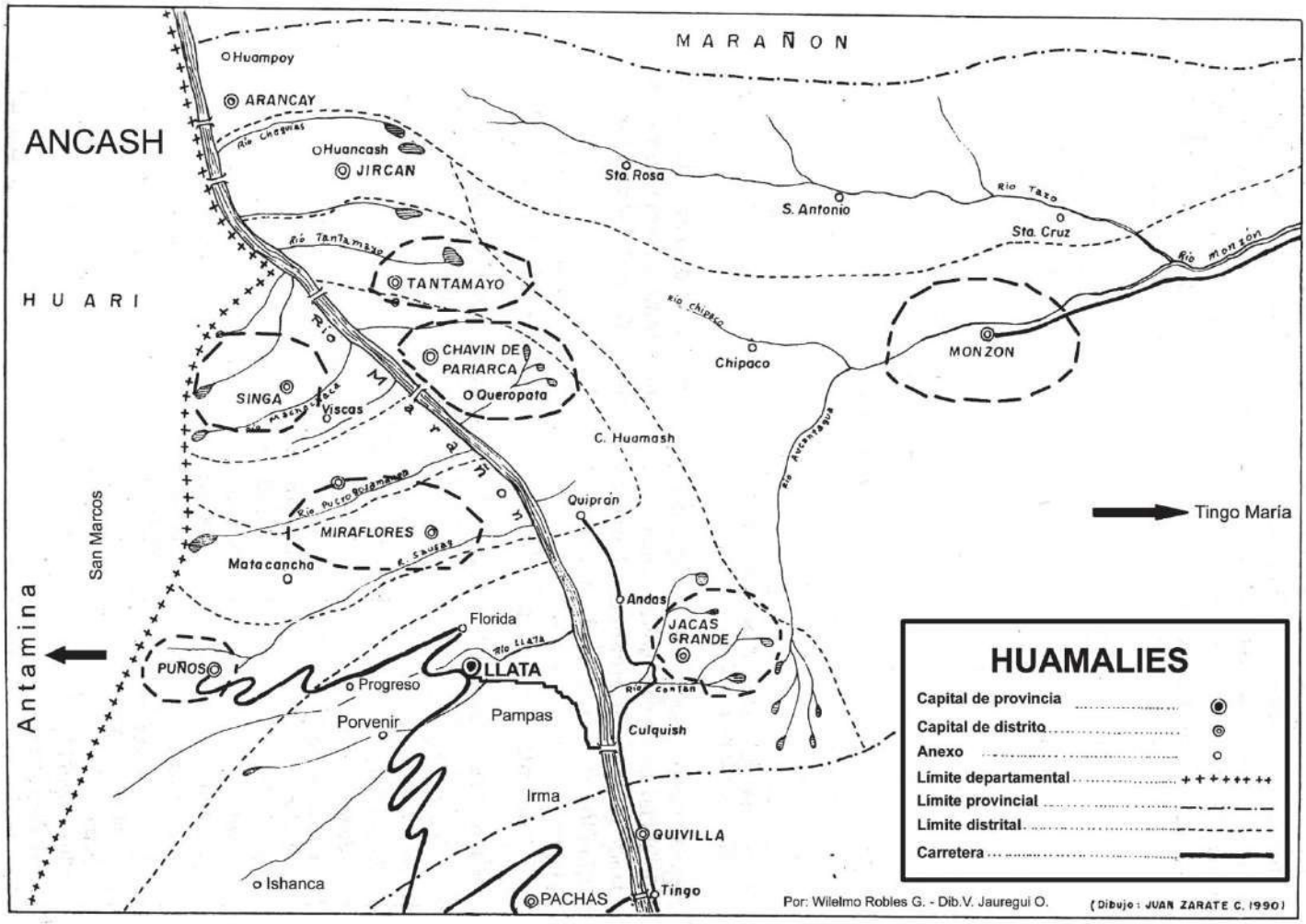
Zuloaga, M. (2012). *La conquista negociada: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532–1610).* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Zuloaga, M. (2017). Las reducciones: El proyecto, su aplicación y su evolución en Huaylas, Perú (siglos XVI y XVII). En A. Saito y C. Rosas (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 307–346). Lima: National Museum of Ethnology, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANEXOS

Anexo A

Mapa geográfico de Chavín de Pariarca

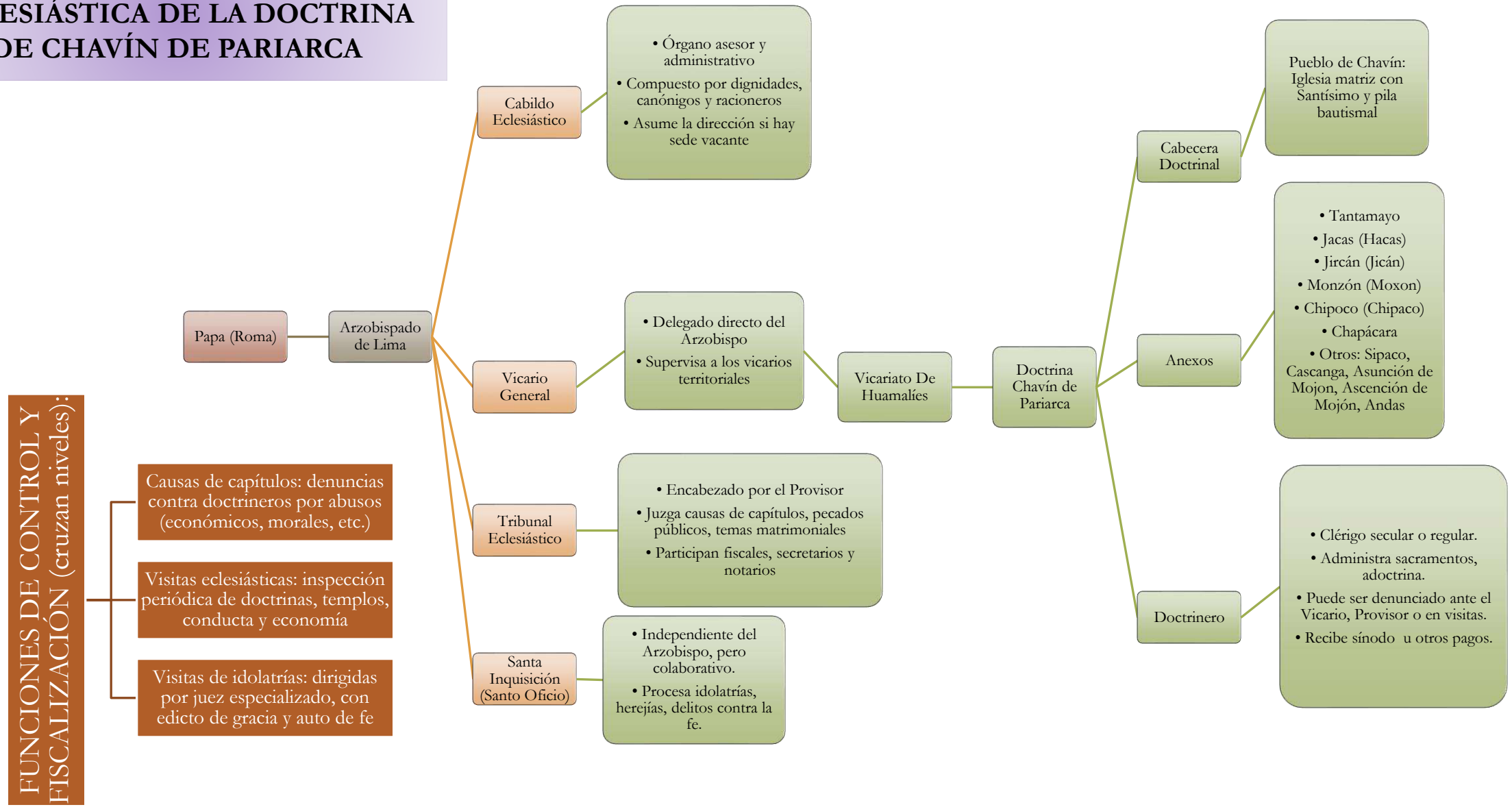


Nota. De Espinoza (2007, p. 281).

Anexo B

Estructura organizativa a nivel eclesiástico de la doctrinal de Chavín de Pariarca en el virreinato

ESTRUCTURA ORGANIZATIVA ECLESIÁSTICA DE LA DOCTRINA DE CHAVÍN DE PARIARCA



Nota. Elaboración propia en base a León, 2009; Honores, 2019; Arana, 2010; Berroa, 2009; Briceño, 2016; Rojas, 2015; Trujillo, 1981; Huertas, 1984; Novoa, 2009; Stern, 1986; AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

Anexo C

El clero secular en Chavín de Pariarca (1654-1669)

Nombres	Autoridad eclesiástica	Doctrinero	Información	Años	Parte
Agustín de Aller		x	Licenciado. Sacerdote de Tapo.	1654-1656	Guevara
Antonio de Garagabe		x	Presbítero.	1657	Guevara
Antonio Ortiz de Espinoza		x	Presbítero. Clérigo licenciado. Asistió en Llamellín (provincia de Huamalíes).	1668	Guevara
Bernardo de Noboa	x	x	Licenciado. Sacerdote beneficiado de la doctrina de San Pedro de Ticllos. Vicario de la provincia de Cajatambo. Juez visitador.	1654-1656	Guevara
Damian de Gori		x	Licenciado. Presbítero ínterin de Chavín en 1654-1655. Sacerdote de Pampas en 1667.	1654-1656, 1667	Guevara
Diego de León Pinelo	x	x	Monseñor.	1665-1669	Capitulantes
Diego Fernández Gallardo	x		Licenciado. Canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de La Plata. Canónigo doctoral de Chuquisaca.	1668	Guevara
Estanislao de Vega Bazán	x	x	Bachiller. Licenciado. Cura del beneficio de Santa Ana de Singa en 1654. Comisario de la Santa Cruzada. Fue cura de la catedral de Lima. Visitador de idolatrías en Huamalíes.	1654-1656, 1665-1669	Capitulantes y Guevara
Esteban de Aguirre		x	Presbítero. Encargado de Chavín.	1654-1656	Guevara
Esteban Prieto		x	Bachiller.	1665-1669	Capitulantes
Fernando de Balcázar	x	x	Doctor. Canónigo teologal de la Catedral de los Reyes.	1667	Guevara
Francisco Antonio de Vega Bazán		x	Licenciado. Sacerdote.	1665-1669	Guevara

Francisco de Gamarra	x	x	Licenciado. Visitador general del Arzobispado. Juez eclesiástiaco de Huamalíes. Cura de la parroquia de San Sebastían en Los Reyes. Cura rector que fue de la Catedral de Lima.	1654-1656	Capitulantes
Gabriel de la Cueva	x	x	Cura del beneficio de Señora Santa Ana de Singa. Comisario de la Santa Cruzada y Santo Oficio. Vicario de la provincia de Huamalíes.	1665-1669	Capitulantes
Gaspar de Loayza		x	Bachiller. Presbítero. Fue cura de la doctrina de Llata. Sacerdote de San Gerónimo de Surco.	1668	Guevara
Joseph de Ávila y Falcón	x		Doctor. Canónigo doctoral de la Santa Iglesia Metropolitana.	1665-1669	Guevara
Joseph de Laragalán	x		Promotor fiscal eclesiástico del Arzobispado de Lima.	1665-1669	Capitulantes
Joseph Ramírez de la Serna		x	Presbítero. Licenciado. Cura inter de Chavín.	1667	Capitulantes
Juan de Salazar Valencia		x	Mestizo. Presbítero.	1665-1669	Guevara
Juan Rosado Valdez		x	Licenciado. Clérigo interino de Chavin de Pariarca.	1654-1656	Guevara
Laureano de Mena Godoy	x		Licenciado. Cura de la iglesia parroquial de San Marcelo en Los Reyes. Visitador general y juez eclesiástico ordinario contra las idolatrías.	1665-1669	Capitulantes
Luis de Villavicencio		x	Bachiller. Participó en la causa de capítulos de 1665-1669.	1665-1669	Guevara
Luis Sánchez de Montoya		x	Licenciado. Sacerdote del pueblo de Pachas.	1654-1656	Guevara
Melchor de Leiva	x	x	Bachiller. Licenciado Sacerdote del pueblo de Llata en 1667. Vicario de la provincia de Huamalíes. Juez	1665-1669	Guevara

			eclesiástico de la provincia de Huamalíes.		
Pablo de Paredes	x		Visitador general eclesiástico del Arzobispado de Lima.	1654	Capitulantes
Pedro de Villagómez	x	x	Provisor y vicario general del Arzobispado de Lima.	1654-1656, 1665-1669	Guevara
Pedro Pablo Saldaña		x	Bachiller. Sacerdote.	1665-1669	Guevara
Pedro Quijano y Zevallos	x	x	Licenciado. Cura propietario del beneficio de Llamellín (Conchucos). Visitador general del Arzobispado de Lima. Juez visitador en la causa de las montañas.	1665-1669	Capitulantes
Phelipe de Mesa Montalvo		x	Licenciado. Cura de Huacaybamba.	1665-1669	Guevara
Rodrigo Duran Martel	x	x	Licenciado. Sacerdote del puebl de Llata en 1654. Vicario de la provincia de Huamalíes. Comisario de Santo Oficio.	1654-1656, 1665-1669	Guevara
Salvador Sánchez de la Parra		x	Beneficiario en Huánuco.	1654	Capitulantes

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

Anexo D

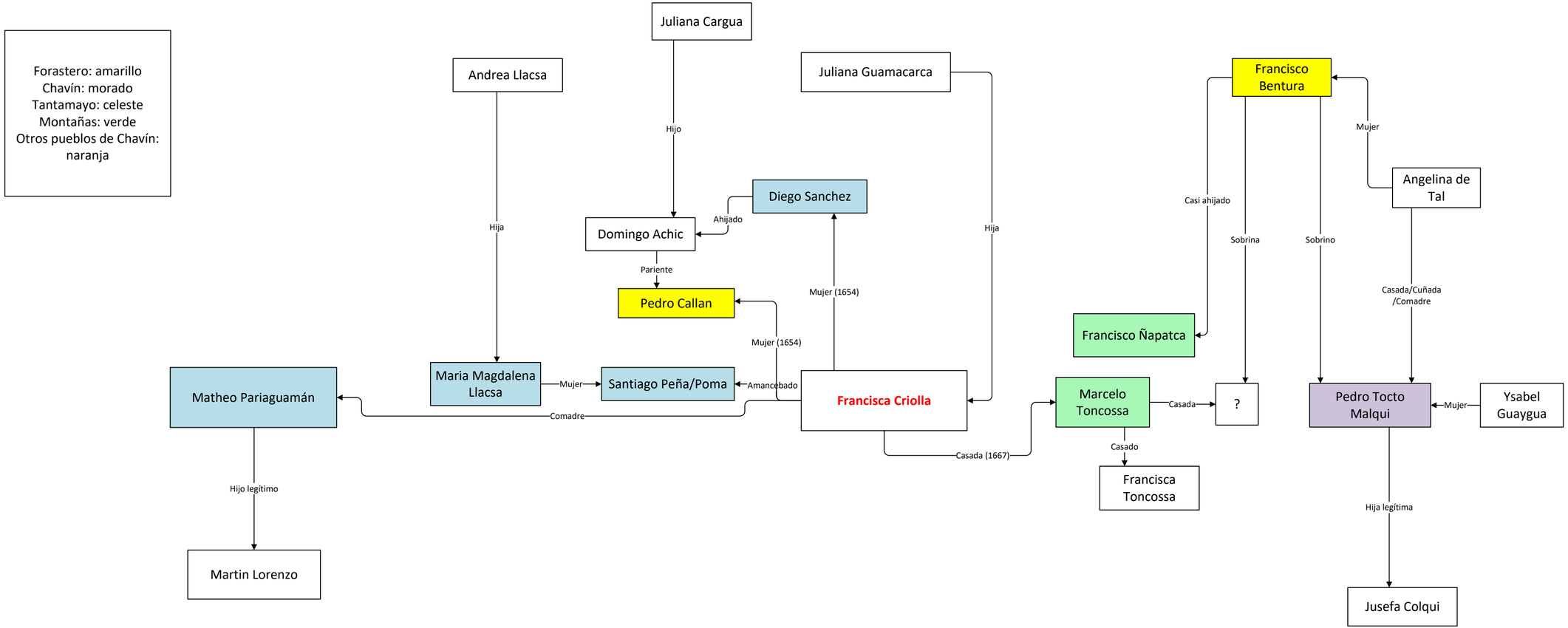
Indios auxiliares religiosos de Chavín de Pariarca

<table>
<tr><th>Fiscales de doctrina</th><th>Sacristanes</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Parte capitulada
Blas Pizarro
Ignacio de Mesina
Juan García
Pedro Jaimes
Pedro Yachi
Parte capitulante
Jerónimo Chuchurumpa
Juan Yacquis
Lorenso Pillao
Pedro Taparaco</td><td>Parte capitulada
Francisco Yauri
Parte capitulante
Juan Gregorio</td></tr>
<tr><td>Mayordomos</td></tr>
<tr><td>Cantores</td><td rowspan="2">Parte capitulante
Alonso Chaico
Alonso Nichan
Bartolomé Lucano
Francisco Jari
Jerónimo Chuchurumpa
Joaquín Jaconao
Joseph Ascalla
Juan Bautista
Juan Chuigualla
Miguel Chuyllin
Nicolás Chuigualla
Pedro Hacha
Xptoval Chinchay
Ignacio de la Cruz</td></tr>
<tr><td>Parte capitulada
Antonio Martel
Domingo Jari
Lasaro Antonio
Lasaro de Silva
Parte capitulante
Antonio Martel
Juan Agustín
Juan Chuigualla
Juan Malqui (cantor)</td></tr>
<tr><td>Manejador de Santos Cánones</td><td>Maestro de capilla</td></tr>
<tr><td>Parte capitulante
Sebastián Malqui</td><td>Parte capitulada
Pedro Baldez
Parte capitulante
Juan Malqui</td></tr>
</table>

Nota. De AAL, sección Capítulos, leg. 16, exp. 1 y leg. 19, exp. 3.

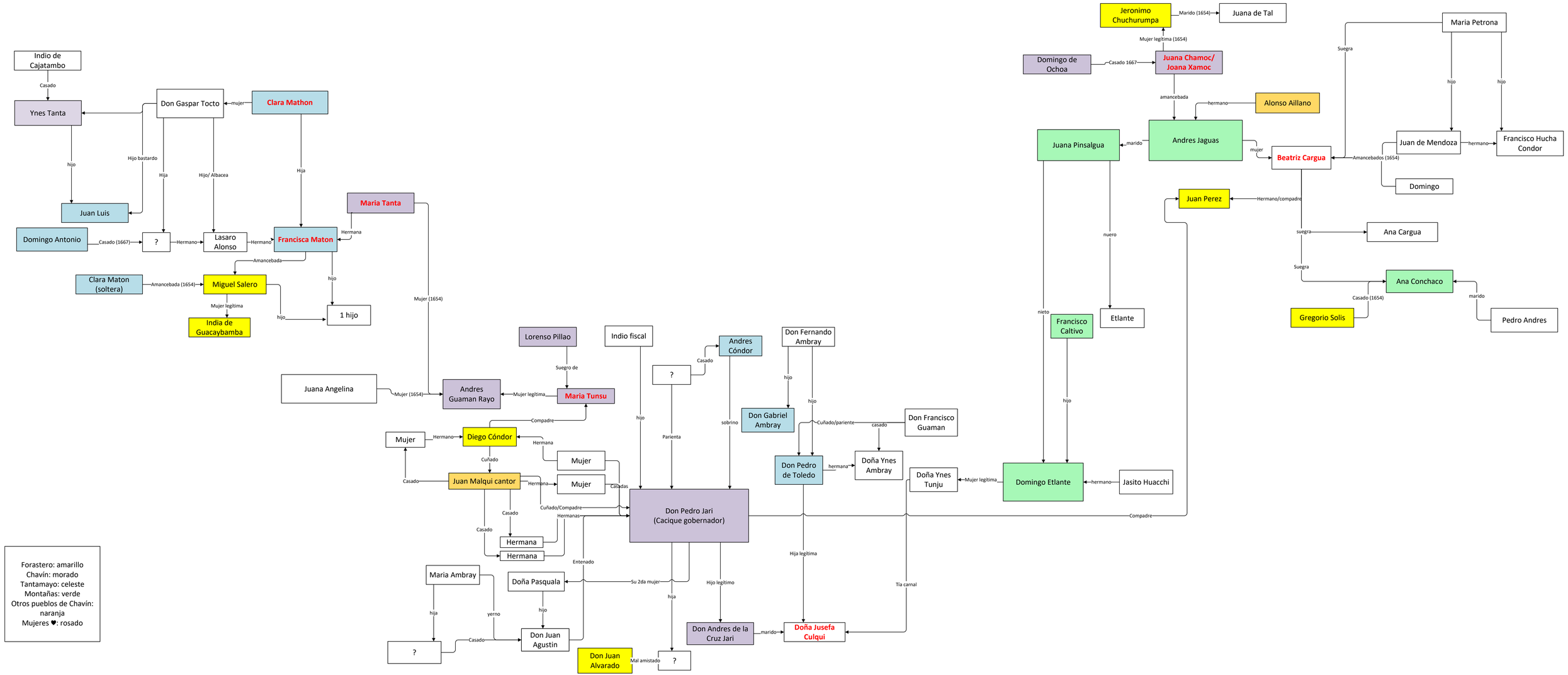
Anexo E

Parentesco del principal Matheo Pariaguaman


Forastero: amarillo
Chavín: morado
Tantamayo: celeste
Montañas: verde
Otros pueblos de Chavín: naranja
Juliana Cargua
Andrea Llacsa
Juliana Guamacarca
Hijo
Hija
Hija
Diego Sanchez
Ahijado
Domingo Achic
Pariente
Pedro Callan
Mujer (1654)
Mujer (1654)
Maria Magdalena Llacsa
Mujer
Santiago Peña/Poma
Amancebado
Francisca Criolla
Matheo Pariaguamán
Comadre
Hijo legítimo
Martin Lorenzo
Casada (1667)
Francisco Bentura
Mujer
Angelina de Tal
Casi ahijado
Sobrina
Sobrino
Casada/Cuñada /Comadre
Francisco Ñapatca
Marcelo Toncossa
Casada
?
Casado
Francisca Toncossa
Pedro Tocto Malqui
Mujer
Ysabel Guaygua
Hija legítima
Jusefa Colqui

Anexo F

Parentesco del cacique gobernador Pedro Jari


Indio de Cajatambo
Casado
Ynes Tanta
Don Gaspar Tocto
mujer
Clara Mathon
hijo
Hijo bastardo
Hija
Hijo/ Albacea
Hija
Juan Luis
Domingo Antonio
Casado (1667)
?
Hermano
Lasaro Alonso
Hermano
Francisca Maton
Hermana
Maria Tanta
Amancebada
Clara Maton (soltera)
Amancebada (1654)
Miguel Salero
hijo
Mujer legitima
India de Guacaybamba
hijo
1 hijo
Mujer (1654)
Lorenso Pillao
Suegro de
Maria Tunsu
Juana Angelina
Mujer (1654)
Andres Guaman Rayo
Mujer legitima
Compadre
Mujer
Hermano
Diego Cóndor
Hermana
Cuñado
Casado
Juan Malqui cantor
Hermana
Mujer
Mujer
Casadas
Cuñado/Compadre
Hermanas
Casado
Casado
Hermana
Hermana
Entenado
Maria Ambray
hija
?
Casado
yerno
Doña Pasquala
hijo
Don Juan Agustin
Su 2da mujer
Don Juan Alvarado
Mal amistado
?
Indio fiscal
hijo
Parienta
?
Casado
Andres Cóndor
sobrino
hija
Hijo legitimo
Don Andres de la Cruz Jari
marido
Don Pedro Jari (Cacique gobernador)
Don Fernando Ambray
hijo
hijo
Don Gabriel Ambray
Cuñado/pariente
casado
Don Francisco Guaman
Don Pedro de Toledo
hermana
Doña Ynes Ambray
Doña Ynes Tunju
Mujer legitima
Hija legitima
Doña Jusefa Culqui
Tia carnal
Jeronimo Chuchurumpa
Marido (1654)
Juana de Tal
Mujer legitima (1654)
Domingo de Ochoa
Casado 1667
Juana Chamoc/ Joana Xamoc
amancebada
hermano
Alonso Aillano
Juana Pinsalgua
marido
Andres Jaguas
mujer
Beatriz Cargua
Suegra
Maria Petrona
hijo
hijo
Amancebados (1654)
Juan de Mendoza
hermano
Francisco Hucha Condor
Domingo
Juan Perez
Hermano/compadre
nuero
Etlante
suegra
Ana Cargua
Suegra
Ana Conchaco
Casado (1654)
marido
Gregorio Solis
Pedro Andres
nieto
Francisco Caltivo
hijo
Domingo Etlante
hermano
Jasito Huacchi
Compadre
Forastero: amarillo
Chavín: morado
Tantamayo: celeste
Montañas: verde
Otros pueblos de Chavín: naranja
Mujeres ♥: rosado