

Curas, caciques y comunidades en el Alto Perú

Chayanta a fines del siglo XVIII

Autor:

Cangiano, María Cecilia

Tutor:

1987

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Grado

Tesis 6-6-1

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS
N.º 861.462 WESA
17 JUN 1987 DE

CURAS, CACIQUES Y COMUNIDADES EN EL ALTO PERU:
CHAYANTA A FINES DEL SIGLO XVIII

MARIA CECILIA CANGIANO
L.U. 0288/82



INDICE

	<u>Pág.</u>
INTRODUCCION	1
LA "NUEVA MITA" Y SUS FUENTES	3
CACIQUES Y COMUNIDADES	8
LAS DOCTRINAS DE INDIOS	28
MAPAS	52
NOTAS	54
• FUENTES DOCUMENTALES	59
BIBLIOGRAFIA	60

INTRODUCCION

A fines del siglo XVIII, la provincia de Chayanta era uno de los cinco partidos de la Intendencia de Potosí. Los grupos étnicos que abarcaba este partido habían pertenecido en el período pre-incaico a la Confederación Charka. En el momento de la conquista, formaban parte de los señoríos aymara que poblaban el Altiplano Meridional Andino. Las transformaciones socio-económicas que afectaron a estos grupos desde la conquista son poco conocidas. Sin embargo el informe de Juan del Pino Manrique, Gobernador de Potosí en la década de 1780 permite delinear algunos rasgos de estas comunidades a fines del siglo XVIII. Como relata este autor:

"(...) sus naturales no tienen que salir en ningún tiempo del partido por sus siembras y recogos de granos, porque poseyendo tierras en uno y otros temperamentos de sus provincias en ellas cosechan cuanto necesitan. Por esto son los indios más acomodados de todos los partidos, los que con más facilidades contribuyen el tributo (...)" (1)

De acuerdo a la descripción, los ayllus de Chayanta accedían a los distintos pisos ecológicos dentro del mismo partido. El mapa elaborado por Tristán Platt y Olivia Harris muestra que las comunidades de Chayanta se extendían como franjas continuas y discontinuas desde la puna hasta el valle. Una de las razones que permitió, según Platt (2), la pervivencia integrada de estas comunidades fue el hecho de no haber sido fragmentadas por las encomiendas y reducciones desde la conquista. La organización socio-económica de estos grupos en la actualidad es conocida gracias a los estudios de los dos autores mencionados (3). Pero aún no se han enfocado los cambios que tuvieron los mismos en el período colonial. En relación con esto último, mi trabajo intenta reconstruir algunos de los rasgos de la articulación de estos grupos indígenas con la sociedad colonial. Mi perspectiva enfocará las formas en que estas comunidades respondieron a las demandas de los distintos sectores de la "República de los españoles" y los términos en que definían su relación con ellos. En esta propuesta subyace la idea de que los indígenas desarrollaron frente

a la situación colonial una serie de estrategias, ya sea para satisfacer sus demandas o evadirlas. Estas respuestas o adaptaciones significaron transformaciones de la sociedad indígena con variaciones regionales. Dentro de esta perspectiva el caso de los grupos étnicos de Chayanta adquiere relevancia porque estas comunidades han pervivido hasta la actualidad.

En relación con la temática delineada, este trabajo considerará dos cuestiones. Por un lado la forma en que estas comunidades satisfacían las demandas del Estado colonial (mita y tributo) y el papel que ocupaba el cacique en estas estrategias. Esto permitirá matizar el carácter abusivo de la relación cacique-comunidad difundido en la historiografía del siglo XVIII sobre todo para el período posterior a las revueltas. Por otro lado, se reconstruirán las relaciones de los indígenas con otro de los sectores dominantes: los curas doctrineros. Dentro de este aspecto, se considerarán las cargas y servicios que les imponían los curas a los indígenas y las estrategias y actitudes de estos últimos frente a esas demandas.

• El momento histórico en el que se realiza esta reconstrucción corresponde al período posterior a las revueltas indígenas y más puntualmente al conflicto que se suscitó entre el Estado y la Iglesia a raíz de la "Nueva Mita". Por esto, antes de tratar los temas propuestos fue necesario abordar en forma breve este conflicto para poder comprender el momento en el que surge el corpus documental elegido, los rasgos del mismo y las implicancias historiográficas de la perspectiva adoptada.

LA "NUEVA MITA" Y SUS FUENTES

El enfrentamiento que se suscitó entre los representantes de la corona española y los sectores de la Iglesia a fines del siglo XVIII, a raíz de la mita ha sido considerado por una vasta bibliografía. Entre la misma, la obra de la historiadora Rose Marie Buechler, "The Mining Society of Potosí, 1776-1810" presenta en forma detallada el desarrollo del conflicto. El mismo comenzó en 1794 a partir de la decisión del Intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz, de otorgar nuevos mitayos a dos azogeros, J. B. Jauregui y Luis de Orueta, como recompensa por su participación en las inversiones realizadas en la minería potosina en esas décadas.

Los nuevos mitayos eran 184 indígenas sobrantes de las comunidades de Chayanta. El crecimiento demográfico de esta Provincia evidente a través de revisitas recientes, permitía a Sanz fijar nuevamente el número de indígenas tributarios que debían concurrir a la mita potosina. Los curas de algunas de las parroquias de esta región se opusieron a esta medida porque 43 de esos indígenas se hallaban a su servicio. El crecimiento demográfico de Chayanta y la presencia del subdelegado Arizmendi como representante del estado llevó a Sanz a elegir esa región. En otras áreas el aumento demográfico había sido menor y además los indígenas conmutaban sus obligaciones a través de su participación mercantil.

Como venía diciendo, la medida llevó a los curas de algunas de las parroquias de Chayanta, entre ellos los de San Pedro de Buena Vista y Chayanta, a buscar el apoyo del Arzobispo de La Plata y de la Audiencia de Chuquisaca. La acción de estos sectores impidió efectivizar temporariamente la nueva mita, al mismo tiempo que el acercamiento de Sanz con el Arzobispo permitió acordar la realización de una visita a la Doctrina en 1795. Pero este acuerdo se vio frustrado por la noticia de una revuelta indígena contra la nueva mita en Pocoata y Moscari. La misma fue notificada ante la Audiencia de Chuquisaca, por el cacique de Moscari, Marcelino Lupa, y

el subdelegado de la provincia. El conocimiento de esta situación llevó a la Audiencia, movida por las iniciativas del fiscal Villaba, a pedir la suspensión de la nueva mita al Virrey, Melo de Portugal. La posición tomada por Buechler frente a la existencia de ese levantamiento muestra la forma en que la autora enfocó el conflicto entre la Iglesia y el Estado. La revuelta fue atribuida por Sanz al manejo de los curas y no a una real oposición indígena. Pero a pesar de las ambigüedades de la información disponible respecto a la misma, la autora afirma su existencia, como expresión de la preferencia que tenían los indígenas por los curas. El Virrey respondió a las demandas del clero ordenándole a Sanz la suspensión de la nueva mita y la realización inmediata de una visita a esa región. Sanz, cumpliendo parte de las órdenes, realizó una recorrida por la provincia de Chayanta. En el transcurso de la misma, llevó a cabo una serie de objetivos de su interés. Reunió la mita de ese año recurriendo a los indios cedidos por los curas de Pocoata, Aymaya, Chayala, Chayparata, Macha y Aullagas, a cambio de futuras compensaciones; investigó las condiciones de los indígenas en las parroquias opositoras (San Pedro de Buena Vista, Chayantaka y Laymi), comprobando la presencia de un alto número de indígenas en calidad de servidores y otros "abusos"; y finalmente decretó una serie de medidas, tales como la suspensión de las mayordomías, la reducción del número de fiestas a las del arancel y la obligación por parte de los curas de pagar todo servicio adicional. La reacción contra la ingerencia estatal en el ámbito de influencia eclesial de hizo sentir rápidamente. Pero, a pesar del enfrentamiento, ambas partes intentaron buscar una solución al problema durante el año 1796. San Alberto proponía la realización de un Sínodo para legislar sobre los supuestos abusos de los curas. Por su parte, Sanz y el Virrey querían realizar antes que el Sínodo una nueva visita a la región. Tras una nueva serie de conflictos, la visita se llevó a cabo entre marzo y octubre de 1797. Fue presidida por el Secretario del Arzobispo y Rector del Seminario de Chuquisaca, Don Matias Terrazas y el Secretario del Intendente de Potosí, Manuel José de Uclés.

El corpus documental elegido para la realización de este estudio incluye el conjunto de declaraciones realizadas en el transcurso de esta visita. Creo que la utilización de este tipo de documentación permitirá cambiar la perspectiva de análisis, que ha caracterizado a la mayoría de los estudios realizados sobre este tema. Ejemplos de este enfoque son la mencionada obra de Buechler y la propuesta de investigación del artículo de René Arze "Un documento inédito de Pedro Vicente Cañete en torno a la controversia de la Nueva Mita". Buechler enfoca el conflicto de la nueva mita centrándose en la disputa por las esferas de poder de la Iglesia y el Estado. El problema es que al aceptar como veraz la versión eclesiástica del enfrentamiento construye una determinada imagen sobre la situación social de las comunidades y sus intereses. Esta autora considera que los curas se oponían "justamente" a la intervención del estado pues el trabajo y las cargas aportadas por los indios eran fundamentales para su subsistencia; y que además, los indígenas preferían el servicio en la Iglesia antes que la concurrencia a la mita. A la luz del discurso eclesiástico, las cargas y servicios que les imponían a los indígenas eran vistas como algo aceptable y los indígenas, por su parte, también las aceptaban y preferían antes que la mita. Arze sugiere en su artículo enfocar a la documentación de la polémica entre Sanz y Villalba de forma distinta. Más que preocuparse por el enfrentamiento Iglesia-Estado y los distintos argumentos de ambas partes en torno a la mita, este autor propone una reconstrucción de la situación socio-económica de los indígenas de esa región. Pero, a mi parecer, se atiene a la descripción que realizan de esta situación los escritos pertenecientes a los representantes del Estado, Sanz y Cañete, sin tener en cuenta los intereses en juego. Estos escritos enfatizan, sin duda, el carácter abusivo de las demandas de los curas para justificar las medidas del Estado. Como se ve, ambos autores utilizan el conjunto de documentos, cartas, escritos, decretos, etc., redactados por los representantes de la Corona y los eclesiásticos, en el transcurso del conflicto. Reconstruir la situación social del indígena desde esta perspectiva implica no tener en

cuenta que los distintos discursos provenientes de los sectores de la elite dominante enmascaran intereses opuestos, entre los cuales se encuentra el deseo de monopolizar el acceso a la mano de obra indígena. Como argumenta Thierry Saignes estos discursos conforman una amplia literatura moral, jurídica y política, que descorazona al investigador por las dificultades para "(...) investigar la efectividad de los excesos incriminados y los resultados reales, que conllevan" (4).

Estas razones me conducen a preferir para mi objetivo los testimonios de la visita de 1797. La elección no carece, sin embargo, de dificultades. En el transcurso de la visita los funcionarios realizaron una serie de interrogatorios en cada parroquia en relación con los siguientes temas: a) los ingresos de las parroquias por rubro; b) los servidores, que tenían los curas en la Iglesia y la Casa Parroquial; c) las formas en que se organizaba el servicio de los indios para la construcción o refacción de las parroquias; y por último, d) el conjunto de servicios que los indios debían a sus curacas y la forma de administración de las tierras comunales. Junto con este tipo de interrogatorios, aparecen los realizados a los acusados y testigos, como consecuencia de denuncias sobre los abusos de curas y caciques. Los dos tipos de testimonios se caracterizan por presentar las declaraciones de las distintas partes del conflicto: curas, caciques e indígenas. Entre las mismas, las de los indígenas, presentan ciertas características específicas. A pesar de las dificultades, estos testimonios, ya sean colectivos o individuales, permiten acceder a la voz de los sectores subalternos. Algunos de los trabajos realizados para la etapa colonial, como el de W. B. Taylor (5) y de Nicolás Sánchez Albornoz (6) han utilizado estos testimonios como fuente y han señalado sus limitaciones. La principal es que en tanto el indígena no escribe por sí mismo su declaración, lo que dice se encuentra intermediado por el traductor y el escribano, que lo enmarca en las fórmulas jurídicas de la época. Esto, junto con la dependencia de la declaración de una serie de preguntas fijas, además de quitarle cierta liber

tad y espontaneidad de expresarse al interrogado, puede conducir a tergiversaciones o malas interpretaciones de lo que dice. Los rasgos que presentan los testimonios indígenas dificultan la reconstrucción de las representaciones que tienen estos sectores, de sus condiciones materiales de vida y trabajo. Y también los términos de legitimidad en que ven su relación con los sectores dominantes (7). Sólo es posible delinear ciertas actitudes ante su realidad social y económica a partir de las quejas, escuetas pero reiteradas, que dirigen los indígenas hacia determinados servicios y cargas. Esto permitirá sugerir cuando termina la legitimidad y comienza el abuso en ciertos casos. El análisis de los testimonios de estos sectores se complejiza cuando aparecen insertos en las denuncias, por qué un mismo indígena realiza declaraciones que se contradicen o expresa haber sido presionado para decir lo que expuso.

Por último, los problemas que pueden presentar los testimonios restantes, curas y curacas, son menores. Sin negar que sus declaraciones están influidas por sus intereses específicos, creo que pueden ser consideradas como válidas por la constante reiteración de sus aspectos centrales.

CACIQUES Y COMUNIDADES

En esta primera parte del trabajo intentaré reconstruir el lugar que ocupaban los caciques en las comunidades de Chayanta a fines del siglo XVIII. Para esto consideré, por un lado, el papel que jugaron en las estrategias que realizaban las comunidades para hacer frente a las demandas del sistema colonial (mita y tributo) y por el otro, las relaciones entre los caciques y los indígenas dentro de las mis-
mas comunidades.

Entre los siglos XVI y XVIII las distintas formas de explotación que caracte-
rizaron al sistema de dominio colonial -la encomienda, el tributo, la mita y el re
parto, entre otras- les dieron a las élites indígenas un lugar ambiguo y estraté-
gico. El cacique era el intermediario entre las comunidades indígenas y la socie-
dad colonial española. Como tal era el encargado de recolectar el tributo y de en-
viar el número de mitayos dispuesto, además de tener otra serie de obligaciones,
tales como las de sostener y construir las iglesias locales, etc. Aunque se encon-
traba en una posición privilegiada, pues estaba exento de tributo y mita, se ubi-
caba en un punto de tensión entre ambas sociedades. Por un lado, su lugar en la so
ciedad indígena le permitía acceder a recursos y trabajo, siempre que representara
y velara los intereses colectivos. Por otro lado, estas obligaciones internas se
contraponían con las relaciones de explotación externas, que le imponía el sistema
de dominio colonial.

Dentro de la historiografía colonial existen diferentes posiciones respecto
de las transformaciones que sufren las comunidades y las élites indígenas desde la
conquista. En la base de estas perspectivas divergentes se encuentran las distin-
tas situaciones regionales. Por esto no debe verse una u otra visión como excluyen
te, sino como posiciones que matizan una realidad compleja. A partir de ejemplos
regionales distintos, un conjunto de estudios (Wachtel, 1976; N. S. Albornoz, 1978;

K. Spalding, 1974) concluye que el cacique pasó "de la reciprocidad al despotismo" a partir de la conquista, al extender su poder en provecho propio más allá de los vínculos tradicionales, debilitándose de esta manera su prestigio y transformándose en otro agente de explotación más. Frente a esta posición el estudio realizado por Silvia Rivera Cusicanqui sobre el Malku de Pacajes, Sebastián Fernández Guarachi, relativiza esta imagen. Este Malku al mismo tiempo que utilizaba las relaciones internas con la comunidad y las externas con el mercado en provecho propio, defendía y sostenía a la comunidad al destinar parte de esas riquezas para hacer frente a las presiones coloniales.

Esta imagen matizada que nos ofrece la historiografía para los siglos XVI y XVII, no se encuentra sin embargo, en los estudios de la sociedad colonial del siglo XVIII (Golte, 1980; Arze, 1978; O'Phelan, 1978; Cahill, 1986). Estos caracterizan a la élite indígena, identificándola plenamente con las clases dominantes españolas y se vuelcan a describir los distintos mecanismos que utilizaban los caciques para explotar a las comunidades en provecho propio. Estos rasgos se extienden en general a todo el siglo XVIII, pero en particular a la etapa que se inicia tras la represión de las revueltas, después de la década del ochenta. El artículo de O'Phelan sugiere que al desaparecer el corregidor los caciques habrían "recuperado su poder" en el norte y sur del Virreinato del Perú, y que esta nueva situación les habría permitido expoliar de diversas formas a los indígenas a su cargo. Esta situación se habría acentuado por la presencia interesada de españoles, mestizos y forasteros ocupando el cargo de cacique (Cahill, 1986). Si bien no cabe duda de que a fines del siglo XVIII las necesidades fiscales y políticas del estado reforzaron el poder de los caciques (Larson, 1978), el estudio de la situación de las comunidades de Chayanta relativiza esa imagen despótica que se les atribuye a los caciques. No se puede determinar si cambió o no la posición relativa de los caciques respecto de la nueva correlación de fuerzas locales posterior a las revueltas,

pero se puede delinear una imagen más rica de los caciques a partir de su relación con las estrategias de la comunidad y con la comunidad misma.

La pregunta sobre las estrategias implementadas por los indígenas para responder a las relaciones de explotación coloniales -mita y tributo- lleva a analizar en primer lugar la articulación que tenían dichas comunidades con el mercado colonial en el siglo XVIII. En su obra "Estado boliviano y ayllu andino" Tristan Platt al hacer una descripción de la estructura productiva de estas comunidades en el siglo XVIII, explica que:

"El control de tierras en puna y valle permitió que la subsistencia familiar fuera asegurada dentro de la misma provincia y sirviera de base para el cultivo de excedentes comercializables, probablemente (...) en tierras 'de la comunidad' al margen de los predios familiares. En este caso la administración de la producción y comercialización de los cereales habría estado a cargo de los curacas de los ayllus" (8).

Esta estructura productiva en la que la producción comercializable se realizaba en las tierras comunales y era administrada por los caciques, es denominada por Platt "Modelo cacical mercantil". Al parecer existen indicios de esta práctica desde el siglo XVII, pero, según Platt, aún no se encuentra suficientemente caracterizada para esta región. La información que aporta la documentación elegida me permite reconstruir los rasgos de este modelo y las diferencias que presenta el mismo en Chayanta respecto de los casos estudiados para el siglo XVII (Murra, 1977; Rivera, 1978; Barragán Romano, 1985).

Para este primer aspecto que consideraré sobre las estrategias, las declaraciones de los caciques informan sobre las tierras comunales existentes en cada comunidad, la forma en que eran cultivadas y el lugar que les cabía a los caciques en la administración y comercialización de su producción. El testimonio del cacique Juan Martiniamo Mejía, de la parcialidad de Awkimarka, es el que presenta esta situación con mayor detalle (9). De acuerdo al mapa adjunto, elaborado por Tristan

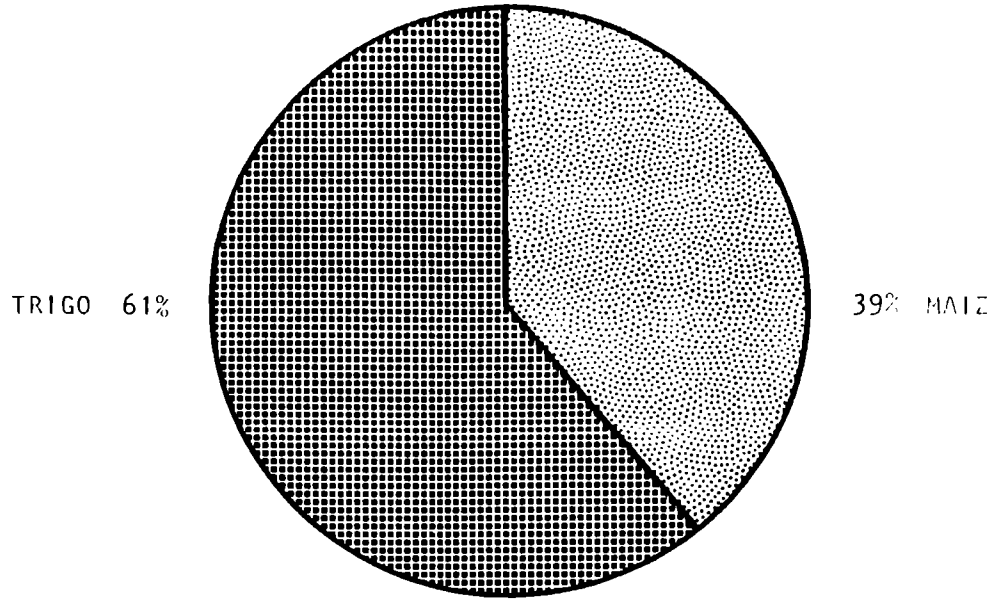


DIAGRAMA 1
PARTICIPACION DEL TRIGO Y EL MAIZ EN LA PRODUCCION TOTAL

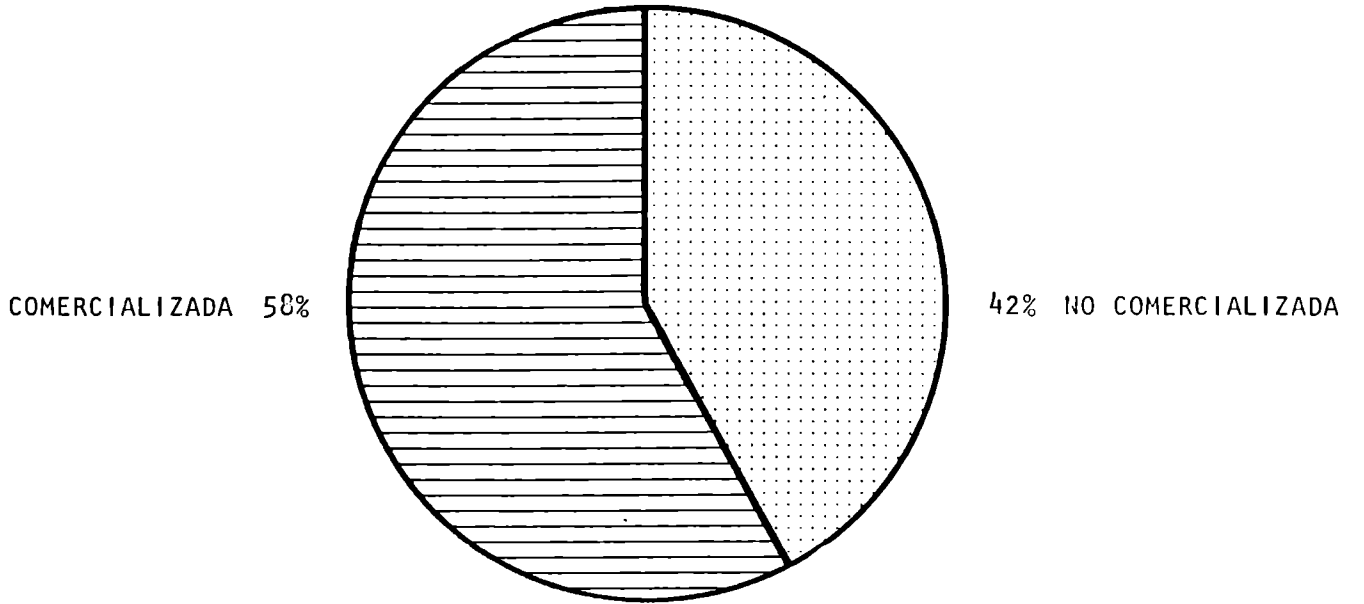


DIAGRAMA 2
DESTINO DE LA PRODUCCION TOTAL

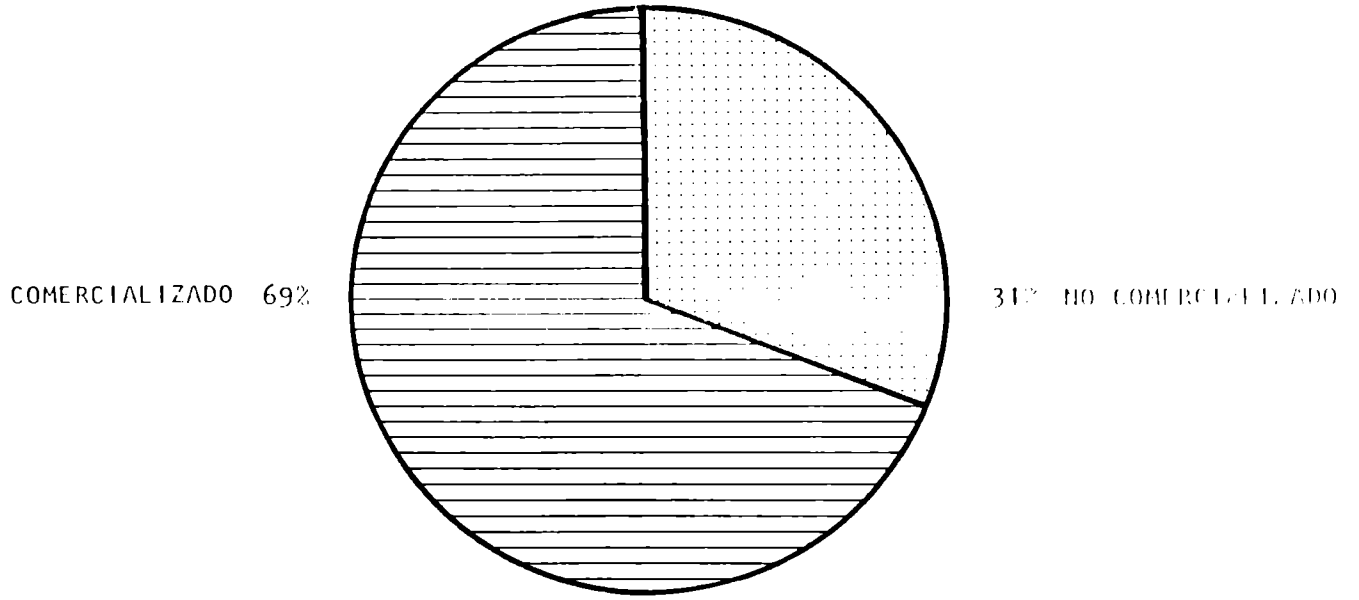


DIAGRAMA 3
DESTINO DEL TRIGO

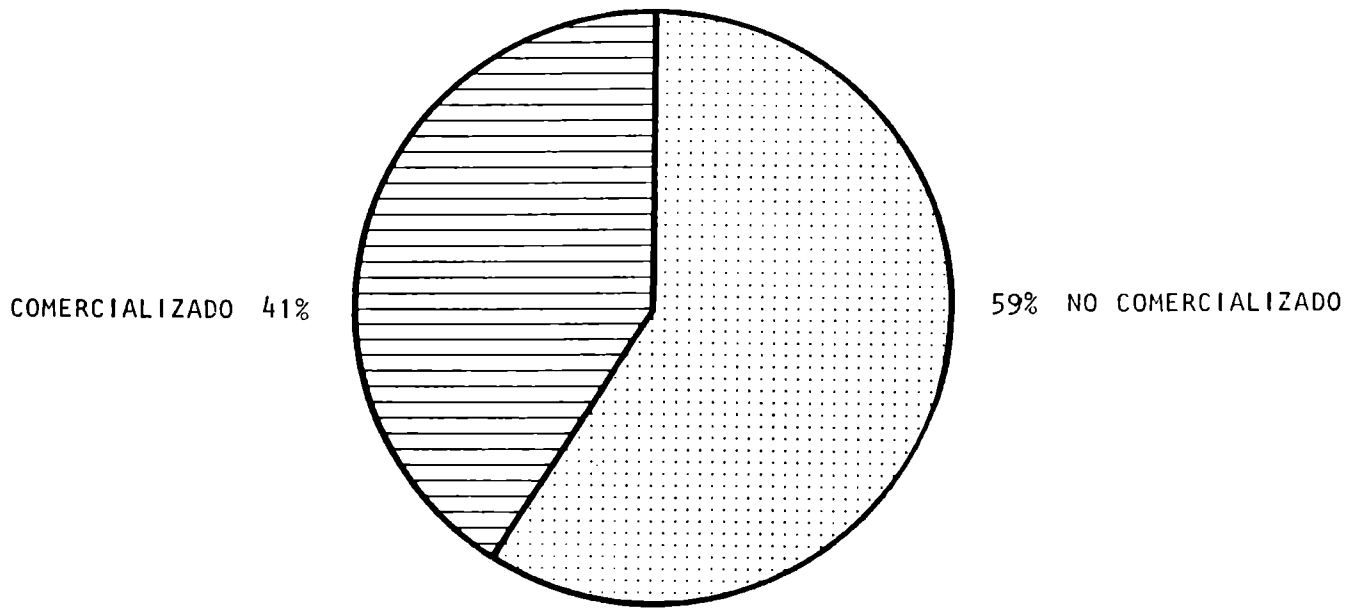


DIAGRAMA 4
DESTINO DEL MAIZ

Platt y Olivia Harris, esta parcialidad se ubicaba en las tierras del valle, sin tener acceso a las de la puna. Mejía confirma esta ubicación al describir los "comunes" que poseía la comunidad en las distintas estancias y lo que se sembraba en cada uno. Entre los siete comunes mencionados, los de Tarca, Sinto, Cañoma, Guaraca, Guapaque, Añavayani y Coconoma, sólo uno, el de Guaraca producía papas. Los restantes maíz y trigo. La presencia limitada de papas y la ausencia de ganado me permiten deducir que las tierras de la comunidad se ubicaban principalmente en áreas bajas. La declaración de Mejía no sólo menciona cuáles eran los comunes y qué se sembraba en ellos, sino también para qué se destinaba su producción. Para poder sacar conclusiones sobre este último aspecto he elaborado ocho diagramas. La producción total mencionada por Mejía consistía en trigo, maíz, cebada y papas. Para realizar los diagramas se han dejado de lado los últimos dos productos, pues no se mencionan en las disquisiciones sobre el destino que se le adjudicaba a la producción. Esto hace suponer que no se destinaban a fines distintos que el autoconsumo. Teniendo en cuenta que la producción total era de 190 fanegas, los cuatro primeros diagramas muestran la participación del trigo y el maíz en la producción total y el peso que tenía la mercantilización en la producción total y en cada producto.

Dos conclusiones importantes surgen de estos diagramas: el peso dominante del trigo sobre el maíz y, en el mismo sentido, la presencia de un porcentaje mayor de la producción destinado al mercado. El predominio del trigo sobre el maíz y la comercialización del 69% del primero se explica por la articulación de los comunes con el mercado colonial. Además la mercantilización en mayor o menor medida de los cereales confirma que esta región participaba en el mercado colonial especializándose en dicha producción. En este sentido lo que el Intendente de Potosí, Juan del Pino Manrique, comentó acerca de los indios de Chayanta en 1787; cuando relata que:

"(...) bajan a los valles de Micani, San Pedro y Carasi, en que poseen tierras, y con las harinas y granos que conducen a La Paz, Yungas y Oruro, retornan coca, algodón y agí, extendiéndose algunos hasta la costa, de donde regresan con aguardientes" (10).

se puede ver claramente en las cifras.

Los otros tres diagramas detallan los usos que tenía la parte no comercializada de la producción, y el peso porcentual de cada utilización sobre la producción total y cada producto. El diagrama N° 5 da una primera imagen de lo que se va a ir delineando con los otros esquemas más detallados. Un alto porcentaje de producción no comercializada (15%) tenía una relación directa o indirecta con la satisfacción de las demandas externas. La participación en las formas de intercambio indígenas, es decir en el trueque, representaba sólo el 5% de la producción total. Por último se ve el menor peso que tenía el autoconsumo en la utilización de las tierras comunales, pues sólo el 8% de dicha producción se destinaba al sostenimiento de la casa del cacique. La articulación "hacia afuera" se confirma cuando se considera con mayor detalle la utilización del trigo y maíz no comercializados (diagramas 6 y 7). Como el trigo se destinaba en su mayor parte al mercado, el sobrante no tenía funciones relevantes. Sin embargo, lo que es importante es que de la producción de los comunes sólo el trigo pagaba veintena. El diezmo no se menciona. En tal sentido, un estudio de la evolución de la veintena puede acercarse al desarrollo de la producción indígena, si bien no sabemos si las parcelas a cargo de las unidades domésticas también contribuían con esta carga.

Un análisis de los destinos del maíz no comercializado ofrece conclusiones más significativas. En primer lugar, la utilización de gran porcentaje del maíz para avíos (31%) y chica (23%) muestra que también un cultivo tradicional como el maíz se relacionaba con la satisfacción de las demandas externas. Respecto de los avíos, Mejía explica que cada mitayo y capitán enterador recibía una fanega de maíz y dos en el caso de indios pobres. La chicha, que se producía a partir del 23% del maíz no comercializado, era destinada a fines relacionados con la elección de mitayos y la recolección de tributos. Se utilizaba para:

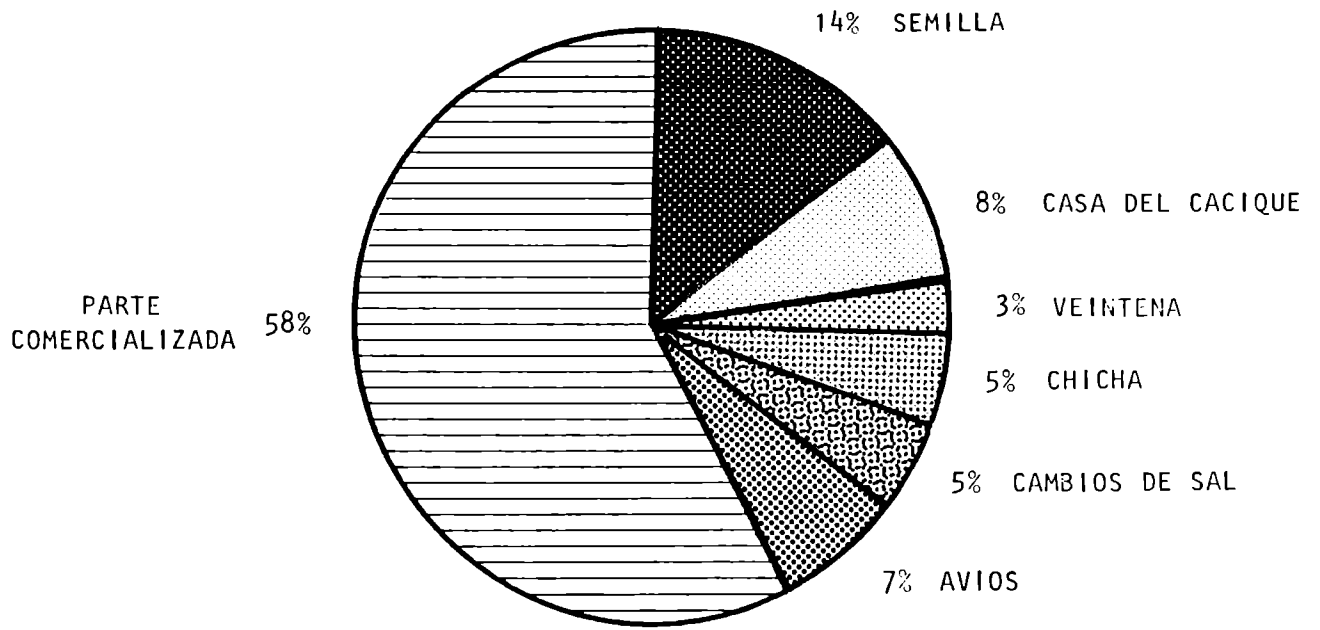


DIAGRAMA 5

PARTE NO COMERCIALIZADA EN RELACION A LA PRODUCCION TOTAL

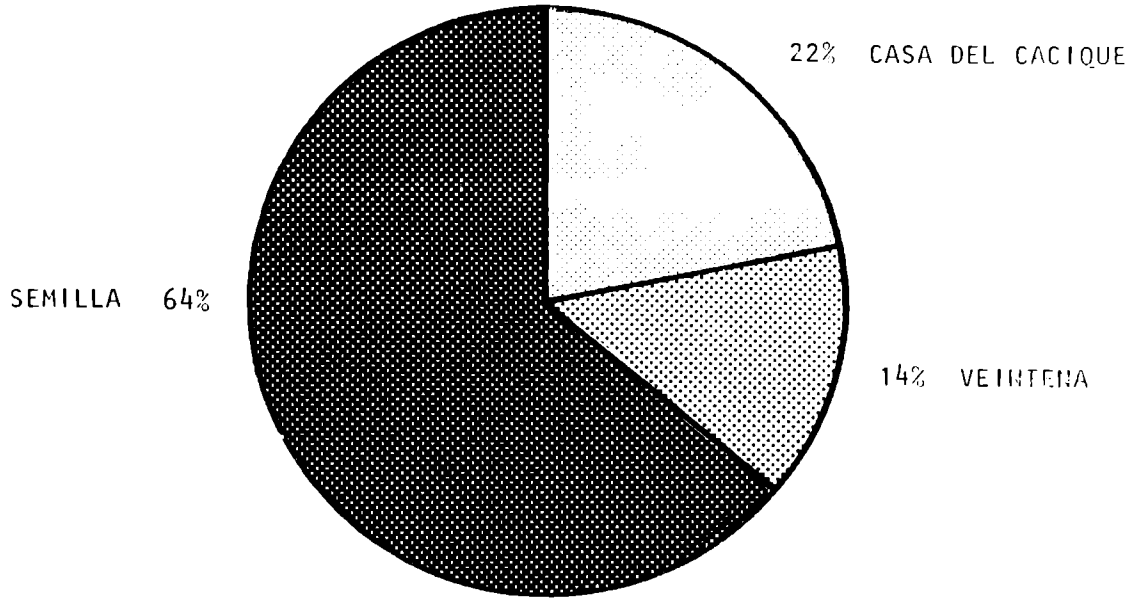


DIAGRAMA 6
DESTINO DE LA PARTE NO COMERCIALIZADA DEL TRIGO

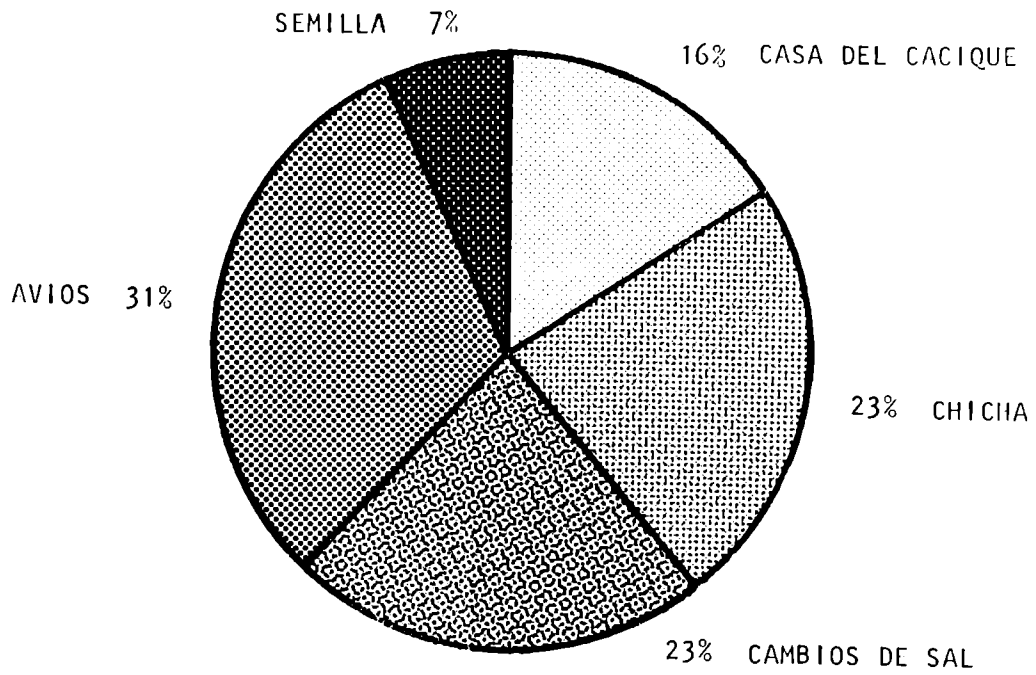


DIAGRAMA 7
DESTINO DE LA PARTE NO COMERCIALIZADA DEL MAIZ

"(...) obsequiarlos a los mitayos en sus elecciones y despachos y qdo. contribuyen en sus tribs. en las ananocas o cabildos qe. se hasen en dicha cobranza y qdo. trabajan, y otros obsequios qe. se hace por los días de carnabales y todo se hace por acareciarlos y darles gustos en un todo a los infelices inds. para qe. por este modo no sean renoentes en todos mandatos ni menos en el cobro de sus tasas (...)" (11).

A través de la chicha, y como veremos también de la coca, la mita y el tributo se insertaban en mecanismos de reciprocidad. Esto permite vislumbrar una línea de continuidad, que se prolonga desde la conquista, cuando el cacique, intermediando las relaciones entre los indígenas y los encomenderos recurre a mecanismos similares para satisfacer las demandas de estos últimos.

Pero la producción del maíz no sólo se articulaba "hacia afuera" sino que tenía otros destinos. Muestra que la participación de las comunidades en los circuitos tradicionales del trueque era importante. El 23% de la producción de maíz no comercializada se usaba para "cambios de sal":

- "(...) qe. en estos logs. del valle nescecita mucho proveerse de ellos y (...) para cambiar paps. qe. ai años qe. no las tengo a causa de las eladas y granizos qe. pelign. (...)" (12).

Esta participación porcentual relevante de la sal (los cambios de papas no se mencionan en el cómputo) muestra desde la perspectiva de la comunidad, las conclusiones que Nathan Wachtel y Enrique Tandeter (13) habían sacado a partir del estudio de la evolución del precio de dicho producto. La circulación prioritaria de la sal a través del trueque afectaba a la evolución de su precio en el mercado, que se mantenía casi en forma constante.

Pero esta articulación "hacia afuera" de la producción de los "comunes" se de línea totalmente cuando consideramos el uso que se le adjudicó al metálico obtenido por la comercialización de la producción.

De acuerdo con Mejía por la venta del 58% de la producción se obtuvieron 250

pesos, pues se vendió la fanega de trigo y la de maíz a 2 y 3 pesos respectivamente. El gasto de estos 250 pesos fue el siguiente:

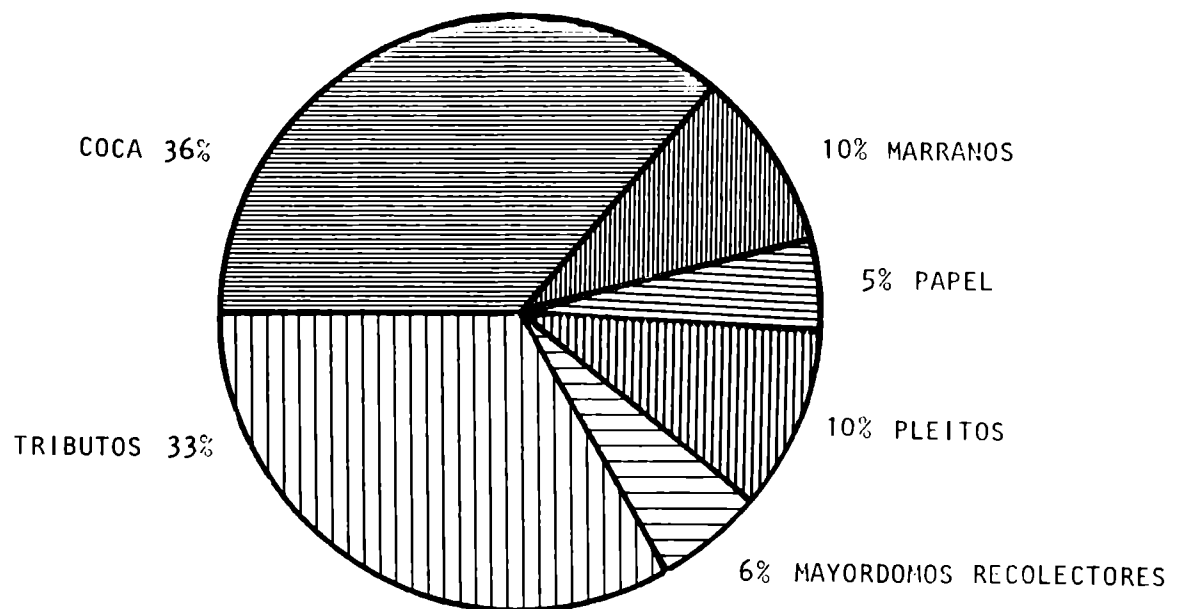


DIAGRAMA 8
DESTINO DE LA MONEDA OBTENIDA

Los porcentajes más importantes de gastos son los de la coca (36%) y de los tributos (33%). El gasto en tributo se refiere a los pagos de las tasas de los huídos, enfermos y muertos. No se computa el pago de los tributos de los alcaldes ordinarios pues Mejía dice que el mismo se realizaba cada dos años alternándose con otras parcialidades. La coca obtenida en el mercado se destinaba en parte mínima a los mismos fines que la chicha, pues se usaba principalmente en la retribución por el trabajo realizado en el cultivo de los comunes por la comunidad. En tal sentido, Mejía dice que la coca era para:

"(...) darlos en los trabajos del cultivo de las tierras de barbecho siembrs. (...) y finalmte. hasta recojerlos se hace todo con la coca por sercostumbres mui usables entre los naturales con mas un sexto de coca en la cobranza de los RRs. Tribs. seles da a modo de obsequiarles y contribuyan con gusto sus tareas, en el día que los tercios de Navd. como en el de San Juan además su chicha y otras congratulaciones (...)" (14).

En relación con la cobranza de los tributos aparece el gasto en el pago de los llamados 'mayordomos cobradores'. A estos se les daban 12 ps y 4 ps respectivamente, además de:

"(...) la mantencion qe. se les da qdo. estan en cobranzas desde el ají a la sal, todo lo necesario qe. no se ygnora (...)" (15).

Junto con la utilización del metálico en todo lo relacionado con el pago de tributos y la recolección de mitayos, aparece un tipo de gasto que evidencia la necesidad de sostener y reproducir a la comunidad frente a las presiones externas. Me refiero al gasto del 15% del metálico en papel y en el pago de 'propios y enviados' (incluido en el rubro pleitos). El papel se usaba para llevar a cabo pleitos en defensa de las tierras que confinaban sobre mojones, además de negocios de los indios y recibos para pagar sus tasas. Los 'propios y enviados' como su nombre lo indica, eran los encargados de llevar a cabo esos pleitos (16).

Pero el análisis de la composición de los gastos muestra que la mercantiliza-

ción de la producción no se puede caracterizar solamente como "forzada" (17), sino que la comunidad participaba en el mercado colonial para acceder a recursos que no producía. En tal sentido, se ubica la compra de marranos, que representa el 10% de los gastos. El cacique explica que los mismos eran:

"(...) a beneficio de los indios porque. es muy necesario para la manteca y untu qe. piden para sus enfermedades (...)" (18).

Esta forma de uso de las tierras comunales que hemos analizado a través del ejemplo de la parcialidad de Awkimarcas aparece presente en otras declaraciones presentadas por los caciques de las parcialidades de Chayantakas, Agustín Fernández; Kayanas, Pablo Caguaviri y Laymi, Valerio Mariño (19). Existen, sin embargo, referencias al uso de dichas tierras en provecho propio de los caciques, pero las mismas sólo aparecen presentes en los testimonios de vecinos españoles, como los de Macha (20).

Antes de considerar otras cuestiones respecto de las tierras comunales, tales como el rol del cacique en su administración y la forma en que eran trabajadas, creo que vale la pena mencionar que esta misma utilización de la producción comunal, que por un lado comercializaba una parte para satisfacer el tributo y obtener determinados productos, y por otro satisfacía con el resto necesidades internas, se encuentra también a nivel de la unidad doméstica. Al respecto, Mejía explica que los indios no pueden pagar sus tributos, pues:

"(...) qdo. recogen sus cosechas lo consumen en diferents. gastos que tienen, como es en cambios de papas y sal y en compra de hava bayeta (sic) para sus bistuarios y paga de la coca quese driegan (sic) entierro y arriendo de bueyes qe. no les alcanza ni aun para la semilla (...)" (21).

Volviendo al tema de las tierras comunales, creo que la cuestión más ambigua es entender cuál es la relación de los caciques con estas tierras. Por un lado los testimonios distinguen entre las tierras comunales y las pertenecientes al cacique.

Por otro lado, la forma en que se legitima su derecho a ambas tierras es la misma. Mejía dice respecto de los comunes que son:

"(...) los mismos que mis antecesores gozaban, y de esto nunca sea yapado ni sea puesto mas costumbres antes sia estado amenorando, en mucho mas, en yapas de tierras a los indios qe. tenían pocas como podrán disen los mismos indios (...)" (22).

Y Valerio Mariño, cacique de la parcialidad de los Laymi, utiliza la misma argumentación cuando cuenta que sus tierras personales son:

"(...) Arizimas, que quiere decir propias tierras heredadas desde sus antepasados como legítimos gobernadores (...)" (23).

Esto confirma la existencia de límites imprecisos entre las tierras comunales y las de los caciques que menciona Silvia Rivera para el caso de Pacajes (24). En algunos casos esta ambigüedad permitía al cacique apropiarse de las tierras comunales en provecho propio, pero en esta situación se ve que las tierras se legitiman como propias por herencia de sus antepasados pero se destinan a la comunidad. A pesar de la similitud que se marcó con el caso de Pacajes, creo que existen diferencias entre ambas situaciones. En Chayanta las propiedades personales de los caciques son de poca monta y se usan para satisfacer las necesidades de sus familias. El cacique no aprovecha las relaciones internas con la comunidad para constituir una fortuna personal y hacer frente con ella a las demandas externas, sino que estas últimas son satisfechas a través de la administración y comercialización del producto de las tierras comunales a su cargo. Esto propondría la existencia de distintas formas del modelo propuesto por Platt.

Por último, la cuestión de los "comunes" importa para entender un aspecto de las relaciones entre los indígenas y sus caciques que analizaré más adelante, la forma en que dichas tierras eran cultivadas. Nuevamente el testimonio de Mejía explica que los mismos indios de la comunidad se dedicaban a las tareas de siembra y

cosecha, recibiendo durante los días de trabajo coca, chicha y comida. Valerio Mariño, el cacique de los Laymi, al describir lo que producía cada común, computa el monto de producción que se destinaba a sostener el trabajo indígena. Nos encontramos entonces con la presencia de formas de trabajo ya conocidas: el sistema tradicional de la mita, por el cual los indios de la comunidad se turnaban para realizar todo tipo de tareas colectivas. El caso de Chayanta se diferencia del descrito por Rossana Barragán Romano para la situación de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII (25). Allí se daba una estructura productiva en los comunes, basada en el trabajo de yanaconas y jornaleros para producir uva, que se destinaba al mercado colonial, y se implementaba el sistema tradicional de la mita para la producción del maíz, trigo y ganado, destinado al autoconsumo. En Chayanta, el sistema de trabajo tradicional satisfacía ambas necesidades.

El análisis del uso de las tierras comunales permitió caracterizar un aspecto del papel que cumplen los caciques en las comunidades, al mismo tiempo que ver cómo estas comunidades resuelven las demandas externas. Pero además de la mercantilización de parte de la producción comunal, los caciques recurren a otros mecanismos para cubrir las necesidades monetarias. Las declaraciones se refieren a la designación de colquerrunas o colquehaques. En la mayoría de los casos son dos indígenas, que contribuyen con 100 ps (50 ps cada uno). El metálico se destinaba no sólo para cubrir los tributos y rezagos de la mita sino para darle:

"(...) indispensablemente. al Amanuense que asiste en los empadronamientos. o tributos y otras muchas ocurrencias y otros cincuenta ps. se gastan en papel blanco y muchas cuentas y presentación. de tierras, que diariamente. susede propates (sic) con otras comunidades (...)" (26).

Por lo tanto, la figura del colquerruna no aparece en este caso como una forma de abuso por parte del cacique sino para defender a la comunidad.

Por último, se menciona otro tipo de estrategia, implementada por los caciques:

la recurrencia a préstamos. El cacique de la parcialidad de Purakas, Faustino Sebayo, explica que "(...) se ha fiado de varias personas el dinero (...)" (27) para pagar los rezagos de los indios del valle de Carasi correspondientes al tercio de navidad. Este mecanismo aparece más detallado por Mejía. Con motivo de que los indios tributarios de su comunidad no tenían suficiente producción para vender y cubrir su tasa de Navidad, el cacique andaba:

"(...) cada año por este tercio aun desde el tmpo. de mi finado padre en suplemento. de plata para haser mi entero y no rresagar ni dar quiebra al Rl. Herario de su Mg. imbiando a los lugs. de la Puna a emprestarme de los Caseros qe. residen en aquellos lugs. hasiendo propios, pagando y habiándoles con todo lo necesario y imbiando a los dueñs. de la Plata en señal de obsequio mais y otras legumbres de estos valles, que todo se ha se por ganarles la volunta y spre. nos haga fabor qe. de este modo se con signe la plata para satisfacer en granos y vienes faltando un mes para la cosecha a recaudare el dueño de este lugo. qe. llega se hace mil obsequios en señal de agradecimto. mandándole haser chicha, dando mais, papas, para qe. coman y se lleban los granos del tercio corriente menos un rr., dándo le tambn. en cada diez fang. una carga de micuna (sic) del fabor y presta mo qe. nos hace y hasí el dho. tercio de Navidad cuesta mil trabjos. el completar la plata qe. va fiado serca de quinientos o quatrocientos ps. conforme la cobranza qe. se hace del entero (...)" (28).

Creí necesario transcribir la cita a pesar de su extensión pues muestra la existencia de formas de adelanto en moneda entre las comunidades. Estos préstamos a parecen insertos en mecanismos de reciprocidad pues en el momento de entrega de la moneda y cobro se otorgaban obsequios y se agasajaba a los "dueños de la plata". Por otra parte, el adelanto aparece para los sectores de la puna como una forma de acceso a los recursos del valle, pues recibían a cambio del mismo, cereal y otros productos de esa zona.

El análisis realizado sobre el conjunto de estrategias que implementaba la comunidad para hacer frente a las relaciones de explotación que les imponía el sistema colonial y el rol que cumplían los caciques en relación con las mismas, permite concluir lo siguiente:

a) En la estructura productiva de las comunidades, se destinaban las tierras comunales para satisfacer con parte de su producción las presiones externas (90% de la moneda obtenida por la comercialización, y 36% de la parte no comercializada).

b) La utilización del resto de la moneda (10%) y de la producción no comercializada (dejando de lado la parte de maíz y trigo destinada a semilla y al mantenimiento de la casa del cacique, sería el 5% de la producción) muestra que la comunidad participaba en ambos circuitos de intercambio de productos -trueque y mercado- también para cubrir las necesidades de consumo interno. Por lo tanto, la mercantilización de la producción no era totalmente "forzada".

c) El papel de los caciques administrando y comercializando la producción de los "comunes" permite llamar a esta estructura "Modelo cacical mercantil", como fue definida por Platt. Pero también diferenciarla, como se dijo, de los casos de Mizque y Pacajes estudiados para el siglo XVII. Quizás, el lugar que ocupó el cacique en cada región, ora como administrador de los "comunes" o como poseedor de una fortuna personal para sostener a las comunidades, dependiera del acceso a recursos y servicios anterior a la conquista y de las posibilidades posteriores que le abrió el mercado colonial. Esto deja abierta una serie de interrogantes respecto de las explicaciones del surgimiento de este modelo y su dinámica que aún no han sido resueltos.

d) Por último, el hecho de que las tierras de la comunidad sean trabajadas por medio de formas tradicionales de trabajo, reafirma la pervivencia de estos mecanismos, no sólo para producir para el autoconsumo, sino también para el mercado.

Si el análisis de la existencia de estrategias cacicales destinadas a sostener y reproducir a las comunidades relativiza esa caracterización del cacique como explotador, el enfoque de las relaciones entre el cacique y los indígenas a partir

de los servicios que éstos le prestaban, termina de construir esa imagen matizada. Consideraré dichas relaciones a partir de los testimonios que informan sobre los servicios que les daban los indígenas en sus tierras, casa y en relación con las obligaciones que correspondían a su cargo.

La información más completa la aporta en este caso la respuesta de los visitadores al pedido del cacique de la parcialidad de Sikuya, Diego Colque Guarachi. Este solicitó que se especificaran por escrito los servicios que le debían los indígenas a su cargo. La parcialidad de Sikuya estaba formada por los Quíllacas, Asanaques y por un grupo de indígenas que residían en el valle de Cochabamba (¿Colonias?). El cacique de la misma y los principales pertenecientes a ambas mitades de los Quíllacas y Asanaques accedían a servicios en sus tierras y casas, mientras que los caciques de los llamados "ayllus de Pachacas" (es decir de cada ayllu) sólo recibían servicios en sus tierras. Por lo tanto, se observa una jerarquía en el acceso a recursos y servicios por parte de los distintos componentes de la élite indígena. Si tomamos solamente el caso de Diego Colque Guarachi vemos que los indios Quíllacas, Asanaques y de Cochabamba le debían cultivar una serie de sementeras de papas, quinoa y maíz:

"(...) dando el dicho la semilla por lo que dicho es y comer y beber a los indios que entendieren en dicha labor (...)" (29).

Este tipo de retribución aparece mencionada en la mayoría de los testimonios, en relación con todos los tipos de servicios como se verá, pero Mejía, el cacique de Awkimarka dice algo distinto:

"(...) qe. se siembra y se recoge con mi gasto personal y jornales trabajando con mis propios buis (...)" (30).

La falta de mayores referencias impide concluir totalmente si todas las retribuciones eran con alimento o si existía el jornal. En otro testimonio, el mismo D.

Colque Guarachi al defenderse de los curas de las parroquias de Chayanta, Barrón y Antezana, que lo acusaban de usar a los indígenas para el trabajo en un molino en su provecho, insiste que los indígenas eran retribuidos con jornal. Las menciones de la existencia del jornal son sólo estas. En los demás tipos de servicios que consideraré se encuentran formas laborales por turno y retribuciones con alimentos, coca y chica.

En el cuidado de los ganados de los caciques se mencionan a los muleros y ove jeros. Mejía dice que recibían:

"(...) para sus comidas porción de maíz y todo lo necesario para sus tos tados después de la paga que por años hace con sus raciones. dándole ro-
pas para sus vestuarios (...)" (31).

En la casa del cacique, los indígenas servían en calidad de mitanis y pongos. Las primeras eran indias que se encargaban de cocinar y realizar los quehaceres do mésticos. Los segundos eran indios, aún en edad de no mitar y tributar, que se en-
cargaban de todo tipo de tareas. El trabajo era por turno y el cacique los alimen-
taba, les daba cama "(...) educando y enseñándoles arresar para que sepan (...)" (32).

Por último están los servicios que prestaban los indígenas al cacique para que cumpliera las obligaciones que le imponía su cargo. En tal sentido se mencio-
nan a los arquiris, muchachos no tributarios que acompañaban al gobernador en las épocas de sorteo de mitayos y despacho, ya sea transportándolo o tocando la corne-
ta (33). Así como los llamados alguaciles o regidores que ayudaban a los caciques o cobradores de tributos en esas tareas. Las referencias a la existencia de indios en calidad de "propios o cañaris" "(...) para remitirlos a Potosí, Chuquisaca y qualesquiera otros pasajes que necesitan (...)" (34) supone alguna relación con la comercialización y las prácticas de defensa comunal, pero la documentación no lo a clara.

Como ya anticipé, todos estos servicios parecen ser realizados dentro del sistema tradicional de la mita. Pero la cuestión central es si eran considerados como legítimos o no por los indígenas. Lamentablemente no se dispone de testimonios en la documentación trabajada como los hallados por Scarlett O'Phelan en los que los indígenas exigían jornal por su trabajo y consideraban a las formas de retribución tradicionales como insuficientes (35). En Chayanta, los únicos que se refieren a esto son los españoles que insisten para el caso de Macha que los servicios que los indios les daban a los curacas eran abusivos pues no les pagaban. Quizás, cabría preguntarse si los pedidos de jornal a los que alude O'Phelan no se relacionaban más con las dificultades para la obtención de metálico que con la existencia siempre de abusos.

La presencia de los caciques implementando distintas estrategias para defender y sostener a la comunidad en su frente externo así como la pervivencia de mecanismos de reciprocidad internamente, incluso para satisfacer la mita y el tributo, me llevan a relativizar esa imagen de explotador construida por la mayoría de los estudios del siglo XVIII. Esto sin negar la presencia de abusos por parte de los caciques de esta región, como los que relatan los capitanes de mita en el siglo XVII (36). Y sin negar tampoco las múltiples denuncias realizadas por los indígenas en diversas regiones para el siglo XVIII (37). Todavía falta a mi parecer analizar las transformaciones que sufren las comunidades no perdiendo de vista que los indígenas son agentes activos de las mismas y que la élite indígena construye cotidianamente las bases de su poder y legitimidad no sólo por mecanismos de coerción sino también de consenso. Por esto es que creo que la existencia de abusos no es siempre y necesariamente contradictoria con la reproducción de las comunidades.

LAS DOCTRINAS DE INDIOS

El estudio del papel de la Iglesia en la dominación colonial ha sido abordado desde distintas perspectivas. Las más conocidas son las que enfocan cuestiones relacionadas con la participación de la Iglesia en la extirpación de las idolatrías o en ciertos ámbitos de la economía colonial, como prestamista y administradora de empresas agrarias. Sin embargo, dentro de los distintos niveles en los que esta organización actuó como agente de dominación, uno de los menos estudiados es paradójicamente el correspondiente a las Doctrinas de indios, a pesar de ser allí donde las relaciones entre los representantes eclesiásticos y la sociedad indígena dominada eran más directas. Aunque la historiografía sobre el siglo XVIII no considera esta cuestión, la misma ha comenzado a ser enfocada para el siglo XVII por trabajos recientes. En esta línea se ubican los artículos de Antonio Acosta. Este autor se ha preocupado por reconstruir los distintos mecanismos desplegados por los curas doctrineros para apropiarse del excedente indígena, a partir del análisis de las Doctrinas del Arzobispado de Lima en el siglo XVII (38). Dentro de las formas de apropiación, Acosta distingue dos modalidades. La realizada a través de la participación de los curas en la producción y circulación de mercancías, gracias a su acceso "privilegiado" a tierras y fuerza de trabajo indígena y la llevada a cabo en forma más directa por medio del cobro de obvenciones, limosnas, etc. Este autor no sólo caracteriza estas formas sino que intenta una cuantificación del valor del excedente apropiado por cada una de ellas. Para el objetivo que me propongo, en esta segunda parte del estudio adoptaré una perspectiva de análisis similar. No sólo porque permitirá caracterizar y comparar las relaciones entre los curas y las comunidades indígenas en un tiempo y espacio geográfico totalmente distintos y aún desconocidos, sino que será el punto de partida para ampliar el estudio a otras cuestiones que me interesan sobre este tema. Los testimonios prestados por curas, caciques e indígenas sobre los curatos del Partido de Chayanta en el transcurso de

la visita de 1797, aportan la información necesaria para considerar distintos aspectos de la relación curas doctrineros-indígenas.

En primer lugar, la descripción de las cargas y servicios que imponían los curas a los indígenas permitirá determinar las formas de apropiación que caracterizaban a estas doctrinas y reconstruir las respuestas en términos de estrategias y actitudes de las comunidades frente a las mismas. En segundo lugar, la cuantificación del valor del excedente apropiado por cada modalidad y el destino de estos ingresos servirá para sacar algunas conclusiones sobre los fines de la apropiación.

Dejando de lado, por el momento, la posible participación de los curas de estas parroquias en la producción y circulación de mercancías, que se discutirá más adelante, lo que aparece claro para el caso de estas doctrinas es la presencia de un conjunto de cargas -en moneda y productos- y de servicios destinados al sostenimiento, refacción o construcción de las Iglesias y Casas Parroquiales.

- Si se consideran, en primer lugar, las llamadas cargas, se ve que los curas se apropiaban de metálico, productos y bienes de distintas formas. Al metálico accedían a través de la imposición a los indígenas de las prácticas religiosas europeas, es decir a través del cobro de obvenciones, misas, renovaciones y fiestas. La apropiación de productos y bienes, si bien se realizaba por medio de las prácticas mencionadas, se efectuaba en forma directa y coactiva, sin la mediación de ninguna justificación "legal".

Dentro de las cargas en metálico, los curas cobraban derechos por bautismo, matrimonio y entierro. Los testimonios indígenas mencionan sobre todo los pagos realizados por el entierro de sus parientes. El énfasis en este rubro del obencional quizás se relacione, como sugiere Acosta, con el hecho de que los ingresos por entierro eran los más grandes para el cura y por ende, los más pesados para los indígenas. El cura no sólo percibía un arancel por el entierro, que variaba de acuerdo

con la calidad del mismo y a otras razones, sino que cobraba además por una serie de misas "imprescindibles" para el alma del difunto. Además de confirmar que los montos cobrados superaban a los especificados en el "Arancel de Derechos parroquiales" preparado por el Arzobispo de Charcas en 1770 (39), las declaraciones indígenas muestran la falta de homogeneidad de dichas cantidades. Por ejemplo, el indio Pablo Espinosa de la Parcialidad de Cayanas dice que pagó por el entierro de su padre 100 ps, más 6 para la misa y 12 para el cabo de año, pero por el de su madre sólo 30 ps, 20 rr, y 12 ps, respectivamente. Creo que estas variaciones se relacionan con los intereses de los curas. Por un lado, las necesidades monetarias inmediatas, y por el otro, la "riqueza" de cada familia indígena. Como sugiere un vecino mestizo de Panakachi, las cantidades cobradas por entierros:

"(...) se regulan conforme a los bienes y posibilidades de los difuntos" (40)

Pero los montos no sólo eran elevados y flexibles, sino que:

"(...) si acaso faltaba (el indio) a los plazos señalados sacaba (el cura) con aumto" (41).

Como lo confirman otros testimonios, la práctica del cobro de interés estaba muy difundida.

El cobro por entierro además de aportarle a los curas metálico, era uno de los medios para acceder a productos, bienes y fuerza de trabajo indígenas. Cuando los indígenas no podían pagar esas exacciones les exigían:

"(...) cualquiera otra cosa que dexa en sus casas tomando a sus hijos cuando nada dexan (...)" (42).

Los casos individuales muestran como los indios les daban chuño, maíz, ganado, adobes, gallinas, trabajo en las obras de la Iglesia o incluso niños pequeños como mano de obra para cubrir los montos exigidos por los curas. También está presente

la apropiación de los bienes de los difuntos. Por ejemplo, Mariano Flores de la Parcialidad de Cayanas explica que para el entierro de la madre de su esposa, el cura vendió la casa de la difunta y Antonio Siacara de Panakachi dice que el cura se llevó a la muerte de su cuñado todos los bienes y ganados del difunto.

Junto con las exacciones del obvenacional que afectaban a los indígenas en ciertos momentos de sus vidas, existían otras cargas en metálico distribuidas a lo largo del año relacionadas con las prácticas religiosas. Me refiero a las contribuciones que se realizaban para las misas, renovaciones y fiestas de cada mes del año y a las correspondientes al día de Todos los Santos y el de los Difuntos. En primer lugar, estaban las misas aisladas, es decir independientes de las fiestas. Estas eran pagadas por los miembros del cabildo indígena, alcaldes y alguaciles. Los montos pagados coinciden con los especificados por el arancel mencionado.

En segundo lugar, todos los meses del año o casi todos, se pagaba lo que se denomina renovación, cuyo monto era de 8 ps. La forma en que era pagada esta carga variaba según la parroquia. En el caso de Micani se menciona que las renovaciones eran pagadas entre los indios de las comunidades y los hacendados. En Sacaca dos parcialidades se alternaban el pago de renovaciones, y en el de la Parroquia de Chayantaka (una de las de Chayanta) las renovaciones se pasaban alternándose entre tres parcialidades, la de Sikuya, Karacha y Chayantaka. Esto sugiere que en la mayoría de los casos esta carga recaía en un indio de ayllu. En el caso de Chayantaka se menciona que el pago de esa carga significaba una conmutación de la mita. Es decir, que el cumplimiento de esta exacción era una de las formas de irrupción de la transferencia de la fuerza de trabajo a los otros sectores de la sociedad colonial por parte de la Iglesia, junto con el alferazgo y las mayordomías, que se considerarán más adelante. Las renovaciones eran exacciones monetarias elevadas si se tiene en cuenta que superaban el tributo anual dado por cada indígena. Aunque no se menciona si eran ilegales, se supone que lo eran ya que no se alude a ellas en

el arancel transcripto (ver cita 39).

En tercer lugar estaban las contribuciones relacionadas con el día de Todos los Santos y el de los Difuntos. En relación a ellas, los indios de la parcialidad de Panakachi dicen:

"(...) qe. se les precisan a dar dos rr. por un responso la tarde de Todosantos. y otros dos el día de Difuntos, amas de dos pesos de Machacas (...)" (43).

Los responsos se pagaban ambos días y las machacas eran las misas que se realizaban para los Difuntos. Los dos pesos de Machacas los pagaban aquellos indios que tenían familiares difuntos. Como se verá más adelante, estos días también eran utilizados por los curas para la apropiación de productos a los indígenas.

Por último, estaban las exacciones relacionadas con las Fiestas, que se celebraban en las Parroquias. En relación con las contribuciones por fiestas se menciona la existencia de Cofradías. Aún se conocen poco los rasgos que tenían las cofradías indígenas en la sociedad andina. El estudio de Olinda Celestino y Albert Meyers sobre "Las Cofradías en el Perú: Región Central" propone una imagen del desarrollo de las Cofradías en la región central de Perú desde el siglo XVI. En el caso de las Cofradías indígenas su surgimiento se relacionó con las campañas de extirpación de idolatrías para controlar a los indígenas, pero estos autores proponen que la Cofradía no sólo sería una forma de organización religiosa, inmensamente importante no que se habría conformado en algunos casos como estructura adaptativa en reemplazo del ayllu frente a la desestructuración de la conquista. Sería una unidad no sólo con fines religiosos, sino también socio-económicos alternativa o complementaria de la Comunidad. En el siglo XVIII, se dio una proliferación de cofradías. En relación con su organización y funcionamiento, estos autores dicen que estos grupos tenían bienes (tierra, ganado, etc.) donados por su cofrades, que eran administrados por Mayordomos y Priestes, que se alternaban anualmente. Los ingresos que

se obtenían de la administración de estos bienes eran destinados al culto del santo de la cofradía (cuidado de su altar y fiestas en su honor) y también a fines asistenciales de los cofrades.

La información que se tiene para las cofradías de Chayanta no permite caracterizarlas exhaustivamente. No se sabe si eran unidades socio-económicas adaptativas, si disponían de bienes, es decir si tenían otro fin que el meramente religioso. Como se verá en relación con la descripción de los autores mencionados, en Chayanta los mayordomos, priostes y alferez se encargaban de aportar metálico y productos para las fiestas de sus santos, es decir no aparecen como administradores de bienes aportados por los cofrades. Quizás estas diferencias provengan de la falta de información respecto de las cofradías de esta región. Según Sanz (44), cada Iglesia matriz y anexo tenía cinco santos patronos, con sus respectivas cofradías. Estas estaban formadas por un alferez, doce mayordomos y un prioste, que se encargaba de la recolección de las contribuciones de los dos primeros tipos de contribuidores. Puesto que es imposible calcular el número de componentes de las cofradías, la cuestión es entender cómo funcionaban en relación con las fiestas. Luego se verá su contribución en servicios. El problema de las cofradías no parece tan claro como lo describe Sanz. Los mayordomos y priostes, que eran elegidos anualmente, se encargaban de cubrir una parte de las exigencias monetarias de la fiesta. Por ejemplo, en la fiesta de Nuestra Señora de Loreto, que se realizaba en julio en la Parroquia de San Francisco de Micani, dos mayordomos de esa santa daban seis pesos entre los dos para la misa. En general, los mayordomos aparecen contribuyendo con el pago de parte de las misas de la fiesta. La figura del alferez era distinta. Según la mayoría de los testimonios indígenas, los caciques elegían entre los cabildos o ananocas a los indios, que en calidad de alferez debían pasar cada fiesta. El alferez no sólo pagaba otras misas de la fiesta y la procesión, sino que por sobre todas las cosas daba la limosna de la fiesta y el llamado "ricuchico" o alimen

to para el cura. Los montos en metálico eran elevados. A los 36 ps. de misas y procesión se sumaban la limosna y el pago del alimento. Por ejemplo, Espíritu Yapura, un indígena de la parcialidad de los Laymi, cuenta:

"(...) que hace tres años pasó el alferazgo del Señor de Agua Caliente con cincuenta y ocho pesos de limosna y el Ricuchico que importó cosa de diez pesos a excepción de la carne y demás que no tubo necesidad comprar por haverlo tenido en su casa (...)" (45).

La cuestión de las fiestas y sus alferaz conduce a algunas de las explicaciones sobre los motivos que impulsaron a la oposición de los curas a la "Nueva Mita". Existía una relación entre la concurrencia a la mita y los alferazgos. Todos los testimonios indígenas confirman lo que ya se sabía por Sanz: Los indios que eran elegidos alferaz, lo hacían "a cuenta de mita" y con igual descanso que los que iban a ella. Los alferaz cumplían, aunque con variaciones de acuerdo a la parcialiidad pues el descanso oscilaba entre los uno y tres años, el siguiente cronograma de servicios, detallado por los indios de Panakachi:

"(...) siendo un año de esta (la mita), descansan otro, el tercero son destinados a los servicios de iglesias, descansan el cuarto y el quinto repiten la tanda a Potosí, que es el turno (...)" (46).

Como se verá este cronograma no sólo afectaba a los alferaz sino también a otros servidores de la iglesia.

Frente a las exacciones en metálico consideradas (obvenciones y fiestas), las apropiaciones directas de productos tienen menos relevancia. Se menciona la apropiación de los alimentos que llevaban los indígenas a las tumbas de sus antepasados en calidad de ofrenda el Día de los Difuntos, pero estos productos no tenían la importancia del aporte en moneda por responsos y machacas de esos días. La otra referencia alude a las contribuciones que los curas obligaban a hacer a los alguaciles para su casa. Según los indios de Panakachi, los alguaciles:

"(...) amas de proveer la cocina del cura de quanto leña era necesaria sin pagarles ponian tambn. la sal, ollas, cantaros, cucharas y cuchillos y demás utiles, sin premio alguno (...)" (47).

Por último, los caciques Faustino Sabayo de los Puraka y Valerio Mariño de los Laymi cuentan que los alcaldes de los cabildos eran utilizados para:

"(...) arrebatan las bacas de los Indios con la paga de un precio muy corto pa. regalo del cura (...)" (48).

Dentro de este tipo de apropiación también se podría incluir el uso que realizaban los curas de los animales indígenas, aunque los mismos no pasaban a su posesión. Al respecto los indígenas de Panakachi dicen que los Alcaldes ordinarios:

"(...) estaban obligados a dar todas las mulas y burros que necesitaba el cura para sus viajes, a Chuquisaca, Cochabamba o cualquier otro paraje poniendo de su cuenta todos los aforos necesarios para cargar y satisfaciendo de la misma los fletes teniendo muchas veces que ir a buscar animales a otros pueblos por no haver lo suficiente en el suyo y sin que por todo esto se les diese cosa alguna por el cura (...)" (49).

Los ejemplos transcritos muestran que la apropiación de productos en forma directa no tenía el peso de las exacciones. Esto se comprobará con mayor detalle cuando se vea el peso que tenían las cargas en metálico en los ingresos parroquiales.

Antes de considerar la cuestión de los servicios dados por los indígenas, creo que es necesario preguntarse cómo eran vistas por los indígenas las cargas analizadas y cuáles eran las estrategias que realizaban para cubrirlas. Todas eran consideradas un "abuso" pero los términos a partir de los cuales se definían así variaban de acuerdo al tipo de exacción. Dentro de los pagos de obvenciones la oposición se dirigía contra los montos cobrados por entierro. Al respecto, los indios de Panakachi dicen:

"(...) que han sido forzados a ellos contra su voluntad y qe. se les obli

gan en medio de qe. se hallan tan pobres que no tienen ni como satisfacer sus tributos (...)" (50).

Pero en las obvenciones por entierro las quejas se refieren en especial, al llamado "cabo de año". Este consistía en una cantidad de metálico, generalmente 12 ps., que se destinaba al pago de una misa realizada por el alma del difunto al año de su entierro. Todos los testimonios indígenas insisten sobre el carácter forzoso de esta exacción y sobre la existencia de mecanismos coactivos tales como la cárcel o los azotes para su cobro.

Los motivos de la oposición a las cargas monetarias aparecen con mayor detalle cuando se ve la actitud de los indios ante las cargas de las fiestas. Al considerar cómo es descripta esa actitud por los mismos curas se ponen de manifiesto los peligros que implica creer en sus palabras. El cura Don Joaquín Barrón del Curato de Chayanta explica que:

"(...) para todas las fiestas se empeñan los indios y aun obsequian a los Gobernres. por ser preferidos en el nombramiento de alfereses (...)" agregando "(...) que los alferes amas de obsequiar a los Gobernadores, para que los eligiesen por tales les daban de comer y beber aquel día y separadamente ricuchicos y que no sabe de que especies constaba (...)" (51).

Y en contraposición, los indígenas replican:

"(...) qe. todas (las fiestas) indistintamente son forzosas, qe cuando las han pasado no hasido por su gusto, sino por haverles tocado el turno y sido elexidos para ellas por su Govrr. (...)" aclarando respecto al carácter de las limosnas de los alferes "(...) que todas las cantidades son fixas y qe. se les exigen con priciones en cada uno enterarlas causándoles su ruina por tener qe. vender para completarlas sus ganados y empeñarse con otros, siendo por esto que ninguno pasa pr. su voluntad ni gusto (...)" (52).

Esta cita permite ver dos cuestiones. Por un lado, las estrategias seguidas por los indígenas para pagar las limosnas, que también aparecen en otras declaraciones mencionadas para las obvenciones. Los indios tenían diversas opciones para obtener el metálico. En primer lugar, recurrían a préstamos y se endeudaban. En se

gundo lugar, vendían parte de su producción. Se alude, sobre todo, a la venta de ganado, pero también de harinas y muebles de sus casas. En tercer lugar, se ofertaban como fuerza de trabajo en el mercado colonial. Por otro lado, la cita permite entender las razones por las que los indígenas se oponían a estas cargas monetarias. A pesar de lo contradictorio que parezca que los indios expliquen que es la mercantilización de su producción y trabajo lo que les hace pasar estas cargas en contra de su voluntad y gusto, las razones son evidentes. No es el hecho de la mercantilización lo que les molesta sino las condiciones e implicancias de la misma. Las exacciones en metálico los obligaban a concurrir al mercado frecuentemente y a sufrir las fluctuaciones del mismo. Esto les hacía perder el resultado de la venta. De acuerdo a las declaraciones indígenas, este tipo de participación mercantil les hacía perder tanto que les afectaba su reproducción material. Por eso, los indios insistían en que quedaban pobres, en ruina o que no podían satisfacer sus tributos. Esta cuestión se aclararía si se supiera el peso que tenían las distintas exacciones en moneda sobre la producción de las unidades domésticas y la manera en que estas cargas se relacionaban con el ciclo anual de producción y participación en el mercado de las unidades domésticas. Además sería necesario ver la relación entre estas cargas y el tributo, en términos de peso relativo sobre la producción de las unidades domésticas y momentos del año en que eran exigidas.

Los motivos por los que los indígenas veían como abusivas las apropiaciones de productos y el uso de sus animales si bien parecen en términos de argumentación distintos, ocultan explicaciones similares. Para los indios estas contribuciones eran forzosas pues se daban "sin pagarles", "sin premio alguno" o "con la paga de un precio muy corto". El uso de animales también era criticado porque no se les pagaba por el flete y los costos quedaban a su cargo. La apropiación implicaba en este caso también una pérdida de parte de su excedente y de la posibilidad de obtener más metálico a cambio. Esta explicación como se verá, también es válida para

entender la actitud de los indígenas frente a las demandas laborales de los curas.

Siguiendo el esquema que propuse al comienzo de esta parte, además de las cargas analizadas, las comunidades de Chayanta estaban obligadas por los curas a realizar distintos tipos de servicios para las Parroquias. Los curas se apropiaban de la fuerza de trabajo indígena, por un lado, para el sostenimiento cotidiano de las Iglesias y Casas Parroquiales y, por el otro, para las obras de refacción y construcción de los edificios parroquiales.

En primer lugar, consideraré a los servidores de la Iglesia. Estos se calificaban con distintos términos y es dificultoso delimitar las funciones que les cabía a cada uno, el tiempo de trabajo y la forma en que eran retribuidos. En relación con la Iglesia, los curas mencionan a los sacristanes, cantores, fiscales, indios semaneros, priostes y mayordomos. El número de cada uno variaba en cada Iglesia. Salvo para el caso de los cantores, cuyas funciones eran evidentes, las obligaciones de sacristanes y priostes están poco claras en los testimonios. Según el cura Zabalaga de Moscari, los fiscales se encargaban de juntar a los indios. Algunas declaraciones indígenas especifican que junto a los alguaciles y los alcaldes, los fiscales eran utilizados por los curas para presionar a los indios en el cumplimiento de sus obligaciones. Por lo tanto el cura utilizaba a los mismos indígenas para imponer coactivamente sus demandas. Las funciones que cumplían los sacristanes no aparecen mencionadas. Tampoco se sabe el tiempo que duraba su trabajo. Para la situación de sacristanes y fiscales apenas se menciona la forma en que eran pagados. El cura de Santa Lucía de Pitantora, Antonio Quinteros, dice que mantiene al sacristán a costa de su dinero. La forma en que se pagaba a los cantores tampoco está clara. Los curas mencionan la existencia de los colquerrunas de músicos. Su número variaba según la parroquia, pero siempre contribuían con 50 ps. cada uno. Lo que no está claro es si ese dinero se destinaba al pago de los cantores y músicos o si los colquerrunas eran los mismos cantores y daban el metálico para el pa-

go de los músicos. En el primer caso, los cantores indígenas recibirían un salario en metálico pero en el segundo la existencia de cantores sería una exacción más en metálico. De cualquier manera, lo que queda claro es que la música de las iglesias era sostenida por las comunidades, no representando ningún gasto para el cura.

Los otros servidores mencionados -indios semaneros, priostes y mayordomos- aparecen con un perfil más definido, aunque no carente de imprecisiones. Los indios semaneros, como su nombre lo indica, se alternaban semanalmente y se encargaban de la limpieza de la Iglesia, de acompañar al cura en el cumplimiento de sus obligaciones, de hacer de enviados del cura y de refaccionar las averías de la Iglesia. Se les pagaba en especie, como explicita el cura de Pitantora, que les daba un real a cada uno de "pitanza", o directamente no se les retribuía por el trabajo cotidiano. Según el cura de Micani, Don Manuel José de Mina y Escobar, todo trabajo accesorio era cubierto con metálico. Al lado de los semaneros, las categorías de priostes y mayordomos eran más complejas. Nuevamente, aquí aparece la cuestión de las Cofradías. Los indios eran elegidos priostes y mayordomos de los distintos santos y durante el año de servicio cumplían distintos trabajos y contribuciones. Creo, por lo menos para el caso de estos mayordomos, que no son los mismos que contribuían para las misas de las fiestas. El problema es que el término mayordomo se utiliza constantemente para hacer alusión a situaciones distintas. Las referencias indígenas a este tipo de mayordomos y sus obligaciones es lo que me hace distinguirlos de los relacionados con las Fiestas. Los propios indios cuentan qué hacían los mayordomos durante ese año de servicio. En primer lugar, realizaban dos contribuciones de metálico anuales de "apanocas", cuyo monto variaba según los distintos casos. Los de Pocoata dicen que daban de apanocas 10 ps. anuales, mientras que otros testimonios se refieren a contribuciones de 40 ps. o más. En segundo lugar, debían pagar el incienso, el vino, el aceite para las lámparas, la cera y hasta las cuerdas para el arma, que necesitara la iglesia. Pero lo más importante eran

los servicios. Entre ellos algunos coincidían con los de los semaneros, por ejemplo el cuidado de la iglesia, o la realización de distintos viajes:

"(...) caminando de Cañarís pa. Chuquisaca y otros lugares (...)" (53).

Para cumplir esto último, a veces tenían que mingar a otros indios pagándoles 10 ps. de jornal, como cuenta el segundo de los Puraka, José M. Tocarari.

Otros trabajos eran específicos de estos servidores. Si bien es sólo un caso se menciona el laboreo de minas (54), existían dos tipos de servicios que correspondían a los mayordomos. En primera instancia, el de sembrar, cuidar, recoger y conducir la cebada para las mulas del cura. Y en segunda instancia, el de participar en las obras de construcción y refacción de las Iglesias. La primera cuestión conduce a la pregunta sobre la existencia o no de tierras en posesión de la iglesia o el cura, el origen de las mismas, su finalidad y la forma en que eran trabajadas por los mayordomos. En algunos curatos, como el de Micani, San Marcos de Miraflores, Chayanta, Panakachi, Chayala, se menciona la posesión de "retazos" de tierras destinados a ser arrendados o a producir la cebada necesaria para mantener a las mulas confesioneras. No sabemos la extensión ni el origen de estas tierras. En los curatos donde se dice que no se poseen tierras (Moscari, Pitantora, Uruycarasi), los curas accedían a la producción agrícola, porque los indios les sembraban en sus propias tierras. Tal es el caso de los indígenas de Pocoata, que a cambio de una olla de semilla de cebada, que les daba el cura, le entregaban una fanega de ese cereal. O por ejemplo, el caso de los de Uruycarasi, que daban al cura seis cargas de maíz blanco y morocho, siete de cebada y algo de trigo. Estos casos serían ejemplos también de una apropiación de productos. El testimonio de los caciques Faustino Sabayo de los Puraka y Valerio Mariño de los Laymi detalla cómo se implementaban estas dos formas de acceso a la producción. Según sus propias palabras:

"(...) en los extremos del Pueblo de Chayanta tiene el cura dos tapiales echos pr. los maiordomos en la parte de los Laymes, otro en la de Puracas con sembrados de mas de beinte fanegas en ambas partes qe. (...) en estos siembran anualmte. dichos maiordomos y Priostes sebada fletando Buis a su costa y traiendo la semilla desde los altos de Arque en sus carneros con sólo quatro rr. qe. se eles da el impte. de la semilla, qe. (...) fuera de esto siembra el cura separadamte. en las calpas de los indios originarios con los mismos maiordomos, quienes trabajan sin sesar hasta poner la cosecha en los galpones del cura (...)" (55).

Por un lado esta cita explicita la forma en que eran trabajadas las tierras de los curas y por otro, el usufructo que hacían los curas de las tierras indígenas. Quizás detrás de las alusiones a productos agrícolas sembrados en las tierras indígenas y dados al cura, que se han mencionado, estuviera el segundo tipo de producción, que describe la cita.

El testimonio de estos caciques plantea la cuestión de las retribuciones que recibían los mayordomos por los trabajos que realizaban. Por los trabajos de labranza los mayordomos recibían sólo 4 rr. de la semilla pero nada por su trabajo y el aporte de sus bueyes para las tareas. Salvo la alusión de un indio de los Layme a la retribución de su trabajo agrícola con un real de coca, el resto de las declaraciones insisten en la ausencia de jornal. Por los otros trabajos, los mayordomos recibían, cuando hacían de cañaris algo de moneda para avío; cuando trabajaban en las minas un jornal diario de 4 rr. y cuando trabajaban en las obras de construcción desde un almud de coca hasta un real diario, según los distintos casos. Como se ve, al igual que los sacristanes, fiscales e indios semaneros, el trabajo de los priostes y mayordomos era apenas retribuido y representaba al igual que los otros, una apropiación de fuerza de trabajo indígena sin costo alguno para el cura. Cabe agregar que como el alferazgo, los servicios de priostes y mayordomos también se hacían a cuenta de mita, formando parte de la interferencia que realizaban los curas del excedente destinado a otros sectores de la sociedad colonial.

Además de los servidores de la Iglesia estaban los de la Casa Parroquial. Nue

vamente aparecen distintos tipos de trabajadores. El cura de Micani, Don Manuel José de Mina y Escobar realiza una descripción detallada de los mismos. En primera instancia, el cura poseía un "guataco", que se ocupaba de su cuarto y limpieza personal, que trabajaba un año y recibía alimento, vestimenta y enseñanza de la doctrina. En segundo lugar, un ponggo se dedicaba al lavado de los platos y cuidado de la platería, trabajando un mes y recibiendo al final del mismo dos reales. En tercer lugar, un mulero y ovejero se encargaban de cuidar sus ganados, comiendo a costa del cura y recibiendo dos reales cada uno al terminar el mes. Por último, tenía dos indias en calidad de "mitani", a cargo de la cocina, que también recibían dos reales al mes. Al igual que los otros servidores la percepción de un jornal en moneda era casi inexistente. Pero a diferencia de aquéllos los servidores de la casa del cura recibían alimento y vestido, mientras que los de la iglesia no recibían nada y se mantenían con su propia producción durante el tiempo de trabajo. Además los servidores de la Casa se diferenciaban de los restantes en otro sentido. Sus trabajos no se hacían a cuenta de mita:

"(...) pues a estos servicios sólo eran destinados, o los mosos que no habían llegado a la edad de diez y ocho años, o los reservados que habían pasado de los cincuenta (...)" (56).

De manera que los servidores del cura eran una apropiación de fuerza de trabajo, que no entraba en contradicción con las demandas del resto de la sociedad colonial.

Por último, dentro de los servicios indígenas, estaba la utilización de fuerza de trabajo para las refacciones y construcciones de la Iglesia y la Casa parroquial. En las mismas, las comunidades no sólo aportaban trabajo sino que también daban metálico y productos. Con respecto a la refacción de la Iglesia de Chayanta, se menciona que los caciques de las parcialidades de Chayantaka, Agustín Fernández y de Sikuya, Diego Colque, contribuyeron con tejas, adobes y plata. Los indios de

las comunidades no aportaron casi nada, salvo las apropiaciones de adobes que les hicieron los curas a algunos de ellos.

Los ejemplos que se manejan para comprender el tipo de trabajo que daban las comunidades corresponden a las refacciones de la Iglesia de Chayanta y a la construcción de la Iglesia de San Pedro de Buena Vista. En ambos casos la mano de obra fue aportada por las comunidades pero en el segundo caso también participaron indígenas de las haciendas del valle. En Chayanta, los grupos de trabajadores de las comunidades se alternaban semanalmente entre sí y en el caso de San Pedro, lo hacían con los de las haciendas. La presencia de indios de hacienda matiza esa imagen de la hacienda como una unidad semi-autárquica que intermediaba las relaciones entre los trabajadores y el estado y la Iglesia.

Todos trabajaban desde el amanecer hasta las oraciones con sólo un descanso de una hora a las doce para la comida. Realizaban diversas tareas, tales como la construcción de hornos y la producción de ladrillos y adobes o la construcción de paredes. Los indios traídos por los hacendados eran retribuidos con comida, chicha y coca diariamente y un real al terminar la semana. La forma en que se les pagaba a los de las comunidades es detallada por el cacique de la parcialidad de Chayantaka, Agustín Fernández, cuando relata que:

"(...) al principio del trabajo dava el Sor. Cura Dn. Antezana dos almoditos de coca, uno por la mañana y otro por la tarde, que en cada uno dentraba un puñadito, y con mas de medio real, a poco tiempo ceso el no dar medio y unicamte. siguió los almoditos, y no dava comida ni chicha mas bien to. el Govr. movido de lastima les hacia dar comida y chicha (...)" (57).

En la construcción de San Pedro de Buena Vista los indios recibían comida diaria (maíz o trigo con charqui), chicha y coca, pero aclaran constantemente que no les alcanzaba y debían traer alimentos de sus casas. Como se ve el jornal en moneda no existía y el trabajo indígena era retribuido con especie. A pesar de esto ú

timo, la reproducción de la mano de obra durante el tiempo de trabajo descansaba casi por completo en la comunidad. Aunque los curas insisten que las raciones que se les daban a los indios eran compradas a costa de la fábrica, algunos testimonios sugieren que la fuerza de trabajo tampoco representaba en este caso un costo para la Iglesia. Si bien los hacendados de la región dicen que el cura les compró maíz, trigo y charque para las raciones, los testimonios indígenas revierten esta imagen. Los indios de las Parcialidades de Cayanas y de Sikuya afirman que el cura no compró nada pues el trigo y el maíz fueron cosechados en las tierras para la cebada o tomados a cuenta de entierros por los curas. Agregan, además, que la coca y el charqui se compraron con el metálico de la venta de parte del trigo y el maíz. Como estas tierras eran generalmente trabajadas por los mayordomos, nuevamente el sostenimiento de las parroquias recaía sobre las comunidades. De la cuestión laboral es necesario remarcar que en todos los casos consistía en una apropiación de fuerza de trabajo sin costo alguno, con el fin de sostener cotidianamente a las Parroquias y reproducirlas en todos los sentidos. No se sabe a qué porcentaje de la población de las comunidades afectaba ni tampoco cuánto tiempo de trabajo insumía esta apropiación. Estas cuestiones son relevantes para comprender el peso real que tienen las Doctrinas sobre las comunidades a través de estas demandas laborales.

Por último, interesa comprender cómo eran considerados estos servicios por los indígenas. Las referencias son escuetas y se relacionan sobre todo con los trabajos de los mayordomos. La ilegitimidad de estas relaciones laborales provenía de la falta de jornal. Según O'Phelan, este tipo de argumentación está presente en la mayoría de los testimonios indígenas del siglo XVIII. La cuestión es comprender su sentido. Por un lado, se podría pensar que se debía a las dificultades que tenían los indígenas para la obtención del metálico. La compulsión a trabajar sin jornal o con poca remuneración les hacía perder la posibilidad de obtener más metálico. Esta explicación uniría este argumento con el esgrimido ante las apropiaciones de

productos o bienes. No cabe duda de que las necesidades de metálico eran muy grandes, sobre todo para las comunidades de Chayanta pues a las demandas externas se unían las de las Doctrinas. Por otro lado, la presencia de este tipo de argumentación para explicar la ilegitimidad de esas relaciones laborales puede relacionarse con la estrategia indígena de utilizar el mismo discurso esgrimido por los españoles sobre la obligatoriedad de retribuir todo trabajo con jornal, y de esta manera poder ser oídos. Estas razones son meramente hipotéticas porque aún no se sabe cuál era el efecto real de las demandas externas en trabajo, moneda o productos sobre las comunidades para poder comprender sus quejas.

La descripción realizada muestra que la apropiación del excedente indígena en las Doctrinas de indios de la provincia de Chayanta se realizaba sobre todo a través de la imposición de cargas monetarias, apropiación de trabajo y en menor medida de productos. Aunque apenas se mencione la participación mercantil de los curas a partir de actividades productivas, creo que las cargas y servicios considerados sugieren apropiaciones de fuerza de trabajo, productos y moneda que exceden el consumo del hogar del cura y las necesidades de la Iglesia. En sólo dos casos se alude a actividades productivas que posiblemente tuvieran fines mercantiles. El cacique Sebastián Fernández de Pankachi menciona que el cura de dicha parroquia explotaba minas cercanas y utilizaba a indias solteras para hilar lana.

En relación con las modalidades de apropiación, el último objetivo que propuse a comienzos de esta parte era el de cuantificar el peso relativo que tenían estas apropiaciones en los ingresos de estas Doctrinas. Para ello se dispone de las propias cuentas de las Parroquias. Las limitaciones que presentan las mismas son obvias. Estas cuentas, declaradas por los mismos curas, detallan la fachada legal de los ingresos parroquiales. En tal sentido, no es posible cuantificar a través de ellas ni el valor de los productos apropiados ni el de la fuerza de trabajo.

Sin embargo se puede tener una idea clara del lugar que ocupaban las exacciones monetarias en los ingresos y los fines que tenía esa apropiación.

De los veinte curatos que tenía el partido de Chayanta, se accedió a los datos de cuatro de ellos: el de Chayantaca (que era una de las partes del de Chayanta), el de Moscari, Micani y San Marcos de Miraflores. Los tres primeros estaban íntimamente relacionados. El de Chayantaca era la contraparte en la puna de los otros dos. Esto quiere decir que los tres cubrían a los mismos grupos étnicos en sus dos domicilios, la puna y el valle. Faltan, sin embargo, del valle, San Pedro de Buena Vista y Carasi, y de la puna, Aymaya, Laymi y Panakachi. San Marcos de Miraflores y también Micani eran los curatos del valle que cubrían a los otros dos grupos étnicos del partido, los Macha y los Pocoata.

El análisis del cuadro 1 permite observar que las entradas en calidad de sínodo real representaban una parte pequeña de los ingresos parroquiales. Recordemos que el sínodo era el salario del cura y que se sacaba del tributo recolectado. Sólo en los casos de Moscari y Micani el monto recibido por sínodo alcanzaba la cantidad especificada por ley (1093 ps. 6 rr.). Esto se debía, según Buechler, a que el gobierno español había dispuesto en 1769 que el sínodo pagado se calculara de acuerdo a la capacidad de sostenimiento personal de los curas. El peso mayor que tenían las otras fuentes de ingresos en Chayantaca y San Marcos de Miraflores quizás era lo que llevaba a otorgarles menor cantidad de metálico en calidad de sínodo. Sin embargo el peso mayor de las otras formas de ingreso (obvenciones y fiestas) parecía ser algo común a la mayoría de las parroquias, tanto en el siglo XVII como en el XVIII.

El cuadro también muestra que los ingresos por fiestas y obvenciones representaban más del 50% de las entradas de los cuatro casos considerados. Un análisis más detallado de las cifras permite sacar las siguientes conclusiones. En primer

CUADRO 1: INGRESOS POR RUBRO DE LOS CURATOS DE CHAYANTA

RUBRO	CHAYANTAKA		SAN MARCOS DE MIRAFLORES		MOSCARI		MICANI	
	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%
Fiestas	2.008	50	666	30	483	16	1.177	47
Obvencional	1.200	30	800	36	1.526	49	250	10
Sínodo	800	20	600	27	1.093	35	1.093	43
Arrendamientos			126	7				
TOTAL	4.008	100	2.192	100	3.102	100	2.520	100

FUENTES: AGN, IX, 31-7-6; E. 1056 y E. 1058; 31-7-3, E. 1079; 31-7-2, E. 1048.

lugar, la existencia de variaciones en cada curato de los montos obtenidos por fiestas y obvenciones refleja la cantidad de población que abarcaba cada curato. Dentro de esta cuestión hay que tener en cuenta que los curatos controlaban grupos étnicos que tenían doble domicilio. En relación con esto, el cura de Micani, Don Mariano José de Mina y Escobar, al explicar las razones del bajo ingreso por obvenciones que tenía el curato cuenta que:

"(...) como el curato de Micani, en la mayor parte se compone de los indios de Chayanta, Pocoata y otros lugares de la Puna, no pasan de ochocientos lo que habitan y tienen su residencia fija en el Pueblo de dicho Micani y en toda su Jurisdicción y por esto en la Cuaresma sólo hay que confesar aquellos ochocientos poco más o menos, pues sucede que los Indios de la Puna acabada su siembra se retiran a confesarse a sus respectivas Parroquias y por la cosechan vuelven a recoger el fruto de sus sembrados (...)" (58).

La mayor presencia de población fija en las áreas de la puna es la que indica que los ingresos por estos rubros sean mayores en la parroquia de Chayantaka que en las del valle, San Marcos de Miraflores, Moscarí y Micani.

En segundo lugar, habría que tratar de comprender las variaciones porcentuales de estos dos rubros en cada parroquia. La presencia de un mayor ingreso por fiestas (50%) que por obvenciones (30%) en Chayantaka y de la situación inversa para las otras parroquias del valle indicaría que en los núcleos de la puna existían mayores posibilidades de control y por lo tanto de cargar las fiestas. El menor control en las áreas de valle llevaría a implementar mayores exacciones por obvenciones.

Por último, la relevancia de estas fuentes de ingreso se acentúa cuando se ve la ausencia de otras fuentes "legales", como las primicias capellanías, censos, etc.

Para considerar los gastos también se ha construido un cuadro comparativo entre las cuatro parroquias. En el mismo se distinguen por lo menos tres tipos de

CUADRO 2: GASTOS POR RUBRO DE LOS CURATOS DE CHAYANTA

RUBRO	CHAYANTAKA		SAN MARCOS DE MIRAFLORES		MOSCARI		MICANI	
	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%	Monto (ps.)	%
Teniente del Cura	900	26	550	33	900	32	488	25
Cuaresmero			126 (3)	7	140	5	100	5
Doctrinero			30	2	130	5		
Cuartas	200	6	100	6	100	4	200	10
Real Seminario de Chuquisaca			18	1			33	1
Misioneros de Moxos			30	2	78	3	55	3
Real Subsidio (6%)							61	3
Sostenimiento Mulas (1)			150	9	280	10		
Indiferenciado	366	11						
"Congrua" del cura	2.000	58	659	40	1.159	42	1.040	53
TOTAL (2)	3.466	100	1.663	100	2.787	100	1.977	100

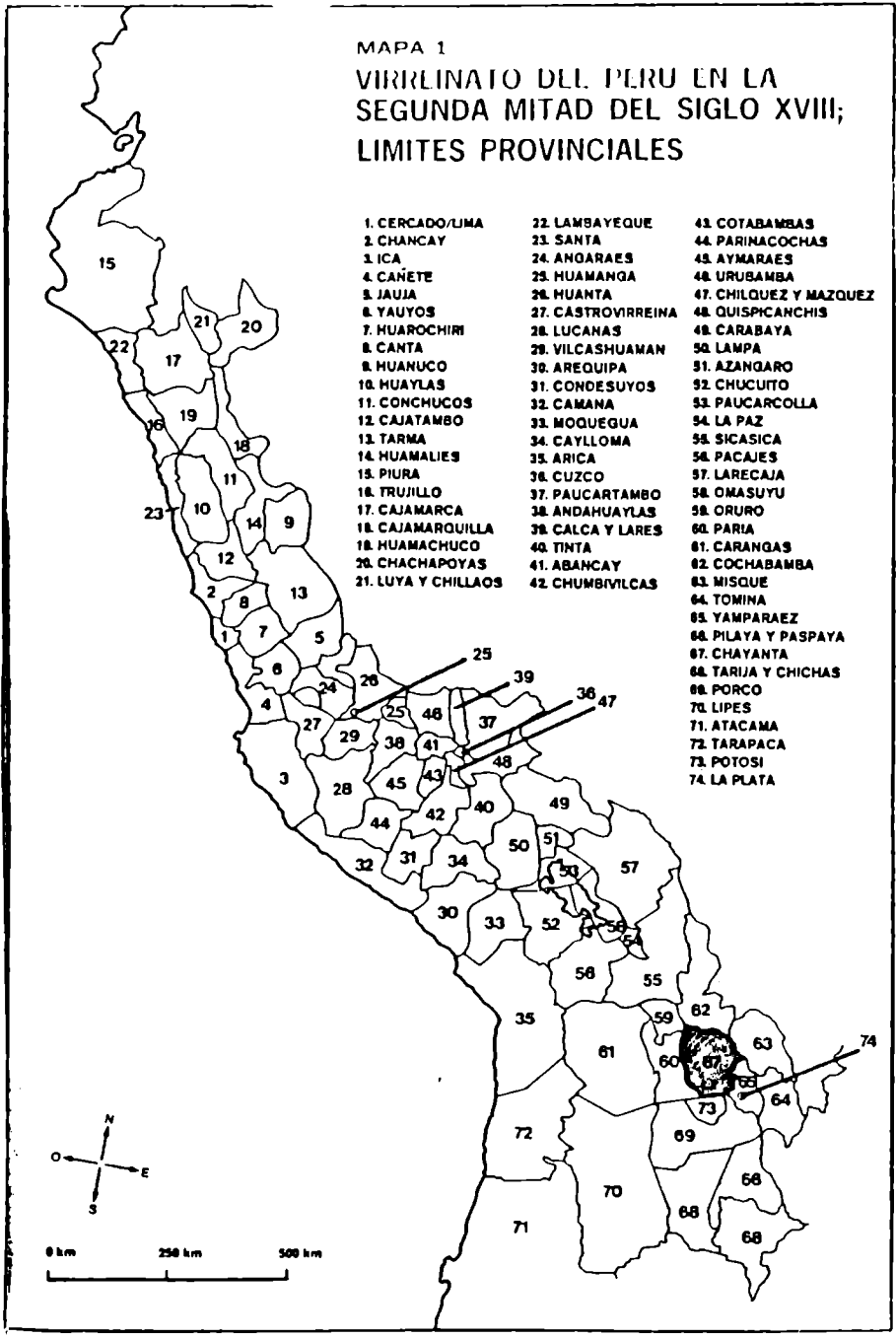
- (1) En este rubro, los curas incluyen el gasto en cebada y el mantenimiento de los trabajadores durante el cultivo de ese cereal.
- (2) El total de los gastos no coincide con el de ingresos porque resta una diferencia pequeña que los curas destinan a la fábrica, pero que no se sabe para qué se utiliza. En alusiones aisladas se menciona el pago de las raciones de los trabajadores en las refacciones o construcciones "a costa de fábrica" o el mantenimiento de la lámpara, cera, incienso, etc. Pero esto no aparece especificado en los gastos.
- (3) En este caso, se especifica el gasto en cuaresmero y de los salarios de los peones que conducen al cura en las mulas conjuntamente.

FUENTES: AGN, idem cuadro anterior.

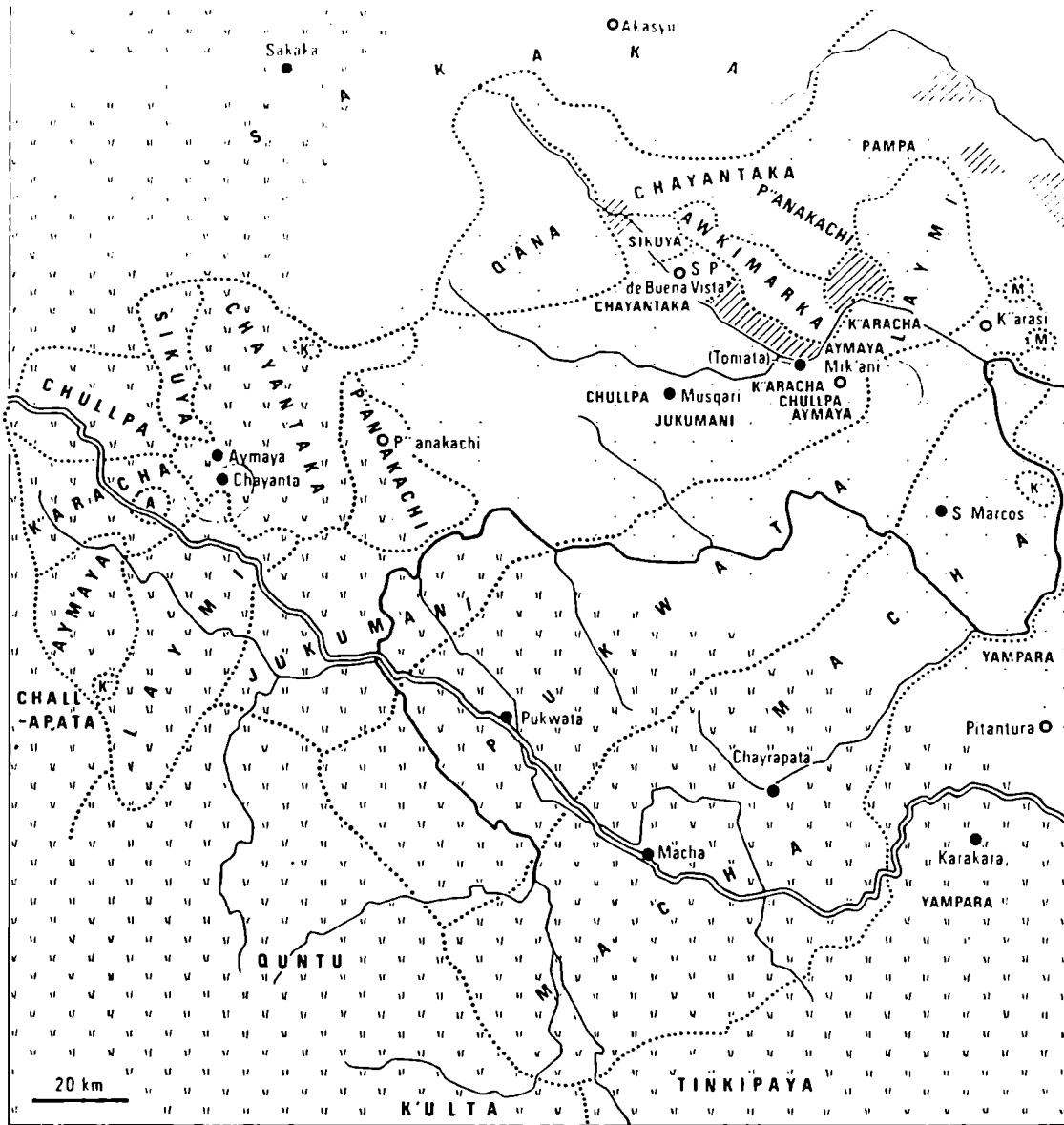
destinos de los ingresos. En primer lugar, estaba el gasto relacionado con el sostenimiento de los representantes eclesiásticos. Este gasto representa el mayor porcentaje de los ingresos. El sostenimiento del cura significaba entre el 40 y 58% de los gastos, seguido del salario del ayudante o teniente del cura que representaba entre un 25% y 33% de los mismos. Es decir, que aproximadamente las tres cuartas partes de los ingresos "legales" se gastaban en la reproducción de los curas y sus ayudantes. En segundo lugar, en todos los curatos existían las obligaciones fijas destinadas al Arzobispado. Estas, tomando el caso de Micani, que es el más completo, representaban sólo el 17% de los gastos. Por último, es interesante observar en sólo dos casos de los considerados la presencia entre los gastos del costo de sostenimiento de las mulas. En este rubro estaba incluido el costo que representaban las raciones dadas a los mayordomos por su trabajo en la producción de la cebada para las mulas. Su baja participación en los gastos o directamente su no existencia muestra que el sostenimiento de las mulas, como otras cosas, recaía en las comunidades. No aparecen alusiones a los pagos realizados al resto de la fuerza de trabajo descripta. Esto confirma lo que se venía diciendo respecto de que la utilización de la misma representaba una apropiación sin costos para las parroquias.

El silencio de los testimonios sobre la participación mercantil de los curas de estas Doctrinas ha impedido calcular los beneficios obtenidos por esas actividades y los fines que se les adjudicaba. Como se dijo, no cabe duda de que el "quantum" apropiado excedía las necesidades de las parroquias pero no se sabe ni qué hacían con éste ni en qué se gastaban los ingresos de esas actividades. La mención en las fuentes a la existencia de clérigos hacendados en la zona del valle de los alrededores de San Pedro de Buena Vista sugiere que el control de las parroquias podría haber sido una manera de aumento de los ingresos familiares y de ascenso social. Pero, el análisis de los ingresos "legales" y de las apropiaciones de fuerza de trabajo explica en parte el sentido de la apropiación. Los fines a los que se

destinaban los ingresos monetarios y la fuerza de trabajo se relacionaban sobre todo con la reproducción del sistema eclesiástico. Desde todos los puntos de vista las comunidades indígenas subsidiaban la estructura eclesial a nivel de las Doctrinas. Esto revaloriza una de las funciones de la Iglesia. Más allá de que las doctrinas como apropiadoras del excedente tuvieran un rol generador de riquezas e impulsor de las actividades económicas, lo que se ve a través de los gastos es que la Iglesia era también, como dice Bauer "(...) una consumidora de ingresos a través del enorme caudal de construcción eclesiástica, manutención -a veces pródiga- de su clero en gastos de salud, educación y bienestar, y por supuesto, en administración de servicios espirituales" (59).



Ubicación de la provincia de Chayanta en Golte, J., Repartos y Rebeliones, IEP, Lima, 1980, pág. 207.



 puna
 vallée
 région intermédiaire (chawpirana/taipirana)
 limite de ayllu. Enclaves dans la puna: K k'aracha
 A aymaya, dans la vallée: M macha
 K k'ulta
 Villages: ● "reducción" de l'époque de Toledo (1572-75) ○ de l'époque coloniale ancienne
 principales haciendas

MAPA DE LA REGION DEL NORTE DE POTOSI (elaborado por Olivia Harris y Tristan Platt) en Annales. N° 5-6, Paris, 1978, pág. 1086.

NOTAS

- (1) PINO MANRIQUE, Juan del, "Descripción de la Villa de Potosí y los Partidos Sujetos a su Intendencia " (1787) en Colección de Obras y Documentos relativos a la historia Antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata por Pedro de Angelis, Buenos Aires, Plus Ultra, 1971, pág. 40.
- (2) PLATT, Tristan, Estado boliviano y ayllu andino, Lima, IEP, 1982.
- (3) Ver HARRIS, Olivia, "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (Norte de Potosí)" en AVANCES, N° 1, La Paz, 1978; "Complementary and conflict: an andean view of women and men: en LA FONTAINE, J.S., "Sex and age as principles of social differentiation", A.S.A. Monograph 17, Londres, 1978; "Labour and Produce in an ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia" en LEHMAN, D., Ecology and Exchange in the Andes, Londres, Cambridge University Press, 1982; PLATT, Tristan, "The role of the Andean Ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in the Northern Potosí (Bolivia)" en Ecology and Exchange... (op. cit.); e idem cita 2.
- (4) SAIGNES, Thierry, "Las Etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII)" Jarhbuch Fur Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerika, 21, Colonia, 1984.
- (5) TAYLOR, W.B., Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages, Standford, Standford University Press, 1979.
- (6) SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, Indios y Tributos en el Alto Perú, Lima IEP, 1978.
- (7) Me refiero al concepto de "economía moral" definido por Thompson, E.P. en Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona, Crítica, 1979.
- (8) Ibidem 2, pág. 27.
- (9) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 4-8.

- (10) *Ibidem* 1, pág. 41.
- (11) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 5-v.
- (12) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 5-v.
- (13) TANDETER, Enrique y WACHTEL, Nathan, Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII, Buenos Aires, CEDES, s/f.
- (14) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 5-v.
- (15) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 5.
- (16) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 6-v.
- (17) El concepto de "comercialización forzada" ha sido utilizado por Witold Kula para referirse a aquellas situaciones en las que las exigencias del estado se expresan en dinero obligando a los campesinos a vender sus productos. Si bien no cabe duda de que las cargas coloniales, sobre todo el tributo, forzaban a las comunidades a participar en el mercado, creo que la mercantilización de la producción no sólo tenía esa finalidad como lo demuestran las cifras.
- (18) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 6.
- (19) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, fs. 9-v; 10-v; 3-v.
- (20) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 19, fs. 3-8.
- (21) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 6.
- (22) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 7.
- (23) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 9-v.
- (24) RIVERA, Silvia, "El Malku y la Sociedad Colonial en el siglo XVII", en AVAN-
CES N° 1, La Paz, 1978.

- (25) BARRAGAN ROMANO, Rossana, "En torno al modelo comunal mercantil: El caso de Mizque (Cochabamba) en el siglo XVII" en Revista Chungará, N° 15, Aries, 1985.
- (26) Declaración de Agustín Fernández, Gobernador de la Parcialidad de Chayantaka a los Visitadores, AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, F. 10.
- (27) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 12, f. 14.
- (28) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 6-v.
- (29) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 10, f. 1-v.
- (30) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 8.
- (31) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 8.
- (32) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 7-v.
- (33) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 21, f. 7-v; Expte. 19, fs. 6-7; f.3-8; Expte. 10, f.2.
- (34) AGN, IX, 30-6-1, Expte. 19, f. 1.
- (35) O'PHELAN GODOY, Scarlett, Rebellions and Revolts in Eighteenth century Peru and Upper Peru, Colonia, Bohlau Verlag, 1985.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett, "El sur andino a fines del siglo XVIII: Cacique o corregidor" en ALLPANCHIS Nos. 12-13, Cuzco, 1978.
- (36) Ver SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, "El indio en el Alto Perú a fines del siglo XVII" en S.A., N. Indios y Tributos en el Alto Perú, Lima, IEP, 1978.
- (37) Ibidem 36.
- (38) ACOSTA, Antonio, "Los cléricos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630), en ALLPANCHIS, vol. XVI, N° 19, Cuzco, 1982, y "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en Perú a comienzos del siglo XVII" en HISTORICA, vol. VI, N° 1, Lima, 1982.

(39)

TABLE 14

a) Annual "Arancel de Derechos Parroquiales" (*obenciones*) prepared for the Archbishopric of Charcas in 1770

(Charged by parish priests at Indian villages including mestizos, mulattos and negroes)

Sacrament	Costs
Low mass (misa rezada)	2 pesos
High mass (misa cantada)	4 pesos
High mass and procession (misa solemne y procesión)	12 pesos
Mass on sacred feasts (misa de Fiestas)	10 Pesos (at Potosí 14 pesos)
Misa de salud	16 pesos
High burial for mestizo (entierro cantado con pompa de mestizo)	40 pesos -
Low burial for mestizo (entierro rezado de mestizo)	At church, 10 pesos At convent, 13 pesos
Low burial for mestizo child (entierro rezado de mestizo menor)	At church, 8 pesos At convent 10 pesos
High burial for mulato or negro slave (entierro cantado de mulato o negro esclavo)	At church, 14p/at Potosí, 18p At convent, 18p/at Potosí, 24p
Low burial for mulato or negro slave (entierro rezado de mulato o negro esclavo)	At church, 9p/at Potosí, 11p At convent, 12p/at Potosí, 14p
Low burial for slaves	At church, 8p/at Potosí, 10p At convent, 10p/at Potosí, 13p
High burial for slaves	At church, 6 pesos At convent, 8 pesos
Burial at the cemetery	4 pesos/at Potosí, 8 pesos
High burial for <i>indio criollo</i> at Potosí	12 pesos
Burial at the cemetery for <i>indio criollo</i> in Potosí	rezado: 6 pesos cantado: 8 pesos
Misa de velación de mestizos	10 pesos
Misa de velación de mulatos libres	6 pesos
Misa de velación de esclavos	4 pesos

Source: R A H, Colección Mata Linares, Vol. 37.

Este arancel ha sido publicado por Scarlet O'Phelan en Rebellions and Revolts in eighteenth century and Upper Peru, Colonia, Bohlau Verlag, 1985, pág. 115.

Se encuentra en RAH, Colección Mata Linares Vol. XXXVIII, F. 65.

(40) AGN, IX, 31-7-3, E. 1044.

(41) AGN, IX, 31-7-2, E. 1044, Testimonio del Cacique Agustín Fernández de la Parcialidad de Chayantaka.

(42) AGN, IX, 31-7-2, E. 1044.

(43) AGN, IX, 31-7-2, E. 1044.

- (44) AGI, Charcas 697, Sanz a Gardoquí, 25 de septiembre de 1794, citado en BUECHLER, Rose Marie, The Mining Society of Potosí, 1776-1810, Syracuse University, 1981, pág. 188, cita 38.
- (45) AGN, IX, 30-6-1, E. 22.
- (46) AGN, IX, 31-7-2, E. 1044.
- (47) Idem cita 46.
- (48) Idem cita 45.
- (49) Idem cita 46.
- (50) Idem cita 46.
- (51) AGN, IX, 30-6-1, E. 12.
- (52) AGN, IX, 31-7-3, E. 1048.
- (53) Idem cita 46.
- (54) Idem cita 46.
- (55) Idem cita 45.
- (56) Idem cita 46.
- (57) AGN, IX, 31-7-3, E. 1048.
- (58) AGN, IX, 31-7-2, E. 1046.
- (59) BAUER, Arnold J., "La Iglesia en la Economía de Hispanoamérica, Censos y Depósitos en los siglos XVIII y XIX" en The Hispanic American Historical Review, vol. 63, N° 64, Noviembre 1983 (traducción interna de la Cátedra de América 1).

FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (Sala XI):

Legajos: 33-9-8 (Exptes. 2147, 2159)
30-6-8 (Expte. 5)
31-7-7 (Exptes. 1202, 1208)
31-7-3 (Exptes. 1056, 1057, 1058, 1060, 1061, 1062, 1063, 1064, 1067,
1070, 1071, 1072, 1075, 1078, 1079, 1081, 1082, 1084, 1085,
1086, 1088, 1091, 1093)
30-6-1 (Exptes. 4, 4, 10, 12, 18, 19, 21, 22)
7-2-13 (Exptes. 15, 17)
31-7-2 (Exptes. 1038, 1040, 1041, 1043, 1044, 1046, 1048, 1050)
33-9-7 (Expte. 2127)
30-5-9 (Exptes. 12, 19, 21)
34-1-1 (Exptes. 2182, 2189)
31-7-1 (Exptes. 1009, 1025, 1027, 1026, 1028, 1029, 1030, 1032, 1036,
1037)
36-2-2 (Expte. 1)

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Antonio
1982 "Los clérigos doctrineros y la economía colonial" (Lima 1600-1630) en Allpanchis, vol. XVI, N° 19, Cuzco.
- 1982 "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en Perú a comienzos del siglo XVII" en Histórica, vol. VI, N° 1, Lima
- ARZE, René
1978 "Un documento inédito de Pedro Vicente Cañete en tor a la controversia de la nueva mita de Potosí" en Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza, La Paz.
- 1978 "El cacicazgo en las postrimerías coloniales" en Avances, N° 1, La Paz.
- ASSADOURIAN, Carlos S.
1982 El sistema de la economía colonial, Lima, IEP.
- 1983 "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino" en Hisla, I, Lima.
- 1979 "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial, el caso del espacio peruano, siglo XVI" en FLORESCANO, E. (comp.), Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina 1500-1975, FCE, México.
- BARNADAS, J.
1984 "The catholic church in Colonial Spanish America" en Cambridge History of Latin America, vol. 1
- BAUER, Arnold
1984 "The church in the economy of Spanish America: Censos and Depositos in the 18th and 19th centuries" en Hispanic American Historical Review, vol. 63, N° 4.

- BUECHLER, Rose Marie
1981 The Mining Society of Potosí, 1776-1810, Syracuse University.
- CAHILL, David
1986 "Caciques y tributos en la sierra del sur del Perú después de las Rebeliones de los Tupac Amaru", Ponencia del Congreso de CLACSO, Lima.
- CHOQUE, Roberto
1978 "Pedro Chipana: cacique comerciante de Calamarca", Avances, N° 1, La Paz.
- GOLTE, Jurgen
1980 Repartos y Rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial, IEP, Lima.
- FLORES GALINDO, A.
1984 Aristocracia y Plebe. Lima 1760-1830, Lima, Mosca Azul.
- HARRIS, Olivia
1978 "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (Norte de Potosí)" en Avances, N° 1, La Paz
- 1978 "Complementarity and conflict: and andean view of women and men" en LA FONTAINE, J.S., Sex and age as principles of social differentiation, A.S.A. Monograph 17, Londres.
- 1982 "Labour and Produce in an ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia" en LEHMAN, D., Ecology and Exchange in the Andes, Londres, Cambridge, University Press.
- HUNEFELDT, Christine
1983 "Comunidad, Curas y Comuneros hacia Fines del Período Colonial: Ovejas y Pastores indomados en el Perú" en HISLA, II, Lima.
- LARSON, Brooke
1979 "Caciques, class structure and colonial state in Bolivia" en Nova Americana, N° 2, Torino.
- LOCKHART, James
1982 El mundo hispanoperuano 1532-1560, México, FCE.

- MEYERS, A.- CELESTINO, O.
1981 Las Cofradías en el Perú: Región Central, Frankfurt/Main, Verlag Klaus Dieter Vervuert.
- MURRA, John
1973 "Diego Chambilla, cacique comerciante de Pomata" en Historia y Cultura, N° 3, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima, IEP.
- O'PHELAN GODOY, S.
1985 Rebellions and Revolts in eighteenth century and Upper Peru, Colonia, Bohlau Verlag.
1978 "El sur andino a fines del siglo XVIII. Cacique o corregidor" en ALLPANCHIS, N° 12-13, Cuzco.
- PINO MANRIQUE, Juan del
1971 (1787) "Descripción de la Villa de Potosí y los Partidos sujetos a su Intendencia", en Colección de Obras y Documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata, por Pedro De Angelis, Buenos Aires, Plus Ultra, 1971.
- PLATT, Tristan
1978 "Acerca del Sistema Tributario Pre-Toledano en el Alto Perú" en Avances, N° 1, La Paz.
1982 Estado boliviano y ayllu andino, IEP, Lima.
1982 "The role of the Andean Ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in the Northern Potosí (Bolivia)" en LEHMAN, D., Ecology and Exchange, Londres, Cambridge University Press.
- ROMANO, R. Barragán
1985 "En torno al modelo comunal mercantil. El caso de Mizque en el siglo XVII" en Revista Chungará, N° 15, Arica.
- RIVERA, Silvia
1978 "El Malku y la sociedad colonial en el siglo XVII" en Avances, N° 1, La Paz.

- SAIGNES, Thierry
1984
"Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII)" en Jarhbuch Fur Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerika 21, Colonia.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1978
Indios y Tributos en el Alto Perú, IEP, Lima
- SPALDING, Karen
1974
De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial, IEP, Lima.
- STERN, Steve
1986
Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Madrid, Alianza.
- TANDETER, Enrique y
WACHTEL, Nathan
s/f.
Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII. Buenos Aires, CEDES.
- TAYLOR, W. B.
1979
Drinking, Homicide and Rebellion in colonial Mexican Villages, Standford, Stanford University Press.
- THOMPSON, E. P.
1979
Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial, Barcelona, Crítica.
- WACHTEL, Nathan
1976
Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-70), Madrid, Alianza.

