

HACIA LA DEFINICIÓN DE UNA *MIT'A* RELIGIOSA: FIESTAS Y SISTEMA DE CARGOS EN LOS *AYLLUS* DE TAPACARÍ (COCHABAMBA, SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII)

ABOUT THE DEFINITION OF A RELIGIOUS *MIT'A*: FESTIVITIES AND CARGO SYSTEM IN THE *AYLLUS* OF TAPACARÍ (COCHABAMBA, SECOND HALF OF THE EIGHTEENTH CENTURY)

Alber Quispe Escobar*

Resumen

Este trabajo ofrece una reflexión sobre los turnos rotativos y obligatorios que se desarrollaban en el ámbito festivo-religioso, en los *ayllus* de Tapacarí, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Se postula que la dinámica y organización de estos cargos constituían un sistema de *mit'a*, internamente regulado y asumido por los miembros de los *ayllus* para cumplir con la reproducción anual del ciclo de fiestas que, en ese contexto y espacio, cobraban vital importancia. En ese sentido, se considera que la *mit'a* no fue una institución exclusivamente vinculada con las labores obligatorias y rotativas de la minería, ni que estuvo únicamente relacionada con turnos de trabajo, si bien es cierto que no estaba completamente desligada de prestaciones o servicios laborales. Así, se argumenta que esta *mit'a* de connotaciones religiosas constituía una estructura jerarquizada y diferenciada de cargos rotativos cuyo cumplimiento era obligatorio para los tapacareños en función al estatus social que ocupaban localmente.

Palabras clave: Fiestas, *mit'a*, cargos, Tapacarí, *ayllus*.

Abstract

This paper offers a reflection on the rotating and obligatory shifts that were developed in the festive-religious environment, in the ayllus of Tapacarí, during the second half of the XVIII century. It is postulated that the dynamics and organization of these positions constituted a system of mit'a, internally regulated and assumed by the members of the ayllus to comply with the annual reproduction of the cycle of festivities that, in that context and space, were of vital importance. In this sense, it is considered that the mit'a was not an institution exclusively linked to the obligatory and rotating tasks of mining, nor was it only related to work shifts, although it is true that it was not completely disconnected from labor benefits or services. Thus, it is argued that this mit'a of religious connotations constituted a hierarchical and differentiated structure of rotating positions whose fulfillment was obligatory for the tapacareños according to the social status they occupied locally.

Keywords: festivities, *mit'a*, cargos, Tapacarí, *ayllus*.

Fecha de recepción: 02-12-2021 Fecha de aceptación: 26-08-2022

Uno de los aspectos más emblemáticos de la organización de los *ayllus*¹ de los Andes fue el desarrollo multifuncional de los turnos rotativos o *mit'as*². Si bien no es posible situar su origen, seguramente formaron parte fundamental de las

estructuras sociopolíticas de las sociedades andinas desde mucho antes de la presencia hispánica y alcanzaron, al parecer, un alto grado de institucionalización bajo la expansión del Estado Inca entre finales del siglo XV y comienzos del XVI. Rostworowski (1999), una de las estudiosas más prolíficas del desarrollo estatal y expansivo Inca, identificó al respecto *mit'as* agrarias,³ militares (o guerreras), mineras, pesqueras, entre otras, cada una con sus propias particularidades y organizadas de forma masiva por el aparato

1 En los Andes tradicionalmente el ayllu ha sido definido como territorio, unidad organizativa y parentela consanguínea y social.

2 Este término *mit'a* y sus variantes está registrado en los diccionarios quechuas de Domingo de Santo Tomás (1560:18, 57, 69, 77, 96, 159) y Diego González de Holguín (1952 [1608]:23) y en el aymara de Ludovico Bertonio (2006 [1612]: 611). En todas sus acepciones *mit'a* remite a tiempo, época o turno rotativo con cierto grado coercitivo. En este trabajo usaré la forma explosiva de la palabra tal como lo escriben los lingüistas contemporáneos (Laimé, Cazazola, Layme 1996:146) y tal como es pronunciada por los quechua/aymara hablantes. Así, para el análisis de los cargos festivo-religiosos usaré el término *mit'a* y no *mita*. Esta última forma será usada solamente en transcripciones literales de fuentes documentales y bibliográficas. De ese modo, no consideraré válida la distinción entre *mit'a* como referente de instituciones y prácticas prehispánicas y *mita* como expresión de las políticas coloniales impuestas sobre la población andina.

3 En las zonas de producción agraria intensificada como en los valles de Cochabamba donde se realizaron significativas reformas desde el Estado Inca (Wachtel 1981; Larson 1992), la *mit'a* debió constituirse en un importante criterio de organización de la fuerza de trabajo y de otras prácticas asociadas a tales actividades. El acceso al agua, un recurso elemental en regiones agrarias, acaso también se estableció en relación a *mit'as* tal como ocurre actualmente en varias comunidades y sindicatos asentados en las faldas de la cordillera del Tunari.

administrativo, donde la autoridad de los *kurakas* y *mallkus*⁴ locales fue decisiva⁵. Asimismo, es muy probable que hayan sido útiles en los desplazamientos temporales de contingentes asociados al manejo de la verticalidad ecológica, tan característica de las sociedades centro-sur andinas (Condarco 1971; Murra 1975:59-115, 1987). En conjunto, se trataba de la movilización rotativa (mediante turnos) de fuerza de trabajo a escala estatal para diferentes tareas concernientes a la consolidación y expansión Inca.

Durante el gobierno de la monarquía hispánica⁶ -y sobre todo a partir de las reformas del virrey Francisco Álvarez de Toledo de fines del siglo XVI-, las *mit'as* también adquirieron una importancia estatal en función al aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena en ciertos ámbitos de la economía colonial como la minería de la plata, la agricultura, los obrajes, la obtención de salitre, el corte de madera, entre otros. Esta situación, aunque fue normada, dio paso a prácticas de arbitrariedades y abusos sobre la población indígena (Zavala 1978; Moreno Yáñez 1981; Sánchez Albornoz 1988:193). De hecho, fue precisamente en este contexto cuando entró en vigencia un sistema de turnos rotativos y obligatorios en torno a las actividades mineras de Potosí (Bakewell 1989:58-71, 73-90; Tandeter 1992:35-100; Crespo 2010:59-78; Zagalsky 2014:375-395; Nicolas 2018) y Huancavelica (Lohmann 1949; Contreras 1982; Rendón 2020). Probablemente por la importancia y el alcance de las mencionadas reformas toledanas, debido a la prioridad que le asignó el régimen colonial a la actividad minera en función a su peso fiscal y monetario (Sánchez Albornoz 1988:193), en gran parte de la historiografía andina el concepto de "mita" ha sido analizado en relación al mundo laboral de la minería. Tal ha sido el peso de esta tradición académica, que suele usarse el término "mita", sin ninguna otra precisión, para dar cuenta del funcionamiento de los turnos obligados en el ámbito preciso de las actividades mineras, aunque su uso se ha ido ampliando en las últimas décadas a otras modalidades de trabajo coactivo

separado de la esfera minera⁷. Desde mi punto de vista, esa concepción (el hablar a secas de *mit'a* sin especificar su campo de uso) tendió a solapar la configuración de las otras *mit'as* que existieron (y existen aún) entre las poblaciones indígenas más allá de la minería e, incluso, fuera del ámbito propiamente laboral⁸.

De hecho, existen varias referencias y ejemplos de *mit'as* en la vida campesina colonial de los Andes más allá de la intervención del Estado y al margen de la organización de la fuerza de trabajo sujeta al ámbito de la minería. Ya en 1947, Aquiles Pérez (1947)⁹, apoyado en crónicas coloniales y en documentos de archivo, analizaba las distintas mitas (así lo escribió el autor) que existían en la real audiencia de Quito: "mita de labranza", "mita en los trapiches", "mita de yerba y leña", "mita de alimentos", "mita de pastoreo", "mita de molinos", "mita de construcción de casas", "mita de telares", "mita de obrajes" y "mita de servicios públicos". Algunos de estos turnos o tandas también se reprodujeron en los *ayllus* centro-sur andinos, donde la respuesta a las demandas externas y a las necesidades internas sobre la fuerza de trabajo, la participación en los circuitos mercantiles y las actividades agropecuarias se articuló necesariamente en base a *mit'as*. Además, en la cultura política de los *ayllus* del Norte de Potosí y de los valles y el altiplano de La Paz los turnos rotativos fueron uno de los pilares del sistema jerarquizado de autoridades (Serulnikov 2006; Thomson 2007) y, aún, de las transformaciones "desde abajo" que posibilitaron, a largo plazo, las reconfiguraciones en los criterios de autoridad y gobierno sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVIII (Rasnake 1989; Abercrombie 2006). Ninguna duda cabe, en consecuencia, sobre la variedad de situaciones en las que los *ayllus* andinos se organizaron a través de turnos rotativos. Reguladas desde el Estado (Inca o monárquico) o controladas localmente, las *mit'as* estaban asentadas en una base comunal y requerían de una estructura de autoridades para su funcionamiento.

En este artículo desarrollaré algunos argumentos para comprender el funcionamiento y organización de lo que concibo como una *mit'a* religiosa, en el caso concreto de los *ayllus* de Tapacarí de la segunda mitad del siglo XVIII. Situado

4 Los *kurakas*, en territorios de habla quechua, y los *mallkus*, en territorios de habla aymara, fueron autoridades de los *ayllus* andinos. Ambas denominaciones pretendieron ser reemplazadas por el término taíno "cacique" a lo largo del proceso de colonización hispana.

5 Debido a su variado uso por el Estado Inca, Rostworowski considera que la mita tenía una significación mucho más profunda entre la población de los Andes, apreciación que me parece muy sugerente, pero que debe estudiarse aún: "El término mita va más allá de un sistema organizativo del trabajo, conlleva cierto concepto filosófico andino de un eterno retorno. Las constelaciones de las Pléyades, llamadas por los españoles como Cabrillas, llevaban el nombre de *oncoy*—enfermedad— cuando la mita lluviosa, y de *colca*—depósito— en la época de cosecha y de abundancia; las estaciones se dividían en mita seca y mita lluviosa. La mita diurna sucedía a la nocturna en una repetición que reflejaba un ordenamiento del tiempo que los naturales conceptuaban como un sistema organizativo cíclico de orden y de caos" (Rostworowski 1999:260).

6 Sobre las diferencias o discontinuidades entre la *mit'a* incaica y la *mit'a* española véase Barnadas (1973:262).

7 Véase en este dossier el trabajo de Paola Revilla sobre la "mita de servicio" en la ciudad de La Plata y sus proximidades; el de Francisco Quiroz sobre las *mit'as* estanciera, agrícola y obrajera en el caso de algunas poblaciones alto andinas y costeñas del Perú colonial; y el de Andrés Eichmann sobre otros usos y prácticas *mit'ayas* en Potosí. En otros contextos andinos como Quito, Jujuy y Lima también se estudiaron otras variantes de mita asociadas a formas coactivas de trabajo más allá de la explotación minera de la fuerza de trabajo indígena. Véanse, entre otros, Ciriza-Mendivil (2019), Sica (2014) y Sánchez Albornoz (1988).

8 Incluso en el caso específico de la minería colonial había diferentes prácticas y acepciones de mita, tal como lo advirtió García de Llanos (1983 [1609]:93-94) a comienzos del siglo XVII.

9 Agradezco a Jesús Reverte por la referencia de este libro y por el envío de una parte digitalizada de dicho estudio.

en el extremo occidental de los valles de Cochabamba (audiencia de Charcas), en una geografía accidentada que conducía hacia el altiplano central y que antiguamente había sido controlado por el grupo étnico *Sora* (Del Río 2005), este “pueblo real” constituía una jurisdicción con población indígena de “originarios”, “forasteros” y “agregados” que alcanzaba, hacia 1793, a un total de 6849 entre hombres y mujeres (Viedma 1969 [1793]: 64)¹⁰. El núcleo de su organización sociopolítica giraba en torno a dos parcialidades opuestas y complementarias (*anansaya* y *urinsaya*)¹¹ típicamente andinas, cada una de las cuales tenía un número variado de *ayllus*¹². Además, contaba con un sistema de autoridades conformado por caciques, “segundas personas”, alcaldes y *jilaqatas*. Con estas características, y en el conjunto de los “pueblos reales” de la antigua jurisdicción de Cochabamba caracterizada por su tradición agraria hábilmente explotada por el Estado Inca, Tapacarí constituía un importante espacio de la sobrevivencia de las estructuras del *ayllu* andino (Larson 1990:167-208; Quispe 2017a).

Conceptualmente, no supedito este sistema de turnos al planteado en torno a las prácticas laborales mineras con las cuales tenía cierta semejanza en su organización comunal, pero a la que no respondía directamente. En efecto, refuerzo el argumento de la existencia de *mit'as* o turnos en otros campos, no exclusivamente relacionados con el mundo laboral de la minería. De forma concreta, expongo argumentos para explicar el funcionamiento del sistema de cargos festivo-religiosos¹³ (uno de los varios sistemas de cargos que se desarrollaron en los *ayllus* de los Andes en diferentes ámbitos) a partir de la puesta en práctica de *mit'as* o turnos rotativos. Aun así, los diferentes cargos religiosos que se ejercían por turnos no estaban completamente desvinculados de prácticas laborales, puesto que, de forma indirecta, pudieron ser concebidos como “trabajo”

por quienes los ejercían¹⁴ y también porque involucraban modalidades de trabajo rotativo una de cuyas exponentes era la *mit'ani*. Como argumentaré en el texto, no se trataba solamente de una reproducción espontánea de cargos, sino de una estructura jerarquizada e institucionalizada localmente que constituía una de las principales vertientes de la organización social de los *ayllus*. A este respecto, es necesario señalar la doble connotación de *mit'a*: como turno rotativo y como sistema de turnos sujeto a regulaciones comunales. Es decir, el “pueblo real” o grupo étnico de Tapacarí, en conjunto, asumía la responsabilidad por los diversos cargos festivo-religiosos, pero, a través del sistema de autoridades, distribuía su ejercicio (el “pasar” las fiestas) a los miembros que la componían en función a sus estatus sociales. Así, cada uno de los miembros de los *ayllus* ejercía un cargo religioso sabiendo que había otros turnos más por otros tantos cargos que conformaban una estructura jerárquica de cargos. En este sentido, su dinámica era muy parecida a la organización de la *mit'a* minera, pero se diferenciaba de ella porque la intervención y regulación externa eran menos determinantes en su reproducción. No es fortuito, además, que para los tapacareños de esa época los cargos religiosos hayan sido concebidos como “tandas”, del mismo modo que los turnos rotativos y obligatorios relacionados con los trabajos mineros, cuyo cumplimiento garantizaba el acceso a las tierras. De este modo, el argumento central de esta propuesta resalta que en estos *ayllus* de las alturas de Cochabamba los cargos religiosos se establecían a partir de turnos rotativos o *mit'as*, criterios típicamente andinos que estaban sujetos a una lógica de derechos y obligaciones y a una estructura jerarquizada que tenía directa relación con las diferencias o estatus sociales locales. Así, como argumentaré más detenidamente, durante la celebración anual de las fiestas comunales, los miembros de los *ayllus* estaban obligados a ejercer diferentes cargos religiosos en forma ascendente, empezando por los de menor relevancia hasta alcanzar gradualmente los cargos simbólica y socialmente más importantes. Para analizar con más detalle este sistema de cargos, también me desplazaré de la religiosidad y las prácticas rituales a ella asociadas, al ámbito de la organización social y al gobierno indígena que posibilitaban su reproducción.

El ciclo de fiestas religiosas como base de los cargos festivo-religiosos

Uno de los fenómenos más emblemáticos de la difusión de la doctrina cristiana en los *ayllus* andinos fue la conformación de abultados calendarios festivos que respondieron no solamente a las preocupaciones e intereses del régimen monárquico en su empresa evangelizadora, sino también a

10 Esta distinción interna resultó, fundamentalmente, de criterios fiscales y tenía directa relación con el acceso a tierras. Los “originarios” se beneficiaban directamente de porciones de tierras, en tanto que los “forasteros”, aun siendo familiares de los primeros, no gozaban de esas asignaciones, pero, como los “agregados”, encontraron otras formas mercantiles para acceder a tierras. Unos y otros pagaban tasas diferenciadas de tributo (Larson, 1990:172-188; Quispe, 2017:27-72).

11 Al igual que muchos otros *ayllus* de los Andes, Tapacarí, en tanto unidad sociopolítica y territorial, estaba organizada en dos parcialidades complementarias y opuestas. *Anansaya* constituía la parcialidad de arriba (o superior), mientras que *urinsaya* la de abajo (o inferior).

12 Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el “pueblo real” de Tapacarí asistió a una reconfiguración acelerada de la cantidad y nombres de sus *ayllus*. Si a mediados de ese siglo estaba conformado por 14 *ayllus* (nueve en *anansaya* y cinco en *urinsaya*) a fines del mismo solo contaba, de acuerdo a información fragmentaria, con siete (cinco en *anansaya* y dos en *urinsaya*). Véase BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 176, Exp. 10, 1780. “Expediente”, ff. 480r-498r; BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, “Testimonio”, f. 45.

13 Son pocos los estudios que se han enfocado en el análisis total o parcial de los sistemas de cargos en los Andes a diferencia de lo que ocurrió en Mesoamérica donde fueron estudiados más prolíficamente al menos desde la década de los sesenta del siglo XX. Para el caso andino véanse Celestino y Meyers (1981), Hünefeldt (1983:3-31), Cangiano (1987), Platt (1996), Abercrombie (2006) y Quispe (2017a).

14 Actualmente se considera el ejercicio de cargos festivos como formas indirectas de trabajo en el sentido de que los muchos gastos necesarios para costear las fiestas suponen la intensificación de las prácticas laborales durante todo el año de “preparación” de los “pasantes”, es decir, desde que son nombrados como tales hasta que ejercen el cargo.

las necesidades religiosas de las propias poblaciones conquistadas. Si es cierto que la evangelización en los Andes se apoyó en una sistemática campaña de destrucción de los lugares sagrados y objetos de culto religioso locales, también es evidente que las sociedades andinas no aceptaron de forma pasiva la fe cristiana y supieron adaptarse a la situación colonial entre estratégicas acciones de negociación y resistencia o recursos de legalidad y de violencia. Toda esta experiencia religiosa que se desarrolló desde mediados del siglo XVI, que no fue homogénea en lo absoluto y que dependió de muchos factores entre los cuales cabe resaltar la filiación de los doctrineros y las particularidades religiosas de los *ayllus*, dio lugar a una compleja realidad que se expresaba fundamentalmente en el ciclo festivo que los andinos pudieron reproducir a partir de sus propios criterios organizativos. La evidencia más significativa de que esto fue así está en la puesta en práctica de los turnos rotativos para "pasar"¹⁵ las fiestas religiosas, aspectos que constituyeron los fundamentos del sistema de cargos o "fiesta-cargo" como lo denominó Abercrombie (2006).

Los *ayllus* de Tapacarí tenían un abarrotado calendario de fiestas durante la segunda mitad del siglo XVIII. Como resultado de las obras catequéticas y doctrinales que propagó la orden de San Agustín desde finales del siglo XVI¹⁶, en esa época las fiestas revelaban una intrincada articulación de elementos cristianos y andinos que se expresaban de forma tensa en el mundo simbólico y ritual. No era un hecho casual que las celebraciones de los santos y santas, advocaciones marianas o pasajes de la vida de Cristo, se articularan a momentos importantes de la producción agraria y, en alguna medida, del ciclo humano y animal (Quispe 2017a:91-144).

Dos conjuntos de celebraciones soportaban el sistema de cargos religiosos. Relacionadas con las enseñanzas generales del dogma católico, pero sobre todo con las particularidades devocionales de los agustinos, las "fiestas principales" o "fiestas de tabla" eran celebradas por el conjunto de los feligreses de la doctrina de Tapacarí y tendieron a constituir cierta cohesión étnica; mientras que asociadas con la religiosidad de los *ayllus* y los anexos, y aún con las elecciones personales, las "fiestas de devoción" expresaron ante todo la autoafirmación local. Las "fiestas principales" estaban constituidas por *Corpus Christi*, San Agustín, San Agatón, Virgen de Guadalupe, San Nicolás, Ánimas y

Jesús Nazareno y las "fiestas de devoción" por más de una veintena de celebraciones diversas y cambiantes entre las cuales resaltaban las de Santiago, Santa Bárbara, Virgen de la Candelaria, San Antonio y Virgen de la Asunción. El ceremonial más importante de las primeras se realizaba en la cabecera de la doctrina y congregaba a los festejantes de distintos puntos geográficos de la amplia jurisdicción real, en contraste al de las segundas que ocurría en los anexos de Tallija, Mujlli, Chijmuri, Guayco, Tirata, Collpa y Ramada, si bien es cierto que algunas prácticas religiosas también se realizaban en el pueblo principal. Estos dos fenómenos contrapuestos, de unidad y de particularidad, constituyeron una religiosidad compleja que respondía tanto a la integración étnica del "pueblo real" de Tapacarí como a la cohesión local de los *ayllus* que la conformaban¹⁷.

Las concepciones religiosas expresadas en las fiestas que se celebraban en Tapacarí se configuraron mediante un largo proceso en el cual las representaciones del santoral católico respondieron a los permanentes problemas de la producción agropecuaria que dependía, en última instancia, de los cambios climáticos (heladas, sequías, granizos, etc.) atribuidos a las deidades. En una sociedad rural como Tapacarí, la protección religiosa era sumamente necesaria para encarar el ciclo de producción al cual, en gran medida, adaptaron las fiestas católicas. No quiero decir con esto que solamente estas fiestas cumplieron las funciones protectoras, sino que en función a ellas se constituyeron significativos referentes del mundo cosmológico. Más allá de estas fiestas también se realizaban otros ritos que escapaban de algún modo a la ritualidad y parafernalia católica pero que no siempre están reflejados de manera clara en la documentación histórica. En cualquier caso, la imbricación entre ambas tradiciones religiosas había alcanzado uno de sus puntos más altos en ese momento. La importancia del agua, por ejemplo, era sumamente necesaria en la agricultura, razón por la cual ciertas ritualidades estaban asociadas a la celebración de Santiago, santo que también era tenido en estima por los que practicaban la curación mediante augurios (Quispe 2017b), Santa Bárbara¹⁸ y Todos Santos¹⁹, en función al ciclo de siembra y cosecha.

Solo tomando en cuenta estas importantes repercusiones cosmológicas sobre los productos o la reproducción de los animales, se puede entender que algunas fiestas, sobre todo las llamadas "principales", fueran asumidas de forma comunal pero delegadas a las miembros de los *ayllus* (o a las unidades familiares) mediante el sistema de *mit'as*.

15 Este término aparece con cierta frecuencia en la documentación colonial para señalar el ejercicio de un determinado cargo religioso. Véase por ejemplo BO. AHG-CBB. EC. Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], "Recurso de los indios", f. 2r, 58r-v, 59r, 64v, 88r, 92r, 95r, 97v; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 186, Exp. 11, ff. 365r-372r, 1783-1785, "Expediente", f. 366v; BO. ABAS-SUC. AA, TE, 1782-1784. "Testimonio", f. 11v, 17v, 22r, 32v, 35v, 38v, 41v, 46r, 63v. En la realidad contemporánea se denomina "pasantes" a quienes asumen el auspicio de las fiestas.

16 Informaciones fragmentarias sobre su labor en Tapacarí están en Villarejo (1965:86, 96) y Quispe (2017a:72-89).

17 BO. AHG-CBB. EC. Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], "Recurso de los indios"; BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio".

18 Su asociación con la lluvia está brevemente estudiada en Quispe (2017a:135-138).

19 Probablemente los ritos que se realizaban durante la fiesta de Todos Santos se extendían hasta Carnavales. Harris (1983:135-152), en su estudio sobre los Laymi de Oruro, observó la continuidad de ritos entre ambas celebraciones en relación al ciclo de producción agraria.

Entonces, más allá de las posibles imposiciones que ejercieron en este asunto los curas doctrineros al situar uno u otro culto particularizado, las fiestas que se celebraban en ese periodo tenían funciones prácticas para los tapacareños. Cuando me refiero a la responsabilidad comunal en el auspicio de las fiestas, quiero decir precisamente que la doctrina o “pueblo real” asumía en conjunto la organización de las celebraciones. En entornos comunales como Tapacarí, esto suponía que los miembros de los *ayllus* debían ejercer los cargos religiosos a través de *mit'as*.

Turno, rotación y obligatoriedad

Las cofradías introducidas en la doctrina de Tapacarí por los agustinos, llegaron a ser instancias útiles para el auspicio de las fiestas religiosas. Cada imagen o representación religiosa importante era sostenida por una cofradía compuesta por alféreces, mayordomos y priostes que tenían funciones diferenciadas y pertenecían a estatus sociales diferentes. Los alféreces eran quienes auspiciaban económicamente las fiestas, mientras que los mayordomos se encargaban del cuidado y culto de las imágenes católicas en tanto que los priostes administraban los ingresos monetarios de las cofradías. Esta estructura cofradera fue asumida por los miembros de los *ayllus* a partir del sistema de cargos basado en turnos rotativos y obligatorios. Es decir, los cargos religiosos se forjaron durante siglos a partir del entrecruzamiento de las instituciones hispanas y autóctonas y a mediados del siglo XVIII ya estaban organizados a través de *mit'as*. Esta fusión de las cofradías con los *ayllus*, probablemente vigorizó las estructuras y organización comunal tal como sugirió Hünefeldt (1983:3-31) para otro caso de los Andes. Frente al debilitamiento de los lazos comunales por una serie de tensiones internas (Larson 1992:196), los espacios festivos parecían constituirse en referencias de cohesión social para los tapacareños y sus *ayllus*. La fiesta del *Corpus Christi*, por ejemplo, era la celebración más emblemática de la doctrina y reunía al fragmentado cuerpo social en el pueblo cabecera donde se ritualizaba, en torno al cuerpo de Cristo, la propia constitución étnica de los *ayllus* de Tapacarí (Quispe 2017a:113-119)²⁰.

Cualquiera que fuera la fiesta, su auspicio, organización y reproducción era asumida por los miembros de los *ayllus* a través de turnos rotativos. En última instancia, sin embargo, eran los marcos comunales los que determinaban los criterios que regían su organización. En este sentido, el sistema de cargos religiosos estaba estructurado a partir de la relación interdependiente de las dos parcialidades complementarias, *anansaya* y *urinsaya*, y sus *ayllus*. Lo que quiero decir aquí en realidad es que en función a criterios de alternancia, las dos parcialidades compartían responsabilidades en la celebración de las fiestas. En el caso de

algunas “fiestas principales”, como en el *Corpus Christi*, los alferazgos recaían en las parcialidades por ciclos anuales (o bianuales, en ciertas circunstancias). Del mismo modo, de los 14 mayordomos e igual número de mayordomas que tenían las “fiestas principales” a fines del siglo XVIII, la mitad correspondía a la parcialidad de arriba y la otra mitad a la parcialidad de abajo. Solo en este contexto se puede entender la asignación particular de cargos a cada uno de los miembros que componían los *ayllus*.

En tanto que había diferentes cargos para cada una de las tareas asociadas a las fiestas religiosas, incluso al margen de los alferazgos, mayordomías y priostazgos que conformaban las cofradías, cabe pensar en una estructura escalonada de cargos que tenían en la base los de menor relevancia y en la cumbre los de mayor importancia simbólica y social. Este armazón empezaba con los servicios religiosos (pongos, *mit'anis*, alguaciles y *jilaqatas* leñeros), asociados a lo que puedo llamar una *mit'a* eclesiástica²¹ o con las prestaciones laborales rotativas, seguía con las mayordomías y alcanzaba su punto más alto con los alferazgos. Este último, no obstante su prestigio, no cerraba el ciclo escalonado de cargos porque los “reservados” también, y seguramente con más fuerza en el caso de los indígenas más desfavorecidos económicamente, debían desempeñarse como “fiscales” o “fiscales rezadores”.

Esta escalera de cargos se constituía, finalmente, en el soporte de la carrera personal que debían emprender los miembros de los *ayllus* en el ámbito religioso. Excepto en casos extremos, ningún indígena, fuera del estatus social que fuera, podía eximirse del cumplimiento obligatorio de los cargos. La obligatoriedad no estaba arraigada tanto en la “costumbre” o en una suerte de reglas consuetudinarias compartidas socialmente, cuanto en ciertos mecanismos de coerción comunal que garantizaban el cumplimiento de la reproducción anual de los cargos. En términos generales, se trataba de un entramado de obligaciones correspondientes con derechos que regulaba, mediante la participación de las autoridades indígenas, el carácter de los cargos. Si esta regla instituida mediante un proceso de normalización social no mantenía cierta regularización, por lo general se abría un escenario de litigios que podían ser resueltos por los mandones locales o, en los casos más complicados, podían llegar a los tribunales superiores. En realidad, sin embargo, este tipo de organización no tenía parámetros

20 Un análisis muy sugerente sobre el *Corpus Christi* en los *ayllus* de Macha (Norte Potosí), está en Platt (1996).

21 Sobre esta *mit'a* eclesiástica hablaba ya el cronista indígena Guamán Poma de Ayala (1980:9-153) en su *Nueva crónica* de comienzos del siglo XVII. Él se refería precisamente a una serie de servicios que los indígenas de los Andes desempeñaban en beneficio de los curas y de las iglesias. En Tapacarí, los pongos y *mit'anis* cumplían, mediante turnos semanales, varias tareas en la cocina del “cura propio” y de sus ayudantes; en tanto que los “jilaqatas leñeros” (aunque también aparecen como “alcaldes leñeros”) se encargaban de proveer diariamente, también por turnos, leña a la cocina del convento agustino (BO. AHG-CBB. EC. Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], “Recurso de los indios”, f. 58v-61r, 98r, 94r; BO. ABAS-SUC, AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, “Testimonio”, f. 66v y 68v).

bien definidos sobre los tiempos de rotación o la secuencia ordenada de los cargos. ¿Cuánto tiempo debía transcurrir entre el ejercicio de un cargo y otro? ¿En qué edad debían empezar los tapacareños a asumir los cargos? ¿Hasta qué edad estaban obligados a ejercerlos? ¿Había un orden establecido que debía ser cumplido estrictamente? Puesto que la documentación no abunda en estos detalles, no puedo responder cabalmente estas preguntas. Lo que sí puedo asegurar es que la imposición exagerada de cargos sobre una misma persona generaba conflictos internos que habitualmente llegaban a los juzgados, tal como muestran decenas de documentos judiciales²².

De lo expuesto anteriormente resulta que el sistema de cargos estaba sustentado en prácticas sociales de coerción que garantizaban la participación de los miembros de los *ayllus* en los ciclos celebratorios locales. Las poblaciones con estructuras fuertemente comunales como Tapacarí, tendieron a desarrollar estas formas de presión social con la idea de generar lazos de cohesión para hacer frente a las imposiciones externas pero también para responder a las obligaciones internas. Cuando se delegaba (o imponía) de forma personal un cargo, la sociedad local en su conjunto quedaba expectante de su adecuado cumplimiento que podía sancionar mediante juicios morales y sociales o premiar con el reconocimiento, aspecto este último que redundaba en prestigio. De ahí que durante el tiempo de ejercicio de un determinado cargo, por lo general de un año, los asignados incurrieran en gastos que resultaban extraordinarios en relación con la economía de subsistencia de la mayoría de la población. Quienes más erogaban gastos eran indudablemente los alféreces de las "fiestas principales". En promedio, la contribución por el alferado de una de estas fiestas sobrepasaba los 100 pesos, monto que no incluía los gastos del *rikuchiku*²³. Pero, aunque estas antiguas cargas resultaban en desembolsos económicos en muchas ocasiones desmedidos, no podría caracterizarlas plenamente bajo formas de explotación directa. Los pasantes no solo eran beneficiados con tierras para amenguar el impacto de los gastos en la economía

familiar²⁴, sino que también tenían posibilidades de ascender socialmente, cambiar de estatus social, o incrementar su prestigio social. Incluso si los cargos recaían en manos de indígenas adinerados, fenómeno que parece haber sido creciente en ciertas circunstancias²⁵, podía generarse un proceso de redistribución de la riqueza.

Con todos estos elementos, puedo asegurar que en el campo religioso, a diferencia de lo que ocurría con la *mit'a* minera, el sistema de cargos no estaba determinado, en sentido riguroso, por fuerzas de dominación externa e interna aunque tampoco estaba completamente exento de prácticas de exacción monetaria. En el contexto de las reformas borbónicas, los "carguiris" (o quienes ejercían los cargos) estaban continuamente acechados por los curas que pretendían incrementar las fiestas o los costos de los alferazgos con el propósito de beneficiarse del excedente comunal ante las presiones económicas que sobre ellos recaía desde el Estado²⁶. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el incremento constante de los derechos parroquiales entre los que se incluían los costos de los alferazgos y otros cargos religiosos, enfrentó en los tribunales judiciales a los curas y sus feligreses indígenas. En un interesante giro de la política comunal, los "indios principales" de los *ayllus* asumieron la representación de estos reclamos judiciales al margen de la intervención de los caciques y sus "segundas personas"²⁷.

Ahora bien, internamente, los cargos religiosos eran organizados por los mandones indígenas. Los curas o doctri-neros, personajes españoles o criollos que residían en los *ayllus* y sus anexos y que cumplían tareas fundamentales en la evangelización, no estaban facultados de ningún modo para la designación de "pasantes", mayordomos y mayordomas y priostes de las cofradías. Caciques, "segundas personas", alcaldes y *jilaqatas* eran quienes se encargaban anualmente de la elección o nombramiento de los

22 Véase, entre muchos otros, BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 156, Exp. 22, ff. 671r-708v, 1775, "Expediente", f. 700r; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 186, Exp. 11, ff. 365r-372r, 1783-1785, "Expediente", f. 366r-v; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 199, Exp. 7, ff. 120r-154v, 1786-1792, "Expediente", f. 148v; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 246, Exp. 11, ff. 427r-437v, 1796-1798, "Expediente", f. 433v.

23 El *rikuchiku* era una entrega de productos (tales como manteca, gallinas, carne, huevos, corderos, etc.) supuestamente no obligatoria que hacían los alféreces al cura. Véase al respecto BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio".

24 Varios documentos confirman la asignación de "tierras de comunidad" a quienes ejercían cargos religiosos, incluso en el caso de los "forasteros". Véanse, a modo de ejemplo, los siguientes: BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 145, Exp. 4, "Expediente"; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 156, Exp. 22, 1775. Al respecto, el "vecino español" Pedro Rodríguez de Olivera, señaló en 1783 que el cacique "les señala tierras de comunidad [a los alféreces] para que con la labranza de estas se ayuden, y puedan sin pensión alguna pasar el dicho alferado, y pagar los cien pesos" (BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, "Testimonio", f. 17v). A su vez, el capitán Eugenio Álvarez notó el interés de los indígenas por asumir cargos para "lograr el beneficio de las tierras que se les agregan" (BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio", f. 125v). En algunos *ayllus* del Norte de Potosí, también los alféreces que contribuían más de 100 pesos recibían pedazos de tierras y ayudas laborales. Véase sobre este punto Serulnikov (2006:193).

25 Cuando los aranceles eclesiásticos no alcanzaron montos altos, al parecer los alferazgos se empezaron a constituir en formas de acceso al prestigio social entre los indígenas que podían auspiciar en repetidas ocasiones las fiestas locales. Véase al respecto Quispe (2017a:186-192).

26 Sobre el impacto de las reformas borbónicas en los *ayllus* del Norte de Potosí véase Serulnikov (2010:75-126).

27 Véase BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio"; BO. AHMJMU-CBB. EC. Vol. 176, Exp. 10, ff. 480r-498r, 1780, "Expediente"; BO. AHG-CBB. EC. Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], "Recurso de los indios".

indígenas que debían asumir los cargos festivos. En esta dinámica, había una distinción claramente perceptible en los roles de autoridad. Los caciques, junto con sus "segundas", regulaban los turnos rotativos en el pueblo principal o cabecera mientras que esa tarea les correspondía hacer a los miembros del cabildo indígena (alcaldes) y a los representantes de los *ayllus* (*jilaqatas*) en los anexos, núcleos poblacionales alejados del pueblo principal. Esto me permite asegurar que, al menos en ese periodo, la estructura de cargos no erosionó el poder hereditario de los caciques. En otros *ayllus* andinos de la audiencia de Charcas el sistema de cargos y el cabildo indígena, sustentados en criterios rotativos, progresivamente desplazaron de sus posiciones de poder a los caciques cuya legitimidad estaba relacionada con criterios de herencia (Rasnake 1989; Abercrombie 2006). En los *ayllus* de Tapacarí el cacicazgo se mantuvo vigente incluso durante los primeros años del periodo republicano, razón por la que otros fueron los mecanismos de la recomposición del gobierno comunal en ese periodo.

Es cierto, no obstante, que el sistema de cargos religiosos no se desarrolló al margen del disenso y el conflicto. Si bien el ejercicio de los cargos se basaba en nociones de ciclicidad, rotación y turnos y tendía a un funcionamiento relativamente equilibrado, fenómenos como la crisis del cacicazgo, la fragmentación social y la creciente exigencia de derechos parroquiales cada vez más hicieron de las *mit'as* religiosas espacios de conflicto. En efecto, el reclamo por la rebaja de los costos de las fiestas fue el principal detonante de la rebelión que se consumó en 1781, cuando los canales judiciales perdieron su eficacia y dieron lugar a las manifestaciones de fuerza y violencia (Quispe 2021:230-245)²⁸. En esas circunstancias, los tapacareños se enfrentaron contra sus pastores que les exigían crecientes cantidades de dinero, pero también contra sus propios caciques quienes habían dejado de representar a sus *ayllus* ante los reclamos de las injusticias y los cobros desmedidos que no respetaban el arancel de derechos parroquiales publicado en 1771 por el arzobispo Argandoña Pastén y Salazar²⁹. Por eso, fueron los "indios principales", sin intermediación de los caciques, quienes empezaron a defender a sus *ayllus*.

Diferenciación social, jerarquías y prestigio

Las sociedades andinas, como Tapacarí, eran unidades de parentesco consanguíneo y social organizadas en *ayllus* cuyas estructuras sociales estaban jerarquizadas. Esta estratificación interna era el resultado de un largo proceso en el cual se fueron configurando las posiciones sociales tanto

en relación con criterios de linaje como a partir de criterios fiscales. De este modo, los "indios principales", que eran miembros de antiguas familias de algún modo relacionadas con los cacicazgos, se situaban en un lugar privilegiado de la estructura social en base a derechos de sangre o hereditarios, aspectos que se fueron debilitando paulatinamente³⁰, y se distinguían de los "indios comunes". En cambio, de acuerdo a pautas fiscales, la sociedad se componía de "originarios", "forasteros" y "agregados", distinciones que resultaban artificiales al interior de los *ayllus* dadas las tupidas relaciones de parentesco³¹. Formalmente, la distinción básica entre todos estos estatus partía del acceso a tierras. Mientras los "originarios", que eran la minoría, poseían tierras en calidad de asignaciones; los "forasteros" y "agregados", que eran la mayoría, carecían de ellas aunque recurrieron a diversas estrategias para acceder a parcelas de cultivo y pastoreo (Quispe 2017a:42-45; Larson 1992:184-188, 193)³².

Esta jerarquización social interna estaba directamente reflejada en el sistema de cargos religiosos. Cada uno de los cargos del ciclo de fiestas era asignado por las autoridades indígenas, en función a los estatus sociales que se manejaban en el "pueblo real" o doctrina. Esta forma de organización jerarquizada indudablemente incubaba aspectos de distinción social más que todo relacionados con los cargos situados en la cúspide de la estructura antes señalada. Donde cobraban sentido práctico los criterios de diferenciación era en la carrera personal de cargos que debían asumir los miembros de los *ayllus*. El reconocimiento o prestigio podía concretarse después del cumplimiento de una serie de cargos que empezaba en los peldaños más bajos e iba ascendiendo a la cima. No obstante que el ejercicio de los cargos estaba sujeto a los estatus sociales, puedo afirmar que éste también fue una fuente para el cambio o ascenso social, tal como argumentaré más adelante.

El alferazgo de las "fiestas principales" ocupaba la cumbre de la carrera de cargos, pero solo podía ser asumido por los

28 Hay amplia información sobre los reclamos por la rebaja de derechos parroquiales y las manifestaciones rebeldes entre 1780 y 1781 en BO. ABAS-SUC, AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, "Testimonio" y BO. ABNB-SUC. ALP, SGI-76, "Testimonio".

29 Sobre los aranceles vigentes en ese periodo véase Argandoña Pastén y Salazar (1771).

30 Thomson (2007:68-72), en su estudio de los *ayllus* del altiplano y los valles de La Paz de la segunda mitad del siglo XVIII, asegura que los criterios nobiliarios que definían a los "indios principales" fueron virando de sentido y se asociaron también al cumplimiento de tandas o responsabilidades comunales.

31 En 1794, el cacique de la parcialidad de *ansaysa*, Matías Quispe, le escribió al fiscal de la audiencia de La Plata, Victorián de Villava, asegurándole que en Tapacarí los "forasteros" o "agregados" en realidad eran parientes de los mismos "originarios" y solo eran nombrados de esa forma por no tener acceso a tierras. Véase al respecto BO. AHG-CBB. EC, Vol. 23, Exp. 5, 1772-1795, "Sobre el modo de cobrar las primicias", f. 8r.

32 Los "originarios" alcanzaban a 160 y los forasteros a 1.622 en 1786, mientras que en 1798 los primeros llegaban a 201 y los segundos a 1.684 (Sánchez Albornoz 1978:163).

indígenas “principales”³³. Pero para alcanzar el auspicio de estos alferazgos, los *carguiris* debían haber desempeñado anteriormente otras responsabilidades comunales de menor significancia. El cumplimiento de los cargos por parte de estos indígenas respondía a sus estatus sociales definidos por su acceso a la tierra, posesión por la cual estaban obligados a desempeñar estos costosos auspicios. Mas, como se trataba de cargos de alto prestigio social, quienes las asumían también accedían a formas de reconocimiento social. Términos como “tienen los indios por pundonor”, “se tenían menos valer” o “teniéndolo por honor suyo”³⁴, están referidos a prácticas de distinción en el mundo festivo. El prestigio resultaba, en este sentido, no solamente de la erogación económica que realizaban los alféreces, sino también de la ocupación del espacio simbólico más importante de la fiesta. Esto fue completamente particular en el caso del alferazgo de la fiesta del *Corpus Christi*, la más emblemática entre las “fiestas principales”. El prestigioso cargo de esta celebración llegó a situarse en la culminación de la pirámide de cargos que coronaba, del mismo modo, la carrera personal de quienes llegaron a ejercerlo.

Los otros cargos religiosos eran ejercidos por los “indios del común”. Los “agregados” y “forasteros”, indígenas sin asignaciones de tierras pero que residían en los *ayllus* junto con los “originarios” y que mayoritariamente eran parientes de éstos, asumían sobre todo los alferazgos de las “fiestas de devoción”, las mayordomías y los priostazgos. Las “fiestas de devoción” recaían directamente en dos indígenas “agregados”, uno de la parcialidad de *anansaya* y otro de *urinsaya*, a quienes también se les encargaba el auspicio de las “renovaciones” mensuales a lo largo de un año³⁵. La amplia masa poblacional llamada forastera, se hacía cargo de las mayordomías y los priostazgos y de algunas otras tareas menos significativas. Ninguno de estos segmentos sociales poseía tierras en la misma condición que los “originarios”, pero precisamente mediante el cumplimiento de una serie de cargos religiosos accedía temporalmente a ellas. Esta práctica de acceso a las tierras comunitarias (o “del común”) no se tradujo en una política interna de redistribución, pero posibilitó que los oficiantes de los cargos pudiesen cubrir los gastos económicos de las celebraciones.

33 La información que ofreció el ex “segunda persona” Andrés Coñacaba hacia 1796 ilustra bien la relación directa entre los “indios principales” y los alferazgos de las “fiestas principales”: “que los siete alferazgos de entable antiguo, cuales son el de San Agustín, San Agatón, San Nicolás, La Resurrección, Corpus, Guadalupe, y Ánimas, son efectivos de ochenta y siete pesos cada uno, que antes de la publicación del arancel, eran ciento diez y nueve pesos, y cada indio principal es obligado por fuerza a pasar cada uno de ellos, contribuyendo dichos ochenta y siete pesos y además la víspera de la fiesta, en que van a entregar la plata al cura, le llevan dos corderos, dos cantaritos de manteca, dos libras entre azúcar y yerba y una [88v] lonja de tocino, con mas cuatro aves, con la denominación de recado” (BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], “Recurso de los indios”, ff. 88r-v).

34 BO. ABAS-SUC, AA, TE, Leg. 7, 1782-1784, “Testimonio”, f. 22r, 48r, y 77v.

35 BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], “Recurso de los indios”, f. 91v.

Todo lo expresado últimamente confirma que la jerarquización del sistema de cargos religiosos se correspondía de manera directa con las diferencias sociales que existían al interior de los *ayllus*. Pero algunos casos que están documentados revelan que el cumplimiento de estos cargos generó también procesos de ascenso y movilidad social. Esto ocurrió incluso entre los indígenas “forasteros” de curatos vecinos que se autodefinieron como “principales” por el hecho de haber ocupado diferentes cargos a lo largo de varios años. En 1772, por ejemplo, Guillermo Martín que era natural de la provincia de Arque se definió como “indio originario” de Tapacarí donde había ejercido algunos cargos. En 1775 el indígena Juan Clemente, que fue señalado de forastero en un pleito judicial, aseguró ser “indio principal” por haberse desempeñado en una serie de cargos entre los que se encontraba un alferazgo³⁶. Desde estos casos puedo señalar que el sistema de cargos permitió, en diferentes circunstancias, reconocer el carácter de miembros plenos de la comunidad a quienes lo ejercían.

Los cargos religiosos y su relación con otros tipos de cargos

Los cargos festivo-religiosos hasta este momento analizados, en la realidad concreta estaban estrechamente relacionados con otros cargos que la historiografía ha definido como cargos civiles (o, incluso, “cívicos”). Ambos conformaban un sistema escalonado de responsabilidades comunales mediante el cual el cargo de *mit'ayo* minero, *jilaqata* y alcalde, entre otros, alternaba con el de prioste, mayordomo y alférez. Este sistema de cargos cívico-religiosos era uno de los pilares de la organización interna de los *ayllus* andinos y tuvo importantes implicancias en la estructura y cambio social locales y en el acceso a ciertas instancias del gobierno indígena. Si en la experiencia rural no había una separación explícita entre los dos tipos de cargos, mi apuesta conceptual por la *mit'a* religiosa debe ser entendida como una opción instrumental que busca enfatizar el análisis de una dimensión de la compleja organización sociopolítica de los *ayllus* de Tapacarí. Más que solo explicar el funcionamiento de los cargos religiosos a partir de sus roles, tal conceptualización plantea entender la estructura de cargos en relación con las fiestas que le otorgaban sentido en tanto referentes útiles y prácticos del ciclo de (re) producción agraria.

Como parte de una organización de turnos rotativos y obligatorios más ampliada, los de carácter religioso respondían directamente al proceso de evangelización que a lo largo del tiempo había sido resignificado y asumido desde las propias pautas organizativas de los *ayllus*. Así como los indígenas afirmaban servir al monarca con las *mit'as* mineras, información que aparece de forma recurrente en los expedientes

36 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 156, Exp. 22, 1775, “Expediente”, f. 700r; BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 145, Exp. 4, 1769, “Expediente”, ff. 197r-v y 202v.

judiciales que involucraron a la población indígena, el cumplimiento de las *mit'as* religiosas se constituía en un servicio a la deidad católica de la que se declaraban adeptos. Precisamente el servicio a "ambas majestades", política y religiosa, quedaba patentado con el ejercicio personal de cargos cívico-religiosos al interior de los *ayllus*. Esto fue particularmente cierto en la posesión familiar de tierras por las que se debían asumir una serie de obligaciones a través del sistema de turnos rotativos y obligatorios.

Las características ya descritas para los cargos religiosos fueron también las que guiaron el funcionamiento de los cargos cívico-religiosos. En términos individuales, y de acuerdo a la estratificación social interna, aunque no estaba completamente cerrado el cambio social a través de éste, los tapacareños estaban obligados a "pasar" o ejercer estos cargos a lo largo de sus vidas siguiendo el sistema de turnos rotativos. Un "originario", por ejemplo, comenzaba su carrera de cargos con los servicios religiosos, luego asumía su "tanda" minera tras la cual podía auspiciar una fiesta de bajo costo o llegar a ser *jilaqata* para posteriormente hacerse cargo de una "fiesta principal", hasta alcanzar a ser alcalde o capitán enterador de la *mit'a* minera. En 1783 un indígena "principal y originario" de la parcialidad de *urinsaya*, Josef Marca, aseguró que el cumplimiento de los "servicios y tandas" que se le habían destinado eran de "mayor peso y gravamen, que los otros cargos que a los demás indios les corresponden, y son conforme a la naturaleza de cada individuo"³⁷. Para corroborar sus palabras, Marca nombró un largo listado de cargos que había ocupado hasta ese momento, a saber: tres años de *mit'ayo* en Potosí, dos años en la "mayordomía de Jesús", otros dos años en la mayordomía de ánimas, alférez de San Agustín, alférez de San Nicolás, alférez de Nuestra Señora de Guadalupe, alférez de viernes santo, dos años de cobrador o *jilaqata* y un año de alcalde ordinario³⁸.

Esta forma de reproducción anual del sistema de cargos civiles y religiosos, no puede comprenderse sin la mediación de las autoridades indígenas. Si bien no he estudiado en detalle sus funciones, los documentos a mi disposición señalan que cada uno de los turnos estaba regulado por los caciques de ambas parcialidades, las "segundas personas", los alcaldes y los *jilaqatas*. Como el acceso a algunos de estos cargos se dio justamente a través de *mit'as*, la cultura política local tendió a dinamizarse y, en un sentido limitado, a reconfigurarse respecto a los cargos tradicionales de autoridad basados en la transmisión hereditaria. Como en otras latitudes de los Andes, en los *ayllus* de Tapacari el cacicazgo era una institución controlada por linajes relacionados con los antiguos "señores naturales" soras (o suras) que pudieron construir mecanismos de legitimidad

que no se resquebrajaron durante el gobierno monárquico, a pesar de ciertos episodios de crisis, ni fueron suplantados por otras instancias de autoridad como el cabildo (Quispe 2018:159-176). Sin embargo, el sistema de cargos cívico-religiosos posibilitó que las instancias de gobierno al margen del cacicazgo desarrollasen su propia autoridad en los anejos distantes de la cabecera política. La autoridad de los alcaldes fue el mejor ejemplo de este proceso que no supuso una afectación directa al prestigio político del cacicazgo.

La hipótesis de la recomposición del gobierno indígena, a partir del ejercicio de los cargos cívico-religiosos, fue tempranamente explorada en la historiografía andina. Celestino y Meyers (1981) insinuaron que el desplazamiento de las autoridades étnicas de la región central del Perú por instituciones como el cabildo indígena y el sistema de cargos religiosos, había empezado ya en el siglo XVII. Aquí se contrapuso, de forma novedosa, la relación entre los mecanismos rotativos-electivos y los criterios hereditarios en la administración del gobierno andino, planteamiento que fue útil para analizar la cultura política andina más allá de la autoridad de los caciques. Rasnake (1989:35-38), por ejemplo, en su estudio de los *ayllus* de Yura, encontró que después de la rebelión indígena de 1781 se debilitó la transmisión hereditaria del poder, a la par que las nuevas autoridades empezaron a ejercer sus cargos en función a criterios rotativos e igualitarios. Abercrombie (2006), por su lado, comprobó que en los *ayllus* de K'ulta (Oruro) hubo un proceso de fusión de los cargos civiles y religiosos que terminó vigorizando el poder del "común de indios" a contracorriente del decaimiento de la autoridad hereditaria de los caciques, fenómeno que se consumó a fines del siglo XVIII.

Sin embargo, los cambios en las estructuras del gobierno comunal no necesariamente resultaron de la reproducción directa del sistema de cargos cívico-religiosos. Thomson (2007) notó, en el caso del altiplano y los valles de La Paz, que durante el siglo XVIII las interpelaciones a los caciques no buscaban más poder para quienes asumían cargos festivos (alféreces, mayordomos y priostes) o para los cabildos (alcaldes), sino que fueron las autoridades tradicionales de menor jerarquía (*jilaqatas*, "principales" y ancianos) las que constituyeron formas de gobierno comunal sin parangón y estuvieron crecientemente controladas por los propios "comuneros". En consecuencia, el fenómeno del desplazamiento del poder podría ser comprendido a partir de la consideración de la legitimidad política y las concepciones de gobierno que desarrollaron los indígenas, tal como ha planteado Serulnikov (2013:181). Según su propuesta, los criterios de representación política contrapuestos a la sucesión hereditaria no se derivaron de la "consolidación de los cabildos y cofradías como estructuras de poder y prestigio independientes de los cacicazgos" sino de "la readecuación de otros sistemas de autoridad propios de los *ayllus*".

37 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 186, Exp. 11, 1783-1785, "Expediente", f. 366r.

38 BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 186, Exp. 11, 1783-1785, "Expediente", f. 366r.

Muy cercana a esta “readecuación” fue la “recomposición del sistema cacical” en los *ayllus* de Tinquipaya (Nicolas 2015:125 y 149-168).

Visto de este modo, el sistema de cargos cívico-religiosos dinamizó la cultura política de los *ayllus* andinos con diferentes consecuencias en la recomposición de las instancias de autoridad y poder locales. Recientemente, he podido confirmar que, en relación con las transformaciones políticas, implicó cierto fortalecimiento de los niveles de autoridad sujetos a turnos rotativos que, en el largo plazo y sobre todo a partir de la crisis monárquica de comienzos del siglo XIX, sustituyeron progresivamente a los antiguos mandones indígenas que basaban su legitimidad en la sucesión hereditaria que ya no era suficiente en el contexto de la politización creciente de los asuntos comunales (Quispe 2022).

Conclusiones

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en los *ayllus* de Tapacarí había una estructura jerarquizada de cargos que respondía directamente a las necesidades y actividades religiosas. Todos los miembros de estos *ayllus*, de acuerdo a sus estatus sociales, estaban sujetos a un sistema de turnos rotativos y obligatorios que les permitía -desde una organización sociopolítica de base comunal- garantizar la reproducción del ciclo festivo que constituía una parte fundamental de la experiencia cosmológica. En forma muy similar a la *mit'a* minera que estaba plenamente institucionalizada y regulada, esta *mit'a* religiosa se correspondía con las obligaciones comunitarias que garantizaban ciertos derechos en relación con las diferencias sociales que existían internamente. Pero, a contrapelo de las tandas mineras que en los hechos se tradujeron en mecanismos de explotación laboral, los cargos religiosos (o festivo-religiosos) conllevaban canales, mucho más abiertos, de re-

conocimiento y prestigio muy importantes para el cambio social. Este contraste, sin embargo, no quiere decir que los cargos religiosos se desarrollaran al margen de formas sutiles de expoliación y conflicto. Frente a las presiones externas de la monarquía o sus funcionarios, los curas trataron de maximizar su acceso a los excedentes comunales exigiendo crecientes cantidades de dinero en el costo de las fiestas, así como demandaron más fuerza de trabajo para fines eclesiásticos. Dichas exigencias, finalmente, agudizaron la crisis de representación de los caciques a la par que generaron una politización de los miembros de los *ayllus* a la cabeza de los “indios principales”.

La *mit'a* religiosa llega a constituirse, en este sentido, no solamente en un campo de prácticas festivas o devocionales articuladas por turnos rotativos y obligatorios, sino también en un espejo de la propia organización sociopolítica y de las transformaciones sociales internas que se dieron como resultado de la importancia vital de la religiosidad en una sociedad agraria que dependía de los ciclos rituales y festivos. Solo de este modo se puede comprender que su organización minuciosa, a cargo de los mandones de distintos niveles jerárquicos sin intervención directa de los curas, implicara a toda la estructura social y étnica de Tapacarí. Y es también en esta continuidad donde se puede plantear su relación, casi interdependiente, con los llamados cargos civiles. Ambos estaban situados en un mismo nivel organizativo y respondían a las exigencias externas e internas de constitución y reproducción de la autonomía política relativa, en el contexto del régimen monárquico.

Agradecimientos

Agradezco los comentarios temáticos que hicieron sobre este trabajo Paola Revilla, Marina Zuloaga, Christian G. De Vito, Xochitl Inostroza y Raquel Gil Montero en una reunión virtual realizada el 10 de agosto de 2021.

Fuentes documentales

Archivo Histórico de la Gobernación (AHG), Cochabamba Expedientes Coloniales (EC)
BO. AHG-CBB. EC, Vol. 11, Exp. 16, 1788 [a 1796], “Recurso de los indios de Tapacarí contra el cura coadjutor don Vicente Montañón por los impuestos de alferados en fs 101”
BO. AHG-CBB. EC, Vol. 23, Exp. 5, 1772-1795, “Sobre el modo de cobrar las primicias”
Archivo Histórico Municipal “José Macedonio Urquidí” (AHMJMU), Cochabamba Expedientes Coloniales (EC)

BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 145, Exp. 4, ff. 185r-205r, 1769, “Expediente seguido por el indio Sebastian Marca contra Guillermo Martin, sobre el Derecho a las tierras nombradas Yncauyo [en Tapacarí]”
BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 156, Exp. 22, ff. 671r-708v, 1775, “Expediente seguido por el cacique don Sebastian Liro de Córdova contra los indígenas Pascual Cerezo, y Juan Clemente, sobre el derecho a las tierras nombradas Sapanani, citas en la provincia de Tapacarí en fs 36”.

- BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 176, Exp. 10, ff. 480r-498r, 1780. "Expediente seguido por los indios principales del partido de Tapacarí, solicitando se publique el arancel de derechos que tiene el párroco de aquella doctrina, suponiendo haberseles exigido excesivos, y fuera de los prescritos en el".
- BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 186, Exp. 11, ff. 365r-372r, 1783-1785, "Expediente seguido por el indígena José Marca contra su cacique don Blas Condori sobre el despojo que le hace de las tierras de su asignación llamadas Socapucyo en Tapacarí en f 8".
- BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 199, Exp. 7, ff. 120r-154v, 1786-1792, "Expediente seguido por Matías García contra su sobrina Tomasa Sucso sobre que se le restituyan unos solares y sitios en el rancho llamado de los Garcías en f 34".
- BO. AHMJMU-CBB. EC, Vol. 246, Exp. 11, ff. 427r-437v, 1796-1798, "Expediente seguido por el indígena originario Juan Mamani, pidiendo la partición y adjudicación de tierras".
- Archivo y Biblioteca Arquidiocesano de Sucre (ABAS), Sucre. Archivo Arzobispal (AA), Tribunal Eclesiástico (TE)
BO. ABAS-SUC. AA, TE, Leg. 7, 1782-1784. "Testimonio de la instrucción y superior decreto de los indios de Tapacarí, sobre los derechos que les hacen contribuir los curas y otras cosas, para que el corregidor de Cochabamba proceda con arreglo al mismo superior decreto".
- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Sucre. Audiencia de La Plata (ALP), Sublevación General de Indios (SGI)
BO. ABNB-SUC. ALP, SGI-76, "Testimonio remitido por el corregidor de Cochabamba en virtud de unos escritos de los indios de Tapacarí sobre que se les cobra excesivos derechos parroquiales el cura".
- Referencias Citadas**
- Abercrombie, T. A.
2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Bolivianos/Asdi, La Paz.
- Argandoña, P. M.
1771. *Arancel de derechos parroquiales, formado por el ilustrísimo señor doctor don Pedro Miguel de Argandoña Salazar y Pastén, del Consejo de su Magestad, Dignísimo Arzobispo de los Charcas*. Casa de los Niños Huérfanos, Lima.
- Bakewell, P.
1989. *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí, 1545-1650*. Alianza, Madrid.
- Barnadas, J. M.
1973. *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial (1535-1565)*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz.
- Bertonio, L.
2006 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Ediciones El Lector, Arequipa.
- Cangiano, M.C.
1987. *Curas, caciques y comunidades en el Alto Perú. Chayanta a fines del siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Celestino, O. y Meyers, A.
1981. *Las cofradías en el Perú: región central*. Vervuert, Frankfurt/Main.
- Ciriza-Mendivil, C.
2019. Tributo y mita urbana. Movilización y migración indígena hacia Quito en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 76 (2): 443-465.
- Condarco, R.
1971. *El Escenario Andino y el Hombre. Ecología y Antropología de los Andes Centrales*. Editorial Renovación, La Paz.
- Contreras, C.
1982. *La ciudad del mercurio. Huancavelica, 1570-1700*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Crespo, A. 2010.
La mita de Potosí. En *Fragments de la patria. Doce estudios sobre la historia de Bolivia*, editado por C. López, pp. 59-78. Plural, La Paz.
- Del Río, M.M.
2005. *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio en los siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Bolivianos/Instituto Francés de Estudios Andinos/Cooperación Sueca ASDI-SAREC, La Paz.
- González, D. 1
952 [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. 2ª ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Harris, O.
1983. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungará* 11:135-152.
- Hünefeldt, C.
1983. Comunidad, curas y comuneros hacia fines del periodo colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú. *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* 2: 3-31.

- Laime, T.; Cazazola, E. y Layme, F.
1996. *Diccionario bilingüe. Quechua – castellano Castellano – quechua*. Centro Cultural JAYMA, La Paz.
- Larson, B.
1992. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/HISBOL, La Paz.
- Llanos, G. de
1983 [1609]. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales (1609)*. MUSEF/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.
- Lohmann, G.
1949. *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- Moreno Yáñez, S.
1981. El "Formulario de las Ordenanzas de indios": una regulación de las relaciones laborales en las haciendas y obrajes del Quito colonial y republicano. *Pendoneiros* 20:277-297.
- Murra, J. V.
1975. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. pp. 59-115, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Murra, J. V.
1987. *La organización económica del Estado Inca*, 4a ed. Siglo XXI, México D.F.
- Nicolas, V.
2015. *Los ayllus de Tinguipaya. Ensayos de historia a varias voces*. Plural, La Paz.
- Nicolas, V.
2018. *Mita y mitayos en la Villa de Potosí (siglos XVI-XVII)*. Fundación Cultural Banco Central de Bolivia/Casa Nacional de la Moneda de Bolivia, La Paz.
- Pérez, A.
1947. *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*. Imprenta del Ministerio del Tesoro, Quito.
- Poma de Ayala, F. G.
1980. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Platt, T.
1996. *Los guerreros de Cristo*. ASUR/Plural/CID, La Paz.
- Quispe, A.
2017a. *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz.
- Quispe, A.
2017b. La 'hechicera' María Bartola Paxsi y su mundo religioso (Tapacarí, fines del siglo XVIII). *Estudios Sociales del NOA* 19:11-32.
- Quispe, A.
2018. El cacicazgo de los Liro de Córdova entre la colonia y la república. Legitimidad, prestigio y poder en Tapacarí (Cochabamba). *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos* 25, 1:159-176.
- Quispe, A.
2022. *El (auto)gobierno del ayllu. Sistema de autoridades, estructuras políticas y organización social en Tapacarí (Cochabamba), 1780-1855*. Tesis doctoral. Escuela de Doctorado, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Rasnake, R.
1989. *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. HISBOL, La Paz.
- Rendón, S.
2020. La mita minera de Huancavelica y el despoblamiento durante los siglos XVI-XVIII. El caso de la provincia de Chumbivilcas, Perú. *Papeles de población* 106:155-181.
- Rostworowski, M.
1999. *Historia del Tahuantinsuyu*. 2ª ed. Instituto de Estudios Peruanos/Promperú, Lima.
- Sánchez Albornoz, N. 1978.
Indios y tributos en el Alto Perú. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sánchez Albornoz, N.
1988. La mita de Lima: magnitud y procedencia. *Revista Histórica* 12(2):193-210.
- Santo Tomás, D.
1560. *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Casa de Francisco Fernández de Córdova, Valladolid.
- Serulnikov, S.
2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Serulnikov, S.
2010. Costumbres y reglas: racionalización y conflictos sociales durante la era borbónica (provincia de Chayanta, siglo XVIII), en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. 2ª ed. H. Forrest, F. Patzi, S. Serulnikov, y S. Thomson, pp. 75-126, La Mirada Salvaje, La Paz.

Serulnikov, S.

2013. El gobierno de los pueblos andinos en el siglo XVIII. Cambios y continuidades. En *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans la Méditerranée et au-delà. XXXIV Colloque international du GIREA-III Coloquio Internacional del PEFSCFA*, editado por M. Campagno, J. Gallego, C. y C. García, pp. 179-193, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon.

Sica, G.

2014. Las otras mitas. Aproximaciones al estudio de la mita de plaza en la jurisdicción de Jujuy, gobernación del Tucumán, siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos* 71(1):201-226.

Tandeter, E.

1992. *Coacción y Mercado. La Minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco.

Thomson, S.

2007. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo, La Paz.

Villarejo, A.

1965. *Los agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965)*. Ausonia S.A., Lima.

Viedma, F.

1969 [1793]. *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. 3ª ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba.

Wachtel, N.

1981. Los mitmas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wuayna Capac. *Historia Boliviana* 1(1):21-57.

Zagalsky, P.

2014. "La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, virreinato del Perú). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46(3):375-395.

Zavala, S.

1978. *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*. T. I. El Colegio de México, México D.F.