

**A PROPÓSITO DE LA RELACIÓN SUJETOS-ESTRUCTURA.
LA JURISDICCIÓN DE LA DOCTRINA DE INDIOS
ENTRE LAS COMUNIDADES AYMARAS DEL SUR DE BOLIVIA
A FINES DE LA COLONIA**

MÓNICA ADRIÁN*

* Universidad Nacional de Luján / Instituto de Ciencias Antropológicas –Sección Etnohistoria- FFyL, UBA. El presente trabajo fue realizado gracias a una beca para la investigación de la Universidad Nacional de Luján y a subsidios UBACyT y CONICET

Resumen

El artículo analiza las tácticas desarrolladas por los curas doctrineros de las comunidades aymaras del corregimiento de Chayanta -en el sur andino, durante la segunda mitad del siglo XVIII- con el fin de evitar la implementación de las reformas borbónicas que les eran adversas. El tema es abordado a partir de la interrelación sujetos-estructura. Se argumenta cómo la doctrina de indios y los cargos eclesiásticos que constituyeron nexos entre el espacio urbano y el rural, fueron los ámbitos propicios para una exitosa puesta en práctica de dichas tácticas.

Abstract

The article analyzes the tactics developed by the doctrine priests of Aymara communities of the *corregimiento* of Chayanta - in the southern Andes, during the second half of the XVIII century- aiming to avoid the Borbonic reforms adverse to them. The theme is focused on the interrelation between subject and structure. The Indian doctrines and the ecclesiastical offices are presented as the proper settings for the success of the above mentioned tactics.

INTRODUCCIÓN

El problema que se nos presenta aquí es el de explicitar cuáles fueron los mecanismos que permitieron invalidar, desde el ámbito de lo local, las disposiciones emitidas por los órganos de poder central que resultaban altamente perjudiciales para los curas doctrineros¹ altoperuanos durante la segunda mitad del siglo XVIII. De manera resumida, estas disposiciones se orientaban a limitar el número de fiestas a celebrarse en cada doctrina, limitar la jurisdicción de los doctrineros mediante la subdivisión de doctrinas con gran extensión o alto número de feligreses y restringir a un solo rubro los ingresos percibidos por los sacerdotes -sínodo o limosnas por fiestas u obvenciones²- en lugar de sostener la simultaneidad de los tres tipos de ingresos. Llegó a plantearse, incluso, la extensión del diezmo a la sociedad indígena a cambio de la eliminación de estas tres erogaciones a que las comunidades estaban obligadas para el sostenimiento de sus especialistas religiosos. La reacción ante estas disposiciones estuvo estrechamente vinculada con la manera en que curas y doctrinas se insertaron en la sociedad local. De ahí que este tema se nos presente como significativo para abordar la cuestión de la relación sujetos-estructura. Como contrapartida, el enfoque centrado en esta relación permite entender por qué no fructificaron las medidas en cuestión.

Tal como se ha planteado en el artículo introductorio, el problema de la relación sujetos-estructura ha sido abordado de diversas maneras en las distintas disciplinas que conforman el campo de las ciencias sociales³. Desde la antropología, John y Jean Comaroff (1992) en su análisis de la incorporación de las sociedades sudafricanas a la economía mundial, han aportado una serie de aproximaciones metodológicas acerca de la necesidad de combinar la etnografía y la historia para el estudio de las sociedades contemporáneas.

¹ En general se acepta que la doctrina es la parroquia de indios. Más adelante incluimos algunas consideraciones sobre esta definición.

² El sínodo era el salario del cura doctrinero. Se denominaba obvenciones a los ingresos parroquiales por bautismos, matrimonios y entierros.

³ Cfr. Lorandi, Ana María y Guillermo Wilde: "Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la Antropología Histórica", en esta publicación.

Partiendo de las afirmaciones de Lévi-Strauss sobre lo que uno puede esperar del historiador o del etnógrafo es que puedan conectar experiencias específicas a las dimensiones de una experiencia más abarcativa, han propuesto, para el desarrollo de una tal antropología histórica, el concepto de *prácticas significativas*. Con él refieren a aquéllas que se producen entre sujeto y objeto, entre lo contingente y lo contextual. Al inscribirse cada práctica en estructuras mayores, la articulación entre ambos planos posibilita, afirman, su mutua definición. Por su parte, Sahlins (1988), comienza la introducción de su *Islas de Historia* diciendo que la historia es ordenada por la cultura a la vez que los esquemas culturales son ordenados por la historia. La síntesis de estos contrarios se desarrolla, para él, en la actividad creativa de los sujetos históricos. Como las circunstancias contingentes de la acción no tienen por qué coincidir con la significación que algún grupo podría asignarles, los individuos reexaminan creativamente sus sistemas convencionales y, en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción. La alteración de algunos significados modifica las relaciones posicionales entre las categorías culturales, produciendo por consiguiente un “cambio de sistema”.

La relación sujetos-estructura nos conduce directamente a otra cuestión: la de las unidades de análisis y dentro de ésta, a la de la importancia de la jurisdicción de la doctrina de indios y de los curas que desempeñaron funciones constituyéndose como nexos entre las jurisdicciones rural y urbana.

LA RELACIÓN SUJETOS-ESTRUCTURA Y LAS UNIDADES DE ANÁLISIS

Las prácticas de los doctrineros y las características peculiares que adoptó la jurisdicción de la doctrina de indios al insertarse en las comunidades aymaras del sur de Bolivia transformaron a la misma en el espacio propicio para resistir la aplicación de las medidas que les resultaban perjudiciales. Para analizar esta situación vienen al caso las consideraciones de de Certeau acerca de la manera en que se manifiestan las relaciones de poder en contextos en los cuales existen relaciones jerárquicas asimétricas⁴. Según de Certeau, en estos contextos contrastan las producciones racionalizadas, expansionistas y centralizadas de los grupos dominantes con otro tipo de producción que denomina *consumo* y que está representada por las formas de uso de los productos impuestos por un orden social y económicamente dominante. Este *consumo* se expresa en la implementación de determinadas *tácticas* a las que define como acciones calculadas, determinadas por la *ausencia de lugar propio*, es decir que el espacio de una táctica es el espacio del otro y la misma es, por tanto, una maniobra dentro de dicho espacio que opera en acciones aisladas mediante el aprovechamiento de coyunturas favorables que abren *grietas en la vigilancia de los poderes propietarios*. Hablar de procedimientos por consumo significa, entonces,

⁴ Cfr. de Certeau, Michel: *The practice of everyday life* (1984), citado en Urton (1991).

hablar de procedimientos por medio de los cuales un sector subordinado *manipula los mecanismos de disciplina a nivel del estado y cumple con ellos con el objeto de evadirlos*⁵.

Desde el punto de vista de quienes ejercen la dominación conviene, en cambio, hablar de *estrategias*. Para de Certeau, una estrategia consiste en el cálculo o manipulación de las relaciones de poder que se posibilita cuando un sujeto con voluntad y poder postula un lugar que puede ser delimitado como suyo propio y que le sirve de base desde la cual pueden manejarse las relaciones con la exterioridad. Así, si una táctica se construye en el espacio del otro a partir de la utilización del tiempo más oportuno para la acción, una estrategia se construye desde lugares propios dentro y desde los cuales las burocracias manipulan las relaciones de poder con la sociedad. Mientras las estrategias basan sus expectativas sobre la resistencia que el establecimiento de un lugar opone a la erosión al pasar del tiempo, las tácticas dependen de una inteligente utilización del tiempo, de las oportunidades que presenta y de la flexibilidad que introduce en los fundamentos del poder, de manera que las dos formas de actuar pueden distinguirse según se apuesten en el lugar o en el tiempo.

El esquema precedente ha sido utilizado por Urton (1991) para abordar el estudio de las unidades de análisis en el marco de la reproducción y transformación de las sociedades andinas, con especial referencia a los significados del término *comunidad*. En un estudio que tiene ya algunos años muestra cómo bajo la maraña de jurisdicciones rivales y entremezcladas en la cual se enfrentaron curas, corregidores, jueces visitadores y caciques, entre otros, las unidades domésticas y los segmentos étnicos pudieron negociar cierta autonomía, recurrir al fallo superior o arbitraje de la Audiencia y del Virrey y desarrollar tácticas tales como las distintas modalidades de participación en el mercado interno y las migraciones. Muestra así como el destino colonial de los *ayllus* surandinos estuvo marcado por una notable erosión diferencial de los vínculos étnicos y del control territorial sobre sus recursos que vehiculizó múltiples redefiniciones sucesivas de los pueblos y comunidades. Concluye que el rostro actual de los pueblos y comunidades surandinos resulta del doble modelado ejercido por la intervención del poder central y de las tensiones y rivalidades internas a las mismas. No habría entonces, *comunidad en sí*, sino que la misma resulta de una situación de dominio colonial en la cual se conjugan presiones externas y tensiones internas. Este mismo modelo de análisis aplicado a la jurisdicción de la doctrina de indios muestra cómo la misma fue una construcción en la cual la combinación de disposiciones externas y de tensiones internas redundó en beneficio de los actores locales al punto que constituyó, pensamos, una de las *grietas en los poderes propietarios* de las que habla de Certeau. Otra de esas *grietas* se habría ubicado en el nivel de los cargos religiosos que operaron como nexos entre los espacios rural y urbano.

⁵ También podría pensarse esta situación a partir del concepto de adaptación en resistencia desarrollado por Stern y comentado en el artículo introductorio aunque, dado la particularidad de la situación de los sacerdotes como articuladores entre la sociedad indígena y colonial, preferimos analizar sus acciones dentro del modelo propuesto por de Certeau.

Las doctrinas

En este nivel es evidente el poco control que ejercían las autoridades gubernativas centrales en virtud de su escasa presencia en el espacio rural. La amplia movilidad de que gozaban los aborígenes, en relación con el doble domicilio característico del sistema de explotación simultánea de diversos pisos ecológicos, los convertía en feligreses de varios doctrineros a la vez. Según puede observarse en el cuadro 1, los aborígenes servían fiestas en aquellos lugares en los cuales realizaban actividades económicas.

CUADRO 1

Realización de rituales entre doctrinas vinculadas entre sí por el desarrollo de actividades económicas estacionales. Chayanta, 1777-1797⁶.

Doctrinas receptoras de feligreses que realizan actividades económicas estacionales dentro de sus linderos	Doctrinas de origen o procedencia de los feligreses estacionales
Acasio (Toracari)	Sacaca
San Marcos de Miraflores	Macha
Surumi	Macha
Chayala	Pocoata
Aullagas	Macha Pocoata
San Pedro de Buenavista	Laymes Chayantacas Pocoata
Carasi	Laymes Chayantacas Pocoata Macha
Micani	Aymaya Laymes Chayantacas Macha Pocoata

⁶ Fuentes: AGN IX 30.6.1, Exp. 19; IX 31.7.1, Exp. 1026; IX 31.7.2, Exp. 1043; IX 31.7.3, Exp. 1020, 1064, 1091; IX 10.1.3, Tribunal de Cuentas 1792-1806 (agradecemos a Eduardo Saguier

Aún en nuestros días, Tristan Platt (1996) ha observado que la complementariedad ecológica de las comunidades andinas se refleja en la distribución de las responsabilidades festivas. Por esto, hemos dado en definir la doctrina como la jurisdicción eclesiástica rural dotada de una *doble frontera*: una geográfica y fija establecida por los linderos correspondientes, y otra ritual dependiente de la cantidad de feligreses que servían fiestas dentro de su jurisdicción y, por tanto, sumamente móvil en relación con las actividades económicas de los mismos⁷. Dentro de esta última frontera, resulta difícil determinar cuáles aborígenes eran feligreses “efectivos” y cuáles eran doctrineros. Así, cuando en el siglo XVIII se dispuso la subdivisión de doctrinas para intentar limitar las exacciones y el excesivo poder de los doctrineros, nada aseguraba que los feligreses de la nueva jurisdicción –más reducida– dejaran de asistir a su antigua cabecera de parroquia para cumplir con sus obligaciones rituales. De hecho, en el debate sobre exacciones eclesiásticas que tuvo lugar a fines del siglo XVIII entre el intendente de Potosí y las autoridades del arzobispado, el primero diría que: “Para el Rey cada Yndio es una sola persona: mas para el cura hace las veces de dos Yndibiduos, porque la comunidad que pasa fiestas en Chayta [Chayanta] las pasa también en Carasi”⁸. Tal situación daría lugar a prácticas que, en el modelo de de Certeau, podrían interpretarse como tácticas, al estilo de las siguientes:

Aullagas fue un pueblo minero fundado por españoles entre los repartimientos de Pocoata y Macha, en la provincia de Chayanta. Hasta donde conocemos, no existe relación entre este pueblo y el homónimo ubicado en jurisdicción del grupo étnico de los Aullagas-Asanaque en la provincia de Paria. Los mineros de Aullagas no tenían adjudicados mitayos. Los ingenios en los que se beneficiaba el metal que de allí se extraía se encontraban localizados en las tierras de valle de los grupos étnicos Macha y Pocoata⁹. Dentro de este contexto, las fiestas que servían los aborígenes de Macha y Pocoata en jurisdicción de ese centro minero se presentan, desde el punto de vista de los aborígenes, como un medio de legitimar la posesión comunitaria de las tierras en que los mineros de Aullagas poseían sus ingenios¹⁰. Durante la realización de la visita civil-eclesiástica de 1797, los aborígenes de Macha y Pocoata se quejaron por el monto excesivo que el cura

el habernos facilitado el acceso a este documento); Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), en adelante: ANB. Exp. Ec. 1772: 118, 120; Minas, Tomo 129: 1177, 1184, años 1797-99; Universidad Mayor de San Andrés, en adelante: UMSA, Intendencia Justicia, Expediente Judicial 1795 (agradecemos a Tristan Platt el habernos facilitado el acceso a este documento); del Pino Manrique [1787] 1972.

⁷ Nos explayamos sobre esto en Adrián (1997 b).

⁸ Archivo Histórico de La Paz -UMSA-, Intendencia Justicia, año 1795. Agradezco esta referencia a Tristan Platt.

⁹ Ver el mapa adjunto.

¹⁰ Para más detalle, ver Adrián (1997 a). En cuanto a la forma en que se establecieron dichos ingenios en tierras de los Pocoata, Cfr. Platt (1987).

de Aullagas requería como limosna para las fiestas, de las cuales servían diez forzosas y nueve voluntarias, pero manifestaron la voluntad de continuar con la realización de esas celebraciones. Prueba de ello lo constituye la queja que presentaron ante la amenaza del cura de cerrar la iglesia si no contribuían con la limosna requerida. Al parecer deseaban servir voluntariamente las fiestas, pero con las limosnas establecidas por el arancel oficial. El servicio de la fiesta sería por una parte, la contrapartida de su derecho a las tierras de comunidad en las cuales se hallaban establecidos los ingenios en los que se beneficiaba la plata extraída de la mina de Aullagas pero, por otra parte, el ser alféreces de la fiesta los eximiría por ese año de su obligación mitaria¹¹. Cabe agregar que el discurso eclesiástico al respecto pudo haber condicionado el temor de los aborígenes. En el Sínodo de 1771 se recomendaba a los doctrineros que hiciesen saber a los feligreses

Lo mucho que desagradaban al Señor los que no santificaban las fiestas, viniendoles de este orijen gravísimos males, como la escazes de frutos, las malas cosechas, y otros que como señales evidentes y palpables de la ira de Dios, son manifiesto castigo de ultraje, y desprecio de su culto en ellas¹².

Piénsese si semejante advertencia no era suficiente como para crear la costumbre de realizar oblaciones “voluntarias”, más cuando sabemos cuán proclives eran los aborígenes a atribuir las malas cosechas a la falta de atenciones hacia sus *malkus* o hacia la Pacha Mama, creencia que se continúa entre las comunidades indígenas aymaras hasta nuestros días¹³.

San Marcos de Miraflores, localizada en el valle, recibía estacionalmente a los aborígenes de Macha. Hacia 1779 se dispuso que se separara de su jurisdicción su antigua viceparroquia de Surumi, en cumplimiento de una cédula emitida en 1769 que así lo disponía. A los pocos meses de la cédula en cuestión, una serie de curas limosneros liderados por el cura de la doctrina de Aullagas, se presentaron en La Plata para pedir limosna para

¹¹ Nos explayamos sobre este caso en Adrián (1997 a). Por cuanto a los servidores de las parroquias, las funciones de mayordomos, alféreces y priostes se definen en relación con su participación dentro de las cofradías o asociaciones religiosas destinadas al culto de determinado santo. Alejandro Diez Hurtado (1994) define al mayordomo como el administrador de los bienes de la cofradía y a los priostes como los miembros o cofrades que participaban en las funciones y contribuían con sus limosnas. Los documentos consultados por este autor no presentan, en cambio, una imagen clara de la figura del alférez. La figura menos clara en nuestros documentos, en cambio, es la del prioste. Los mayordomos no son nombrados en relación con la administración de los bienes de las cofradías -que por otra parte son nombradas sólo esporádicamente- sino con la de los bienes de la parroquia y el cuidado y atención de la misma. El alférez aparece como el encargado de hacerse cargo del costo de una fiesta determinada.

¹² Argandoña, et. al. [1773] 1854 1: 264-265.

¹³ Cfr. Izko (1992:69 y ss.).

el santuario de la Virgen Milagrosa de Surumi. Si bien la procesión y pedido de limosna fue prohibida por la Audiencia de Charcas, los curas se dirigieron a un paraje aledaño con el argumento de que la virgen había sido desterrada, lo que atrajo al lugar un número considerable de feligreses con las limosnas correspondientes. Cuando, en 1779, se separó finalmente Surumi de San Marcos, fue reconocido oficialmente que la nueva doctrina tenía ingresos suficientes sólo en virtud de *la devoción del santuario*. Además del poder de cohesión social detentado por la imagen, nos interesa destacar el hecho de que haya sido el cura de Aullagas y no el de San Marcos el que tomara la iniciativa de realizar la procesión para pedir limosna. Como vimos en el caso anterior, los aborígenes de la doctrina de Macha beneficiaban en sus propias tierras los metales que se extraían del mineral de Aullagas, por hallarse instalados en ellas los ingenios que servían a tal efecto. El grupo étnico Macha, que conformaba la feligresía de la doctrina homónima poseía, además, tierras de cultivo en San Marcos. No es de extrañar, entonces, que el cura de Aullagas tratase de mejorar la situación de sus feligreses si se tiene en cuenta que los aborígenes encargados del trabajo minero eran sustentados con lo producido en las tierras de valle de sus propias comunidades.

Carasi fue una doctrina con jurisdicción sobre tierras de puna y valle. A sus valles acudían estacionalmente los aborígenes de las doctrinas de Macha, Pocoata y los de la parcialidad Laymes de la doctrina de Chayanta. Desde 1690 estos tres grupos labraban unas tierras en jurisdicción de Carasi a favor del cura de esta doctrina y se hacían cargo del costo de las fiestas que celebraban allí. El origen de esta práctica radicaba en el hecho de que en el año referido el cura de Carasi había logrado que pasasen a manos de los aborígenes de Macha, Pocoata y Laymes unas tierras que habían sido ocupadas por españoles. Al recuperar esas tierras para los grupos aborígenes, el cura había contribuido a mantener el modelo aymara de organización del espacio y de explotación económica vertical de las tierras pero también, y fundamentalmente, a su propio sustento y, en el mejor de los casos, al de su parroquia.

San Pedro de Macha se conoce en la historiografía por la conflictividad que ocasionó en los líderes étnicos el hecho de que los cargos de *curaca* los ocuparan caciques gobernadores mestizos aliados a los intereses de las autoridades españolas localizadas en la provincia: primero los corregidores, luego los subdelegados. De hecho, el reclamo de los líderes étnicos contra los “caciques intrusos” fue central aquí en el desencadenamiento de los sucesos conocidos como “rebelión de Chayanta” en agosto de 1780¹⁴. En 1797 se produjo una gran alarma entre dos de estos caciques por haberles retirado su cura el saludo de la paz en las celebraciones religiosas. El hecho se nos presenta como un ejemplo del manejo del capital simbólico que podían realizar los sacerdotes. Efectivamente, el cura había fijado un bando en la puerta de la iglesia en el que se disponía que los sacristanes no

¹⁴ Para un análisis de estos eventos, Cfr. Serulnikov (1996).

les diesen la paz, por no ser caciques, sino meros cobradores de tributos que usurpaban el título de tales, a menos que mostrasen el nombramiento de caciques otorgado por la Real Audiencia. Disponía, en cambio, que la paz fuera conferida a los alcaldes ordinarios¹⁵. Ante dicha situación, los caciques reclamaron al visitador eclesiástico que se encargase de su defensa ya que, al habérseles negado la paz, los aborígenes ya no les podían tener respeto ni obediencia para la cobranza de tributos y el despacho de la mita. Esto era confirmado por el protector de naturales que consideraba la funesta impresión que podía hacer en los indios la declaración de su párroco, ya que sólo respetaban al que llevaba el título de cacique y, sin reconocer a los referidos por tales, podían llegar a cometer innumerables excesos más cuando los alcaldes a quienes sí se les daba la paz eran electos por los propios caciques¹⁶. El conocimiento que el sacerdote tenía de la condición de meros cobradores de los caciques en cuestión le permitió presentarlos como ilegítimos frente a sus propias comunidades.

La posición del sacerdote podría explicarse como respuesta a las nóminas de servidores de las fiestas presentadas durante el transcurso del mes anterior ante el visitador civil por estos mismos caciques. En las mismas se debía discriminar si los servidores eran varones o mujeres y, entre los primeros, especificar si eran originarios sujetos al servicio de mita¹⁷. La indagación se realizaba para verificar si los servidores de las fiestas eran mujeres, jóvenes o reservados, tal como estaba dispuesto de manera que la adjudicación de tareas al servicio de la iglesia no obstaculizara su concurrencia a Potosí en calidad de mitayos cuando les correspondía su turno¹⁸. En la respuesta de ambos gobernadores, aparecían tres categorías de servidores discriminados para cada fiesta: sacerdotes, alféreces y mayordomos. Entre estos últimos, a su vez, se diferenciaba entre varones y mujeres. Llamativamente, entre los mayordomos mujeres se citaban, entre otros, a Jerónimo Romero, Domingo Nina, Isidro Taquichiri¹⁹. Lo que ponía en evidencia la práctica de enmascarar bajo esta categoría a aborígenes susceptibles de estar obligados a la tanda mitaya. De hecho, muchos de los que figuraban en la misma eran originarios afectados al servicio de la mita²⁰.

Los casos que acabamos de sintetizar se refieren a situaciones que se produjeron con posterioridad a la emisión de las cédulas restrictivas de la jurisdicción e ingresos de los curas doctrineros y son un buen ejemplo de las *prácticas por consumo* implementadas por éstos para evitar el éxito de las disposiciones adversas. De esta manera, la jurisdicción

¹⁵ AGN IX 31.7.1, Expte. 1029, F. 1.

¹⁶ AGN IX 31.7.2, Expte. 1029, F.5.

¹⁷ AGN IX 31.7.2, Expte. 1043, F. 20.

¹⁸ Conviene recordar que los reservados eran los aborígenes que en virtud de haber pasado los 50 años de edad no estaban obligados al pago del tributo ni al servicio de la mita.

¹⁹ AGN IX 31.7.2, Expte. 1043.

²⁰ Id. F. 15.

de la doctrina de indios se nos presenta como un constructo derivado tanto de la normativa legal como de las tensiones internas con que se enfrentó su implementación y, por ende, como una de las *grietas* producidas en el ejercicio de los poderes propietarios a partir de las cuales fue posible implementar una serie de *prácticas por consumo*.

Los nexos entre el espacio urbano y el rural

En este nivel hallamos la otra de las grietas en algunos sacerdotes cuyas funciones los presentan como articuladores entre ambos espacios. A juzgar por las categorías utilizadas en las descripciones geográficas de los siglos XVII y XVIII, las autoridades correspondientes a la jurisdicción civil y a la eclesiástica se fueron alternando entre los distintos niveles según el siguiente esquema:

REAL AUDIENCIA
ARZOBISPADO
OBISPADOS
CORREGIDOR
DOCTRINAS-CACICAZGOS

Tanto Vázquez de Espinosa como Cosme Bueno²¹ ubican en el vértice a Reales Audiencias y Diócesis, en el nivel inferior a doctrinas y cacicazgos y en el intermedio, sólo a los corregidores, sin una autoridad eclesiástica equivalente. En este nivel, sin embargo, para la jurisdicción eclesiástica hubo una serie de cargos que han sido menos estudiados y que aparecen como nexos entre el espacio urbano y el rural. Tales, por ejemplo, los delegados de visita y los asesores y secretarios de concilios y sínodos. Al desempeñarse dentro de estos cuerpos algunos doctrineros con estas funciones, los preladados podían asegurarse la defensa de las situaciones locales sin hacerse directamente responsables por las resoluciones que se tomaran en los mismos. De esta manera pudo evitarse que Concilios y Sínodos lograran imponer “desde dentro de la propia iglesia” las reformas esperadas por la Corona.

La acción de los asesores puede observarse en los agrios debates que tuvieron lugar en el Concilio de La Plata de 1774-78 a partir de la actuación de dos doctrineros del arzobispado con esta función para la cuestión de la subdivisión de doctrinas. Su actuación influyó para que no se dividiesen doctrinas que -como San Pedro de Buenavista, ubicada en el valle- recibían feligreses procedentes de otras doctrinas. De hecho, uno de los asesores convocados por el arzobispo en esa oportunidad, se hallaba justamente al frente de dicha doctrina la que, como puede observarse en el cuadro 1, recibía feligreses de distintos orígenes.

²¹ Cfr. Vázquez de Espinosa (1948) y Serrera Contreras *et. al.* (1996).

Significativamente, los dos doctrineros convocados por el arzobispo Argandoña como asesores teólogos del Concilio en el tema de la división de doctrinas habían desempeñado funciones como secretarios del Sínodo de 1771, habían redactado los aranceles del arzobispado de 1771 y, como responsables de la redacción de sus constituciones sinodales, se les pueden atribuir las consideraciones sobre el servicio de las fiestas a que hicimos referencia más arriba.

SÍNTESIS

A lo largo de la exposición encontramos curas que reciben feligreses de doctrinas distantes, pero que tienen tierras de cultivo dentro de la jurisdicción territorial de la suya propia, curas que crean devociones para santuarios que serán cabeceras de doctrinas a subdividirse en un futuro cercano y curas que desempeñan funciones al interior de los Concilios y Sínodos celebrados dentro del arzobispado de Charcas y cuyas gestiones contribuyeron a impedir la implementación de las medidas que se pretendían vehicular mediante su convocatoria. Todos ellos están expresando la adopción de *prácticas por consumo*. Bajo la apariencia de un estricto cumplimiento con sus obligaciones cotidianas, los doctrineros hallaron la manera de defender sus propios intereses valiéndose de las características que adoptó la movilidad espacial de sus feligreses en virtud de sus actividades económicas y de los cargos que los ubicaban como articuladores entre el espacio urbano y el rural. En este sentido, las prácticas de los curas doctrineros de Chayanta se nos presentan como *prácticas significativas* producidas entre lo contingente y lo contextual. Al inscribirse cada práctica en estructuras mayores, contribuiría a invalidar -bajo una apariencia de estricto cumplimiento de lo dispuesto- las normas que resultaban perjudiciales para sus propios intereses. Por ejemplo la división de una doctrina para la cual se crearon antes nuevos ingresos mediante la invención de una nueva devoción, el desarrollo de concilios que -reunidos para dividir doctrinas- procuraban el consejo de los propios doctrineros afectados por la medida, de manera tal que finalizaban sus sesiones sin la implementación de cambios mayores, o la reunión de sínodos que encargados de limitar el número de fiestas, lo hacían bajo la advertencia de que se les hiciera saber a los aborígenes *"lo mucho que desagradaban al señor los que no sacrificaban las fiestas, viniendoles de este orijen gravísimos males"*. Todo lo cual nos ubica ante la evidencia de que fue la articulación entre ambos planos, el de lo contingente y el de lo contextual, lo que contribuyó a definir la inserción de los doctrineros en las comunidades aymaras altoperuanas a fines del siglo XVIII.

FUENTES ÉDITAS:

Argandoña, Pasten y Salazar

[1773] 1854. *Constituciones Sinodales del Arzobispado de La Plata*. Cochabamba, Imprenta de los Amigos.

De Angelis, Pedro

[1836] 1971. *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias Unidas del Río de la Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra.

del Pino Manrique, Juan

[1787] 1836. Descripción de la Villa de Potosí y los Partidos sujetos a su Intendencia. En *Colección Pedro De Angelis VII*: 7-51. Buenos Aires, Plus Ultra.

Serrera Contreras, Ramón Ma., Luisa Vila Vilar y Concepción Hernández Díaz

1996. *El aragonés Cosme Bueno y la descripción geográfica del Río de La Plata (1768-1776)*. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses (Diputación de Huesca).

Vázquez De Espinosa, Antonio

1948 [S. XVII]. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, transcripto del manuscrito original por Charles Upson Clark. Washington, Smithsonian Institution.

BIBLIOGRAFÍA:

Adrián, Mónica

1997 a. Doctrinas y feligreses en las punas de Chayanta –Segunda mitad del siglo XVIII, *Historia y Cultura* 24: 149-163. La Paz.

1997 b. El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII. *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Anuario 1997*: 239-25. Sucre.

Comaroff, John y Jean

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press.

Diez Hurtado, Alejandro

1994. *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la Historia de la Comunidad de Sechura. Siglos XVII al XX*. Piura, CIPCA.

Izko, Xavier

1992. *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*. La Paz, Hisbol/CERES.

Platt, Tristan

1987. Entre Ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En Bouysse-Cassagne Thérèse *et al.*; *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol.

1996. *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. Sucre, ASUR/Plural Editores.

Sahlins, Marshall

1998. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

Serulnikov, Sergio

1996. "Su verdad y su justicia". Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780. En Walker, Charles (comp); *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, Siglo XVIII*: 205-243. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Urton, Gary

1991. Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas. En Moreno Yanes, S. y F. Salomon. (comp.); *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*: I: 29-46. Quito, ABYA-YALA / MLAL.