

FLACSO-ECUADOR / CBC COLEGIO ANDINO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"

“Cambios y permanencias en las relaciones de género entre los y las indígenas en un espacio de poder. El caso Lupaqa en el siglo XVI”.

Tesis para optar el Título de Magister en Ciencias Sociales con mención en Género

Daniel Medardo Ontivero

Setiembre 2003

## INDICE

	Pags.
INTRODUCCIÓN	3
ASPECTOS PRELIMINARES	9
Las fuentes	13
CAPITULO I: EL REINO AYMARA DE LOS LUPAQA	17
Referencia histórica y geográfica	17
Las mujeres y los hombres en el mundo andino	27
CAPITULO II: LOS LUPAQA EN EL PERÍODO DE TRANSICIÓN AL SISTEMA COLONIAL ESPAÑOL (1532-1570)	33
La permanencia de los curacas en el poder	34
Las actividades desarrolladas a partir de los recursos naturales de la comunidad	39
Las nuevas condiciones fiscales: la naturaleza del tributo y la mita pretoledana	46
CAPÍTULO III : REFORMAS TOLEDANAS: EL IMPACTO DE LA MITA Y EL TRAJÍN EN LOS ROLES DE GÉNERO EN HOMBRES Y MUJERES LUPAQA	54
Las medidas del Virrey Toledo: la mita minera	55
Los efectos erosionadores de la mita y el trajín	61
CAPÍTULO IV: LAS ACCIONES DESARROLLADAS POR HOMBRES Y MUJERES EN LA CIUDAD DE POTOSI	71
El establecimiento de los mitayos y sus familias en la urbe potosina	71
Los roles de género en el ámbito urbano	74
Las actividades de las indígenas en la minería	80
Cambios y permanencias en los roles de género	83
CONCLUSIONES	85

FUENTES EDITAS	88
BmLIOGRAFÍA	91

## INDICE DE MAPAS Y FIGURAS

### MAPAS

Mapa 1: El reino aymara Lupaqa según la visita de Garci Diez de San Miguel (1567)	18
Mapa 2: Los señoríos aymaras	23
Mapa 3: Repartimientos sometidos a la mita de Potosí	58

### FIGURAS

Figura N° 1: Trabajo/ zara callchai arcui pacha, mayo, aymoraiquilla/ segador callchacl mayo, hatun cusqui	30
Figura N° 2: Trabajo/ para llayrnitapacha, junio haucay cusqui quilla! junio, haucay cusqui.	31
Figura N° 3: Trabajo/ zara tarpuy mitan (época de sembrar el maíz), setiembre, coya raymi quilla! sembrador de maíz, zaratarpoc/ setiembre, eoya raimi	32
Figura N° 4: Esquema gráfico del espacio económico del sur	42
Figura N° 5: Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los indios en este reino: corregidor, sierpe, amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayeo (no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de Dios); tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorra, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio/ pobre Jesucristo.	70

## INTRODUCCIÓN

Entre los años 1565 y 1570, el Virreinato del Perú atravesaba por una difícil situación económica debido a la crisis de la minería potosina, originada por la escasez de mano de obra y la ausencia de una técnica de refinamiento eficaz, que permitiera la refinación de los minerales de baja ley extraídos de las minas. En su conocida "Relación de la Villa Imperial de Potosí", Capoche nos brinda una instantánea sobre la situación en la que se encontraba el Virreinato del Perú a la llegada de Don Francisco de Toledo, la que no sólo estaba relacionada con la crisis económica imperante sino, además, con una crisis de connotaciones sociales (Movimiento Milenarista de Taqui Onkoy y Estado Neoinca de Vilcabamba) y políticas (hegemonía del poder en los encomenderos):

*(...)En el tiempo que llegó a este reino el excelentísimo señor virrey don Francisco de Toledo. que sea en gloria, que fue el año de mil y quinientos y sesenta y nueve, halló en la tierra mucha disminución la potencia de plata que había tenido. por haberse acabado los metales ricos de este cerro. Y con esta falta estaba trocada toda la tierra y república que tan felicísima había sido por sus riquezas, que tan pregonadas estaban en mundo por los ricos despojos que de aquí hablan llevado, con que tantos hombres se hablan hecho ricos- Y esta ruína y daño tan general ibase cada vez sintiendo más, por la poca plata que había y el poco precio y mala expedición que tenían las mercancías, (en) especial la ropa y frutas de la tierra, y sus comidas y mantenimientos, contratación de coca y ganado/...) (Capoche 1959: 115).*

Las reformas implementadas por el Virrey Don Francisco de Toledo para dar solución a la crisis económica, lograron la reactivación de la actividad minera en el cerro Rico de Potosí y el aumento de los recursos fiscales. Para alcanzar tal objetivo, Toledo planteó como medidas fundamentales: a) la reducción de la población indígena en pueblos de indios; b) la reorganización de la fuerza de trabajo indígena bajo el instituto de la mita, con la correspondiente delimitación de aquellos territorios sujetos al trabajo minero en Potosí; c) la introducción de una nueva técnica de refinamiento (amalgamación con mercurio); d) el cambio de la naturaleza del tributo en especie al pago en amonedado; y, e) la transformación de las estructuras tradicionales de liderazgo indígena.

Sí bien con la aplicación de las medidas antes señaladas se logró propiciar una maximización de la producción minera, el objetivo de que los empresarios mineros

contaran con una disponibilidad permanente de mano de obra volcada hacia el trabajo en sus minas e ingenios (molinos hidráulicos) produjo una serie de efectos negativos en la racionalidad social, política y productiva que, tradicionalmente, había sido practicada en las comunidades. Así, por ejemplo, con la **organización** de la fuerza de trabajo masculina mediante la "mita minera" se dio lugar a cambios en los roles de género asignados a hombres y mujeres, puesto que dicha organización -que se combinó con el **trajín**, el servicio de tambos y otros mecanismos de obtención de fuerza de trabajo y recursos- afectó la complementariedad entre los sexos que servía a los fines de la reproducción social.

La mita minera representaba tan sólo uno de los instrumentos de la política económica diseñada por **Francisco** de Toledo, puesto que se combinaba además con la introducción de un método de refinamiento más eficiente (amalgamación con mercurio), con el cambio de la naturaleza del tributo (el que al ser pagado en moneda actuó como un mecanismo maestro que forzó a los indígenas a trasladarse hacia Potosí) y con un control efectivo de la mano de obra mediante la reducción de indios en pueblos organizados a la manera castellana.

La mita minera era una institución que impulsaba la migración forzada por tumos de más de trece mil indígenas varones, quienes con sus familias y **parientes** se debían dirigir anualmente hacia las minas de Potosí, con el propósito de cumplir con cuotas de trabajo para obtener el amonedado requerido para el pago del tributo.

*(...) el Virrey Don Francisco de Toledo hizo el repartimiento de hasta catorce mili yndios para que acudiesen a labrar las minas de Potosi, estos vienen cada año de diversos pueblos y muchos dellos muy lejos demas de cien leguas y de ciento y cinquenta y van contra su voluntad porque dexan sus casillas y haziendas y van cargados de sus mugeres e hijos y en Potosi los reparten para cavar las minas y labrar los yngenios (..) (Levillier 1925:77)*

La nueva realidad económica planteada a partir del gobierno del **Virrey** Toledo se evidenció con el paso de la producción del excedente agrícola destinado a las encomiendas y la producción para la subsistencia de las comunidades, hacia la producción minera y la reproducción de la fuerza de trabajo destinada a tales fines, cuyo excedente iba a ser destinado a financiar los gastos de la corona española. En este esquema económico fue la mano de obra indígena masculina -organizada mediante la mita minera-, el factor de

producción que sustentó los objetivos planteados por Toledo, en tanto asumió la reproducción de una esfera de producción (minera) de la que no era beneficiaria y se vio sometida a los requerimientos de un rendimiento productivo reglamentado, a un estricto control disciplinario y a los diarios ultrajes que se les infligían en las minas.

Pero las reales dimensiones de la mita minera se deben centrar en el aspecto doblemente explotador de ésta, debido a que no sólo recayó en los indígenas varones, sino también en sus compañeras, quienes sintieron la explotación con la misma intensidad que los mitayos. Debido a esa situación, las mujeres se vieron obligadas a diseñar sus propias estrategias de acción; éstas se complementaron con aquellas diseñadas por sus compañeros indígenas, las cuáles eran destinadas a la obtención de medios de vida requeridos para la reproducción de las unidades domésticas en las comunidades de origen o en la villa minera.

El asentamiento definitivo de los mitayos y de sus compañeras en Potosí trajo como consecuencias una mayor presión sobre aquellos hombres y mujeres que se quedaban en la comunidad, la fractura de los lazos parentales, la redefinición de los roles de género y el abandono temporal o definitivo de las actividades agrícola-ganaderas. Ya en Potosí, hombres y mujeres debieron desarrollar diversas actividades que les posibilitaran el acceso a los medios de vida; así, por ejemplo, los indígenas se desempeñaron en la compra-venta de productos en los mercados indígenas (tiangués) constituidos en Potosí, o en el mercado de trabajo dependiente de la minería. Estas nuevas actividades desarrolladas por hombres y mujeres tenían como propósito la obtención de bienes de consumo que asegurasen su subsistencia, siendo incentivadas por los bajos "salarios" que se les asignaban a los mitayos por las cuotas de trabajo y por la ruptura del flujo de medios de vida que provenían de la comunidad de origen.

En torno a lo descrito anteriormente nos preguntamos: a) ¿Cuáles fueron los roles que tuvieron asignados hombres y mujeres indígenas en sus comunidades de origen y en la ciudad de Potosí, a partir de la imposición de la mita minera?; b) ¿Se plantearon diferencias en los roles de género asignados a hombres y a mujeres de las comunidades (en el caso de la presente investigación, de la comunidad Lupaqa), a la llegada de los españoles"; ¿Cuáles fueron los factores que produjeron dichas diferencias"; e) ¿Cuáles fueron los aportes económicos y sociales, tanto de hombres como de mujeres, a la reproducción social?; d) ¿Fue la organización de la mano de obra mediante la mita minera,

el único factor que incidió en los cambios y en las permanencias dadas a nivel de las relaciones sociales y económicas comunitarias", ¿Porqué?; e) Si no lo fue: ¿Qué papel jugaron las otras imposiciones (mita de tambo, trajines, etc.) en los cambios y en las permanencias manifestadas en la comunidad Lupaqa durante el siglo XVI?

La respuesta a estas interrogantes es el motivo de la **presente** investigación, la cuál tiene como objetivo general aproximarnos a los cambios y a las permanencias que se dieron en los roles de género en la comunidad Lupaqa (ubicada en el **S.a.** del lago Titicaca, actual República del Perú) y la de sus miembros -hombres y mujeres-, que se **asentaron** en Potosí en la segunda mitad del siglo **XVI**, a partir de la imposición del sistema colonial español. Asimismo, se busca establecer cuáles fueron los factores que propiciaron dichos cambios y permanencias.

Los objetivos específicos son los siguientes:

1. Estudiar las transformaciones que se produjeron con la imposición del trajín, el servicio de tambo, la mita minera y otros mecanismos de obtención de mano de obra y recursos comunales en los roles de género de los Lupaqa en el siglo XVI.
2. Establecer cuáles fueron los roles de género de los hombres y las mujeres que se trasladaron a Potosí.
3. Determinar cuáles fueron las principales actividades que desarrollaron los hombres y las mujeres en sus comunidades y en Potosí y el modo en que aquéllas se articularon.
4. Determinar la condición y posición de hombres y mujeres Lupaqa en el contexto de dominación española.

Para el estudio de los cambios y permanencias que se manifestaron en la comunidad Lupaqa a partir de la imposición del sistema colonial español, se considerará la información proveniente de fuentes primarias, tales como Crónicas, Relaciones, Visitas, etc., así como la literatura especializada para el período estudiado. En lo que se refiere a los roles de género en la comunidad Lupaqa, por ejemplo, resultan fundamentales las visitas que realizaron algunos funcionarios de **la** Corona a **la** comunidad de los Lupaqa entre los años 1567 y 1579, puesto que en ellas se advierten los cambios y las continuidades que se manifestaron durante el siglo XVI. Para el estudio del accionar de hombres y mujeres en la villa **minera**, las cartas de virreyes, las crónicas, las relaciones, etc., constituyen fuentes de inapreciable

valor, puesto que nos aportan instantáneas de la realidad colonial.

El estudio también utilizará la **categoría** de análisis "Género" -entendida como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos y como una forma primaria de relaciones de poder significantes (Scott 1994; Conwuy, Bourque, y Scott 1996)-. en tanto nos brindará un marco de referencia ideal para aproximarnos a las complejidades históricas generadas en el reino aymara de los Lupaqa y de sus miembros -hombres y mujeres- en Potosí. Esto obedece a que las relaciones sociales en el mundo andino no se pueden comprender sin recurrir al principio de la complementariedad o interdependencia entre los **sexos**, puesto que la contribución de ambos era necesaria para la reproducción **social**.

Para entender las prácticas sociales y **económicas** en el mundo andino, se requiere un enfoque que supere el androcentrismo que caracteriza a las investigaciones históricas y a las explicaciones basadas solamente en el accionar de las mujeres. Desde ese punto de vista, la aplicación del enfoque de género nos permitirá aproximarnos a las relaciones que se dieron durante la dominación incaica y española, lo que implica explicar y comprender desde una **perspectiva** de procesos históricos -diacronía y sincronía- el modo en que hombres y mujeres participaron en la reproducción social.

La investigación se ha organizado en cuatro capítulos. El primero de ellos tiene como objetivo realizar una referencia histórica y geográfica del reino aymara de los Lupaqa antes de la llegada de los españoles a los Andes Meridionales, haciendo hincapié en aspectos tales como: desarrollo político del reino, uso y control de los recursos, organización espacial, modalidad de dominación incaica y sus efectos en las relaciones **sociales** y de género, etc. Además, se desarrolla el establecimiento de los roles de género que servían a los fines de la reproducción social en el período estudiado.

En el **segundo** capítulo se trata de determinar los cambios y las permanencias que se manifestaron en el período de transición al régimen colonial (1532-1570). Para ello, se tendrán en cuenta tres aspectos que resultan básicos para entender **los** cambios que se produjeron con la **llegada** del Virrey Francisco de Toledo (1569-1581): a) la permanencia de los curacas en el poder, que implicó la permanencia de los varones en las estructuras de poder, b) las actividades desarrolladas a partir de los recursos naturales de la comunidad, y c) las nuevas condiciones fiscales: la naturaleza del tributo y la mita pretoledana.

El tercer capítulo examina las transformaciones que se comenzaron a manifestar en los roles de género en la comunidad Lupaqa a partir de las reformas del Virrey Toledo, con especial énfasis en la combinación establecida entre la mita minera y las tareas relacionadas con el trajín, con el servicio de tambos y con los mecanismos de obtención de mano de obra y recursos comunales; cabe destacar que estas últimas habían sido impuestas antes de las reformas toledanas.

El cuarto capítulo nos aproxima a las diversas acciones que desarrollaron hombres y mujeres de las diversas comunidades, quiénes al igual que los Lupaqa tuvieron que movilizarse a la ciudad de Potosí debido a la imposición de la mita minera. A este respecto, por un lado, interesa destacar el modo cómo lograron insertarse en una estructura socio-económica y de poder radicalmente diferente a la suya y, por otro lado, cómo el ideal de complementariedad entre los sexos -que era practicada en las comunidades- se traspoló hacia el nuevo ámbito de acción. La redefinición del ideal de complementariedad en función de las nuevas actividades económicas planteadas en la ciudad minera, no impidió que tanto hombres como mujeres siguieran planteándose como objetivo la reproducción social.

Finalmente, se quiere resaltar que la presente investigación trata de evidenciar que las acciones de los/as indígenas en el nuevo contexto de dominación, deben ser estudiada dentro de un sistema complejo de interrelaciones étnicas y de género, que puso en juego la reproducción del sistema de dominación española -extraña al mundo andino- y la reproducción social de las comunidades. En la confluencia de ambos, surgieron diversos espacios de acción con modalidades dispares y conceptualmente diferentes, las que en definitiva terminaron desencadenando un sistema de interacciones que tuvo elementos tradicionales andinos y europeos.

## ASPECTOS PRELIMINARES

En las tres últimas décadas, algunas investigaciones incorporaron como sujetos de estudio a los **indígenas**, en un intento de escribir la historia desde la "visión de los vencidos". Si bien esto suponía un tratamiento diferente de las fuentes "**no oficiales**" y/o la relectura de las "**oficiales**", las investigaciones no lograron establecer el estatus de "sujetos **históricos**" a las mujeres indígenas, quienes como lo veremos más adelante, también fueron partícipes del proceso histórico andino. Con ello se hacía evidente que aún cuando los indígenas -en tanto sujetos históricos- habían empezado a ocupar un lugar en las explicaciones de los procesos históricos, sus compañeras habían **quedado** "desprovistas" de un rostro que les diera el estatus de sujeto histórico (Burkett 1985:121).

El hecho de que las indígenas hayan quedado desprovistas de un rostro tiene su explicación en el carácter androcéntrico de las fuentes coloniales. Si bien la información aportada por cronistas, oficiales reales, clérigos, etc., además de la proporcionada por el conjunto de los papeles administrativos -cédulas reales, visitas, reales provisiones, etc.- permiten obtener valiosas respuestas **acerca** de las realidades andinas antes y después de la llegada de los españoles, se advierte que todas tienen un carácter "fuertemente" androcéntrico. Ello se debe a que fueron realizadas por hombres y para **hombres** y por su propósito fiscal, **lo** que **implicó** que la información centrara su mayor interés en los tributarios, que eran hombres.

De esa manera, la información proveniente de las fuentes coloniales se caracteriza por ser fragmentaria, puesto que las mujeres no aparecen con la frecuencia que aparecen sus compañeros o, directamente, no son mencionadas. Este es el caso de las visitas, en donde si bien la multitud aparece como un personaje a través del grupo étnico, hay información mucho más **precisa** sobre el rol del señor étnico y mayores indicios acerca de las relaciones internas del grupo y **sus** tensiones; vale decir que en las mismas no se incluyen a las mujeres (Pease 1978:208).

Sin embargo, paralelo a los progresos que ha significado la incorporación de los indígenas varones en las explicaciones históricas, han surgido numerosas investigaciones que han empezado a considerar a las mujeres. Algunas se han caracterizado por un análisis superficial, en tanto se centraron en las formas de organización económica y social de la

familia y en la sexualidad, con lo cuál no lograron "rescatar" el papel que tuvieron las mujeres. Otras en cambio, han evidenciado un claro intento por cambiar el enfoque de la investigación, 10 que conllevó a explicaciones con una mirada diferente y compleja de las relaciones entre los sexos; estos estudios son minuciosos y tratan de manera más profunda la dinámica de las relaciones sociales y de género, lo que llevó a la inclusión de las mujeres como actores sociales e históricos, siendo necesario para ello el estudio de diferentes aspectos, tales como la vida social y personal, la vida económica, la representación visual y lingüística y, sobretodo, el énfasis en el aspecto de la relación entre los sexos (Escandón 1992:9).

En lo que se refiere a las investigaciones dedicadas a los Andes prehispánicos y coloniales se advierten cambios importantes, puesto que se comienza a hacer hincapié en la necesidad de estudiar las relaciones entre los sexos y la dinámica de las mismas en una realidad específica de poder y de significados. En lo atinente a los mecanismos de dominación -poder político y capacidades ideológicas- encaradas por los Incas y los españoles, existe una cantidad significativa de investigaciones que desarrollan la relación entre los sexos, poniéndose de manifiesto las preocupaciones que existen en tomo a una metodología que permita interpretar adecuadamente las realidades históricas.

Entre las investigaciones que tratan sobre la temática de la dominación incaica y española en los Andes, es ineludible referirse a aquella encarada por Silverblatt (1976; 1990), debido al importante aporte que ella realiza al conocimiento del papel de las mujeres en los procesos históricos. En su libro titulado "Luna, Sol y Brujas. Género y Clases en los Andes prehispánicos y coloniales", la autora señala que los grupos dominantes -incaico y español- apuntalaron el control político sobre los dominados -hombres y mujeres- y que éstos, a su vez, lograron diseñar sus propias estrategias con el propósito de resistirse a la autoridad. Otro aporte significativo sobre la dominación incaica es el realizado por Peter Gose (1997), que responde a las apreciaciones realizadas por Silverblatt.

Para el periodo colonial, las investigaciones aluden preferentemente a las actividades económicas de las indígenas en las urbes coloniales (Larson 1983; Burkett 1985; Glave 1989; Zulawski 1990; Vergara Ormeño, 1997). También están aquellas cuya preferencia se centran en el estudio de **las actividades** desarrolladas por las mujeres en el ámbito rural (Silverblatt 1990; Paulson 1991).

Del conjunto de estas investigaciones es posible ubicar algunas discusiones acerca de la movilidad jurídica y económica que tuvieron algunas mujeres en la estructura socio-económica española. Así, investigadoras como Burkett (1985: 135) sostienen que algunas mujeres indígenas que actuaban en las urbes como vendedoras de chicha, queso, pan y fruta, estuvieron en una posición de mayor independencia respecto a la de sus compañeros, puesto que quedaron menos expuestas a los abusos de los españoles, a diferencia de aquéllas que lograron insertarse en el servicio doméstico. Sin embargo, si bien las indígenas no estuvieron sujetas a un estricto control como sus compañeros indígenas, es importante señalar que el peso de la explotación colonial recayó sobre ellas con la misma intensidad que sobre sus pares varones (Glave 1989:336).

Las capacidades de adaptación y las posibilidades de ascenso social que tuvieron algunas mujeres que vendían chicha o metales en la urbe potosina también ha sido motivo de investigaciones. Ann Zulawski (1990:69), por ejemplo, nos indica que a pesar de que las indígenas se encontraban en enorme desventaja debido a las barreras institucionales impuestas por el "patriarcado occidental", tuvieron una activa participación en las áreas urbanas. Una de las conclusiones a la que arriba la autora, es que las mujeres participaron no sólo en diversas actividades económicas sino que, además, fue relevante su accionar en la reproducción de la fuerza de trabajo destinada a la minería. Una reflexión muy interesante de la cuál es partícipe la presente investigación, se refiere a la idea de complementariedad que existió entre las actividades realizadas por los hombres y las mujeres indígenas en Potosí, la que se traspoló desde sus comunidades de origen.

Trabajos similares a los de Zulawski son los que realizaron Larson (1983), Burkett (1985) y Vergara Onneño (1997). El primero de ellos examina el desarrollo de la mano de obra y el papel de las estrategias domésticas de supervivencia aplicadas en la villa minera en la segunda mitad del siglo XVI; la autora afirma que la familia fue la unidad de producción esencial en las relaciones de trabajo -tanto "libre" como "forzada"- y que las indígenas se convirtieron en un factor decisivo en la reproducción de la fuerza laboral destinada a la producción minera, lo que significa que la cuestión del sexo no puede separarse de las relaciones de producción y, concretamente, del papel de la fuerza de trabajo familiar en un sistema de explotación como el impuesto por los españoles. El segundo de estos trabajos, en cambio, constituye un claro intento de distinguir el impacto

de la colonización española en la mujer indígena y el impacto de la mujer indígena en la colonización española en ámbitos urbanos, tales como Arequipa y Potosí. El trabajo realizado por Vergara Ormeño, por otra parte, permite encontrar diferencias y similitudes respecto a las modalidades de inserción de las mujeres indígenas en los ámbitos urbanos, puesto que se ocupa de la migración femenina en la ciudad de Lima.

Otras investigaciones permiten profundizar nuestra mirada sobre la subordinación, opresión y explotación a la que estuvieron expuestas las mujeres indígenas durante la colonia. En este sentido, estas investigaciones nos indican que la condición y posición de las mujeres indígenas respondió al poder que ejercieron los españoles y sus compañeros indígenas. Sobre esta última situación, es oportuno mencionar el aporte que realizara Glave (1989:353) respecto a la posición de las indígenas en la Ciudad de La paz a fines del siglo XVII; esta investigación demuestra el surgimiento de una nueva subordinación de la mujer andina, puesto que ésta fue subordinada al ámbito doméstico, que era el escalón más servil del mercado laboral.

Otra investigación que merece ser mencionada, dado el aporte que significó al conocimiento de las estrategias de supervivencia que se aplicaron ante la conformación de nuevas relaciones de producción y de circulación" en el mundo de los Lupaqa, es la realizada por Salles (1992:287-315). El objetivo de este trabajo fue observar el papel que desempeñaron las mujeres en la segunda mitad del siglo XVI, tratando de vislumbrar cuál fue la incidencia de la actividad femenina en el pago del tributo exigido a la provincia. También trata de establecer cuál fue el peso específico de la "mujer" en el sostenimiento de sus comunidades y su contribución a la pervivencia del sistema de reciprocidad y redistribución.

Al analizar estas diversas investigaciones advertimos, como lo señala Larson (1983:175), que éstas dependen de los supuestos hipotéticos y de los antecedentes teóricos e históricos que aún faltan probar y que no son contradictorias, sino todo lo contrario, puesto que reflejan las diferentes situaciones históricas en las que las mujeres tuvieron que interactuar. No obstante, se debe intentar la integración de dichas realidades para tener una idea más acabada de la condición y posición de las mujeres indígenas, antes y después de la llegada de los españoles a los Andes Meridionales; ello implicará el estudio de la complementariedad de las parejas de migrantes, de las configuraciones identitarias y de los

nuevos roles de género que se pudieron establecer en las comunidades de origen y en las áreas urbanas. En este sentido, las contribuciones referidas a cambios y a permanencias que se pudieron establecer en las comunidades a partir de la imposición del sistema de **dominación**, constituyen los antecedentes más próximos, -en tanto **actuaron** como orientadores para aquellas investigaciones que intentaron establecer la dinámica de las relaciones entre los sexos en el período colonial (Pease 1978:117; Stavig 1983; Cañedo Argüelles 1988; Glave 1989).

Para terminar, se debe buscar **más** allá de las evidencias que se nos presentan a partir de la **lectura** de las fuentes coloniales y la literatura especializada. Ello supone no sólo un método sino una actitud, aquélla de no conformarnos **solamente** con establecer las modalidades de acción de los hombres andinos durante el período colonial, sino también establecer el modo en que **las mujeres** lograron adaptarse, **al** igual que sus compañeros, a un nuevo ámbito de interacción.

## **Las Fuentes**

La información en la que se basa la presente investigación proviene de las fuentes primarias editadas -crónicas, relaciones, visitas, etc.- y de las investigaciones realizadas sobre **las mujeres** indígenas que corresponden al periodo **estudiado**. En este sentido, como lo dijimos anteriormente, una de **las** fuentes de mayor importancia serán las visitas que realizaran algunos funcionarios de la corona a la comunidad de los Lupaqa entre los años 1567 y 1579, en las cuáles quedan en evidencia los patrones **de** continuidad y cambios socioeconómicos manifestados durante el siglo XVI.

De las visitas, la que importa particularmente es la visita que **realizara** Garcí Diez de San Miguel en 1567, la que fue encargada por **el** Licenciado Lope García de Castro, quién en ese momento se desempeñaba como Gobernador de "los reinos y provincias del Perú" y como Presidente de **la** Audiencia y Cancillería de la ciudad de Los Reyes y tenía como objetivo:

*"se haga información particular **de** la cantidad **de** indios que hay en ella y de las granjerías **de** minas ganados labranzas crianzas y otros **aprovechamientos** que tienen y **de** lo que cada uno **de** ellos podria pagar el tributo"* (Diez de SanMiguel1964:2r).

En éstas últimas décadas, la publicación de esta fuente ha resultado de importancia para los estudios etnohistóricos, puesto que hasta ese momento no se contaba con una fuente que permitiera advertir las formas de organización social, política y económica de una comunidad andina, antes y después de la llegada de los españoles. También ha llamado la atención porque contiene información sobre el reino aynara de los Lupaqa, el que además de haber sido una encomienda real contaba con más de 20.000 unidades domésticas, lo que traducido a población significa que ésta llegaba a más de 100.000 habitantes.

Para la presente investigación esta fuente es de **gran** importancia porque permite establecer -en algunas ocasiones directamente y en otras mediante referencias indirectas- el rol de las mujeres al interior de las unidades domésticas y los cambios que se han manifestado en dicho rol a partir de la imposición de tareas relacionadas con el trajín, el servicio de tambos, los "camaricos", etc. Una situación diferente se presenta con la información de los autos de las visitas realizadas en Chucuító por orden del Virrey Francisco de Toledo en la década del '70, puesto que, además de su carácter fragmentario, la información sólo nos aproxima a la realidad desde una perspectiva meramente fiscal; sin embargo, dichos autos son importantes puesto que representan un puente entre dos épocas: por una parte era el balance de los **grupos** étnicos que habían sobrevivido a cuarenta años de dominación europea, por la otra parte representa el punto de partida de una nueva y **drástica** alteración de la **realidad** andina (Murra 1967/1968:132). Así, por ejemplo, los autos de una segunda visita realizada en 1574 y los fragmentos de los autos de una tercera visita realizada en 1579, resultan de gran ayuda para comprender cuál fue el impacto de las reformas aplicadas por Toledo.

Las visitas encargadas por el Virrey Toledo entre 1572 y 1579 tuvieron varias finalidades, de las cuáles se destacan dos: la reducción de los indios en pueblos y el establecimiento de las nuevas tasas de tributo. Sobre la primera finalidad se dispuso que los visitantes redujeran a los indios en pueblos en el menor tiempo posible, lo que traería como consecuencia un mayor control de la masa **tributaria**, que beneficiaría a la corona y a la "desestructuración" de las esferas de poder tradicional y del control de los **recursos** naturales y humanos, lo cual terminaría perjudicando a los curacas y a las comunidades

indígenas. Sobre la segunda finalidad, con los datos obtenidos en la Visita General, Toledo procedió al empadronamiento y numeración de los indios y a señalar las tasas del tributo; respecto a esto último, al variar la naturaleza del tributo a amonedado, se obligó a las comunidades a enviar parte de su población masculina al trabajo en las minas y a diseñar estrategias para insertarse en la economía de mercado.

Para terminar, dado que las visitas fueron una de las herramientas principales para la política fiscal de la corona española -en tanto permitió un conocimiento detallado de la cantidad de efectivos masculinos y de la potencialidad productiva que poseían las organizaciones étnicas- representan una fuente de inapreciable valor para los propósitos de la presente investigación. Dichas visitas, de las cuáles como lo dijéramos anteriormente sólo se cuenta con los autos de visita, se destacan por la unidad de criterio empleado por los funcionarios en la recopilación de la información. Así, por ejemplo, visitantes tales como el Licenciado Fray Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Segarra, recibieron un conjunto de instrucciones que se ocupaban de los aspectos más diversos, tales como visitar a los indios en las comarcas y aldeas censando su población por edades y por sexo; abrir juicio contra los vecinos encomenderos, caciques y principales y otras personas que hubieran agraviado a los indígenas; informar sobre la doctrina y conversión de los naturales; informar sobre la conducta de los sacerdotes y religiosos; visitar las iglesias y monasterios, indicando el número de indios que se tenían para servicio de los sacerdotes y religiosos, etc. También se informarían sobre las personas que poseían los principales cacicazgos en los repartimientos, las formas de cacicazgos que existían, sus títulos y el tiempo que los detentaban, así como la jurisdicción de los curacas y el servicio de los indios. Otras instrucciones hacían referencia al servicio de los yanaconas, de los mitayos, de los esclavos y de los mitimaes asentados en las comunidades y en los enclaves. Vale decir, las instrucciones abarcaban los más variados aspectos de la vida socioeconómica y demográfica de las comunidades andinas en este período.

En lo que se refiere a otros tipos de fuente, además de las visitas contamos con algunas crónicas, con los informes y las cartas que fueron realizadas por funcionarios reales, eclesiásticos y particulares en alusión a los Lupaqa y con aquellas relaciones que se dedicaron a informar sobre el impacto de la mita y el trajín sobre la mencionada comunidad. Dichas fuentes fueron consideradas por su credibilidad y porque se refieren

específicamente al lugar (reino aymara Lupaqa) y al tiempo (siglo XVI) motivo de la presente investigación. Esta cualidad permite superar uno de los equívocos fundamentales en los que cae la investigación etnohistórica, que es sobrevalorar o extender la información proveniente de fuentes, tales como las crónicas, a espacios que no **presentan** las mismas características. Este punto requiere de especial atención, ya que al hablar de los Andes Meridionales estamos aludiendo a un espacio matizado por desarrollos desiguales que dependió entre otros aspectos del tiempo que duró la presencia del Tawantinsuyu en una región **específica**, a la modalidad del dominio de este imperio y al impacto de la conquista **española**, que no fue uniforme para toda el área andina (pease 1978).

De los resultados de la presente investigación se pretende una revalorización y combinación de la información proveniente de **las** diversas fuentes, con el propósito de ampliar nuestra perspectiva de análisis respecto a las relaciones sociales y económicas planteadas en una comunidad andina del siglo XVI. Esta perspectiva requiere, por un lado, asumir críticamente las experiencias y el camino ya recorrido por las investigaciones referidas a la realidad colonial en los Andes Meridionales y, por otro lado, considerar los diversos aportes disciplinarios (**antropología, historia, lingüística, etc.**) como fundamento para **lograr** una historia **integral**, esto es, una historia que **recoja** la experiencia vivida por hombres y por mujeres dentro de un contexto específico **de** dominación.

## · CAPITULO I EL REINO AYMARA DE LOS LUPAQA

### **Referencia Histórica y Geográfica**

El reino aymara de los Lupaqa estuvo asentado en la orilla sudoeste del lago Titicaca y se extendía desde su capital Chucuito en el norte, hasta el río Desaguadero en el sur; limitaba al norte con el reino Colla y al sur con el reino de los Pacajes, con quien compartía una misma organización social, económica, política y tradición cultural, producto de la decadencia del llamado imperio de Tiawanaku hacia el siglo XII. Además de Chucuito, este reino aymara poseía otras seis ciudades cabeceras; Axura(Ácora), Jilawiflave), Xuli(Juli), Pumata(Pomata), Sipit'a(Zepita) y Yunka uyu(Yunguyo).

Según Carlos Ponce Sanginés (Choque Canqui 1993:13-14), como resultado de la división del imperio Tiawanaku surgieron varios señoríos regionales, siendo los más representativos: Qulla, Lupaqa, Pacaxe, Karanka y Lipi. La presencia de fortalezas en territorios de dominio Lupaqa son indicativas de situaciones de anarquía política y de **inseguridad**, producto de conflictos con señoríos vecinos; no obstante lo señalado, se dio un creciente desarrollo de las actividades pastoriles en la zona (Meiklejohn 1988:24). Los Lupaqa se establecieron en enclaves ecológicos ubicados en los valles de Larecaja y de Cochabamba hacia el este y en los valles costeros de Sama y Moquegua (en la costa del Pacífico) hacia el oeste, es decir, mucho **más** allá de su centro de asentamiento y de producción **agraria**, que se hallaba a orillas del lago Titicaca, a 4.100 m.s.n.m.

La aplicación del ideal andino de control de archipiélagos verticales, descrito por Murra (1975:60), fue el resultado de una política destinada a sortear los efectos climáticos que afectaban a los reinos aymaras, permitiendo de esa manera el acceso a otros recursos naturales que actuaban como complemento de la dieta de los pobladores del altiplano. Así, por ejemplo, los Lupaqa tuvieron el control de parte de los recursos naturales de los valles de la costa del Pacífico, lo que les permitió el acceso a productos tales como algodón, maíz, frutas, "wanu" -utilizado como fertilizante en los valles mencionados- y a diversos tipos de productos marinos -conchas- que eran usados en ritos.



Desde el período Intermedio Tardío (1.100- 1450 d.C.), los Lupaqa perfilaron una política económica cuyo objetivo era la complementariedad con los valles de la costa del Pacífico y con aquellos ubicados en la parte oriental, que era un territorio fuera del ámbito del poder político del reino y que, dado su carácter de "enclave", debió ser compartido con otros grupos étnicos (Murra 1975:73). De esa manera se crearon estrechas vinculaciones económicas, sociales y simbólicas con el altiplano, lo que permitió el acceso a fértiles "enclaves" dentro del sistema de verticalidad que la región lacustre impuso para completar su dieta (Cañedo-Argüelles 1991:483; Larson 1992:36).

De acuerdo a los orígenes de la ocupación altiplánica sobre la región costeña, Rostworowski (1988:145) sostiene que no se puede creer que los yungas hayan cedido graciosamente sus tierras a gente extraña, ni que existiera una reciprocidad de colonias o un intercambio de posesiones entre los ~~dos~~ ecosistemas; para esta autora, el origen de las colonias altiplánicas surgió como consecuencia de guerras de conquista. Esta opinión es corroborada por Cañedo-Argüelles (1992:100), quién sostiene que la presencia de estructuras fortificadas en los valles costeños estaría indicando una difícil convivencia entre los aymaras y la población yunga autóctona, con la que aquellos disputaban los recursos naturales.

El mundo aymara estaba conformado por dos suyus o espacios mayores, llamados Urcosuyu y Umasuyu, los que expresaban un principio estructurador según el cuál las mitades se expresaban en términos de parejas jerarquizadas -Urco y Uma-, siendo Taypi (lago Titicaca) el centro mediador de estas fuerzas opuestas y organizador del espacio. Al igual que en la dualidad que se manifestaba en las comunidades quechuas, el marco contextual de la división en parcialidades servía como una expresión simbólica de la forma de organización espacial, en la cual los valores opuestos formaban una unidad; esta división también reflejaba una jerarquización en donde Urco (parte alta/masculina) dominaba simbólicamente a Uma (parte baja/femenina) (Bauer 1996:166-167). La voz Urco representaba a las tierras altas (puna) donde vivían los aynaras y estaba asociada a la virilidad, la violencia, la guerra y la dominación. Para Bouysse-Cassagne (1987:207-226), la palabra Urce contiene connotaciones agresivas -característica asociada a lo masculino- y constituía la categoría fundamental que permitía a los Aymaras pensarse a sí mismos y situarse en el espacio y en el tiempo.

El opuesto de Urca era Uma, quién constituía un espejo del otro. En oposición al término Urca, Urna representaba el elemento femenino, el que a su vez estaba vinculado con lo bajo, el agua del lago y los valles fecundos:

*(..)Y la parte del Collasuyu, que es la del Col/ao, que está poblada de las naciones contenidas en las capitariias, se dividían en dos bandos, que llamaron Urcusuyu y Umasuyu, que quiere (lo primero) decir gente que habita en los altos de los cerros, que tienen este nombre urco, y los umasuyus en los bajo y llano, riberas de las aguas que en esta lengua llaman uma; otros dicen que significan los urcusuyus gente varonil y esforzada, porque por este nombre urcu se entiende lo masculino. y los umasuyus (lo) femenino y no para tanto. Y siempre fueron los urcusuyus de mejor presunción y mayor calidad, y el Inca les daba la mano derecha en los Jugares públicos y mayor calidad y eran preferidos a los umasuyus en reputación(..)*  
(Capoche 1959:140).

Sobre esta disposición espacial, Larson (1992:37) nos indica que el piso de la puna era un lugar estratégico para las comunidades andinas debido a dos razones: primero porque formaba parte de un "territorio medio" entre los altos pastos andinos -los cuáles eran demasiado fríos para el cultivo- y los bajos valles y laderas de la zona Kichwa -que eran propicios para la agricultura, al estar ubicados entre los 1900 y 3300 m.s.n.m.-; segundo porque los asentamientos de la puna podían ser fortificados más fácilmente que las aldeas de los valles. La autora señala además la importancia que tenía el piso de la puna a nivel simbólico, puesto que era un campo de batalla en el cuál los reinos o clanes aymaras realizaban guerras ceremoniales y/o guerras reales; de allí que la palabra Urca, que designaba a las tierras altas, tuviera una connotación de "virilidad" relacionada con la violencia, la cuál se contraponía a la palabra Urna, que designaba a las tierras bajas fértiles y cálidas y que tenía una connotación de femineidad.

En las comunidades quechuas, la asimetría de género se estableció de manera similar a la aymara, puesto que se tenía en cuenta la concepción espacial de Hanan y Hurin. Así, Garcilaso de la Vega (1938) nos indica que:

*(..) se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad dividida en dos medios que llamaron Hanan Cuzco. que, como sabes, quiere decir Cuzco el alto; y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cuzco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de la ciudad no fue para*

*que los de la una mitad se aventajasen a los la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el rey, a los otros la reina; y mando que entre ellos hubiese SOLO una diferencia y reconocimiento de superioridad; y que los del Cuzco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos: y en suma, fuesen como el brazo izquierdo y el derecho en cualquiera preeminencia de lugar y oficio; por haber sido los del alto atraldos por el varón y los del bajo por la hembra(...)*

De esta manera, el principio organizador aplicado en el mundo aymara (Urco y Uma) y quechua (Hanan y Hurin) terminaron justificando una jerarquía genérica, la que se daba en los niveles de las relaciones imperiales, de las comunitarias y de las unidades domésticas que las integraban.

Un indicativo de cómo se aplica las asimetrías de género en el mundo aymara puede obtenerse del ritual del bautismo de los niños y niñas. Bouysse-Cassagne (1987:237-238) observa que a los niños se le vestía con una camisa adornada con tres hilos verticales de color, llamada sucullu cachua, que cubría la parte de arriba del cuerpo. A las niñas, en **cambio, se les vestía con una falda, llamada huampaña, tejida con una banda horizontal** y que cubría la parte de abajo del cuerpo. De esta forma la diferenciación entre los sexos se establecía de la siguiente manera: lo que pertenecía a los hombres era lo alto y vertical, mientras que lo bajo y horizontal tenía correspondencia con las mujeres. En este sentido, como lo observa la autora, los vestidos llevaban signos de separación y de unión que distinguían al hombre de la mujer, un arriba y un abajo, la derecha de la izquierda; los operadores iconográficos no sólo contribuyeron a forjar la identidad de los hombres y de las mujeres aymaras sino que, además, permitieron establecer una jerarquía construida socialmente, en donde lo femenino se subordinaba a lo masculino.

Al igual que otros grupos étnicos aymaras, la organización política del señorío Lupaqa siguió el principio del ordenamiento espacial y simbólico descrito anteriormente. En este sistema, dos reyes o "mallku" ejercían el control de un amplio espacio, en el que se reproducía la expresión jerárquica de un arriba (masculino) y de un abajo (femenino).

La penetración del Tawantinsuyu en el Callao supuso una reestructuración de la organización simbólica del espacio aymara, puesto que Urce-Urna **fueron** insertados en la

concepción espacial de la cuatripartición (Chinchasuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu) y, de esa manera, se ubicaban en una situación de dominados. La instalación del concepto espacial "Collasuyu" por parte de los Incas absorbió la concepción espacial aymara, lo que implicó la homogeneización de las diferencias de los estados regionales autónomos y el desplazamiento de poblaciones de diferentes orígenes étnico y lingüístico. Así por ejemplo, los Lupaqa fueron trasladados de la puna -en donde estaban ubicadas sus fortalezas y zonas de pastoreo- a las orillas del lago, que en la concepción aymara significaba la convivencia con las etnias "de abajo": Uros y Puquinas, que en la mentalidad aymara no eran consideradas como semejantes, sino más bien como inferiores (Bouysse-Cassagne 1987:164). El traslado hacia las orillas del lago de la etnia Lupaqa representó un cambio notable de la concepción que ellos tenían respecto al espacio preexistente, lo que no supuso la pérdida del dominio de los aymaras sobre los Uros y Puquinas.

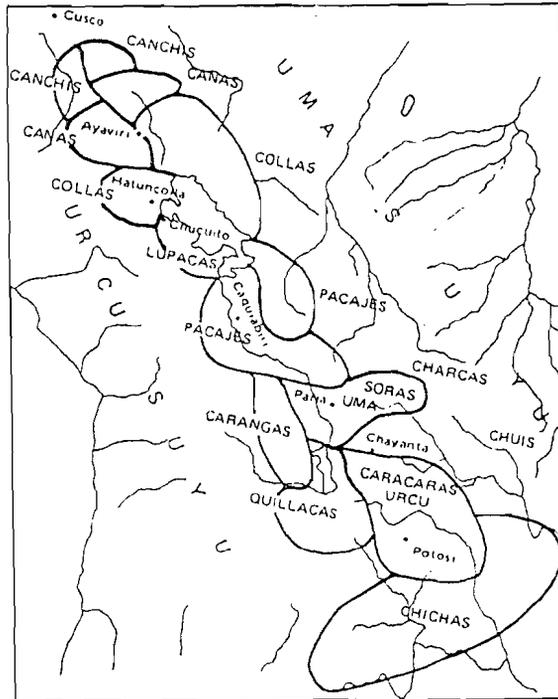
Desde el punto de vista económico, hubo algunos cambios en la modalidad de inversión de la energía productiva de la comunidad Lupaqa destinada a la producción de excedentes. Con la conquista incaica se comenzó a repartir dicha energía productiva entre la parcela familiar y las prestaciones laborales destinadas al Estado, el que a su vez era el encargado de redistribuir la producción en forma de beneficios colectivos, relacionados con la seguridad, el culto y/o la distribución de alimentos en coyunturas de escasez (Cañedo-Argüelles 1993:26; Murra 1975:110-115).

Los cambios políticos introducidos por el Tawantinsuyu afectaron la estructura de los señoríos aymaras en el orden administrativo: creación de centros administrativos en los espacios conquistados, reagrupación de las poblaciones e introducción de divisiones decimales, entendidas éstas como una organización de reclutamiento laboral. Estas medidas fueron diseñadas en función a políticas tributarias y de guerra, que consistían en un régimen de servicios obligatorios en el que participaban hombres y mujeres (por ejemplo la mita, que era un sistema de trabajo de prestación rotativa).

Si bien el Tawantinsuyu impuso a los Lupaqa tributos., de la misma manera que lo hizo con otros pueblos conquistados, este reino tuvo una mejor posición en la jerarquía de conquista, debido a la alianza que se había establecido entre ambas elites para vencer al reino Colla (Coba 1964:82). No obstante, si bien el alcance de dicha alianza respondía a una táctica política guerrera que beneficiaba a ambos, no impidió la existencia de una

relación desigual entre el Inca y los Lupaqa (Bouysse-Cassagné 1987:300).

Mapa2: Los señoríos aymaras



Fuente: Bouysse Cassagne 1987

De acuerdo a Irene Silverblatt (1990:60-65), quién se refiere a las modalidades de dominación llevadas a cabo por la nobleza cusqueña, el empleo de las distinciones de género y de afinidad por parentesco para definir una jerarquía de conquista (dominadores/masculino vs. dominados/femenino), logró que se de la dominación de los pueblos, lo que implicó entre otros aspectos, cambios a nivel de las relaciones de género, en los que se pasó de relaciones simétricas a una relación de jerarquía en base al género.

En el caso Lupaqa, la asociación de lo masculino con la conquista y las armas -que hizo que el ideal de masculinidad fuese la norma que rigiera las relaciones sociales y políticas impuestas por el incario- no causó las mismas transformaciones que en otros pueblos conquistados, puesto que la guerra y la matriz cultural de aquellos estuvieron orientados, aun antes de la llegada de los Incas, hacia la preponderancia de lo masculino sobre lo femenino. Esto es producto de la evolución de las culturas lacustres (aymaras), en las que inicialmente lo masculino asumía igual importancia que lo femenino; con el

desarrollo de la organización política y militar en sociedades más complejas (señoríos) y con el dominio de los señoríos vecinos, se definió en la ideología de los ayrunaras la hegemonía de lo masculino sobre lo femenino, basándose ésta en la asociación de la guerra con el poder, por lo que los hombres pasaron a ocupar la posición más importante en el ordenamiento social (Mendieta 1995:27-28). Entonces, el perfil de masculinización de las estructuras de poder diseñado por los incas no transformó las relaciones de género en los Lupaqa, sino que más bien reafirmó una jerarquía de género en donde se excluía la participación de las mujeres de dichas estructuras, como también de la estructura tributaria. De acuerdo al estudio realizado por Rowe (Lorandi; Ríos 1992:67), la población conquistada era subdividida en un sistema decimal con el fin de garantizar las prestaciones sobre una base demográfica uniforme, dentro del cuál los hombres fueron considerados únicamente como tributarios. Al respecto, resultan complementarias las apreciaciones de Cobo (1964:119) respecto a quiénes tenían responsabilidades tributarias con el estado incaico:

*(...) En el número de tributarios entraban solos los aucacamayos, que quiere decir gente hábil para la guerra o hombre de armas tocar; que comúnmente eran desde veinticinco a cincuenta años, poco más o menos, o en casándose, aunque no llegasen a los veinticinco; y un vecino con su casa y hijo de menor de edad se contaba como tributario. c) con éstos entraban gozando la exención de tributo las mujeres todas de cualquiera edad, estado y calidad, aunque fuesen viudas; item, todos los ciegos, cojos, mancos y enfermos que estaban impedidos para el trabajo; en suma, no se empadronaban por Tributarios sino los varones de la gente común que pudiesen actualmente trabajar en los ejercicios a que acudían los pueblos por vía de comunidad (...)*

En el Imperio Incaico los varones fueron los que tuvieron una activa participación en las estructuras de poder (burocráticas y militares), siendo además los que representaban a la comunidad (curacas) y a la unidad doméstica (indígenas del común) frente a la administración. Si bien el perfil de masculinización de las estructuras de poder incaico tuvo que adaptarse al perfil que se había desarrollado en las estructuras de poder de los Lupaqa, este hecho no impidió que al igual que en otras comunidades dominadas de los Andes Meridionales, la nobleza cusqueña recurriera al dominio de las mujeres mediante la institución de las Aqllas (mujeres escogidas).

De lo dicho por Silverblatt (1990:60-65), las estrategias utilizadas por los Incas partieron de una especie de "pacto de reciprocidad simbólico" con los hombres de los pueblos conquistados, mediante el cuál el Estado conquistador otorgaba tierras, animales y mujeres, a cambio de servicios, fuerza de trabajo y lealtad. Así, por ejemplo, para generar redes de dependencia con el sector dirigente de los pueblos conquistados se entregaron "Aqllas", quiénes habían sido escogidas y trasladadas al Cuzco desde todos los pueblos sobre los que se extendía el dominio del imperio; de esta manera, se restringían las posibilidades de reproducción de las comunidades dominadas y se aseguraba la lealtad a los fines imperiales:

*(...)Decir que de estas casas de las escogidas sacaban doncellas para dárselas por mujeres a los señores de vasallos, y a ios capitanes famosos, y a otros beneméritos del Inca, y que él mismo se las daba por mujerest...)* (Garcilaso de la Vega 1938: 172)

La ficción legal que establecía que el Inca era el dueño de las mujeres del imperio, permitió el acceso a los servicios y la fuerza de trabajo, puesto que al ser el único que tenía el poder para entregar a las mujeres en casamiento, accedía de esta manera a la fuerza de trabajo de los campesinos de los pueblos conquistados.

Las mujeres también cumplían con la importante tarea de producir bienes materiales para el Inca y los ritos religiosos (alimentos, chicha y textiles), actividades que permitieron igualmente el establecimiento de redes de dependencia (Rostworowski 1995:6):

*(...)El principal ejercicio que las mujeres del sol hadan. era hilary tejer y hacer todo lo que el Inca traía sobre su persona, de vestido y tocado, y también para la Coya, su muger legitima. Labraban asimismo toda la ropa finisima que ofrecían al sol en sacrtficiost...)* (Garcilaso de la Vega 1938:168)

*(...) eran muchas hijas de señores principales, 'as más hermosas y apuestas que se podían hallar; y estaban en el templo hasta ser viejas; y si alguna tenia conocimiento con varón, la mataban o la enterraban viva; y lo mismo hacían a él. Estas mujeres eran llamadas mamaconas; no entendian en más de tejer y pintar ropa de lana para el servicio del templo y en hacer chicha, que es el vino que hacen. de que siempre tenían grandes vasijas llenas(..)* (Cieza de León 1800: 106)

Una investigación que también **explica** las modalidades de dominación incaica es la llevada a **cabo** por Peter Gose (1997), quién sostiene que es el acto de alimentar -y no la utilización de *las aqllas* como peones políticos- el que permite comprender los alcances de la dominación incaica. Para este **autor**, **la** nobleza incaica utilizó el acto de invitar bebida y comida (*mink'a*) como una estrategia para promover la ficción legal de que sólo aceptaban el trabajo de sus súbditos, porque esto confirmaba su dominio. Según la lógica de **la mink'a**, el Estado asumía el papel de proveedor y propietario de alimentos y bebidas, lo que significaba la presencia de un Estado con caracteres masculinos. En este esquema simbólico occidental utilizado por Gose, los campesinos adquirieron el **estatus** femenino, en tanto dependían del Estado "proveedor", característica asociada a lo masculino.

Un segundo mecanismo de dominación, según Gose, es el llamado "servicio de la novia", por el cual el Estado entregaba mujeres como esposas a los hombres de los pueblos conquistados, generando también de esa manera lazos de reciprocidad.

En lo que se refiere a **la** comunidad Lupaqa, **la** dependencia hacia el Imperio incaico se estableció mediante los mecanismos de dominación descritos por Silverblat y Gose, por lo que debieron ceder:

*(...)indios para la guerra e indios para hacer casas en el Cuzco y mujeres y hombres para que le sirviesen y ropa y chuño y cañagua y quinuay le traían maíz de la costa y ovejas de la tierra Jiplumas Y pescado y hongos y cochuco y ojotas y otras cosas que le pedían y que no le daban plata y que los mitimaes sacaban oro para él y que no le daban plata y que los mitimaes sacaban oro para él en Chuquiavo y plata en las minas de Porco y que no se acuerdan que tantos indios le daban para la guerra y que le daban indios para poner por mitimaes en Jauja y en Llajapallanga y en la banda en la provincia de Quito y en Vilcas y en Andahuailas y en el Cuzco y en Yucay y en Caracara y Ayaviri y en Pacari y en Cochabamba y en los Chiriguanes y en Tarabuco y en Pocona y en Chocollabambay en Topisa que es más de doscientas leguas de esta provincia y en Caquiaviri y en Samancha y éstos sacaban oro y en Popacavana y que éstos que le dieron para mitimaes pasaban de mil indios y que también no daban indios para sacrificar a los ídolos y guacas y que le daban mantenimientos para la gente de guerra que por aquí a Quilo que son más de cuatrocientas leguas le llevan pescado seco y otras comidas y que también le daban mujeres para que tuvieran por mancebas e hijas de los más ricos JI principales! no de indios comunes (...)* (Diez de San Miguel 1964:39r)

Si bien la instauración de las nuevas estructuras políticas en el mundo Lupaqa no alteraron las relaciones de producción y asimetrías de género que habían sido forjadas antes de la llegada de los Incas, ni tampoco el control y el uso de los recursos naturales en los enclaves que, tradicionalmente, habían sido dominio de las comunidades del reino Lupaqa, se advierte la imposición de un control económico sobre el único recurso producido en gran escala al margen de la alimentación: la ropa y los rebaños. Al no alterar las relaciones de producción que se habían desarrollado en el mundo Lupaqa, el Imperio incaico usufructuó la mano de obra en el tejido y en el cuidado de los rebaños estatales y del culto (Pease 1978:92-93).

### **Las mujeres y los hombres en el mundo andino**

Al nivel de las relaciones sociales y a diferencia de lo que sucedió con la llegada de los españoles, los cambios que se manifestaron en las comunidades conquistadas no significaron importantes transformaciones, puesto que el incario respetó los principios de organización social y económica de cada uno de los pueblos conquistados. Ello significó que los hombres y mujeres siguieron haciendo uso de una red de derechos y obligaciones mutuas que les permitió asegurar la reproducción social.

Las actividades a las que se dedicaron las mujeres fueron cocinar, preparar chicha, alistar los campos para su cultivo, sembrar, deshierbar, trocar en los tiangues (mercados locales), pastorear, cargar agua y criar a los niños (Cobo 1964:22). El tejido fue la actividad que, por excelencia, definió la femineidad andina:

*(...) La vida de las mujeres casadas en común era con perpetua asistencia de sus casas. Entendían en hilar y tejer lana en las tierras frías y algodón en las calientes. Cada una hilaba y tejía para sí y para su marido y sus hijos. Cosían poco. porque los vestidos que vestían. así hombres como mujeres, eran de poca costura. Todo lo que tejían era torcido, así algodón como lana. Todas las telas, cualesquiera que fuesen. las sacaban de cuatro orillos...Las mujeres cuidaban de! vestido de sus casas y los varones del calzado...A! trabajo del campo acudían todos los hombres y mujeres para ayudarse unos a otros, .En algunas provincias muy apartadas del Cuzco, que aún no estaban bien cultivadas por los reyes Incas. iban las mujeres a trabajar al campo. y los maridos quedaban en casa a hilar y tejer: mas yo hablo de aquella corte y de las naciones que la imitaban, que era casi todas las de su imperio...Las indias eran*

*tan amigas de hilar y tan enemigas de perder cualquier pequeño espacio de tiempo que. yendo o viniendo de las aldeas a la ciudad, y aún pasando de un barrio a otro a visitarse en ocasiones forzosas, llevaban recaudo para dos maneras de hilado, quiero decir para hilar y torcer. Por el camino iban torciendo lo que llevaban hilado por ser oficio más fácil, y en sus visitas sacaban la ruca del hilado, y hilaban en buena conversación ocupadas por no estar ociosas (...)* (Garcilaso 1938:88)

En cuanto a las actividades de los hombres, sus acciones se centraban en el arado de la tierra y la guerra, compartiendo actividades comunes con sus mujeres en el deshierbado, en la cosecha y en la carga de leña; otras actividades que desarrollaban eran la construcción de casas y el pastoreo de llamas y alpacas. Respecto al tejido, si bien era una actividad asociada a las mujeres, los hombres no se veían impedidos a realizarlas, particularmente aquellos que no tenían participación directa en aquellas tareas designadas como tributo (niños, jóvenes, ancianos, etc.).

La interdependencia -entendida como la dependencia recíproca que existió entre los sexos- se estableció en las relaciones sociales, económicas, políticas y rituales de la vida comunitaria y no impidió que los hombres realizaran las actividades de sus compañeras, puesto que el objetivo esencial era la reproducción social:

*(...) Hacen sus barbechos al fin de las lluvias. y donde no llueve, algunos meses antes de sembrar; ya su tiempo escarban sus sembrados limpiándolos de la mala yerba; y cuando ya el maíz está a medio crecer, le escarban en el pie y arriman y amontonan tierras. Lo que más trabajo les costaba era el arar, y a esto acudían con más gusto, porque siempre araban en tropas de mucho número de gente, hombres y mujeres juntos. Por esta forma: los varones solos araban puestos en hileras. y delante de los escaban las mujeres en otra hilera contrapuesta a los hombres; y en arrancando ellos con sus taellas los céspedes de tierra, ellas los trastocaban y con aquel/os sus almocajes de palo los quebrantaban y deshacían (...)* (Cobo 1964:253)

Dicha interdependencia no debe ser confundida con la igualdad entre los sexos, puesto que aquella no ocultaba las asimetrías de género que estaban presentes en todas las actividades; por ejemplo, para cumplir con las obligaciones tributarias impuestas por la nobleza incaica, eran los hombres los que asistían a la mita o a las empresas militares de conquista. Ello no imposibilitó que las mujeres participasen en las diversas actividades

encaradas por los tributarios del Inca; así tenemos que las mujeres acompañaban a sus compañeros en sus desplazamientos migratorios a las tierras maiceras de los valles orientales o a las incursiones militares en los confines del imperio (Wachtel 1981:21-57). Sin embargo, no todas las mujeres acudieron junto a sus compañeros a los confines del imperio, por lo que debieron asumir las responsabilidades de los hombres en las comunidades de origen. Una mirada complementaria a la de Wachtel es la aportada por Paulson (1991:3), quién al analizar los roles de las mujeres en las comunidades advierte que éstos cambiaron drásticamente cuando la armada imperial llevaba a los soldados a lugares lejanos del imperio, obligando a las mujeres a asumir aquellas responsabilidades sociales y económicas que habían sido dejadas de lado por sus compañeros.

Las referencias también nos indican que las mujeres -auca camayoc huarni- participaban en las actividades agrícola-ganaderas que debían realizar sus compañeros -auca camayoc- en las tierras del Inca o en las tierras de sus curacas (Diez de San Miguel 1964; Zulawski 1992:97). Como ya lo señalara Irene Silverblatt (1990), en el mundo andino la siembra tenía una especial vinculación con las mujeres, debido a la proximidad de éstas con la Pachamama, lo que las habilitaba para este acto. La diosa -quién encarnaba a las fuerzas generadoras de la tierra- necesitaba de un complemento masculino -dios del Trueno- para ejercer sus poderes procreativos; de esa manera se unía el dios de los cielos con la diosa de la tierra y se establecía una racionalidad orientada por el sexo, en actividades tales como la siembra (ver figuras n° 1,2,3,5).

Empero, si bien el varones tuvieron la hegemonía del poder a nivel del sector dirigencial, de la comunidad y de las unidades domésticas, las mujeres también fueron partícipes directas, aunque formalmente no reconocidas por el imperio incaico, de las actividades económicas y sociales que permitían la reproducción del sistema socio-económico, político y religioso aymara e incaico. Ello es evidente debido a la interdependencia que caracterizaba las relaciones sociales en el mundo andino; al respecto, las mujeres no sólo jugaron un papel central en la cohesión del hogar y en la supervivencia cultural de la comunidad, sino también en aquellas actividades realizadas por sus compañeros para cumplir con las obligaciones impuestas por los curacas y el Imperio.

Figura n° 1



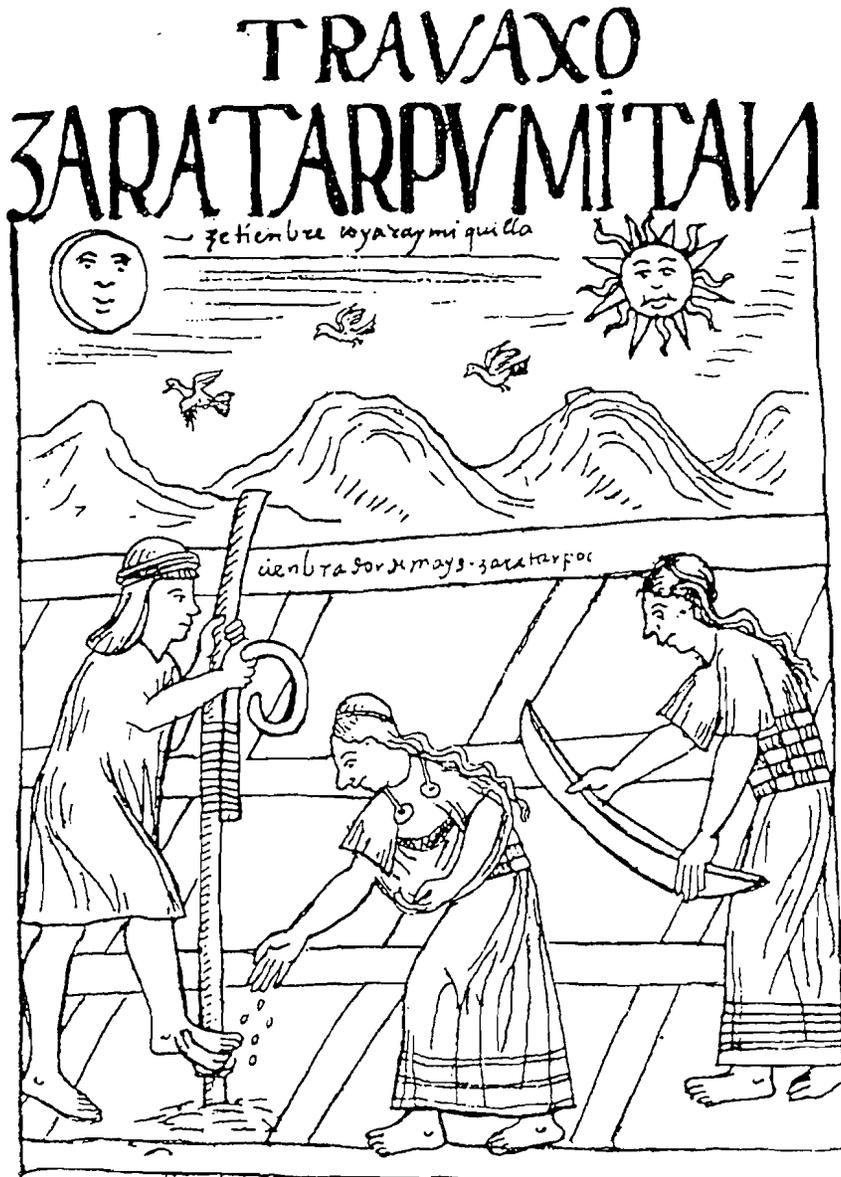
Trabajo/ zara callchai arcui pacha, mayo, aymoraiquilla/ segador callchac/  
mayo, hatun cusqui

Figuran? 2



Trabajos/ para llaymitapacha, junio haucay cusqui quilla! junio, haucay cusqui.

Figura n° 3



Trabajo/ zara tarpuy mitán (época de sembrar el maíz), setiembre, roya raymi quilla! sembrador de maíz, zaratarpoc/ setiembre, coya raimi

## CAPITULO n

### LOS LUPAQA EN EL PERÍODO DE TRANSICIÓN AL SISTEMA COLONIAL ESPAÑOL (1532-1570)

Los Lupaqa lograron adaptarse a las imposiciones tributarias y a las nuevas actividades impuestas por el modelo de apropiación del excedente, planteado por los españoles en los Andes Meridionales. Esta adaptación se vio favorecida por la pervivencia de las relaciones de parentesco, por la continuidad del patrón andino de uso y control de los recursos naturales y por la posesión de llamas y alpacas (pacos), lo que motivó que los hombres y las mujeres Lupaqa establecieran una especie de sincronización entre las nuevas actividades impuestas por la economía de mercado (producción textil, trajines, etc.) y aquellas actividades tradicionales relacionadas con la agricultura y la ganadería.

En el periodo de transición al régimen colonial (1532-1570), la población Lupaqa era flotante e inestable, puesto que siempre estaba en continuo movimiento, motivado por la capacidad de una cierta flexibilización a los requerimientos impuestos por el sistema económico europeo (Helmer 1982-1983:202); así encontramos a aquellos mitimaes que bajaban y subían con sus rebaños de llamas a los enclaves ecológicos. para el abastecimiento de la provincia, los que siguieron siendo usados y controlados por los Lupaqa Vinculada a este tráfico, estaba aquella población dedicada al pastoreo de los rebaños de llamas y alpacas en los pastizales de la puna.

Otro grupo de la población se dedicó al trajín, cuya actividad estaba dirigida al traslado de mercancías y al abastecimiento desde los diferentes espacios productores hacia el mercado minero potosino. Para Lecoq (1992), quién analiza el dinamismo de algunas etnias del sur de los Andes bolivianos, las caravanas de llamas permitieron la continuidad de antiguos modelos de intercambio socioculturales y multiétnicos de transporte de bienes. Esta realidad es similar a la de los Lupaqa, quienes también poseyeron este recurso básico y lograron adaptarse de manera más eficaz a los procesos de aculturación y mercantilización, respecto a otras comunidades.

En el presente capítulo se pretende establecer los cambios y las permanencias que se manifestaron en el período de transición al régimen colonial (1532-1570). Para ello tendremos en cuenta tres aspectos que resultan básicos para entender los cambios que se

produjeron con la llegada del Virrey Francisco de Toledo (1569-1581): a) la permanencia de los curacas en el poder, que significaba la continuidad de los hombres en las estructuras de poder, b) las actividades desarrolladas a partir de los recursos naturales de la comunidad, y c) las nuevas condiciones fiscales: la naturaleza del tributo y la mita pretoledana.

## **La permanencia de los curacas en el poder**

La relativa autonomía política y económica de la que gozaban las comunidades indígenas entre los años 1532 a 1570, fue propiciada por la "desestructuración" del esquema político incaico y la ausencia de una "política de estado" para los territorios conquistados, incentivada por el hecho que los españoles se dirimían entre sus intereses particulares y los de la corona castellana (Barnadas 1973:27).

Esta situación se manifiesta en las acciones de los curacas, quienes además de continuar controlando las esferas del poder, se convirtieron en los intermediarios entre los indígenas -hombres y mujeres- y los españoles, lo que les permitió seguir obteniendo beneficios de la red de solidaridades tradicionales, que eran reactivadas en todos los periodos del ciclo anual (ayuda mutua en el trabajo, combates rituales, ceremonias, etc.) (Saignes 1988:43; Diez de San Miguel 1964).

El curaca era aquel que vigilaba los intereses de la comunidad, teniendo como responsabilidades: a) vigilar que los miembros de sus comunidades respetasen el acceso de los otros a las tierras y recursos; b) velar por el respeto del derecho a la ayuda de [os parientes; c) velar por los intereses de los wak'cha, los pobres o huérfanos de la comunidad; d) contar, administrar y conocer los bienes de la comunidad y su distribución; e) supervisar el cultivo de las tierras y/o la explotación de los recursos de los enclaves (Spalding 1991:401-414).

Dada la desestructuración del imperio incaico, los curacas fueron también los que asumieron algunas atribuciones que eran de pertinencia imperial, como el uso de [as mujeres como peones políticos -destinadas a forjar alianzas con otros hombres- o como vendedoras de productos en los mercados. Así, en Potosí se advierte que:

*(..) hasta aquí no avia en los yndios menores muger sino por mano de ynca y en esta tirania y en otras suzedieron los caciques en muchas parles ansi agora los caciques y los españoles que*

*están por estas chocaras y heredades en los campos de las indias que tiene para sí las tienen para dar por manzepas a los yanaconas porque los vayan a servir y en este asiento se han permitido a los yndios y a los españoles para que el/los salgan a las plazas y mercados a vender todas las cosas que los de aquí los de las otras vendan a este asiento (...) (Levillier 1925:91).*

La continuidad en el poder de los curacas fue posible debido a la red. de alianzas e identificación con los gobernantes hispanos que al igual que aquellos eran hombres, aprovechando que hasta ese momento no se había perfilado una política colonial que impusiera condicionamientos a la ficción de la reciprocidad. (Varón 1978: 145)<sup>1</sup> De esa manera, se logró redefinir las jerarquías políticas al interior de las comunidades indígenas, lo que significó, por un lado, la continuidad de la hegemonía masculina en las estructuras de poder -debido a que había una correspondencia con la hegemonía masculina de las estructuras de poder españolas- y, por otro lado, la adquisición por parte de los curacas de una mejor posición en las relaciones de poder, ya que al transformarse en intermediarios de los españoles. se logró a través de ellos un mejor aprovechamiento de la mano de obra masculina y femenina. Esta realidad favorable a los curacas les permitió que, aún después de transcurridas varias décadas desde la conquista, siguiesen obteniendo beneficios de los principios de organización tradicional de la política local -reciprocidad y redistribución- y del mantenimiento de los recursos naturales en los enclaves ecológicos.

La conservación de los principios de organización política en las comunidades, así como de los recursos mediante el control de enclaves, tiene su explicación en el criterio de "economía y orden tradicional" utilizado por los encomenderos, que pensaban que este modelo era indispensable para el funcionamiento y vigencia del sistema, puesto así era posible manipular y negociar con los curacas. De acuerdo a Larson (1992), esta mezcla de fuerza, negociación y alianza que caracterizaba a las tempranas relaciones en el altiplano, reflejaba la fuerte dependencia de los españoles en el poder y el prestigio tradicional que detentaban los jefes indígenas. Debido a esta "pervivencia consentida", hubo oportunidad

---

) Entiéndase por "reciprocidad" a una relación social que vincula tanto a una persona con otras. con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas (Mayer 1974:37)

para que los rasgos esenciales del mundo andino gozaran de una continuidad durante largo tiempo (Hampe Martinez 1985; Assadourian 1988:131).

En el caso de los hombres y las mujeres Lupaqa que se dedicaban al trabajo en las parcelas del curaca, recibían a cambio papas, chuño, maíz, quinua.. coca y chicha, de acuerdo a la racionalidad de la reciprocidad y redistribución. De la misma manera y aprovechando el flujo de mano de obra que podía obtenerse de los lazos de reciprocidad, los curacas utilizaban a los y las indígenas en la confección de piezas de ropa, para ser vendidas en el mercado minero (Diez de San Miguel 1964:9r).

La renta de la encomienda fijada en productos de la tierra no puso en riesgo la reproducción de la comunidad, debido a que todo el tributo o casi todo se producía en las comunidades; en ocasiones en que un pequeño porcentaje de la renta de la encomienda debía pagarse en amonedado, comunidades tales como la de los Lupaqa debieron enviar parte de su población masculina a trabajar en las minas de Porco y, posteriormente, en Potosí. Sin embargo, este hecho no motivó grandes transformaciones en los niveles de productividad agraria, puesto que al pervivir los principios tradicionales andinos anteriormente mencionados, fue posible suplantar aquella fuerza de trabajo por las acciones de los parientes "solidarios", hombres y mujeres, quiénes:

*(...iayudavan en el trabajar y en otras necesidades y quando estan enfermos y en el comer y beber y en lafiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos bibiren y despues sus hijos y desendientes nietos y bisnietos (...)*  
(Huamán Poma de Ayala 1936:848).

Como lo dijimos anteriormente, la permanencia de los curacas en el poder posible debido a la vigencia de los principios de reciprocidad y redistribución andina con los hombres y mujeres de su comunidad. De acuerdo a la visita de Diez de San Miguel, si bien cada unidad doméstica cultivaba independientemente sus topos de tierras, las coordinaciones de las actividades agrícolas -de acuerdo a las estaciones, los ciclos de cultivo y el descanso de la tierra-, eran llevadas a cabo por los curacas de las parcialidades. La distribución de las parcelas de tierras a las familias constituidas, también era un atributo de los curacas, quiénes eran los encargados de reasignarlas a otras familias cuando una de éstas hubiese desaparecido o cuando los miembros restantes no hubiesen podido cultivar

toda la tierra que les había sido asignada originariamente:

*(...) el/ando acaece morir algún indio que no deja hijos y deja mujer da éste que declara parte de las tierras a su mujer y las demás reparte entre los indios del ayllu donde era el indio que falleció entre los que los han menestert...)* (Diez de San Miguel 1964: 16v)

El tributo pagado a los curacas dependía de la jerarquía del mismo; por ejemplo, en el caso de los indios de la parcialidad Hanansaya del pueblo de Chucuito, los indígenas sembraban algunos topos de papas, quinua y cañagua. En los pueblos de Acora, nave y Yunguyo, por otra parte, los datos indican que también hacían lo mismo:

*(...) los dichos pueblos y 105 sujetos a ellos cada pueblo de los susodichos veinte topos de tierra que es cada topo diez brazas y que en el pueblo de Juli y en el Pomata y en el de Zepita eran obligados a sembrarles en cada pueblo de ellos otros veinte topos y no lo hacen aunque está allí la tierra para ello y en cada topo de tierra entran tres hanegas de semilla y que la semilla la da éste (...)* (Diez de San Miguel 1964:9r).

Ya sea en el barbecho, en la siembra <sup>o</sup> en el deshierbado, se requería del trabajo de equipos compuestos por hombres y mujeres. Ello se explica por el principio de interdependencia que existía en el mundo andino, lo que implicaba que tanto la presencia de hombres como de mujeres era necesaria en aquellas actividades relacionadas con el cumplimiento de las cuotas de trabajo destinadas al Imperio Incaico o a los curacas. En este sentido, la presencia de las mujeres en aquellas actividades destinadas a la activación de los lazos de dependencia entre el Inca, el curaca y la comunidad eran necesarias, aún en el período colonial (Diez de San Miguel 1964:33v).

Con la llegada del Virrey Toledo y la consolidación del dominio español, el poder de los curacas se vio reducido significativamente, puesto que el nuevo marco político limitó sus capacidades para cumplir con lo que eran sus funciones tradicionales, lo que originó la disminución de los beneficios que obtenían por los principios recíprocos que fundamentaban el vínculo entre el sector dirigente y sus comunidades. El control sobre la ganadería (llamas, alpacas, etc.) que tenían los curacas de la provincia de Chucuito, por ejemplo, fue una de las mayores preocupaciones que tuvo la corona española, porque les

daba a aquellos mayores posibilidades de independencia económica.

En 1573, el Licenciado Fray Pedro. Gutiérrez Flores indicaba que las poblaciones indígenas del altiplano contaban con un importante recurso, el cuál era aprovechado no sólo por la lana, sino también como medio de transporte de cargas y como capital acumulado; la corona española entendía que con el control de este recurso se podía generar un mayor control de las acciones de los curacas, quiénes a los ojos de los visitantes aparecen como los explotadores de los recursos de la comunidad. Por ello, se plantea que:

*(: .ise ha de hazer del por conbenir asy para la conservacion y aumento del dicho ganado por ser tan ynportante y provechoso a los yndios desta provincia y ser muy conbiniente sacarlo de poder de los dichos caciques y pastoreo que al presente Jo tenían a cargo por fa mucho que hurtaban y gastavan aprovechándose del sin qua! comun de los yndios desta provincia lo hiztessem,..) (Documentos sobre Chucuito 1974:5-48).*

La pérdida de poder de los curacas se vio agravada por el fenómeno creciente de huidas de la población, en un claro intento por eludir sus cuotas de trabajo en la minería o las presiones fiscales. Sin embargo, el sistema de explotación no terminó de destruir ni de fracturar del todo la legitimidad de los curacas, puesto que algunos de ellos, como Bartolomé Qhari a principios del siglo XVII, continuaron defendiendo sus intereses y los de sus comunidades contra los españoles (Saignes y Loza 1984). Se advierte además la habilidad de las autoridades Lupaqa para movilizar la fuerza de trabajo excedente hacia los trabajos agrícola-ganaderos de la comunidad y hacia la mita minera.

La situación de inestabilidad socioeconómica que se planteó con las reformas toledanas, hizo posible que las identidades que cohesionaban a los Lupaqa se desconstruyeran, trayendo como resultado una nueva identidad. Para Teresa Gisbert, por ejemplo, en la primera década del siglo XVII la cultura india formaba parte de un proceso de mestización que era representado por la figura del curaca, quién usaba el "Uncu" incaico sobre el traje español. El proceso de mestización fue posibilitado por la convivencia entre indios y españoles y en el Collao, se manifestó en la vestimenta, decoración de las iglesias, pinturas, etc. (Gisbert 1992:77).

## Las actividades desarrolladas a partir de los recursos naturales de la comunidad

Las fuentes indican que la comunidad Lupaqa siguió manteniendo durante varias décadas el control sobre los "enclaves" ecológicos que tuvo en la costa y en los valles orientales (García Diez de San Miguel 1964; Cañedo-Argüelles 1992:37). Una investigación referida a Moquegua nos permite corroborar dicha aseveración, en tanto luego de la conquista española, hubo sectores de los valles que continuaron siendo controlados por los Lupaqa, dado que la condición de encomienda real de la provincia de Chucuito, por ejemplo, hacía intocables también a sus enclaves".

Si bien el contacto directo con los españoles fue una realidad dentro de los enclaves ecológicos, los cambios que se pudieron haber realizado en estos no trascendieron los límites del sistema social. Para Cañedo-Argüelles (1992: 104), a diferencia de lo que sucedió en el Altiplano, el aislamiento geográfico de Moquegua pudo haber entorpecido el proceso global de transculturación operado en el marco de los repartimientos, posibilitando el mantenimiento de su naturaleza de enclave respecto a las esferas de poder del altiplano. El curaca de la parcialidad "Hanansaya", Martín Can, nos indica que:

*(...) tienen chacaras de papas de papas y chuño y de quinua y de cañagua aunque algunos años se les yela y que los caciques y principales tienen chacaras de maíz en Moquegua y en Sama y en Capinota y en Larecaja y que algunos indios tienen en los dichos pueblos de Moquegua y Sama y Capinota y en Larecaja algunas chacaras de maíz y que en el valle de Chicanoma que es en los yungas que está entre Chuquiabo y Capinota que serán sesenta leguas de este pueblo de Chucuito poco más o menos tienen un poco de coca que en toda la provincia le parece que cogerán hasta treinta o cuarenta cestos (...)* (Díez de San Miguel 1964: 76v)

---

2 Los primeros asentamientos españoles en Moquegua se establecieron en 1538 sobre el valle propiamente dicho, extendiéndose posteriormente hacia los valles anexos al curso del río Osmore. Si bien algunos españoles lograron acceder a tierras mediante "repartimientos" y a indios encomendados, de los cuales obtuvieron sus tributos o servicios personales, no lo pudieron hacer sobre las tierras e indígenas asentados en Torata. Estos no formaban parte de estos repartimientos, puesto que mantenían el carácter de "enclaves" pertenecientes a la provincia lacustre de Chucuito, que fuera dominio del repartimiento de la corona española lo que facilitó que siguiera manteniendo su naturaleza de "enclave". La política de complementariedad económica llevada a cabo por los Lupaqa se mantuvo vigente durante la colonia, e inclusive es posible encontrar patrones similares en la actualidad (Flores Ochoa 1972).

Además del control de fas diversos enclaves ecológicos destinados a la complementariedad dietética, los Lupaqa realizaron un intercambio de bienes (rescate) por otros producidos en estos enclaves. Salles (1994:244) sostiene que el intercambio que se dio entre los aynaras y la población de los valles del litoral andino, estaría indicando la existencia de una "desestructuración" en el uso y control de los recursos tradicionales; consideramos que esto no es así, porque la obtención de productos mediante el intercambio por vía del trueque fue una práctica tradicional andina, cuyo objetivo era asegurar el acceso a bienes no producidos por sus colonos (mitimaes) en los enclaves ecológicos, debido a la disminución de los niveles de productividad o a factores climatológicos que, permanentemente, afectaban los rendimientos normales de la cosecha en la comunidad Lupaqa y en el Altiplano en general:

*(...) los indios de esta provincia van los más años a rescatar maíz a Arequipa y a la Costa de la Mar y a Moquegua y llevan para comprarlo ovejas de la tierra y lana y charque que es una carne seca que hacen al sol sin sal y que también van a rescatar con lo suso dicho por todo este Col/ao hasta el Cuzco y Chuquiabot...)* (Diez de San Miguel 1964:76v)

Otro de los recursos que siguió perteneciendo a los Lupaqa fueron las llamas (carneros de la tierra) y alpacas (paces), que en tiempos del Inca eran de gran abundancia. El ganado representó un importante recurso para la comunidad, porque permitió la obtención de lana para los tejidos -requeridos por los españoles en concepto de tributos- y su uso como medio de transporte de mercancías a los diversos centros poblacionales fundados por los españoles en los Andes Meridionales. La lana de las alpacas para los tejidos y las llamas indispensables para el transporte, son elementos fundamentales para entender el porqué de la rápida inserción de la comunidad Lupaqa en la esfera mercantil.

El ganado de los Lupaqa fue un elemento indispensable en el andamiaje de la circulación de mercancías agrícolas y representaba, además, un importante recurso económico que servía a diferentes propósitos de la comunidad (Glave 1983:57):

*(...) que no sabe que haya otros bienes de comunidad si no es ganado y que de este ganado gastan los caciques en fiestas que hacen entre ellos y para dar a pasajeros y si algunas veces los quinientos indios que van a Potosí no pagan alá todo el tributo se saca lo que falta del*

*dicho ganado de la comunidad para cumplir fa tasa y de la lana se hacen las mi! piezas de ropa las cuales se reparten para que las hagan entre todos los ay/los de ambas parcialidadest...)* (Diez de San Miguel 1964: 19v)

Los Lupaqa estuvieron asentados en una posición estratégica, debido a que los circuitos mercantiles ordenados por el eje mercantil potosino pasaban por las cabeceras que formaban parte de la provincia (Chucuito, Juli, llave, Pornata, Acera, Yunguyo y Zepita), motivando que ésta estuviera expuesta a los efectos del proceso de transculturación y de mercantilización (Levillier 1924:237). Así por ejemplo, uno de los indicativos de que los Lupaqa no fueron sujetos pasivos ante la nueva realidad, fue la presencia de algunos hombres en el espacio del trajín:

*(...Les público y notorio que los dichos indios de esta provincia tienen mucho ganado de la tierra de tal manera que es público que hay indios que no son caciques que tienen mil cabezas de ganado .v que generalmente todos los indios por pobres que sean tienen ganado excepto los indios pescadores que son pobres y que en toda la provincia hacen Jos indios ropa de la tierra que es una de las principales granjerías que tienen y se alquilan para ir a Potosi y al Cuzco y Arequipa y a llo y a otros cabos a cargar cameros con coca y vino Y otras mercaderiast...)*  
(Diez de San Miguel 1964:21r)

Esta condición estratégica que tuvo la comunidad, originó una serie de transformaciones a nivel de las prácticas económicas y sociales que, tradicionalmente, se daban en la comunidad, las que se intensificaron con la implementación de las reformas toledanas. Si bien el traslado de mercancías desde las diversas áreas productivas hacia Potosi (trajín) posibilitó la obtención de amonedado para el pago del tributo, por otro lado obligó a que parte de la población masculina dedicada a esa actividad estuviera fuera de su comunidad por un tiempo prolongado, lo que terminó condicionando los niveles de producción agrícola que se daban normalmente en las unidades domésticas a las que pertenecieron (Diez de San Miguel 1964: 112r). Afectadas por la salida de sus hombres, las unidades domésticas tuvieron que adaptarse a los nuevos requerimientos planteados por el creciente proceso de mercantilización. Así, del Parecer realizado en 1582 por Diego López de Zúñiga por orden del Virrey Martín Enríquez se trasluce que (Glave 1989:373):



Las actividades del trajín a las que fueron obligados los indígenas ocupaban seis meses del año e incluso muchos más (Diez de San Miguel 1964:7v). Si bien este hecho podría haber desencadenado que algunas actividades se dejaran de realizar por la ausencia de una de las partes esenciales que conformaba la unidad doméstica esto no fue así, dado que algunas de estas actividades fueron asumidas por “parientes solidarios”, quienes mediante la aplicación de diversos mecanismos de captación de mano de obra (por ejemplo, el ayni y la minka) reemplazaron las necesidades de fuerza de trabajo.

Las unidades domésticas lograron el acceso a los bienes y los recursos por medio de los lazos de parentesco, los mismos que continuaron siendo activados gracias a la pervivencia de la racionalidad de producción andina:

*(..) Al tiempo que se hacían estas sementeras o beneficiaban los campos (del Inca), cesaban todas las demás labores y oficios, de manera que todos los tributarios juntos, sin faltar ninguno, entendían en ellas, y si acaso era necesario hacer algún otro oficio por alguna ocasión repentina, como de guerra u otra urgente, los mismos indios de la comunidad labraban las heredades de los ausentes, sin pedir ni llevar por ello cosa alguna más que la comida; y hecho esto, cada uno labraba sus heredades (..) (Cobo 1964:121)*

Como lo advierte Spaíding (1974) fueron los parientes -hombres y mujeres- a quienes se recurrieron para obtener la fuerza de trabajo necesaria para la construcción de una vivienda, para el cultivo y la cosecha en las tierras de los familiares que se encontraban ausentes y otras actividades, lo que suponía una serie de servicios como retribución.

Ante la ausencia de los miembros varones, podría haber recaído en las mujeres de la comunidad una importante responsabilidad social, cual era mantener vigentes las relaciones de parentesco -afin o ritual- que permitían el acceso al beneficio de la ayuda mutua entre parientes, garantizándose así la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. El ideal de autosuficiencia que pretendían las unidades domésticas se alcanzó mediante la activación de la ayuda recibida mediante las relaciones de parentesco, las que permitían el acceso a derechos sobre la energía de los demás y se establecían entre los parientes masculinos y femeninos (Murra 1987:60). Si bien este supuesto podría haber ocasionado una redefinición de los roles de género -debido a la ausencia de algunos hombres- ello no fue así, puesto que otros hombres reemplazaron las necesidades de la "otra mitad esencial"

(masculina) que era necesaria en las actividades agrícola- ganaderas, las cuáles se regían con el ideal de complementariedad entre los sexos. Ello fue posible porque hasta ese momento no se había dado un proceso de extracción sistemática de mano de obra masculina, lo que hubiese aparejado transformaciones de mayor profundidad que las manifestadas en este período.

Durante el periodo de transición al sistema colonial, la obligación de ofrecer ayuda mutua entre los miembros del mismo hogar (padres, hijos, etc.) resultaba ser un mecanismo eficiente, que permitía suplantar las ausencias forzadas de algunos de sus miembros masculinos. En el mundo andino también hubo otros mecanismos que sirvieron para la obtención de mano de obra externa. El ayni, por ejemplo, era un método por el cuál se reunía un grupo de trabajo para el arado, el cultivo y la cosecha o para obtener ayuda temporal en el pastoreo y en las actividades domésticas; la unidad doméstica que reclutaba mano de obra externa, implícitamente se comprometía a proveer un hombre, una mujer o un adolescente; para trabajar un número igual de días con tareas similares. Los que trabajaban en ayni debía ser provistos con comida, coca, chicha y alcohol. Este método era alternativo y surgía ante la imposibilidad de contar con mano de obra interna que participara de las actividades productivas de las unidades domésticas.

Otro método era la minka, destinada a actividades que requerían de un importante número de mano de obra, siendo utilizada en actividades tales como la trilla de un campo o la construcción de una casa o un corral. Mediante este sistema se producía la concurrencia de parientes lejanos y vecinos no parientes, como también algunos de los socios ayni del anfitrión.

La rápida inserción de los indígenas varones al proceso de mercantilización y al denominado "espacio del trajín", al que ya se ha hecho referencia, fue propiciada por la disponibilidad de un número significativo de llamas destinadas al transporte de mercancías. Si bien no todos los hombres se dedicaron al trajín, hubieron otras actividades que surgieron por la demanda de los españoles: cumplimiento de mitas en los tambos, construcción de iglesias, mita destinada a Potosí, etc., las que también motivaron interrupciones en los ciclos agrícola- ganaderos:

*(...)que estos indios de estos pueblos que van hacer mita a Chucutto los hacen ir solamente a servir al corregidor y a los españoles y que todos estos pueblos los ve ir cargados de leña en*

*sus cameros para hacer la mita y sus hijos cargados a cuestras y que es notorio agravio que se hace a los dichos indios hacerles servir a españoles y lo sienten mucho los indios y que dejan de hacer sus chácaras y entender en sus haciendas y chácaras y que de los dichos españoles no les viene ningún provecho ni a los demás que están en esta provincia porque les hacen muchos agravios. Los dichos españoles y si les pagan algo es medio tomin cada día y otros no les dan sino alguna comida o un poco de coca y que por ir estos indios a hacer mita se les pierde su hacienda y les roban sus casas (...)* (Diez de San Miguel 1964).

Otras actividades a las que se vieron sometidos los hombres y mujeres fue la producción de tejidos -debido a la posesión de alpacas de la cuáles se podían obtener la materia prima- que era destinada para cubrir la carga tributaria impuesta y las necesidades mercantiles tanto de los curacas como de los españoles (Diez de San Miguel 1964). La actividad textil era realizada tanto por hombres como por mujeres de las unidades domésticas, quiénes se organizaban de acuerdo a una especialización por género, que se había perfilado antes de la llegada de los españoles.

*(...) en todos los pueblos de esta dicha provincia hilan y tejen y la hacen y en ello trabajan Viejos y viejas y niños y muchachos porque el que no sabe tejer ayuda a hilar y el que no ayuda a hilar tuerce y así todos cojos y enfermos pueden trabajar en ello por oficio que se hace asentado sin andar ni ir cargados con lo que han de comer ni con lo que han de vestir sino en sus casas y tierras. y temple sin ir a mudar otro que les podria causar enfermedad...* (Diez de San Miguel 1964:29v)

La aplicación del nuevo modelo de apropiación del excedente planteado por los españoles en el periodo de transición al sistema colonial, indujo a hombres y mujeres Lupaqa a adaptarse a las nuevas imposiciones, las que fueron mitigadas por la pervivencia de las relaciones de parentesco, por la continuidad del patrón andino de uso y control de los recursos naturales y por la posesión de llamas y alpacas. Ello motivó que hombres y mujeres Lupaqa establecieran una especie de sincronización entre las nuevas actividades impuestas por la economía de mercado (producción textil, trajines, etc.) y aquellas actividades tradicionales relacionadas con la agricultura y la ganadería, las que siguieron el principio de complementariedad entre los sexos y asignaba los mismos roles a hombres y mujeres que habían sido perfilados en el pasado prehispánico.

## Las nuevas condiciones fiscales: la naturaleza del tributo y la mita pretoledana

Las transformaciones que se dieron en el orden económico en los Andes Meridionales fueron producto de un largo proceso. Uno de los factores que las motivaron fue el cambio en la concepción del sistema tributario, que antes de la llegada de los españoles estuvo orientado por una estructura equilibrada y circular que aseguraba la redistribución del excedente (rotación de las riquezas) entre los productores y productoras de los ayllus, el curaca y el Inca:

*(...) Todo el tributo que pagaban era servicio personal. trabajando corporalmente en las obras y ocupaciones que contaré en los capitulas que siguen. En lugar de tributo trabajaban los oficiales en servicios del Inca. de la religión o de sus caciques. cada uno en el oficio que sabia, como en labrar ropa, oro y plata. en sacar estos metales de las minas y beneficiarlos; en hacer vasos de barro y de madera, y en los demás oficios; en todo lo cual entendian todo el tiempo que les cabía. Mientras se ocupaban en cumplir sus tasas y tributos con estos oficios y trabajos. así los oficiales y artifices, como las comunidades de los pueblos y mitayos. eran sustentados a costa del dueño en cuya hacienda trabajaban o a quien servían; aunque fuese la hacienda del Inca o de la Religión; y de la misma hacienda se les daban también las herramientas con los demás instrumentos y aparejos necesarios de suerte, que no ponían ellos de su casa más que el trabajo de sus manos (...)* (Cobo 1964: 119)

*(...) que en tiempo del ynga no daban los indios ningún tributo a los caciques sino que el ynga del tributo que todos los indios les daban hacían depósito y de allí a los caciques (...)* (Diez de San Miguel 1964)

Con la imposición del sistema español, la estructura tributaria se tomó desequilibrada y unilateral, en tanto el excedente producido no retomaba a las comunidades, puesto que la transferencia de bienes seguía un sentido único -es decir, de los productores y productoras indígenas a los españoles- estando ausente la idea de retroalimentación. Esto fue propiciado por la transferencia del poder político y de los medios de producción a los representantes de la corona castellana, quienes trajeron consigo un sistema foráneo de extracción del excedente que terminó afectando la organización económica tradicional. hecho que se vio agravado por la apropiación de las tierras del Inca

-antes reservadas al tributo-, motivando que para la obtención del mismo se **trabajase** en las tierras comunales (Wachtel1976:181-183)..

El nuevo **sistema** tributario se basó en un tributo pagado por los indígenas varones en **productos** de la tierra o en amonedado y se diferenció notablemente del **pagado** a los Incas que era en trabajo. En este **sentido**, **una** idea que interesa en tanto permite advertir el grado de participación de hombres y mujeres en las actividades desarrolladas para el pago del tributo, es **la** desarrollada por Burkett (1985), **quién** sostiene que en el incario hubo tres clases de pagos por concepto de tributo: en productos agrícolas, en servicios y en artículos textiles. Esta autora **señala**, aunque **de** manera "esencialista", que es evidente que tratándose de las dos primeras clases de tributos las mujeres no tuvieron ninguna participación, debido a que la responsabilidad **recaía** en los hombres de veinticinco a cincuenta años. Al **respecto**, **se advierte** que sí bien los hombres fueron "formalmente" reconocidos como entes tributarios, ello no imposibilitó que las mujeres participaran, como lo hicieron efectivamente, en **aquellas** tareas desarrolladas para el pago del tributo. Ello lo demuestra la tercer clase de tributo (**textiles**) que se debía pagar al incario; en donde las mujeres si tuvieron una participación directa en la confección de textiles destinados al pago del tributo al incario. Ello se explica, como ya lo **vimos** anteriormente, **porque** cualquier actividad social, económica y religiosa realizada en la comunidad requería **de** la complementariedad de los sexos.

Si bien fueron los indígenas los que representaban a las unidades **domésticas**, sus compañeras también fueron participantes activas en las tareas agrícolas destinadas al pago del tributo, en las incursiones de conquista y en el cumplimiento de la mita para el estado incaico. Esta misma **situación** se plantea durante el período de transición al sistema colonial español, puesto que **al** pagarse el tributo en productos de la tierra, también las mujeres contribuyeron con las **obligaciones** que habían sido impuestas sobre sus comunidades:

*(...) Fue preguntado dicho cacique si las mil piezas de ropa que da de tributo (a **la corona española**) las hacen indios y indias, mozos y viejos y viudas y solteras y **muchachas** y de todas las edades que las saben hacer dijo que las hacen los indios casados y sus **mujeres** y mozas solteros y viudas **mozas** y que la ropa cumbi la hacen **solamente** hombres el tejer de ella y las **mujeres** la ayudan a hilar (...)* (Diez de San Miguel 1964).

En las sociedades andinas, la organización de la producción y distribución estuvo orientada por motivos no económicos. La ganancia individual tenía poco significado motivacional, puesto que el comportamiento económico estaba gobernado por las normas sociales, que tenían como recompensa el bienestar colectivo del grupo y su reproducción social. En este sentido, el modo como los españoles organizaban la producción y distribución era radicalmente diferente a la realidad andina, porque a diferencia de ésta, primaban los motivos económicos que fueron producto de la imposición de una economía de mercado.

Debido a que la ganancia individual sí tenía significación en el modelo español, se terminó por quebrar el ideal de bienestar general que existía en las comunidades indígenas. Al romperse los lazos sociales tradicionales que se regían por los principios de reciprocidad -entendida como relaciones de tipo horizontal basadas en el principio de dar, recibir y devolver- y de redistribución -que supone un centro en donde se almacena y redistribuye a los productores- se comenzó a limitar los alcances de salvaguarda comunal dirigida por los curacas. Este hecho indujo a que aquellos indígenas que abandonaban sus comunidades comenzaran a pensar en términos de individuo y no de comunidad.

El reemplazo de un estado central que redistribuía los excedentes -garantizando así la supervivencia de las comunidades productoras- por otro que se manejaba con un criterio mercantilista -cuyo excedente de producción lo beneficiaba únicamente a él y a sus representantes- produjo paulatinamente la redefinición de las relaciones sociales y políticas andinas.

Otro de los factores que ha motivado transformaciones en el orden económico en las comunidades fue el envío de mitayos a Potosí. Desde los primeros años del descubrimiento del Cerro Rico de Potosí, los encomenderos aprovecharon la existencia de algunas instituciones incaicas, las que les sirvieron como mecanismos de obtención de mano de obra indígena. Así, por ejemplo, mediante la mita (prestación rotativa) se comenzó a enviar a parte de la población indígena masculina al trabajo en las minas, lo que permitía el acceso al amonedado requerido como parte del tributo. En 1559, debido al incremento de la tasa de monetización del tributo, los Lupaqa debieron enviar:

*(...) en cada un año de toda esta provincia sacan quinientos indios y los envían a trabajar a las minas de Potosí a labrar en ellas como para llevar leña y carbón y otros materiales para*

*sacar la plata y otros para hacer paredes y casas y otros para hacer candelas y otros a vender carnes y a cargar carneros desde allí a la ciudad de la Plata y otros a hacer chicha por manera que en cada un año envían los dichos quinientos indios repartiendo a cada parcialidad lo que parece que les cabe conforme al número de indios que tiene y de los jornales que estos quinientos indios ganan se paga a los oficiales reales del asiento de Potosí donde trabajan los dichos indios los dichos diez y ocho mil pesos (...) (Diez de San Miguel 1964:8v)*

El envío de mitayos a Potosí respondió al notable incremento de la tasa de tributo, que representaba el 75% del total de la renta en moneda (18 mil pesos ensayados por año) y un 25 % en tributo textil, en contraposición al 10% y 15% de la renta tributaria que se debía pagar hacia 1553, la que estaba compuesta por 2.000 pesos ensayados en oro o plata, 500 vestidos cumbi y 500 de abasca, 1200 fanegas de chuño y 90 indígenas arrieros (Assadourian 1979).

Ya desde los primeros años de explotación del Cerro, el peso de la mita pretoledana indujo a algunos indígenas, entre ellos los Lupaqa, a diseñar estrategias destinadas a sortear las cuotas de trabajo impuestas por los encomenderos. Si bien esta práctica no producía grandes perjuicios a niveles de productividad comunal, debido a que todavía era posible mantener vigentes los lazos de parentesco, sirvió como antecedente para eludir el peso de la mita en las décadas posteriores:

*(:.) que venidos cada año estos quinientos indios que pagan con sus jornales por toda la provincia los dichos diez y ocho mil pesos vuelven otro año otros quinientos indios repartidos entre todos los ayllus y parcialidades como tiene dicho a pagar el dicho tributo y así andan por su rueda y que de ir a Potosí se les pierden mucho.; indios porque se quedan por allá ir a Potosí se les pierden muchos indios porque se quedan por allá y el tributo que éstos habían de dar en Potosí si allá no lo pagan se cobra de los que acá están y que desde este pueblo a Potosí hay ciento y diez leguas/...) (García Diez de San Miguel 1964:8v)*

Si bien el tributo, el trajín y obligaciones tales como la mita -rrienera y de tambocomenzaron a plantear algunas transformaciones en los roles de género en las unidades domésticas y en la comunidad, se advierte que las mismas no fueron transformaciones profundas, puesto que los roles de género siguieron su lógica de acuerdo a los principios tradicionales andinos. Así, a pesar de que el centro de atención para la corona española

fueron por definición todos los indios varones de entre 18 y 50 años -dado su carácter de entes tributarios, salvo los impedidos por salud o discapacidad o los exentos en función al cargo desempeñado (curacas, cantores de iglesia, etc.)-, el peso fiscal impuesto por los funcionarios de la corona motivaba que todos los miembros de la comunidad, sean estos hombres o mujeres, debieran completar de diversos modos el tributo. La imposición del tributo en amonedado y en ropa de la tierra por parte de los españoles motivó que mujeres, niños y ancianos también debieran contribuir al pago del tributo, aún cuando no cumplieren con los requisitos del perfil de tributario establecido por la corona:

*(...) se ha introducido una costumbre en la dicha provincia que es apremiar a los indios a que hagan ropa de la tierra de auasca contra su voluntad en lo cual es muy notable el daño que reciben porque la dicha ropa la hacen solamente las mujeres aunque algunos hombres hilan porque están mes y medio o dos meses en hacer una pieza manta y camiseta que es vestido de hombre o anaco y liquilla de mujer y en hacer de vestir una mujer para si y su marido e hijos se les va todo el año y aun los más de los indios buscan quién les ayude a hacer lo que han menester para sus casas (...)(Diez de San Miguel 1964: 111r)*

En el periodo de transición al sistema de dominación española, se advierte la pervivencia del ideal de complementariedad entre los sexos, el que continuó activo a pesar de las nuevas imposiciones y actividades planteadas por la racionalidad productiva española. En este sentido, si bien las actividades de los hombres fueron las que comenzaron a aparecer como las más importantes para la reproducción del grupo, debido a su inserción en el mercado laboral, las mujeres cumplieron un papel similar al de sus compañeros en el cumplimiento de las exigencias tributarias.

La invisibilidad a la que se vieron sometidas las mujeres indígenas obedeció al perfil de quiénes debían pagar el tributo y de las actividades que se plantearon con la llegada de los españoles, que eran de correspondencia masculina. Sin embargo, las mujeres cumplieron un papel similar al de sus compañeros, puesto que además de participar en las actividades destinadas a la obtención de productos agrícolas para el pago del tributo, también lo hicieron en la confección de los tejidos, en los tambos y en las iglesias:

*(...) Fue preguntado si por las tierras que dieron a los frailes les huto las hacen indios e indias y mozos y viejos y viudas. El solteras y muchachos dijo que la ropa de cumbt la hacen hombres y*

*la de auasca las mujeres y que cuando se reparte la lana la dan a las mujeres casadas y que las demás le ayudan y también reparten lana para hacer las dichas ropas a las viudas y solteras (...)* (Diez de San Miguel 1964:35v)

Ello significó que las nuevas condiciones tributarias establecidas en este periodo por los españoles, se aplicaron con la misma intensidad sobre las mujeres, quiénes al igual que sus compañeros debieron desarrollar actividades en los tambos, que estaban en las principales cabeceras de la provincia. De acuerdo a las entrevistas realizadas por Diez de San Miguel, la mita de tambo era uno de los mecanismos que más tiempo les consumía a los indígenas, sean hombres o mujeres:

*(...) Preguntado cuántos indios van de este pueblo a servir de mitayos a los españoles que están en Chucuito y de qué tanto tiempo a esta parte van dijo que de ambas parcialidades van a hacer mita a los españoles de Chucuito ciento y veinte indios sin las mujeres que con ellos van que serán por todos doscientas personas y que cada años van todos estos indios veinte y ocho días de ambas parcialidades Catorce días una y catorce otra y que algunos de estos indios envían a guardar ganado catorce otra y que algunos de estos indios envían a guardar ganado catorce leguas más allá de Chucuito y que en el demás tiempo del año van a hacer mita los demás pueblos de esta provincia y desde algunos pueblos y llevan la leña para hacer mita y otros van dos y tres leguas por ello y lo llevan a cuentas para la dicha mita (...)* (Diez de San Miguel 1964)

De esta manera, en el período de transición los Lupaqa combinaron de manera eficaz sus diversas actividades de producción -comunitaria y familiar- con la nueva racionalidad de la economía de mercado. Algunas actividades como el trajín y el tejido, permitieron que tanto hombres como mujeres lograran insertarse de manera eficaz en el ciclo productivo generado por la demanda mercantil del mercado minero (Documentos sobre Chucuito 1974:41). Ello fue posible debido a la posesión de llamas y alpacas, las que en 1782 seguían jugando un papel fundamental, puesto que se lograba combinar de manera estratégica las diversas actividades económicas -tradicionales y foráneas- de los Lupaqa:

*(...) De las llamas se valen los indios para cargar cuatro o cinco arrobas en cada uno, Ji con el/a viajan hasta La Paz y Oruro con sus efectos, y hasta la Provincia de Cochabamba de*

*donde traen porción de Harinas. Lleban también en muchos carneros de la tierra a Potosi. para la baja de metales de Jasminas, destino que también tienen en las de Chucuito, sirviendo su carne de alimento a la gente pobre y aprovechando para hacer costales, y sogas, su lana que por ser mucha y larga no necesita este animal aparejo para cargarse. De la lana de alpaca hacen comercio para Potosi y Chuquisaca y teñida con colores finos hacen los indios de Juli ricos tejidos de sobrecama, mantas, chucos y alfombras; y de la lana de castilla tejen en /0 Provincias costales, ponchos bayetas y cordelletes (...)* (Miño Gijalba 1984).

Con ello no negamos que el peso de la explotación destinada a la obtención del excedente se haya hecho cada vez más riguroso, dado que con la consolidación de los diversos mecanismos de dominación de los españoles se fueron acentuando las diferencias socioeconómicas entre los diferentes estratos sociales de la comunidad Lupaqa, motivando la explotación de aquellas familias con menos capacidad para poder generar estrategias de sobrevivencia. Sin embargo, los hombres y mujeres andinos estuvieron lejos de "ser una comparsa muda, a la cual se puede explotar al gusto, simple protagonista de una resistencia pasiva", puesto que ante las múltiples coacciones reaccionaron con prácticas sociales y económicas que contribuyeron a la reproducción social (Saignes 1988:45).

Como lo dijéramos anteriormente, los Lupaqa contaron con llamas y alpacas que permitieron que algunos lograran insertarse rápidamente en la economía de mercado, ya sea como productores de mercancías para la comercialización (tejidos) o como trajinantes. Otros indígenas, en cambio, debido a la presión del aparato fiscal y sus agentes (corregidores, curas, comerciantes, curacas, etc.) optaron por la migración hacia los valles más calientes (Cochabamba) o la permanencia definitiva en ciudades tales como La paz o Potosí. En éstas las mujeres indígenas que migraron junto a sus maridos, lograron insertarse en las actividades vinculadas con el servicio doméstico y el comercio. En cambio, los y las indígenas que permanecieron en las comunidades debieron asumir las tareas destinadas a la reproducción social, que habían sido abandonadas por sus compañeros o por sus parientes más próximos.

La combinación de diversas estrategias aplicadas por los Lupaqa en el periodo de transición, garantizaron la reproducción social de las unidades domésticas. Si bien ello implicó la adaptación a un nuevo ámbito de interacción, no alteró los principios de reciprocidad y redistribución e interdependencia entre los sexos, porque hombres y mujeres

siguieron practicando la racionalidad productiva andina.

En síntesis, es en este periodo que se advierte la convivencia de las pautas culturales andinas con las nuevas pautas culturales traídas por los españoles, por lo que los cambios y las continuidades son difíciles de establecer. En la visita que realizara al reino Lupaqa Gareí Diez de San Miguel, por ejemplo, se observa que si bien los indígenas varones fueron insertados al trajín o la mita, este hecho no significó una redefinición profunda de los roles de género al interior de las unidades domésticas, debido a la vigencia de los lazos de reciprocidad que suponía la continuidad de la racionalidad de producción andina, de acuerdo al ideal de la complementariedad entre los sexos.

De la visita también es posible establecer que si bien los curacas habían comenzado a insertarse rápidamente en el tráfico mercantil, lo hacían usando los mecanismos tradicionales de acceso a fuerza de trabajo, que les permitió el acceso al amonedado requerido para el pago de las rentas de la encomienda y una mayor capacidad de negociación con los españoles. Este hecho posibilitó que los curacas pudieran diseñar algunas estrategias de resistencia, destinarlas a la salvaguarda de los intereses comunales o a la adaptación de los mecanismos tradicionales andinos de acceso a los recursos, a los nuevos requerimientos fiscales dados por los españoles.

## CAPÍTULO III

### REFORMAS TOLEDANAS: EL **IMPACTO** DE LA MITA Y EL **TRAJÍN** EN LOS ROLES DE GÉNERO EN **HOMBRES** Y MUJERES LUPAQA

Si bien con la llegada de los españoles, la población masculina y femenina de la comunidad Lupaqa había comenzado a desconstruir sus **roles** de género, sin alterar por ello el principio de interdependencia entre los sexos, será el Virrey Francisco de Toledo quien planteará verdaderas transformaciones (Larson 1993:14). Estas transformaciones fueron motivadas por diversos factores: a) la redefinición del espacio andino a partir de la imposición de los corregimientos de indios; b) la organización de la mita **minera**; e) la reducción de la población en pueblos de indios dirigidos por caciques-gobernadores **responsables** del cobro del tributo; d) **el** cambio de la naturaleza del tributo que iba a ser pagado en amonedado. Sin embargo, fue la implementación de las nuevas relaciones de producción que se impusieron en el espacio, las que terminarían por afectar la racionalidad productiva andina y los roles de género en **las** comunidades (Saignes 1988:6).

Con las reformas toledanas se comienza a ejercer **una** mayor presión fiscal **sobre** los hombres y mujeres de la comunidad, **10** que **produjo importantes transformaciones** a nivel de las **relaciones** sociales y de género, producto de la **fractura de los lazos parentales** (parentesco), **de** la imposición de nuevas creencias religiosas -que a diferencia del panteón andino en donde se establecía una interdependencia entre dioses masculinos y femeninos, estaba organizado por un jerarquía en donde los dioses masculinos tenían la hegemonía- y de la instauración de roles de género diferentes a los manifestados en las comunidades.

En lo atinente al ordenamiento espacial que se había descrito anteriormente, el espacio del Collasuyu fue orientado en torno a un nuevo centro: Potosí; **de esa manera**, los señoríos comenzaron a perder su hegemonía debido a la acción unificadora de la administración española, que redefinió la antigua organización administrativa -Urco/Umaco- con el propósito de utilizar algunos de sus elementos constitutivos para orientar el flujo del excedente producido por las comunidades y para organizar la mano de obra. Para tal propósito los **señoríos** se convirtieron en **capitanías** que estuvieron dirigidas por sus antiguos **caciques**; con ello, de acuerdo a Bouysse-Cassagne (1987:254) se propiciaba importantes cambios a nivel espacial, los que estaban guiados por criterios españoles,

provocándose cambios en la identidad y en la concepción que los indígenas tenían del espacio.

En el presente capítulo examinaremos las transformaciones que se comenzaron a manifestar en los roles de **género** en la comunidad Lupaqa a partir de las reformas del Virrey Toledo, **con** especial énfasis en la mita **minera**, el trajín y los mecanismos de obtención de mano de obra.

### **Las medidas del Virrey Toledo: la mita minera**

Con la aplicación de las medidas del **Virrey Toledo**, la pervivencia de los principios de organización **política y económica** que se habían mantenido vigentes en el período de transición se quebraron, dando lugar a un reajuste socio-económico producto de las nuevas exigencias tributarias, de las usurpaciones de tierras y de los **recursos** ganaderos que **pertenecían** a la comunidad.

El reajuste fue motivado por el objetivo principal de la corona española, que era controlar la mano de obra y las tierras comunales, ello se debió a que a partir de 1568, la **concepción** de las Indias como un territorio fundado en la **utilidad** económica para la corona cobró un nuevo impulso. De acuerdo a Assadourian (1989:4), las necesidades financieras (moneda) se tradujeron en el desarrollo acelerado de la producción de plata, lo que implicó la aplicación del sistema de trabajo compulsivo (mita minera) y la puesta en **práctica** de ciertas fórmulas tendientes a despojar de sus bienes (tierras y recurso ganadero) a los indígenas. La aplicación de medidas tendientes a lograr **el** mencionado objetivo, trajo como consecuencia la quiebra de **los lazos de parentesco** y del ideal de complementariedad entre los sexos que, hasta ese momento, se habían mantenido vigentes, así como la pérdida de los recursos económicos que posibilitaban la sobrevivencia (Saignes 1988:46). Por ejemplo, el programa de asentamiento forzoso en **pueblos** de indios implantado por Toledo fue corrosivo para la racionalidad **social, política, económica y simbólica** de las comunidades andinas, puesto que se propiciaba la intrusión estatal en la vida cotidiana de los pueblos andinos e imponía una mayor restricción sobre los ritos y ceremonias que regeneraban los vínculos **sociales** (redes sociales), las obligaciones comunales y la identidades étnicas (Larson 1992).

En lo que se refiere al desarrollo de la decaída industria minera potosina, las instrucciones dadas al Virrey Francisco de Toledo propiciaron un mejoramiento de las bases tecnológicas en el refinamiento de los minerales (amalgamación con mercurio), recomendándose también varias medidas tendientes a resolver el problema de la oferta de mano de obra (Assadourian 1989:7). Al respecto, la mita representó un elemento arquetípico de la política de la utilidad económica planteada a partir de 1568 y, en consecuencia, fue el mecanismo de dominación fundamental en la política reformista aplicada en la década del '70 por el Virrey Toledo, puesto que brindaba una fuerza de trabajo permanente a la decaída esfera de producción minera potosina y propiciaba la inserción de los indígenas en los intereses de la colonia, con el desarrollo simultáneo de las economías locales y el mantenimiento de las estructuras sociales indígenas (Cañedo Argüelles 1988:240). También ampliaba la oferta de mano de obra disponible para el trabajo "asalariado" en las minas; la intencionalidad política de esto era condicionar la influencia de los mingas (mano de obra libre y especializada) en la rentabilidad de las empresas mineras (Larson 1988: 183).

Para orientar la fuerza de trabajo indígena hacia las minas de Potosí, el Virrey Toledo tuvo que cambiar la naturaleza del tributo que había sido impuesta hasta ese momento. El desarrollo del sector minero requería de este mecanismo maestro, puesto que la composición del tributo en amonedado forzó a los indígenas a salir de sus comunidades. De esa manera:

*(...) En las nuevas tassas que en este Reino de Pero el Visorrey ha publicado ay muchas cosas que parecen muy acertadas para el servicio de Dios y de V.M. y bien destos Reinos (...) Ay tambien algunas otras que parecen tener notable inconvenieme, en especial el ser connumente mas subido los tributos de lo que comodamente los indios pueden dar y ser la mayor parte y quasi toda la tassa en plata ensayada, la qual como la tengan en su tierra Jos indios, sino son aquellos solo que alcanzan las minas, forzoso han de ganalla con mucho trabajo suyo (...) porque de las cosas que tienen de su cosecha, como ganado o sementeras, es cosa averiguada que no pueden pagar la tassa (...)* (Barriadas 1967:234)

La imposición de un tributo en moneda trajo como consecuencia la **aculturación de** los y las indígenas, puesto que debieron trasladarse a un ámbito de acción con

características radicalmente diferentes al de sus comunidades de origen. Dicha aculturación implicaba no sólo la desorientación y la anulación de las defensas de los indígenas como grupo étnico, sino la redefinición de los roles de género que aseguraban la reproducción social, pero desde un contexto de interacción radicalmente diferente y más complejo. En este sentido, se adaptaron y compatibilizaron las nuevas instituciones económicas traídas por los españoles con aquellas diseñadas en el mundo andino, basadas en la reciprocidad y la redistribución. Ello implicó, entre otras cosas, que el intercambio mercantil tuviera que ser compatibilizado con el intercambio tradicional que se daba a nivel comunitario, que debieron ser reemplazadas por aquellas prácticas "europeas" destinadas a la obtención de bienes y servicios (Mayer 1974:38).

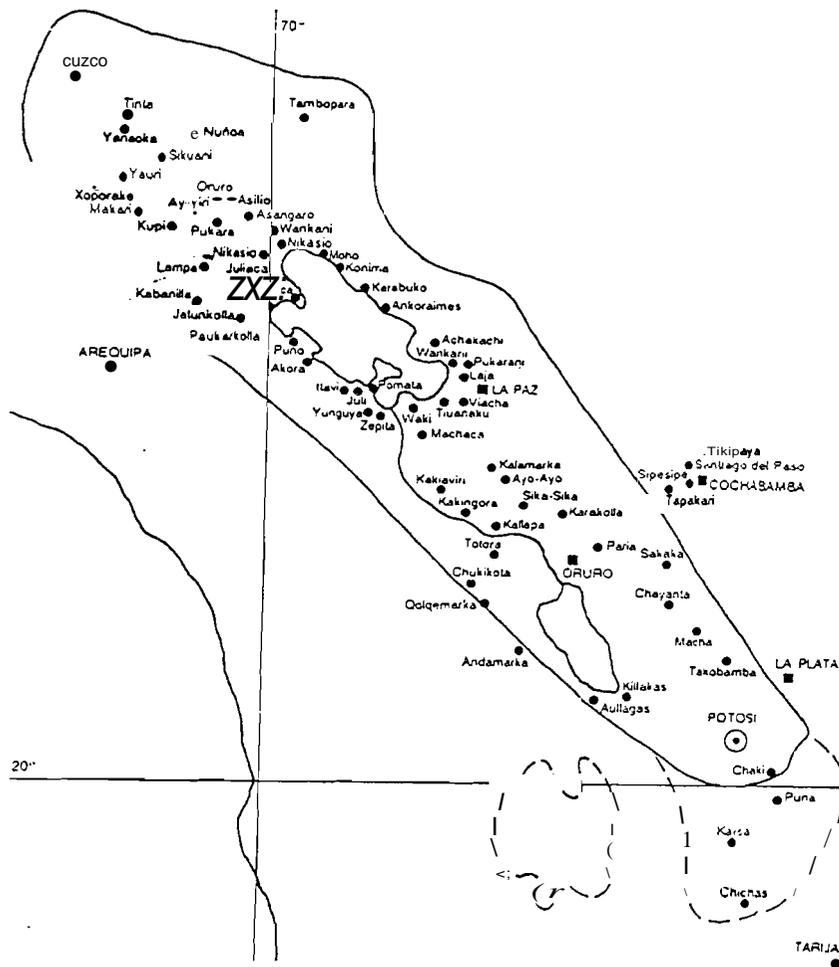
La mita potosina era un sistema laboral rotativo que obligaba a que la séptima parte de la población masculina adulta de 139 repartimientos de 16 provincias de los Andes Meridionales, debieran cumplir con una cuota de trabajo en las minas de Potosí. En la provincia de Chucuito:

*(..) se hallaron 16.000 indios tributarios; cuando el Sr. D. Francisco de Toledo repartió 1.000 para la labor de las minas de Potosí y 100 para suplir faltas de la mita. Vemos que este repartimiento era llevadero y carga que se podía tolerar; pues considerando que en los 32 años que van, á decir de 18 que comienzan a tributarlos, hasta 50 que acaban, sólo le cupiesen de venir dos veces en la vida á estas minas á cada indios, fuése disminuyendo el número de la gruesa de los 16.000 indios, que habla de haber sido causa para que se les relevase y disminuyese el número de 1.000 que se les habían repartido; y en lugar de hacer esto, se les repartieron y añadieron otros 1.100, con que se les repartió la séptima parte, y la provincia de Chucuito se ha ido acabando de gente y adelgazando de suerte, que es compasión mirarlat. ..)*  
(Alfonso Messia 1871:352-353)

El sistema de trabajo que beneficiaba a la esfera de producción minera quedó puntualmente reglamentado en las "Ordenanzas" del Virrey Toledo, las cuáles se refirieron entre otros aspectos a: a) la cristianización y cuidado de los mitayos en Potosí, b) el lugar de residencia, c) el cuidado de no llevar mitayos de diferente temple "de su natura!", d) los salarios de plata y los leguajes, e) los períodos de trabajo y, e) lo que se debía dejar a los indios el tiempo que fuese necesario para hacer sus chacaras y sementeras, para lo cual se ordenaba que las mitas no debían interrumpir a los ciclos productivos en las comunidades

(Assadourian 1989:61).

Mapa 3: Repartimientos sometidos a la mita de Potosí



Fuente: Bamadas 1973: 266-7

La mita minera aseguraba una fuerza de trabajo **disciplinada**, ampliaba el fondo común de gente disponible para el trabajo en las minas y representaba un enorme subvención para aquellas empresas mineras que resultaran beneficiadas del reparto de mitayos. En este sentido, la mita minera era un sistema que inducía a que parte de los bienes producidos en las comunidades se dirigieran a la producción minera, porque las necesidades básicas de los mitayos no eran cubiertas por los "salarios", sino por los medios de subsistencia provenientes de las comunidades. De esa manera, el subsidio de las

comunidades aseguraba la continuidad y reproducción de la mano de obra, es decir, la de los indígenas varones pero, fundamentalmente, subsidiaba a la esfera de producción minera (Stavig 1983:183; Assadourian 1979; Varón 1978:161).

La imposición del sistema de prestación rotativa (mita minera) fue sólo uno de los mecanismos de explotación que permitió la extracción del excedente de las comunidades a favor de la corona española. De acuerdo a las apreciaciones de Arduz Eguía (1985:88), la mita se convirtió en una de las formas de explotación más odiosas de la historia, debido a que el salario no cubría las necesidades básicas de subsistencia del mitayo y a que el indígena debía financiar su viaje de ida y vuelta, además de soportar la rigurosidad del trabajo en las minas:

*(..) Las minas del Cerro de Potosi estan ya tan hondas y sus metales tan pobres de ley que me tiene con mucho cuydado porque se sacan con grandistma dificultad y trabaxo de los yndios y costa de los mineros que por sacar en limpio sus gastos son grandes las vexaciones que hacen a los naturales con ymbinciones increíbles/ la culpa desto se pone unas veces a que las cosas se gobieman mal/ otras que venden los yndios los particulares (a quienes reparten) a los dueños de minas e ingenios/que las comidas son muy carast. ..)* (Levillier 1926:248).

En este sentido, si bien es cierto que la mita tuvo efectos devastadores sobre la integridad física de los mitayos, sus peores consecuencias se manifestaron en el terreno demográfico de la parte más densa de los Andes Meridionales, porque desarraigó a indios e indias de sus comunidades de origen, debido a la dura imposición del sistema de trabajo (Crespo Rodas 1956:169).

Dadas las condiciones extremas que representaba el trabajo en las minas, los mitayos optaron por eludir las cuotas de trabajo que les fueron asignados; para ello, algunos realizaban un pago en plata para no ser asignados a la mita (indios en plata) y otros, en cambio, optaban por el desarrollo de actividades que les redituara el amonedado para comprar su salida de la mita y poder migrar hacia sitios que les permitieran mejores posibilidades de sobrevivencia (Stavig 1983). Si bien esta última modalidad trajo como resultado que se rompieran los lazos de parentesco con la comunidad de origen, la adquisición del estatus de indios "forasteros" hacía que adquirieran una mayor movilidad frente a los controles fiscales. Esta situación motivó que algunas comunidades, entre ellas;

la de los Lupaqa, tuvieran dificultades en cumplir con la cuota de trabajadores destinados a la mita, puesto que un gran porcentaje de mitayos, una vez cumplida su cuota de trabajo en Potosí, se quedaban a vivir definitivamente en la villa potosina. El Memorial de Alfonso de Messia nos ilustra sobre dicha situación:

*(...)De toda esta comunidady riqueza que sacan de la provincia de Chuquito, no vuelven a ella 2.000 almas, y el resto, que serán 5.000, parte se muere, parte se queda en Potosí. Otros se van á los val/es más cercanos y Jo razon que para esto tienen, es que cuando se quieren volver no tienen ganado, ni comida para el camino, y saben que en volviendo, los han de ocupar los caciques y corregidores en trajinar y en el servicio de Jos tambos. Y como en el dio de hoy están los indios en este camino real tan sólos Ji trabajados, y hay tantas cargas Ji molestias, que padecen de los españoles; y tambien porque en llegando de Potosi a sus pueblos, como el cacique está apurado, y no tiene indios con que cumplir su mita, y el gobernador le apremia á que le entregue, los vuelve á nombrar para que vayan otra vez, y con las mismas obligaciones y cargas referidas, que quiebra el corazón ver/os pues por huir esto, y redimir su vejación, quedanse en Potosí, donde no les obligan a trabajar, ó vanse á los valles, donde hacen su voluntady tiene de comer(...)* (Alonso de Messia 1871:355)

De acuerdo a lo indicado por Stavig (1983: 186) en referencia al caso de los Canas y Canchis, la mita aceleró el proceso de migración de las comunidades hacia Potosí o hacia otras regiones, como por ejemplo Chayanta (Norte de Potosí) o el valle de Cochabamba, en dónde los originarios no estuvieron sujetos a la mita.

Además de las duras condiciones de vida que debían soportar los mitayos en las minas de Potosí, habían otras razones que hacían menos atractiva la actividad minera. De acuerdo a las opiniones del padre Antonio de Ayans (1950), uno de los motivos era que cuando los mitayos regresaban a sus comunidades no contaban con los recursos necesarios -cháearas, ganado, etc.- que asegurasen su sobrevivencia. Una opinión similar es la de Alfonso Messia (1871:349), quién nos indica con más detalles las razones de dicha situación:

*(...)Reciben es/os indios gran daño en su propio ganado, que dejan en sus pastos, porque sabiendo que el dueño está ausente /0 hurtan, y no temen a la mujer. y hay de esto mucha experiencia: fuera de que pide este ganado mucha asistencia de los indios, y esto cesa con su ausencia y es causa de que parte dello se huya. Reciben el mesmo daño con sus chocaras, por*

*la mujer puede poco, y hace mucho en acudir a sus hijuelos. hilar. hacer ropa. etc; y así se pierden sus ganados y chácaras por falta de dueño que lo mire y beneficies....)*

Para el padre Ayans, una segunda razón se vinculaba con el hecho de que al regresar a sus comunidades, muchos de los mitayos eran forzados a ocuparse en actividades como el trajín y el servicio de los tambos. Una tercera razón era que los mitayos que retomaban, eran nuevamente designados para cumplir con cuotas de trabajo en Potosí, debido a que los curacas no podían cumplir con el entero de la mita por la disminución de la población masculina. La cuarta razón tenía relación con lo provechoso que resultaba para los mitayos la huida a los valles templados, dado que así escapaban del control de los curacas y, en consecuencia, no eran forzados a trabajar en las minas y a pagar tributo (Ayans 1950:41).

Sentadas las bases de explotación por el Virrey Toledo, hombres y mujeres Lupaca : debieron diseñar estrategias de sobrevivencia, para lo cual redefinieron sus roles de género, sus lazos de parentesco, su nuevo estatus tributario en relación con sus autoridades de cabecera -curacas- y el uso y control de los recursos requeridos para la reproducción social. Esto fue motivado por diversos factores: a) la posición estratégica de la comunidad en relación con el mercado emergente colonial; b) el trajín; c) la presión de los españoles (corregidores, curas, comerciantes, etc.); c) las nuevas modalidades de interacción e interrelación social; y, fundamentalmente d) la imposición de la mita minera.

### **Los efectos erosionadores de la mita y el trajín**

La mita minera no sólo afectaba a aquellos que eran obligados a emigrar a Potosí, sino también a aquellos que permanecían en las comunidades, como las mujeres, los ancianos y los niños, quienes debieron asumir tareas agrícolas, ganaderas, textiles y rituales.

La migración de población masculina hacia las minas de Potosí, incentivada por el cambio de la naturaleza del tributo, significaba el abandono temporal de aquellas actividades agrícola- ganaderas a las que se dedicaban en sus unidades domésticas. Como lo hemos visto en el capítulo anterior, este hecho era resuelto por el trabajo de los "parientes solidarios", quienes acudían en reemplazo de la mano de obra ausente. Esta situación se torna diferente a partir de la gestión del Virrey Toledo, porque al hacerse más

sistemática la sustracción de la mano de obra se produjeron dos efectos sobre la comunidad: por un lado se le restaba riqueza, pues la mano de obra se derivaba hacia la esfera de producción minera (subsido); por otro lado se alteraba la composición de la población "activa", obligando a la población "no activa" a insertarse en el sistema productivo para lograr la reproducción social. Ello impulsó a una participación creciente de las mujeres, en quienes recayó la responsabilidad de la obtención de medios de subsistencia para los miembros de las unidades domésticas a las que pertenecían y la asunción de responsabilidades de la unidad doméstica frente a la comunidad, lo que conllevaría, entre otros factores, a su explotación y a la reducción de su fecundidad (Sánchez Albornoz 1983:42).

La activación de los detonadores que permitieron el acceso a derechos sobre la energía de los demás, también fue una responsabilidad que posiblemente pudo haber recaído sobre las mujeres y sobre aquellos parientes varones más próximos (padre, hermanos, tíos, hijos, etc.). De esta manera, la reproducción social se logró mediante la acción de los parientes más próximos y de las mujeres, quienes mantenían activa la posibilidad de acceso a derechos sobre la energía de los demás y el ideal de complementariedad entre los sexos (Murra 1987:60).

La constante activación de los detonadores que permitían el canje de servicios y obligaciones se realizaba de acuerdo con la energía de trabajo entregada, esto es, discriminando si el trabajo fue realizado por un hombre, por una mujer, por un niño o por una niña. En este sentido, la entrega de la energía de trabajo se daba dentro del MATCO de un intercambio recíproco; por lo tanto, si bien hombres y mujeres podían activar los lazos parentales, ninguno de ellos podía reemplazar la energía que fuera entregada por el otro. En consecuencia, la ausencia del varón que representaba a la unidad doméstica y que había participado del intercambio de energía con otra unidad doméstica, sólo podía ser reemplazado por otro varón que tenía la misma característica de energía laboral, lo que implicaba que las mujeres se encontraban invalidadas de reemplazar las ausencias masculinas.

Durante las primeras décadas de dominación española, el reemplazo de la mano de obra que se ausentaba por la mita podía darse siguiendo esta lógica, puesto que habían parientes varones que podían cumplir con las expectativas de trabajo de intercambio

recíproco. Sin embargo, las posibilidades de mantener activos los canales de acceso a mano de obra se dificultaron, debido a las nuevas relaciones de producción que se plantearon con la imposición de la mita minera, la que al hacer más sistemática la extracción de mano de obra motivó una mayor presión sobre las unidades domésticas, especialmente sobre los hombres, hecho que se vio agravado porque los indígenas hombres y mujeres, comenzaron a plantearse estrategias tendientes a sortear los efectos de dicha presión.

La activación permanente de los lazos de parentesco para el acceso a mano de obra resultaba fundamental para los mitayos, puesto que de esa manera sus unidades domésticas obtenían los medios de vida requeridos para su subsistencia en Potosí. Al no poder ser activadas por ninguno de sus parientes, los lazos parentales que se habían construido tradicionalmente entre las unidades domésticas, terminaron siendo paulatinamente erosionados (Larson 1992:91).

Las presiones que ejercía la corona española sobre las comunidades no sólo eran representadas por la mita minera, sino también por las obligaciones del trajín, por el servicio a los tambos y por la imposición de la producción textil destinada al mercado minero. En el Memorial de los caciques de la Provincia de Chucuito, que fuera realizado para establecer los inconvenientes y daños que recibían los indios que iban contratados para trajines y para hacer ropa, se evidencia que:

*(...)ay muchos oficiales y ministros de iustticio de los quales muchos sacan muy de ordinario Indios para trajines sin mandamiento ni orden del governador y se la dan Jos caziques por miedo que con muchas amenazas les ponen y malos tratamientos que sino /es dan en las ocasiones que se ofresen [es hazen, así mismo los clerigos sacan su parte para sus granjeriast.s.) (Glave 1989:382)*

*(...) Piden a sus caciques e curacas carneros e indios de trabajos e ruenganles que los vayan al Cuzco por cierta coca que el tiene mercada a por vino al puerto de Arequipa o al de Aricas; hacerlo hacer y allende del trabajo de los indios, que siempre eligen los curacas los mas pobres. traese la mercaduria a costa de los indios e de sus ganados (...)Acabada lajornada no vuelven a poder de los pobres indios, sino diezmados e muertos e lastimados o flacos e de suerte que los indios ponen si hacienda y el trabajo de sus personas e van y vienen a su costa, ques lo peor y dejan de hacer sus haciendas y sementerias y no se les quita una blanca de su tributo (...) (Barnadas 1967:239)*

La posesión de una importante cantidad de ganado, por ejemplo, fue una de las razones por la que los Lupaqa estuvieron expuestos a las presiones e intereses de los españoles, quiénes diseñaron diversas estrategias para aprovecharse de ellos a través de los curacas. Ello supuso que se pusieran en práctica acciones tendientes a la obtención de mano de obra y a la apropiación de los recursos (cameros de la tierra) y bienes (tejidos) de la comunidad por parte de comerciantes, corregidores, curas, curacas, etc.

En lo que se refiere al uso del ganado de la comunidad, si bien con la visita realizada por Garcí Diez de San Miguel se advertían los diversos abusos que cometía el gobierno "temporal y espiritual" asentado en la provincia de Chucuito, será recién con la llegada del Virrey Francisco de Toledo en donde se intentará poner freno a los mismos.

El accionar de los dominicos, por ejemplo, demuestra el modo cómo los españoles se aprovecharon de los cameros de la tierra y de la mano de obra. Las referencias sobre las actividades realizadas por fray Domingo de Mesa, nos indican una de las prácticas a las que recurrieron comúnmente los dominicos, quiénes utilizaban el ganado de la tierra para el desarrollo de sus actividades comerciales:

*(..) que llevaron con cargas y para traer el rescate de los susodicho que lo rescataron y vendieron por cincuenta cargas de maíz y nueve cestos de coca que no save si lo vendieron e mas e les dieron algun oro por ello que el mestizo los sabra que fue el que lo rescato e que traxeron en los dichos cincuenta carneros el dicho maiz y coca e acuestas en los qual se ocuparon en ida y buelta tres meses e treze días e no les pago a los dichos indios que fueron ni por los carneros que dieron para traer el dicho maiz ninguna cosat..)* (Documentos sobre Chucuito 1974:27).

En este sentido, el trajín resultó ser un factor que se contradecía con la racionalidad de producción andina, puesto que al igual que la mita, no tuvo en cuenta los ciclos agrícola-ganaderos que garantizaban la subsistencia. Al respecto, las ausencias de los varones enfrentó a las mujeres con la responsabilidad de la reproducción social y económica:

*(..)Primeramente que van alquilados al Cuzco para cargar coca suelen detenerse ordinariamente siete meses por lo menos hasta volver a la dicha provincia donde se truecan y van otros en su lugar de sus mismas parcialidades que llevan la coca hasta potosi, y el daño que reciben con ausencia tan larga en este que pierden sus chocaras que es el sustento que*

*tienen para todo el año, porque a ellos le es forzoso acudir quatro tiempos del año al beneficio della el primero es por mayo a barbechar, el segundo es por octubre a sembrarlas, el tercero es por henero a desierbar lo sembrado, el quarto por mayo y junio a coger la cosecha y si faltan al tiempo de coger aunque la cosecha aya sido muy buena no se gozan porque se la hurtan, y no es posible dexar defaltar los indios que van alquilados a algunos destos tiempos durante tanto la ausencia de su casa y es de advertir que los indios por ricos que sean no tienen quien les sirvan y esta faltas que hazen a sus sementerias solamente las puede suplir la muger del que es casado porque los parientes aunque algunas veces ayudan son pocos y a los que se hallan presentes y los solicitan para ello II así se quedan muchas chocaras por hazer cada año o se pierden las hechast. ..) (Glave 1989:380).*

Como lo habíamos visto anteriormente, con la imposición de un mayor control sobre la mano de obra, la activación de los detonadores que permitían el canje de servicios y obligaciones se vio dificultada, debido a la presión del sistema de explotación que recaía tanto en hombres como en mujeres. Ello impidió que aquellos hombres y mujeres que se quedaban en las comunidades pudieran dedicarse, como la habían hecho en el periodo de transición, a las actividades productivas y a la activación de los detonadores. Debido a la creciente demanda del mercado potosino, muy pronto se comenzó a requerir de un mayor flujo de recursos y hombres dedicados al trajín; de esta manera:

*(..)por ser tantos los trajines se quedan muchos indios sin hazer sus chacaras es esto causa de que falten muchos para la mita de potosi porque como no tienen comidas que llevar se huyen a buscarlo con dias y salarios a costa de los caciques havtendo ellos siempre entregado el numero de indios que se les manda el gobernador... y esta es lo causa de aver tantos rezagos ene/taza (..) (Glave 1989:380).*

De la misma forma, con la demanda creciente de tejidos las mujeres fueron sometidas a una mayor presión por parte de los españoles, por lo que en lugar de dedicarse a la producción de medios de vida para la subsistencia de sus hijos y de su marido -que estaba cumpliendo con la mita en Potosí- las indígenas dedicaron su tiempo a la confección de tejidos:

*(...) para que con mas presteza se haga su ropa suelen juntar muchas indias en una casa grande y por esta razon ni acuden a sus casas ny a sus chacaras ni ganados y algunas veces a*

*los caciques porque no cumplen a tiempo con la ropa que les dan a hazer les suelen prender y tener con grillos (...)(Glave 1989:383).*

Esta situación corrobora la hipótesis de que la presión fiscal impuesta por la corona española recayó sobre las mujeres indígenas con la misma intensidad que en sus compañeros. Si bien el sistema tributario tenía un perfil masculino -en cuanto a quiénes se debía imponer la tasa tributaria y otras **responsabilidades** (mita minera, trajín)-, ello no significaba que las mujeres **se** vieran excluidas por dicho sistema.

Esta situación es similar al sistema tributario impuesto por el estado incaico, que suponía un sistema que tendía a la obtención de energía de una población tributaria masculina. Dada las características de la racionalidad social y económica andina, en donde la complementariedad entre **los sexos** era indispensable para el desarrollo de algunas actividades, las mujeres tuvieron que participar, necesariamente aunque no **formalmente** reconocidas por el sistema tributario, en aquellas actividades destinadas al cumplimiento de las **obligaciones** estatales del Inca.

Con la llegada de los españoles la **situación** es similar, puesto que hubieron algunas actividades económicas impuestas que requirieron de la mano de obra femenina; así, por ejemplo, la **hechura** de la ropa que era repartida entre las parcialidades de los siete pueblos Lupaqa (actividad textil). La distribución se realizaba de acuerdo a la **forma** andina de repartir el trabajo excedente, que se realizaba de acuerdo a la energía con que se disponía, lo que **implicaba** que en dicha distribución se contara como energía de trabajo a aquella que era aportada por las mujeres. Con la intensificación de las obligaciones fiscales hacia los hombres -quiénes debieron cumplir con la mita **minera**, el trajín, etc.-, éstos se vieron impedidos de aportar la energía que se **requería** para el desarrollo de la producción textil en las unidades domésticas. Dicha situación produjo un cambio en la división sexual **del** trabajo, que antes de la llegada de los españoles estuvo ordenada de acuerdo al principio de complementariedad entre los sexos. Con la imposición del sistema colonial, será la energía femenina la única destinada a la producción textil, puesto que los hombres fueron obligados al desarrollo de otras actividades económicas, las que no respondían a una racionalidad andina, sino más bien a las necesidades del proceso creciente de mercantilización del espacio.

Además de la actividad textil, las mujeres que se quedaban en sus comunidades debieron realizar otras actividades que les permitiesen obtener los medios de vida requeridos para la reproducción biológica de los componentes de su unidad doméstica, debido a que no contaban con la otra mitad esencial que contribuyera con ellas a tal fin. Asimismo, las mujeres debieron afrontar, entre otras obligaciones, el pago del tributo de sus maridos ausentes:

*(...)Orros toman ocasión desto para dexar sus mugeres y se amanceban con sus hijas o hermanas o con otrasyndias y como quando llegan a potosí el cura de la Parroquia adonde hazen asiento no lo conoce se quedan así en su mal estado y quando acavado el año de su mita se huyen a sus valles y se conciertan con algún chacarero que da confirmado su amancebamiento de donde a nascido pagar la dicha Provincia las mugeres la tasa de sus maridos sin culpa suya por siete o por ocho o diez años que quiebra el corazón ver sus llantas y fagrimas y tienen harta razon para aflixirse viéndose por una parte sin maridos y por otra obligadas a pagar la tasa que eilos deben y de la misma manera se cobre la tasa de las hijas y hermanas de muchosyndios ausentes que no consta sí se an muerto o adonde se han huydo (...)*  
(Ayans 1950-51 :39).

En muchas oportunidades el desarrollo de actividades destinadas a la producción de medios de subsistencia estuvo condicionada por la división sexual del trabajo que se daba al interior de las unidades domésticas, lo que significaba que había algunas actividades que, por correspondencia con lo masculino, tenían que ser necesariamente realizadas por los hombres. En algunos casos dicha circunstancia podía ser corregida, como en la distribución de las actividades textiles que estaba organizada de acuerdo al género, las que fueron asumidas únicamente por las mujeres, niños y ancianos. En otros casos, debido al carácter de las actividades a desarrollar, las mujeres pudieron hacer poco para reemplazar la energía de sus compañeros. Así, en el "Memorial de los caciques de la Provincia de Chucuito acerca de los inconvenientes y daños que reciben de sacarse tantos indios alquilados de la provincia para trajines y de hacerse tanta ropa como se hace por lo oficiales de la dicha provincia" se nos indica que:

*(. .)pierden mucho ganado los indios porque no tienen quienes se los guarden porque las mugeres no pueden estar con el respecto de estar el ganado en la puna que es muy lexos del*

pueblo(..)(Glave 1989:3'80),

Si bien las mujeres de las comunidades andinas veían difícil poder sortear las presiones fiscales, en cambio si podían evitar que sus hijos varones no sufrieran el impacto de las mismas. Para ello las mujeres recurrían a algunas estrategias utilizadas para sustraer nombres de la lista de futuros tributarios, lo cuál nos indica que las mujeres junto a sus maridos fueron partícipes directas del cúmulo de estrategias que se utilizaron para evitar la presión fiscal y aquellas obligaciones a las que eran sometidas hombres y mujeres, con la imposición del sistema colonial español. De acuerdo a las referencias de Saignes, en alusión al caso Pacaje y que suponemos fue similar al caso Lupaqa, tenemos que:

*(..) las yndias viudas y solteras se ausentan de sus pueblos y provincias con los hijos que tienen y se retiran a lugares populosos (vil/as y ciudades) donde se hacen cofrades y mayordomos...y los hijos varones les dan a los religiosos y los aplica a otros oficios mecanicos de sederos sastres y zapatero y de este modo los convierten en yanaconas /ibres(...)*  
(Saignes 1987:135)

*(...)No es de menos malicia la de las mujeres yndias casadas que actualmente coabitán con sus maridos que a sus propios hijos legitimos en la fe del bautismo los pobres con advertencia de sus maridos por hijos de padre no conocido afianzando en este donde de aquí a 15 0,16 años el que se han exsimido de la mita quando sean capaces e idoneos para ello asintiendo sus maridos de que esta malicias an dado causa para ynroducir sus hijos a yanaconas diciendo que lo son de arrieros chachapoyas y del cusco y de otro deste servicio exentos, con que anticipadamente buscan la liberacion para que no sean de mita (...)* (Saignes 1987: 138)

La presión ejercida por los españoles sobre hombres y mujeres siguió la lógica de una economía de mercado, la misma que atentaba contra los principios de organización social y productiva de la comunidad, erosionando los lazos parentales que hasta ese momento se habían mantenido vigentes, promoviéndose así cambios importantes en la concepción del ideal de autosuficiencia y la interdependencia que existía entre los sexos:

(...los pueblos estan despoblados por causa de los corregidores Ji los curas y doctrinantes no tienen a quien doctrinar... la causa es que los corregidores por sus muchos tratos y granjerías que tienen en sus corregimientos que no atienden ni se desuelan en otra cosa ocupan casi todos los indios de sus pueblos ya sus mugeres hijos e hijas en mandarles hazer ropa que son vestidos de yndios Ji de yndias y costales Ji los mandan hilar lana para vender el hilado a los que tiene batanes Ji obrajes (...)) (Glave 1989:397)

La presión advertida hizo que el parentesco andino -aquél que proporcionaba un lenguaje y una ideología que definía y legitimaba los patrones de dar y recibir entre hombres y mujeres (reciprocidad y redistribución)- ya no otorgara la idea de cohesión necesaria para la reproducción social. En este sentido, la situación llevó a que hombres y mujeres no pudiesen integrar un grupo parental y, con ello, no lograran acceder a la fuerza de trabajo y a los recursos que garantizaran su subsistencia. Sin embargo, si bien con la imposición del sistema colonial español el parentesco andino perdió su naturaleza, éste adquirió nuevos significados y funciones, como el empleo de mano de obra y la ; comercialización, que representaron nuevas formas de reproducción social (pauIson 1991).

Para terminar, la imposición de la mita minera, el trajín y la puesta en práctica de los diferentes mecanismos de obtención de mano de obra mediante relaciones patrón-diente, son factores que terminaron afectando la estructura de la sociedad andina lo que implicó, entre otros aspectos, la redefinición de las formas socialmente asignadas de acceso al trabajo y de distribución de los bienes producidos por los miembros de la comunidad (Spalding 1974:59). Con ello quedó en evidencia que los roles masculinos y femeninos y el significado de interdependencia entre los sexos -complementación sexual- se transformaron con la imposición de nuevas relaciones de producción. -

En este sentido, la ciudad de Potosí fue una causa primera de la desintegración de la vida nativa. Los grandes desplazamientos de mitayos hacia la ciudad y desde la ciudad, producían bruscas interrupciones en los ciclos agrícola-ganaderos. Según algunos mitayos de encomienda encuestados por el Licenciado Polo de Ondegardo en 1550, sus parientes serían los encargados de cultivar sus tierras y de mantener sus viviendas mientras ellos estuviesen fuera; sin embargo, parece poco probable que se pudiera evitar dichas interrupciones en los ciclos agrícola-ganadero, debido a la expansión de la mita toledana y porque las comunidades se vieron obligadas a enviar proporciones cada vez mayores de sus

miembros a Potosí (Bakewell1984:118).

Figuran° 5



Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los **pobres** de los indios en este reino: corregidor, **sierpe**, amaUapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayeo (no me **hagas**, que tengo que dar **cosas** tan **grandes** por amor de **la causa** de Dios); **tigre**, españoles del tambo; **león**, **encomendero**; zorra, **padre** de la doctrina; **gato**, escribano; **ratón**, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuelan a los **pobres** indios en este reino, y **no** hay remedio/ **pobre** Jesucristo.

(...nodos los **pueblos** se han de despoblar de todo **punto** porque viendose los yndios muy pobres y que no tienen hacienda ni menos se **pueden** aprovechar ni **servir** de sus **mujeres** hijos e hijas porque de todo por una parte los **corregidores** y sus tenientes y demos oficiales por otra parte los **encomenderos** y sus mayordomos y por otra parte sus **caciques** los **destruyen** y quitan sus haciendas y les chupan la sangre y ansi se **han** de **huir** todos y **meterse** en tierra de **guerra**(...) Glave 1989:410

## CAPÍTULO IV

### LAS ACCIONES DESARROLLADAS POR HOMBRES Y MUJERES EN LA CruDAD DE POTOSI.

Con las reformas toledanas, la pervivencia de los principios de organización social y económica que se habían mantenido vigentes en el período de **transición** se quebraron, dando lugar a un proceso de **redefinición** de las relaciones sociales en la comunidad Lupaqa. Esto fue producto de una mayor presión fiscal impuesta por la corona española sobre hombres y mujeres y de la aplicación de estrategias diseñadas por **éstos** para sortear dichas presiones,

El objetivo del presente capítulo es **el** estudio de las acciones realizadas por hombres y mujeres de las comunidades andinas asentadas en la ciudad de Potosí, con el objetivo de la reproducción social; al respecto, interesa conocer el modo en que lograron insertarse en una estructura socio-económica y de poder radicalmente diferente a la existente en **sus** comunidades de origen.

#### El **establecimiento** de **los** mitayos y **sus** familias en **la** urbe potosina

La mita minera fue llevada a cabo en el marco de los antiguos "señoríos" y estuvo organizada de acuerdo a la antigua bipartición geográfica y simbólica Urce/Urna, que caracterizaba al espacio **aymara**. La principal característica del reclutamiento forzoso es que guardó a su conveniencia los elementos de la estructura anterior, para así organizar el reclutamiento de mano de obra minera. La mita minera representaba además una nueva situación colonial, en donde las comunidades indígenas comenzaron a perder aquella autonomía dada durante el periodo de transición, debido a la acción unificadora de la administración colonial (Bouysse Cassagne 1987:254). Para Saignes (1987:114), las jurisdicciones implantadas a partir **de** la mita minera **terminaron** corrigiendo, aunque de manera **parcial**, el impacto **disgregador** de los corregimientos planteados por el Virrey **Francisco** de Toledo.

El **hecho** de las reuniones de los mitayos en las catorce parroquias de indíos en

Potosí motivaron que se dieran dos procesos: a) la mita hacía que se recrearan las identidades regionales que caracterizaban a las comunidades andinas y, b) la mita hacía que se instituyeran nuevas formas de vínculos residenciales.

Como lo habíamos visto en el capítulo anterior, la ciudad de Potosí se convirtió en uno de los focos de atracción que indujo a los mitayos, después de un año de servicio en las minas, a no regresar a sus comunidades de origen, siendo los principales motivos de esta decisión: a) la perspectiva desagradable de las jornadas de vuelta a sus comunidades de origen; b) el desembolso económico producido por los gastos de ida y vuelta a Potosí; c) el trabajo para restaurar las viviendas y volver a la producción de [las parcelas dejadas de trabajar]; d) la pérdida de los beneficios de la reciprocidad en relación a otros miembros de la comunidad (parientes solidarios); y ellas atractivas pagas a conseguir como personal contratado en las minas o en alguna otra tarea (Bakewell 1984: 119).

La permanencia de las familias migrantes en la ciudad propició, por una parte, la deconstrucción de los patrones culturales indígenas y, por otra parte, el surgimiento de nuevas modalidades de acción que si bien eran radicalmente diferentes a las de las comunidades de origen, tendían a un propósito similar: la reproducción social.

A pesar de que los continuos repartimientos de mitayos y yanaconas propendían a mantener separados a indios de una misma etnia e incluso de un mismo pueblo, las rancherías se fueron poblando de acuerdo a las etnias, motivando que se den dos procesos: a) la redefinición de las identidades étnicas y b) la vigencia de las identidades étnicas (Escobar de Querejazu 1991:50-53).

Uno de los objetivos planteados por Toledo sobre la disposición urbana de Potosí fue que los migrantes indígenas estuvieran agrupados y asentados en torno a parroquias, las que se ubicarían en la periferia del centro urbano y que se encargarían de adoctrinar a los indígenas:

*(...)Aviendo visto y tocado este negocio y hecho la ynformacion que sera con esta del utU Ji provecho que era para los yndios venir a labrar estas minas y beneficiar estos metales Ji viendo yo cada dia por estas rancherias Ji lugares de los que aquí estovan la grande multiplicidad de muchachos que eran que no la e visto mayor en ninguna parte del reyno determine de mandar venir los yndios que dexava apercivtdos para el aumento deste beneficio y reducirlos en los sitios y pueblos parroquias que le he señalado abriendo/e y concertandoie*

los pueblos y parroquias *que* antes tenían por Jo horden de (os que *nuevamente* se pueblan y hazen *porque* ni los clerigos ni frailes podían *entrar* a administrarles los sacramentos en la estrechura corfusión y suciedad en que estaban poblados ni las justicias podían ver sus ydolatrias y borracheras para castigarlos (... ) (Levillier 1924:91).

Esta política representaba un claro intento de la **corona** de lograr dos objetivos: por un lado, mantener separados los asentamientos poblaciones indígenas de los españoles y, por otro lado, establecer condiciones de difícil raigambre y de propiedad individual y colectiva. Sin embargo la realidad fue diferente, en tanto a principios del siglo XVII las rancherías se van poblando de acuerdo a las etnias y comenzaron a rodear **la** ciudad por el norte, actuando no sólo como un centro de concentración de la población multiétnica, sino además como un espacio de transculturación en **donde** se fusionaron las diversas matrices culturales que representaban a los migrantes (Escobari de Querajazu 1991 :50}. Ello trajo como consecuencia un proceso de homogeneización de los grupos étnicos, que comenzaron **a perder** sus especificidades para fundirse en un campesinado indio adaptado a las nuevas pautas culturales. *que ofrecía la vida urbana.*

Las rancherías representaban el espacio social urbano en donde se **ponían** de manifiesto las continuidades y los cambios en lo referido a las **prácticas** sociales de los hombres y mujeres indígenas. En estos espacios las **mujeres** indígenas siguieron desarrollando aquellas actividades económicas *que realizaban en sus comunidades de origen,* por ejemplo la molienda del maíz y la preparación de **chicha** o la confección de ropa de la tierra para los miembros de su familia. Sin embargo, **las** rancherías también fueron espacios en donde **se** forjaron nuevas identidades étnicas y de género, producto de un proceso de identificación con esa nueva realidad de carácter multiétnico.

Al nivel de las prácticas sociales y **rituales,** **los** y las indígenas continuaron practicando el matrimonio a prueba, que significaba el amancebamiento por dos o tres años, "(...) *y en estos dos años echa de ver la mujer si el marido es trabajador y si tiene buena condición o mala(...)*" (Ocaña 1969:192). También acostumbraban a beber en **público** "(...*tjurnándose mucha gente, así hombres como mujeres, los cuáles hacen grandes bailes en que usan los ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidadpasada(...)*" (Capoche 1959: 141).

La instalación en Potosí, además de la adopción de nuevas actividades **productivas,**

también originó que los migrantes logaran redefinir las alianzas de parentela, que comenzaron a desarrollarse en relación a otros grupos étnicos y que aparecen como estrategias de reproducción social y como **mecanismos** de mestizaje socio-cultural.

El rompimiento de los lazos parentales que existían entre los migrantes y sus comunidades de origen los dejó en una situación de aislamiento, lo cual **ponía** en peligro las posibilidades de sobrevivencia en un ámbito que les resultaba extraño. La presencia de una red social que permitiera la sobrevivencia de las familias migrantes produjo la recreación y activación de aquellas prácticas sociales tradicionales, las que **se** adaptaron de acuerdo a las nuevas pautas de acción dadas en la ciudad potosina. Al erosionarse la coherencia de las prácticas sociales traídas desde las comunidades por **las familias** migrantes, esto es, el sentido de los intercambios simbólicos y sociales que **permitieron** a **aquellas** inscribirse en el universo y en el grupo social andino, se posibilitó **la generación** de nuevas modalidades de intercambios simbólicos y sociales.

### **Los roles de género en el ámbito urbano**

Las transformaciones planteadas a partir de las reformas toledanas se encuadraron dentro de dos objetivos centrales, que eran: a) centralizar el poder del estado sobre la población nativa y la élite colonial y b) abrir el potencial de acumulación mercantil a un amplio sector de la élite española, trayendo como resultado la alteración del poder que habían ejercido los encomenderos sobre los indígenas y el control directo del estado español de la producción del excedente y de la mano de obra (Larson 1990:77).

Como lo dijimos anteriormente, en lo que se refiere al control de la mano de obra la mita fue **el** mecanismo de **dominación**, puesto que brindaba una **fuerza** de trabajo estable a la decaída esfera de producción minera potosina (Cañedo Argüelles 1988:240). También ampliaba la oferta **de** mano de obra disponible para el trabajo "asalariado" en las minas; con ello se intentó condicionar la influencia económica de los mingas. Además, la mita minera se convirtió en **una** importante fuente de subsidio para las empresas mineras.

Uno de los mecanismos **que** contribuyó con el sistema implantado por Toledo fue la transformación del tributo en moneda, porque obligó a los indígenas a insertarse en la esfera de producción minera; de esa manera:

*(...) vienen cada año de diversos pueblos y muchos deltas muy lejos demas de cien leguas y de ciento y cinquenta y van contra su voluntad porque dexan sus casillas y haciendas y van cargados de sus mugeres e hijos y en Potosi los reparten para cavar las minas y labrar los yngenios (..J (Levillier 1925: 77).*

La imposición del tributo en amonedado motivó importantes transformaciones a nivel de la racionalidad productiva andina. Así, el establecimiento permanente de algunas familias en la urbe potosina produjo una redefinición de los lazos parentales entre las unidades domésticas de la comunidad; en contraposición a lo señalado, también motivó necesidades de transformación de la concepción que se tenía respecto al ideal de complementariedad entre los sexos, en aquellos indígenas que se establecieron en la ciudad.

Con la migración de los mitayos con sus familias y parientes, en Potosí se crearon las bases para el surgimiento de una nueva identidad, la que fue posible gracias a la simbiosis producida por la interacción entre los españoles, los indígenas y las castas. En otras palabras, dicha simbiosis fue posible por la interrelación de las relaciones sociales y de producción planteadas por los dominadores y por las tácticas de resistencia diseñadas por los indígenas (dominados), con el fin de descargar las exigencias del aparato fiscal.

En la villa minera, hombres y mujeres fueron adscriptos a actividades que tenían correspondencia con el ideal de división sexual del trabajo, de acuerdo a los cánones occidentales. La característica de estas actividades era que no tenían relación con la complementariedad entre los sexos -que caracterizaba a las actividades en las comunidades- puesto que las actividades a desempeñar en la ciudad eran establecidas por otro tipo de racionalidad productiva, la que se organizaba de acuerdo a esferas de acción; así, por ejemplo, la esfera pública estaba asociada a las tareas que realizaban los hombres fuera del hogar y el ámbito doméstico estaba relacionada con las actividades inscriptas al interior de las familias. Ello implicaba no sólo la redefinición de los roles de género de hombres y mujeres indígenas, que ahora pasaban a ser asociados con otros tipos de actividades, sino que mediante la asignación de nuevos roles se los colocaba en posiciones radicalmente diferentes a las que ocupaban en sus comunidades. En este sentido, resulta ilustrativa la opinión de Solórzano Pereira, quién nos muestra la ideología respecto al rol que debían tener las mujeres en la sociedad:

(..) y porque en las mugeres se considera tambien la *misma* flaqueza ó fragilidad en las fuerzas corporales por razón de *su sexo*, dispuso igualmente el derecho común, que fuesen exentas de los servicios, y *aún de* las colectas, que en lugar de ellos se subrogasen, como lo son de otras muchas cosas y dijo bien Columa; que la *naturaleza* las havia diputado sólo para los ministerios domésticos... (Solorzano y Pereira 1972: 189-190)

Los cambios que se **dieron** a nivel de los roles de género fueron consecuencia de la imposición de un sistema colonial que no contemplaba la realidad andina, lo que originó que tanto hombres como mujeres tuvieran una posición radicalmente distinta a la que tuvieron antes de la llegada de los españoles. Así, por ejemplo, Silverblatt (1990:80-109) advierte que con la llegada de los españoles las mujeres perdieron las posibilidades de acceso y control de los recursos.

Si bien el cambio de roles asignados a las mujeres al llegar a las ciudades las posicionaron en el escalón más servil del mercado laboral y significaron su adscripción a la esfera doméstica, este hecho no les impidió recrear estrategias de acción acorde al ideal de complementariedad entre los sexos, contribuyendo de esa manera a la reproducción social de sus familia, a través de su participación en actividades de producción y de circulación (que se supone están insertas en la esfera pública). Esto se dio por la redefinición del ideal de complementariedad andina de acuerdo a las esferas de acción manifestadas **en** la ciudad y a las características del sistema de explotación. **que** suponía no sólo el sometimiento de los **indígenas** varones, sino también la obligación de las mujeres de contribuir con los recursos necesarios para la sobrevivencia de la unidad doméstica.

De acuerdo a lo indicado anteriormente, surgen dos interrogantes: a) ¿Cuáles fueron los roles que tuvieron designados las mujeres indígenas en Potosí y cuáles fueron sus aportes económicos y sociales en la reproducción de la fuerza de trabajo mitaya? y, b) ¿Cuáles fueron los motivos que impulsaron su intervención en las diversas esferas de producción y circulación?

La respuesta a estas interrogantes se deben buscar en las dificultades que encontraron los indígenas mitayos para proveer los medios de subsistencia necesarios para asegurar la reproducción social y económica de las unidades domésticas asentadas en Potosí; ello hizo que sus compañeras debieran incursionar en las diversas actividades de

producción y de circulación. Así, mientras que los indígenas cumplían con sus cuotas de trabajo en las minas, las mujeres se dedicaron a la elaboración de chicha y de comida para venderse en la calle, al lavado de la ropa, al venta de productos en los mercados indígenas, -- al pallaqueo, etc.

De acuerdo a las apreciaciones de Alonso de Messia (1871:346), las necesidades básicas de subsistencia del mitayo y de su familia no eran cubiertas por los ingresos provenientes de su trabajo como tal, lo que significaba que el mitayo no lograba garantizar su propia reproducción (reconstitución inmediata), mantenerse durante el período de no empleo (enfermedad., desempleo, etc.) y mantener a su familia (manutención de su primogenitura) (Tandeter 1992:39):

*(...) Vea V.E. si es servido ahora lo que les pagan á aquestos indios por dos meses que gastan en ir á Potosi, y cuatro que trabajan en las minas, y dos en los trajines, etc. y otros dos meses en que vuelven á sus tierras, que son diez meses; y verá V.E. una injusticia clara y manifiesta. que sólo se les á estos indios por estos diez meses, lo que son de trabajo para el/os, y con efecto, trabajan cuatro meses en las minas á cuatro reales cada dia, y los dos meses que se ocupan en las cosas referidas, á tres reales y medio cada dia; pues digamos qué se les paga. pues digamos que se les paga á cuatro reales; seis meses son veinte y seis semanas. y trabajándolas todas, sacando s610 los domingos, á tres patacones, cada semana son 78 patacones. De estos 78 patacones se han de quitar al indio 22. que paga más de tributo al Rey por venir á las minas (cosa de admiración). que por lo que había de ser exceptuado de tributo, por esa misma rozan le cargan paga de tributo. En indio que se está en la provincia paga tres pesos ensayados, y una pieza de ropa que vale seis pesos ensayados, que son diez patacones, y el que viene á las minas de Potosi paga 18 pesos ensayados, que son 29 patacones, seis reales y seis granos corrientes, que con el medio peso ensayado que dan al hospital y Jos granos de cada semana, viene á ser lo que se paga en Potosí cada año cada indio 32 patacones que sacados de 78 que le dan por su trabajo, viene á quedar el miserable indio con 46 patacones, por diez meses de trabajo que pasa él y su triste familia, desterrados de su natural, dejadas sus casas y tapiadas, sus tierras perdidas, y gastado el ganado que tenían, y su comida en el viaje; que por lo ménos valdria Jo que sacó el indio más pobre de su casa en cameros y comida. etc., más de 100 paiaconest...)*

Es evidente que en Potosí, el "salario" otorgado a los mitayos no ofrecía los medios de subsistencia necesarios para garantizar la reproducción fisiológica de su fuerza de trabajo ni la de su familia, lo que los obligó a recurrir a la ayuda de otros miembros de su

familia, haciendo uso de mecanismos tradicionales andinos o por medio de la contratación en el "mercado de trabajo". También los mitayos recurrieron a los bienes de consumo producidos en sus comunidades momentos antes de partir a Potosí; este flujo de alimentos era una especie de subsidio a la esfera de producción minera, puesto que no se consideraba como parte del salario:

*(...)De la provincia de Chucuito salen 2.200 indios cada año para el entero de la mita que hemos dicho. Todos estos van ordinariamente con sus mujeres e hijos, que por haberlos visto subir dos veces, puedo decir que serán todos más de 70.000 almas. Cada indio de éstos lleva por lo menos ocho y diez cameros, y algunos pacos o pocas para comer; otros de más caudal treinta y cuarenta cameros; en éstos llevan sus comidas de maíz y chuflo, sus mantas para dormir, esterillas para defenderse del frío, que es riguroso, porque siempre duermen en el campo. Todo este ganado pasa ordinariamente de 30.000 cabezas, y casi siempre llegan a 40.000, Y año que se contaron 50.300 cabezas. Pues digamos que no son más de 30.000; estos con el chuño, maíz, harina de quinao y cecina y sus vestidos nuevos, vale todo más de 300.000 pesos de a ocho( ..) (Alonso de Messia 1871:355)*

Como 10 hemos visto en el capítulo anterior, la fractura de las redes de parentesco llevó a que se perdieran las posibilidades de acceso a los recursos comunales. Esta situación originó la adopción de diversas acciones destinadas a la obtención de medios de vida que asegurasen la subsistencia de los mitayos en Potosí.

Algunos indígenas, por ejemplo, regresaban a sus comunidades para llevar ganado (cameros de la tierra), con los cuáles (...) *traginaban y trayan carbon madera y leña y comidas de que ganaban en breve para los pagar(...)*. Otros indígenas, en cambio, se concertaban en el mercado laboral libre en actividades relacionadas con la esfera de producción minera. servicios, comercio, etc. (Alonso de Messia 1871:356-357).

Una de las actividades exclusivas de los hombres fue, por ejemplo, el transporte de minerales o de mercancías. Esta actividad se perfiló desde los primeros años del descubrimiento de las vetas de minerales en el Cerro Rico y se desarrolló, como lo hemos visto en capítulos anteriores, por el dominio del recurso ganadero (llamas).

Sin embargo, estas actividades no fueron suficientes para lograr la reproducción social y económica de las unidades domésticas, por lo que se tuvo que recurrir a la ayuda de otros parientes o de sus mujeres e hijos.

Las mujeres indígenas y sus hijos también debieron diseñar algunas **estrategias** destinadas a la movilización de medios de subsistencia para la producción y reproducción de la fuerza de trabajo. Así, las mujeres indígenas se vieron obligadas a insertarse en las diversas actividades económicas, las que **se** encontraban vinculadas - directa o indirectamente a la esfera de producción minera.

Las indígenas participaban "del comercio y contratación del pueblo" vendiendo comida y metales rescatados de las actividades del pallaqueo o del hurto; **en** ocasiones, de acuerdo a las fuentes, vendieron hasta su propio cuerpo a los mineros que subían al cerro:

*(...) Junto a la plaza principal de esta villa está la **del** metal. **en** el lugar **más público** y de mayor **frecuencia de** justicias y **concurso** de españoles que hay en este asiento. Esta plaza tiene muchas tiendas, **donde se vende** gran suma **de** coca, que es la **contratación** y granjería de los vecinos del Cuzco, **están** puestos los cestos de coca a las puertas con muchas **indias** que los rescatan así a metates como **a** plata. **Yen** esta **plaza se vende** el **soroche**, y mezclas. y **grasas** para la fundición **de** metal de guaira, con otras mil menudencias. **Yen** lo que confina con las casas de cabildo se sientan los indios **e** indias muy juntos, por hileras. con **alguna** orden. y **pareceme** que **serán** cuatrocientas a quinientas personas las **que** vienen con metal para vender/...) (Capoche 1959: 161)*

Otras tareas en las que intervinieron estaban relacionadas con la manufactura de velas y pan y con la venta de frutas, coca y chicha, lo que **las** hacía responsables del aprovisionamiento. Burkett (1985:138) señala que las mujeres que vivían en las afueras de la población plantaban hortalizas, criaban gallinas y preparaban alimentos para completar los ingresos de la **familia**, mientras sus maridos se encontraban dedicados a la mita o al trabajo sujeto a un contrato. De acuerdo al Parecer citado en la Relación de Capoche, que corresponde al doctor Hierónimo López Guarnido, al Fray Pedro Gutiérrez y el doctor Fajardo, las indígenas subían al cerro para abastecer de otros refrescos a los mineros y pongos, quiénes intercambiaban dichos productos por metales.

*(..)hacia la falda del Guiana Potosi, donde se juntan los caminos **mas** cursados **que** suben **al** cerro, en la ranchería **que está por** **aquella** banda. **están** puestas muchas indias **que viven** en aquellas parroquias con sus tiendas de coca y pan, **socorro** de Jos indios que bajan y suben al cerro, **Jo cual truecan** y rescatan (..) (Capoche 1959: 165).*

A través de la lectura de la Relación sobre la **Villa Imperial** de Capoché que fuera escrita a finales del siglo XVI, es posible identificar algunos espacios de acción que nos demuestran la activa participación de las indígenas en los intercambios mercantiles, así Capoché (1959:161) advierte que:

*(..) Esta plaza tiene muchas tiendas, donde se vende gran suma de coca, que es /a contratación de granjería de los vecinos del Cuzco; están puestos los cestos de coca a las puertas con muchas indias que los rescatan, así a metales como a plata... Yen lo que confinan las casas del cabildo se sientan /os indios e indias muy juntos, por hilerast..)*

Sin embargo, si bien se evidencia **que** algunas indígenas participaron activamente de los intercambios mercantiles de manera independiente, hay que decir que **algunas** de ellas participaban de la compra venta de manera dependiente. Al respecto, Cieza de León (1988:242) sostiene que en Potosí muchos españoles se enriquecieron (...) *con solamente tener dos o tres indias que les contrataban en este tiones* (...).

De acuerdo a Murra, quién fuera citado por Larson (1983:236), en los comienzos del siglo XVII muchas indias comerciantes de Potosí trabajaban de manera -independiente, regateando con **mayoristas** y mercaderes itinerarios mestizos e indios por el precio **más** bajo de las mercancías que venderían al menudeo en la **villa**. Cañete (1939), por **otra parte**, nos indica que a finales del siglo XVIII, un comerciante le informaba que solamente dos mujeres confiteras compraban de su tienda el importe de 14 a 15.000 pesos de **azúcar** al año, para hacer dulces de confitura.

De esta manera, se demuestra que tanto hombres como mujeres lograron adaptarse a las nuevas condiciones **de** vida que se les presentaba en la ciudad de Potosí; ello fue posible porque indios e indias lograron **diseñar y** combinar sus estrategias de supervivencia, que eran una muestra de los **esfuerzos** por lograr la reproducción social,

### **Las actividades de las indígenas en la minería**

En Potosí **se** coordinaron las diversas actividades llevadas a cabo **por** los mitayos y por su compañeras, con el objetivo de obtener los medios de subsistencia destinados a su

por su compañeras, con el objetivo de obtener los medios de subsistencia destinados a su sobrevivencia. El ideal de interdependencia andina manifestada al nivel de las comunidades de origen -en donde hombres y mujeres participaban de las actividades productivas con diferentes niveles de participación-, se traspoló hacia las nuevas actividades desarrolladas en este espacio, pero deconstruídas de acuerdo a la división de ámbitos de acción establecidas por los españoles. Si bien la complementariedad entre hombres y mujeres dada en Potosí no implicaba que realizaran actividades comunes -tal como en sus comunidades de origen- aquella se manifestaba en el modo en que hombres y mujeres coordinaban sus acciones, en pos de lograr la reproducción social.

De acuerdo a las fuentes, las mujeres también lograron insertarse en diversas actividades relacionadas indirectamente con la minería. Según Ocaña (1%9:190), las indígenas subían al cerro los días miércoles y viernes con el objeto de llevar comida a sus maridos; de acuerdo a sus cálculos, el número de éstas rondarían entre las diez y doce mil. Esta referencia adquiere cierto sentido si la analizamos en relación a las necesidades de sobrevivencia que mencionábamos anteriormente y en relación al contexto general en donde se inscribían las actividades productivas.

Una de las actividades que desarrollaron las mujeres fue la fundición de metales en las huayras, instrumento por el cual (...)sacan la plata derretida, que echan allí las piedras de metal y entre ellas carbón y tiene muchas ventanillas por donde le entra el carbón y va derritiendo la plata(...). Estos metales eran proveídos por los mitayos que trabajaban en las minas, quiénes al encontrarse con una piedra rica en minerales la escondían hasta que se encontraban con sus mujeres en la boca mina, quiénes además de llevarles la comida, eran las encargadas de fundir el metal hurtado y de venderlo en el mercado de minerales (Ocaña 1%9:190).

(...)Desde el descubrimiento y fundación de este asiento y villa de Potosí, ha sido costumbre muy guardada, Excelentísimo Señor, entre los naturales de tratar y contratar con libertad en los metales que sacan del Cerro, vendiéndolos en plaza pública, en la cual se junta gran concurso de indios e indias a venderlo que han adquirido y sacado, y otros a comprarlo, así lo rico para la guaira, como los mera/es que lo benefician por azoquet...) (Capoche 1959: 150)

Otra tarea realizada por las mujeres era el "pallaqueo", que consistía en quebrar, escoger aquellas piedras ricas en mineral y separarlas de aquellas que no lo eran. De acuerdo a lo sostenido por Arduz Eguía (1985), los palladores por cuenta propia -mujeres y muchachos- ganaban más de un peso por día (6 pesos por semana) y buscaban piedras, tierras y granzas de metales sueltos, los que vendían por cargas en el mercado de minerales a las doce del mediodía

Las indígenas también se desempeñaron como abastecedoras de combustibles para la fundición de los metales en las huayras y para los señores de los ingenios:

*(...)Y de esta causa vale la leña cara. La que gastan los hornos, traen los carneros y cada carga de camero vale cuatro reales. que en un puflo, al menos con una mano, se llevará toda la carga de camero. El mismo estirécol de los cameros vale plata en Potosí y andan las indias por los campos cogiendo las cagarrutas del ganado y por cada costalillo de ellas les dan los señores de los ingenios un peso/ ...)* (Ocaña 1969:203).

Las indígenas representaban un factor importante en la esfera de producción minera de fines del siglo XVI; de un lado, porque contribuyeron al abastecimiento y movilización de los medios de subsistencia para la producción y reproducción de la fuerza de trabajo y, de otro lado, porque en muchas ocasiones la comercialización realizada por las indígenas representaba la articulación entre el excedente del trabajo campesino y el de los trabajadores mineros (Larson 1983: 178).

De acuerdo a lo indicado por Pedro Vicente Cañete (1939), en Potosí se desarrollaron diversas actividades entre las que se encontraban:

Chicheras	<del>Matanceros</del>	Olleros
Panaderos	Canberos	Albañiles
Pulperos	Trapicheros	Coheteros
Pintores	Silleros	Herreros
Barberos	Guitarreros	Ojoteros
Tejedores	Cereros	Sombreros
Carpinteros	Tiradores	Confiteros

Aún cuando el sistema de trabajo de la minería se orientara a la preferencia de la mano de obra masculina, los indígenas también realizaron otras actividades económicas, no necesariamente relacionadas con la esfera de producción predominante en Potosí. Algunos indígenas estuvieron ocupados en la construcción; otros se dedicaron al abastecimiento y a los servicios, al igual que sus compañeras (Stavig 1983: 187).

En lo atinente a las actividades desarrolladas por los indígenas en la villa minera, Juan de Matienzo (1967: 133) nos aporta una instantánea que ilustra la situación existente antes de las reformas toledanas:

*{:.)hay muchos indios en estos asientos y muchos españoles, que los unos contratan con los otros; algunos indios vienen para se alquilar en las minas. De estos hay mil en Potosi y quinientos en Parco, y habría necesidad de mil y quinientos en Potosi y ochocientos en Porco. Otros indios hay que tratan en carbon, que es un trato muy grueso, que se vende mucho y van muy lexos por el, y lo traen en cameros de /0 tierra. Otros tractan en hacer candelas, que se gastan infinitas en las minas. Otros en traer comidas i otros hacer y cocer pan; otros en guayrary sacar plata, y estos son los mas y los que mas ganan. Otros en alquilarse para obras del pueblo. Otros en vender metal de soroche y plomo i de esto hay mas de tres mil. Otros hay que venden maíz, harina de maíz y coca y otros hacen chicha (..) y otros son yanaconas que trabajan en las minas para si (..)*

## Cambios y permanencias en los roles de género

A partir de las reformas planteadas por el Virrey Toledo, el sistema impuesto afectó la integridad territorial, cultural y productiva de las comunidades Lupaqa, fracturando la racionalidad andina - integración de actividades productivas en diversas y distintas zonas y organización de labor y recursos por medio de relaciones recíprocas-, lo que implicó que las unidades domésticas debieran asumir las responsabilidades para el bienestar y reproducción de sus miembros. Pero a medida que las unidades domésticas se erigieron como la unidad social y productiva, debieron someterse a la presión de un sistema de explotación que extraía de las mismas a los hombres adultos, es decir, a la población activa. Esta situación dejó a las unidades domésticas en una posición precaria, puesto que las familias extendidas comenzaron a quedarse incompletas, obligando a las mujeres, a los/as ancianos/as y a los niños/as a asumir responsabilidades en las tareas agrícolas, ganaderas y

textiles. Sin embargo, al ~~acrecerse~~ **acrecerse** aún más la presión, hombres y mujeres se vieron imposibilitados de mantener activos los lazos parentales que permitían el acceso a mano de obra y recursos.

La situación antes descrita produjo cambios en los roles de género, que surgieron como producto de la combinación de prácticas tradicionales y de aquellas que se impulsaron desde el nuevo sistema de producción. En un trabajo referido a Cochabamba, se sugiere que ante la situación precaria en la que se sumergieron las unidades domésticas, los indígenas buscaron viabilidad comprometiendo una gran gama de actividades, incluyendo la agricultura para el mercado, cría de animales, industrias domésticas, comercialización y trabajo asalariado. Estas diversificaciones, de acuerdo a este estudio, significaron diversidad **económica** y social dentro y entre las unidades domésticas y una gran interacción y oportunidades externas (Paulson 1991).

En Potosí, hombres y mujeres se desempeñaron en diversas actividades, las que tenían el propósito de la reproducción social y económica de la unidad doméstica. Para ello, los indígenas lograron extender sus relaciones recíprocas a fin de crear nuevas relaciones de apoyo e intercambio, basados en patrones de colaboración y solidaridad similares a los diseñados en las comunidades de origen., pero inscrita dentro del marco de una economía de intercambio basada en la moneda.

## CONCLUSIONES

1. En la presente investigación se hace evidente que los cambios y las permanencias que se dieron en los roles de género en la comunidad Lupaqa manifestados en el nuevo contexto de dominación deben ser estudiados dentro de:

- a) un sistema de interrelaciones étnicas y de género muy complejo,
- b) un marco temporal que responde a un antes y un después de las reformas toledanas,
- e) un marco espacial que denota los cambios y las permanencias dadas en la comunidad Lupaqa y su diferencia respecto a la urbe potosina.

Teniendo en cuenta estos aspectos, lo que se advierte es que de la confluencia de la reproducción del sistema de dominación española-la que era extraña al mundo andino- y la reproducción social de las comunidades, surgieron diversos espacios de acción con modalidades dispares y conceptualmente diferentes, las que en definitiva terminaron desencadenando un sistema de interacciones que tuvo elementos tradicionales andinos y europeos.

2. -Si bien la penetración del Tawantinsuyu en el Collao supuso una reestructuración de la organización simbólica del espacio aymara, esto no significó que se diesen importantes transformaciones en el orden de las relaciones sociales y en la asignación de los roles asignados a los hombres y a las mujeres Lupaqa. Este hecho se debió a que se respetaron los principios de organización social y económica de cada uno de los pueblos conquistados, por lo que hombres y mujeres siguieron haciendo uso de una red de derechos y obligaciones mutuas que les permitió asegurar la reproducción social.

3. La interdependencia se estableció en las relaciones sociales, económicas, políticas y rituales de la vida comunitaria, teniendo como objetivo esencial la reproducción social. Sin embargo, esta interdependencia no debe ser confundida con la igualdad entre los sexos, puesto que la primera no ocultaba la asimetría de género que existía en el mundo andino, originada en el desarrollo de la organización política y militar en sociedades más complejas y que dio lugar a una ideología basada en la hegemonía de lo masculino sobre lo femenino.

4. La comunidad Lupaqa tuvo una condición estratégica respecto a los circuitos mercantiles desarrollados con la llegada de los españoles, lo que originó desde un inicio una serie de transformaciones a nivel de *las* prácticas económicas y sociales que tradicionalmente se daban en la comunidad, las que se intensificaron con la implementación de las reformas toledanas.
5. El ideal de autosuficiencia que pretendían las unidades domésticas se alcanzó mediante la activación de la ayuda recibida mediante las relaciones de parentesco, las que permitían el acceso a derechos sobre la energía de los demás y se establecían entre los parientes masculinos y femeninos. Si bien esta posibilidad podría haber ocasionado una redefinición de los roles de género debido a la ausencia de algunos hombres, ello no fue así puesto que otros hombres reemplazaron las necesidades de la "otra mitad esencial" (masculina).
6. La mita minera alteró la composición de la población "activa", obligando a la población "no activa" a insertarse en el sistema productivo para lograr la reproducción social. Ello impulsó una participación creciente de las mujeres, en quienes recayó la responsabilidad de obtención de medios de subsistencia para los miembros de las unidades domésticas a las que pertenecían y la asunción de responsabilidades de la unidad doméstica frente a la comunidad.  
De esta manera, la mita minera no sólo afectó a los indígenas aquellos que fueron obligados a emigrar a Potosí, sino también a aquellos que permanecían en las comunidades, como las mujeres, los ancianos y los niños, quienes debieron asumir tareas agrícolas, ganaderas, textiles y rituales.
7. La mayor presión fiscal ejercida sobre hombres y mujeres de la comunidad originó importantes transformaciones a nivel de las relaciones sociales y de género, producto de la fractura de los lazos parentales (parentesco), de la imposición de nuevas creencias religiosas y de la instauración de roles de género diferentes a los manifestados en las comunidades.
8. La imposición del sistema colonial español originó un quiebre en la naturaleza del

parentesco andino, el que adquirió nuevos significados y funciones que se interrelacionarán. Dicho quiebre debe ser entendido, por un lado, como un largo proceso de pérdida de sustancia de los intercambios simbólicos y sociales que permitían a hombres y mujeres posicionarse en el universo y en el grupo en una estructura andina de interacción; sin embargo, también debe ser comprendido, por otro lado, como un proceso de deconstrucción de la sustancia de los intercambios simbólicos y sociales en función a las nuevas modalidades de interacción generada en el nuevo contexto de dominación.

9. El ideal de complementariedad andina también fue redefinido de acuerdo a las esferas de acción manifestadas en el ciudad y a las características del sistema de explotación, que suponía no sólo el sometimiento de los indígenas varones, sino que también obligaba a las mujeres a contribuir con los recursos necesarios para la sobrevivencia de la unidad doméstica.
10. El sistema colonial aplicado por los españoles conllevó la imposición de una asimetría en las relaciones entre los hombres y las mujeres andinos, que se contradecían con aquellas relaciones entre los sexos existentes antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, estos cambios que profundizaron aún más la posición de subordinación de las indígenas se transformaron en ventajas, puesto que permitió a éstas una mayor movilidad en las esferas de acción pública, al no estar bajo el control estatal.
11. Tanto los hombres como las mujeres Lupaqa tuvieron que deconstruir sus identidades y roles de género a medida que evolucionaban las experiencias económicas e institucionales del estado español sobre el espacio de los Andes Meridionales. Esta deconstrucción significó un proceso de adaptación de los hombres y mujeres Lupaqa a las representaciones sociales traídas por los españoles, lo que ocasionó:
  - a) la simbiosis entre la sociedad indígena y la sociedad española;
  - b) la integración económica a una economía de mercado;

1

- e) la compartimentalización **social**, en donde los indígenas se ubicaron en la base de la estratificación **social**; y
- d) la patrimonialización política de la cuál el sector dirigente nativo no fue hegemonía.

12. La condición de subordinación y de opresión a la que se vieron sometidas las indígenas es histórica y fue construida sobre la base ideológica de una hegemonía patriarcal. Este hecho significa que la condición de las mujeres fue la misma antes y después de la llegada de los españoles a los Andes Meridionales.

12. Las acciones de los indígenas, sean estos hombres o mujeres, surge como una referencia importante que nos aproxima a las diversas estrategias que se diseñaron con el objetivo de la reproducción **social**, con lo cuál se hace evidente que el accionar de los indígenas requiere de una visión más compleja de la que imaginamos. Otro rasgo que interesa denotar es que al ser afectados de distintas maneras por la presión **fiscal** ejercida por la corona **española** y por los procesos de mercantilización, **urbanización**, mita minera, etc., hombres y mujeres andinos se situaron en diferentes posiciones dentro de una estructura social, de la cuál eran partícipes **solamente como dominados.** )

## FUENTES ÉDITAS

AYANS, Antonio de (1596)

- 1950-51 "Breve relación de los agravios que reciben los indios que ay desde cerca del Cuzco hasta Potosí", en: VARGAS UGARTE, Rubén Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1605-1718), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CAPOCHE, Luis

- 1959 "Relación General de la Villa Imperial de Potosí (1585)", Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

cAÑETE y DOMÍGUEZ, Pedro V.

- 1939 Guía Histórica, Geográfica, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosi, La Paz.
- 1989 "CARTAS Y EXPEDIENTES DE PERSONAS SECULARES, 1609. El licenciado Pedro Serrano, clérigo presbítero de nave en Chucuito al Rey. Sobre abusos contra los indios", en: GLAVE, Luis Miguel (1989) Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

- 1800 Del Señorío de los Ingas Yupanquis, editado por Iruñe de la Espada, Capítulo XXVII Madrid.
- 1988 Crónica del Perú, Lima: Peisa.

COBO, Bernabé

- 1964 Obras. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Tomo XCII.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci

1964 Visita hecha a la provincia de Chucuito...en el año 1567, Lima: Ediciones Casa de la Cultura.

1984 Descripción de la provincia de Chucuito comprendida en la Jurisdicción de la Audiencia de las Charcas en el Obispado de La paz (1782), publicada por Miño Gijalba (1984), *Revista Andina*, (Cuzco), Año 2, 2.

1974 Documentos sobre Chucuito, *Historia y Cultura*, (Lima), 4.

-GARCILASO DE LA VEGA

1938 Páginas Escogidas. París: Biblioteca de Cultura Peruana, Primera Serie nº 3, París.

Guaman Poma, Felipe (1615)

1936 Nueva Coronica y Buen Gobierno (Códex peruvían ilustré), París: Institut d'Etnoilogie.

JULIEN, Catherine; ANGELIS, Kristin y VDa, Alexander y HAUSCHILD, Annete

1993 Toledo y los Lupaqas: las **tasas** de 1574 y 1579, Bonn: Estudios Americanistas de Bonn.

LEVILLIER, Roberto

1924 Gobernantes del Perú. Cartas y **papeles**. Siglo XVI, Madrid, Tomo VI.

1925 Gobernantes del Perú. **Cartas y papeles**. Siglo XVI, Madrid, Tomo VII.

1926 Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI, Madrid, Tomo VIII.

MATIENZO, Juan

- 1967 Gobierno del Perú (1567), París- Lima: Instirud dEtudes Andines.
- 1989 "MEMORIAL de los caciques de la provincia de Chucuito acerca de los inconvenientes y daños que reciben de sacarse tantos indios alquilados de la provincia para trajines y de hacerse tanta ropa como se hace por los oficiales de la dicha provincia", en : GLAVE, Luis Miguel Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVII-XVIII, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

**OCAÑA**, Diego de (Fray)

- 1969 Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI, Madrid: Studium Ediciones.
- 1989 "PARECER de Diego López de Zuñiga sobre la visita a la provincia de Chucuito en 1582 por orden del virrey Martín Enriquez", en : GLAVE, Luis Miguel Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

**MESSIA**, Alonso (1601)

- 1871 "PARECER sobre el sobre el servicio personal de los indios al virrey Luis de Velasco", en: Relaciones de los virreyes y Audiencia que han gobernado el Perú, Madrid, Torno 1.

**SOLORZANO y PEREIRA**, Juan (de)

- 1972 Política Indiana. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Tomo I.

**Bibliografía**

**ARDUZ Eguía**, Gastón

- 1985 Ensayos sobre la Historia de la minería Altooperuana, Madrid.

ASSADOURIAN, C. S.

- 1979 "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI", en: Florescano, E., (Compilador), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 223-292.
- 1988 "La renta de la encomienda en el década de 1550: Piedad cristiana y deconstrucción", *Revista de Indias*, (Madrid), Vol. XL VIII, n° 182- 183.
- 1989 "Acerca del cambio en la naturaleza del dominio sobre las Indias: la mita minera del Virrey Toledo, documentos de 1568-1571". *Anuario de Estudios Americanos*, (Sevilla), Vol. XLIX.

BAKEWELL, Peter

- 1984 *Mineros de la Montaña Roja. El trabajo de los indios en Potosí. 1545-1650*, México: Alianza Editorial.

BARNADAS, Josep

- 1973 *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz: Centro de Investigación y promoción del campesinado.

BAUER, Brian S.

- 1996 *El desarrollo del Estado Inca*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, Cuzco.

BÜYSSÉ-CASSAGNE, Therese

- 1987 *La identidad Aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La paz: mSBOL.

BURKETT, Elinor

35 "Mujeres indias y Sociedad blanca: El caso del Perú en el siglo XVI", en: Asunción Lavrin Las Mujeres Latinoamericanas: Perspectivas Históricas, México: Fondo de Cultura Económica.

ÑEDO- ARGÜELLES FABREGA, Teresa

11 "La tenencia de la tierra en el sur andino. El valle de Moquegua, 1530-1825", *Revista de Indias*, (Madrid), vol. LI:193, Madrid.

12 "Proceso de transculturación en el valle de Moquegua: un desafío a los ecosistemas de "enclave", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, (Lima), vol. 105.

13 Potosí: La versión aynara de un mito europeo. La minería y sus efectos en las andinas del siglo XVII. La provincia de Pacajes, Madrid: Editorial Catriel.

OQUECANQUI, Roberto

9 Sociedad y Economía colonial en el sur andino, La paz: rnsBOL, Biblioteca Andina.

NWUAY, J.; BOURQUE, S. y SCOTT, J.

6 "El concepto de género", en: Lamas, Marta (Compiladora), El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, México: Editorial POITÚa.

EPO RODAS, Alberto

5-1956 "La mita de Potosí", *Revista Histórica*, (Lima): 22, 169-182.

ANDÓN, Mercedes C.

2 "La Nueva Historia, el Feminismo y la Mujer", en: Género e Historia: La historiografía sobre la mujer. México.

ESCOBAR DE QUEREJAZU, Laura

1991 "Conformación urbana y étnica en las ciudades de La paz Y Potosí durante la colonia", *Historia y Cultura*, (La Paz), 18.

FLORES OCHOA, Jorge

1972 "El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología", *Historia y Cultura*, (Lima), 6.

GISBERT, Teresa

1992 "Los Curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina", en: Hiruyasu Tomoeda y Luis Millones (Editores) 500 años de mestizaje en los Andes, Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

GOLTE, Jürgen

1980 La racionalidad de la organización andina, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GOSE, Peter

1990 "El Estado Incaico como una mujer escogida (Aqlla): Consumo, Tributo y la Regulación del Matrimonio en el Incanato", en: Más Allá del Silencio. Las Fronteras de Género en los Andes, La Paz.

GLAVE, Luis Miguel

1989 Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

RAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1985 "Continuidad en el mundo andino: los indígenas del Perú frente a la legislación colonial (Siglo XVI)", *América Indígena*, (México), Año XLV, Vol. XLV, 2.

HELMER, Marie

1982-1983 "Juli. Un experimento misionero de los jesuitas en el Altiplano andino (Siglo XVI)", *Boletín del Instituto Riva Agüero, (Lima)*, 12.

LARSON, Brooke

1983 "Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial", *Historia Boliviana, (La Paz)*, III/2.

1992 Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900. La paz: CERES- mSBOL.

1993 "Prologo", en: Gordillo, José y Del Río, Mercedes La visita de Tiquipaya (1573). Análisis Etno-Demográfico de un Padrón Toledano. Cochabamba: UMSS- CERES- ODEC/FRE.

LECOQ, Patrice

1992 «Algunos apuntes sobre la importancia de las caravanas de camélidos en el desarrollo de la ciudad de Potosí (comienzo del período colonial", en: Hiruyasu Tomoeda y Luis Millones (Editores) 500 años de mestizaje en los Andes. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

LÓPEZ BELTRÁN, Clara

1991 "Mineros y campesinos del siglo XVII en las minas de Potosí". *Historia y Cultura, (La Paz)*, 19.

LORANDI, Ana M. Y DEL RÍO, M.

1992 La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

MAYER, Enrique

1974 "Las reglas del juego en la reciprocidad andina", en: Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MEIKLEJOHN, Norman

- 1988 La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la colonia, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas"- Instituto de Estudios Aymaras.

MENDIETA PARADA, Pilar

- 1995 "Lo femenino en las concepciones míticas y religiosas del mundo prehispánico", en: Martha Moscoso (Compiladora) Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia, Ecuador: ABYA-YALA, UNICEF, Embajada Real de los Países Bajos.

MURRA, John

- 1970 "Perspectivas y actuales investigaciones de la etnohistoria andina", *Revista Museo Nacional*, (Lima), XXXV, 124-158.
- 1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PAULSON, Susan

- 1991 "Protagonistas invisibles en la Historia Cochabambina: Mujer y Familia rural", en: *JJ Congreso Internacional de Etnohistoria*, (Coroico- La paz).

PEASE, Franklin

- 1978 "Etnohistoria Andina: un estado de la cuestión", *Historia y Cultura*, (Lima), 10, pp. 207-228.

ROSTWOROWSKI, Maria

- 1988 "La antigua región del Colesuyo", en: Ramiro Matos Mendieta (Compilador) *Sociedad Andina: Pasado y presente*, Lima: FOMCIENCIAS.

1995 "La mujer en el Perú Prehispánico", *Tawantinsuyu*, 4-10.

SAIGNES, Thierry y LOZA, Carmen B.

1984 "El pleito entre Bartolomé Qhari y los corregidores de Chucuito", *Historia y Cultura*, (La Paz), 6.

SAIGNES, Thierry

1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)", en: Harris, O.; Larson, B.; Tandeter, E. (Compiladores) La participación indígenas en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX, La paz: Centro de Estudios de la realidad económica y social.

1988 "Políticas étnicas en la Bolivia colonial. Siglos XI y XIX", en: Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina, México: Instituto Indigenista Interamericano. Centre d'Etudes Mexicanes et Centroamericanes.

SALLES, Estela Cristina

1992 "Una estrategia de supervivencia de las comunidades indígenas en el siglo XVI. El caso de Chucuito. El rol de la mujer", en: *I Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Liga Naval Argentina, pp. 287- 315.

1994 "El rol de la mujer en Chucuito: de apéndice apilar", en: Knecher, Lidia y Panaia, Marta (Compiladoras) La mitad del país. La mujer en la sociedad Argentina, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1983 "Mita, Migraciones y Pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo. Alto Perú, 1573-1692", *Historia Boliviana*, (La Paz), III/2.

SCOTT, Joan

- 1994 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en: Cangiano y Dubois (Compiladoras) De mujer a género. CEAL.

SILVERBLATT, Irene

- 1976 "Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu", *Revista del Museo Nacional*, (Lima), 42: 299- 340.

- 1990 Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

SPALDING, Karen

- 1991 "Defendiendo el Suyu: El kuraka en el sistema de producción andina", en: Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX, Quito: Ediciones ABYA-YALA, Tomo 2.

STAVIG, Ward

- 1938 "La comunidad indígena y la gran ciudad: los naturales del Cuzco y la ciudad minera de Potosí durante la colonia", en: Comunidades Campesinas. Cambios y Permanencias, Perú.

STERN, S.

- 1986 Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista española, Madrid: Editorial Alianza.

TANDETER, Enrique

- 1992 Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosi Colonial. 1692-1826. Cusca: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

VARÓN G., Rafael

- 1978 "Minería colonial peruana: Un ejemplo de integración al sistema económico

mundial. Siglos XVI-XVII", *Historia y Cultura*, (Lima), 11.

VERGARA ORMEÑO, Teresa

1997 "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVI: el caso de las indias de Lima", *Histórica*, (Lima), vol. XXI:1.

WACHTEL, Nathan

1981 Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570), Madrid: Editorial Alianza.

1988 "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac", *Historia Boliviana*, (Cochabamba), I/I, pp. 21-57.

ZULAWSKI, Ann

1990 "Mujeres indígenas y las economías de mercado en la Bolivia colonial", en: Verena Stotke (Compiladora) *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*, España.