

Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600 - 1630) Antonio Acosta

No parece exagerado decir que, en relación con otras parcelas de la historia colonial de la América hispana, la que corresponde al papel de la Iglesia es hoy una de las menos conocidas. Refiriéndonos concretamente al Perú, los conocimientos disponibles consisten, fundamentalmente, en una base empírica contenida en varias colecciones de documentos, importantes como punto de partida; junto a ella, algunas historias generales o particulares; y, finalmente, un número aún escaso de análisis de problemas¹.

I

En este panorama, uno de los aspectos más descuidados quizás sea el de la actividad económica de la institución eclesiástica². Por esta razón y por la posibilidad de disponer de nuevos documentos con los que analizar con más detalle una de las páginas más destacadas del papel colonial de la Iglesia, es por lo que abordaré de nuevo las relaciones de los doctrineros de indios con sus comunidades³.

No es necesario insistir en la frecuente preocupación que se trasluce de las fuentes de la historia colonial, y no sólo de las eclesiásticas, por la conducta de los curas de indios y, en particular, por su actividad en materia económica. Pero, merece destacarse el hecho de que este lugar común tenía origen en los sectores más diversos de la sociedad. En distintos momentos manifestaron esta preocupación las autoridades de la alta administración colonial: los virreyes y la Audiencia; las autoridades locales: cabildos y corregidores, el Rey, haciéndose eco de las quejas generales; desde luego, los indios; y hasta la Iglesia, en cuyo seno las quejas procedían de varias direcciones: del sector secular, con los obispos a la cabeza, en contra de los doctrineros frailes, por un lado; del sector regular, representado por los provincia-

les de las órdenes, quejándose de los clérigos, por otro, e, incluso, de ambos sectores conjuntamente cuando se reunían en Concilios bajo la supervisión del representante del Patronato real⁴.

La diversidad de orígenes de las quejas contra los doctrineros mueve a pensar que, más que un recurso en enfrentamientos coyunturales entre grupos del sector social español, refleja una auténtica participación de los curas en materia económica que afectaba, de manera estructural, a intereses igualmente diversos. Estos, sintiéndose perjudicados, protestaban ante quienes, en cada caso, consideraban la autoridad competente para atajar aquella intervención. La historiografía actual, inevitablemente, se ha hecho eco del tema, limitándose a recoger por lo general, sin llegar a profundizar en su estudio, algunas de las abundantes quejas dispersas en las fuentes de la historia colonial⁵.

Aunque abunda en el tema tratado en otro trabajo anterior⁶, este artículo lo completa en varios aspectos y las fechas que lo delimitan están relacionadas con esta complementación. Por un parte, los pleitos contra doctrineros, fuente básica de este estudio, aparecen en el Archivo Arzobispal de Lima desde 1600 solamente. Por otro lado, aquí se aborda la actuación económica únicamente de los doctrineros clérigos, en tanto que anteriormente se había hecho con los religiosos. Por último, en el enfoque de la actividad de los curas tienen como referencia en esta ocasión el conjunto del proceso económico, mientras que anteriormente se había considerado el concepto de excedente indígena de una manera más estática. Todavía aquí sigue planteándose la necesidad de estudiar el período cronológico anterior a éste, es decir, el siglo XVI, en el que las características de la entrada del clero de indios en la economía se gestaron. A comienzos del XVII, la presencia de los curas en la economía colonial monetarizada estaba completamente consolidada ya. Pero esta ausencia puede quedar para ser cubierta en trabajos posteriores.

Aceptando que la intervención de los doctrineros en economía tuvo lugar, antes de aproximarnos a ella cabe preguntarse en qué contexto ocurría y cómo se generaban las quejas ya mencionadas, aunque para ello haya que referirse a hechos de sobra conocidos.

La conquista española de América tuvo para quienes la hicieron una de sus justificaciones fundamentales en la difusión de la doctrina católica entre los indios. Desde la etapa de la colonización del Caribe, al tiempo que los colonos iniciaban la explotación del territorio americano, los reyes, patronos de la iglesia, no cesaron de recordar en sus disposiciones la justificación religiosa de la colonización. Y esta política fue repetida en la etapa continental, tanto en el asentamiento mexicano como en el peruano. Las manifesta-

ciones de la Corona, lejos de ser una postura testimonial, iban acompañadas de una activa participación de la Iglesia en la administración de las nuevas posesiones —gracias a la vinculación Iglesia-Estado ya mencionada—, así como de un ejercicio de sus tareas religiosas que, en el siglo XVI, corrió a cargo básicamente de las órdenes religiosas, como ya se sabe⁷.

Pero la colonización era un proceso único en el que el plano religioso se incardinaba indisolublemente con el económico, social y político. En dicho proceso, paralelamente a la explotación indiana por parte de la sociedad civil, la expansión religiosa tomaba, igualmente; una dimensión económica cuyas características estaban ligadas a las de aquélla. La concreción jurídica de esa dimensión comenzó en 1512, con la devolución del Rey a la Iglesia indiana de los diezmos que previamente había obtenido del Papa, como parte del proceso de concentración de poderes de la monarquía absoluta que se estaba gestando. Con dicha cesión, el Rey sufragaba el mantenimiento de la Iglesia en Indias en sus diversos apartados: alto clero, parroquias, hospitales, etc. . . En términos económicos, los diezmos constituían, y a la Iglesia se le reservaba con ellos, como en Europa, una participación en la distribución de la producción social y, dado que ésta en la primera etapa de la colonización estaba basada casi exclusivamente en el trabajo de la población indígena, se trataba de la distribución de la producción de los indios⁸.

Desde el comienzo de la colonización, sin embargo, con la experiencia del repartimiento/encomienda, se iba a abrir otra entrada a la participación de la Iglesia en la esfera de la distribución que consistió en reservar a los encomenderos el pago del clero de indios, que se encargaría de su evangelización, deduciéndolo del tributo que los mismos indios les entregaran⁹.

Con ello se comenzaba a hacer una diferenciación entre el clero de la población europea y urbano, en general, de un lado, y el de indios, de otro, ya que estas dos formas de financiamiento: diezmos y tributo, iban a ser excluyentes para cada uno de ellos. En efecto, las cinco novenas partes y media de la mitad del total de los diezmos de una diócesis que, en el reparto que se hacía, tenía como destino las parroquias, no llegaban a las doctrinas de indios. Entre las beneficiadas por dicho porcentaje no se incluían las últimas porque “. . . las demás parroquias son beneficios y doctrinas de indios que tienen sus chacras de comunidades para lo poco que han menester sus fábricas. . .”¹⁰.

Pero, además, como ya se sabe, mientras que en el primer tipo de parroquias, es decir, las de población española e indios urbanos, se permitía el cobro de estipendios por la administración de sacramentos, a los curas de indios les estaba expresa y repetidamente prohibido llevar este tipo de ob-

venciones, quedando reducidos, en términos legales, al ámbito de la distribución a expensa de su salario o sínodo, de algunos indios de servicio y de las limosnas voluntarias de los indios¹¹.

Pronto la Iglesia indiana desbordó los límites de la esfera de la distribución que tenía asignados teóricamente al comienzo, ya fuera predominantemente en productos o en dinero, según las etapas de la economía colonial, y, al igual que en España, comenzó a participar en otros ámbitos del proceso económico, tanto como institución como en calidad personal. Así, penetró en la producción y en la circulación de mercancías e, incluso, de dinero. Institucionalmente considerada, el sector que atendió con más interés al aspecto productivo y, consecuentemente, también al comercial, fue el de las órdenes religiosas en el terreno agropecuario, al actuar en gran escala debido a sus estatutos en entidades semiautónomas. En Perú, tan temprano como 1560, Felipe II ya empezaba a intentar controlar la expansión de propiedades rústicas de las órdenes, que afectaba a intereses tanto particulares como de la propia Corona y del sector secular de la Iglesia. Aunque difícil de cuantificar, no hace falta insistir en la importancia de las tierras adquiridas por los religiosos¹².

El sector secular, por su parte, no estuvo privado de la participación en economía y se pueden poner muchos ejemplos de ello. Uno de los más conocidos quizás sea el del obispo de Cuzco, Sebastián de Lartaún, sobre quien recaen las sospechas de que mantenía un extenso complejo económico, vinculando la organización administrativa eclesiástica con sus intereses personales. Sus desmentidos a las acusaciones del Cabildo de la ciudad de Cuzco, cuando iba a participar en el III Concilio de Lima, no parecen lo suficientemente sólidos¹³. En los años que cubre este artículo, por poner un ejemplo más próximo, el deán de la catedral de Lima, Diego de Salazar, era propietario de tierras en el valle de Lati y mantenía un pleito por ocupación indebida de otras, propiedad de D^a Isabel Fermín de Izarra¹⁴.

Nada de esto era diferente a lo que ocurría en España, donde muchos eclesiásticos tenían abundantes bienes patrimoniales en sus mismas jurisdicciones y los explotaban económicamente. La única diferencia era el carácter colonial de la situación indiana, en que los bienes de los eclesiásticos procedían de la población indígena¹⁵.

Desde muy temprano, el clero de indios también inició la ampliación de los márgenes de la cuota que se le había asignado en el reparto de la producción indígena y lo hizo, entre otras formas, interviniendo en la circulación del dinero y de las mercancías. Pero, frente a la expansión de otros sectores de la Iglesia en los procesos económicos, con los doctrineros se hizo una nueva diferenciación, esta vez trascendental, que se venía a añadir a la que

ya tenía lugar en la esfera de la distribución. Esta diferenciación tomaba cuerpo en la prohibición de tener “trato, contrato o granjería”, con lo que sencillamente se les impedía la entrada en el ámbito de la producción y en la circulación de bienes y dinero¹⁶.

El tema de la circulación de dinero y de otras mercancías, en la medida en que no se respetara el justo precio, era uno de los puntos conflictivos en la doctrina económica de la Iglesia desde la Edad Media; pero, no así el de la producción¹⁷. Con la medida indicada se condenaba al clero de indios, al menos sobre el papel, a una austeridad que no se exigía al de españoles. En una mentalidad en que la solemnidad y dignidad del culto tenían gran importancia, se aceptaba que las iglesias de indios tuviesen poco de lo uno y de lo otro, lo cual puede considerarse reflejo de cómo la sociedad colonizadora consideraba al colonizado.

Esta diferenciación tenía que ver, en el fondo, con el reparto del excedente indígena que se había efectuado tras la Conquista. Después de fuertes pugnas que se iniciaron desde los primeros momentos de la presencia española, y en las que se enmarcan las llamadas “guerras civiles”, se había terminado primando a otros sectores del grupo colonizador, incluyendo ciertas parcelas de la misma Iglesia, sobre el del clero que había de encargarse de la evangelización de la población vencida. El razonamiento de las autoridades españolas para justificar esta discriminación era que la limitación de la actividad económica de los doctrineros, se encaminaba a conseguir que prestasen mayor atención al culto y cuidado de los indios que a sus propios negocios y, sobre todo, que no los agraviasen en materia económica. Pero lo cierto es que, con esta limitación, se contribuía a reservar la capacidad productiva indígena para que pudiera satisfacer las exigencias de esos otros sectores primados en el reparto de su excedente: los encomenderos, con el tributo; el alto clero, con los diezmos; los mineros, para los que se terminó reglamentando la mita; y la Corona que participaba en todas las parcelas¹⁸.

Hacia 1570-80 el sistema económico colonial se estaba consolidando hacia la monetarización y se normalizaba la participación de los citados grupos en la distribución. Como parte de esta consolidación, se pretendió tener bajo control por el aparato estatal, representado por el virrey y el obispo, a los doctrineros. Con Francisco de Toledo y Toribio de Mogrovejo se intensificó este movimiento de control, que tardaría aún en ser completamente eficaz y que tropezaría con la difícil barrera de las órdenes religiosas¹⁹. En esta línea, el III Concilio limense fue el que más avanzó en la pretensión de controlar a los curas de indios²⁰.

Pero los doctrineros no iban a asistir inmóviles a estos planes y, actuando por medio de sus procuradores, elevaron sus protestas al Concilio por la ex-

comunidad a que se les condenaba en caso de ampliar su participación en los procesos económicos y, en particular, de hacerlo entrando en relaciones con los indios. No obstante, a pesar de sus protestas, el jesuita José de Acosta, que se hizo cargo de responderlas una por una, sentenció en el terreno legal, el que sería el papel de los curas de indios en el ámbito de la distribución durante toda la colonia²¹.

Hasta aquí la legalidad. Pero, ni los alegatos de Acosta, ni las medidas adoptadas, impidieron que los curas de indios se esforzaran en sobrepasar los límites que les habían sido impuestos y, en términos de la época, continuaron cometiendo “abusos” y “agravios” sobre los indios, que no eran más que las transgresiones de dichos límites. Frente a ellas, las quejas siguieron también constantes y procedentes de todos los ángulos del espectro social de la colonia.

A partir de algún momento de finales del siglo XVI, los indios, que aprendieron pronto las posibilidades legales del sistema a que habían sido sometidos, se sumaron a las reacciones contra los curas, protestando por sus excesos efectuados en una situación ya, de por sí, excesiva. Una parte de estas protestas las dirigieron a las autoridades episcopales, en los casos en que éstas entendían, que eran los correspondientes a los doctrineros clérigos, y constituyen hoy una parte de la serie de pleitos contra curas, existente en el Archivo Arzobispal de Lima, que sirve de base para este artículo. Con anterioridad a su análisis, estos pleitos merecen un comentario.

Clasificados bajo el título “Causas de Capítulos”, estos documentos, que correspondían al Juzgado Eclesiástico del Arzobispado, proporcionan una base excelente para el tema que aquí ocupa. Se trata de pleitos, generalmente incompletos y de los que, a veces, sólo se conservan breves referencias, interpuestos casi siempre por las comunidades de indios —caciques o indios del común— o, en ocasiones también, por españoles contra clérigos doctrineros. La base de sus acusaciones es predominantemente de naturaleza económica y su estudio aporta perspectivas nuevas para el conocimiento de la actividad de los curas. Lo que, hasta ahora, sólo se podía observar por alusiones muy generales o por algún caso aislado, con estas causas es posible estudiarlo sobre una amplia serie de casos concretos. Lo que utilizaré en este trabajo es sólo una muestra de los pleitos seleccionados entre 1600 y 1630 que se relacionan en el Apéndice I²².

Está extendida la idea, fundada en alusiones contemporáneas de españoles, pero también en datos actuales, de que los indios se aficionaron rápidamente a utilizar los recursos jurídicos de que disponía la sociedad española y, en concreto a los pleitos²³. Pero, se olvida decir al mismo tiempo que, probablemente, lo aprendieron de los españoles quienes, en materia judicial

eran unos maestros consumados. En cualquier caso, dada la situación a que estaban sometidos, no es de extrañar que recurriesen a todos los procedimientos a su alcance para aliviarla, incluidos los judiciales.

Pero, más que la mayor o menor afición de los indios por los pleitos, lo que hay que enjuiciar, al valorar como fuentes estos procesos, es que la relación existente entre los doctrineros, denunciados, y los indios, acusadores, era de colonizador-colonizado, desde su origen. Independientemente de que algunos de los curas hacia 1600 no fueran ya peninsulares, e incluso pudiera encontrarse alguno con sangre mestiza, la naturaleza de la relación con la comunidad seguía siendo colonial y su misión, la de procurar imponer a los indios una religión diferente a la suya original, procurando imbuir en ellos valores y formas de vida europeos.

Si, eventualmente, era objeto de "excesos" por parte del cura, era el indio quien debía esforzarse por tener acceso al sistema legal dispuesto por la sociedad colonizadora, para quejarse de un miembro que pertenecía a ella y que lo conocía a la perfección. Ello, a pesar de que dicha sociedad había previsto mecanismos para ser utilizados por el indio para defender sus derechos de colonizado, como era el Protector de Naturales. Sin prejuzgar los resultados de este tipo de relaciones, el hecho es que la situación así planteada era, por naturaleza y necesariamente, desigual.

Derivándose de esto, el indio disponía esencialmente de dos posibilidades, en caso de un conflicto con su cura. Por una parte, podía acudir al Provisor del obispado, para lo cual tenía que desplazarse, en este caso, hasta Lima, a veces desde largas distancias. O bien, podía decidirse a esperar al visitador eclesiástico, o al propio obispo si era éste el que hacía la visita personalmente, y exponerle el problema. La mayor parte de los casos estudiados en este artículo son el resultado de acciones emprendidas por cualquiera de estas vías. De todas formas, mientras que el cura disponía de su actividad diaria para actuar sobre los indios a su voluntad, éstos tenían que esperar a que llegase un visitador o a viajar a Lima para quejarse y, en última instancia, el doctrinero disponía de recursos para conseguir paliar el efecto de las quejas indígenas, como se verá más adelante.

Es a la luz de estas consideraciones como hay que contemplar y valorar esta serie de pleitos contra doctrineros. Lo que se deduce de ellas es que hay que tomarlos sólo a título indicativo del tipo y la cantidad de conflictos existentes entre los curas y las comunidades. Dada la desigualdad de las relaciones entre el cura y los indios, probablemente un gran número de estos problemas nunca llegaron a plasmarse en documentos como son estos procesos, permaneciendo en el silencioso terreno de la vida de la masa anónima de la población. Algunos de los casos que aquí se verán habían dura-

do años antes de ser denunciados y con otros estaría sucediendo lo mismo en los años que estudiamos, no llegando nunca a conocerse, quizás.

Claro es que no hay que descartar la posibilidad de que algunos de estos procesos tuvieran su origen en rencillas ajenas a las eventuales exacciones del cura a los indios. Sectores de la misma comunidad, en pugna entre sí, o españoles opuestos al cura por motivos no necesariamente económicos, podían utilizar algunos indios para presentar ante la justicia eclesiástica falsas acusaciones en su contra, o para exagerar algunos hechos reales. Sin embargo, frente a dicha posibilidad, que pudo afectar parcialmente, por ejemplo, al pleito contra Alonso Osorio, en Chinchacocha, en 1613 (caso número 22 del Añéndice I), la serie de casos, que resulta objetivamente abundante, tiende a confirmar por sí sola que se trataba de problemas realmente existentes. Ello sin precisar que, con una gran frecuencia, cuando los trámites de las causas se concluían, las acusaciones resultaban suficientemente probadas.

Geográficamente los casos se incluyen en el territorio del arzobispado de Lima, pero se detectan preferentemente en la sierra norte y central. Teniendo en cuenta la creación de los obispados de Trujillo y Ayacucho a mediados de la década de 1610, la jurisdicción eclesiástica en sus respectivos distritos pasó a depender de las nuevas sedes a partir de esa fecha. Las fechas 1600-1630 cubren el final del mandato de Toribio de Mogrovejo, los de Bartolomé Lobo Guerrero y Gonzalo del Campo, completos y sólo el inicio del de Hernando Arias de Ugarte, mereciendo destacarse el interés que demostraron los dos centrales en sus respectivos períodos por el tema de las doctrinas y, fundamentalmente, con la extirpación de la idolatría²⁴.

II

A comienzos del siglo XVII, pero con toda seguridad desde mucho antes, los curas de indios en el virreinato del Perú participaban ampliamente en los procesos económicos desde la misma esfera de la producción de mercancías. Básicamente tomaban parte en los sectores tradicionales de las comunidades andinas: el agropecuario y la manufactura textil, añadiendo otras actividades productivas llegadas con la conquista europea, como eran la elaboración de carbón, de pólvora, de pan, etc. . . .²⁵

Para organizar la producción el doctrinero procedía primeramente a apropiarse de una parte de los recursos de la comunidad, de manera no prevista en la distribución determinada por los conquistadores para conseguir los tributos, mitas, diezmos, etc. . . . Estos recursos eran la tierra y la fuerza de

trabajo. Con ello, el cura no sólo alteraba las previsiones de los intereses del resto de la sociedad europea, en una medida que más adelante procuraré precisar, sino que, al mismo tiempo, modificaba los planes que la misma comunidad indígena hacía de sus recursos para producir su sustento y el excedente destinado al sector colonizador.

En el terreno concreto de la producción agrícola, el doctrinero ocupaba, generalmente por la fuerza y siempre por medios no económicos, parcelas de tierra de la comunidad o de algunos de sus miembros que, eventualmente, podían haber quedado baldías como consecuencia de la política de reducciones practicada desde el siglo XVI y, también, del descenso de población que, a comienzos del XVII, todavía era considerable²⁶. Así, en Huacaybamba, al iniciarse este siglo, el P. Manuel Cabral ocupó unas tierras de la comunidad, con la promesa de que sus frutos serían para el culto de la iglesia, en las que sembró un cañaveral que estuvo explotando durante, al menos, ocho años. Más adelante vendió este cañaveral, que al parecer consideraba ya de su propiedad, en 2,600 pesos para construir una acequia con destino a otras tierras en la orilla de Conchucos del río Marañón, en las que pensaba cultivar “cañaveral, chacras y viñas” (no. 17 del Apéndice). Los indios, como en este caso hicieron, podían protestar, pero el cura se valía de diversos medios para alargar la solución del problema, incluyendo la ayuda de la justicia eclesiástica, y hasta podía terminar vendiendo la tierra para iniciar, con el producto de la venta, otra explotación ampliada.

Otras veces el doctrinero se aprovechaba de tierras indígenas mediante una práctica bastante extendida a la que me referiré más adelante, que era la intervención de los bienes de difuntos. Este era el caso de Alonso Pérez de Llanos, titular en Santiago de Guariaca, en 1621 (no. 38). Pero, en ocasiones el cura ni siquiera ocupaba tierras baldías o de difuntos, sino que lo hacía con algunas cuyos dueños eran conocidos. Alonso Ramírez de Berrio, doctrinero de Lunaguaná, por ejemplo, ocupó hacia 1601 unas “tierras y viñas” que Don José de Cama, indio principal de Santiago de Pariaca, tenía en copropiedad con otro indio, existiendo aún una tercera parte de las tierras perteneciente a una capellanía. En la existencia de esta capellanía se amparó Ramírez de Berrio para explotar las viñas durante nueve años, en el transcurso de los cuales tan sólo pagó una vez a Cama el equivalente al tributo que su cacique principal le exigió. Cama, que insistía en que tenía arrendadas las tierras al otro indio, reclamaba el corrido del arrendamiento, que habría sido de 60 pesos al año, rindiendo las viñas, según su propia estimación, 124 arrobas de mosto. El cura, por su parte, aseguraba que sólo daban de 12 a 15 arrobas. Finalmente, Ramírez de Berrio parece que fue condenado,

aunque el documento no señala qué cantidad debió pagar. Por lo demás, tenía en su misma doctrina cultivo de trigo (no. 14).

No siempre los doctrineros terminaban incorporando la tierra a sus bienes patrimoniales; en otras ocasiones podía quedar adscrita a la iglesia de la doctrina después de su marcha, beneficiándose de ella su sustituto. Pero se llegó a dar el caso extremo, que no es probable que fuese general como para caracterizar el tipo de relaciones existentes, de algún cura que cobraba terrazgo a indios de su doctrina; para ello debía detentar tierras que originalmente fueran de la comunidad. Esto ocurría en 1607 en el repartimiento de Mama y el titular de la doctrina era Lorenzo Pérez de Viveros, quien además disponía de otros mecanismos para apropiarse de excedente indígena (no. 8).

Además de la tierra, para realizar las explotaciones agrícolas el cura se apropiaba de una cantidad variable de fuerza de trabajo. En términos generales, los indios denunciaban que los doctrineros los ocupaban en trabajar sus chacras —de éstos últimos—, a veces con la excusa de que el producto era para beneficio de la iglesia, como lo hizo Cabral con su cañaveral, pero en la mayoría de las ocasiones ni siquiera utilizaban esta justificación. Generalmente los documentos no aclaran si los curas remuneraban el trabajo indígena, como ocurre con el caso del P. Pedro Contreras, de Chaclla, en 1626 (no. 33), pero hay bastantes que especifican que no lo hacían, como los que se refieren al P. Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618 (no. 29), que hacía trabajar a los indios sus cuatro chacras de trigo, maíz, papas y ocas, o a Alonso Mexía, de Llata, en 1619 (no. 30), quien “mendaba hacer” a sus indios chacras de cebada y papas, para elaborar después chuno y cocopa. El mismo P. Cabral, ya mencionado, no remuneraba el trabajo de los indios en el cañaveral, aunque sí pagó a “algunos” de los que trabajaron en la construcción de la acequia a base de real o real y medio al día. En general, la fuerza de trabajo que los curas aplicaban a la agricultura estaba constituida por indios de sus doctrinas, pero algunos tenían esclavos negros, como ocurría con el propio Cabral.

Con estos rasgos en lo referente a la forma de acceso a la tierra y a la mano de obra, la agricultura era una de las actividades más extendidas entre los doctrineros y se daba tanto en tierras bajas, como Lunaguaná, donde Ramírez Berrio producía mosto y trigo, como en tierras altas, generalmente por encima de los 3,000 metros, donde Cabral llegaba a obtener, en Huacaybamba, de 500 a 600 arrobas de azúcar en un solo corte y, donde mismo, en 1622, el P. Antonio Luis López continuaba explotando, quizás, el mismo cañaveral que su antecesor y, además algodón (no. 39). En tierras altas también cultivaban Juan Núñez de Salazar, en Santiago de Ayxa, en 1610,

papas y quinua (no. 13); Juan Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618, trigo, maíz y papas (no. 29); Pedro Contreras, en Chaclla, en 1620, papas y maíz (no. 33); y otros.

Muchos doctrineros combinaban sus actividades agrícolas con otras ganaderas, como ocurría en varios del distrito de Chachapoyas que, en 1603, no quisieron pagar el diezmo de sus labranzas y ganados (no. 5). Esta dedicación ganadera nunca alcanzaba la dimensión de grandes explotaciones y exigía menos mano de obra que la agricultura, pero, en cualquier caso, absorbía el trabajo de algunos tributarios y otros miembros de la comunidad que no recibían remuneración por su trabajo.

El P. Luis de Mora y Aguilar, por ejemplo, en San Francisco de Llachac, en 1617, ocupaba a un indio y a una india, sin pagarles, en cuidar 200 cabras que tenía; a otro indio, en 150 cerdos; y aún a otro en 20 caballos y 6 novillos (no. 27). Núñez de Salazar, en Ayxa, tenía antes de 1610, 137 vacunos y 130 cerdos que, a pesar de que aducía que eran de un tal Sebastián de Lartaún²⁷, reclamaba para él mismo en los trámites de apelación del pleito que le tenían puesto sus indios. El ya conocido Manuel Cabral tenía alrededor de 50 vacunos, 120 ovejas y carneros y una cantidad indeterminada de mulos y caballos, pero no se especifica qué mano de obra utilizaba para cuidarlos. Por el contrario se sabe que Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, ocupaba a un indio, sin pagarle, en cuidar diez o doce cabalgaduras y a los muchachos de la doctrina, en 80 cerdos. Por su parte, Pedro Contreras; en Chaclla, utilizaba a los mitayos que le correspondían por la tasa²⁸ en cuidar las cabalgaduras que tenía, trayéndoles la hierba, que era la ocupación que más tiempo y esfuerzo requería por parte de los indios.

Parte de este ganado, el caballar y mular, se destinaba al comercio. Así, el P. Juan Bautista Molina, en Yamarasbamba y Yapa, en 1607, “compelía” a indios de su doctrina a que le domasen mulas (no. 9), igual que el P Diego de Alvarado, de Piscobamba, quien en 1610 compraba y vendía mulas para el uso de pasajeros, en cuyo cuidado empleaba a indios e indias “que no iban a misa” (no. 16). Otros muchos curas disponían también de ganado, en general, sin que se pueda precisar siempre qué tipo de mano de obra y relaciones empleaban para su cuidado.

Desde muy antiguo los doctrineros tenían permiso para tener algún ganado para su sustento, pero los casos mencionados y otros sobrepasaban ampliamente los límites establecidos, tanto en cantidad como en finalidad, aun sin llegar a tratarse de grandes propiedades³⁰.

La manufactura textil constituía otra de las actividades económicas importantes a que se dedicaban los curas de indios, principalmente en la sierra y, sobre todo, en la zona de Cajatambo-Huamalíes-Conchucos³¹. En la pro-

ducción de tejidos intervenían de diverso modo, como era el hacerse cargo de un obraje ya organizado mediante arriendo, o ligar la explotación a los bienes de instituciones religiosas como las cofradías, u organizarla directamente ellos mismos, desde su comienzo, que era lo más frecuente.

En el conjunto de la sierra comprendida en el arzobispado de Lima, en el límite entre el norte y el centro, se localiza una doctrina que da motivo para observar las tres posibilidades mencionadas pues, consecutivamente, los doctrineros que la ocuparon optaron por servirse de una distinta de ellas, entre 1600 y 1630. Esta doctrina era Llata, en Huamalíes, próxima a Huánuco, en el valle del río Marañón, con tierras cultivables entre 3,000 y 4,000 metros de altura.

En 1603, Francisco Núñez Tenorio era cura y vicario de dicha doctrina desde hacía algunos años³², pasaba por ser “persona de hacienda” y era propietario de una finca en Jaén de Bracamoros. En tal fecha tomó en arriendo, a 4,500 patacones al año de renta, dos estancias de ganado vacuno, Andes y Andahuailas, con 800 cabezas, más los obrajes de Chuquibamba, Marcacollcas y Pachas, localizados en su doctrina, propiedad de D^a Ana María Arias y Avellaneda, viuda de D. Pablo de Gama, vecino de Huánuco. Núñez Tenorio, para evitar la sanción de sus autoridades eclesiásticas, había extendido el contrato del arrendamiento a nombre de su sobrino, Blas Gómez de Ribera, pero éste había desaparecido al poco tiempo —en 1614 llevaba ya ocho años en paradero desconocido— y los herederos de Gama reclamaban el pago de la renta de más de 12 años al cura, que era quien de hecho había regentado los obrajes y a quien todos conocían como beneficiario de los mismos.

En 1613 Núñez Tenorio parece que ya no era doctrinero en Llata y debía ser personaje influyente, pues los demandantes pedían que el caso no se resolviera ante la justicia de Huánuco, de cuyo favor sospechaban que gozaba el cura, “por ser él rico y ellos pobres”. Finalmente, el Provisor de Lima ordenó a Núñez Tenorio pagar el corrido de las rentas, que los demandantes estimaban en más de 30,000 pesos, más 500 de costas (no. 26).

Poco tiempo después, en 1619, un nuevo doctrinero, el P. Alonso Mexía, mantenía en activo en Llata un negocio textil particular, al parecer con bastante éxito³³. Por las dos series de quejas que los indios de la doctrina presentaron contra él en el arzobispado, podemos hacernos una idea de la amplitud y diversidad del trabajo que desplegaba. Mexía no se limitaba por esta fecha a los tres obrajes que había alquilado su predecesor en el cargo —de ellos, seguía manteniendo relación, probablemente no de arrendamiento, con el de Chuquibamba, más con otros dos nuevos: Moroc y Quivilla, de los cuales hablaban los indios como algo diferente al trabajo que ellos desarrollaban en la comunidad—; por el contrario involucraba en la producción

textil a las poblaciones de Santa Ana de Singa, San Nicolás de Miraflores, Limpia Concepción de Punchao, San Francisco de Puños y Llata, todas en su doctrina.

La diversificación de la producción incluía, esencialmente, el que podríamos llamar el trabajo de hilatura general, realizada por muchachos y mujeres en 62 tornos existentes en las poblaciones citadas, sin considerar los tres obrajes antes mencionados. Además, otro trabajo específico con cordellates y frazadas, que ocupaba a ocho indios tributarios en otros tantos telares, alguno de los cuales alquilaba el cura a “la cofradía de la parroquia”, más cinco indios tributarios y dos viejos ocupados en lavar lanas y 19 indios tributarios en cardar y trenzar el cordellate. Como complemento, estaba la tarea de trabajar dos chacras para conseguir cardón, que se utilizaba para el trenzado del cordellate. Por otro lado estaba la elaboración de pabellones de lana y algodón. El lavado de la lana, la hilatura y el tejido de las dos fibras lo realizaban las muchachas de la doctrina. El hilado se efectuaba por cupos repartidos por el cura mediante un padrón compuesto a tal fin. Por último, estaba el trabajo de “cumbis”, en el que se ocupaban de 30 a 40 indios tributarios especializados³⁴.

La dedicación de la mano de obra a estos menesteres era en muchos casos exclusiva. Los “cumbicamayos” no podían dedicarse a sus chacras, las muchachas no podían ayudar a sus padres en sus trabajos, y los muchachos trabajaban constantemente en los tornos. A cambio, Mexía les pagaba con gran irregularidad o no lo hacía en absoluto. De los tejedores de “cumbis”, cuyo salario era más alto que el normal, los indios decían que “el cura les habrá dado algún patacón pero casi nada”³⁵. Los muchachos y viejos, por su parte, no percibían nada por su trabajo.

De las quejas de los indios no puede deducirse si Alonso Mexía tenía sus propios rebaños de ganado para nutrirse de lana o cultivaba sus propias chacras de algodón. El documento, en mal estado, dice algo acerca de que los muchachos de la doctrina le guardaban algún ganado, pero no queda claro finalmente si sería el ganado lanar suficiente para la producción textil. En cualquier caso, una parte de la lana necesaria la tomaba directamente, como otros productos, a los indios en el momento en que estos trasquilaban su ganado.

Además de la mano de obra señalada, el cura reclamaba a la comunidad indios tributarios, en cantidad indeterminada, para acudir a los obrajes de Chuquibamba, Morco y Quivilla, en la misma doctrina. La gestión del trabajo en algunos de los pueblos estaba en manos, según los indios de Singa, de un sacristán y un fiscal, que hacían las funciones de “obrajeros” y que se comportaban como “verdugos” con las muchachas de la doctrina (sic).

D. Mateo Lloclla, gobernador del repartimiento de Llata, D. Pedro Guanca y D. Juan Axai, indios firmantes de una de las series de quejas contra el P. Mexía, afirmaban que el día antes de salir de Llata para ir a Quivilla, llamado por el visitador Cristóbal Ximénez de la Niña, probablemente como consecuencia de sus quejas, el cura les gritó delante del sacristán y otros testigos: “Perros borrachos, plata me ha de costar más ya la sacaré yo de vuestras costillas” (no. 30).

No se conoce cuál fue la solución legal dada al caso del P. Mexía, pero hacia 1625 al menos un nuevo doctrinero, el P. Juan Núñez de Prado se hallaba en Llata. En 1629, el corregidor de Huamaliés, Antonio López de Quiroga, denunciaba que desde hacía tres años el cura “cometía grandes excesos con él”, al igual que había hecho con sus antecesores, que debía mucha cantidad de pesos a los indios y que hacía mucho daño a los obrajes vecinos. El origen del problema era que Núñez de Prado mantenía en Singa, pueblo de la doctrina, un obraje en el que trabajaban los indios “so color que es de la Madre de Dios”, la titular de una cofradía que el cura había fundado³⁶. El corregidor afirmaba que, además de los excesos que el cura cometía con él, los indios le pedían que ordenase destruir el obraje. El descontento provocado por el cura entre españoles dueños de otras explotaciones textiles y las protestas de indios que el corregidor mencionaba hicieron que éste se decidiese a desmontar el obraje del cura, tras algunas infructuosas gestiones para lograrlo sin necesidad de intervenir directamente.

No obstante, al poco tiempo, Núñez de Prado lo había reconstruido de nuevo, o tenía otro en funcionamiento, y, en 1629, el Protector de Naturales del distrito acompañaba al corregidor en el intento de acabar definitivamente con el negocio. Los llamamientos del último a algunos indios —entre ellos el alcalde D. Pedro Laura— para que acudieran a declarar, fueron desatendidos por éstos, lo que daba a entender que existía una cierta complicidad de algún sector de la comunidad, distinto del que hablaba el corregidor, con el cura. Finalmente, El Protector y el corregidor se trasladaron a Singa a destruir personalmente un obraje que tenía, en el momento de su intervención, entre 15 y 20 indios “grandes y pequeños” trabajando, 14 tornos corrientes, otros 9 en astillero, telares, un urdidor, peines y otros adherentes. Considerando los antecedentes de la doctrina, parecía poca cosa como para haber despertado las iras del corregidor y causado grave daño a los obrajes vecinos. No resulta aventurado suponer que no debía ser ésta la única instalación que tenía Núñez de Prado.

Al intentar averiguar el funcionamiento del obraje, el “quipocamayo” que estaba a su cargo señaló que el control de los salarios y de la producción lo llevaban los mayordomos de la iglesia, quienes se llevaban la ropa en el

momento en que salía del telar. Pero, al ir a interrogar a los mayordomos y al cacique principal, D. Pedro Laura, uno de los que anteriormente no había querido acudir al requerimiento del corregidor, resultó que ninguno de ellos llevaba las cuentas solicitadas. Los mismos indios interrogados manifestaron que el obraje había sido dejado por el P. Alonso Mexía, años antes, y que quien llevaba las cuentas era Núñez de Prado, que lo “había pedido prestado” a los indios. Añadían que los indios que trabajaban lo hacían “de balde . . . para su Padre” y que acudían a él para que les pagara y diera plata para pagar sus tributos. Aunque la declaración puede parecer contradictoria, se deduce que los indios no recibían remuneración regularmente pero, en cambio, recibían ayuda del cura para el pago del tributo cuando se la pedían (no. 52).

Merece destacarse que los indios, al menos aquéllos con que tropezó el corregidor al destruir el obraje en 1629, encabezados por su cacique principal, D. Pedro Laura, no estaban descontentos con esta situación y lo demostraron una vez más cuando, al ir a recoger el corregidor los utensilios hallados para quemarlos, habían escondido la mayor parte de ellos. Entonces se produjo la paradójica situación de que el Protector de Naturales, D. Leonardo Fernández de Córdoba, hizo pregonar que quienes hubiesen robado las herramientas, acudieran a devolverlas, protegiendo así, de forma inmediata, los intereses del corregidor frente a los del cura y los indios, que parecían preferir trabajar para éste.

Estos tres ejemplos referidos a Llata resumen el tipo de actividad de los doctrineros en la manufactura textil, que era muy frecuente en la sierra. No existen datos precisos ni seriados para poder establecer el volumen de producción de estos obrajes, que debía ser enormemente variable. Uno de los casos de mayores dimensiones podía ser el de Núñez Tenorio, quien tenía que haber pagado 4,500 patacones de renta al año a sus propietarios y que, según uno de los testigos en el caso, había llegado a hacer un envío a Cuzco de más de 20,000 varas de ropa. Estas cantidades sobrepasan las correspondientes a algunos obrajes conocidos, como los de la familia Oré en Canaria y Chinchero a fines del siglo XVI y comienzos del XVII³⁷. Mexía, en la misma doctrina, tenía 62 tornos y ocupaba a más de 60 indios. Rodrigo Hernández Príncipe, el futuro juez de idolatrías, enviaba cuando era doctrinero en Corongo, en 1610, recuas de mulas cargadas de ropas a Lima (no. 15). Pero, junto a estos casos, algunos de los otros contenidos en la documentación, para los que no existen datos, tenían que ser de menor envergadura.

Aparte de las actividades agropecuarias y de manufactura textil, los doctrineros organizaban otros procesos productivos. Uno de los más frecuentes era el de los amasijos de pan para su venta en la misma doctrina. En esta

tarea solían emplear a indias solteras, cuyo trabajo no remuneraban, y en varios casos se denuncia la práctica de que el pan que las indias no conseguían vender debían quedárselo, pagándolo. Así lo hacía Luis de Mora y Aguilar en Llachac, en 1617, que ocupaba a siete indias y las hacía vender en la doctrina dos fanegas de pan, a 10 patacones la fanega (no. 27) y también Francisco de Avila, en San Damián, en 1607 (no. 11), Juan Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618 (no. 29), Alonso Pérez de Llanos, en San Juan de Guariaca, en 1621 (no. 38) y otros.

Con menos frecuencia se encuentran los casos de indios carpinteros que fabricaban muebles para los doctrineros, quienes los vendían después fuera de la doctrina. Uno de ellos es el del ya citado Alonso Mexía, quien tenía a dos carpinteros a los que ocupaba diariamente en hacer “escritori” (sic) de mucho valor, adeudándoles dinero por su trabajo.

Las actividades más excepcionales parecían ser las que mantenía Francisco de Avila en San Damián, en Huarochirí. Avila ocupaba a un indio en labrar plata y, junto a otro carpintero, era mantenido por los demás de la doctrina con productos que el cura no pagaba. Del mismo modo, ocupaba a cuatro indios tributarios en elaborar carbón que los mismos indios transportaban a Lima con una frecuencia desconocida. Finalmente, también empleaba a 48 indios “cada mita”, sin pagarles jornal, en el “trato de la pólvora que hace en el dicho repartimiento”³⁸. El que fue Juez Visitador de Idolatrías quizás era uno de los más activos doctrineros del arzobispado en términos económicos.

Los curas de indios, además de apropiarse prácticamente del total del valor de la producción que organizaban, salvo la parte de remuneración en dinero que entregaban a los indios en las escasas ocasiones en que lo hacían, tendían a ampliar la cuota de excedente de la propia producción de la comunidad que les había sido fijada. Recordemos que los límites establecidos eran su sínodo, que oscilaba en torno a los 500 pesos, alguna cantidad de alimentos que debían pagar, de 3 a 5 indios de mita y las limosnas que los indios voluntariamente quisieran entregarles³⁹. En la ampliación de esta cuota los doctrineros recurrían a diversos procedimientos.

En primer lugar procedían a aplicar a la población indígena prácticas rituales de realización del excedente en beneficio del aparato religioso, propias de la sociedad europea. De este modo cobraban derechos por la administración de sacramentos, como el bautismo, por el que Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo, en 1618, llevaba dos reales de plata por cada bautizo, además de una vela de otros dos reales, que él mismo vendía (no. 29). En el matrimonio pedían ofrendas y las arras, como hacía Andrés de Moxica, en San Mateo de Huanchor, en 1623, que exigía dos pesos de ofrenda

(no. 43). Pero, posiblemente los entierros eran mucho más provechosos, ya que la intervención de los doctrineros en los bienes de los difuntos era bastante común. Dicha intervención estaba justificada por el vehemente deseo de los curas de que se dijeran suficientes misas por el alma del difunto, misas que había que pagar generosamente, por supuesto. Como ejemplo se puede mencionar el caso de Núñez de Salazar, quien en Ayxa, en 1610, quitó a un indio 4 llamas para decir misas por su madre (no. 13), o el de Gutiérrez de Cárdenas, que en Chilca y Mara, en 1612, tomó dos vacas y una ternera a los herederos de un indio con el mismo motivo (no. 20), entre otros. Pero, además, llevaban un derecho fijo por el entierro, inclusive de los muchachos, dándose el caso de Gutiérrez de Aguilar, que no los enterraba si no le pagaban primero y había hecho volver a algunos cadáveres a sus casas por ello. El cobre de derechos por sacramentos era, probablemente, una de las prácticas más extendidas entre los doctrineros y los documentos lo confirman.

Otro derecho religioso clásico en la sociedad europea que algunos curas extendieron a los indios eran las primicias de la producción agropecuaria, que venían a unirse a los diezmos que los indios ya pagaban sobre algunos productos. Las primicias las exigían, entre otros doctrineros mencionados en la documentación, Lorenzo Pérez de Viveros, en el repartimiento de Mama, en 1607 (no. 8), Gonzalo Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615 (no. 25) y Antonio Luis López, en Huacaybamba, en 1622 (no. 39).

En la utilización de prácticas religiosas, los curas se aprovechaban de algunas específicamente indígenas como era la de ofrecer alimentos en las tumbas de sus antepasados. En esta práctica, como en otras, parecía existir una tendencia generalizada en preferir dinero a productos, llegándose a tasar las ofrendas de los indios en plata. Entre otros muchos, el ya citado Gutiérrez de Aguilar exigía la ofrenda —no se sabe qué cantidad— por padrón a la puerta de la iglesia el día de Todos los Santos y Alonso Mexía, que hacía lo propio, pedía cuatro reales a los tributarios casados, dos a los tributarios solteros y otros dos a las viudas, solteras y viejas. (no. 47).

Pero no sólo el día de los difuntos era aprovechado por el cura para exigir limosnas. Núñez de Prado, en Llata, recogía por medio de sus fiscales y sacristanes medio real por persona en festividades normales y en Todos los Santos, cuatro reales a los casados, dos a los solteros y otros dos a las demás gente (no. 52). Algunos llegaban a pregonar en público, las vísperas de los festivos, la necesidad de que el día siguiente llevaran los indios a la iglesia ofrendas, o, de lo contrario, las exigían por padrón, como Gutiérrez de Aguilar, en 1618, en Cajatambo (no. 29). Pero, lo que los indios llevaban, preferentemente en dinero, podía parecerles poco, y así le sucedió a Gonzalo Gutiérrez de Luna, en Pascua de 1615, en Cochamarca, quien arrojó el

dinero del plato en que estaba, reprochando a los indios “no teneis vergüenza de ofrecer esa poquedad y miseria sabiendo que por venir a doctrinaros dejo mi regalo no con otro color sino sólo por que me diédes” (no. 25).

Al cura, por razón de su cargo, le correspondía en la tasa del tributo una asignación de alimentos que los indios debían proporcionarle de forma fija y que debía pagar según precios fijados por arancel. Del mismo modo, tenía derecho a algunos indios de mita, cuyo servicio debía remunerar. Pues bien, con esta base algunos ampliaban la cuota de indios de mita estipulados, sin pagarles, y la cantidad de comida fijada. Lorenzo Pérez de Viveros, en Mama, en 1607, “agravaba” a los indios de la doctrina en materia de servicio personal que éstos le hacían tanto en Lima como en el mismo repartimiento (no. 8). Por su parte, Mora y Aguilar “compelía” a cuatro indios e indias a que le hiciesen mita sin pagarles, en 1611, en Carampoma (no. 19).

En cuanto a los alimentos, a veces los pagaban a menos precio que el corriente, como Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615, a quien los indios acusaban de exigir pollos y gallinas, para mandar a Lima, pagándolos a dos reales habiendo indios que habían tenido que comprarlos a cuatro (no. 25). Pero, en otras ocasiones, no pagaban en absoluto la comida, que podía llegar a importar una fuerte suma, indicio de que de ella se beneficiaban también otras personas que vivieran con el doctrinero. A Alonso Pérez de Llanos, de San Juan de Guariaca, los indios le reclamaban en 1620, 696 pesos por año de: hierba, velas, sal, huevos, ají, papas, manteca, tocino, chochoca, pescado, leña, habas, carneros, aves y jornales de mitayos. Deduciendo todo lo que no eran alimentos, restaba la cantidad de 246 pesos, de todas formas considerable (no. 38).

En otro sentido, aunque siempre en el ámbito de la distribución del excedente de producción indígena, a veces se daban extorsiones por parte de los curas a los indios, como la que llevaba a cabo el Licenciado Igorri (?), en Ancón, en 1622, que permitía salir a pescar a los indios en domingo, sólo si a la vuelta él escogía el mejor pescado conseguido y, aún así, no todos conseguían el permiso (no. 41).

En el terreno de las puras coacciones físicas, algunos doctrineros aprovechaban sanciones a los indios, por faltas estimadas en la práctica de la doctrina, para absorber nuevas cuotas en la distribución. Podía tratarse de una multa pecuniaria por haber faltado a misa, como las que imponía el P. Diego Alonso de Rojas, en San Juan de Machaca, en 1604 (no. 3), precisamente a un indio que había ido a Lima a quejarse de él a la autoridad eclesiástica; o de la apropiación de plata con la excusa de que el visitador de idolatrías se quedaría con ella si la encontraba, que fue el razonamiento de Gonzalo Guerrero de Luna, en Cochamarca, en 1615.

No resulta fácil realizar una valoración del excedente apropiado por el doctrinero mediante la intervención en la distribución de lo producido exclusivamente por la comunidad. Las referencias son desiguales e imprecisas, a veces, en los documentos. No obstante, sobre la base de los datos disponibles, un intento de cuantificación vendría a coincidir, en líneas generales, con el ya efectuado para los doctrineros religiosos⁴⁰.

El resultado de las actividades productivas organizadas por los doctrineros, junto a la cuota ampliada de excedente que obtenían en productos, era puesto en el mercado por ellos mismos en circuitos que se pueden clasificar hasta en tres niveles⁴¹.

En primer lugar, un volumen que se puede suponer escaso se intercambiaba en cortas distancias y un ejemplo de ello lo brinda el P. Núñez de Salazar, de Ayxa, en 1610. Refiriéndose a él, un indio de su doctrina expresaba: “. . . el cura me quitó dos caballos. . . y los llevé a los llanos estancia de Baraucay cargados con papas y quenua y de allá los volvió cargados de maíz” (no. 13). Aparte del detalle de que el servicio de los dos caballos no le fue pagado al indio, que interesará más tarde, llama la atención el intercambio de productos relacionado con la complementariedad indígena.

Pero, en la mayoría de los casos, las mercancías circulaban a mayor escala por circuitos regionales, con uno de los puntos finales en los mercados urbanos, como Lima sobre todo, Huánuco, Arnedo. . .⁴². En este nivel los doctrineros se ocupaban de los “circuitos cortos de algunas mercancías” como artículos alimenticios: huevos, pollos, papas, quinua, etc. . .⁴³, pero también de otros productos como tejidos, carbón o pólvora, que llegaban a la capital del virreinato, en fase de crecimiento por estos años, desde Conchucos, Huamalíes o Huarochirí. A Huánuco, por otro lado, llegaban productos agrícolas desde Huacaybamba o Guariaca; y hasta Arnedo llegaban los ganados de la comunidad de Checras.

Estos circuitos regionales servían para que los curas completaran el ciclo mercancía-dinero, llevando hasta las comunidades, de vuelta, velas, como Gutiérrez de Aguilar, en Cajatambo (no. 29); vino, como Rodrigo de Alvarado, en Piscobamba (no. 16) y Alonso Osorio, en Chinchacocha (no. 22); tejidos de paño, para cubrir la cabeza de las indias en misa y rosarios, como el mismo Alonso Osorio. Estos productos eran vendidos a los indios, con lo que algunos doctrineros se convertían en activos agentes en el ámbito del intercambio.

Por último, otros participaban aún a mayor escala en circuitos interregionales. Esto quedaba reservado a los que tenían negocios de cierta altura, como era el caso de Núñez Tenorio, en Llata, quien había enviado a su sobrino a Cuzco con más de 20,000 varas de ropa.

No remunerar el uso de los recursos indígenas, en este caso mulos, caballos e indios, era lo más frecuente, como sucedía en otros momentos del proceso económico. No obstante, a veces el doctrinero pagaba algo por el transporte, aunque bastante menos de lo usual; así sucedía con Gutiérrez de Aguilar quien, desde Cajatambo, pagaba por cada mula que enviaba cargada a Lima y volvía también cargada, dos patacones, y a cada indio que acompañaba el envío, 10 reales, mientras que, según los indios, en 10 días que duraba el viaje, el pago debía ser de seis patacones por mula y otros tantos por cada indio. En algunas ocasiones, los doctrineros utilizaban recuas de indios forasteros o de españoles, como Manuel Cabral y Alonso Osorio, siendo de suponer que entonces pagasen con mas normalidad los servicios.

En esta esfera del intercambio es posiblemente donde más difícil resulta calcular las ganancias de los doctrineros, principalmente por la falta de noticias acerca de la frecuencia de los negocios. Con la base de las referencias disponibles, lo máximo que se puede afirmar es que transformar en dinero el menor volumen de mercancías, que un cura se apropiaba, más el ahorro por el pago de la fuerza del transporte, podía suponer sin gran esfuerzo varios cientos de pesos anuales, cantidad que ascendía el grado de miles si el cura disponía de un buen obraje o de una explotación agrícola intensiva.

Con su participación en el intercambio, los doctrineros completaban una parte de su actividad económica que, aunque afectaba al sistema colonial, se desarrollaba en cierto modo paralelamente a aquél. Pero, además, también intervenían directamente en el sistema por varias vías. Por una parte, podían afectar a su misma base, es decir, al control estatal sobre la población indígena. De hecho, los curas ocultaban población a dicho control de dos maneras: bien físicamente, igual a como lo hacían para evitar que los indios a los que castigaban les denunciaran al visitador, y Alonso Pérez de Llanos, en Guariaca, en 1621 es un ejemplo de ello (no. 38); o bien manipulando el número de defunciones de los indios, así, Juan Núñez de Salazar se había quedado con 65 testamentos que los caciques de Santiago de Ayxa le habían entregado para que los firmara y poderlos mostrar en la siguiente revista. (no. 13).

El hecho de que el cura debiera ratificar los cambios de población con su firma le confería un control sobre ella que, en cualquier momento, podía ejercer en su beneficio. Con esta base, el cura disponía de otra vía de intervención en el sistema económico colonial, cual era la de irrumpir en la transferencia de excedente indígena con destino a otros sectores de la población española. Esto ocurría con el diezmo, por ejemplo, y Francisco de Galarza, cura de San Pedro de Casta en 1619, fue acusado por los indios de Carampoma de "hacer compañía" con los diezmeros de aquel repartimiento, cobran-

do el diezmo incluso de los indios difuntos, probablemente con ventaja mutua (no. 32).

De igual modo, la tradicional acusación de que los curas colaboraban con los encomenderos cobrando el tributo para ellos, se ve confirmada en el caso de Alonso Mexía, de Llata, en 1619, quien lo cobraba antes de que cumpliera el tercio para “tratar y contratar” con él. (no. 30).

Además de la actividad económica que desarrollaban al margen del ordenamiento colonial previsto, los doctrineros intervenían directamente en él, completando una actuación amplísima, en la que sólo resta por conocer el destino que se reservaba a las sumas de dinero que iban acumulando. Por el momento, ésta es la incógnita que aún sigue abierta acerca del papel de los doctrineros en la economía colonial.

III

Para su intervención, sobre todo en los ámbitos de la producción y de la circulación de mercancías, los curas se servían básicamente, como se ha visto, de fuerza de trabajo de las doctrinas, aprovechando la enorme ventaja que suponía la constante presencia y contacto con la población indígena y la relativa facilidad que tenían para suavizar los efectos de los controles a que eran sometidos. El doctrinero contaba con la mano de obra de sus indios como con algo seguro, incluso antes de iniciar cualquier negocio. El P. Manuel Cabral, de Huacaybamba, cuando en 1603 firmó un contrato, ante el notario Gaspar de Arce, con Alonso Cuéllar Benavidez por el que éste tenía que sacar agua del río Grande de Colcas (Marañón) para unas tierras situadas en el término de Llamellín que el cura iba a poner en cultivo, éste último se comprometía al pago de 300 pesos —parte de los cuales se los entregó en caballos mansos—, al mantenimiento de Cuéllar y al aprovisionamiento constante de la mano de obra necesaria para el trabajo, con sus herramientas. (no. 6) Años después, cuando sus indios lo capitularon, declararon que Cabral se había servido de indios de la doctrina para abastecer las necesidades de Cuéllar y que, por tratarse de un trabajo en tierras yungas, muchos de aquéllos habían muerto. Quizás por las condiciones especialmente duras del trabajo fue por lo que Cabral les pagó a “algunos” de ellos jornal (no. 17).

Tan importante como esta seguridad de poder contar con mano de obra en cualquier momento, era la posibilidad de poder movilizar, directa y simultáneamente, sectores de población con los que no podían contar otros grupos coloniales en sus actividades. Así, el cura realizaba una amplia división del trabajo, dedicando tributarios a la agricultura; predominantemente

muchachos, pero también tributarios y mujeres, al cuidado del ganado; todo tipo de población a la manufactura textil, aunque dividiéndola cuidadosamente según las faenas; indias solteras a los amasijos de pan, etc.

Por supuesto que, indirectamente, toda la comunidad trabajaba para la reproducción de la fuerza de trabajo que el cura utilizaba, como ocurría para la restante que se aplicaba a otras obligaciones coloniales, pero, a diferencia de éstas, el cura tenía acceso a la economía campesina directamente y en su conjunto, en tanto que para otras funciones indígenas en la economía colonial la comunidad participaba sólo de manera subsidiaria⁴⁴.

Por otra parte, las relaciones establecidas entre los doctrineros y los recursos de la comunidad, se basaban en dos tipos de mecanismos. El más común, de naturaleza no económica, comprendía las relaciones cimentadas en la explotación del papel privilegiado del cura en la colonia, en términos religiosos, que supuestamente le hacían merecedor de prestaciones por los indios. Aquéllas se materializaban merced a una mezcla de coacciones físicas con el efecto del gran ascendiente que la religión y el sacerdote ejercían sobre los indios. Así, estaban dispuestos a trabajar "de buena gana" si el cura aseguraba que el producto iría en beneficio de la iglesia o de una cofradía, como hicieron con Manuel Cabral, en Huacaybamba. Pero también la sola figura del doctrinero ejercía una fuerte influencia sobre sus indios que, en general, se mostraban prestos a trabajar para él sin pedir contraprestaciones: Algunos de los denunciante contra Francisco de Avila, por ejemplo, al retractarse de sus capítulos iniciales, decían:

"... y en lo que toca a hilado, la verdad es que cuando ha que está en esta dicha doctrina, el dicho doctor sólomente tres veces ha hecho hilar hasta tres velones de lana y eso lo ha hecho los indios sin querer paga, de sola amistad..." (no. 11).

Gracias a estas relaciones los curas conseguían fuerza de trabajo, detrayéndola de las demás obligaciones de la comunidad; mercancías, procedentes de la producción indígena; y dinero, obtenido previamente por los indios a cambio de su trabajo fuera de la comunidad o mediante la venta de su producción.

Desde luego, aprovechando su posición de privilegio, el cura podía recompensar con ciertas exenciones de obligaciones al trabajo indígena, usándolo como mano de obra simple, como los que le cuidaban el ganado sin ir a misa, o especializada, como los sacristanes y fiscales que les hacían de obreros.

El segundo tipo de relaciones, menos frecuente, pero probablemente más presente en las actividades de mayor envergadura, comprendía las remuneraciones del trabajo indígena en actividades productivas y de intercambio. Se

trataba generalmente de pagos inferiores a los normales en la misma actividad fuera de la doctrina, que a veces tendían a cubrir el tributo, para saldar la obligación de los indios con el sistema colonial.

Como una modalidad de este tipo estaba la remuneración en dinero y comida que, en ocasiones, pudiera significar para los indios una evaluación de la "minka" prehispánica. Esto sugiere la exigencia hecha a Francisco de Avila por algunos de sus indios, de un jornal más alto y la comida para el trabajo de cuarenta de ellos en labrar y edificar una casa en Lima para el cura.

Al tener acceso a los recursos de manera gratuita, o muy barata, mediante los mecanismos citados, el cura adquiría, en el ámbito de la distribución, prácticamente el total del valor del trabajo de la producción que él organizaba, y un porcentaje considerable de la que organizaba la comunidad. La cuestión a dilucidar es dónde se establecía el límite que ésta última, por medio del cacique, fijaba al cura en su tendencia a ampliar la cuota adquirida. Frente a la expansividad económica del doctrinero, los indios disponían de posibilidades de reacción que quedan patentes en los documentos. Los caciques seguían conservando parte de su poder sobre la comunidad, aunque se veía cada vez más debilitado por la acción del doctrinero, quien intervenía directamente sobre aquélla, salvando las relaciones de parentesco en que basaba el poder del cacique, así como, también, mediante los individuos que actuaban de su parte dividiendo a la comunidad.

Ante las exacciones de que eran objeto, la reacción indígena tomaba un diferente cariz dependiendo de si los caciques se involucraban en ella o no. En el primer caso, se producía un enfrentamiento de toda la comunidad contra el doctrinero que, por lo general, llevaba ventaja en el terreno legal, como lo muestran los casos de Núñez de Salazar (no. 13), o de Manuel Cabral (no. 17), a quienes la justicia eclesiástica no llegó a condenar, hasta donde se conoce, a pesar de la insistencia de los indios.

Pero si los caciques, o una parte de ellos, no decidían apoyar las quejas contra el cura de un sector de la comunidad, bien por interés personal o general, en ese caso el o los acusadores tenían poco que esperar. Como ejemplo podría citarse el de Gutiérrez de Cárdenas (no. 20).

A veces en los pleitos intervenían españoles y la solución en estas ocasiones difiere de unas a otras. Así, Rodrigo Hernández Príncipe, que fue acusado por hacendados y mineros de tener obrajes, con los que probablemente les hacía la competencia con la mano de obra, no parece que fuese castigado por ello. Poco después del proceso había sido elevado por Lobo Guerrero a Visitador de Idolatrías (no. 15). Sin embargo, los esfuerzos del corregidor de Huamalíes contra Núñez de Prado, en Llata, en 1629 sí se vieron coronados por el éxito (no. 52). No se pueden establecer esquemas

simples en la evolución de los pleitos, pero los factores apuntados deben ser tenidos en cuenta.

Por otra parte, a los indios siempre les quedaba el recurso de la huida y hay varios documentos que lo registran. En este último aspecto, el de la disminución de la población, los doctrineros debieron jugar un papel importante, tanto directamente, por la huida de individuos de la comunidad, como indirectamente, por los efectos económicos y sociales de su actuación⁴⁶.

Los controles a los que se ha hecho mención más arriba y que no parecían resultar muy duros para los doctrineros, eran las visitas eclesiásticas. Sin que sea éste el lugar para estudiar el funcionamiento administrativo de la Iglesia, resulta esencial hacer, al menos, una referencia a esta cuestión, que aclara algo acerca de cómo los doctrineros permanecían largo tiempo con sus negocios, públicamente, hasta el punto de que se hiciera nada por impedirlo por parte de las autoridades eclesiásticas, a pesar de existir legislación en contra.

Considerando únicamente hasta el nivel del visitador, de un lado, algunos curas, valiéndose de las relaciones de violencia física que imponían a los indios, conseguían esconder por medio de los fiscales, a aquéllos que habían castigado o azotado, para evitar que los denunciasen a los visitadores; o bien, los amenazaba con fuertes represalias tras la partida del visitador, si se quejaban. Uno de estos casos es el de Alonso Pérez de Llanos, de San Juan de Guariaca, en 1620 (no. 38).

Pero, otros conseguían ganarse la confianza de los indios favoreciéndolos económicamente, bien mediante regalos, bien mediante un trato favorable frente a otras prestaciones alternativas de trabajo, con lo que lograban que los indios los protegiesen ante eventuales indagaciones de los visitadores. Ejemplo del primer caso era el P. Antonio Luis López, que en 1622, en Huacaybamba, declaraba que, si de todas formas iba a gastarse 500 pesos en entregarlos al visitador, prefería repartirlos entre los indios de su doctrina (no. 39). Por su parte, Núñez de Prado, el del obraje en Singa, en 1629, sirve de ejemplo para la segunda posibilidad. Probablemente, los indios que trabajaban para él obtenían más ventajas que haciéndolo en los obrajes vecinos, a los que, según el corregidor, el doctrinero estaba causando graves daños.

Sobre los visitadores, por lo demás, pesaban graves sospechas de que admitían sobornos, como la frase del P. Antonio Luis López citada arriba parece confirmar. Mediando o no el soborno, lo cierto es que eran, en general, bastante comprensivos con los doctrineros y, salvo casos muy excepcionales, las condenas a las que raramente los sometían eran leves.

En 1622, el experimentado visitador y canónigo por entonces de la catedral de Lima, Baltasar de Padilla, el mismo que en 1607 había actuado en la

causa contra Francisco de Avila⁴⁷ siendo racionero, se hallaba visitando al P. Andrés de Moxica, en San Mateo de Huanchor, a quien se acusaba de numerosos agravios a los indios. Después de haberse probado, incluso por la declaración de un fiscal, entre otras muchas cosas, que los indios acudían el día de Todos los Santos —según el fiscal, voluntariamente, sin ser llamados por patrón— con sus ofrendas, consistentes en plata, papas, maíz y “otras menudencias”, colocándolas en “sus” sepulturas y “al que no tiene qué ofrecer (el cura) le da término para que lo busque y lo traiga cuando lo tuviere”, Padilla lo absolvió de este cargo, “atento a la antigua costumbre que hay en esta doctrina de hacerlas (las ofrendas de Todos los Santos) según y como el cura de presente las hace” (no. 43).

Con esta experiencia, no parece caber duda de que muchas otras prácticas, como las obvenciones por la administración de sacramentos, por ejemplo, debían estar no solamente generalizadas, sino además toleradas por los visitantes, y de que los altos ingresos del cura debían ser conocidos por las más altas autoridades del obispado.

Estos ingresos podían ascender, en conjunto, a varios miles de pesos en el caso de una doctrina media⁴⁸, siendo ésta la medida en que el cura afectaba a la ordenación del sistema económico colonial. La intervención del cura en economía, en la forma en que lo hacía, no estaba prevista en dicha ordenación y la invasión de esferas del proceso económico que le estaban vedadas, le hacían chocar con hacendados, mineros, obrajeros, corregidores, etc. . . que tenían su lugar en dichas esferas y a los que el cura hacía la competencia en la disputa por el excedente económico indígena. A la vista de este panorama se comprenden mejor las protestas del clero de indios ante el III Concilio, por las limitaciones que legalmente se les impusieron.

Después de las anteriores observaciones, adoptando un punto de vista interno a la propia Iglesia, se puede concluir, por un lado, que a comienzos del siglo XVII, tomando como base las acusaciones que los mismos obispos harían contra los religiosos doctrineros, no había grandes diferencias entre éstos y los clérigos en lo que se refiere a relaciones económicas con las comunidades de indios. Por otro lado, que la lucha de los obispos contra los religiosos tenía una gran dosis de interés particular. Cuando Bartolomé Lobo Guerrero escribía al Rey que, desde que llegó al arzobispado, había retirado a algunos clérigos doctrineros que tenían telares y ocupaban a los indios “en otros ministerios”, para pasar a continuación a atacar duramente a los frailes, se puede afirmar que no reflejaba, ni con mucho, la gravedad de los hechos⁴⁹. Frente a los encarnizados ataques a las órdenes, la frase pasaba prácticamente desapercibida y, por el contrario, los pleitos que se acumula-

ban en el Juzgado de su arzobispado contra los clérigos iban adquiriendo un volumen que se podía percibir sin mucho esfuerzo.

Finalmente, la importancia de los doctrineros, tanto en el terreno de las mentalidades como en el económico, no puede por menos que confirmarse, a pesar de que resten aún importantes preguntas por contestar en los dos aspectos mencionados.

NOTAS

- 1/ Entre las colecciones de documentos se pueden citar *La Iglesia de España en el Perú*, E. Lissón Chaves (ed.), 26 fascículos. Sevilla, 1943-48 y *Monumenta Peruana*, A. de Egaña (ed.), 7 vols. Roma, 1954... Como historias generales cabe citar a Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols. Burgos, 1960; y Fernando de Armas, *Cristianización del Perú. (1532-1600)*. Sevilla, 1953. En cuanto a los trabajos de análisis, aun siendo escasos son suficientes como para poder olvidar algunos de interés. Sin desmerecer a otros nombres no citados mencionaré los de Bernard Lavallé, Manuel Marzal y Pierre Duviols.
- 2/ Hay que salvar el caso de la Compañía de Jesús que, recientemente, ha recibido otra monografía que unir a la relativamente abundante literatura con que contaba. Me refiero al libro de Nicholas P. Cushner, *Lords of the Land*. New York, 1980.
- 3/ Ya lo he hecho antes en "Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en Perú a comienzos del siglo XVII", *Histórica* (en prensa) y "Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el Arzobispado de Lima. 1600-1620", *Jahrbuch für Geschichte. . . Lateinamerikas* (en prensa).
- 4/ Hacer una lista de las quejas contra los curas de indios sería prácticamente imposible. Una muestra ha recogido P. Duviols en *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou colonial*. Lima, 1971, pp.317-9.
- 5/ V. John H. Rowe, "The Incas under Spanish colonial institutions", *The Hispanic American Historical Review*, XXXVII, no. 2. Durham, p. 189; Karen Spalding, *De indio a campesino*. Lima, 1974 (en repetidas ocasiones); Guillermo Lohmann, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Madrid, 1957, pp. 243-5 (y otras ocasiones); P. Duviols, *op. cit.*; Paulino Castañeda, "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer Arzobispo de Lima", *Anuario de Estudios Americanos*, XXXIII, 1976, Sevilla, pp. 57-103, entre otros, Aunque, en general hay una misma línea de interpretación, a veces se registran matices en el juicio que algunos autores dedican al tema.
- 6/ Me refiero a "Religiosos, doctrinas. . .", *op. cit.* (en prensa).
- 7/ Cfr. L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española. (México, América Central y Antillas)* Madrid, 1965; y A. de Egaña, *Idem, (Hemisferio Sur)*. Madrid 1966.
- 8/ El tema de los diezmos fue objeto, desde el comienzo de la conquista, de un fuerte debate entre los distintos sectores colonizadores interesados en el mismo, para dilucidar quiénes deberían pagarlos y si los indios tenían que incluirse en éstos últimos, lo que se logró al final, en parte. Un estudio de esta evolución no se ha efectuado aún. Cfr. Woodrow Borah, "The collection of tithes in the bishopric of Oaxaca during the sixteenth century". *The Hispanic American Historical Review*, XXI, no. 3, pp. 386-409 Georges Baudot, "L'institution de la Dime pour les Indiens du Mexique *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 1 (París, 1965), pp. 167-221; P. Castañeda, "Pleitos sobre diezmos del azúcar en las Iglesias de Canarias y Santo Domingo", en *II Coloquio*

- de *Historia Canario-Americana* (Las Palmas, 1977); P. Castañeda y J. Marchena, "Las órdenes religiosas en América: propiedades, diezmos, exenciones y privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, XXXV (Sevilla, 1978), pp. 125-158.
- 9/ Esta medida dio lugar a choques entre encomenderos y autoridades eclesiásticas por el control que éstas deseaban hacer, cada vez más estrechamente, en el nombramiento y visita de los doctrineros. V. Domingo de Santo Tomas a S.M., Los Reyes, 14 de marzo de 1562. *La Iglesia de España en el Perú*. E. Lissón Chavez (ed) (en adelante E. Lissón), Sevilla, 1944, vol. II, no. 6 pp. 252-3.
- 10/ "Relación de todas las rentas decimales de la Iglesia del Perú y su distribución conforme a las erecciones de dichas iglesias. . ." (1620). Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.) Indiferente General, 3018, apud. P. Castañeda y J. Marchena "Las órdenes religiosas en América: propiedades, diezmos, exenciones y privilegios". *Anuario de Estudios Americanos*, XXXV, 1978. Sevilla, pp. 125-158.
- Es posible que a mediados del siglo XVI los doctrineros aún se beneficiasen de una parte de los diezmos. Esto puede deducirse de la "Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de Los Reyes, D. Fr. Jerónimo de Loaysa". Los reyes, 14 de febrero de 1549. E. Lissón, vol. I, no. 4, Sevilla, 1943, p. 144.
- 11/ Esto se correspondería con una diferencia en términos canónicos entre los conceptos de "doctrina" y "parroquia".
- 12/ Real Cédula a los Provinciales de las órdenes religiosas sobre los bienes temporales (1560). E. Lissón, vol. II, no. 6. Sevilla, 1944, pp. 173-4.
- El reciente trabajo de P. Castañeda y J. Marchena sobre el tema: "Las órdenes religiosas en América. . .", op. cit. aún sin contrastar con la bibliografía que recoge adquisiciones de algunas órdenes a comienzos del XVII (K. Davies, N. Cushner...), se puede presumir que subestima el volumen de propiedades sólo con leer los comentarios del propio virrey Montesclaros al documento sobre el que ambos autores elaboran sus cálculos: ". . . tiene tal dificultad la materia (conocer el número de haciendas de las órdenes) y hay tantos interesados en oscurecer la verdad que siempre quedo sospechoso de cualquier diligencia. . .". Biblioteca Nacional de Madrid. Ms. 8990. f. 229 V. Memoria del Virrey Montesclaros.
- 13/ "Traslado de los capítulos puestos por el fiscal del Sto. Concilio Provincial de estos reinos del Perú al Rmo. Obispo del Cuzco por delación del cabildo de la misma ciudad . . ." y "Traslado de la respuesta . . . del Rmo. Sr. Obispo . . .". A. G.I. Lima, 300. Por la inocencia del obispo se pronuncia, basándose en su propia declaración, A. de Egaña, *Historia de la Iglesia. . .*, op. cit. pp. 306-8.
- 14/ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante A.A.L.). Sección Censuras 1.
- 15/ Las prohibiciones a los eclesiásticos en la península se referían, sobre todo, a la usura y a la administración o arrendamiento de bienes de señores laicos, Cfr. José Sánchez Herrero, *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*. Universidad de La Laguna, 1976, pp. 159-160.
- 16/ De la ampliación inicial de la cuota por los doctrineros hay indicios en el I Concilio Limense, Constituciones de Naturales, no. 35 y II Con-

- cilio Limense, Constituciones de Indios, nos. 9, 10 y 17, en Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*. Lima, 1951, tomo I.
- 17/ Cfr. Raymond de Roover, *La pensée économique des scolastiques*. París-Montreal, 1971.
- 18/ Sobre la orientación de las necesidades del Estado en la segunda mitad del siglo XVI y sus repercusiones en la economía colonial, V. Carlos Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía-dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del imperio peruano, siglo XVI". Comunicación al XLII Congreso Internacional de Americanistas. París, 1976, pp. 46 y ss.
- 19/ V. Instrucción al virrey Francisco de Toledo sobre doctrina y gobierno eclesiástico (28-XII-1568), en *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. Perú I*, (Ed. Lewis Hanke). Madrid, 1978, pp. 99-100. En documentos de archivos se puede apreciar que Toledo llevó a cabo las recomendaciones reales en una medida importante.
- 20/ Cfr. la Tercera Acción del II Concilio Limense en R. Vargas Ugarte, *Concilios*. . . , op. cit. pp. 342 y ss.
- 21/ Información y respuesta sobre los capítulos del Concilio Provincial del Perú del año 83 de que apellaron los procuradores del clero. Joseph de Acosta". A.G.I. Lima, 300.
- 22/ En el Apéndice I se presenta únicamente una selección de documentos sobre pleitos contra doctrineros que se pueden encontrar en el Archivo Arzobispal de Lima. Algunos no son procesos completos, sino fragmentos o referencias a su existencia. La bases de las acusaciones son, en general, muy similares, por lo que en el texto sólo utilizaré una muestra de la selección, aunque hay casos que no menciono que pueden tener interés especial.
- 23/ V. por ejemplo, Memoria del virrey Toledo, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento. . . de América y Oceanía*. Madrid, 1864-84. Tomo 6, pp. 337-8; y Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo, 1970, p. 105.
- 24/ Sobre la relación con este tema, V. mi artículo "Los doctrineros y la extirpación...", op. cit. (en prensa).
- 25/ Sobre la economía prehispánica andina, V. John Murra, *La organización económica del Estado Inca. México*, 1978.
- 26/ Cfr. Alejandro Málaga Medina, "Las reducciones en el Perú (1532-1600)". *Historia y Cultura*, no. 8. Lima, pp. 141-172 y Noble David Cook, *The Indian population of Perú, 1570-1620*. (ph. D.) Ann Arbor, 1973.
- 27/ Se trata de alguien distinto al que fue obispo de Cuzco, que murió en 1583. V.A. de Egaña, *Historia*. . . , op. cit. p. 308.
- 28/ Una Ordenanza del virrey Cañete los fijaba en "tres muchachos y dos viejas". Tomás de Ballesteros. *Ordenanzas del Perú. Tomo Primero*, 1751, reimp. Libro III, tit. X, ordenanza XXXIII. Por otra parte, en un acuerdo entre el corregidor del Cuzco y los Provinciales de las órdenes religiosas, en 1557, el número se fijó en dos indios. E. Lissón, vol. II, no. 9 (Sevilla, 1944), pp. 542-3.
- 29/ Sobre la sustitución de la llama por la mula como animal de carga precisamente en los años que cubre este artículo V. C. Sempat Assadourian, "Sobre un elemento de la economía colonial: producción y circulación de mercancías en el interior de un conjunto regional". EU-

- RE, no. 8 (1973), pp. 158 y ss.
- 30/ En el mismo acuerdo referido en nota 28, se estipuló que los doctrineros pudieran tener sólo 18 ovejas y una cabalgadura. E. Lissón, loc. cit. Por su parte, J. de Acosta en la "Información y respuesta..." citada en nota 21, hablaba de "algunas cabrillas". A.G.I. loc. cit.
- 31/ Cfr. C. Sempat Assadourian, "Sobre un elemento de la economía colonial..." op. cit. pp. 172 y ss.
- 32/ En 1602 había un P. Tenorio, cura en la doctrina de Zacata, probablemente diferente al que aquí se cita. V. Carta del arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, a S.M. Los Reyes, 30 de abril de 1602, en E. Lissón, *op. cit.*, vol. IV, no. 20, p.446
- 33/ Queda la duda de si Francisco Núñez Tenorio tendría también su negocio particular, al margen de los tres obrajes arrendados.
- 34/ Miriam Salas de Coloma en *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI.* (Lima), 1979, pp. 102 y ss., describe el proceso productivo de un obraje con más detalle.
- 35/ El estado del documento impide precisar el salario teórico de un "cumbicamayo". Es interesante confrontar el aspecto del pago del trabajo por los curas con las observaciones de Miriam Salas en *op. cit.*, pp. 72 y ss.
- 36/ Sobre cofradías, en general y su función económica, V. Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías del Perú: región central.* Frankfurt/Main, 1981, y en particular, pp. 147 y ss.
- 37/ Cfr. Miriam Salas, *op. cit.*, p. 117.
- 38/ En las retractaciones que algunos indios hicieron en el juicio de sus acusaciones iniciales, mantuvieron que habían hecho carbón y pólvora para Avila, aunque en menor cantidad que la que al comienzo quisieron decir, V. mi artículo "El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila, 1607", *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, XXIII, 1979. Sevilla, pp. 3-33.
- 39/ V. mi artículo "Religiosos, doctrinas. . ." (en prensa).
- 40/ Ibid.
- 41/ Cfr. los niveles de análisis de C. Sempat Assadourian, en "Sobre un elemento de la economía colonial. . .", op. cit.
- 42/ No entro a definir con precisión el concepto de región económica, que, quizás, quede algo impreciso en el trabajo de C. Sempat Assadourian citado en la nota anterior. En todo caso, en líneas generales, sigo su análisis en este terreno.
- 43/ Ibid. p. 141.
- 44/ C. Sempat Assadourian, "La producción de la mercancía-dinero...", op. cit. pp. 52 y ss.; y Enrique Tandeter, "Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío", *Desarrollo Económico*, vol 20, no. 80. Enero-marzo, 1981, p. 517.
- 45/ K. Spalding, "Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial", en *De indio a campesino*, Lima, 1974, pp. 61-87.
- 46/ N.D. Cook, *The Indian population. . .*, op. cit. p. 304, ofrece datos sobre el descenso de la población en estos años.
- 47/ V. mi artículo ya citado "El pleito de los indios de San Damián. . .", op. cit.
- 48/ Por no repetir cifras, me remito a las presentadas en mi artículo "Religiosos, doctrinas y excedente económico. . .", op. cit. (en prensa). Aunque podían variar en casos concretos, estimo que son cantidades aplicables a las doctrinas de clérigos estudiadas aquí, en líneas generales.

- 49/ Carta del Arzobispo de los Reyes,
Don Bartolomé Lobo Guerrero, a
S.M. sobre el estado de la diócesis.
Los Reyes, 20 de abril de 1611. E.
Lissón, vol. IV, no. 22. Sevilla,
1946, p. 626.

APENDICE I

Selección de causas contra doctrineros clérigos del Archivo Arzobispal de Lima:

- No. 1 1600 Cura: Baltasar de Betanzos
Lugar: Pariarga (A.A.L. Sección Capítulos, 1).
- No. 2 1601 Cura: Diego Hernández
Lugar: Huacho (Ibid)
- No. 3 1604 Cura: Diego Alonso de Rojas
Lugar: San Juan de Machaca (Ibid).
- No. 4 1605 Cura: Alonso Pérez de Viveros
Lugar: Mama (Ibid).
- No. 5 1605 Cura: Varios del distrito
Lugar: Chachapoyas (A.A.L. Sección censuras, 1)
- No. 6 1606 Cura: Manuel Cabral
Lugar: Huacaybamba (A.A.L. Sec. Visitas, 3)
- No. 7 1606 Cura: Juan Pérez de Segura
Lugar: San Francisco de Mangas (A.A.L. Capítulos, 1).
- No. 8 1607 Cura: Lorenzo (Alonso?) Pérez de Viveros
Lugar: Mama (Ibid.)

- No. 9 1607 Cura: Juan Bautista de Molina
Lugar: Yamarasbamba y Yapa (Ibid).
- No. 10 1607 Cura: Cristóbal de Ortega
Lugar: San Juan de Ica (Ibid).
- No. 11 1607 Cura: Francisco de Avila
Lugar San Damián de Huarochirí (Ibid).
- No. 12 1609 Cura: Hernndo de Avendaño
Lugar: San Pedro de Casta (Ibid)
- No. 13 1610 Cura: Juan Núñez de Salazar
Lugar: Ayxa (A.A.L. Sec. Capítulos, 2)
- No. 14 1610 Cura: Alonso Ramírez de Berrio
Lugar: Santiago de Pariaca (Ibid).
- No. 15 1610 Cura: Rodrigo Hernández Príncipe
Lugar: Corongo (Ibid).
- No. 16 1610 Cura: Rodrigo de Alvarado
Lugar: Piscobamba (Ibid).
- No. 17 1611 Cura: Manuel Cabral
Lugar: Huacaybamba (Ibid).
- No. 18 1611 Cura: Diego Caro
Lugar: La Barranca (A.A.L. Sec. Capítulos, 2)
- No. 19 1611 Cura: Luis de Mora y Aguilar
Lugar Santiago de Carampoma (Ibid).
- No. 20 1612 Cura: Gutiérrez de Cárdenas
Lugar: Chilca y Mara (Ibid).
- No. 21 1612 Cura: Francisco de Grajales
Lugar: Huarmey (Ibid).
- No. 22 1613 Cura: Alonso Osorio
Lugar: Los Reyes de Chinchacocha (Ibid).
- No. 23 1613 Cura: Alvaro Núñez de Cavarias
Lugar: Santa María de La Parrilla (Ibid).
- No. 24 1613 Cura: Juan Mexías de Torres
Lugar: Cañete (Ibid).
- No. 25 1615 Cura: Gonzalo Guerrero de Luna
Lugar: Cochamarca (A.A.L. Sec. Capítulos, 3).
- No. 26 1615 Cura: Francisco Núñez Tenorio
Lugar: Llata (Ibid).
- No. 27 1617 Cura: Luis de Mora y Aguilar
Lugar San Francisco de Llachac (Ibid).
- No. 28 1617 Cura: Cristóbal de Ortega
Lugar: Tongos (Ibid).
- No. 29 1618 Cura: Juan Gutiérrez de Aguilar
Lugar: Cajatambo (Ibid).
- No. 30 1619 Cura: Alonso Mexía
Lugar: Llata (Ibid).

- No. 31 1619 Cura: Amado Icaro de Macuecos
Lugar: Caruamayo (Ibid).
- No. 32 1619 Cura: Francisco de Galarza
Lugar: San Pedro de Casta (Ibid.).
- No. 33 1620 Cura: Pedro de Contreras
Lugar: Chaclla (A.A.O. Sec. Capítulos, 4)
- No. 34 1621 Cura: Alonso Pérez
Lugar: Santiago de Chacos (Ibid.)
- No. 35 1621 Cura: Francisco de Estrada
Lugar: San Luis de Matará (Ibid).
- No. 36 1621 Cura: Julián de los Ríos.
Lugar: Los Reyes de Moyobamba (Ibid).
- No. 37 1621 Cura: Francisco Agustin Serrano
Lugar: Lunaguaná (A.A.L. Sec. Capítulos, 4)
- No. 38 1621 Cura: Alonso Pérez de Llanos
Lugar: San Juan de Guariaca (Ibid).
- No. 39 1622 Cura: Antonio Luis López
Lugar: Huacaybamba (Ibid).
- No. 40 1622 Cura: Luis Mexía
Lugar: Chaclla (Ibid).
- No. 41 1622 Cura: D^o. Igorri Telles (?)
Lugar: Ancón (Ibid).
- No. 42 1623 Cura: La B. Cristóbal Quintero
Lugar: La Barranca (Ibid).
- No. 43 1623 Cura: Andrés de Moxica
Lugar: San Mateo de Huanchor (Ibid.)
- No. 44 1623 Cura: Plácido Antolínez
Lugar: San Cristóbal de Falcamayo (Ibid.)
- No. 45 1623 Cura: Antonio Luis López
Lugar: Huacaybamba (Ibid.)
- No. 46 1625 Cura: Juan Arévalo Sedano
Lugar: Casma (A.A.L. Sec. Capítulos, 5)
- No. 47 1626 Cura: Alonso Mexía
Lugar: Collana de Pampas (A.A.L. Sec. Capítulos, 6)
- No. 48 1629 Cura: Marcelo García
Lugar: Santiago de Guadalcázar (Ibid.)
- No. 49 1629 Cura: Cosme Pereira
Lugar: Marca (Ibid.)
- No. 50 1629 Cura: un interino en lugar de Diego Pérez
Lugar: Acotama (Ibid)
- No. 51 1629 Cura: Juan Sánchez Almaraz
Lugar: Huacaybamba (Ibid.)
- No. 52 1629 Cura: Juan Núñez de Prado
Lugar: Llata (Ibid.)