

Violencia carnavalesca, usos de la justicia y batalla ritual en la Cochabamba tardocolonial*

Carnivalesque violence, uses of justice and ritual battle in late colonial Cochabamba

ANDRÉS S. ANTÓN RIVAS

Resumen

Este artículo analiza una pelea desarrollada la noche del domingo de Carnaval de 1786 entre los campesinos de dos localidades de la región de Cochabamba (Charcas). A través de este estudio de caso, se examina el papel de la violencia popular colectiva carnavalesca en el mundo colonial andino y se consideran los usos de la justicia puestos en marcha por los implicados en el juicio sobre el tumulto. Por último, se discute sobre la posible correspondencia de esta reyerta con un *tinku*, tipología de batallas rituales practicadas por varios pueblos indígenas surandinos. Todo ello se enmarca en una reflexión acerca de la construcción de identidades y sociabilidades colectivas en la región de Cochabamba, particularmente afectada por los procesos de desestructuración étnica y mestizaje, subrayando el papel jugado tanto por los referentes culturales andinos como por los importados desde tradiciones europeas.

Palabras clave

Cochabamba; Violencia Carnavalesca; Peleas Campesinas; Usos de la Justicia; *Tinkus*.

Abstract

This paper analyses a fight that took place on Carnival Sunday night in 1786 between the peasants from two settlements in the region of Cochabamba (Charcas). Through this case study, it examines the role of popular collective carnivalesque violence in the Andean colonial world and considers the uses of justice implemented by those involved in the trial of the riot. Finally, it discusses the possible correspondence of this affray with a *tinku*, a typology of ritual battles practiced by several South Andean indigenous peoples. All of this is framed within a reflection on the construction of collective identities and sociabilities in the Cochabamba region, particularly affected by the processes of ethnic deconstructing and *mestizaje*, underlining the role played by both Andean cultural references and those imported from European traditions.

Keywords

Cochabamba; Carnivalesque Violence; Peasant Fights; Uses of Justice; *Tinkus*.



Recibido con pedido de publicación el 2 de septiembre de 2024

Aceptado para su publicación el 18 de noviembre de 2024

Versión definitiva recibida el 13 de febrero de 2025

doi: [10.35305/prohistoria.vi43.1974](https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi43.1974)

Andrés S. Antón Rivas, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Cantabria, Santander, España; e-mail: antons@unican.es

* Agradezco las recomendaciones realizadas por los evaluadores de la revista



Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons. [Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Antón Rivas, A. (2025). Violencia carnavalesca, usos de la justicia y batalla ritual en la Cochabamba tardocolonial. *Prohistoria*, Año XXVIII, 43, jun., 1-27.

Introducción¹

El lunes 14 de febrero de 1786 era la segunda jornada de las celebraciones del Carnaval, un tiempo central dentro de los ritmos anuales del calendario festivo y ritual de los pueblos andinos. Aquel día, José Miguel Pardo, administrador de la hacienda de Iquirollo, situada en el Valle Bajo de Cochabamba, presentó una querella ante el subdelegado del partido de Tapacarí, Gerónimo de Marrón y Lombera. En ella protestaba que la noche anterior, “a desora”, había llegado a su hacienda “una patrulla de gente con armas ofencibas de palos, piedras, hondas y otras”. Según declaró, estos habían ocasionado “muchas averías” a los trabajadores bajo su mando, dejando gravemente heridos al menos a siete de ellos, lo que suponía un grave perjuicio para sus intereses, pues como consecuencia de estos sucesos apenas disponía de campesinos que pudieran trabajar en las labores de la hacienda. Con el propósito de que los responsables recibieran un escarmiento a manos de la justicia, Pardo solicitó al subdelegado que investigara el asunto, identificara a los culpables y los condenara a pagarle los daños originados y a sufrir pena de cárcel, para proveer así un adecuado “castigo a semejantes hechos”.²

Como resultado de esta denuncia, se inició un largo proceso judicial que se dilató durante casi un año, en el que los involucrados trataron de dilucidar qué razones habían motivado esta violenta agresión colectiva, quiénes habían sido sus instigadores y protagonistas y qué sanción debían recibir por sus actos disruptivos. Rápidamente, la acusación se dirigió contra los habitantes del contiguo pueblo de Quillacollo.

En este artículo se parte del estudio de este caso de violencia popular colectiva para analizar una serie de cuestiones relacionadas con diversos fenómenos propios de las sociedades coloniales andinas que aparecen en él reflejadas. Siempre con el contenido de este documento como guía, comenzaremos abordando el tema de la violencia popular colectiva en los contextos carnavalescos de los Andes, tanto en Cochabamba como en otras regiones cercanas. Acto seguido, nos adentraremos más en este episodio de conflicto para analizar las estrategias que los distintos actores participantes siguieron en su recorrido judicial, haciendo un uso consciente de la justicia para la consecución de sus propias metas. Para finalizar, atendiendo a una fugaz mención dentro del texto del expediente, reflexionaremos sobre la posibilidad de que esta trifulca campesina pueda corresponderse con un *tinku*, una modalidad

¹ Publicación desarrollada en el marco del Proyecto PID2021-124823NB-C22, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y por FEDER: Una manera de hacer Europa y bajo un contrato predoctoral Concepción Arenal del Programa de Personal Investigador en Formación Predoctoral de la Universidad de Cantabria.

² Archivo Histórico Municipal José Macedonio Urquidi [AHMJM], Expedientes Coloniales Cochabamba [ECC], legajo 196, 1786, expediente 17, f. 354.

de batalla ritual todavía practicada por algunos pueblos indígenas surandinos que ha sido poco registrada en documentación de época colonial.

El espacio regional de Cochabamba, situado en los valles orientales del centro de la actual Bolivia y perteneciente en la etapa colonial a la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, tiene además un interés añadido para el estudio de todas estas temáticas, pues su trayectoria histórica fue marcadamente divergente a la que tomaron otros territorios próximos. En Cochabamba, la conquista española produjo alteraciones mucho más profundas en el tejido social que las que se experimentaron en las cercanas áreas del altiplano, donde los entramados étnicos prehispánicos, aunque también seriamente afectados, mantuvieron una fortaleza mayor.

En esta zona valluna, sin embargo, muchas de las variadas poblaciones trasladadas allí por el estado incaico retornaron hacia sus tierras de origen, por lo que la desintegración étnica fue mucho más pronunciada. Al mismo tiempo, Cochabamba se convirtió en una región de refugio para indígenas altiplánicos que huían de las nuevas exacciones coloniales, principalmente del tributo de indios y la mita minera. Además, el asentamiento de población española fue allí mucho más intenso que en otros lugares, a causa de su temperamento moderado y de la abundancia de tierras fértiles en sus valles, lo que fue dando lugar a una población mestiza cada vez mayor y estimuló la fundación de una tupida red de haciendas agrícolas con las que abastecer al incipiente mercado potosino, donde se asentaron a trabajar, bajo el estatus de yanaconas o de indios forasteros, muchos de los emigrados desde el altiplano.

Como observó Brooke Larson (1988: 298-305), los españoles fueron muy exitosos a la hora de imponer un control eficaz sobre la tierra y la mano de obra indígena en los valles de Cochabamba, proceso que no tuvo en las tierras altas unos resultados tan satisfactorios. De esta forma, la región se habría erigido como “un caso extremo de una débil resistencia andina al asentamiento europeo”, pues aunque cinco pueblos de indios, con sus propias tierras e instituciones, ocupaban algunas de sus porciones occidentales, el dominio demográfico estaba indiscutiblemente en las filas de los indígenas forasteros y los mestizos, que “se enfrentaban solos al mundo”, privados de las tradiciones ideológicas de las comunidades andinas con fuerte conciencia étnica, de sus mecanismos internos de reciprocidad y redistribución y de las protecciones legales corporativas que el gobierno colonial brindaba a este tipo de colectividades dentro de la “república de indios”.

No obstante, es preciso replantearse si el campesinado cochabambino que residía fuera de los pueblos de indios se enfrentaba verdaderamente al mundo en soledad o si, por el contrario, había ido tejiendo en las haciendas y estancias donde residía, al igual que en los mercados y caminos que frecuentaba, nuevas redes de interacción y ocio, nuevos espacios de ritual y cooperación, nuevas

modalidades de resistencia y nuevas identidades sociales elaboradas de modo autónomo, aunque no necesariamente en ruptura u oposición, a las que se desarrollaban en paralelo dentro de los pueblos de indios. La asunción de este punto de vista supone un replanteamiento de las narrativas que han caracterizado a los campesinados no adscritos a *ayllus* y grupos étnicos como desarraigados, carentes de lazos sociales sólidos y duraderos, y progresivamente desindianizados, hispanizados y mayormente sumisos ante la dominación hacendal.

En definitiva, tomamos aquí como guía la perspectiva adoptada por la propia Brooke Larson en una obra posterior (2000: 37-38, 41, 72), donde propuso que las investigaciones acerca de la región de Cochabamba habían de “explorar los modelos y procesos a través de los cuales campesinos, plebeyos y trabajadores dejaron su aislamiento y coincidieron en múltiples y yuxtapuestos espacios de trabajo, ceremoniales y de lucha”, asumiendo para ello una agenda que “requiere trasladar el centro del análisis a los potenciales espacios y formas de la cultura popular, comunidad y formación de identidad”, ya que solo así es posible comprender “cómo los campesinos se constituyeron en sujetos históricos alertas en lo político, portadores de valores culturales y constructores de redes e identidades sociales informales en el curso de sus vidas y luchas cotidianas”. También han de complementarse los trabajos recientes de Alber Quispe Escobar (2017) sobre las formas festivas y rituales de las zonas más indígenas de la región, con investigaciones centradas en los desarrollos de las áreas más hacendales y mestizas.

El estudio de esta pelea campesina, en la que participaron varias decenas de habitantes de dos localidades durante un momento festivo, y que dio lugar a un proceso judicial prolongado, puede insertarse dentro de estas problemáticas interpretativas y ser analizada como una muestra reveladora de la conformación de redes de sociabilidad, confraternidad, colaboración, confrontación e identidad entre los sectores plebeyos dentro de un contexto que, visto desde la superficie, aparece como socialmente desestructurado. En concreto, Quillacollo, el escenario de este conflicto, era jurídicamente un “pueblo de españoles” que incluía en su término algunas haciendas, como la de Iquirollo, y en el que los indígenas y cholos apenas sumaban un 26% de su población, frente a un 46% de mestizos y un elevado 21% de españoles. Además, este pueblo se destacaba por ser un importante centro de artesanía textil y un animado punto de encuentro del comercio campesino minorista en sus ferias dominicales (Viedma, 1836 [1788]: 30-31).

Carnaval, violencia popular colectiva y borrachera: ecos desde los Andes

Esta contienda entre campesinos de Iquirollo y Quillacollo durante la primera noche del Carnaval estuvo marcada, como ya se ha indicado, por una importante

dosis de violencia. El mayordomo Pardo denunció que sus peones se hallaban “con cardenales [...], roturas, quebraduras y otros exsesos”, hecho que fue confirmado por el subdelegado cuando los examinó y certificó que tenían heridas y lesiones en sus cabezas, manos, brazos y pies, “todo al pareser hecho con armas de piedras y palo”.

Cuando comenzó el juicio y testigos de ambas partes fueron ofreciendo sus declaraciones, todos confirmaron que la pendencia había sido violenta, si bien difirieron considerablemente en las versiones sobre quién la había iniciado. Matías Ticona y Toribio Maita, que sufrieron pena de cárcel preventiva durante varios meses por habérseles atribuido ser los “caudillos” y “motores” de la alteración, echaron la culpa a los de Iquircollo, que “vinieron ya armados de palos y piedras [...] a probocar no tan solamente con palabras injuriosas, sino también con obras de puñetas y garrotazos”. En cambio, otros implicados narraron que uno de los de Quillacollo descargó “varios palazos” sobre un habitante de Iquircollo, lo que precipitó que estos, en defensa propia, respondieran “empezando contienda de pedradas y palos”. Sea como fuere, no se trató de una disputa ligera, sino de una reyerta contundente.³

La algarada estuvo igualmente acompañada de música, bailes, alcohol y diversión, aspecto en el que hicieron hincapié muchos de los testigos. Gregorio Zambrana, un tejedor de Quillacollo que fue capturado en el lugar de los hechos, aseguró que los indios de su pueblo habían ido a Iquircollo a casa de su concuñado “a tomar chicha”, bebida de maíz fermentado muy popular en los Andes, y que allí planearon tener pelea con los de Pocpocollo, otra hacienda cercana, pero no lo consiguieron “por haverlos separado sus mugeres”.

Otros participantes achacaron el tumulto a las consecuencias de la embriaguez, como Matías Ticona, quien dijo que como “estaban hebrios procedieron sin reflección”, mientras que el juez que valoró el caso calificó en su dictamen final los incidentes como “una mera borrachera de yndios y mestisos incautos”. Varios de los informantes también concordaron en que los asistentes llegaron “tocando flauta y tamborcillo [...] para gozar la alegría”, hasta que “estando así bailando”, estalló la riña. En palabras de Matías Ticona y Toribio Maita, esta concentración “fue dirigida a mera diversión y alegrías acostumbradas al inmediato tiempo a Carnabal [...] sin haver jamás tenido siquiera un lebe pensamiento de pelear con persona alguna”, sino simplemente para “alegrarse y divertirse honestamente”. Gabriel Flores, un indio de Quillacollo, reiteró que esta clase de diversión “se acostumbra siempre por Carnabal”.⁴

¿Cómo interpretar este acontecimiento? Aquí lo haremos insertándolo en las lecturas que la historiografía ha propuesto para los carnavales en época

³ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 354-355, 371v, 377r, 388.

⁴ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 360r, 368, 376r, 381r, 390v, 408v.

moderna, en particular acerca de los aspectos que se refieren a las prácticas violentas y los usos del alcohol, poniendo para ello el acento en las dinámicas de los espacios andinos.

Las investigaciones históricas y antropológicas acerca del Carnaval tienen ya a sus espaldas una fecunda trayectoria en las décadas pasadas (Bakhtin, 1965; Caro Baroja, 1965; Burke, 1978; Le Roy Ladurie, 1979) y continúan siendo el centro de debates más recientes (Testa, 2020). A grandes rasgos, los estudios sobre el Carnaval, a menudo llamado “Carnestolendas” en el léxico de la Edad Moderna, coinciden en presentar estas fechas festivas, de tres días de duración, como un momento de inversión del orden corriente de la sociedad, una afloración temporal a la superficie social de un “mundo al revés” en el que las jerarquías de poder se desdibujarían y proliferarían los excesos –alcohólicos, sexuales, alimenticios–, acompañados de dosis de música, baile, mascaradas y concentraciones masivas de personas en los espacios públicos. Todo este espectáculo, teñido de numerosas formas rituales, constituiría una última oportunidad para el disfrute material antes del comienzo del tiempo de la Cuaresma, la antítesis de lo carnavalesco, en la que predominarían la contención, la abstinencia y la sobriedad, a modo de preparación para la Semana Santa.

Otro componente definitorio de los carnavales, también enfatizado por todos los autores citados, es el aumento en los niveles de violencia interpersonal, ya sea a través de peleas, robos, destrucciones, insultos, homicidios, tumultos o rebeliones, impulsado por el consumo de alcohol, por el anonimato que brindan las grandes congregaciones de gente y por la supresión o modificación transitoria de ciertos tabúes sociales, hecho que preocupó a las autoridades civiles y eclesiásticas de la época por su potencial subversivo y que propició la aparición de tentativas elitistas para controlar su desarrollo y disciplinar a sus participantes.

Aunque se trata de una fiesta de origen europeo, el Carnaval fue exportado a América cuando se produjo la llegada española a este continente. Lo que ocurrió, sin embargo, fue mucho más que una mera trasposición de prácticas de uno a otro lado del Atlántico. En América, el Carnaval se transformó y adquirió nuevas formas y significados en las diferentes sociedades en las que se fue incorporando (Burke, 1996). Aunque algunos autores han minusvalorado la introducción de estas modalidades festivas en las sociedades amerindias, otorgando una mayor primacía a su incorporación al mundo mestizo, negro y urbano (Flores Martos, 2001), es innegable que el Carnaval echó profundas raíces entre las poblaciones rurales de esta región y se convirtió en una práctica central en su universo ritual y festivo.

Es más, aunque su inserción en las poblaciones andinas fue uno de los muchos dispositivos de evangelización y control social que los españoles impusieron sobre ellas, con el objetivo de remarcar la exhibición de las nuevas

jerarquías coloniales, estas festividades “fueron apropiadas y resignificadas por la tradición festivo-ritual de las poblaciones indígenas”, hasta el punto de convertirse en momentos de afirmación cultural nativa y potencial desorden, por su propensión para el alboroto, la violencia, la desaparición temporal de barreras sociales e incluso la insurrección (Chamorro Pérez, 2020).

En efecto, los carnavales fueron ocasiones idóneas para la aparición de acciones populares violentas de tipo colectivo en los Andes tardocoloniales, como lo atestiguan numerosos ejemplos. Así, el martes de Carnaval de 1775, una sucesión de incidentes acaecidos tras varios días de diversiones derivó en una rebelión en el enclave minero de Ingaguasi, en el desierto de Atacama, con la que los indios lograron expulsar al corregidor y a numerosos vecinos españoles, haciéndose con el poder en la localidad durante más de dos años (Hidalgo Lehuedé y Castro Flores, 1999).

En febrero de 1781, en plena insurrección indígena en el norte de Potosí, los rebeldes capitaneados por los hermanos Katari, imbuidos de ambiciones mesiánicas y nativistas, comenzaron su asedio a la ciudad de La Plata, sede principal del poder administrativo español en Charcas, justo durante los días del Carnaval (Serulnikov, 2006: 383-385). Unas décadas después, un levantamiento rural en nombre del “Rey Inca” estalló en 1812 en estas mismas fechas festivas en los pueblos aledaños a la ciudad peruana de Huánuco y acabó derivando en cruentas demostraciones de brutalidad indígena (Chassin, 2008: 230).

Las alteraciones violentas durante las Carnestolendas fueron también comunes en la propia Cochabamba. Cinco años antes de los sucesos que nos ocupan, y a poco más de cincuenta kilómetros de distancia, se hicieron sentir en el pueblo de indios de Tapacarí los efectos de la Gran Rebelión de los Andes. Allí, el día 25 de febrero de 1781, aprovechando que era domingo de Carnaval, varios miles de indígenas se lanzaron contra la localidad y desataron una sangrienta masacre. En palabras de uno de los capitanes que reprimió los sucesos, los alzados “acometieron a la yglecia, estando en misa el sacerdote, y entro de ella, en el coro y fuera ejecutaron muchas muertes de españoles, mestizos y mulatos, sin perdonar a hombre alguno de estos, aun recién nacidos, reservando solo algunas pocas mugeres que cautivaron”.⁵ La intención de los rebeldes era llegar hasta Cochabamba, pero fueron rápidamente derrotados y no lograron avanzar por el Valle Bajo. La represión que se sucedió con posterioridad fue aún más severa y en la plaza de armas del mismo pueblo de Quillacollo fueron ejecutados algunos de los sublevados el día 27 de marzo (Coaguila Calvimontes, 2022: 160-180).

En cualquier caso, las manifestaciones de violencia carnavalesca no se ceñían únicamente a las encarnizadas rebeliones abiertas. Además de la reyerta que nos concierne, hemos identificado otros episodios en los que se hizo uso de

⁵ Archivo General de la Nación [AGN], Sala IX, 30-2-7, f. 60 v.

la violencia de forma más cotidiana en estos agitados momentos del calendario. En 1791, en la localidad de Chalguani, ubicada en el partido cochabambino oriental de Mizque, se produjo una lucha, motivada por rencores previos, entre dos hombres que estaban “jugando la armonía del Carnaval” y en un determinado instante, “estando bailando, ambos empesaron a darse palasos” y otros concurrentes tuvieron que intervenir para separarlos.⁶

En otra ocasión, en 1795, un indio de la hacienda de Asirumarma, distante en apenas diez kilómetros de Quillacollo, denunció que la tarde del martes de Carnaval sufrió el ataque de un hombre que le arreó numerosos golpes con un palo.⁷ Es más, en 1786, durante el mismo Carnaval en que se produjo la pelea que aquí se analiza, en el no muy lejano valle de Sacaba, un hacendado pleiteó tras haber sufrido el robo de veinticinco cabezas de ganado vacuno, cuya autoría atribuyó a los “yndios yanaconas de la hacienda de Paracaya”.⁸ Como se puede apreciar, la violencia y la transgresión eran una realidad cotidiana y tangible para los habitantes de Cochabamba, sobremanera en estas ocasiones festivas, y estaban plenamente incorporadas en sus repertorios ordinarios de acción individual y colectiva.

Por otro lado, en lo que respecta a los usos de las bebidas alcohólicas, investigaciones históricas y etnográficas señalan que su consumo en grandes cantidades durante los eventos festivos es una práctica con un profundo arraigo histórico en las zonas rurales de los Andes. El mejor trabajo acerca de esta dimensión cultural es la compilación *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, coordinada por Thierry Saignes, en la que se debatieron numerosas facetas acerca de lo que las fuentes españolas, de manera insistente y estereotipada, denominaban las “borracheras” de los indios (Saignes, 1993b).

En los Andes coloniales, el consumo de alcohol solía estar ligado a ocasiones festivas comunitarias, entre las que sobresalía el Carnaval, cuando las borracheras indígenas podían representar un verdadero reto para las autoridades, por su potencial para el alboroto y para la subversión del orden que estas anhelaban imponer sobre la sociedad (Heath, 1993: 121-126). Además, esta fiesta europea se solapó con tradiciones procedentes del período prehispánico, cuando la ingesta ceremonial de grandes cantidades de chicha era corriente en ciertos momentos del año, entre los cuales se incluía el mes de febrero, cuando el Sol pasaba por su cénit y las poblaciones se preparaban para el comienzo de la cosecha (Randall, 1993: 58-59).

Tal y como expresó Penelope Harvey (1993: 81), “el emborracharse necesariamente implica una afirmación contundente de la propia identidad”, pues las ocasiones en que se bebe enfatizan la interacción social y generan un

⁶ AHMJMU, ECC, legajo 222, 1791, folios sueltos 872-873.

⁷ AHMJMU, ECC, legajo 238, 1795, expediente 1.

⁸ AHMJMU, ECC, legajo 198, 1786, expediente 12.

mayor sentimiento de unidad colectiva, esto es, una “experiencia de sentirse identificado con otros o participando de un mismo interés”. El propio Saignes (1993a: 29-38) también se sumó a estas concepciones al calificar la embriaguez como una forma de “resguardo de la cohesión socio-cultural andina” capaz de “asegurar los fundamentos de la identidad grupal”.

Volviendo a nuestro punto de partida, el de la configuración de identidades y redes sociales en un contexto socialmente “desestructurado”, podemos contemplar la festividad carnavalesca entre los campesinos de Iquirollo y los de Quillacollo, aún con su desenlace violento, como una oportunidad para reforzar o crear lazos sociales y un espacio de encuentro y diversión para estos sectores populares de Cochabamba. Dicho de otra forma, ¿acaso los bailes y las tonadas musicales, las festividades religiosas y profanas, o las borracheras y las peleas, tan determinantes en la definición de identidades en zonas de mayor fortaleza de las comunidades indígenas, no pudieron operar también como marcadores sociales en regiones con predominio de indios forasteros y mestizos?

Una pelea campesina ante los tribunales: usos y manejos de la justicia

A lo largo del proceso que se formó a raíz de la pendencia realizada entre los campesinos de Iquirollo y los de Quillacollo aparecen declaraciones variadas, a menudo contradictorias o poco concretas, acerca del desarrollo de los hechos y su autoría, de las que se destilan algunos indicios sobre las diferentes estrategias que los actores implicados emplearon a la hora de defender sus objetivos, ya fuera para eludir los castigos o para incentivarlos. De este modo, la acusación inicial, presentada por el mayordomo Pardo, se dirigió contra los campesinos de Quillacollo y tres de ellos fueron prendidos en el lugar de los hechos, aunque luego negaron su participación en el suceso mediante variopintas coartadas: Antonio Fuentes declaró que lo capturaron por “estar desaguando” fuera de la casa de su concuñado, Gregorio Zambrana que “solo se ocupó en mirarla” y Bartolomé Rivera que no participó y que se había acercado al lugar simplemente “por curiosidad”.

Los primeros testigos examinados, presentados por el mayordomo Pardo, aseguraron que los culpables del conflicto habían sido algunos habitantes de Quillacollo, pero que no sabían quiénes. Las versiones ofrecidas posteriormente por otros declarantes siguieron presentando divergencias. Así, el mestizo Bernardo Santa María, residente en la hacienda de Morochata, echó la culpa a los indios de la hacienda de Iquirollo, mientras que Manuel Cervantes, habitante de esta última, atribuyó la responsabilidad a uno de los indios de Quillacollo, que

habría agredido a Matías Ticona, carpintero mestizo de la predicha hacienda, desencadenando la reacción defensiva de sus convecinos.⁹

La decisión del subdelegado fue detener a los que, según parecía deducirse de algunas deposiciones, eran los dos principales instigadores, Matías Ticona y Toribio Maita, mestizo e indio respectivamente de Iquirollo y Quillacollo, para encarcelarlos en la prisión de este pueblo. También se detuvo a otros ocho indios de Quillacollo, pero fueron puestos rápidamente en libertad el día 21 de febrero, al conseguir un fiador que los sacó de prisión y haberse comprometido a colaborar en la identificación de los responsables. Maita y Ticona siguieron presos durante varios meses más, en los que se dirigieron en reiteradas ocasiones al subdelegado demandando su libertad, negaron categóricamente los continuos alegatos acusativos de Pardo, trataron de invalidar a los testigos contrarios y acabaron convergiendo en una versión de los hechos en la cual ambos cargaron la responsabilidad sobre los campesinos de Iquirollo. La larga espera de estos en prisión parecía no tener fin y Maita logró fugarse en agosto, pero su padre y su acompañante Ticona prosiguieron con sus intentos de obtener la libertad a través de los cauces legales.¹⁰

¿Cómo evaluar estas evidencias? ¿qué fue lo que realmente sucedió? ¿de qué maneras actuaron los participantes para intentar lograr sus metas durante este recorrido judicial? ¿qué maniobras pusieron en marcha para convencer a las autoridades acerca de la veracidad de sus afirmaciones de inocencia o sus acusaciones de culpabilidad? Nos proponemos responder a estas preguntas a través del estudio de los manejos que los implicados hicieron de los mecanismos judiciales durante el transcurso del pleito, dirigiendo para ello la mirada hacia las estrategias discursivas utilizadas por los diferentes actores para alcanzar sus fines.

En este sentido, resultan de gran utilidad los planteamientos de Tomás Mantecón (2015: 210-212, 231-232) acerca de los “usos de la justicia” en la Monarquía hispánica durante el Antiguo Régimen. Según sus propuestas, cada caso de conflicto canalizado a través de las instituciones judiciales establecía una conversación entre los agresores, las víctimas y las autoridades en la que intervenían diferentes fuerzas sociales y circunstancias contextuales. El marco jurídico antiguorregimental era de todo menos rígido y esto abría un “amplio territorio de negociación en cada uno de los escenarios de justicia”, en el que ejercían un peso decisivo las estructuras de poder local, las configuraciones de la sociedad y los manejos que los participantes hacían de sus posiciones y discursos, propiciando de esta forma unos u otros desenlaces. En síntesis, existía un campo de desenvolvimiento relativamente holgado para que los distintos individuos

⁹ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 354r.-362r., 367v.-368r., 371.

¹⁰ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 371v.-389r.

que protagonizaban cada caso pudieran influir, a través de sus actuaciones particulares, en las características que asumía la resolución del conflicto.

El uso consciente y estratégico de las vías judiciales por parte de sectores subalternos, fundamentalmente indígenas, ha sido igualmente resaltado por varios especialistas en la conflictividad social en el mundo andino durante el siglo XVIII. En esta línea, para el área de Cuzco, Ward Stavig (1999: 85, 104-105) ha observado que el aparato legal español funcionó como un “arma de los débiles”, pues los indígenas lo utilizaron de forma habilidosa –y a menudo exitosa– para librarse de batallas judiciales. Mientras tanto, Charles Walker (1999: 69-72) ha manifestado que esta tradición cuzqueña de uso repetido de los tribunales estaba asentada en la creencia de que la táctica de emprender costosos esfuerzos legales podía funcionar y reportar resultados beneficiosos a quienes la ponían en práctica.

Por otra parte, para la región del norte de Potosí, Sergio Serulnikov (2006: 79-81, 96-101, 216, 223) ha estudiado los prolongados y complejos procesos judiciales encabezados por campesinos indígenas para defender sus parcelas de autonomía política y económica en las décadas centrales de la centuria, en los que hicieron una lectura muy perspicaz de las contradicciones y antagonismos que fracturaban las diferentes instancias de poder colonial –caciques, corregidores, clérigos, Real Audiencia, virreinato, entre otras– y trataron de hacer funcionar estas divisiones a su favor, por medio de astutas y calculadas argumentaciones retóricas en los tribunales y de acciones colectivas en los pueblos, tanto pacíficas como violentas.

El alcance de estas participaciones populares en los organismos judiciales coloniales ha sido analizado también para Cochabamba por Brooke Larson (1988: 49, 133, 201-202). Desde las primeras décadas que siguieron a la conquista española, y a lo largo de los dos siglos siguientes, los campesinos cochabambinos hicieron un activo uso de los procedimientos judiciales para hacer avanzar sus intereses colectivos y poner a prueba los límites del poder de las autoridades, manipulando para ello las leyes coloniales y las nociones de justicia para conseguir mejorar su situación o poner freno a prácticas percibidas como abusivas. Además, para la época tardocolonial que nos concierne, una mayor presencia social de las autoridades administrativas españolas, fruto de las reformas borbónicas, habría hecho más sencillo y atractivo para los grupos populares el adentrarse en la “política judicial” contra sus superiores, explotando las inquietudes y temores de las autoridades de que se fugaran o no pudieran pagar los tributos, para forzarlos de esta forma a emitir veredictos que les resultaran más beneficiosos.

Todos estos esfuerzos no se saldaban siempre con desenlaces favorables, pero sus participantes desplegaban en ellos todo su arsenal discursivo para tratar que así fuera. Con este objetivo, contaban a menudo con la ayuda de figuras como

los protectores de indios o los procuradores de pobres, funcionarios con cargo en muchos de los tribunales de la América hispánica cuyo cometido era colaborar con los indígenas y otros subordinados ante la justicia y ayudarlos a preparar unas sólidas defensas (Zapata de Barry, 2007). Fuera de los canales formales, existían personajes como los “tinterillos”, generalmente criollos y mestizos que tenían cierto conocimiento de la legislación vigente y se ganaban la vida elaborando escritos para personas analfabetas (Sala i Vila, 1989: 409). Todas estas figuras serían parte de lo que se ha llamado los “auxiliares de la justicia” (Dolan, 2005) y habrían sido fundamentales para los pleiteantes a la hora de transitar por el laberíntico sistema judicial. Obviamente, este tipo de tácticas no fueron patrimonio exclusivo de los grupos populares, pues los hacendados y las autoridades también operaron de esta manera y desde posiciones negociadoras más fuertes.

Entre los involucrados en la pelea entre Quillacollo e Iquirollo, estas artimañas de manipulación astuta de la “fibra sensible” de las autoridades para fortalecer los puntos de vista sostenidos por las distintas posturas salen a la luz de manera reiterada a lo largo del proceso. De un lado tenemos los argumentos del administrador Pardo, que centró su discurso en que a causa de las palizas sufridas por sus peones se hallaba “perjudicado en el jiro del trabajo en dicha hacienda, no solo en los adelantamientos de ella, sino también en la paga de los reales tributos”. A su juicio, los daños causados le afectaban a él, evidentemente, como administrador de la hacienda, “con peores gastos”, lo que redundaba en menoscabos a la economía local. Lo que más acento merecía en su justificación, sin embargo, era que estos trastornos afectaban también a “Su Magestad por sus reales tributos” y por tanto requerían de un “exemplar y condigno castigo” para que los infractores tuvieran enmienda y la Real Hacienda no padeciera descensos en sus recaudaciones.¹¹

La cuestión de los perjuicios en los cobros fiscales era una preocupación de primer orden para las autoridades locales, especialmente en una época como la tardocolonial, en la cual se pusieron en marcha diferentes medidas con las que aumentar y perfeccionar los mecanismos de recaudación, lo que tensionó los delicados equilibrios sociales coloniales (Larson, 1988: 284-294). Por ende, este recurso argumentativo podía servir como un instrumento excelente para sostener una posición en una contienda judicial (Serulnikov, 2006: 70-72, 225-228).

Pardo también se presentó como un defensor de sus trabajadores para evitar que siguieran “en estado miserable de perder la vida y de no quedar enteramente liciados y sin maior consuelo que mantenerse a limosna o mendigos”. Más graves fueron otras de sus aseveraciones, que se revelan como ciertamente exageradas y tendenciosas, en las que describió la pelea como un conato de insurrección altamente peligroso. Así, definió a los campesinos de

¹¹ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 358r., 363v.

Quillacollo que participaron en la pelea como “sediciosos y alborotadores de la república” que actuaban “contra los aberes de Su Magestad” y describió el hecho como una “asonada pública que el derecho llama violencia”. Sin duda, el uso de un lenguaje tan altisonante, que sugería una seria amenaza para la paz local, era un truco retórico para llamar la atención de las autoridades y lograr así que consideraran el asunto con más alarma y optaran, en consecuencia, por aplicar sanciones más duras.¹²

Del otro lado se encuentran las argumentaciones presentadas por los presos. En un escrito fechado el 15 de julio, Toribio Maita denunció las demoras que estaba sufriendo el avance en la resolución del proceso judicial, lo que le hacía “un perjuicio fatal”, y pedía que se le pusiera en libertad “para que yo pueda trabaxar para mi sustento, como para contribuir al pecho de tributos”. También denunciaron que las acusaciones de sediciosos y alborotadores de la paz eran “banos fundamentos desviados” y recurrieron al énfasis en los daños físicos sufridos, pues Matías Ticona alegó “que mediante el mucho tiempo que he estado con la prición de grillos en esta cárcel me hallo con el peligro de quedar lezo y impedido”, lo que habría dificultado o imposibilitado su participación en trabajos agrícolas y artesanales con los que poder sustentarse.¹³

Nuevamente, vemos aparecer la cuestión del menoscabo en los cobros fiscales, esta vez utilizada por un campesino, como pieza argumental central en la prosecución del pleito. Este tipo de “amenazas” hubieron de tener más eficacia durante las crisis climáticas que azotaron periódicamente el espacio charqueño en época tardocolonial y que podían suponer un riesgo para el mantenimiento de los niveles deseados de exacción tributaria. Precisamente, nuestros hechos coincidieron en mitad de un ciclo de severa sequía que se prolongó en Cochabamba desde 1785 hasta 1787, lo que habría acentuado las preocupaciones de los campesinos por su supervivencia y la voluntad de los funcionarios locales de impedir cualquier trastorno en la recaudación (Prieto y Herrera, 2002: 66-77).

Entre los razonamientos argüidos por los campesinos, otro que emerge con cierta regularidad es el de la poca trasparencia y fiabilidad de las pruebas expuestas contra ellos para poder emitir una resolución justa e inapelable. A través de estos cuestionamientos, los participantes en el pleito trataron de deslegitimar las acusaciones lanzadas en su contra y con ello buscaron aprovechar los vacíos, los silencios y las dudas para evitar sufrir la imposición de sanciones.

Toribio Maita y Matías Ticona arremetieron en sus escritos contra los testigos presentados, pues algunos de ellos solo declararon conocer los hechos de oídas, haber escuchado ruidos o haber visto una turba de gente, pero sin identificar a sus miembros, aspecto que, a su parecer, anulaba su validez como

¹² AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 363r., 383r.

¹³ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 378r., 385r., 393v.

fuentes probatorias a tomar en cuenta. Como ellos mismos indicaron, testigos de esta condición “nada valen ni hacen fe en juicio, ni fuerza de él, aunque sean mil en número” y protestaron que “es llano y corriente el que la prueba sea concluyente y tan clara como la luz del meridiano”, lo que significaba que toda la incriminación proyectada hacia ellos por el mayordomo Pardo carecía de solidez y, por consiguiente, la prisión que estaban sufriendo era injusta, debía cesar y se les debía compensar por los daños y perjuicios causados.¹⁴

Maita y Ticona también adujeron que todo el tumulto fue un caos, ocurrido además durante la noche, y que no así era posible encontrar pruebas que inculparan directamente a ninguno de los concurrentes. En sus propias palabras, no había “evidencia formal de las personas que huviesen hecho las heridas y averías [...] por haver sido a deshora de la noche la reierta y entre un numeroso concurso de gente”, pues “lo que entre muchos sucede y por parte de noche es muy dificultoso y dudos el que acertibamente deba averiguarse”. El propio Pardo coincidió, al menos parcialmente, con algunas de estas afirmaciones, cuando en un momento del proceso confesó que “no se ha podido encontrar quales sean los reos principales motinantes”. Ticona, a su vez, intentó aminorar su responsabilidad en los hechos atribuyendo la culpa a que “estaban hebrios” y habían actuado “sin reflexión” cuando decidieron enfrentarse violentamente.¹⁵

Otra forma de interactuar con la justicia, en este caso para esquivarla, era optar por la fuga, práctica muy recurrente en la América hispánica y que constituía un quebradero de cabeza para los gobernantes, pues generalmente las prisiones eran edificios muy precarios y mal vigilados (Aguilar, 2010: 44-49). Ya mencionamos más arriba que Toribio Maita se escapó en el mes de agosto de la cárcel de Quillacollo, en la que llevaba casi seis meses encerrado. Consiguió refugiarse durante un tiempo en la iglesia de este pueblo, de donde una vez más pudo huir sin ser capturado. Según lo manifestado por Juan Guzmán, teniente de alguacil mayor de Quillacollo, el desencadenante de su fuga, sin duda llamativo, fue “no aver seguridad en la cárcel, por no aver pared ni lugar donde puedan aser del cuerpo sino que presisamente salen a la calle”. Su huida, al parecer reincidente, también fue explotada argumentalmente por Mariano de Larrinaga, un fiscal nombrado afín a los intereses del mayordomo Pardo, que insistió en que los reos eran culpables y que “era Thoribio Mayta quien lo acredita con las repetidas fugas que a hecho de la cárcel”. Finalmente, cuando se emitió una sentencia para todo este proceso, muchos de los condenados no pudieron ser pillados por haber huido en desbandada.¹⁶

¹⁴ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 381v., 382r., 398v., 399r.

¹⁵ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 376r., 379r., 381v.

¹⁶ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 389r., 396v., 407v., 408r., 410.

Tras meses de atrasos, con idas y venidas de escritos e inculpaciones mutuas, los autos fueron remitidos en noviembre al licenciado Martín Tapia, abogado de la Real Audiencia del distrito. Este, señalando irregularidades, aseveró que el proceso se hallaba “totalmente viciado y defectuoso”, pero tras ratificarse algunos testigos en sus deposiciones, Tapia emitió por fin sentencia el día 29 de enero de 1787, casi un año después de la pelea. En ella, desestimó las afirmaciones de Pardo de que el asunto fuera una sedición y lo redujo a “una mera borrachera de yndios y mestisos incautos”, facilitada por la “lenidad o tolerancia” de los jueces y los patronos, que habrían permitido que tuvieran por costumbre “salir por Carnaval a manifestar la fuerza y toga [...] haciendo una sangrienta defensa [...] como si fuera ley de duelo observada en la antigüedad”. Opinó que el asunto debía haberse zanjado inmediatamente, repartiendo a todos los concurrentes “sus mui competentes azotes”, en lugar de promover la formación de un proceso tan dilatado.¹⁷

Tapia mandó que Toribio Maita y Matías Ticona fueran sacados de la cárcel para recibir veinticinco azotes, mientras que al menos otros siete muchachos, aparentemente indios, tanto de Quillacollo como de Iquircollo, debían recibir doce “dados entro de la cárcel para que en adelante se vea el escarmiento de tales juntas perjudiciales [...] como porque se estableasca la paz entre estos”. A cinco individuos más, estos mestizos, se los debía internar en prisión por ocho días “de suerte que conoscan el delito y consiban su gravedad”. Además, Tapia ordenó que la pena fuera de público conocimiento y mandó que el auto fuera difundido por voz del pregonero y que el mayordomo Pardo congregara a toda su gente para presenciar la ejecución del castigo. Las costas económicas del proceso judicial, por su parte, habrían de ser divididas entre todos los condenados. Los primeros días de febrero fueron prendidos algunos de los sentenciados, pero otros de ellos, como arriba apuntamos, se fugaron y no pudieron ser apresados “por más exquisitas diligencias que se han practicado”. Por este motivo, las sanciones tuvieron solamente una aplicación parcial.¹⁸

Los contenidos de esta sentencia coinciden con las formulaciones jurídicas preponderantes en la Edad Moderna, en las que la idea de imponer penas contundentes, ejemplarizantes y disciplinarias para poner freno a los delitos y servir de ejemplo a otros potenciales transgresores, ocupaba un papel notable. La intimidación social, la corrección del infractor y la retribución a las víctimas y a la comunidad eran también elementos cruciales. Con todo, el hecho de que el castigo fuera relativamente equitativo y repartido entre los habitantes de Quillacollo y los de Iquircollo ejemplifica la importancia de los arbitrajes y mediaciones judiciales a la hora de apaciguar las tensiones sociales y procurar que los conflictos fueran encauzados hacia una adecuada resolución que

¹⁷ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 403, 408v., 409r.

¹⁸ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, ff. 408v.-410v.

garantizase el mantenimiento de la paz pública (Mantecón Movellán, 2015: 210-218, 230-232).

En conjunto, todas estas maniobras desplegadas por los diversos implicados en el pleito –mayordomo, campesinos, autoridades, etc.– ponen de relieve su manipulación deliberada de los espacios judiciales a través del recurso a una serie de estrategias discursivas orientadas a impulsar sus posiciones y contrarrestar las de los contrarios, buscando así un desenlace que favoreciera, en la medida de lo posible, sus intereses.

La justicia colonial, de esta forma, habría funcionado como un territorio de negociación en el cual los diferentes usos y manejos que los participantes ponían en marcha podían reportar unos u otros resultados, y en consecuencia las personas actuaban de forma astuta, plenamente conscientes de lo mucho que tenían en juego, para tratar de alcanzar, aunque no siempre con éxito, unos determinados fines. Por otra parte, a través de la cooperación para intentar coincidir en sus versiones y actuar colectivamente en los tribunales, podían forjarse entre los campesinos lazos interpersonales sólidos y reforzarse los sentimientos de identidad local, aunque los pleitos también podían incubar faccionalismos y conflictos intestinos. De una u otra forma, la problemática de por qué se originó este encuentro violento sigue sin haber sido resuelta. Sobre este tema discutiremos a continuación.

Tinku y ch'axwa en Cochabamba: ¿batallas andinas en la tierra del mestizaje?

En un folio avanzado del expediente aparece una escueta referencia en boca del administrador José Miguel Pardo que abre un amplio y sugerente filón interpretativo respecto a los significados que tuvo la pelea para sus participantes. En el escrito en que caracterizó el encontronazo como un alboroto sedicioso y negó que su motivación hubiera sido celebrar las alegrías del Carnaval, Pardo insistió en otra argumentación:

“Es público y notorio que estas axciones se componen de asonadas y *tinco* que llaman vulgarmente para efecto de guerras y maltratamientos que de ordinario obserban la pleve [...] la real justicia debe cortar de a raíz este abuso de *tincos* o *encuentros*”.¹⁹

Lo que aquí Pardo llama “tinco” no sería otra cosa que un *tinku*, término quechua que, como él mismo observó, suele traducirse como “encuentro”.²⁰ Los *tinkus* son batallas rituales que tienen lugar, todavía hoy en día, entre comunidades indígenas de algunas regiones de Bolivia, lo que ha motivado que

¹⁹ AHMJMU, ECC, legajo 196, 1786, expediente 17, f. 383v. La cursiva es incorporación nuestra.

²⁰ Este vocablo también está presente en lengua aymara. En su diccionario de este idioma, el jesuita Ludovico Bertonio recogió acepciones derivadas de *tinku* vinculadas con las ideas de batalla y enfrentamiento (Bertonio, 1993 [1612]: 481).

la mayor parte de estudios acerca de estas prácticas hayan sido realizados por etnógrafos en la segunda mitad del siglo XX, atraídos por su pervivencia histórica.

Tristan Platt (1987a: 82-93), uno de los mayores conocedores de estas luchas, en particular de las efectuadas entre los Machas del norte de Potosí, consideró los *tinkus* como “un juego cuyo éxito se mide por el despliegue de violencia que ostenta”. Los campesinos aymaras se reúnen con chicha, coca, música y baile para enfrentarse en dos bandos de guerreros, agrupados según las diferentes líneas divisorias que estructuran la sociedad indígena –*ayllus*, parcialidades y grupos étnicos–. Aunque estas peleas pueden terminar con heridos e incluso muertos, lo reseñable de ellas es que son “intentos de manejar la violencia en términos sociales, someterla a ciertas reglas y concepciones [...] para así extraer de la confusión y el desacuerdo las bases para una nueva afirmación de la posibilidad de la convivencia armoniosa”. Los *tinkus* serían, en definitiva, encuentros entre bandos equilibrados y “simétricos”.

La celebración de los *tinkus* entre los Machas coincide con la fiesta de la Veracruz, el primer fin de semana de mayo, y en ella se combinan el consumo de alcohol, la música festiva y el cortejo entre los jóvenes, con las peleas espontáneas entre los *ayllus*, que tratan de ser reguladas, bajo distintos parámetros, por las fuerzas policiales y las autoridades indígenas locales. Lamentablemente, en los testimonios escritos que se preservan sobre las cofradías y la organización de fiestas en Macha durante el siglo XVIII, no hay referencias a la celebración de estas contiendas ¿tendrían entonces una dimensión más clandestina para escapar del escrutinio disciplinante de los clérigos, los corregidores y otras élites coloniales?

Por otro lado, según las apreciaciones de Platt (1987b: 166-170) y de Thomas Abercrombie (1998: 512), las peleas colectivas violentas no se limitan a esta ocasión anual tan especial y ritualizada. En estrecha relación con los *tinkus* se ha identificado la tipología guerrera de las *ch'axwas*, batallas vinculadas a disputas entre poblaciones por límites de tierras que se celebran también con gran violencia, pero no necesariamente durante fiestas calendáricas y con menos pautas que restrinjan las formas de lucha, en lugares más remotos y lejos de la vigilancia de las autoridades.

La práctica del *tinku* ha sido analizada de igual modo para otros grupos étnicos del norte de Potosí, como los Laymi. Olivia Harris (1985: 35) los ha definido como “batallas rituales [...] que se realizan en las fiestas grandes cuando mucha gente bebe en conjunto, y son exhibiciones de destreza en lugar de luchas por ganar”, fundamentadas en las escisiones dualistas en mitades complementarias de los pueblos andinos. Esta misma autora, junto a Thérèse Bouysse-Cassagne, ha señalado que este tipo de choques violentos, además de un combate guerrero, son un rito que “regula las tensiones internas del grupo y

reafirma los linderos de las unidades familiares y territoriales" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 29-31).

La organización de *tinkus* también ha sido identificada entre las comunidades indígenas de Culta, en el sureste del departamento boliviano de Oruro, bajo el nombre de *ñuwasi* ("nudillos"). En este caso, los rituales se desarrollan asimismo durante momentos festivos, acompañados de danzas y música, y en ocasiones durante el siglo XX llegaron a derivar en duras *ch'axwas* por las tierras entre distintos *ayllus* y parcialidades (Abercrombie, 1998: 100-102, 392-393, 512).

Más lejos de nuestra área de estudio, prácticas muy similares, aunque con distintas denominaciones, perduran en algunas provincias del sur de Perú. El nombre más habitual que reciben allí es *takanakuy* y sus rasgos son semejantes: confrontaciones entre pueblos en fiestas calendáricas por medio de pedradas, hondazos, patadas y puñetazos, acompañadas de emparejamientos de jóvenes, música, danzas, gritos, comida y bebida en abundancia (Cama Ttito y Ttito Tica, 1999).

Algunos de estos *takanakuys* ocurren en fechas próximas a las Carnestolendas, como el *Chiaraje* que se celebra en la provincia cuzqueña de Canas en tres fases: el primero de enero, el 20 de enero y la festividad de Compadres en febrero, antesala del Carnaval. Según la opinión de María Isabel Remy (1991), estas peleas, organizadas en el lindero entre dos comunidades, serían más un "juego recreativo" que un arranque de furia atávica para aplacar con sangre a la *Pachamama* ("Madre Tierra") y asegurar así una buena cosecha, como han sugerido otros autores (Hopkins, 1982). Las mujeres lucen sus mejores galas, los hombres ensalzan su masculinidad a través del arrojo en el combate y todos comen, beben y se divierten mientras van intercalando insultos y burlas provocativas con agresiones físicas. Aunque estos encuentros acaben en ocasiones con heridos graves e incluso muertos, no hay en ellos una intencionalidad asesina y los daños corporales no suelen conducir a ulteriores actos de venganza o rencor.

En contraste con la abundancia de estudios antropológicos sobre estas prácticas para los tiempos recientes, llama la atención la escasez de investigaciones acerca de sus posibles desarrollos durante la etapa colonial. Algunos de los primeros cronistas españoles ya observaron luchas similares durante el siglo XVI, que se retrotraían al período prehispánico. Por ejemplo, el jesuita José de Acosta escribió que pudo ver en Perú "un género de pelea hecha en juego, que se encendía con tanta porfía de los bandos, que venía a ser bien peligrosa su *puclla*, que así la llamaban" (Acosta, 1954 [1590]: 206). *Puclla* es un término equivalente a *pujllay*, voz quechua que significa "juego", y esta conceptualización de las peleas como un juego también aparece en otro

testimonio colonial sobre batallas rituales: el de los sucesos que acontecieron en Langui, en la provincia peruana de Canas, durante los Carnavales de 1772.

La lucha en Langui se produjo entre las dos mitades en que se dividía esta comunidad indígena y se saldó con la muerte de una joven mestiza y la apertura de una investigación por parte de las autoridades locales, aunque la familia de la fallecida no presentó ninguna queja ante la justicia. Algunos oficiales provinciales definieron la contienda como “un juego bestial de hondazos de piedras” que “acostumbran de Carnestolendas”, haciendo “su debersión con meriendas y chicha” y observaron que estos actos violentos eran costumbre en otras comunidades de la zona (Hopkins, 1982: 167-169). Las similitudes de este episodio con el que aquí se está analizando saltan a la vista: coincidencia con el Carnaval, enfrentamiento de dos bandos de localidades contiguas, consumo de alcohol y apertura del proceso judicial no por los protagonistas directos, sino por funcionarios locales deseosos de sujetar estas alteraciones bajo su control.

La existencia de combates similares en el sur de Oruro y el norte de Potosí también está atestiguada para el siglo XVIII. Sarah E. Penry (2019: 75-76, 111, 126) ha contemplado los *tinkus* y otras tipologías de batalla ritual como una de las tradiciones andinas que se yuxtapusieron al cristianismo cuando este fue introducido en las comunidades indígenas del sur de Oruro, pues a menudo se realizaban durante las celebraciones de los santos, junto a procesiones, libaciones, banquetes y borracheras. Otra circunstancia que solía motivarlos, aunque más en la modalidad de *ch'axwa* que antes comentábamos, eran las fiestas entre pueblos vecinos, realizadas a menudo en los linderos y que podían ir conectadas con luchas por tierras y revisiones de términos.

Precisamente, un probable caso de *ch'axwa* ha sido localizado entre dos *ayllus* del grupo étnico norpotosino de los Pocoatas para 1743, cuando los indios de Pari fueron impulsados por su cacique a ocupar algunas tierras en disputa con los de Hilave y estos reaccionaron para defender la integridad territorial de su comunidad. Se desató entonces una concurrida pelea sobre esos campos que se asemeja a las observadas por la etnografía (Serulnikov, 2008: 135-136). Por otra parte, las rivalidades interétnicas entre Pocoatas y Machas se canalizaron con cierta frecuencia a través de la práctica del *tinku* (Serulnikov, 2006: 336).

Hasta la fecha, sin embargo, no se ha encontrado ningún testimonio sobre la celebración de batallas rituales campesinas en la región de Cochabamba, epicentro en Charcas de los procesos de forasteraje indígena y mestizaje, durante los siglos coloniales. ¿Se trataría esta pelea entre los habitantes de Iquirollo y los de Quillacollo de un posible encuentro similar al *tinku*?

La breve referencia dada por el mayordomo Pardo podría ser una de esas pistas presentes en los documentos coloniales, tan fáciles de pasar por alto, que iluminan las escurridizas formas de sociabilidad, identidad y conflicto de los estratos populares. Thomas Abercrombie (1998: 14-15, 119) ha advertido que una

buenas comprensiones de los significados que tuvieron muchas de estas costumbres pasadas para sus protagonistas es muy difícil de conseguir, por los prejuicios y sesgos de los autores de las fuentes coloniales, para quienes a menudo las prácticas culturales andinas les resultaban “tan ajenas que permanecían casi imperceptibles” a sus ojos y por ello no solían dejar constancia de ellas en sus farragosos escritos burocráticos, o bien lo hacían de forma anecdótica o distorsionada. Las maneras en que los indígenas y otros sectores subalternos entendían el mundo y participaban en él de forma activa habrían quedado así oscurecidas y esta carencia ha dejado una alargada estela en los análisis históricos y antropológicos.

De todas formas, indicios casi anecdóticos como este pueden hacer surgir interesantes hipótesis. Utilizando perspectivas microhistóricas, a través de la interpretación de escuetas referencias dentro de marcos sociales generales y empleando enfoques comparativos se puede, al menos parcialmente, sortear el enorme obstáculo de “la escasez de testimonios sobre los comportamientos y actitudes de las clases subordinadas del pasado” (Ginzburg, 1980: XIII).

Es pertinente discutir, entonces, acerca de la hipotética correspondencia de esta pelea con una batalla ritual andina. Los argumentos a favor de esta propuesta son ciertamente numerosos, ya que comparando los rasgos que asumió el encuentro entre los campesinos de Iquirollo y Quillacollo con las evidencias históricas coloniales y las etnográficas recientes, se aprecian una serie de conexiones. Al igual que en otras circunstancias, esta pelea tuvo lugar durante un ciclo festivo, de hecho, durante el céntimo anual de lo festivo: los Carnavales. Además, la congregación de gente, el consumo de chicha en grandes cantidades, la música, el ruido y el baile fueron ingredientes clave en el suceso, de la misma forma que en cualquier *tinku* prototípico. De otro lado, la refriega aconteció en el término entre dos lugares, como en muchas batallas rituales. Así, como señaló uno de los indios de Quillacollo, estos habían ido “hasta el río de Patata donde linda la hacienda de Yquirollo con este dicho pueblo, donde encontraron casualmente con los yndios de la dicha hacienda y tubieron su rigsa y alboroto de pedradas”.²¹

Una cuarta razón es que la región de Cochabamba, a pesar de sus rasgos sociales particulares, estaba geográficamente muy próxima al norte de Potosí y el sur de Oruro, las áreas charqueñas más asociadas al *tinku*, y esta cercanía territorial estaba acompañada de fuertes vínculos sociales. Los lazos comerciales de Cochabamba con las punas orureñas eran muy vigorosos y algunos pueblos altiplánicos conservaban aún tierras comunitarias en los valles (Larson, 1998: 147, 185-186, 231-241). La población cochabambina, además, era en buena medida descendiente de grupos indígenas emigrados del altiplano hacia los valles a lo largo de los siglos coloniales y estos pudieron haber mantenido en sus nuevas

²¹ AHMJMU, ECC, leg. 196, 1786, exp. 17, f. 390v.

residencias, generación tras generación, algunas de sus costumbres ancestrales, tal vez con ciertas modificaciones. Los intercambios y nexos eran también grandes en materia de violencia colectiva, pues durante la Gran Rebelión de 1781 grupos insurgentes venidos de estas dos regiones indígenas expandieron sus operaciones a las quebradas occidentales de Cochabamba, demostrando así la porosidad territorial y social de estas jurisdicciones coloniales (Coaguila Calvimontes, 2022: 115-142).

De todas formas, existen también aspectos que parecen apuntar en contra de la asociación de esta confrontación con un *tinku*. Los *tinkus* son encuentros violentos, pero para nada espontáneos, pues cuentan con una planificación previa y elementos rituales definidos por la costumbre que regulan su desarrollo, de ahí que se les considere como batallas *rituales* y no como meras batallas. En el caso de la lucha entre los campesinos de Iquirollo y Quillacollo, muchos de los declarantes en el proceso afirmaron que todo ocurrió de forma precipitada, sin ninguna intención previa y como resultado de provocaciones inesperadas durante unos festejos supuestamente pacíficos. Además, a diferencia de otros *tinkus* registrados, la pelea ocurrió enteramente durante la noche y no a la luz del día, mientras que la afluencia fue de apenas unas pocas decenas de personas, tan solo una fracción de la población de ambas localidades, cuando a los *tinkus* suele acudir el grueso de los miembros de las comunidades que se enfrentan.

En suma, como propuesta alternativa, podría haberse tratado de una batalla colectiva, pero no necesariamente de tipo ritual. Es posible que los concurrentes estuvieran bebiendo, bailando y divirtiéndose y, de pronto, a causa de una agresión imprevista, reaccionaran enfrentándose a puños, palos y pedradas. Con todo, tampoco es totalmente descartable que los implicados dibujaran la pelea con estos trazos de espontaneidad y no de premeditación para intentar eludir o aminorar el castigo de las autoridades, escondiendo así con sus palabras los verdaderos significados que le hubieran otorgado.

Proponemos aún otras dos posibles lecturas interpretativas para estos hechos. Una de ellas es que tal vez la pelea no fuera un *tinku*, pero sí una *ch'axwa*. Estos conflictos, como ya indicamos, solían estar relacionados con disputas por las lindes y podían alcanzar grandes niveles de violencia, aunque su afluencia fuera en general menor y sus niveles de ritual menos marcados, todos ellos rasgos que se solapan muy bien con los de esta pendencia. Si bien en el expediente no aparece ninguna referencia a que los habitantes de Quillacollo y los de Iquirollo estuvieran inmersos en conflictos previos por sus tierras, el hecho de que la pelea aconteciera en un lindero y fuera tan violenta podría apuntar en esta dirección, siendo entonces todo el suceso una manifestación de las rivalidades latentes entre estas dos localidades, canalizadas por medio de la violencia colectiva.

Por último, proponemos una cuarta opción interpretativa que integra, en cierto modo, todas las anteriores y es, además, la que parece más plausible: quizá

este encuentro pudiera haber sido un *tinku* o una *ch'axwa* pero “amestizada”, en el sentido de alterada, resignificada y transformada.

Al ser Cochabamba una región con una configuración social distinta, con predominio de haciendas, un campesinado arrendatario y una población de mestizos e indios forasteros, *tinkus* marcadamente ritualizados como los típicos de los contextos muy indígenas del norte de Potosí o el sur de Oruro pudieron no haberse preservado. Sin embargo, sugerimos que las poblaciones de los valles podían conocer estas costumbres, aunque fuera de manera “alterada”, ya por haberlas heredado a través de la transmisión generacional a lo largo de los siglos coloniales, o bien por contactos directos con los habitantes de estas regiones a fines del XVIII. Teniendo conciencia de ellas, el campesinado cochabambino pudo incluirlas en su repertorio de acciones colectivas y optar por llevarlas a cabo en ocasiones festivas como el Carnaval, al igual que los *tinkus*, o en relación con disputas por tierras, como las *ch'axwas*, pero bajo nuevos perfiles derivados de los diferentes bagajes culturales de sus protagonistas.²²

Con posterioridad a la celebración del evento, la intromisión del mayordomo Pardo en el asunto por ver afectada su mano de obra habría desencadenado un proceso judicial con el fin de aplicar sanciones en el cual los campesinos de uno y otro lado habrían procurado esquivar las penas a través de variados testimonios contradictorios que ocultaran la auténtica motivación del encuentro. Sin embargo, el hecho de que los campesinos no comenzaran el pleito sugiere que para ellos el asunto pudo haberse resuelto con la propia pelea, o tal vez no creyeran conveniente recurrir a la justicia colonial para impedir su injerencia en sus problemas particulares, si es que los veían siquiera como problemas y no como una diversión colectiva, por muy violenta que fuera.

Una vez más, debemos retornar aquí al punto de partida. La celebración de una pelea con asistencia de decenas de personas durante el domingo de Carnaval, acompañada de alcohol, música, baile, diversión y una importante dosis de violencia colectiva, es una muestra muy ilustrativa de la existencia de espacios de interacción y festividad, pero también de confrontación, entre los grupos populares rurales de Cochabamba. El consiguiente proceso judicial, además, pudo haber puesto en marcha redes de cooperación entre los mismos campesinos para sortear el brazo punitivo de la justicia. Como señaló Brooke Larson (2000: 64), estos campesinos de Cochabamba no estaban solos, separados y sometidos únicamente por vivir mayoritariamente fuera de los *ayllus*. Muy por

²² En la actualidad existen celebraciones de tipo *tinku* en algunas localidades cochabambinas próximas a estas áreas, como es el caso del pueblo Arque durante la fiesta de la Virgen del Rosario, a principios de octubre, o el de Tacopaya durante la festividad de Tentaciones, posterior al Carnaval, entre otras. Estas prácticas no han sido hasta la fecha objeto de publicaciones académicas.

el contrario, “la población local rearticuló las identidades étnicas, de clase y género para estructurar sus propias comunidades y redes dinámicas internas”.

Además, según el mayordomo José Miguel Pardo estos “tincos o encuentros” no serían algo anecdótico entre el campesinado cochabambino, sino una costumbre “que de ordinario obserba la pleve”. La amplia coincidencia del comentario de Pardo con los rasgos del encuentro y con las informaciones históricas y etnográficas disponibles disminuyen el riesgo de que exagerara en esta parte de su afirmación. Más bien hizo puntualmente, entre tanto discurso incriminatorio, una aguda observación “etnográfica”, que demuestra que él tenía también pleno conocimiento de qué eran los “tincos”.

Todo esto invita a pensar que este choque entre los habitantes de Iquirollo y Quillacollo podría ser solo la punta del iceberg, un mero ejemplo documentado de una práctica plebeya extendida en la región, independientemente de si sus rasgos coincidían más o menos con los que adoptaban los más prototípicos *tinkus* y *ch'axwas* de otras zonas charqueñas.

Conclusiones

A partir del estudio de una pelea campesina concreta, se han abierto en este artículo una serie de cuestiones que han conectado sus características con tres grandes áreas temáticas: el papel de la violencia colectiva en los carnavales andinos, las estrategias y los usos de la justicia de los participantes en el proceso y el debate sobre la correspondencia de este conflicto con una batalla ritual.

En lo que respecta a la primera de ellas, este ejemplo de lucha campesina ha sido enmarcado dentro de la arraigada correlación existente en el mundo andino entre lo carnavalesco y lo violento. La violencia colectiva ocurría en estas fechas de manera recurrente, incluso cotidiana, casi siempre unida al consumo de bebidas alcohólicas, el baile y la música. Gracias a estos recursos festivos y confrontativos, los grupos populares podían construir redes y espacios de sociabilidad y diversión con los que forjar lazos interpersonales que podían traspasar los confines de sus pueblos y haciendas.

En segundo lugar, las distintas maniobras que los implicados en el caso utilizaron ante los tribunales evidencian una uso consciente y estratégico de la justicia a través de determinadas líneas discursivas para lograr obtener el veredicto deseado. Aunque finalmente la sentencia fue desfavorable para un buen número de campesinos, estos elaboraron en el dilatado transcurso del juicio diferentes tácticas para defender sus posiciones y tratar de eludir o mitigar los efectos de la sanción judicial, colaborando para ello entre sí, pero también lanzándose acusaciones mutuas con las que cargar la culpa sobre los contrarios.

Por otra parte, a partir de una escueta referencia documental acerca de la posible coincidencia de esta pelea con una batalla ritual (*tinku*) o un combate por

tierras (*ch'axwa*), sugerimos que los campesinos cochabambinos, a pesar de ser en su mayoría indios forasteros o mestizos, pudieron mantener estas costumbres con el paso de las generaciones o imitar, con sus consiguientes modificaciones, las que tenían lugar contemporáneamente en regiones cercanas con más peso de las comunidades nativas. Proponemos que este tipo de contiendas campesinas no habrían sido patrimonio exclusivo de los indígenas originarios, sino una práctica extendida también a otros contextos sociales andinos.

Todos los elementos analizados permiten concluir, una vez más, que los estratos populares de Cochabamba, región por excelencia en Charcas de los procesos de desestructuración étnica durante la época colonial, no se limitaban a trabajar sumisamente en las haciendas y pueblos, privados de referencias identitarias y de estructuras comunales. Al contrario, el campesinado y otros grupos plebeyos fueron capaces de construir, en sus espacios de trabajo, ocio, cooperación y conflicto, sus propias formas de diversión, sus articulaciones colectivas ante los aparatos del poder económico y judicial, y sus tradiciones grupales, impregnadas tanto por los legados andinos como por las incorporaciones españolas. La habilidad creativa de los grupos subordinados en un contexto social y económicamente adverso demuestra su gran autonomía y vitalidad para la adaptación y la resistencia.

Con todo, esta contribución al estudio de las formas de sociabilidad e identidad populares en Cochabamba a fines del período colonial necesita ser complementada con futuras investigaciones. Los archivos custodian documentos que aguardan ser explorados en busca de indicios sobre los múltiples modos de vida de los plebeyos cochabambinos. Asimismo, se requieren nuevas pesquisas para detectar evidencias de la celebración de batallas rituales en esta región y en otras de Charcas, con el objetivo de realizar estudios comparativos que iluminen las formas que tomaron estas prácticas durante el período colonial. Solo de esta forma se podrá sacar del olvido y poner en valor la influencia de los sectores populares cochabambinos en particular, y andinos en general, a la hora de construir el complejo mundo colonial en el que les tocó vivir.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people*. The University of Wisconsin Press.
- Acosta, J. de (1954 [1590]). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Ediciones Atlas.
- Aguilar, R. J. (2010). Las cárceles coloniales: vida y supervivencia de los reclusos. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 85, 21-52.
- Bakhtin, M. (1965). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kultura srednevekovia i Renessansa*. Khudozhestvennaya Literatura.

- Bertonio, L. (1993 [1612]). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas.
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En T. Bouysse-Cassagne et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 11-60). HISBOL.
- Burke, P. (1978). *Popular culture in early modern Europe*. Harper & Row.
- Burke, P. (1996). Carnival in the Old World and the New. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51 (1), 7-18.
- Cama Ttito, M. y Ttito Tica, A. (1999). Peleas rituales: la waylía takanakuy en Santo Tomás. *Anthropologica*, 17, 151-185.
- Caro Baroja, J. (1965). *El Carnaval: análisis histórico-cultural*. Taurus.
- Chamorro Pérez, A. (2020). El Carnaval en los Andes: una aproximación a la fertilidad de sus sentidos. *Extraprensa, Cultura e Comunicação na América Latina*, 14 (1), 46-63.
- Chassin, J. (2008). El rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1), 227-242.
- Coaguila Calvimontes, C. A. (2022). *Rebeliones Heterónomas. El tiempo de Túpac Amaru en Cochabamba, 1780-1782*. Kipus.
- Dolan, C. (dir.) (2005). *Entre justice et justiciables: les auxiliaires de la justice du Moyen Âge au XX^e siècle*. Les Press de l'Université Laval.
- Flores Martos, J. A. (2001). Un continente de Carnaval: etnografía crítica de Carnavales americanos. *Anales del Museo de América*, 9, 29-58.
- Ginzburg, C. (1980). *The cheese and the worms. The cosmos of a sixteenth-century miller*. The John Hopkins University Press.
- Harris, O. (1985). Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis*, 25, 17-42.
- Harvey, P. (1993). Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú. En T. Saignes (Comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 79-97). Institut Français d'Études Andines.
- Heath, D. B (1993). Borrachera indígena, cambio de concepciones. Comentario en torno a Borrachera y Memoria. En T. Saignes (Comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 121-132). Institut Français d'Études Andines.
- Hidalgo Lehuedé, J. y Castro Flores, N. (1999). Rebelión y carnaval. Ingaguasi (San Pedro de Atacama), 1775-1777. *Estudios Atacameños*, 17, 61-90.

- Hopkins, D. (1982). Juego de enemigos. *Allpanchis*, 20, 167-187.
- Larson, B. (1988). *Cochabamba, 1550-1900. Colonialism and agrarian transformation in Bolivia*. Princeton University Press.
- Larson, B. (2000). *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. Plural.
- Le Roy Ladurie, E. (1979). *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*. Éditions Gallimard.
- Mantecón Movellán, T. A. (2015). Usos de la justicia y arbitraje de los conflictos en el Antiguo Régimen: experiencias en la Monarquía hispánica. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 19 (2), 209-235.
- Penry, S. E. (2019). *The People are King. The making of an indigenous Andean politics*. Oxford University Press, 2019.
- Platt, T. (1987a). Entre *ch'axwa y muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara. En T. Bouysse-Cassagne et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 61-132). HISBOL.
- Platt, T. (1987b). The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the Mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosí (18th-20th centuries). *Journal de la Société des Américanistes*, 73, 139-191.
- Prieto, M. del R. y Herrera, R. G. (2002). Clima y economía en el área surandina: el Alto Perú y el espacio económico regional a fines del siglo XVIII. En B. Martínez y M. del R. Prieto (comps.). *Estudios sobre historia y ambiente en América. II. Norteamérica, Sudamérica y el Pacífico* (pp. 55-80). El Colegio de México,
- Quispe Escobar, A. (2017). *La mit'a religiosa. Cargos festivos, religiosidad y organización social en Tapacarí (Cochabamba) en la segunda mitad del siglo XVIII*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Randall, R. (1993). Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el Inkanato hasta la Colonia. En T. Saignes (Comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 49-78). Institut Français d'Études Andines.
- Remy, M. I. (1991). Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje. En H. Urbano (Comp.). *Poder y violencia en los Andes* (pp. 261-276). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Saignes, T. (1993a). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En T. Saignes (Comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 27-48). Institut Français d'Études Andines.
- Saignes, T. (1993b). Estar en otra cabeza: tomar en los Andes. En T. Saignes (Comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 11-21). Institut Français d'Études Andines.

- Sala i Vila, N. (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.
- Serulnikov, S. (2008). The politics of intracommunity land conflict in the Late Colonial Andes. *Ethnohistory*, 55 (1), 119-152.
- Serulnikov. S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Stavig, W. (1999). *The World of Túpac Amaru. Conflict, community, and identity in colonial Peru*. University of Nebraska Press.
- Testa, A. (2020). *Rituality and social (dis)order. The historical anthropology of popular Carnival in Europe*. Routledge.
- Viedma, F. de (1836 [1788]). Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra. En P. de Angelis (Comp.). *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. Imprenta del Estado.
- Walker, C. (1999). *Smoldering Ashes. Cuzco and the creation of republican Peru, 1780-1840*. Duke University Press.
- Zapata de Barry, A. M. (2007). El protector de naturales y el defensor general de pobres en la estructura jurídica colonial de la América Hispana. *Ministerio Público de Defensa*, 1 (3), 119-123.