

“Esta tierra tan sin disciplina y sin conocimiento”¹
Notas sobre la presencia eclesiástica en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1550-1630)

*Guadalupe Moreno**

Resumen

El presente trabajo propone hacer un recorrido desde las primeras entradas al territorio de lo que fue la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy, hasta el momento posterior a la visita del oidor Alfaro a la región. Dentro de las complejidades del período, trataremos de resaltar las coyunturas que nos parecen las más adecuadas para comprender las características de la evangelización

*Licenciada en Antropología, Universidad Nacional de La Plata.

¹ Carta a S. M. del Obispo del Tucumán acerca de la visita que hizo a los pueblos de su diócesis. Refiere al estado de Jujuy, Salta, Esteco, y las costumbres de los indios. Pondera los servicios y las capacidades de don Gerónimo Luis de Cabrera. En: Roberto LEVILLIER (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, pp. 59-63.

de la población indígena, en el área citada. La bibliografía analizada sugiere que, a pesar de la presencia relativamente temprana de los eclesiásticos, no existió una conversión muy masiva o muy real de los indígenas de la región, por lo menos hasta la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy en 1593. A partir de ese año, el proceso de evangelización, promovido en gran medida por la acción de los encomenderos, sería mucho más notorio y habría estado enormemente ligado a la creación de los pueblos de indios.

Notas metodológicas

Antes de abordar el tema específico que nos preocupa en el presente artículo he de mencionar algunas nociones fundamentales que fueron el punto de partida, teórico y metodológico, para poder trabajar como equipo durante el ya mencionado proyecto de investigación.

En las últimas décadas, la historiografía ha sufrido importantes modificaciones en su perspectiva, y consecuentemente, los estudios históricos de la sociedad se han visto enormemente influenciados por enfoques provenientes de otras ciencias sociales. De la mano de estos “aires de renovación” historiográfica han surgido nuevos ejes de análisis, en los que la historia pudo acoger aspectos antes omitidos, como los estudios culturales, el análisis del imaginario, las prácticas de los sectores subalternos, etc.². En efecto, ya en la segunda década del siglo XX la historiografía se planteaba algunos nuevos interrogantes originados en el desarrollo interior de la misma sociedad americana, aunque fue recién con el aporte de arqueólogos y antropólogos, que pudo plasmar este interés por interpretar los casos particulares y novedosos que ofrecía el nuevo continente, y comenzar a comprender la singularidad americana, la que luego sería comparada con la perspectiva europea³. De esta

² Ver trabajo de Silvia MALLO, en este volumen.

³ Ver por ejemplo Eric R. WOLF, 1987. *Europa y la gente sin historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.

manera, los investigadores comenzaron a considerar a la sociedad colonial como un espacio en el que se manifestaron tempranamente diversas *reglas de juego*. Esta nueva percepción demostraba que la disciplina histórica estaba incorporando la vieja inquietud antropológica de observar la diferenciación que los sistemas sociales hacen entre la norma y la práctica⁴, para así valorizar cuál era el uso real que hacían los sujetos históricos de estas prácticas, y los márgenes de libertad que ellas permitían⁵.

Consideramos, junto con Mallo, que, para reconstruir todo proceso histórico, es necesario tener en cuenta que:

“Los fundamentos teóricos actuales señalan la capacidad de los individuos para reconocer múltiples normativas, identificar sus respectivos contenidos, percibir situaciones y cualidades. A partir de la disparidad de sus experiencias, construir el orden del mundo en el que viven - al mismo tiempo un orden propio y consensuado- es, sin duda, una capacidad que originó el mundo americano colonial”⁶.

Desde esta perspectiva, de concebir a los sujetos como actores sociales capaces de accionar desde lógicas múltiples y en una pluralidad de niveles, es entonces que trataremos de abordar las relaciones, procesos, desarrollos y acontecimientos vinculados a la organización temprana de la Iglesia Católica en el área

⁴ Sobre este modo de caracterizar la labor antropológica ver, por ejemplo: Roxana GUBER, 1991. *El Salvaje Metropolitano*. Editores Legasa. Buenos Aires, p. 68, 69.

⁵ Ver por ejemplo los trabajos de Silvia MALLO, y Ma. Cecilia, OYARZABAL, en este volumen.

⁶ Ver el trabajo de Silvia MALLO, en este volumen.

correspondiente a la actual jurisdicción de Jujuy y sus zonas aledañas⁷.

Introducción

El presente trabajo se propone recorrer el período comprendido entre el momento de las primeras entradas españolas al territorio de la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy, hasta aproximadamente 1630. Dentro de este contexto general, intentaremos ofrecer una síntesis de trabajos anteriores que, sumados a la mención puntual de algunas citas extraídas de fuentes editadas, nos permitan comprender las características de las primeras entradas religiosas en la región.

Los primeros intentos por dominar el territorio estudiado comenzaron en 1535, cuando Diego de Almagro se adentró en las tierras del Noroeste. A partir de allí, el arribo de españoles a la región fue cada vez más frecuente, aunque tuvo un carácter esporádico. Desde 1550 en adelante, la empresa conquistadora intentó fundar las primeras ciudades, proceso que no fue sencillo, y que se dio en un clima de gran inestabilidad política y fuerte resistencia indígena⁸. Sin embargo, la paulatina ocupación del espacio posibilitó el comienzo de una más o menos sistemática predicación a los indios,

⁷ Las ciudades coloniales en general dominaban el amplio espacio rural situado alrededor de ellas, y es por este motivo que haremos constante mención de las zonas circundantes a la ciudad de San Salvador de Jujuy, donde vivía la población indígena que luego fue repartida en encomiendas. Dicho espacio incluye la zona de la Quebrada de Humahuaca, los Valles Orientales y la Puna, esta última comprendida a su vez dentro del amplio espacio surandino definido por los arqueólogos como *Área Circumpuneña*.

⁸ Ana María LORANDI, 1988. "El servicio personal como agente de la desestructuración en el Tucumán colonial". *Revista Andina*, Año 6, n° 1. Cusco, Perú, pp. 135-173.

sometidos o no al régimen de encomienda, y fue en ese momento que se efectuaron los primeros bautismos en la puna⁹.

Es importante mencionar que durante todo el período que va desde las primeras incursiones en la zona, hasta la fundación definitiva de las ciudades de Salta (1582) y San Salvador de Jujuy (1593), la dominación del territorio fue un proceso complejo que trajo aparejados grandes conflictos. En efecto, la sujeción real de las poblaciones indígenas a la autoridad de la Corona Española y de la Iglesia Católica para ese momento es un asunto de enorme discusión. Aún así, suele haber un acuerdo general en torno al hecho de que los españoles, sucesores de un incario en proceso de desestructuración, debieron negociar buena parte de su poder con las poblaciones locales¹⁰. En efecto, algunos autores han llegado a considerar la hipótesis de que algunas poblaciones originarias —específicamente los indios de la Puna— no habrían percibido en realidad ningún cambio en el orden político desde “el tiempo del inca” hasta el año 1589¹¹.

⁹ Silvia PALOMEQUE, 2006. “La 'historia' de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1662)”. *Andes*, n.17, Salta, pp. 139-194.

¹⁰ Los trabajos que abordan esta temática son muy numerosos y no podemos incluir aquí todos ellos. Referimos al lector a los trabajos de Judith FARBERMAN, Ana María LORANDI, Silvia PALOMEQUE, Gabriela SICA, Carlos ZANOLLI, Roxana BOIXAIDÓS, Raquel GIL MONTERO, entre otros.

¹¹ Sobre este tema Silvia Palomeque afirma que: “*Es importante señalar que en tres de los testimonios de los ancianos, se califica como "tiempo del inca" al período anterior al año 1588/89, momento en el que dicen haber sido derrotados por los españoles. Si pensamos en que Almagro ya pasa por esta zona a inicios de 1536 y que dos décadas después habría una aceptación de bautismo, vemos que se seguía denominando como "tiempo del inca" al medio siglo que corrió desde Almagro hasta que son derrotados militarmente, que también fue el momento en el que dicen haber aceptado a "su encomendero"*. Ver: Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit, p. 151.

Finalmente, será recién con la fundación de los pueblos de indios por los encomenderos de Jujuy colonial, cuando la predicación adquirirá un carácter sistemático, que llevaría, entre muchos otros factores, a la conformación de las cofradías de indios.

Reiteramos que nuestra intención no es en realidad la de proponer ningún modelo innovador, sino más bien la de ofrecer una síntesis, y por lo tanto, hemos trabajado con artículos de otros investigadores y con información que hemos extraído de fuentes editadas, principalmente.

El contexto eclesiástico: la evangelización en América

*“Cayeron los templos,
las insignias, los trofeos.
Cayeron los mismísimos dioses.
Y al día siguiente de la derrota,
con las piedras de los templos indios,
Comenzamos a edificar las iglesias cristianas”*¹²

Hemos dicho ya que uno de los objetivos del presente trabajo es el de “pintar un cuadro” de cuál era la relación entre «*la Iglesia*» y la población indígena en el territorio de la actual provincia de Jujuy y sus zonas de influencia, para la época colonial temprana, particularmente entre el siglo XVI y los comienzos del XVII. Sin embargo, para ello necesitamos primero aclarar qué es lo que debemos entender por Iglesia en el citado período, tema que no es necesariamente un asunto tan sencillo, ni tan evidente. De hecho, en general, para entender todo el momento de la colonia, es necesario salir de las categorías para nosotros cotidianas; y debemos hacer un esfuerzo, “etnográfico” quizás, por intentar comprender la

¹² Fragmento del cuento “Las dos orillas” del escritor mexicano Carlos Fuentes. En: Carlos FUENTES, 1993. *El Naranja*. Buenos Aires, Ed. Alfaguara, p. 11.

perspectiva de los actores, por esquivada que esta pudiera resultar. A este respecto Roberto Di Stefano considera que cuando hablamos de Iglesia en la época colonial debemos tener en cuenta dos cosas: la falta de diferenciación entre «la Iglesia», como institución, y el resto de la sociedad, y la imposibilidad de hablar de ella como un conjunto homogéneo de personas e instituciones con intereses unívocos¹³.

Sobre el primer punto, es necesario considerar que durante los siglos de dominación española no se había completado aún el proceso histórico de separación entre las esferas civil y religiosa y no existía una clara distinción entre las estructuras estatales y eclesiásticas. Más aún, la sociedad colonial poseía una unanimidad religiosa en la que, al menos en lo jurídico, todos sus miembros profesaban la misma fe, o deberían haberlo hecho, y donde la legislación eclesiástica formaba parte de las leyes que regían a la sociedad¹⁴. La causa más conocida de esta fuerte vinculación entre «La Iglesia» y el Estado Colonial en Hispanoamérica, fue el *Patronato Real*, medio por el cual los reyes católicos se comprometieron a promover la conversión de los habitantes americanos y a mantener a la iglesia militante bajo su protección; a cambio de su ayuda para legitimar sus nuevos derechos sobre las tierras americanas recién conquistadas¹⁵. En efecto, tal fue el control que la corona ejerció sobre la Iglesia, que la política eclesiástica fue, en muchos casos, un aspecto más de la política colonial, y los reyes de España asumieron una gran cantidad de funciones, que iban desde presentar a los obispos ante el Papa, elegir a los párrocos y fundar iglesias, hasta administrar las rentas de las parroquias¹⁶. Es por ello que, para esta época hablar de relaciones entre Iglesia, Estado y

¹³ Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, p. 25, 26.

¹⁴ Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 25, 26.

¹⁵ Josep BARNADAS, 1990. “La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial”. En: Leslie Bethell (Ed.) *Historia de América Latina*. Vol. II, p. 186.

¹⁶ Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit., p. 26.

sociedad puede resultar bastante anacrónico, dado que estos no son en realidad instituciones diferenciadas, sino más bien distintos ámbitos de ejercicio de un mismo poder¹⁷.

Al mismo tiempo, fuera de la esfera de las relaciones institucionales entre Iglesia y Estado, es decir, en la vida cotidiana y en las prácticas de los actores coloniales locales, el lugar que ocupaba la religión tampoco se agotaba en las prácticas piadosas, sino que permeaba todas las dimensiones de la vida social¹⁸ haciendo que, muchos ámbitos sostenidos por la sociedad civil, no contaran con autonomía jurídica respecto de la jerarquía eclesiástica¹⁹.

Por otra parte, en la época colonial, lo que llamamos genéricamente «*la Iglesia*» puede considerarse en realidad:

“...un conjunto de instituciones y corporaciones muy autónomas entre sí, carentes de un centro de toma de decisiones, dependientes de las políticas dictadas por la Corona Española, prácticamente incomunicadas con la Santa Sede y muy vinculadas a los intereses de familias y clanes familiares”²⁰.

¹⁷ Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 26.

¹⁸ Jaime PEIRE, y Roberto DI STEFANO, 2004. “De la sociedad barroca a la ilustrada; aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata”. En: *Andes*, nº15, pp.117-149. Sobre este tema ver también Josep BARNADAS, 1990. Óp. Cit. pp. 185-207; y Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit.

¹⁹ Es muy conocido el caso de las cofradías coloniales, *que estaban sujetas al control diocesano que, bajo la figura de las visitas de inspección, controlaba su “buen funcionamiento”*. Ver: Dolores ESTRUCH, 2009. “Fundar, Gobernar y Rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776)” En: *Runa*, Vol.30, nº 1, pp. 62, 74.

²⁰ Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 10, 11.

Así, contrariamente a la imagen de homogeneidad que pudiera tenerse, entre los siglos XVI y XIX, «la Iglesia» incluye una multiplicidad de actores que frecuentemente manifiestan diferencias significativas en su manera de pensar y de actuar.

La Organización de la Iglesia

La Iglesia en Hispanoamérica funcionó a través de sus obispados²¹, aunque a nivel local la pieza clave de la organización fue la parroquia²². La adaptación de modelo parroquial, traído desde Europa, y adaptado a las condiciones americanas, dio como resultado una diferenciación entre «parroquias» propiamente dichas y «misiones» y/o «doctrinas». Los misioneros, que eran mayoritariamente miembros de las órdenes religiosas²³, crearon

²¹ Un obispado era un centro administrativo autónomo responsable del trabajo misionero, de la legislación sinodal, y de la formación de los seminaristas. Ver Josep BARNADAS, 1990. Óp. Cit. p. 190, 191. Igualmente, conviene no perder de vista la precaución mencionada por Di Stefano, entre otros, acerca de que, si bien la estructura institucional se fue desarrollando a partir de la multiplicación de los obispados, la creación de cada uno de ellos durante los inicios del periodo colonial no indica necesariamente una presencia efectiva de estructuras y personal eclesiástico en los territorios interesados. “...la creación de nuevas diócesis solía decidirse en función de los informes de las autoridades locales y sobre la base de imprecisos mapas, a menudo incluyendo superficies aun inexploradas. [...] El verdadero escollo [que hubo que sortear durante gran parte del período colonial] era dotar a la diócesis de las estructuras y del personal necesario para el servicio del culto y para la pastoral”. Ver Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 44, 45.

²² Fue fundamentalmente, a partir del programa de reformas establecido por el Concilio de Trento, que la parroquia se constituyó en un espacio de referencia obligatorio para los fieles y fue el centro de la vida religiosa. Ver Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 28.

²³ El clero se divide comúnmente en clero regular y clero secular. Las principales órdenes regulares que se hicieron presentes en Hispanoamérica incluyen franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. A ellas se sumaron los jesuitas en 1568. También hay otras órdenes que ingresaron

«misiones» o «doctrinas» para la evangelización de los indígenas, mientras que el clero secular fundó «*parroquias*» para los españoles. Las primeras eran, en su mayor parte, rurales, y las últimas, totalmente urbanas.

Las «misiones» y «doctrinas» fueron el ámbito fundamental en el que se desarrolló la evangelización de los indios en Hispanoamérica²⁴. La «misión» -o sus sinónimos «*reducción*», o «*conversión*»- constituía el inicio de la cristianización de los pueblos o parcialidades indígenas, aunque debemos remarcar que el objetivo español no se limitaba a la cristianización, sino que se pretendía principalmente la “civilización” de los indígenas. En este sentido, el primer problema que tuvieron que salvar los españoles en la catequización fue el de fijar a los naturales a un territorio²⁵ y, consecuentemente, la política colonial acentuó la organización de la población nativa en *pueblos de indios*, lo que permitió un mejor ejercicio del dominio colonial. A su vez, la organización de las

más tardíamente, básicamente dedicadas a cuidar enfermos y necesitados en las ciudades; como los antoninos, los betlemitas y los carmelitas, entre otros. Generalmente se acepta la gran importancia que tuvieron las órdenes religiosas para traer el cristianismo a Hispanoamérica. En efecto, los mismos Reyes Católicos recurrieron a los servicios de las órdenes mendicantes; a cuyos frailes preferían a los miembros del clero secular, en parte por su mayor celo misionero, su posibilidad para manejar grandes cantidades de trabajadores, su falta de pretensiones señoriales, y su deseo de obtener conversiones. Ver Josep. BARNADAS, 1990. Óp. Cit. p. 192, 193.

²⁴ Se considera que para el territorio de América del Sur es posible establecer una división entre “misiones” y “doctrinas” para la época colonial temprana. Sin embargo, pese a que en muchos casos ha sido posible constatar esta distinción, también es cierto que algunos pueblos de indígenas recién convertidos fueron desde un inicio denominados “doctrinas”. Esta situación se mantuvo hasta el primer Concilio Limense, que se inició en 1551. Ver: Carlos CARCELÉN RELUZ, 1994. “Doctrinas y Doctrineros en el Perú. Sierra Limeña. Siglos XVI y XVII”. En: *Revista Nueva Síntesis*. Año 1, nº 1-2, p. 56, 57.

²⁵ Roberto DI STEFANO, y Loris ZANATTA, 2009. Op. Cit. p. 40, 41.

reducciones de los indígenas a pueblos, intensificó y aumentó la campaña de evangelización, en parte porque la base para la constitución de un pueblo de ese tipo era la construcción de una iglesia, y también porque cada pueblo debía encontrarse dentro de la jurisdicción de una Doctrina²⁶.

En la fase misionera, y una vez que los sacerdotes obtenían permiso de los líderes étnicos, los indígenas recibían los principios básicos de la doctrina cristiana, a la vez que “aprendían la vida civilizada”. Como veremos, en Jujuy colonial esta etapa comenzará recién luego de la fundación de la ciudad, en 1593. En los pueblos, se les enseñaba la doctrina y, cuando se consideraba que la conocían suficientemente, se los bautizaba. Al mismo tiempo, en algunas áreas del virreinato, para facilitar el trabajo de la evangelización muchos sacerdotes quedaban exentos de la autoridad del obispo y los indios eran liberados del pago del tributo, y por ende de la encomienda, por un plazo de diez años. Sin embargo, en el territorio del Tucumán Colonial, no ocurrieron tales exenciones del tributo. Más aún, en esta zona, la “pobreza de la tierra” hizo que los encomenderos llevaran la explotación indígena a límites inconcebibles en otras regiones²⁷, lo que a su vez condujo al fracaso de más de una experiencia misional. Esta explotación excesiva estuvo presente durante todo el periodo colonial, pese a los

²⁶ Ver: Carlos CARCELÉN RELUZ, 1994. Óp. Cit. p. 57; Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Óp. Cit. p. 25, 26. Asimismo, para el área de la actual provincia de Jujuy, Gabriela Sica considera que, los pueblos de indios nacieron como iniciativa de los encomenderos y las autoridades coloniales que querían garantizar la mano de obra para que los encomenderos pudieran llevar a cabo sus emprendimientos económicos. Ver Gabriela SICA, 2006. *Del pukara al pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina, Siglo XVII*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, inédita. p. 8, 9. Agradecemos a la autora por facilitarnos el manuscrito.

²⁷ Ana María LORANDI, 1988. Op. Cit. pp. 135-173.

numerosos esfuerzos de las autoridades por dictar normativas que aminoraran la pesada carga impuesta a la población indígena local.

En la mayor parte de las regiones, los encomenderos demostraron escaso interés por la instrucción religiosa de los indios. En Jujuy, sin embargo, gran parte de la evangelización en los pueblos de indios fue apoyada y facilitada por los encomenderos²⁸. A partir del momento del bautismo, a los indios se los consideraba completamente incorporados a la vida colonial y eran asignados territorialmente a una «doctrina» o «parroquia de indios» a cargo de uno o más curas doctrineros²⁹. Estas parroquias estaban sujetas a la jurisdicción del obispo y los indios debían comenzar a pagar el tributo, al rey o al titular de la encomienda a la que fueran destinados.

Por su parte, las «parroquias» fueron ámbitos que trasplantaron y conservaron la vida religiosa de los españoles, y en ellos el párroco pudo asumir un eficiente control de la población local: debía anotar individualmente cada nacimiento, cada casamiento y cada defunción en los libros parroquiales, llevar el recuento de los feligreses en su territorio, elaborar listas de quienes cumplían o no con el precepto de confesión y comunión anual para la

²⁸ Gabriela. SICA, 2006. Óp Cit. pp. 100-239.

²⁹ Las “Doctrinas” eran parroquias de indígenas asistidas por uno, dos o más sacerdotes, bien seculares o regulares, con atribuciones de cura de almas. Carlos Carcelén Reluz afirma que una doctrina es aquella que: se halla dentro de los límites de una Diócesis; tiene por lo menos una Iglesia atendida por un cura doctrinero (secular o regular) con el oficio de cura de Almas y jurisdicción eclesiástica; y, lo fundamental, tiene una población de feligreses en su totalidad indígenas. Como regla general, el período de transición de la «misión» a la «doctrina» no era fijo y dependía de la voluntad del Rey o de sus funcionarios en las colonias, pero a veces obedecía a un espacio de diez años, luego de los cuales las misiones eran elevadas a la categoría de doctrinas. Ver: Carlos CARCELÉN RELUZ, 1994. Óp. Cit. p. 56, 57.

Pascua, e informar periódicamente el “estado de las almas” a su cuidado³⁰.

“gente desta tierra”

Los numerosos estudios efectuados sobre la sociedad colonial han demostrado cómo, lejos de ser un mundo en el que se impusieron las prácticas y normas de los españoles, las sociedades de la colonia fueron diversas y mostraron gran variedad de situaciones que dependieron no sólo de los conquistadores sino de los conquistados. En este sentido, cualquier intento por caracterizar la sociedad de la época debe necesariamente tener en cuenta que ella surgió como el resultado de múltiples procesos de transferencia que ocurrieron entre todos los actores sociales. Más aún, las características de las propias sociedades originarias condicionaron las formas coloniales de dominación emergentes en cada uno de los espacios que fueron ocupados por los españoles³¹. Lo que nos interesa recalcar es que cada una de estas *formas específicas de dominación* surgió como el resultado de la interacción de diversos factores, entre los cuales podemos mencionar: las políticas de la corona en la colonización de espacios “marginales”³², los intereses particulares de los individuos que conformaban las huestes conquistadoras, la abundancia de población originaria, su economía y patrón de asentamiento (los cuales condicionaron la posibilidad de obtener mano de obra, o de llevar a cabo la evangelización, por ejemplo), y las formas de organización política de las sociedades

³⁰ En este trabajo no nos ocuparemos de las parroquias para españoles. Para trabajos sobre la misma región ver Dolores. ESTRUCH, Op. Cit. pp. 61-78.

³¹ Silvia PALOMEQUE, “El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII”. En: Enrique TANDETER (Comp.), 2000. *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, pp. 87-144.

³² La Gobernación del Tucumán fue considerada por el estado colonial como un área pobre y de frontera, en buena parte porque en ella no había grandes minas de oro y plata, a la vez que la separaba una gran distancia de las zonas centrales del virreinato.

indígenas (porque fue en base a sus lógicas particulares que se hizo posible generar alianzas con los sectores dominantes de la sociedad española)³³.

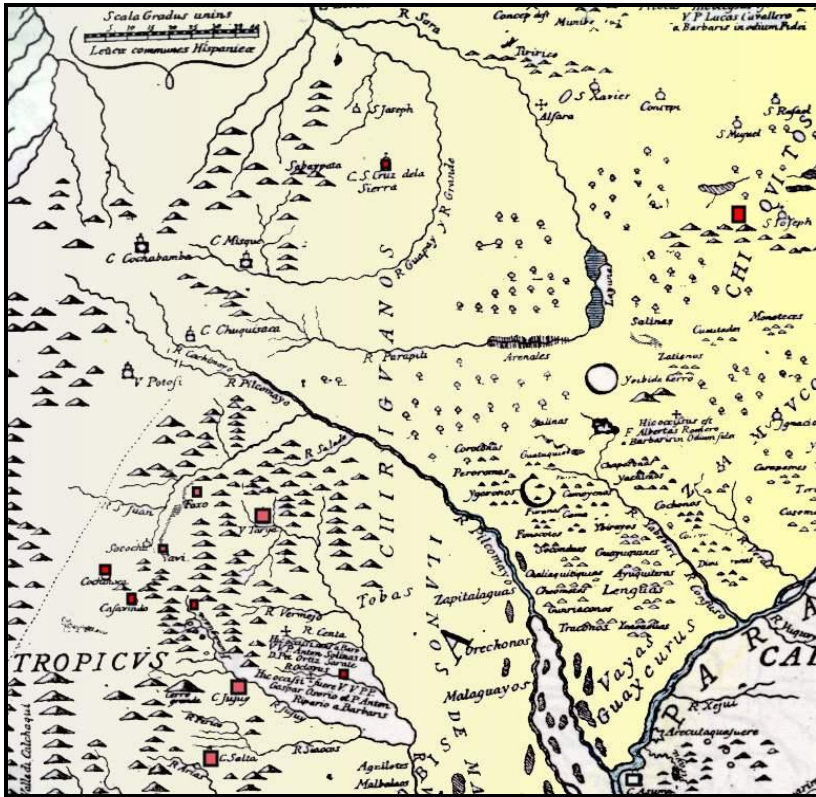
Dentro de esta línea de argumentación, creemos que para comprender claramente el proceso de conquista y ocupación temprana de la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy y sus zonas aledañas, y las características de las primeras entradas eclesiásticas en la región, debemos comenzar por caracterizar las sociedades prehispánicas que estaban presentes en el área. Con el transcurso del siglo XVI sus características particulares, combinadas con aquellas implementadas por los españoles, originarían una sociedad con rasgos diferenciados del resto de las situaciones de la Gobernación del Tucumán, entre los cuales se destacan la larga perduración de las encomiendas, la redistribución de las poblaciones en “pueblos de indios”, el funcionamiento de instituciones como cabildos y cofradías indígenas, una menor caída demográfica a lo largo del siglo XVII, y el pago ocasional del tributo en dinero³⁴.

En el siglo XVII, la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy involucraba un amplio territorio, que abarcaba tres áreas geográficas diferentes: la Puna, la Quebrada de Humahuaca y el Valle de Jujuy. En ella se encontraban algunas de las sociedades indígenas prehispánicas con mayor peso demográfico, complejidad social y desarrollo de las actividades productivas del Noroeste Argentino³⁵.

³³ STERN, Steve, 1982. “Ascensión y caída de las alianzas post-incaicas” En: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Ed. Alianza. pp. 59-92. Para la región del Tucumán ver: Silvia PALOMEQUE, 2000. *Op. Cit.*, pp. 87-144, Ana María LORANDI, 1988. *Op. Cit.*, pp. 135-173.

³⁴ Gabriela SICA, 2006. *Op. Cit.*, p. 41.

³⁵ Silvia PALOMEQUE, 2000. *Op. Cit.* pp. 135-173.



Mapa 1

“Descripción de las provincias del Chaco y confinantes, según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los Misioneros de la Compañía de Jesús que se han hecho en este siglo de 1700”³⁶.

³⁶ Agradezco a la Lic. Dolores Estruch la gentileza de facilitarme el mapa. El mismo está disponible en: <http://www.bvp.org.py/mapas/paraguay3.htm>.

La *Quebrada de Humahuaca*³⁷, que se extiende de norte a sur entre la Puna y los Valles Orientales, fue el territorio que condensó el mayor número de pobladores originarios, en parte porque es una zona con excelentes terrenos para las prácticas agrícolas y el regadío. Allí se desarrollaron organizaciones sociales estratificadas y complejas, con economías agrícolas basadas principalmente en el cultivo de especies como maíz, zapallos, porotos y ají -aunque también explotaban los bosques de algarrobo y chañar, y practicaban ocasionalmente el pastoreo³⁸. Estas sociedades implementaron obras de gran infraestructura, como andenes y canales para el riego, y pudieron sostener altas densidades de población³⁹. En cuanto a su patrón de asentamiento, sabemos que estos pueblos eran sedentarios y habitaban en aldeas, aunque también contaban con recintos fortificados enclavados en lugares estratégicos, por lo general una elevación, al que la población se trasladaba en momentos de peligro. Estos poblados defensivos se conocen con el nombre de «*pukaras*»⁴⁰.

Mucho se ha discutido acerca de la filiación étnica de las poblaciones que habitaron la Quebrada de Humahuaca en tiempos

³⁷ La Quebrada de Humahuaca, posee una longitud aproximada de 180 Km. y una orientación Norte-Sur. Constituye uno de los accidentes geográficos más importantes del Noroeste Argentino.

³⁸ Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit., p. 94, 95.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Este patrón de asentamiento surge en el período de desarrollos regionales (entre el 900 D.C. y la invasión europea). Momento en que los grupos del Noroeste experimentaron una serie importante de transformaciones en su modo de vida, reflejadas en importantes cambios en el tamaño, emplazamiento y estructura interna de sus asentamientos residenciales. Los Pukaras comienzan a construirse en el 1300 D.C. y se cree que el cambio responde al establecimiento de un estado de conflicto endémico generalizado en los Andes Centro-Sur. Ver Axel NIELSEN, 2001. "Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): ca. 900-1700 D.C.", *Estudios Atacameños*, 21, p. 41.

prehispánicos⁴¹. En este sentido, los documentos coloniales mencionan a los pobladores originarios de la región con diversos calificativos, como “omaguacas”, “tilcaras”, “chichas”, “churumatas”, “paipayas”, “ocloyas”, “tilianes”, etc.; los que al principio fueron interpretados por los investigadores como designando, cada uno de ellos, diferentes parcialidades indígenas⁴². En la actualidad, sin embargo, muchos trabajos coinciden en señalar que la zona de la Quebrada estuvo poblada en tiempos prehispanicos por una parcialidad denominada *Omaguaca*⁴³. Sánchez y Sica, por su parte, si bien han adherido a esta opinión en líneas generales, han discutido acerca de la composición interna de la misma y sus variaciones en el tiempo⁴⁴. Por su parte, Zanolli, ha discutido esta

⁴¹ Ante la imposibilidad de hacer un tratamiento exhaustivo de un tema tan complejo en tan breve espacio, remitimos al lector a los trabajos de José Luis Martínez, Silvia Palomeque, Gabriela Sica, Sandra Sánchez y Carlos Zanolli, citados en la bibliografía. Un análisis detallado de éste tema puede encontrarse en Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. y Carlos ZANOLLI, 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*, Buenos Aires, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.

⁴² Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. pp. 42-45

⁴³ PALOMEQUE, Silvia. 2000. Óp. Cit., p. 91, 92.

⁴⁴ Las autoras han sostenido distintas ideas a este respecto. En un primer momento, postularon que *los Omaguacas* eran una entidad compuesta por diferentes parcialidades: Ocloyas, Paipayas, Tilcaras Humahuacas, y que si bien cada una de dichas parcialidades estaba a cargo de un cacique, todas juntas respondían al cacique general de Humahuaca, que era la parcialidad más fuerte. Ver: Sandra SÁNCHEZ, y Gabriela SICA, 1990. “La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco”, *Bulletín del Institute Francais d’ Etudes Andines*, 19, n° 2, Lima, Perú, pp. 469-497; y también Sandra SÁNCHEZ, y Gabriela SICA, 1991. “Algunas Reflexiones acerca de los tilcaras”, *Revista Avances en Arqueología* n°1, IIT, UBA, Tilcara, pp. 82-99. En otra publicación, las mismas autoras han sostenido que en la Quebrada existían tres unidades sociopolíticas independientes con sus respectivos linajes curacales: Omaguaca, Tilcaras y Tilianes. También han considerado la posibilidad de que al interior del curacazgo de Omaguaca existieran solo dos parcialidades, que habrían mantenido sus propias autoridades y linajes independientes desde el siglo XVI hasta mediados del

posición, proponiendo que, en realidad, ya desde el «*tiempo del inca*» se denominó con el término *Omaguaca* a una importante porción del territorio de la actual provincia de Jujuy, cuyo eje central estaría localizado en las inmediaciones de la Laguna de Pozuelos⁴⁵. El autor, considera que la designación “omaguacas” casi no aparece en las fuentes coloniales más tempranas, sino que lo hace posteriormente, para designar a los indígenas que fueron encomendados a Pedro Zarate, y que habitaban en el pueblo de San Antonio de Humahuaca, en la quebrada homónima; los cuales, al menos en parte, eran chichas. La zona sostenía desde temprano intensas relaciones con otras áreas vecinas (Atacama, Lípez y Chichas), vínculos que podían adquirir diferentes modalidades⁴⁶.

La *Puna* es una amplia meseta situada alrededor de los 3500 m.s.n.m., de clima árido y gran amplitud térmica, salpicada de salares y lagunas salobres. Tiene una altura que va desde los 3500 m.s.n.m., en sus partes más bajas, hasta los 6000 m.s.n.m; y está rodeada por las cumbres de varios cordones montañosos. En ella las precipitaciones escasas, los ríos efímeros, y la vegetación exigua, crean un entorno hostil, donde pese a la aparente uniformidad las pequeñas variantes en la ubicación, la altitud, la orientación, el relieve y los cursos de agua, crean micro ambientes diversificados,

Siglo XIX. Para una discusión con más detalle sobre estos temas, ver Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. pp. 42-45.

⁴⁵ Carlos ZANOLLI, 1995. “Omaguaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI”. En: Presta, Ana María (Ed. y Comp.). *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XVI – XVIII*, Sucre, Bolivia, Ediciones ASUR, pp. 322.

⁴⁶ Sobre las relaciones de los pueblos de la Quebrada con otras regiones hay una gran cantidad de trabajos historiográficos, como por ejemplo los de José Luis Martínez, Gabriela Sica, Sandra Sánchez, Viviana Conti y Silvia Palomeque. También numerosos arqueólogos han trabajado en estos temas, como M. Albeck, Axel Nielsen, Beatriz Cremonte, Myriam Tarragó y Mercedes Garay de Fumagalli, entre otros. Entre los arqueólogos chilenos destacamos los trabajos de Lautaro Núñez Atencio y su equipo.

muy importantes para el desarrollo de la vida humana⁴⁷. Para M. E. Albeck, se puede dividir a la puna en cinco zonas: septentrional, centro occidental, centro oriental, meridional y occidental⁴⁸. En la zona septentrional (Yavi y el curso medio del río San Juan) la Puna es una árida planicie, atravesada en ciertas regiones por valles húmedos. En la zona centro oriental (cuenca de la laguna de Guayatayoc y del río Miraflores) existen pequeñas quebradas reparadas del viento, donde se presentan microclimas más benignos. Finalmente, las dos últimas zonas de la Puna reciben las denominaciones de Puna Occidental y Puna Meridional y en ellas el ambiente se torna cada vez más seco, ya que decae el nivel de precipitaciones. Son las regiones más elevadas y áridas del conjunto y están ocupadas por extensos salares⁴⁹.

En tiempos prehispánicos esta región estaba habitada por poblaciones que se organizaban en pequeñas unidades y estaban dispersas en grandes espacios. Estos pueblos han llegado a nosotros bajo el nombre de “casabindos” y “cochinocas”, los que a su vez se integraban en un conjunto mayor de pueblos semejantes como los “lipes”, “atacamas”, “apatamas⁵⁰” y “chichas⁵¹”. El recurso principal de estas poblaciones eran los rebaños de camélidos andinos (llamas, alpacas, vicuñas y guanacos), la sal, el oro y las rocas para construir

⁴⁷ M. ALBECK, 1992 “El ambiente como generador de hipótesis sobre la dinámica cultural prehispánica en la Quebrada de Humahuaca”. En: Revista *Cuadernos*, n° 3, Jujuy, Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, 1992, p. 98.

⁴⁸ M. ALBECK, “El ambiente como generador...” Op. Cit. 95-106.

⁴⁹ Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. pp. 15-17.

⁵⁰ Se ha discutido bastante acerca de la denominación “apatamas”. Algunos autores lo han considerado una etnia independiente mientras que otros los ven como un subgrupo (o hasta un error de grafía) de los “atacamas”. La discusión excede los límites del presente artículo. Remitimos al lector a los trabajos de Pedro Krapovic, José Luis Martínez, Silvia Palomeque y Gabriela Sica, entre otros.

⁵¹ José Luis MARTINEZ, 1998. *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*, Santiago de Chile, Dibam-Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, pp. 15-43.

distintos instrumentos. También practicaban la caza, recolectaban huevos y vegetales, y cultivaban quínoa y papa en áreas específicas y con gran esfuerzo⁵². Estas comunidades pastoriles, con economías trashumantes, sostuvieron importantes redes de intercambio, que realizaban mediante caravanas de llamas. Ellas, viajaban a través de arduos caminos, cargadas de calabazas, maderas, plumas, cebil, miel, mates de las zonas boscosas, piedras semipreciosas del desierto chileno, valvas de moluscos del pacífico y, sobre todo, granos de los valles⁵³. Todos estos productos eran traídos a cambio de sal y productos ganaderos de la zona. A su vez las caravanas de llamas permitieron articular amplias zonas del Noroeste y han sido un fenómeno de integración de suma importancia⁵⁴. José Luis Martínez afirma que este marcado desplazamiento a territorios lejanos a sus lugares de origen, al que llama «*territorialidad dispersa*», es una característica que distingue al *área circumpuneña*⁵⁵ en toda su historia arqueológica y hasta los tiempos post-hispánicos. A su vez

⁵² Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. p. 92.

⁵³ Lautaro NÚÑEZ ATENCIO, y Tom DILLEHAY., *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (Ensayo)*. Antofagasta (Chile), Dirección General de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Universidad del norte. 1979, 190 p. Ver también: Axel NIELSEN, 1997. “El tráfico caravanero visto desde la Jara”, *Estudios Atacameños*, nº 14, pp. 339-371.

⁵⁴ Sobre este tema hay una extensa bibliografía. El trabajo más importante, que ha dado pie a infinidad de estudios posteriores, es sin duda la monografía antes citada de Lautaro NÚÑEZ ATENCIO y Tom DILLEHAY (1979). *Ibídem*.

⁵⁵ “*La subárea Circumpuneña es el segmento más meridional de lo que la arqueología andina ha denominado como “Área Centro-Sur Andina” y que se extiende aproximadamente por todo el macizo altiplánico y sus vertientes amazónica y oceánica. En este conjunto esta subárea abarca básicamente un espacio de puna que la arqueología sitúa desde el salar de Uyuni hacia el sur y que coincide en sus líneas más generales con esa banda o franja dentro de la que, según la documentación colonial, parecerían desplazarse y relacionarse las poblaciones atacameñas, lipes, humahuacas, etcétera.*” José Luis MARTINEZ, 1998. Op. Cit. p. 25.

afirma que, debido a la alta movilidad, la realización de matrimonios interétnicos era una práctica común, y ello daba lugar a una marcada «*interdigitación étnica*»⁵⁶. Estas características, como veremos posteriormente, afectaran notoriamente la relación que las poblaciones de la puna establecieron con los españoles; en efecto, ellas parecen haber gozado de una interesante “capacidad de negociación”⁵⁷ y sus hábitos de “alta movilidad” deben haber dificultado enormemente la tareas de reducción, en caso de que estas hayan sido realmente efectivas⁵⁸.

Finalmente, los *Valles Orientales* corresponden a la región desde Volcán hacia el sur, donde la Quebrada se ensancha, y el relieve empieza progresivamente a suavizarse hasta transformarse en el Valle de Jujuy. En esta zona, los cauces fluviales se abren, y dan lugar a un espacio abierto, con abundante vegetación, el cual fue el centro de la población española colonial⁵⁹. Esta fue una zona de intensas y cambiantes relaciones, que parece haber sido, ya desde tiempos prehispánicos, la frontera que separaba a las poblaciones del área, de los pueblos “chiriguano” de la región chaco-santiagueña.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁷ Ver por ejemplo el trabajo de José Luis Martínez sobre los “lipes”, en la actual Bolivia. José Luis MARTÍNEZ, 1995. “Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre los lipes en el siglo XVI”, en: Presta (Ed.): *Espacios, Etnias y Fronteras. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu, Siglos XV-XVIII*. Ediciones ASUR 4, Sucre, pp. 285-317.

⁵⁸ Sobre este tema José Luis Martínez comenta, también sobre los “lipes”, el caso de un padrón de 1603, en el cual se “reitera” la orden de que los indios sean reducidos. El autor opina que estas órdenes recurrentes indicarían que las poblaciones de la puna en realidad gozaban de amplios márgenes de libertad, y que, dada su alta movilidad, reducirlos fue una tarea compleja. José Luis MARTÍNEZ, 1995. *Op. Cit.* pp. 285-289. Sobre este tema ver también Raquel GIL MONTERO, en Prensa. “Los pastores frente a la minería colonial temprana: Lipez en el siglo XVII”. En prensa en Lautaro Núñez y Axel Nielsen (Eds.): *Viajeros en ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico Surandino*.

⁵⁹ Gabriela SICA, 2006. *Op. Cit.* p. 21, 22.

Para Sánchez y Sica el área fue una porción de la frontera diseñada por el «*Tawantinsuyu*», en la que los incas habrían asentado diferentes enclaves multiétnicos, con el objetivo de frenar las invasiones provenientes desde el este. Estos enclaves habrían estado poblados por “churumatas”, “paipayas”, “ossas” y “ocloyas”; todos ellos «*mitimaes*»⁶⁰ posiblemente vinculados a distintas regiones de la actual Bolivia, que canalizaban las relaciones entre las tierras altas y bajas⁶¹.

Hacia el año de 1480, poco antes de que Colón llegara a América por primera vez, el Imperio Inca, también conocido como «*Tawantinsuyu*», extendió su dominación, hasta Chile y Argentina, incorporando activamente a las sociedades del Noroeste bajo su dominio. Esta organización política fue la más compleja desarrollada en los Andes prehispánicos, y su territorio, dividido en cuatro «*suyus*» o provincias, y con su capital en la ciudad de Cuzco en la sierra peruana, abarcaba desde Ecuador hasta el río Biobío, y la

⁶⁰ Los *mitimaes*, llamados a veces *mitmakunas* o *mitmas*, eran “colonos”, trasladados por el estado Inca desde sus comunidades de origen hacia enclaves multiétnicos, que mantenían sus lazos con sus comunidades de origen. Este sistema permitía controlar zonas ecológicamente diferentes y así disponer de recursos complementarios. Para algunos autores, como John Murra, este sistema es un rasgo distintivo de las sociedades andinas, y su origen es anterior al estado incaico, el cual habría retomado esta institución para extenderla en una escala hasta el momento desconocida, con fines económicos y militares. Para una mayor discusión sobre estos temas ver: John MURRA, 2002. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, En: *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 85-139. Ver también Nathan WACHTEL, 1981. “Los mitmas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac”, *Historia Boliviana*, nº 1, Cochabamba, Bolivia, pp. 21-57.

⁶¹ Sandra SÁNCHEZ, y Gabriela SICA, 1990. Op. Cit. pp. 469-497.

actual Mendoza⁶². En el Noroeste, los incas crearon 4 nuevas provincias: Humahuaca, Chicoana, Quire Quire y Austral. El «*Qhapaqñan*» o camino del inca, que aseguraba la comunicación, el transporte y la movilización de los ejércitos, fue ampliado y actuó como instrumento de integración política y simbólica⁶³. Los incas edificaron tambos para almacenar cereales para sus ejércitos y «*pukaras*» defensivos, impusieron su lengua, el quechua, y trasladaron poblaciones enteras de colonos o «*mitimaes*» para controlar a la población local. Su influencia modificó muchos hábitos de la población local, como por ejemplo las pautas artesanales. Las piezas cerámicas típicas de este período en el Noroeste fueron los keros y arébalos, contenedores hechos de paredes finas y con superficies pulidas decoradas en rojo, negro y blanco con diseños geométricos, que se encuentran en numerosos sitios arqueológicos del Noroeste.

A partir de la llegada de Francisco Pizarro, en 1532, los Andes centrales presenciarían la caída del imperio incaico. Sin embargo, en las regiones alejadas, como la Quebrada y la Puna, el desmoronamiento del «*Tawantinsuyu*» no fue inmediato, y como veremos más adelante, las circunstancias de la conquista y ocupación del territorio de la futura jurisdicción hicieron que los habitantes pudieran conservar sus costumbres y su cultura material por un largo período⁶⁴.

⁶² Luis GONZÁLES, 2000. "La dominación inca. Tambos, caminos y santuarios". En: Myriam N. Tarragó, Nueva Historia Argentina, *Los pueblos originarios y la conquista*, tomo I, capítulo I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pp. 301-342.

⁶³ Axel NIELSEN, José BERENGUER y Cecilia SANHUEZA, 2005. "Los caminos del Inka. Entre el desierto de Atacama y el altiplano de Lípez", en *Anuario del ABNB*, No. 11, pp. 419-457.

⁶⁴ Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. p. 68, 69.

Las primeras entradas españolas

*“Los indios estaban cabreros”*⁶⁵

A principios del siglo XVI, los reyes de España firmaron cuatro capitulaciones⁶⁶ en las que les otorgaron grandes franjas de territorio y futuros títulos de encomiendas de indios a súbditos “adelantados” que, con sus propios recursos económicos, se ocuparan de la empresa de conquista. Fue en este contexto general que, desde dos orígenes diferentes, comenzaron las entradas hacia el espacio que luego sería la gobernación del Tucumán. Los territorios del Este, “sin indios, ni metales”, fueron alcanzados por primera vez por una expedición que habría partido desde la península Ibérica en 1535, al mando de Don Pedro de Mendoza, quien, tras levantar el asiento de Buenos Aires en 1536, subió con sus hombres por el Río Paraná hasta las tierras del Paraguay, buscando llegar a Charcas a través del Chaco⁶⁷.

Por otra parte, ese mismo año de 1535⁶⁸, partió desde el Perú, la primera incursión al actual Noroeste Argentino, que iba encabezada por Diego de Almagro, y no tenía en realidad el objetivo de conquistar el territorio, sino que se dirigía hacia Chile. El capitán viajaba como aliado de uno de los linajes incas e iba acompañado de

⁶⁵ *“Los Indios estaban cabreros”* es el nombre de una obra teatral escrita por Agustín Cuzzani. La obra trata acerca de la historia del descubrimiento de Europa, es decir, es la historia al revés.

⁶⁶ Los beneficiarios de dichas capitulaciones fueron Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Pedro de Mendoza y Diego de Alcazaba. Ver: Ana María LORANDI, 2002. *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglo XVI y XVII*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.

⁶⁷ Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. p. 103, 104.

⁶⁸ Pocos años antes de la expedición de Almagro el Estado inca había comenzado a derrumbarse, por lo que los conquistadores se enfrentaron a un incario que estaba en proceso de desestructuración, y en el que el poder de los señores étnicos locales anteriormente sujetos a la autoridad incaica era cada vez mayor. Ver Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. pp. 103-105.

gran número de “indios amigos” y cargadores⁶⁹. Fue a partir de ese momento que las poblaciones del Noroeste se vieron inmersas en nuevas relaciones de contacto, que aumentarían paulatinamente hasta el momento en que los españoles terminasen subyugando y explotando a las poblaciones nativas, en un proceso que se iba a prolongar por tres siglos⁷⁰. Más aún, desde 1549 la empresa conquistadora tuvo como estrategia la formación de ciudades en varios puntos de la región del Tucumán y hubo una ocupación más concreta del territorio con asentamientos de población relativamente estables. Sin embargo, para algunos autores, este período fue considerado desde la perspectiva indígena como una continuación del “tiempo del inca”⁷¹. En efecto, en un trabajo publicado hace algunos años, Silvia Palomeque plantea que las poblaciones originarias de la encomienda de Casabindo y Cochinoca no tuvieron “conciencia” de una ruptura del orden establecido hasta el año 1589, y que los ancianos que brindan testimonio en el juicio analizado por la autora se referían a toda la etapa de fundación de ciudades como “tiempo del inca”⁷². Asimismo, para Gabriela Sica, las poblaciones de la Quebrada y la Puna no percibieron inmediatamente el desmoronamiento del «*Tawantinsuyu*»; por el contrario, la mayor parte de los poblados de la región continuaron en pie y sus habitantes mantuvieron tanto su cultura material como sus costumbres cotidianas; aunque esto haya sucedido en un entorno:

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 104, 105.

⁷⁰ Ana María LORANDI, 1988 *Op. Cit.* p. 143.

⁷¹ Si bien es sabido que las fuentes que permiten el estudio del Tucumán son en general “parcas” y no tienen la riqueza de aquellas que se han encontrado para la zona de los andes centrales, el análisis excepcional de un juicio, realizado hace algunos años por Silvia Palomeque, le ha permitido a la autora recuperar, aunque con limitaciones, una “versión indígena” de la historia del proceso de conquista para la región de la puna jujeña, lo que a su vez ha enriquecido enormemente la historia regional de dicho proceso, integrándola con las situaciones de las áreas cercanas, como el sur de Bolivia. Ver Silvia PALOMEQUE, 2006. *Op. Cit.* pp. 139-194.

⁷² *Ibíd.*, pp. 139-194. Para más detalles ver nota al pie nº 11.

“compartido con invasores que transitaban por su espacio con una nueva cultura que incluía desde animales y utensilios desconocidos hasta una lengua y un Dios extraños”⁷³.

Retomando entonces las informaciones que tenemos acerca de los primeros contactos que los españoles tuvieron con las poblaciones indígenas de la región, sabemos que, a inicios de 1536, don Diego de Almagro viajó a Chile acompañado por “Paulo Inga”, 200 soldados a caballo y más de trescientos infantes, entre los cuales se encontraba Martín Monje, futuro encomendero de la región⁷⁴. A pesar de la protección inca de la que gozaban por viajar con un descendiente del linaje real, las huestes de Almagro encontraron importantes resistencias en muchas partes de su recorrido. Atravesaron la Puna de Jujuy y los Valles Calchaquíes, hasta cruzar a Chile por el Portillo, pero esta alianza con los linajes cusqueños no les sirvió en todas las provincias, y la expedición -que a lo largo de buena parte del camino había podido resistir aprovisionándose en los depósitos estatales del incario- se encontró hacia el sur con una fuerte oposición militar que puso en riesgo la travesía. Sin embargo, no existen menciones a ninguna resistencia en la zona del camino del inca que pasaba por el “valle de Casabindo”, y parece ser que los españoles se abastecieron sin problemas hasta la puna de Jujuy⁷⁵.

⁷³Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. p. 68, 69.

⁷⁴ En el año 1540, Martín Monje, vecino de La Plata, recibió un depósito de indios de la puna. Francisco Pizarro le entregó una merced de encomienda sobre “Casabindo y Cochino”, probablemente como retribución por sus servicios en la expedición de Almagro. Monje conservó la encomienda sobre dichos indios hasta su muerte, en 1570, cuando la encomienda quedó en manos de su hijo Lorenzo de Aldana, quién fue el primero que cobró tributos. Antes de la fundación de Jujuy, la encomienda pasó a manos de Cristóbal de Sanabria. Ver Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194 y Gabriela SICA, 2006, Op. Cit. p. 128.

⁷⁵ Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. p. 105.

Posteriormente, a partir de la década de 1540 (en congruencia con la política de la corona que estimulaba la ocupación de nuevos territorios, para acceder a mano de obra indígena y nuevas riquezas, y “descomprimir” las zonas centrales del imperio) el Gobernador Vaca de Castro fomentó la entrada de los conquistadores al Tucumán, los que esta vez sí tuvieron que enfrentar una fuerte resistencia de parte de todas las poblaciones locales. En 1543 la expedición al mando de Diego de Rojas, Felipe Gutiérrez y Nicolás de Heredia tuvo que hacer frente, ya desde la Puna y en todo el territorio hacia el sur, a varios ataques indígenas y robos de alimentos, y lo mismo le pasó a Pedro de Valdivia en territorio chileno, quien al cruzar Tarapacá hacia Atacama debió enfrentar la resistencia de los atacamas y de 1500 indios chichas, que le presentaron batalla⁷⁶. Fue también en este momento, y como parte de la misma política colonial que fomentaba la colonización de las áreas “marginales”, que se efectuaron los primeros repartos y depósitos de indios que involucraban a grupos de la futura jurisdicción de Jujuy. Nos referimos a las encomiendas⁷⁷ concedidas a Martín Monje y a Juan de Villanueva en 1540 por Francisco Pizarro⁷⁸.

⁷⁶ Citamos la situación de los atacamas pues no la consideramos alejada de aquella de los casabindos y cochinos, dado que, como ya hemos mencionado, todas las unidades étnicas del área circumpuneña guardaban importantes relaciones. En efecto, J. L. Martínez ha llegado a considerar que los atacamas o los chichas podrían muchas veces haber actuado como mediadores entre los españoles y otras parcialidades indígenas de la región. José Luis MARTÍNEZ, 1995. Op. Cit. 285-317; y José Luis MARTÍNEZ, 1998. Op. Cit. pp.15-38.

⁷⁷ La posesión de una encomienda implicaba beneficios para el que la recibía, especialmente el cobro del tributo indígena. Por otra parte el encomendero debía hacerse cargo de una serie de obligaciones como la evangelización y protección de sus encomendados, y responder cuando le fuera solicitada ayuda militar por las autoridades.

⁷⁸ Ya hemos hablado de la encomienda otorgada a Martín Monje sobre los pueblos de la puna. Los indígenas de “Omaguaca” y “Sococha” fueron entregados en encomienda a Juan de Villanueva. Posteriormente, su posesión cambiaría a manos del capitán Pedro de Zarate. Dicha

Sin embargo, para el año 1549, la empresa conquistadora tuvo ya otra estrategia: la formación de ciudades. Con ellas, comenzaría el proceso de ocupación concreta del territorio, que pretendía asentar una población española relativamente estable. Es también a partir de este momento que comenzó a concretarse la posibilidad de la expansión religiosa, que se realizó mayormente a partir de ciudades. En efecto, es en el ámbito urbano donde tienen en principio sede las primeras estructuras eclesiásticas y desde donde se inicia una más o menos sistemática predicación a los indios comarcanos sometidos o no al régimen de encomienda⁷⁹. Este proceso de asentamiento, comenzó cuando, en dicho año de 1549, La Gasca encargó a Juan Núñez del Prado que fundara un pueblo en la "provincia que se dice Tucumán", como le había sugerido el Cabildo de Charcas⁸⁰. De ahí en más se fundaron varias ciudades en la región -las primeras fueron Barco I (fundada en 1550), Barco II, Barco III, y, finalmente, Santiago del Estero (1553)⁸¹-, que sin embargo fueron destruidas más de una vez, y sufrieron varios traslados.

Igualmente, sabemos que pese al clima de gran inestabilidad política y resistencia indígena que reinaba en los Valles Calchaquíes

encomienda, con el tiempo, tuvo su cabecera en el pueblo de San Antonio de Humahuaca, en la quebrada homónima, en Jujuy. Para Mayor discusión sobre estos temas ver Carlos ZANOLLI, 2005. Op. Cit. y Gabriela SICA, 2006. Op. Cit.

⁷⁹ Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Op. Cit. p. 44.

⁸⁰ Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. p. 107.

⁸¹ El proceso de fundación de las primeras ciudades en el Noroeste es un proceso complejo, que excede ampliamente los límites de este trabajo. Hay una gran variedad de trabajos sobre el tema. Dentro de los trabajos de síntesis más completas, mencionamos por ejemplo: Ana María LORANDI, 2002. Op. Cit., 130-143 y Silvia PALOMEQUE, 2000. Op. Cit. pp. 87-144. Sobre fuentes del período, hay numerosas probanzas de meritos y documentos varios publicados en las obras de Roberto Levillier, aunque es necesario considerar que dichos documentos pueden ofrecer una historia sesgada del emplazamiento español en la región. Sobre esto ver Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194.

y las tierras altas, y a que la ruta de la Quebrada era bien conocida por su conflictividad, no se la consideraba intransitable, y en la zona había poblaciones indígenas, probablemente chichas, que colaboraban con los españoles y mantenían los tambos⁸².

Por dicha ruta también circularon eclesiásticos. En efecto, hacia 1550 encontramos referencias a que los padres Trueno y Carbajal pasaron un tiempo en el "tambo de Humaguaca" después de que Núñez del Prado fundara Barco⁸³. A pesar de ello, la endeble presencia que los españoles lograron en la Quebrada y la Puna durante este período y hasta el asentamiento de San Salvador de Jujuy, condicionaron que el contacto religioso de los sacerdotes, venidos en su mayoría desde Charcas, con las poblaciones indígenas locales, fuese de carácter esporádico, "más simbólico que real"⁸⁴. El primer registro que tenemos del contacto entre eclesiásticos con las poblaciones de la Puna, es un documento del Archivo General de Indias con fecha del dos de febrero de 1557⁸⁵, que da cuenta de que el clérigo Cristóbal Díaz de los Santos, bautizó por su propia voluntad al curaca de Casabindo -"Coyoacona"- cuando iba camino hacia Chile, junto a varios vecinos de La Plata, en una comitiva al mando de Joan Velázquez Altamirano⁸⁶, encomendero de los atacamas. Según la fuente, al pasar la comitiva por Casabindo, se

⁸² Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. pp. 139-194.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Gabriela SICA, 2006. *Óp. Cit.* p. 3.

⁸⁵ Archivo General de Indias, Patronato legajo 188 n° 1, año 1557, transcripción de José Luis Martínez Cereceda, *Estudios Atacameños* n° 10, San Pedro de Atacama, Chile, Universidad Católica del Norte, 1992, p. 11. Aclaremos que, dado que la hemos consultado, citamos la fuente directamente. Sin embargo, numerosos autores citados en este trabajo han trabajado esta misma fuente, como por ejemplo José Luis MARTINEZ, Silvia PALOMEQUE, Carlos ZANOLLI, y Gabriela SICA.

⁸⁶ Joan Velázquez Altamirano fue corregidor del corregimiento de Atacama y encomendero de los "atacamas". Sostuvo importantes redes de comercio. Sobre la región de Atacama ver los trabajos de José Luis Martínez y Cecilia Sanhueza, entre otros.

acercan a ellos los indios encomendados a Martin Monje y le piden, de propia voluntad, a Velázquez Altamirano que los bautice. El cura bautiza al cacique, a su mujer y a varios niños y, como parte de la práctica corriente, da a todos ellos nombres nuevos (Ysabel, Joan, etc.). El documento también pone de manifiesto que, al menos uno de los objetivos de la expedición, era “traer a los indios [de atacama] al conocimiento de la fe católica”:

“Yendo de camino el señor Joan Velazquez Altamirano por mandado de su magestad a la prouincia de Atacama a traer a los yndios della a conosçimiento de nuestra sancta fee catolica estando en el valle de Cazavindo yndios encomendados por su magestad a Martin Monje vezino de la çiudad de La Plata [...] vinieron los yndios al diçho valle de paz y el caçique prencipal llamado por su nombre Coyacona el qual por su propia voluntad demandó ser cristiano y que juntamente le baptizasen todos los niños que de presente avia en el dicho valle los quales yo Crispoual Diaz de los Santos clerigo bautizé por mandado y ruego del dicho señor Joan Velazquez Altamirano y les hizo un raçonamiento con la lengua donde les di a entender la ley que avian de tener para siempre jamas y el ynterese y proueçho de que tal bautismo se les seguia para sus animas...”⁸⁷.

En ese mismo documento consta también que al momento los indios del “valle de Casabindo” seguían estando

⁸⁷ AGI, Patronato legajo 188 n° 1, año 1557, 1992. Op. Cit. p. 11. El subrayado es nuestro. Sobre este punto conviene recordar la precaución de Roberto DI STEFANNO acerca de que, aunque hay ejemplos que pudieran darnos otra impresión, como este, el bautismo no era en general una práctica otorgada con extrema facilidad por los eclesiásticos de la época. Ver Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Op. Cit. p. 40.

“rebelados e sin querer servir ni reconocer el servicio de su majestad ni al dicho Martín Monje a quien ha muchos años están encomendados”⁸⁸

Por lo que la situación no parece haber cambiado desde 1540⁸⁹. Creemos, como ya hemos adelantado, que para el caso de los indígenas de la puna, la situación de dominación efectiva, no parece haber seguido los lineamientos válidos para otros lugares, incluso en momentos posteriores a este, cuando comienzan a llevarse a cabo las “reducciones”. La recurrencia de las órdenes dictadas por los españoles “para la reducción de los indígenas”, hacen pensar que ellos habrían gozado de amplios márgenes de libertad⁹⁰.

La época de los primeros asentamientos en el Noroeste es un momento complejo de gran inestabilidad política, cuya descripción completa excede los límites del presente trabajo. A modo de síntesis diremos que, fuera de una corta etapa caracterizada por los buenos tratos con los indios durante el gobierno de Pérez de Zurita -en la que puede para algunos autores hablarse de una aceptación de religiosos⁹¹-, la regla general del período fue el conflicto. A partir de 1569, y durante todo su gobierno, el virrey Toledo intentó organizar definitivamente el virreinato, efectivizar el cobro de los tributos e impulsar la evangelización⁹². En el Tucumán, una de las mayores preocupaciones del virrey fue la de asegurar la ruta a Charcas, que había sido interrumpida por el alzamiento de los indígenas al mando de “Juan Calchaqui”, luego de la destitución del gobernador Pérez de

⁸⁸ AGI, Patronato legajo 188 n° 1, año 1557, 1992. Op. Cit., p. 11.

⁸⁹ Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194.

⁹⁰ Seguimos en este punto las ideas de J. L. MARTÍNEZ, 1995. Op. Cit. pp. 289-292; y Raquel GIL MONTERO, En prensa. Op. Cit.

⁹¹ Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194.

⁹² Ana María LORANDI, 2002. Op. Cit. pp. 137-143.

Zurita, y solo se la podía transitar con protección armada⁹³. Para ello Toledo intentó fundar una ciudad desde la que pudiera asegurar el dominio español, y, aunque todos sus intentos anteriores resultaron infructuosos, sus propósitos fueron alcanzados en 1582, cuando Lerma logró fundar Salta⁹⁴. La fundación de este nuevo emplazamiento desencadenó importantes conflictos por la posesión de la población indígena de la futura jurisdicción de Jujuy. A las encomiendas de indios que habían sido entregadas a los vecinos de La Plata, se sumaron otras que fueron otorgadas a aquellos adelantados que participaron en la fundación de la ciudad de Salta, aportando para ello sus propios recursos⁹⁵. En medio de esta situación, los documentos mencionan que, para 1589, los caciques de la zona de “Casabindo y Cochinoca” estaban intentando llegar a un acuerdo con la Audiencia de Charcas, bajo el cual aceptarían religiosos, y abastecerían los tambos, a cambio de que se les garantizara que solo tributarían al rey, y no serían otorgados a particulares⁹⁶.

⁹³ Para una síntesis de este proceso ver Ana María LORANDI, 2000. “Las Rebeliones indígenas” En: Enrique TANDETER (Comp.): *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, pp. 285-329.

⁹⁴ Dentro de estos intentos infructuosos, en la zona que estudiamos se fundaron las ciudades de Nieva, San Francisco de Alava (1575) y la primera ciudad de Jujuy (1577). Todas ellas fueron destruidas en sus primeros años.

⁹⁵ En ese momento la población indígena de la Puna y la parte superior de la Quebrada respondía ya a sus encomenderos, que eran vecinos de La Plata. Ver Silvia, PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194. A partir de la fundación de Salta, entre 1583 y 1584, el gobernador Lerma otorgó las encomiendas de Tilián, Purmamarca, Ocloya, Churumatas y Paipaya, situación que provocó que, al momento de la fundación de Jujuy, en 1593, quedara sólo una encomienda para repartir, la que Francisco de Argañaraz se concedió a sí mismo en su carácter de fundador de la ciudad. Esta merced fue la de “Tilcara, Ossas y Gaypetes”. Ver Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. Cap. 3.

⁹⁶ Sobre este punto, Silvia Palomeque cita a Lizárraga cuando dice que [habiendo aceptado la Real Audiencia de Charcas la propuesta de los indios] “*e yo, llegando a Talina, me detuve allí algunos días esperando el sacerdote señalado, que si viniera me fuera con él por ahorrar de tanto*

Por último, mencionaremos que, a pesar de la conflictiva presencia española, ya para 1570, algunas poblaciones indígenas de la región estaban siendo objeto de traslados por parte de los españoles. Sobre este punto, Carlos Zanolli plantea que, antes de la fundación de Tarija en 1574, Pedro de Zarate habría comenzado el traslado de indios de su encomienda de *Omaguaca*, que eran de filiación chichas, hacia la quebrada homónima⁹⁷.

La Evangelización en los pueblos de indios

A partir del año 1593, con la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy por Francisco de Argañaraz, la presencia española en la región quedó prácticamente consolidada. Entre 1596 y 1630, los “vecinos encomenderos” que habían sido beneficiados con mercedes de tierras y encomiendas de indios reclamaron sus antiguos títulos y los hicieron efectivos. Una vez logrados sus derechos, relocalizaron a la población indígena a su cargo en “pueblos de indios”, no siempre respetando las divisiones prehispánicas⁹⁸.

Un “pueblo de indios” era un asentamiento en el que se “reducía”, es decir se juntaba, a la población indígena, y que tenía una distribución del espacio característicamente española. “Reducir” significaba reunir en poblados, “bajo el imperio de la cruz y la campana, símbolos de la civilidad”⁹⁹, por lo que la creación de estos

despoblado y riesgo de algunos indios de guerra, más nuestro señor fue servido llegase en salvo a Salta...”. Ver: Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. p. 164.

⁹⁷ Carlos ZANOLLI, 1995. Op. Cit., pp. 319-344.

⁹⁸ Gabriela Sica, que ha trabajado profundamente la constitución de los pueblos de indios en Jujuy en la colonia temprana, menciona que, al contrario de lo que pasó en otras partes del virreinato donde los pueblos de indios fueron organizados por funcionarios reales, en Jujuy esta labor fue llevada a cabo por los encomenderos. Ver Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. p. 190.

⁹⁹ Roberto DI STEFANO y Loris ZANATTA, 2009. Op. Cit. p. 41.

pueblos fue uno de los presupuestos más importantes de la evangelización. En una carta que envía al Rey para referirse a la situación de los indios “ocloyas”, el Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado de Saavedra, declara que:

“Ansi mismo ay otro derecho [...] del bien comun y publico de toda la prouincia y es interes del Rey nuestro señor [...] el reducir los yndios de este obispado a comunidades y a modo politico y de honbres sacandolos de los montes de los valles donde vivien como fieras sin conocimiento de dios y sin sujecion a ningun fuero...”¹⁰⁰.

En efecto, para que el pueblo se constituyera realmente como tal, era necesario que sus habitantes tuvieran una estructura de gobierno (que incluía curacas, segundas personas, alcaldes, Cabildos¹⁰¹ y cura doctrinero), y que pudieran acceder a tierras comunales en las que cultivar sus alimentos y alimentar sus ganados. Según Gabriela Sica, la construcción de pueblos de indios constituyó una transformación fundamental para la población local porque obligó

“a la población prehispánica –que ya había perdido la posesión de sus antiguos territorios- a instalarse en pueblos, que copiaban el patrón arquitectónico y las

¹⁰⁰ Información hecha por el Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, sobre la posesión de los indios Ocloias, que pretendían tener los religiosos de San Francisco. En: Roberto LEVILLIER, (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, p. 85.

¹⁰¹ Si bien es cierto que como regla general los cabildos indígenas casi no existieron en la Gobernación del Tucumán, la jurisdicción de Jujuy parece haber sido la excepción a esta regla. En ella casi todos los pueblos de indios tuvieron cabildo, aún aquellos que se ubicaron dentro de la propiedad privada de los encomenderos. Ver Gabriela, SICA, 2009. “Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy: Siglo XVII”, *Memoria. Americana*, n.17-1, pp. 43.

instituciones españolas [...]. En este sentido, la conquista implicó la aparición de nuevas relaciones que, necesariamente, se vieron reflejadas en la dimensión espacial”¹⁰².

En su extenso y detallado trabajo sobre los pueblos de indios de Jujuy, la citada autora explica como durante el periodo que va desde 1593 a 1630, algunos encomenderos se llevaron a la gente de sus encomiendas a otras jurisdicciones, en contra de todas las reglamentaciones vigentes. Sin embargo, hubo otros que trasladaron a las poblaciones de su encomienda hacia zonas similares y cercanas a aquellas donde habían estado los asentamientos prehispánicos. Ejemplos de estos pueblos de indios son: “Santa Ana de Casabindo”, “Nuestra Señora del Rosario de Cochinoca”¹⁰³, y “San Francisco de Gaypetes”, en la puna; y “San Antonio de Omaguaca”¹⁰⁴, “San Francisco de Paula de Uquia”, “San Francisco de Tilcara” y “Santa Rosa de Purmamarca”, en la Quebrada de Humahuaca¹⁰⁵. Finalmente, otros encomenderos trasladaron poblaciones enteras dentro de sus propias tierras. Este proceso afectó sobre todo a aquellas encomiendas hechas sobre las poblaciones indígenas que habitaban la zona de los Valles Orientales, víctimas frecuentes de las invasiones de los pueblos “chiriguano” del área chaco-santiagueña. Desde allí, los encomenderos trasladaron a sus indios y los relocalizaron en zonas situadas dentro del Valle de Jujuy, la zona preferencial de ocupación española. Ejemplos de este tipo de pueblos son “San Ildefonso de Yala”, “San Francisco de Paipaya”, “Ocloya”

¹⁰² Gabriela, SICA, 2006. Op. Cit. pp. 188.

¹⁰³ Ambos fundados por iniciativa de su encomendero Cristóbal de Sanabria a comienzos de 1600. Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. pp. 192.

¹⁰⁴ Fundado por su encomendero Juan Ochoa de Zárate a finales del Siglo XVI. Gabriela, SICA, 2006. Op. Cit. p. 198; y Carlos ZANOLLI, 2008. “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación: Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”. *Andes*, n.19, Salta, p. 347.

¹⁰⁵ Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. pp.191-202.

y “San Francisco de los Ossas”. Como regla general puede decirse que todos ellos sufrieron de uno a varios traslados hasta que lograron su asiento definitivo¹⁰⁶.

Paralelamente a estos procesos de relocalización de los indígenas, comenzó a incrementarse el arribo de misioneros a la región, entre los que había integrantes de la Compañía de Jesús, y también algunos padres franciscanos. En efecto, la compañía de Jesús, ya había comenzado a enviar misioneros al Tucumán en 1586, como consta en algunas fuentes coloniales,

“Agradó á los dos provinciales la petición del obispo, y en el año 1586 enviaron desde el Perú á los PP. Juan Atienza, Francisco Angulo y Alonso Bárcena, los tres sacerdotes, y al lego Juan Villegas. [A la gobernación del Tucumán]”¹⁰⁷

Asimismo, sabemos que las primeras "expediciones evangélicas" de los jesuitas entre los “omaguacas” habían comenzado ya en mayo de 1593, un mes después de la fundación definitiva de la ciudad de San Salvador de Jujuy, y que fueron llevadas a cabo por sacerdotes designados desde el Obispado de Charcas¹⁰⁸. En efecto, ya en tiempos anteriores, más precisamente para el año 1590, había arribado al Tucumán el Padre Pedro Añasco, quien recibió, junto a Gaspar Monroy, el encargo de evangelizar á los omaguacas, los que al parecer, habían dado mucho trabajo a los sacerdotes que los habían visitado anteriormente,

¹⁰⁶ *Ibíd*em, pp. 203-228.

¹⁰⁷ Nicolás DEL TECHO, 1897 [1673]. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Librería y casa editorial A. de Uribe y compañía. Madrid, Asunción del Paraguay. Agradezco a la Lic. Julia Costilla por darme a conocer esta fuente.

¹⁰⁸ Silvia PALOMEQUE et. al, 2005. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado de Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*, Córdoba, Programa de historia Regional Andina, Ferreira Editor.

“Mientras acontecía lo referido en el Paraguay, la Compañía de Jesús procuraba con tanta fortaleza como con buen éxito reconciliar á los omaguas con los españoles y con Cristo [...] hacía ya treinta años que se habían rebelado, dando muerte á los sacerdotes y á no pocos españoles; con sus robos y asesinatos hacían imposibles de transitar los caminos que van al Perú, y tenían consternadas las villas y aldeas próximas. [...]El P. Gaspar Monroy, deseando una muerte gloriosa, á pesar de los consejos que le daban sus amigos para disuadirle del temerario proyecto que había concebido, penetró en el país de los omaguas, llevando por toda arma una cruz y por único compañero el lego Juan de Toledo. Quiso Dios, contra lo que era de esperar, que fuese benévolamente recibido por los indios. Su predicación tuvo tan feliz éxito, que cinco caciques autores de homicidios y sacrilegios pidieron ser instruídos en la religión cristiana y recibir el Bautismo. Poco después se convirtieron seiscientos omaguas, hechos corderos de lobos que eran antes, y doscientos diez y ocho renegados abjuraron sus errores, casándose luego como ordena la Iglesia”¹⁰⁹.

Fue también para esta época que comenzaron a otorgarse mercedes de tierras a las órdenes religiosas. En efecto, sabemos que la Compañía de Jesús, que contaba con tierras desde los momentos previos a la fundación de la ciudad, extendió sus propiedades territoriales gracias a varias mercedes de tierras otorgadas por Argañaraz en 1593¹¹⁰. Por ejemplo, sabemos que el tres de

¹⁰⁹ Nicolás DEL TECHO, 1897 [1673]. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Librería y casa editorial A. de Uribe y compañía. Madrid, Asunción del Paraguay.

¹¹⁰ “Antes de esa fecha, los jesuitas poseían una finca en la entrada de la Quebrada de los Reyes, a orillas de los ríos Grande y Reyes, donde los ignacianos habían instalado un molino, que posteriormente le daría nombre

Diciembre de 1595 la Compañía de Jesús recibió del Teniente Gobernador Francisco de Argañaraz una merced de tierras, que fue entregada al padre Francisco de Angulo¹¹¹.

En la Puna, por otra parte, el proceso de evangelización fue llevado a cabo por sacerdotes pertenecientes al clero secular¹¹², y parece haber sido más esporádico y tardío.

Esta región contó con importantes recursos mineros que llamaron la atención de los conquistadores desde muy temprano, y ya desde 1570 hay menciones en los documentos acerca de asentamientos de españoles en las minas de la zona. Sin embargo, y pese a la voluntad española de “reducir” a los indios y explotar su fuerza de trabajo para abastecer las minas, numerosas citas en los documentos tempranos, parecen indicar que las poblaciones locales, y en general las de toda el *área circumpuneña*, pasaron mucho tiempo sin estar ni asentados ni reducidos, sino que “antes los más estaban de guerra”, y tampoco eran adoctrinados. En 1583 el Virrey Enríquez informaba que:

“... la provincia que llaman de Atacama y los Lipés y Condes que están en la corona real [...] algunos de estos indios pagan tasa a S.Magestad [...] no están del todo asentados ni reducidos antes los más están de guerra y es

al paraje. Para 1598, la “Misión de los Molinos”, de la cual el jesuita P. Juan Viana estaba al frente, tenía el deber de proveer la harina que se consumía en la ciudad de San Salvador”. Miguel Ángel VERGARA, 1932. “Jujuy Eclesiástico en el Siglo XVII”. En: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, Tomo XV, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 353-431. Agradezco a la Lic. Dolores Estruch por ponerme generosamente en conocimiento de esta cita del texto de Vergara.

¹¹¹ Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Mercedes de tierras. Sala IX: 45-6-4.

¹¹² Ver Gabriela SICA, 2006. Op. Cit.

necesario que vaya allí el dicho corregidor para que ampare a los sacerdotes que los doctrinan...¹¹³.

También, para el caso de los lipés, en el año 1584 se dice que:

“los quales repartire a los yngenios y beneficios de metales y procurare asegurarlos para tratar de reduzirlos a pueblos para que se les ponga doctrina porque es de gran lastima de uer la perdicion y ynfidelidad de los yndios de aquella prouincia estando tan cercanos a esta y tan domesticos que por negligencia y culpa del corregidor estan por reduzir y por bautizar los mas dellos”¹¹⁴.

A partir de 1600, sin embargo, la situación parecería cambiar, ya que fue en ese momento que se fundaron en esta región los pueblos de “Santa Ana de Casabindo” y “Nuestra Señora del Rosario de Cochino” por iniciativa de su encomendero, Cristóbal de Sanabria. Por informaciones posteriores sabemos que para 1654 el primero de ellos estaba gobernado por autoridades étnicas, cabildo indígena y un grupo importante de funcionarios de la iglesia¹¹⁵.

Finalmente, la zona de los Valles Orientales, parece haber sido aquella dónde la evangelización fue más tardía, algo que quizás se relacione con su situación de área de frontera, y con la dificultades que esto trajo para la conformación de los pueblos de indios¹¹⁶. En efecto, la frontera oriental de los valles jujeños, área habitada por poblaciones chiriguanas, permaneció hostil a la evangelización religiosa, y si bien algunos misioneros con profunda vocación

¹¹³ LEVILLIER, Roberto (Comp.), 1926. Op. Cit., IX: 136. Citado también por Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. p. 160. El subrayado es nuestro.

¹¹⁴ Carta de Damián de la Bandera, villa de San Pablo del Villar, 14 de Abril de 1584, citada por José Luis MARTÍNEZ, 1995. Op. Cit. p. 288. El subrayado es nuestro.

¹¹⁵ Silvia PALOMEQUE, 2006. Op. Cit. 139-194.

¹¹⁶ SICA, Gabriela. 2006. Op. Cit. Cap. 3.

religiosa entraron en el área, no tuvieron en general una buena acogida por parte de las poblaciones del área. Fray Melchor de Maldonado, en una de las cartas que le escribe al Rey, describe lo sucedido a dos sacerdotes y un estudiante que decidieron adentrarse en la zona:

“...salióles una naçion que llaman chiriguanaes, que serian hasta cinquenta estos hiçieron escarnio de su Predicaçion, quitaronles su ropa, y las bestiduras sagradas con que deçian missa, y una mañana estando reçando los mataron con unos garrotes aviendo muerto la noche antes al estudiante, diçiendo el dicho Padre Gaspar Ossorio al morir, ay Jesus, y no aviendoles reclamado quando les escarneçieron y quitaron lo que llebavan, comieron asado al estudiante y no quissieron comer los cuerpos de los religiossos, porque dixerón que estavan flacos...”¹¹⁷.

Pese a las dificultades, sabemos que los franciscanos y los padres de la Compañía de Jesús estaban ambos interesados en la catequización de los indígenas de la región, por la que sostuvieron varias disputas. La doctrina de San Francisco de Ocloyas estuvo asistida por la Orden Franciscana desde 1612, luego de que el gobernador Quiñones de Osorio solicitara al P. custodio su apoyo¹¹⁸. Posteriormente, y luego de innumerables conflictos, la tarea evangelizadora de dichos indios pasó a manos de los padres de la Compañía de Jesús. En efecto, algunos hechos harían pensar que la política española en la ciudad de Jujuy estaba favoreciendo el accionar de los jesuitas, y a finales de la década de 1630 se suscitó nuevamente un conflicto, esta vez entre los franciscanos y el Cabildo de Jujuy sobre la evangelización de los indios de la encomienda de Ocloya, en el que los primeros acusaron al Cabildo de impedirles la

¹¹⁷ En Roberto LEVILLIER (Comp.), 1926. Op. Cit., p. 101, 102.

¹¹⁸ TOMMASINI, Gabriel (O. F. M.), 1933. *Los indios ocloyas y sus doctrineros en el siglo XVI*. Córdoba, Imprenta de la Universidad de Córdoba.

entrada al valle de Ocloya, para favorecer la acción de la Compañía de Jesús¹¹⁹.

Sin embargo, como hemos mencionado, las invasiones periódicas de las poblaciones chaco-santiagoueñas dificultaron la conformación de pueblos de indios y, con ello, la posibilidad de una conversión efectiva de las poblaciones de Jujuy oriental. Un hecho revelador de esta situación nos parece hallar en otra carta del Obispo del Tucumán, que en el año 1639, es decir, hacia el final del período que analizamos en este trabajo –momento en que ya existía en “San Antonio de Humahuaca” la cofradía de indios de la Virgen de Copacabana¹²⁰- declara que,

“En este obispado y en los terminos de la çiudad de jujuy ay una Provinçia de yndios que llaman Ocloyas donde esta la fee con muy pocos prinçipios, y donde an pereçido muchas animas, son tierras muy dobladas y muy asperas, es gente encomendada, y que sirve, no pudieron nuestros anteçesores, ni los gvernadores, (aunque se hiçieron algunas diligençias) sacarlos de las quebradas, y ritos en que vivian, y reduçirlos a vida comun, christiana, y politica, en este estado llegamos a este obispado, y en la dicha çiudad de jujuy nos alcanço un religioso [...] y este vissitador nos pidio diesemos a su religion aquella dotrina...”¹²¹

¹¹⁹ Hay varios documentos sobre esta disputa en Roberto LEVILLIER, (Comp.), 1926. Op. Cit., p. 98 y sigs. Ver también Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. p. 215.

¹²⁰ Carlos ZANOLLI, 2008. Op. Cit., pp. 345-369.

¹²¹ Carta del Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, a S. M., con informe de las diferencias, habidas entre los religiosos de San Francisco y los de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de los indios Ocloyas. Sigue el decreto puesto a la misma por el fiscal de S. M. En: Roberto LEVILLIER, (Comp.), 1926. Op. Cit. p. 99. El subrayado es nuestro.

Podemos decir entonces que, con algunas variaciones en el tiempo de acuerdo a su ubicación, en este momento muchas de las poblaciones indígenas asentadas en los pueblos de indios comienzan a recibir la doctrina cristiana. De esta manera, recalcamos el rol que tuvieron los *pueblos de indios* para la evangelización de la población indígena en la región. En efecto, en Jujuy no hay una diferenciación clara entre *misiones* y *doctrinas* -como sí se ha encontrado para las áreas centrales del virreinato-, aunque sí es cierto que las *parroquias de indios*, también llamadas *doctrinas*, se crearon en los citados pueblos, y que el rol de los encomenderos fue fundamental para su funcionamiento.

En los pueblos de indios, el encargado de la evangelización era el “cura doctrinero”, que debía realizar todas las tareas específicas que correspondían a su cargo: bautizar, casar y enterrar a sus feligreses, y realizar el sacramento de la misa. A su vez, estos sacerdotes contaban con importantes privilegios, “derechos”, entre los que se contaba disponer de la colaboración indígena (siempre para cosas relacionadas con el cumplimiento de su tarea evangélica y no para su servicio personal, aunque esto era solo la teoría), disponer y administrar las limosnas recolectadas durante los oficios religiosos, administrar los bienes de las cofradías, y recibir tanto los obvenconales religiosos como un pago específico por los servicios eclesiásticos brindados a los indígenas tributarios a su cargo¹²².

En la mayoría de los casos, los curas doctrineros mantuvieron importantes relaciones con los *curacas* de los pueblos de indios, principalmente porque ambos compartían una serie de tareas administrativas comunes, y también porque pese a las modificaciones en los roles tradicionales, consecuencia de los cambios introducidos por las instituciones de origen español en los

¹²²Enrique N., CRUZ, 2006. “Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochinoca en el Siglo XVIII (Puna de Jujuy-Argentina)”, Revista *Hispania Sacra, Missionalia hispanica*, N° de Enero-Junio, pp. 58-117.

pueblos de indios¹²³, los líderes étnicos, al igual que los curas, gozaban de una situación privilegiada, que supieron aprovechar para obtener beneficios económicos¹²⁴. Entre las tareas compartidas, el *curaca* debía acompañar al cura doctrinero en el cuidado de los bienes muebles e inmuebles de la iglesia, y colaborar con las autoridades de fiestas y de cofradías religiosas en el cuidado de los bienes de las mismas. Además, era el máximo responsable del pueblo ante el cura doctrinero, y estaba a cargo de designar a los auxiliares del párroco y de repartir el trabajo “para la doctrina” en la comunidad. Los *curacas* también debían promover y conseguir la asistencia y participación al catecismo de los demás indios, y cumplir de forma ejemplar los servicios, derechos y obligaciones religiosas¹²⁵.

Finalmente, es ineludible hacer una mención acerca de las *cofradías de indios* en Jujuy temprano-colonial¹²⁶. Ámbitos

¹²³ En un trabajo reciente Gabriela Sica explica que la autoridad de los curacas o caciques se modificó con la creación de los pueblos de indios y el marco legal dispuesto por las Ordenanzas de Alfaro. En efecto, si bien las Ordenanzas reconocieron algunos privilegios a las autoridades indígenas; modificaron su poder y sus funciones, como parte de una estrategia para “amoldarlos” a su nuevo rol de articuladores entre el grupo, el encomendero y el Estado colonial. Con la aparición del Cabildo indígena en los pueblos de indios, se otorgó el poder de administrar justicia y resolver conflictos a sus alcaldes y regidores y se dejó a los caciques el repartimiento de mitas. Ver: Gabriela SICA, 2009. “Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy: Siglo XVII”, *Memoria Americana*, n.17-1, pp. 33-59.

¹²⁴ Sobre las relaciones de curacas y curas doctrineros, para la obtención de beneficios económicos en la región ver Enrique N CRUZ, 2006. Op. Cit., pp. 58-117, y Carlos ZANOLLI, 2008. Op. Cit., pp. 345-369.

¹²⁵ Enrique N. CRUZ, 2006. Op. Cit. pp. 58-117.

¹²⁶ Los estudios acerca de cofradías son numerosísimos, y ocupan un amplio capítulo de la literatura histórica de la colonia. No podemos en tan breve espacio mencionar a todos los autores que han trabajado sobre cofradías en la historiografía argentina, por lo que preferimos directamente abocarnos a

privilegiadamente indígenas, estas instituciones tuvieron una enorme importancia en Hispanoamérica, y funcionaron en la práctica como corporaciones, asociaciones de culto, que permitieron a los indígenas unirse, con fines fundamentalmente religiosos. Los indios que eran miembros de una cofradía realizaban actos devocionales con el propósito de “salvar sus almas” y, al mismo tiempo, participaban de las actividades económicas de la cofradía, que muchas veces funcionaba como una forma de seguro social¹²⁷.

En el área de Jujuy casi todos los pueblos de indios de la Quebrada crearon cofradías de indios¹²⁸. Entre ellos sin embargo, se destaca el caso del pueblo de “San Antonio de Humahuaca”, donde ya en 1634 se creó la Cofradía de la Virgen de Copacabana, que permaneció hasta 1681¹²⁹. Dicha institución fue fundada en 1634 por Pedro de Abreu, quien al momento era “cura doctrinero por oposición de la doctrina de Omaguaca y sus anejos de Cochinoca, Casavindo, Tilcara y Purmamarca”¹³⁰. Abreu tuvo una personalidad destacada, edificó la primera iglesia de San Antonio de Humahuaca y

las cofradías de indios en la zona de Jujuy. Para un análisis del tema de las cofradías específicamente ver el trabajo de Candela DE LUCA, en este volumen. Sobre cofradías de indios en la zona de Jujuy ver los trabajos de Carlos ZANOLLI, quien ha trabajado extensamente el tema en varias oportunidades. Ver también Enrique N. CRUZ, 2006. Op. Cit. pp. 58-117.

¹²⁷ Carlos ZANOLLI, 2008. Op. Cit., pp. 345-369.

¹²⁸ Gabriela SICA, 2006. Op. Cit. Cap. 4.

¹²⁹ Carlos Zanolli explica que las cofradías de Humahuaca se suceden en un proceso casi ininterrumpido desde la creación de la cofradía de la Virgen de Copacabana en 1634 hasta la del Santísimo Sacramento en 1710, y la de Santa Bárbara en 1713, que coexistió casi de manera paralela con la de San Antonio de Padua (1714-1777). Ver C. ZANOLLI, 2005. Op. Cit. y C. ZANOLLI, 2008. Op. Cit., pp. 345-369.

¹³⁰ Carta a S.M. del Obispo de Tucumán, Fray Melchor de Maldonado de Saavedra, con aviso de la muerte de don Fernando Franco de Rivadeneyra, déan de aquella iglesia; propone eclesiásticos para la vacante. En: Roberto LEVILLIER, (Comp.), 1926. Op. Cit., pp. 29-40. También citado en C. ZANOLLI, 2008. Op. Cit., pp. 345-369.

logró impulsar un fuerte proceso de evangelización¹³¹; el cual continuaría durante todo el período colonial, y que, con el tiempo, otorgaría a los indígenas de Humahuaca un profundo sentido de espiritualidad, fervor y devoción religiosa que se mantiene hasta la actualidad¹³². Por otra parte, entre los pueblos de la Puna, existieron dos cofradías de indios: la cofradía de Nuestro Padre San José, en Cochinoca y la de Nuestra Señora de la Asunción en la iglesia de Casabindo¹³³. Sin embargo, ninguna de ellas tuvo un especial valor para los procesos de identificación o re-identificación étnica¹³⁴.

Comentarios finales

En el presente trabajo se ha sugerido que es la ocupación estable de un territorio la que permite comenzar con la tarea de la expansión religiosa y la evangelización de las poblaciones indígenas. En congruencia con esta sugerencia, hemos visto que durante los primeros tiempos que se sucedieron a la llegada de los españoles, es difícil evaluar el éxito de las políticas de conversión dirigidas hacia la población indígena. Sabemos que, junto con la formación de ciudades y el comienzo de un proceso de ocupación concreta del territorio, comenzó a concretarse el deseo de *la Iglesia* de llevar a cabo su expansión religiosa. La misma fue realizada mayormente desde las ciudades, ya que fue en el ámbito urbano donde tuvieron sede las primeras estructuras eclesíásticas y desde donde se inició una más o menos sistemática predicación a los indios. A pesar de ello, pareciera que la endeble presencia que los españoles lograron en la Quebrada y la Puna durante este período y hasta el asentamiento de San Salvador

¹³¹ *Ibíd.*, pp. 348-349.

¹³² *Ibíd.*, pp. 345-369.

¹³³ Enrique N. CRUZ, *Op. Cit.*, pp. 58-117. Gabriela Sica menciona también que en algún momento del período colonial la gente de Casabindo y Cochinoca conformó una cofradía para la advocación de la Virgen de la Candelaria.

¹³⁴ Enrique N. CRUZ, *Op. Cit.*, pp. 58-117.

de Jujuy, condicionaron que el contacto religioso de los indígenas con los sacerdotes fuese “más simbólico que real”.

Con todo, la carencia de fuentes hace difícil evaluar este proceso. En efecto, si bien sabemos que los eclesiásticos atravesaron la ruta de la Quebrada ya desde 1550 o un poco antes, pese a que esta era conocida por su conflictividad, el primer registro que tenemos del contacto entre eclesiásticos y poblaciones de la región data de 1557 y refiere al bautismo que hace el clérigo Cristóbal Díaz de los Santos, cuando iba camino hacia Chile junto a varios vecinos de La Plata, a un grupo de indígenas de la Puna entre los cuales se encontraba el curaca de Casabindo.

Es recién a partir de la fundación de la ciudad de Jujuy, con los primeros asentamientos españoles que fomentan la llegada de nuevos pobladores y el establecimiento de instituciones eclesiásticas en el ámbito local, que la expansión religiosa cobra verdadero impulso. En esta etapa, la población indígena de la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los Valles Orientales fue paulatinamente relocalizada por sus encomenderos en “pueblos de indios”, asentamientos con rasgos espaciales españoles que iban a facilitar la labor misionera. En este sentido, es de destacar que, a pesar de los esfuerzos del Oidor Alfaro para que se conformaran *pueblos de indios* en toda la jurisdicción del Tucumán, Jujuy era la única región en que no había “indios sin pueblo”¹³⁵.

A modo de corolario podemos decir que fue esta situación particular que vivieron los indígenas de la región la que contribuyó al éxito local de la política de evangelización. La misma, fomentó a que, de manera paulatina y a través de diferentes procesos dentro de los cuales es innegable el rol de las cofradías de indios, surgiera un

¹³⁵ Judith FARBERMAN, 2008. “Santiago del Estero y sus pueblos de indios: De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia”, *Andes*, Salta, n.19, p. 226.

sentimiento de “religiosidad” que es posible percibir entre las poblaciones locales hasta la actualidad.

Agradecimientos

Como antropóloga, recibida en una facultad con fuerte orientación arqueológica, me fascinaron desde los inicios de la carrera, las posibilidades que la documentación histórica abría para conocer las prácticas de los sujetos - me interesaban fundamentalmente los sujetos indígenas- en los tiempos de la colonia temprana. Fue entonces, que comencé -con la generosa ayuda, y de la mano, de la profesora Silvia Mallo y las otras personas que integran este libro- a participar en diversas actividades organizadas en el Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC), de la misma facultad. Concretamente, en el año 2006, me incorporé al Proyecto de Investigación *La organización inicial del espacio americano: La participación de la Iglesia en el reordenamiento y sujeción de la población originaria del NOA y NEA. (1550-1630)*, del cual es fruto este trabajo. Hoy, seis años después, valoro enormemente los años de formación en el Centro de estudios de Historia Americana Colonial. Al mismo tiempo, la enorme ayuda de la Dra. Raquel Gil Montero y sus valiosos y constantes aportes, fueron de inestimable valor en mi formación. Agradezco también los valiosos comentarios de mis amigas y colegas, Julia Costilla y Dolores Estruch, que han tenido la paciencia de leer el trabajo para brindarme sus comentarios. También a la Dra. Ana María Lorandi, por sus valiosas sugerencias.

A lo largo de los años, la oportunidad de trabajar junto a historiadores me ha enriquecido enormemente, aunque he de confesar que, a veces, me sigue costando comprender algunas de sus inquietudes. Podría decirse -con una frase que cito no sin cierto ánimo de reivindicación identitaria- que aún no he conseguido del todo alcanzar el “punto de vista del nativo”.

Bibliografía General

- ALBECK, MARÍA. 1992 “El ambiente como generador de hipótesis sobre la dinámica cultural prehispánica en la Quebrada de Humahuaca”. *Revista Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, n° 3, Unju, Jujuy, pp. 95-106.
- BARNADAS, Josep. 1990. “La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial”. En: L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina*. Vol. II. Barcelona, Ed. Crítica, pp. 185-207.
- CARCELÉN RELUZ, Carlos. 1994. “Doctrinas y Doctrineros en el Perú. Sierra Limeña. Siglos XVI y XVII”. *Revista Nueva Síntesis*. Año 1, n° 1-2 (Junio-October). Lima. pp.56- 66.
- CRUZ, Enrique N., 2006. “Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochino en el Siglo XVIII (Puna de Jujuy – Argentina)”. *Revista Hispania Sacra, Missionalia hispanica*, N° de Enero-Junio, pp. 58-117.
- DI STEFANO, Roberto y Loris ZANATTA. 2009. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana: 640 págs.
- ESTRUCH, Dolores 2009. “Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776)”. *Runa*, Vol.30, n° 1. Buenos Aires. FFyL - UBA. pp. 61-78.
- FARBERMAN, Judith. 2008. “Santiago del Estero y sus pueblos de indios: De las ordenanzas de Alvaro (1612) a las guerras de independencia”. *Andes*, Salta, n.19, pp. 225-250.
- FUENTES, Carlos. 1993. *El Naranjo*. Buenos Aires, Ed. Alfaguara, 288 págs.
- GIL MONTERO, Raquel, “Los pastores frente a la minería colonial temprana: Lítez en el siglo XVII”. En prensa en Lautaro Núñez y Axel Nielsen (eds.): *Viajeros en ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico Surandino*.
- GONZÁLES, LUIS. 2000. “La dominación inca. Tambos, caminos y santuarios”. En: Myriam N. Tarragó, *Nueva Historia Argentina, Los pueblos originarios y la conquista*, tomo I, capítulo I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pp. 301-342.
- GUBER, Roxana. 1991. *El Salvaje Metropolitano*. Editores Legasa. Buenos Aires.
- LORANDI, Ana María. 1988 “El servicio personal como agente de la desestructuración en el Tucumán colonial”. *Revista Andina*, Año 6, n° 1. Cusco, Perú, pp. 135-173.

- LORANDI, Ana María, 2000. "Las Rebeliones indígenas" En: TANDETER, E. (comp.): *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, pp. 285-329.
- LORANDI, Ana María, 2002. *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglo XVI y XVII*, Barcelona, España, Editorial Gedisa.
- MARTÍNEZ, José Luis, 1995. "Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre los lipes en el siglo XVI", en: Presta (Ed.): *Espacios, Etnias y Fronteras. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu, Siglos XV-XVIII*. Ediciones ASUR 4, Sucre, pp. 285-317.
- MARTINEZ, José Luis, 1998. *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*, Santiago de Chile, Dibam-Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 223 pp.
- MURRA, John. 2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 511 págs.
- NIELSEN, Axel. 1997. "El tráfico caravanero visto desde la Jara" *Estudios Atacameños*, n° 14, pp. 339-371.
- NIELSEN, Axel. 2001. "Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): ca. 900-1700 DC", *Estudios Atacameños*, 21, pp. 41-62.
- NIELSEN, Axel, BERENGUER, José y SANHUEZA, Cecilia, 2005. "Los caminos del Inka. Entre el desierto de Atacama y el altiplano de Lípez", en *Anuario del ABNB*, No. 11, pp. 419-457.
- NÚÑEZ ATENCIO, Lautaro y Tom DILLEHAY, 1979. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (Ensayo)*. Dirección General de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Universidad del norte. Antofagasta (Chile), 190p.
- PALOMEQUE, Silvia. 2000. "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII". En: TANDETER, E. (comp.): *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, pp. 87-144.
- PALOMEQUE, Silvia. 2006. "La 'historia' de los señores étnicos de Casabindo y Cochino (1540-1662)". *Andes*, n.17, Salta, pp. 139-194.
- PALOMEQUE et. al. 2005. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado de Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*, Córdoba, Programa de historia Regional Andina, Ferreira Editor.
- PEIRE, Jaime y DI STEFANO, Roberto. 2004. "De la sociedad barroca a la ilustrada; aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata". *Andes*, n°15. Pp.117-149.

- SÁNCHEZ, Sandra y SICA, Gabriela, 1990. “La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco”, *Bulletín del Institute Francais d’ Etudes Andines*, 19, n° 2, Lima, Perú, pp. 469-497.
- SÁNCHEZ, S. Y SICA, G. 1991. “Algunas Reflexiones acerca de los tilcaras”. *Revista Avances en Arqueología* n°1, IIT, UBA, Tilcara, pp. 82-99.
- SICA, Gabriela. 2006. *Del pukara al pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina, Siglo XVII*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, inédita.
- SICA, Gabriela. 2009. “Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy: Siglo XVII”. *Memoria Americana*, n.17-1, pp. 33-59.
- STERN, Steve, 1982. “Ascensión y caída de las alianzas post-incaicas” En: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Ed. Alianza. pp. 59-92.
- TOMMASINI, Gabriel, 1990 [1933]. *Los Ocloyas y sus doctrineros en el siglo XVII*, San Salvador de Jujuy, Argentina, Universidad Nacional de Jujuy.
- VERGARA, Miguel, A, 1932. “Jujuy Eclesiástico en el Siglo XVII”. En: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Tomo XV. 353-431. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- VERGARA, Miguel Ángel, 1961. *Compendio de la historia de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, Argentina, Imprenta de la Provincia de Jujuy.
- VERGARA, Miguel Ángel, 1966. *Orígenes de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, Argentina, Gobierno de la Provincia de Jujuy.
- WACHTEL, Nathan. 1981. “Los mitmas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac”, *Historia Boliviana*, n° 1, Cochabamba, Bolivia, pp. 21-57.
- WOLF, Eric R. 1987. *Europa y la gente sin historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- ZANOLLI, Carlos, 1995. “Omahuaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI”, en: Presta, Ana María (ed. y comp.), *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XVI – XVIII*, Sucre, Bolivia, Ediciones ASUR, pp. 319-344.
- ZANOLLI, Carlos, 2000 “Rezo por nosotros... Cofradías y estrategias en el pueblo de San Antonio de Humahuaca”. Ponencia presentada a las XVIII Jornadas de Historia Económica.

ZANOLLI, Carlos, 2005. *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*, Buenos Aires, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.

ZANOLLI, Carlos Eduardo. 2008. "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación: Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII". *Andes*, n.19, Salta, pp. 345-369.

Fuentes coloniales publicadas

- Archivo General de Indias, Patronato legajo 188 n° 1, año 1557, transcripción de José Luis Martínez Cereceda, *Estudios Atacameños* n° 10, San Pedro de Atacama, Chile, Universidad Católica del Norte, 1992, p. 11.
- Carta a S.M. del Obispo de Tucumán, Fray Melchor de Maldonado de Saavedra, con aviso de la muerte de don Fernando Franco de Rivadeneyra, déan de aquella iglesia; propone eclesiásticos para la vacante. En: LEVILLIER, Roberto (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, pp. 29-40.
- Carta a S. M. del Obispo del Tucumán acerca de la visita que hizo a los pueblos de su diócesis. Refiere al estado de Jujuy, Salta, Esteco, y las costumbres de los indios. Pondera los servicios y las capacidades de don Gerónimo Luis de Cabrera. En: LEVILLIER, Roberto (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, pp. 59-63.
- Carta del Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, a S. M., con informe de las diferencias, habidas entre los religiosos de San Francisco y los de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de los indios Ocloyas. Sigue el decreto puesto a la misma por el fiscal de S. M. [1639]. En: LEVILLIER, Roberto (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, pp. 99-105.
- DEL TECHO, Nicolás. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía Madrid, Asunción del Paraguay, 1897 [1673].
- Información hecha por el Obispo de Tucumán, fray Melchor Maldonado, sobre la posesión de los indios Ocloias, que pretendían

tener los religiosos de San Francisco. En: LEVILLIER, Roberto (Comp.), 1926. *Papeles Eclesiásticos del Tucumán*. Documentos originales del Archivo de Indias, vol. II, Madrid, 1926, pp. 81-98.

Fuentes coloniales inéditas

Mercedes de tierras. Archivo General de la Nación (Argentina), Buenos Aires (AGN- Sala IX: 45-6-4)

Mapas

Mapa 1- Descripción de las provincias del Chaco y confinantes, según las relaciones modernas y noticias adquiridas por diversas entradas de los Misioneros de la Compañía de Jesús que se han hecho en este siglo de 1700. Disponible en: <http://www.bvp.org.py/mapas/paraguay3.htm>