

Universidad Nacional de Jujuy

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Tesis para optar por la Licenciatura en Historia

Título: “Las Benditas Ánimas”: economía, relaciones de poder, representaciones materiales y ritualidad mortuoria en una cofradía de indios de Omaguaca en el siglo XVII.

TESISTA: María Eugenia González.

DIRECTORA: Dra. Gabriela Sica.

CO-DIRECTORA: Dra. Lucila Bugallo.

San Salvador de Jujuy, Jujuy, Argentina, marzo de 2021.

Agradecimientos

Cuando ingresé a estudiar a la Universidad, sabía que no iba a ser fácil...a lo largo de estos años me he sentido inmensamente feliz y realizada como persona por la Carrera que elegí y que me apasiona, sin embargo hubo muchos momentos en los que sentí que el hecho de SER MUJER en una sociedad patriarcal, dentro de la Academia, y con las ocupaciones que conlleva el trabajo fuera y dentro del hogar y la maternidad, limitaba en cierto modo mis posibilidades...fue muy grande mi esfuerzo, lo valoro, y en él quiero honrar a TODAS, a aquellas que pudieron y a las que no, y también a las que lo intentamos cada día...para que nunca dejemos de luchar por nuestros sueños...

Por todo esto, y en un abrazo sororo, hoy mi agradecimiento es para las MUJERES que fueron y son los “mojones” de *mi historia*:

A mis abuelas: *Lola* por inculcarme el valor, la importancia y la necesidad del estudio, y a *Casimira* por su audacia y firmeza constantes.

A mi madre *Marta* por darme la Vida y abrirme la puerta a la magia y el disfrute de la lectura y la escritura.

A mi tía *Loti* por la herencia del inmenso amor por la historia de “los invisibles”.

A mis hijas *María del Milagro* y *María Morena* por mostrarme cada día el color verde del futuro.

A mi Directora *Gabriela* por su increíble generosidad y paciencia, y por los incontables aprendizajes disfrutados entre charlas y anécdotas.

A mi Co-directora *Lucila* por ampliar constantemente la pequeñez de mi mirada y valorar siempre mis esfuerzos.

A mis hermanas, amigas y compañeras de la Vida: *Lina*, *Lorena* y *Karina* por hacerme el camino más fácil, liviano y feliz.

Sin ELLAS no habría sido lo mismo. A todas... infintas GRACIAS.

Índice

Introducción	6
Estado de la cuestión	13
Capítulo 1: Desandando la trama	22
1.1 Demarcando el objeto: la cofradía de indios de las Benditas Ánimas de Omaguaca y Uquía.....	22
1.2 Una cofradía de indios desde adentro: una primera aproximación.....	28
1.3 Los inicios de la cofradía de indios: el acta inaugural.....	30
Capítulo 2: La economía de las Benditas Ánimas	46
2.1 La producción de la cofradía.....	46
2.2 “Las cuentas de la cofradía”.....	54
2.3 Limosnas extraordinarias.....	68
2.4 El trabajo comunitario.....	71
2.5 Las cofradías ¿dinizadoras de la economía?.....	73
Capítulo 3: Relaciones de poder en la cofradía	77
3.1 Las autoridades en la cofradía.....	84
3.2 Caciques, arrieros y cófrades.....	95
3.2.1 Andres Choque II y la legitimación del poder.....	101
3.2.2 La participación de Andres Choque en las campañas militares.....	105
3.3.3 Andres Choque en las cofradías.....	106
Capítulo 4: “Priostas, Maiordomas y Aiudantas”: Las mujeres protagonistas en la cofradía	116
4.1 Acceso a los cargos cofradiales y alternancia de las mujeres.....	122

Capítulo 5: “El tiempo de los muertos”: ritualidad y celebraciones en la cofradía	133
5.1 La fiesta: espacio de “plasticidad” y “fisura”.....	133
5.1.1 El tiempo ritual andino. El tiempo de los muertos y los ancestros.....	134
5.1.2 La festividad cristiana. La celebración de los Fieles Difuntos y las Benditas Ánimas.....	140
5.1.3 Las celebraciones en Omaguaca.....	144
5.2 Los difuntos en la cofradía.....	148
5.2.1 Los muertos en el mundo andino.....	148
5.2.2 Las cofradías y sus prácticas en torno a los difuntos.....	154
Las misas.....	154
Las ofrendas.....	156
Los cófrades “ <i>vibos y difuntos</i> ”.....	158
 Capítulo 6: El culto a las Benditas Ánimas	 161
6.1 Las “visibles prácticas de la representación de lo invisible”.....	161
6.1.1 El espacio: La iglesia de Omaguaca.....	161
6.1.2 La materialidad propia de la cofradía de las Benditas Ánimas.....	166
6.1.3 Espacios de culto. Ceremonias y prácticas mortuorias en Omaguaca.....	169
6.1.4 La materialidad de lo sagrado: colores, aromas, luces y sonidos.....	175
Los sonidos: música, campanas y pólvora.....	179
6.2 Rogando por las Benditas Ánimas: “Domesticando a la muerte”.....	185
 Conclusiones	 193
 Anexo 1: Imágenes	 203
 Fuentes y Bibliografía	 208

Índice de cuadros

Cuadro 1: Listado de autoridades de la cofradía de las Benditas Ánimas de Omaguaca desde 1664 a 1701.....	35
Cuadro 2: Visitas eclesiásticas hechas a la cofradía de las Benditas Ánimas entre 1664-1701.....	44
Cuadro 3: Producción comparada de trigo, papas y <i>chuño</i> de las cofradías de las Benditas Ánimas y de la Virgen de Copacavana en 1666-1701.....	49
Cuadro 4: Valores de bienes de consumo. Período 1663-1701.....	57
Cuadro 5: Ingresos de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1668.....	63
Cuadro 6: Gastos de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1688.....	63
Cuadro 7: Limosnas recolectadas anualmente en la cofradía de las Benditas Ánimas.....	67
Cuadro 8: Limosna para la compra de un terno negro y campana-1688.....	69
Cuadro 9: Deudores de la cofradía de las Benditas Ánimas 1664-1701.....	70
Cuadro 10: Ventas de la producción de la sementera de las Benditas Ánimas en 1689.....	74
Cuadro 11: Funciones de las autoridades cofradiales.....	78
Cuadro 12: Autoridades indígenas. Cargos cofradiales-Cargos políticos.....	85
Cuadro 13: Cófrades vinculados por parentesco en las cofradías.....	87
Cuadro 14: Valores de fletes. Período 1663-1701.....	98
Cuadro 15: Funciones de las priostas en la cofradía de las Benditas Ánimas.....	123
Cuadro 16: Priostas y ayudantas de las cofradías de las Benditas Ánimas y la Virgen de Copacavana 1663-1701.....	125
Cuadro 17: Períodos festivos agropecuarios andinos.....	136
Cuadro 18: Estimación de las fiestas litúrgicas celebradas en Omaguaca. Siglo XVII.....	146

Introducción

El presente trabajo de investigación se focaliza en una cofradía de indios rural instituida en el pueblo de Omaguaca a partir del año 1664 bajo la advocación de las Benditas Ánimas del Purgatorio. Dicha institución cofradial tenía su sede en la iglesia de Omaguaca y congregaba a los pueblos de indios de San Antonio de Omaguaca y San Francisco de Paula de Uquía ubicados dentro de la jurisdicción colonial de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Dentro de este marco espacial, nuestra investigación abarca la segunda mitad del siglo XVII.

Nuestra hipótesis inicial, que luego fue modificándose con el correr de la investigación, se centra en las distintas prácticas religiosas, políticas, económicas y sociales evidenciadas en la cofradía, las cuales creíamos podían ser parte de los mecanismos utilizados por los indígenas para adaptarse al contexto colonial de dominación. Por otro lado, consideramos que las prácticas que se desarrollaron en la cofradía de indios fueron influidas por concepciones y experiencias propias de las sociedades andinas, confiriéndole así a la institución un nuevo y original rol, y demostrando su papel como sujeto activo dentro del sistema colonial impuesto. Asimismo, pensamos que las concepciones y prácticas de la cultura andina relacionadas con el culto a los ancestros y a los muertos, podrían haber encontrado en la advocación de las Benditas Ánimas del Purgatorio el conducto permitido para poder adaptarse al contexto colonial y lograr la resignificación de elementos propios de su religiosidad y su cultura.

Con estas hipótesis orientadoras seleccionamos como fuente principal el Libro de Actas de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio.¹ El cual se encuentra digitalizado en el sitio web perteneciente a la organización *Family Search*.²

En una primera etapa, transcribimos el mencionado libro de actas a partir de sus inicios en 1664 hasta el año 1701. Posteriormente y a medida que se ampliaban los interrogantes, fuimos escrutando otros libros del mismo período: el Libro de la

¹ Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio 1664-1707, en adelante: LCBA, consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.

² **FamilySearch** es una organización y un sitio web sin fines de lucro que ofrece registros genealógicos, educación y software operado por la "Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días" (Mormones). La página web posee una base de datos de registros históricos que contiene más de dos mil millones de imágenes digitales, incluidos libros y microfilmes. Entre ellos se encuentran los documentos pertenecientes a la "Parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria" de Humahuaca correspondientes al período 1664-1788 los cuales transcribimos en parte, así como los otros Libros que se mencionan en la presente investigación.

Cofradía de la Virgen de Copa Cavana, el Libro de Donaciones y Romerías a la Ssma. Virgen de Omaguaca, el Libro Nuevo de la Cofradía de la Virgen de Copa Cavana, así como el Libro de Fábrica de la Iglesia de San Antonio de Omaguaca, y otros registros que se encontraban sin orden ni regularidad en los archivos, tratando de confrontar las fuentes y encontrar mayores indicios del protagonismo indígena en nuestro período.³

De modo paralelo, realizamos un trabajo de cotejo con investigaciones de autores enfocadas en las cofradías coloniales de la región andina, tratando de observar similitudes y diferencias. Posteriormente iniciamos el proceso de identificación, sistematización y conformación de datos teniendo como principio rector el análisis del rol social, tanto material como espiritual, de la cofradía de indios, dentro de las particularidades del contexto histórico-social del siglo XVII, y la resignificación de sus prácticas comunitarias como respuesta a la dominación española. De este modo, evidenciamos sus prácticas económicas, políticas, religiosas y sociales a la luz de las fuentes e investigaciones mencionadas.

Con posterioridad, abordamos esta indagación desde una mirada más amplia y abarcativa, a través de diferentes autores e incorporando nuevas fuentes editadas: los Concilios limenses y el relato de la extirpación de idolatrías del Perú del jesuita Arriaga, lo que nos permitió situarnos en un contexto más vasto, siguiendo la premisa de identificar qué prácticas en relación a los muertos eran perseguidas por la Iglesia y sus extirpadores, y a través de ellas indagar el lugar que tenían los difuntos para las poblaciones andinas de la época, rastreando las supervivencias culturales de los cultos prehispánicos.

Todo este proceso tuvo como contenido transversal la materialidad y su poder simbólico, la cual fue abordada a lo largo de la investigación de manera permanente, entendiendo a la misma como “clave significativa para el estudio de los procesos socioculturales”.⁴

³ Las fuentes mencionadas fueron consultadas a través de su versión digital en: <https://www.familysearch.org/ark> Allí se encuentran fotografiadas en filminas numeradas las páginas de los libros citados, sin bien existe un índice claramente elaborado con posterioridad, algunas de las páginas aparecen de manera discontinua y entremezclada entre los libros escrutados. A medida que avanzaba nuestra tarea de archivo pudimos encontrar nuevos datos sobre el espacio y tiempo abordados, incluso dentro de registros que corresponden al siglo XVIII.

⁴ Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)* (Buenos Aires: FCE, 2005).

En referencia a la materialidad mencionada y su importancia, en septiembre de 2019 efectuamos una visita a las localidades de Humahuaca y Uquía, escenarios de nuestra investigación, realizando una recorrida por los espacios utilizados y referenciados en las actas de la cofradía de las Benditas Ánimas: las iglesias de Uquía y Humahuaca. En esta última tuvimos acceso al campanario, en dónde pudimos con cierta dificultad registrar las campanas existentes en la actualidad. Sin embargo no pudimos acceder a la fuente material principal de nuestra investigación: el Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas.⁵ Tampoco se nos permitió tomar registros fotográficos en las salas anexas a la iglesia, en donde se encontraban dos pendones negros y algunos vestidos de la Virgen de la Candelaria del siglo que nos ocupa.⁶

En la ciudad de Humahuaca realizamos un recorrido por la zona donde se localizaba el cementerio antiguo, tratando de imaginar los posibles lugares por los cuales se realizaban las procesiones y recorridos. También ingresamos al cementerio actual en busca de materialidades que nos hablen del culto a las Benditas Ánimas del purgatorio en la actualidad.⁷

El trabajo de indagación abarcó también el abordaje de otras investigaciones sobre la región que nos permitieron un acercamiento y comprensión más acabada de la dinámica social, económica, política y religiosa de nuestros actores en la vida colonial de la jurisdicción de Jujuy.

De este modo, y con el bagaje de experiencias arriba expuesto, iniciamos en estas páginas nuestro viaje hacia el espacio rural de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca y Uquía.

En un Primer Capítulo de esta investigación, comenzamos a desandar la trama de nuestro objeto de estudio y para ello, iniciamos con la demarcación del objeto procurando una definición teórica general de la cofradía estudiada, para lo cual realizamos un recorrido a través de distintas definiciones de la institución cofradial por

⁵ A pesar de presentar una nota al Obispo de la Prelatura de Humahuaca, el cual se encontraba de recorrido por la Puna, no se nos permitió el acceso a la fuente material. La secretaria del obispado nos comentó que se tomó esta medida debido a que en otras oportunidades sustrajeron páginas del Libro el cual es el más antiguo de la parroquia y se encuentra actualmente bajo resguardo personal del Obispo de la Prelatura que hasta esa fecha era Monseñor Olmedo.

⁶ Tampoco se nos permitió tomar fotografías dentro de la iglesia, ni en Humahuaca ni en Uquía.

⁷ No pudimos encontrar referencias propias como monolitos o placas que nombren a las Benditas Ánimas, si encontramos una capilla dedicada a una cruz muy grande de madera y decorada con coronas flores y velas. Otro elemento que nos llamó la atención fue el hecho de que un porcentaje muy grande de lápidas tiene el detalle de la réplica del templo de Humahuaca en tamaño pequeño exactamente igual a la original con sus dos torres, puertas, etc. En una comunicación personal, la Dra. Lucila Bugallo nos referenció un dato interesante: en la Puna, en casi todos los cementerios, también muchas tumbas de cierta antigüedad replican iglesias y capillas.

parte de autores especializados en la temática, en busca del utillaje conceptual desde el cual nos apoyamos en la presente investigación. De este modo, la circunscripción de la cofradía a las categorías rural y étnica aparece como un abordaje imprescindible para nuestro caso, a partir de su caracterización como un microcosmo⁸ con vida propia, el cual se encuentra cotidianamente regulado por las festividades del calendario cristiano.

Un segundo momento en esta trama desandada, nos remite a una primera aproximación al objeto de estudio: nuestra cofradía de indios emplazada en el pueblo de Omaguaca, y a partir de allí explorar el espacio y la materialidad a través de una primera mirada a las fuentes escrutadas: los registros del Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio desde 1664 a 1701. Haciendo un paneo general y abarcativo de su organización institucional, su funcionamiento, el registro de sus principales autoridades, el desarrollo de su acta inaugural y las constituciones que se establecen para ordenar su participación, sus deberes y funciones, la modalidad de elecciones de las autoridades cofradiales, los rituales enterratorios, los gastos y entregas de la cofradía, y las visitas eclesiásticas registradas en el período.

Posteriormente en un Segundo Capítulo, proponemos comenzar a leer las huellas que nos proporcionan los documentos, con el objeto de acercarnos a la cotidianeidad de los pueblos indígenas de Omaguaca y Uquía en la colonia. Iniciamos este recorrido a través de un exhaustivo análisis de la economía de las Benditas Ánimas, en relación al patrimonio material de la cofradía de indios, sus ingresos y gastos, la importancia de la producción propia, las distintas actividades económicas e intercambios que se pueden evidenciar en los registros, los datos que nos aportan los costos de las misas y compras de elementos destinados al culto, y otros testimonios significativos como distintos mecanismos de evasión del control eclesial que se comprueban en las fuentes.

Este amplio itinerario realizado a través de la economía de las Benditas Ánimas, se inicia con el sondeo de la producción agrícola de la cofradía de trigo y papas, así como la elaboración de *chuño* y *tamos*, comparándola con la de la cofradía de la Virgen en el período abordado. Posteriormente indagamos en las cuentas de la cofradía, sus ingresos y egresos en relación a los valores de los bienes de consumo

⁸ Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, (Buenos Aires, Argentina: Edit. Grijalbo-Mondadori, 2000).

durante el período, finalmente haciendo hincapié en las limosnas recolectadas anualmente por la institución. En concordancia con esto, abordamos las limosnas extraordinarias incluyendo las compras significativas para la cofradía, así como la importancia de la participación indígena como deudores de la institución. Continuando con el aspecto económico de nuestra cofradía de indios, se abordan las menciones al trabajo comunitario realizado en la *sementera* de la cofradía, analizándolo como continuidad de prácticas indígenas basadas en la reciprocidad y redistribución en el contexto colonial. Por último y relacionado con la economía propia de la institución cofradial, se aborda la cofradía en el marco de la pujante economía colonial en la que se insertaban los pueblos de Omaguaca y Uquía en el período abordado.

Posteriormente, en el Tercer Capítulo buscamos indagar los rastros de la actuación indígena a través de las relaciones de poder en el marco de las fiestas religiosas, en las cuales se entremezclan actividades económicas y políticas en un cuadro fluctuante de búsqueda de legitimación por parte de las autoridades tanto indígenas como españolas.

Primero, abordamos las autoridades en la cofradía, escrutando los cargos cofradiales y su nexos con los cargos políticos, así como las redes de parentesco en relación a los mencionados mecanismos de poder utilizados.

En un segundo momento, profundizamos la investigación sobre los caciques y arrieros de la cofradía, indagando el papel de la arriería como actividad fundamental y determinante de la vida de los pueblos de la Quebrada y de los líderes étnicos como agentes protagonistas de la misma. En este mismo acápite, desarrollamos características del accionar de Andres Choque cacique gobernador del pueblo de Omaguaca, abordando diferentes aspectos del liderazgo indígena en relación a la participación militar activa en las avanzadas a las fronteras coloniales como una práctica con miras al reforzamiento de su poder local, y la consolidación de los líderes étnicos como mediadores entre dos universos a través de prácticas, símbolos, representaciones y materialidades.

En el Cuarto Capítulo, presentamos uno de los aspectos a nuestro entender más novedosos surgidos de nuestra investigación: las mujeres protagonistas de la cofradía, en el cual planteamos el rol de las mujeres en relación al poder de decisión en la administración de los asuntos y bienes comunitarios, así como el acceso de las mismas a los cargos de autoridades cofradiales y su movilidad entre los dos pueblos que la componen. Aspectos que marcan una diferencia sustancial con distintos

estudios realizados en diferentes cofradías durante la época colonial en el espacio andino.

Posteriormente en un Quinto Capítulo, se aborda la fiesta como una categoría de análisis y, a la vez, como un espacio flexible y permeable en el que se imbrican los órdenes político, económico, religioso y cultural. Centralizamos nuestro estudio en las fiestas litúrgicas propias de la época, y especialmente en la festividad de las Benditas Ánimas del Purgatorio dentro de la liturgia católica, como un espacio dúctil y poroso a través del cual tratamos de encontrar indicios de un sustrato de creencias, rituales y prácticas previas a la conquista.

Dentro de este apartado, haremos un breve recorrido por las características tanto de la ritualidad andina en relación al tiempo de los muertos y los ancestros, como por la festividad cristiana de los fieles difuntos y la advocación de las Benditas Ánimas, para focalizar luego nuestra reflexión en las celebraciones que se llevaban a cabo en el pueblo de Omaguaca durante el tiempo histórico abordado. Posteriormente, nos centraremos en las prácticas y rituales dado a los difuntos en la cofradía, tratando de integrar las relacionadas con los muertos propias del mundo andino, con las permitidas e instauradas por la iglesia católica a través de las instituciones cofradiales en la colonia, para lo cual desarrollaremos la cuestión de las misas y celebraciones propias de los difuntos, las ofrendas realizadas a los mismos y el rol de los muertos dentro de la cofradía como partícipes de la misma.

El Sexto y último capítulo se centra en la materialidad propia de las Benditas Ánimas como “visibles prácticas de la representación de lo invisible”⁹, en relación con los espacios de culto, las ceremonias y prácticas mortuorias, y dentro de éstas los colores, luminarias, sonidos y aromas que se conjugan con el arte del barroco americano propio del contexto, y a su vez integran y se superponen en el complejo e imbricado universo simbólico religioso de la colonia.

Inicialmente, proponemos un recorrido por el espacio de la iglesia de Omaguaca, en donde se realizaban la mayoría de las ceremonias religiosas y reuniones propias de la cofradía de indios estudiada. Extendiendo luego el recorrido a través de la materialidad propia de la cofradía que se convocaba bajo el patrocinio de las Benditas Ánimas del Purgatorio. A continuación, se aborda la espacialidad en

⁹ Siracusano, *El poder de los colores...*; 278. También refiere al nombre del Sexto Capítulo de la presente Tesis.

torno a los rituales propios de los difuntos: la iglesia y el cementerio como lugares de culto. Finalmente, y como característica específica e ineludible de la piedad barroca que compete a nuestro estudio, avanzamos en la materialidad propia de lo sagrado, en donde colores, aromas, luces y sonidos completan la estampa del culto litúrgico evidenciándose en nuestra cofradía de indios de la Quebrada.

Para finalizar el presente estudio, se incluye un segundo acápite, en el cual a partir del pensamiento andino y de conceptos claves como la *reflexividad* y la *transitividad*, abordamos brevemente la materialidad propia de las ánimas, desde una mirada andina que se opone sustancialmente a la católica, ya que considera la esencia de las personas y todos los elementos como sagrada en sí misma, a diferencia de la concepción cristiana que incorpora el concepto de una sacralidad representada. Asimismo, prestaremos atención a autores que interpretan al sujeto cultural andino como un activo negociador, dinamismo que se refleja en la permanente recreación de significados y sentidos. Finalmente reflexionaremos sobre la percepción de la vida y la muerte en el mundo andino como partes constitutivas de la existencia humana, que interactúan cotidianamente a través de energías que fluyen y atraviesan las barreras entre los dos mundos, y aún más en la fiesta de las Benditas Ánimas, en dónde la muerte se torna cercana, palpable, a través de un ritual doméstico, cíclico y comunitario, en el cual los vivos y los muertos comparten la existencia.

Estado de la cuestión

Examinando las investigaciones que abordan la problemática de las cofradías éstas analizan al objeto desde diversas y múltiples perspectivas. El interés de la presente investigación está puesto en la producción y reproducción del dominio colonial y su correlato en la transformación de las diferentes prácticas culturales y religiosas de la población indígena colonial, así como las nuevas formas sociales y económicas impuestas y su resignificación desde una perspectiva andina, tomando como objeto de análisis la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca y Uquía en el siglo XVII.

Cabe destacar que, en lo que refiere al recorte de tiempo y espacio seleccionado, si bien existen trabajos de investigación realizados aún no se han abordado algunos aspectos. Los estudios sobre estas instituciones, mayormente pertenecen a historiadores y antropólogos que han centrado sus trabajos en discursos y prácticas religiosas, políticas, económicas, culturales y sociales a partir de sus particularidades regionales, con un amplio recorrido temporal desde la colonia hasta los inicios del siglo XX.

Para comenzar, situándonos en un marco general, tanto espacial como temporal del tema seleccionado, se torna imprescindible la consulta de investigaciones en otros contextos dentro del espacio andino como los trabajos pioneros de Celestino y Meyers quienes emprenden en la década del 70 un estudio desde un enfoque histórico-antropológico de las cofradías coloniales en el Perú en el siglo XVII.¹⁰ Ambos investigadores centran su análisis en el estrecho vínculo entre cofradía y *ayllu*, sugieren que la primera sería una estructura social de réplica que refuerza y suplanta al *ayllu* y le permite a éste asegurar su propia reproducción cultural y económica. Por otro lado, abordan el estudio de las cofradías como difusoras de formas nuevas de religiosidad y al mismo tiempo, profundizadoras de las diferencias sociales, remarcando la importancia de las relaciones socio-económicas y de

¹⁰ No desconocemos la existencia de una extensa bibliografía sobre las cofradías coloniales en otras regiones de América, pero a los efectos de contextualizar nuestra investigación nos concentraremos en las investigaciones que refieren al espacio surandino.

explotación colonial como determinantes de las manifestaciones culturales de los colonizados.¹¹

Por su parte Walter Vega nos acerca un panorama bibliográfico a través de diferentes autores y un recorrido por los principales conceptos y definiciones de las cofradías, instituciones de origen europeo que son introducidas y difundidas por el sector dominante y rápidamente apropiadas y recreadas por el sector dominado en el virreinato del Perú durante el siglo XVII. Asimismo, aporta una mirada abarcadora sobre las cofradías rurales, repasando las ideas y principales conceptos de los diferentes autores que abordan la temática.¹²

También se convierte en consulta obligada el texto de Juan Carlos Estenssoro quien plantea una mirada crítica sobre los fenómenos religiosos en Perú en los siglos XVI y XVII, expresiones que son reprimidas por la Iglesia Católica como “idolatrías” pero que sin embargo nos hablan de la expresión de la voluntad indígena por adoptar y replicar las prácticas de la nueva religión. Al mismo tiempo, el autor cuestiona a la historiografía que simplifica la imagen de la sociedad colonial y solo visualiza las expresiones religiosas indígenas ya sea como “supervivencias” o como “resistencias” al catolicismo invasor. De esta manera, según Estenssoro, ambas posturas no hacen más que prolongar el poder colonial que no buscó asimilar a la población local sino diferenciarse de ella, negándole así al indígena toda posibilidad de cambio o de aspiración a la modernidad.¹³

Otra autora de referencia para el presente trabajo es Candela De Luca quien realiza un interesante aporte para la interpretación de las cofradías de indios de Potosí en el siglo XVIII desde las fiestas coloniales, como espacios estratégicos de reproducción y exteriorización de valores culturales. La autora efectúa un recorrido por las actividades religiosas de las cofradías y su contrapartida en lo que respecta a lo económico y político, analizando su carácter tanto explícito como simbólico.¹⁴

¹¹ Olinda Celestino y Albert Meyer, *Las cofradías en el Perú: región central*, (West Germany: Editionen der Iberoamericana. Reihe III. Monographien und Aufsätze, 6, 1981); Olinda Celestino y Albert Meyer, “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII”, *Revista española de Antropología Americana*, vol. XI, (1983): 183-206.

¹² Walter Vega, “Cofradías en el Perú colonial: Una aproximación bibliográfica”, *Diálogos*, n° 1 (1999): 137-152.

¹³ Juan Carlos Estenssoro, “El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 30 3 (2001): 455-474.

¹⁴ María Candela De Luca, “De procesiones y *cosinages* fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial”, *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religiao*, año 16, n° 20, (jan-jun de 2014): 96-116.

Asimismo la autora aborda el rol social y cultural fundamental de las hermandades religiosas potosinas en la colonia, funcionando como aglutinantes sociales y elementos de control de la población nativa, pero que al mismo tiempo permitieron mantener las relaciones de parentesco de las comunidades indígenas, continuando de esta manera con una estructura organizativa propia en el marco de una institución implantada por los europeos. Y refiere a las cofradías como articuladoras del calendario ritual que, situado en un mundo multiétnico como el andino, permite deslizamientos de sentido y multiplicidad de interpretaciones, que analizadas desde otras miradas muestran el sustrato previo a la evangelización.¹⁵

Por otro lado, dentro del marco espacial que compete a nuestro estudio se realizó una selección de trabajos de investigación que consideramos presentan análisis pertinentes para la temática planteada, los cuales abordan el estudio de las cofradías en sus diferentes dimensiones.

En primer lugar, la tesis doctoral de Carlos Zanolli sobre Omaguaca, a través de la cual reconstruye la historia de la encomienda de Omaguaca hasta mediados del siglo XVII, en la cual intenta desentrañar el modo en que la nueva coyuntura colonial posiciona a los actores sociales, y analiza el surgimiento de una identidad colectiva, resaltando la importancia tanto de las cofradías como de los líderes étnicos y el tributo como elementos determinantes en la conformación de la misma.¹⁶

Posteriormente, el mismo autor analiza las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca en el siglo XVII abordando a estas instituciones coloniales desde dos perspectivas: como generadoras de estrategias sociales y económicas tanto a modo individual como grupal, y como agente dinamizador del mercado local, reflexionando sobre su funcionalidad dentro de la comunidad, convirtiéndose éstas en el reflejo de las ambigüedades de la vida colonial durante el siglo XVII.¹⁷

Posteriormente en otro trabajo, Carlos Zanolli y Claudia Alonso estudian las características básicas que definen a las cofradías desde un estudio de caso: la

¹⁵ María Candela De Luca, "Wakas e idolatrías, castigos y milagros. La función del culto en la organización temprana del espacio de Charcas", en *Por la salvación eterna de los naturales". El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550-1630*, en Silvia Mallo y Susana Aguirre, comps. *Por la salvación eterna de los naturales. El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550-1630* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Sb, 2013).

¹⁶ Carlos Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*, (Buenos aires, Argentina: Sociedad Argentina de Antropología, 2005).

¹⁷ Carlos Zanolli, "Estrategias colectivas en torno a las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglo XVII", en Gustavo Paz coord. Dossier: Los pueblos de indios del Tucumán colonial revisitados. De la desestructuración a la identidad. *Andes*, n° 19 (2008): 345-369.

cofradía de Santa Bárbara en el pueblo de Humahuaca, y el poder de coacción que tuvieron dichas instituciones, tanto desde lo simbólico como desde lo económico. En el desarrollo de la investigación los autores plantean el papel central de la imagen como materialización de la devoción, es decir una función didáctica con el propósito de incidir en la memoria colectiva de los indígenas y lograr la asimilación de la nueva religión. Las cofradías pasan a ser entonces un elemento esencial de dominación de los conquistadores. A continuación, los investigadores plantean una nueva mirada: ver a la cofradía como una institución que los indios adoptaron de manera estratégica para lograr la recuperación de un espacio perdido. Las cofradías se transforman así en un espacio para la cohesión y la defensa de los intereses étnicos, permitiendo a los pueblos de indios sobrevivir y en cierto modo, limitar la dominación. Según los autores las cofradías, instituciones funcionales a la corona para lograr un control social de los sectores subalternos, a su vez fueron apropiadas y resignificadas en la práctica por sus actores, quienes las transformaron en estrategias tanto para beneficio personal como del grupo.¹⁸

Enrique Cruz, también desarrolla en diferentes investigaciones la temática de las cofradías de indios en Jujuy, identificando a las mismas como instrumentos de la reestructuración étnica, de explotación de recursos económicos y de expropiación de excedentes.¹⁹ Del mismo modo, buscando describir el imaginario social que crean como institución y el que, según dicho autor, reproduce la estructura de la vida social en la colonia, en otro de sus trabajos, Cruz identifica las distintas cofradías que existieron a lo largo de los siglos en la provincia de Jujuy, sus nombres y lugares de asiento. Posteriormente desarrolla sus características y diferentes actividades, tanto desde el punto de vista económico como organizacional. Planteando como conclusión que la cofradía en su orden interno configura una imagen social de igualdad frente a la desigualdad social propia del orden colonial.²⁰

El mismo autor en otro artículo, presenta un estudio de las cofradías religiosas de Salta y Jujuy partiendo de un marco teórico general de estudios para el Río de la Plata, en el que plantea las metodologías y fuentes históricas para el abordaje de

¹⁸ Carlos Zanolli y Claudia Alonso, "Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca en el siglo XVIII", *Boletín Americanista*, Año LXI. 1, n° 62 (2011): 51-72.

¹⁹ Enrique Cruz, "Cofradías, monte píos y hospitales en la sociedad jujeña del siglo XVIII", (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2003).

²⁰ Enrique Cruz, "De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial", *Anuario de IEHS "Prof. Juan C. Grosso"*, n° 12 (1997): 293-305.

dicho estudio para luego restringir la investigación a las ciudades de Jujuy y Salta, haciendo hincapié en la diversidad étnica de la composición de las cofradías, en una aproximación al estudio comparativo de las cofradías religiosas de la época colonial.²¹ Asimismo, Enrique Cruz en un estudio anterior, analiza los sistemas de extracción de excedentes y aranceles de las cofradías en los curatos rurales de indios en el Siglo XVIII, uno de sus principales recursos en el mercado local.²² Por último, en otra de sus investigaciones Cruz analiza la cofradía urbana de las “Ánimas Benditas del Purgatorio” de Jujuy en el Siglo XVIII en relación a sus ocupaciones económicas, haciendo referencia concretamente a la adquisición de bienes y recursos, la elección de autoridades y la participación de la misma en el mercado local, a partir de testamentos e inventarios de bienes del siglo XVIII.²³

Gabriela Caretta e Isabel Zacca, investigan la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Humahuaca en el siglo XVIII y se proponen identificar la relación entre cofradía, comunidad y poder en la sociedad indígena colonial dentro de las prácticas y rituales resignificados y reapropiados por la comunidad, como instancia de actualización de la figura andina de los ancestros, base para la legitimación del poder. Centran su estudio en las primeras décadas del siglo XVIII, que consideran el momento de consolidación institucional y comunitaria de la cofradía, como resultado del proceso que se desarrolló a lo largo del siglo anterior. Las autoras amplían en un principio aspectos de la piedad mortuoria en las cofradías. Luego realizan una breve historia local hasta la conformación de la cofradía, e incorporan un cuadro con las autoridades cofradiales de 1727 a 1747 y un esquema de las autoridades caciquiles y de cofradía. Como conclusión a su investigación establecen que los pueblos de indios tenían claras posibilidades de acción a pesar del contexto de dominación, puesto que la lógica de elección y organización de las autoridades no respondía a parámetros de los europeos, sino más bien se basaba en el principio de dualidad que estructuraba la organización del mundo andino. Por último dejan la pregunta abierta en relación a si estas prácticas generaron un desplazamiento de la noción de “benditas

²¹ Enrique Cruz, “‘Esclavos españoles, indios y negros’: notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del Virreinato del Río de la Plata”, *Boletín do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, vol.8, n° 2 (maio-ago.2013): 449-458.

²² Enrique Cruz, “Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy y sus curas doctrineros. Siglo XVIII”, *Iglesia, misiones y religiosidad colonial. Anuario del CEIC/1, UNJU* (2001): 177-203.

²³ Enrique Cruz, “Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial”, *Hispania Sacra*, vol. 64, n° 130 (2012): 721-736.

ánimas” a “benditos ancestros” resignificando la doctrina impuesta del cristianismo como un proceso de “ancestralización” de las comunidades andinas.²⁴ Las mismas autoras profundizan el tema, investigando las posibles reapropiaciones que los indígenas de Humahuaca realizaron del espacio del pueblo a lo largo del siglo XVIII, analizando los diseños espaciales coloniales a partir de la ritualidad mortuoria y de las celebraciones de Benditas Ánimas. Ésto con el objeto de reconocer la relación de los imaginarios y el poder en una sociedad indígena colonial, a través de aquellas prácticas y rituales cristianos que involucraron la figura de los ancestros, bases de la legitimación del poder en el mundo andino.²⁵

Del mismo modo, Isabel Zacca profundiza la investigación en la cofradía de las Benditas Ánimas del purgatorio, intentando reconocer la relación entre institución, comunidad y poder a través de las prácticas rituales que considera re-significadas y re-apropiadas por el grupo como alternativa para actualizar la figura de los ancestros como base de legitimidad del poder, y plantea que a su vez, fueron los cofrades quienes actualizaron la memoria de los antepasados de la comunidad por medio de los diferentes rituales de entierro y en la fiesta de Todos santos/difuntos.²⁶

Posteriormente, situándonos en un marco general, tanto espacial como temporal del tema seleccionado, se tornan imprescindibles diferentes trabajos de investigación como la Tesis Doctoral de Gabriela Sica, la que analiza la transformación de las sociedades prehispánicas y el proceso por el cual se convierten en “sujetos coloniales” en el actual territorio de la provincia de Jujuy, desde fines del siglo XVI hasta finales del siglo XVII. Este trabajo aporta el marco teórico propio de la temática, dentro de los límites témporo-espaciales de la problemática seleccionada. A su vez, en dicha investigación, se plantea la resignificación de los lazos de cohesión de los pueblos indígenas a través de prácticas que buscaban recrear dichas redes comunes y de pertenencia, remarcando la importancia de instituciones como las cofradías en el proceso de creación de una nueva identidad social indígena.²⁷

²⁴ Gabriela Caretta e Isabel, Zacca, “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVII”, *Boletín Americanista*, Año LXI, n° 62 (2011): 51-72.

²⁵ Gabriela Caretta e Isabel Zacca, “Metáforas del espacio ritual: lugares, prácticas y ancestros en una parroquia rural surandina. San Antonio de Humahuaca en el siglo XVIII” (Ponencia, Universidade Salgado de Oliveira, 26 al 30 de julio de 2010).

²⁶ Isabel Zacca, “Recreación cultural en la cofradía de Benditas Animas en el pueblo de indios omaguacas en los siglos XVII y XVIII. (Quebrada de Humahuaca - Jujuy-Argentina)”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol.V, n°15 (jan 2013): 1-24, <http://www.dhi.uem.caretta.br/gtreligio/pub.html> .

²⁷ Gabriela Sica, “Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII” (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2006).

Asimismo citaremos otros estudios de Gabriela Sica en relación a los caciques en el área andina, sus actividades económicas y su relación con diversas actividades y prácticas como la arriería, la mita, el tributo y el trabajo indígena en la colonia.²⁸ De la misma autora también mencionaremos el abordaje del surgimiento de nuevas identidades en los pueblos de indios de la jurisdicción de Jujuy y el rol activo de las autoridades étnicas en el proceso de legitimación dentro de la sociedad colonial a partir de acciones que combinaban las nuevas formas con el uso de la memoria y la tradición oral.²⁹ Por último, en relación a la autora citaremos su último libro que condensa sus investigaciones, y el cual se centra en el análisis de los procesos de cambios y transformación que llevaron a las sociedades prehispánicas a convertirse en sujetos coloniales en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy, ampliando el marco temporal desde finales del siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XIX, fin de la época colonial. La autora enfoca estas transformaciones en uno de los escenarios principales que fueron los pueblos de indios, en donde se produjeron y reprodujeron cotidianamente las condiciones del dominio colonial, y que al mismo tiempo la autora menciona, fueron el espacio de las diferentes opciones y prácticas de la vida indígena frente a esta dominación, donde convergieron y se resignificaron las identidades culturales, las nuevas formas sociales y las más recientes prácticas socioeconómicas.³⁰

Por otro lado, el aporte de la tesis inédita de Sandra Sánchez, que profundiza el estudio en el sector medio de la Quebrada, territorio habitado por los Tilcaras a quienes la autora considera como una unidad social y política. La autora sostiene que este “espacio tilcareño” con el transcurso de los años fue consolidándose, en la etapa prehispánica, un polo político con hegemonía en lo religioso y con una especialización artesanal, frente a un grupo de asentamientos subalternos. Este conglomerado

²⁸ Gabriela Sica, “Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy. Siglo XVII”. *Memoria Americana*, n°17 (2009): 33-59; Gabriela Sica, “Del tráfico caravanero a la arriería Colonial indígena en Jujuy. Siglos XVII y XVIII”. *Revista Transporte y territorio*, (2010): 23-39; Gabriela Sica, “Otros caciques, otros lugares a partir del ejemplo de Diego Chambilla, Pleitos y riqueza”, en *Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII. Transcripción y estudios del expediente de don Diego Chambilla contra los bienes de su administrador*, coord. por Ximena Medinacelli y Marcela Inch (Sucre, Bolivia: Ediciones Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2010); Gabriela Sica, “‘...Ni dieron queja alguna contra su encomendero...’ Tributo, mita y trabajo indígena en los pueblos de indios de Jujuy. Contextos políticos y diferencias regionales. Siglo XVII”, *Andes*, vol. 2 (2018):1-34.

²⁹ Gabriela Sica, “El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación local de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII”, *Andes* n° 19 (2008): 327-344.

³⁰ Gabriela Sica, *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII al XIX*, (Córdoba, Argentina: Editorial Ferreyra, 2019).

poblacional, marca la autora, si bien mantuvo relaciones fluidas con pueblos cercanos como los Lipez, Atacamas, Chichas y Omaguacas, conservó sus fronteras étnicas y sus rasgos indentitarios diferenciados de grupos vecinos, los cuales fueron resignificados durante la etapa colonial.³¹

Reseñaremos también por ser significativos en referencia a la época abordada y la población indígena de la jurisdicción de Jujuy, las investigaciones realizadas por Silvia Palomeque en relación al cacicazgo en el caso de Casabindos y Cochinocas en la Puna jujeña, pueblos que se presentan para la autora como sociedades indígenas complejas en las cuales si bien la dominación colonial implicó varias décadas conflictivas, finalmente lograron negociar su integración y persistir como pueblos de reducción, continuando en su gobierno las elites de las autoridades étnicas, situándose en un juego difuso que se mantuvo fluctuante entre el franco colaboracionismo con los españoles y el respeto a las normas andinas, durante todo el largo período de la conquista del Tucumán.³² Así como al estudio sobre la población indígena originaria de Casabindo y Cochinoca y su crecimiento entre 1654 y 1688 frente a la disminución de las poblaciones andinas similares, a través del cual la autora analiza la historia de las relaciones de las mencionadas poblaciones con sus encomenderos y españoles, recuperando los distintos tipos de presiones a las que fueron sometidos, enmarcadas en las relaciones políticas que influyeron en la mencionada variación poblacional.³³

Mencionamos también otros de los trabajos de Palomeque relacionados con la población indígena del Tucumán y del sur de Chichas, y referidos a diferentes cuestiones como el tributo, la mita y el arrieraje.³⁴ Todos aspectos relevantes e

³¹ Sandra Sanchez, "Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre los siglos XV-XIX" (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Jujuy, 1996).

³² Silvia Palomeque, "Historia de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca", *Andes*, n° 17 (2006):139-194.

³³ Silvia Palomeque, "Crecimiento de la población tributaria originaria de Cochinoca y Casabindo en la segunda mitad del siglo XVII", *Estudios del ISHiR*, n°12 (2015):9-53.

³⁴ Silvia Palomeque, "Acceso a los recursos y participación mercantil en una zona rural surandina (Puna de Jujuy, Siglos XVIII y XIX)" en *Mercados indígenas en México y los Andes. Siglos XVIII y XIX, México*, coord. por J. Silva y A. Escobar, (México: Instituto Mora y CIESAS, 2000), 177-210; Silvia Palomeque, "Los chichas y las visitas toledanas: las tierras de los chichas de Talina (1573-1595)", *Prohal Monográfico*, vol. 1 (2010):1-75; Silvia Palomeque y Élica Tedesco, «Padrón de Casabindo y Cochinoca de 1654. Transcripción y estudio preliminar », *Corpus*, vol. 4, n° 2 (2014): 1-18; Silvia Palomeque, "Crecimiento de la población tributaria originaria de Cochinoca y Casabindo en la segunda mitad del siglo XVII", *Estudios del ISHiR*, vol. 12 (2015): 9-53; Silvia Palomeque, "Sociedades indígenas surandinas en los siglos XVI y XVII. Producción minera y transformación en las estructuras productivas, vías de comunicación y territorialidad (sur de Charcas y norte de la gobernación el Tucumán)" en *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, ed. por Muñoz, María de los Angeles (Cochabamba, 2018): 267-287.

imprescindibles para la contextualización de los agentes indígenas de las cofradías rurales coloniales y sus dinamismos religiosos, económicos y sociales.

Finalmente, en lo que compete a la temática de la evangelización, son de continua referencia como marco general: el estudio de Distefano y Zanatta, el cual nos proporciona el trasfondo de los principales hechos y procesos que vivió nuestro territorio durante la época colonial a partir de la realidad de la Iglesia católica en América en el marco de la reforma tridentina.³⁵ De igual manera, es referente de nuestra investigación el trabajo pionero de Miguel Ángel Vergara sobre la historia eclesiástica de Jujuy, el cual se vale de interesantes fuentes de la época y la región y se convierte en una obra de indispensable consulta.³⁶ Por otro lado, la tesis de Dolores Estruch sobre la presencia y el accionar de los jesuitas en el contexto colonial de la jurisdicción de Jujuy, a través de la cual se visualizan las relaciones de los eclesiásticos con diferentes actores de la sociedad local, lo que nos brinda un amplio panorama sobre las actividades de la iglesia y sus vinculaciones políticas y sociales en el marco de la sociedad colonial jujeña.³⁷

Por último, mencionaremos la compilación realizada por Silvia Mallo, a través de la cual se realiza un abordaje de aspectos de la sociedad colonial americana de los siglos XVI-XVIII a partir de nuevos enfoques que abren la posibilidad a novedosos caminos para su reconstrucción histórica. Estos enfoques de análisis e interpretación se consolidan en enfoques microhistóricos abordados desde la etnohistoria, incorporando nuevas fuentes, perspectivas de género, el uso del lenguaje y fundamentalmente, el protagonismo de los individuos en la construcción de lazos sociales.³⁸

³⁵ Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*

³⁶ Miguel Ángel Vergara, *Estudio sobre la historia eclesiástica de Jujuy* (Tucumán: Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, 1942).

³⁷ Dolores Estruch, "La acción de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1593-1767)" (Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 2008).

³⁸ Silvia Mallo y Susana Aguirre, comps. *Por la salvación eterna de los naturales...*

Capítulo 1

Desandando la trama

1.1. Demarcando el objeto: La cofradía de las Benditas Ánimas de Omaguaca y Uquía

Para iniciar este camino de análisis de nuestro objeto de estudio: una cofradía colonial de indios en un ámbito rural, se torna imprescindible la definición de la institución como tal. Partiremos de la base que presentan Celestino y Meyers quienes consideran a las cofradías como “una asociación de culto de carácter cooperativístico”³⁹, las cuales subsistieron a través del tiempo a pesar de las profundas transformaciones y diferencias de los procesos sociales. Básicamente se trata de una institución europea implantada en América que, junto con el Cabildo, fueron las entidades de mayor impacto e influencia en el proceso de transformación de la sociedad indígena a partir de la conquista española. Destacan a su vez el éxito de las mismas y su rápida propagación como consecuencia de su doble carácter: religioso y simultáneamente de ayuda mutua, que vendría a dar respuesta a las necesidades socioculturales que antes eran cubiertas por instituciones de parentesco, fundamentalmente las *sayas* y los *ayllus*.⁴⁰ Para estos autores, ante la crisis de las organizaciones precolombinas desatada por la conquista, aparecieron estas instituciones (cabildos, cofradías) como “nuevas formas de integración social a nivel comunitario”⁴¹ lo que provocó una dinamización en la organización del poder, surgiendo autoridades intermedias que podían competir por prestigio, como fue el caso de los mayordomos responsables de las cofradías. Por otro lado, los autores explicitan como esencia de las cofradías, un carácter ambivalente, ya que por una parte se convirtieron en el mecanismo de adaptación social a las transformaciones defendiendo las relaciones sociales precoloniales, y por otro, a través de la apertura hacia la transformación de la estructura social (saliendo del sistema de parentesco) hacia el modelo de la sociedad conquistadora. Para Rafael Varon también la cofradía

³⁹ Celestino y Meyer, *Las cofradías en el Perú...*, 27.

⁴⁰ Celestino y Meyer, “*La dinámica socio-económica...*”, 183-206.

⁴¹ Celestino y Meyer, “*La dinámica socio-económica...*”, 184.

vino a desempeñar un papel fundamental en la supervivencia de la cultura indígena en momentos críticos, y sugiere que los indios la utilizaron como un sustituto de las instituciones autóctonas que fueron prohibidas por los dominadores⁴².

De este modo, las cofradías, instituciones de origen europeo, fueron “velozmente adoptadas y recreadas por el sector dominado”⁴³, consideramos sumamente sugerente este planteamiento de Vega en relación a las cofradías como una réplica novedosa, lo que nos permite suponer que en la adopción de la institución impuesta por los dominadores, surge algo totalmente nuevo y diferente, producto de los ajustes realizados por los dominados en función de su supervivencia religiosa, política, social, cultural y económica. Lo que nos habla claramente de la existencia de un margen de acción de los indígenas aún en un contexto de dominación, y convierte a las cofradías en agrupamientos caracterizados por la heterogeneidad marcada por el contexto en el que se desarrollaron, por lo cual pueden ser objeto de una multiplicidad de clasificaciones en lo que respecta a: sus fines, su naturaleza, las castas que las componían, los oficios de sus miembros, el lugar en donde fueron creadas, entre otros. Con relación a este último punto referido a la localización espacial, la distinción básica aparece entre las cofradías rurales y las urbanas.

Sin embargo, continuando con su planteo Vega sostiene que: “las cofradías rurales son el producto de un sincretismo en tanto son una respuesta del grupo dominado ante la imposición por parte del grupo hegemónico, de un mecanismo que tenía por finalidad facilitar la destrucción de las creencias prehispánicas y su reemplazo por el nuevo culto cristiano.”⁴⁴ Y propone una posibilidad que aparece como una paradoja: las cofradías impuestas con el principal objetivo de promover la introducción del culto católico, se convirtieron detrás de la fachada del culto cristiano en espacios abiertos para la veneración de antiguas huacas y entidades prehispánicas.

Disentimos con este último planteamiento del autor, ya que consideramos que a partir de la apropiación del culto cristiano se teje algo nuevo que incluye nuevas lógicas, devociones y seres sagrados que coexisten con los anteriores, y las poblaciones indígenas son partícipes activos de esos procesos de gestación de algo

⁴² Rafael Varon, “Las cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz en el siglo XVII”, *Revista Allpanchis*, n° 20 (1982): 127-146.

⁴³ Vega, “Cofradías en el Perú colonial...”.

⁴⁴ Vega, “Cofradías en el Perú colonial...”, 139.

nuevo, sin que eso implique necesariamente ocultarse detrás de una fachada. Creemos más bien que las respuestas de los indígenas a la nueva religión fueron muy complejas y variadas, en las cuales trataremos de profundizar a lo largo de nuestra investigación.⁴⁵

En este punto, podemos delimitar aún más la categorización teórica en relación a las cofradías ya que las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca fue una institución limitada a un estamento social: los indios. Rafael Varón sitúa a las cofradías rurales indígenas en una función intermedia entre los dominados y los conquistadores, dando a la elite indígena la posibilidad de legitimar su lugar y así mantener su autoridad tanto a nivel político como religioso y económico. Es interesante el planteamiento del mencionado autor en relación a las instituciones cofradiales utilizadas como estrategias y erigidas sobre una demarcación categórica entre dos mundos: el indio y el español; entre estos dos contextos, cada uno con sus códigos y lenguajes, la población indígena se vio forzada a movilizarse en función de sus intereses para asegurar su reproducción cultural y económica.

Estenssoro por su parte, plantea la versatilidad con que la población indígena se aproxima a la nueva religión y advierte un proceso no lineal de sustitución progresiva de una religión por otra, más bien propone un acercamiento a la aceptación por diferentes motivaciones como el surgimiento de una necesidad a la cual da respuesta un nuevo rito, o elementos de poder como el prestigio o la presión social, e incluso la posibilidad de entremezclarse con formas sinceras de conversión. Utiliza para explicar la compleja relación colonial dos conceptos que se complementan entre sí: mimesis y oposición, los cuales se potencian en un doble juego de acercamiento y distanciamiento.⁴⁶

Por su parte Di Stefano y Zanatta demarcan a las diferentes agrupaciones de laicos en la colonia, entre ellas las cofradías, como “microcosmos que desarrollarán sobre todo actividades devocionales y que funcionan además como ámbitos de sociabilidad, de jerarquización social y de ayuda mutua.(...) Cada cofradía surge con un claro objetivo devocional, como por ejemplo el culto a un santo o a una advocación de la virgen, la iluminación del Santísimo Sacramento, el rezo del rosario o el sufragio

⁴⁵ A lo largo de la presente Tesis trataremos de trabajar con conceptos más amplios y abarcativos. que el mencionado por Vega, puesto que consideramos que no existen respuestas simples y lineales, sino que más bien los acercamientos a la nueva religión se enmarcan en un proceso de gran complejidad y multiplicidad, como más adelante lo abordarán Estenssoro y De Luca, entre otros autores.

⁴⁶ Estenssoro, *El simio de dios...*

de las almas del Purgatorio.”⁴⁷ Así, explican los autores, la vida de los cófrades está marcada por el calendario cristiano, que determina cada semana y cada mes las obligaciones devocionales que ser cófrade impone. En relación al espacio en donde se desarrollan las actividades devocionales de las cofradías coloniales, los autores remiten a espacios preestablecidos: tanto públicos y abiertos como la plaza o la calle, como a lugares más limitados como la capilla o los altares de las parroquias. Además, manifiestan que las cofradías coloniales tenían su sede en una iglesia catedral, parroquial o conventual, o en una capilla u oratorio público, donde generalmente contaban con algún espacio cedido por las autoridades, con mayor o menor exclusividad: un altar dedicado al personaje de devoción, una sala de reuniones y para guardar los objetos de culto de su propiedad como estandartes, atuendos y ornamentos litúrgicos, libros de cuentas, de ingresos y defunciones de cófrades, etc.⁴⁸ Es en esos espacios en los que transcurrían las horas y los días de la vida cotidiana y comunitaria de los cófrades, con determinadas actividades prefijadas, como la celebración de misas establecidas en determinados días de la semana o el mes, o pláticas catequísticas semanales. Es en ciertos días del año, también fijados con anterioridad, en que la vida de la cofradía se exterioriza a través de actividades públicas: procesiones por las calles del pueblo o ciudad, que tienen como propósito promover y propagar su devoción central.

Los autores demuestran la relevancia de las cofradías desde el punto de vista social, ya que se erigen como espacios imprescindibles de sociabilidad en los cuales “se forjan, refuerzan y defienden identidades sociales o étnicas, en los que se establecen seguros y eficaces contactos y duraderos vínculos de solidaridad.”⁴⁹ De aquí la existencia de cofradías abiertas a cualquier individuo, y otras cerradas, restringidas a un determinado grupo, lo cual era definido sobre la base de criterios sociales, étnicos, de género o estamentales. En nuestro caso, la cofradía de las Benditas Ánimas es una cofradía de indios emplazada en un ámbito rural, y se enmarca dentro de la categoría de cofradías étnicas⁵⁰ propuesta por los autores, las cuales serían predominantes en el área noroeste de nuestro actual país. Un aspecto que nos parece crucial y que los autores subrayan, es que en el seno de estas

⁴⁷ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 71.

⁴⁸ El tema del espacio y la materialidad de la cofradía de las “Benditas Ánimas” que comprende nuestro estudio será desarrollado exhaustivamente en el Capítulo 6.

⁴⁹ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 72.

⁵⁰ Aquí también se incluirían las cofradías de negros.

cofradías étnicas se reproducen las desigualdades sociales que existen dentro del grupo que las conforma, así vemos que los principales cargos dentro de la misma son generalmente ocupados por los caciques o autoridades indígenas, y remarcan que las elites étnicas encuentran en las cofradías un ámbito de fortalecimiento y reproducción de su poder. Del mismo modo, los autores también proponen que por un lado: “las cofradías de negros y de indios fueron importantes como forma de organización y como mecanismo de conservación y fortalecimiento de la identidad étnica de sus miembros”⁵¹, mientras que por otra parte consideran que estas organizaciones manifiestan un carácter ambiguo ya que al mismo tiempo “son una vía de aculturación e incorporación de indios y negros al catolicismo colonial.”⁵²

Otro punto a destacar en este análisis es el de las festividades religiosas como ámbito privilegiado para las expresiones culturales de ambos mundos, espacios cotidianos en el que conquistadores y conquistados se movilizan, sociabilizan e interactúan. La de las Benditas Ánimas del Purgatorio aparece como una devoción que explicita ideologías, presencias y cohabitación de prácticas religiosas dentro del espacio andino colonial. Candela De Luca plantea que, para las cofradías de indios las festividades religiosas constituían la contrapartida de sus actividades económicas y políticas, convirtiéndose la fiesta religiosa en un espacio en el que se llevaba a cabo paralelamente la conformación de la identidad y la negociación del poder real. Y reflexiona sobre un punto clave: el rol de la cofradía hacia el interior de las comunidades indígenas en relación a la figura de veneración que nucleaba a sus participantes, destacando la existencia de un sustrato anterior a la conquista pero a su vez originando expresiones y prácticas nuevas y originales, conflicto que se resuelve en un espacio lleno de tensiones constantes: dominación-resistencia, apropiación-invencción, reinterpretación-creación.⁵³

Claramente el culto a los ancestros formaba parte de la memoria colectiva de los pueblos andinos, los antepasados muertos intervenían en la cotidianeidad así como en el establecimiento del orden social y político del mundo a través de una materialidad concreta: prácticas y elementos materiales que actuaban como nexos que permitían interactuar a los antepasados con los vivos.⁵⁴ Consideramos entonces

⁵¹ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 73.

⁵² Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 73.

⁵³ De Luca, “De procesiones...”.

⁵⁴ Axel Nielsen y Lucio Boschi, *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos, Quebrada de Huamahuaca, Jujuy, Argentina*, (San Salvador de Jujuy: Mallku Ediciones, 2007).

que la advocación de las Benditas Ánimas aparece enmarcada dentro de las mismas tensiones existentes en la realidad colonial: una apropiación reinterpretada dentro de la dominación, en un espacio abierto a prácticas rituales andinas que conviven con experiencias de la nueva religión impuesta.

En este punto, intentaremos una demarcación teórica abarcativa que nos permita la movilidad de un cambio de escala, a partir de la individualidad de nuestra cofradía emplazada en el pueblo de Omaguaca y en función de una problemática más amplia centrada en la resignificación de la muerte y sus prácticas en el mundo andino. Por lo cual, adhiriendo a los conceptos e ideas de los autores arriba mencionados precisamos a las cofradías como: asociaciones laicas con base en el culto católico, de carácter dinámico y cooperativístico, las cuales al ser una de las nuevas formas institucionales implementadas y permitidas por los dominadores, se transforman en un vehículo canalizador de la cohesión social y a su vez, integrador del contexto político, social, cultural y económico, todo esto atravesado por su impronta religiosa cargada de significados múltiples y heterogéneos.

Partiendo de esta demarcación general, destacamos a su vez la especificidad de las cofradías como instituciones particulares⁵⁵ por lo que deberemos tener en cuenta diferentes condicionantes a la hora de analizar nuestra cofradía de indios de Omaguaca: su contexto local y la coyuntura particular en la que está inserta; las características singulares de los actores sociales, y las respuestas originales que dan los indígenas al proceso de dominación posicionándose como colectivos activos. Trataremos a lo largo del presente trabajo, de detenernos en las peculiaridades distintivas de nuestra cofradía, para conocer y comprender los mecanismos que utilizaron los grupos subalternos como respuesta a la dominación, a través de la resignificación de esta institución como un elemento distintivo de su cultura y su contexto, reinsertándose como nuevos “agentes coloniales”.⁵⁶

⁵⁵ Carlos Zanolli, “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”, *Andes*, n° 19. (2008): 345-369.

⁵⁶ Consideramos apropiado el planteo de Gabriela Sica, quien adopta la diferenciación teórica entre “sujeto” y “agente”, centrándose en el segundo como activo, con posibilidad de acción y modificación del orden establecido: “aquel que tiene la capacidad de que sus prácticas puedan heterogeneizar, modificar parte de los condicionamientos de las estructuras”, y propone una reelaboración de la jerarquía colonial en función de los vínculos interpersonales y no de categorías étnicas asignadas *a priori*. Sica, *Del Pukara...*, (2019), 38.

1. 2. Una cofradía de indios desde adentro: una primera aproximación

La cofradía estudiada estaba organizada sobre una base dual compuesta por dos parcialidades⁵⁷ que se corresponden con los pueblos de Omaguaca y de Uquía respectivamente. Ambos pueblos fueron constituidos con la población comprendida en la encomienda de Omaguaca, y si bien se desconoce con exactitud la fecha de su creación, Gabriela Sica estima que el pueblo de San Antonio de Humahuaca fue fundado a finales del siglo XVI y posteriormente, con gente de la misma encomienda fue establecido otro pueblo, llamado San Francisco de Paula de Uquía, siguiendo a la autora, que habría sido fundado con posterioridad a la muerte de su encomendero Juan Ochoa de Zárate ocurrida en 1638, ya que este pueblo no aparece nombrado en su testamento.⁵⁸ Esto nos permite inferir que el pueblo de Uquía, participante en nuestra cofradía, era de creación más reciente y que inicialmente pertenecía al mismo grupo poblacional de origen que el de San Antonio de Omaguaca.

Partiendo de la base de la definición de cofradía esbozada más arriba, esta organización laica rural que se sostenía en el culto a las Benditas Ánimas, tenía una organización institucional simple y funcional. Conformada solamente por indios, se congregaba en el espacio material de la iglesia emplazada en el pueblo de Omaguaca⁵⁹, el cual compartía con otras dos cofradías de creación anterior.

Las celebraciones principales de nuestra cofradía se llevaban a cabo en la festividad correspondiente al día de los difuntos prevista dentro del santoral católico, sin embargo, en las actas escrutadas se evidencia también su participación en la misa de los días lunes de todo el año y en otras festividades importantes.

Esta nueva cofradía fundada en el año 1664 vendría a sumarse, como mencionáramos arriba y según los registros examinados, a las otras dos ya existentes en el pueblo de Omaguaca: “la de nuestra señora y la del glorioso San Antonio”. La “Cofradía de la Virgen de Copa cauana” funcionaba desde 1634⁶⁰, sin embargo en las

⁵⁷ Utilizaremos el término “parcialidades” puesto que es el que se usa en las fuentes.

⁵⁸ Gabriela Sica, “Paisajes agrarios coloniales en la Quebrada de Humahuaca. Tierras privadas, tierras comunales. Siglos XVI-XVIII”, en Cecilia A. Fandos y Ana A. Teruel, comps. *Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a la formas de propiedad*, (Jujuy, Argentina: EDIUNJU, 2014).

⁵⁹ Si bien algunos autores utilizan la denominación *Omaguaca* para referirse a la encomienda y *Humahuaca* en alusión al pueblo, en la presente investigación hemos optado por utilizar la primera acepción para ambos, respetando la nominación que se encuentra en las fuentes utilizadas.

⁶⁰ Sanchez Matamoros (2004). Citado en Sica, *Del Pukara...*, (2019), 332. También ver Zanolli, “Entre la coerción...”, 347.

fuentes encontramos actas que remiten al año 1637, a la vez que en las primeras páginas del Libro de la “*Cofradía de la Virgen Santísima y madre de Dios de Copa cauana*”⁶¹ se constatan las constituciones de la cofradía para el año 1663.

También encontramos en ambos Libros⁶², la mención ya en el año 1664 de la cofradía del Señor San Antonio en el mismo pueblo, a pesar de que en el índice de la fuente consultada sólo se mencionan los Libros de ésta última a partir de 1714.⁶³ Con lo dicho, podemos concluir que para 1664, año de la creación de la cofradía de indios estudiada, ya existían otras dos en el pueblo de Omaguaca⁶⁴, que a diferencia de la de las Benditas Ánimas estaban constituidas de manera mixta.⁶⁵

La cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca y Uquía nucleaba al sector indígena de los pueblos mencionados y estaba dedicada, como su nombre lo indica, a la devoción a las Benditas Ánimas que se encontraban en el purgatorio a la espera de purificar sus pecados para acceder a la vida eterna. Básicamente su actividad residía en la administración del culto a los difuntos durante el año, en especial la celebración de la misa por los difuntos de los días lunes, y con particular cuidado en las variadas ceremonias litúrgicas que se celebraban los días propios de la advocación⁶⁶, que se concentraban en los días cercanos al 2 de noviembre, día instituido por la Iglesia católica para recordar a los Fieles Difuntos el cual se articula con la celebración establecida el día anterior de Todos Santos para

⁶¹ Libro Nuevo de la Cofradía de la Virgen de Copa Cavana desde 1663, consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark> IMAGEN 260. En adelante: LCVC.

⁶² Nos referimos, además de nuestra principal fuente el Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, al Libro de la cofradía de la Virgen de Copacavana, ambos consultados en línea en: <https://www.familysearch.org/ark>.

⁶³ Encontramos en los registros de la cofradía de la Virgen del año 1664, un acta firmada por Pedro Ortiz de Zárate, en referencia a la prohibición de realizar gastos superfluos en ofrendas para los finados: “(...) y que en el libro de la Cofradía del Señor San Antonio se ponga un tanto deste auto para que se entienda lo mismo con dicha Cofradía (...)”. LCVC, IMAGEN 108, por lo cual se evidencia que para esta fecha ya estaba en funcionamiento. También encontramos entremezclados con los registros de la cofradía de la Virgen actas pertenecientes a la cofradía de San Antonio con fecha 1659.

⁶⁴ Enrique Cruz plantea que para el siglo XVII existen en Humahuaca las siguientes cofradías: San Antonio de Padua, Ssmo. Sacramento, Ánimas del Purgatorio, Nuestra Sra. del Rosario, San Roque y Nuestra Sra. de Copacabana; e indica que se basa en los repositorios del Archivo del Obispado de Jujuy y el Archivo de Tribunales de Jujuy. Cruz, “De igualdades y desigualdades...”, 294. Sin embargo, en las fuentes consultadas no encontramos mención a ninguna de ellas en el siglo XVII, salvo las tres cofradías arriba mencionadas.

⁶⁵ Las cofradías de conformación mixta refieren a que estaban abiertas al ingreso de cófrades de diferentes estratos sociales, en el caso de Omaguaca: españoles, indígenas y también negros. En el Libro de la Cofradía de La Virgen de Copa Cavana encontramos el registro en el año 1666 del ingreso como cófrade de una esclava negra: “*María Negra Jabonera Esclava del Licenciado P° de Obando*”, LCVC, IMAGEN 190. Y también la referencia a “*Geronimo negro herrero*”.

⁶⁶ Sabemos por las fuentes que se celebraba la *infraoctava* de los finados, por lo que podemos deducir que ocho días antes de la fecha propia de la celebración se iniciaban las ceremonias litúrgicas.

honrar a los santos y santas católicos. Asimismo, la cofradía tenía a cargo los gastos de las ceremonias de entierros de los cófrades, y la celebración de misas por su ánima, por las cuales pagaba.

La cofradía se organiza por medio de diferentes autoridades: *mayordomos mayores* y en ocasiones también *menores* y los *ayudantes* de éstos; las *priostas*, las cuales siempre son mujeres, (a veces también diferenciadas entre *menores* y *mayores*) y las *ayudantas* de éstas. Las principales funciones de las mencionadas autoridades consistían en la organización de la fiesta de las Benditas Ánimas, el entierro y las misas en memoria de los cófrades difuntos, así como la administración de los bienes de la cofradía: aquellos utilizados para el culto y la producción agrícola en géneros o especies, éstos últimos también eran usados con fines de recaudación para los gastos propios de la institución.

En relación a la cofradía estudiada en la presente investigación, se pueden realizar algunas observaciones y diferenciaciones en lo que respecta a sus autoridades con relación a las hermandades de indios potosinas estudiadas por De Luca, así como las peruanas de Jauja analizadas por Celestino y Meyer.

En principio, cabe resaltar que no se menciona en ninguna de las fuentes analizadas el cargo de alférez, y a su vez en la cofradía estudiada, así como en su contemporánea de la Virgen de Copacavana, se advierte una organización más simple: por un lado, autoridades como mayordomos mayores, menores y/o ayudantes, cargos que eran cubiertos por hombres; por la otra encontramos los cargos de priostas mayores, menores y/o ayudantas, que eran ejercidos por mujeres. Es difícil poder precisar con exactitud las jerarquías y funciones de cada uno a través de la lectura de las actas, lo que sí se puede evidenciar es que los mayordomos tenían poder político y económico en la comunidad, coincidiendo en muchas ocasiones con quien ostentaba el cargo de *curaca* o cacique de los pueblos de Uquía y Omaguaca, así también aparentemente sucedía con las mujeres vinculadas por parentesco con las autoridades indígenas del pueblo, aunque esto último es más difícil de comprobar.

1.3. Los inicios de la cofradía de indios: el acta inaugural

Recorriendo las actas del libro de la cofradía de las Benditas Ánimas analizado, en la primera fechada en 1664, podemos observar la solicitud por parte de los principales actores políticos indígenas para la apertura de dicha institución⁶⁷:

*“(...) Don andres choque gobernador casique principal del pueblo de omaguaca y D° P° toronconti casique principal deste dicho pueblo de la parsialidad Juan Lequen alcalde Juan tucunas y miguel senteno rregidores deste dicho pueblo (...)”*⁶⁸

Asimismo, realizando un entrecruzamiento con los libros de las otras dos cofradías de Omaguaca, vemos que en todas se encuentran incluidas las dos parcialidades mencionadas: Omaguaca y Uquía, tanto para las elecciones de autoridades como para los descargos y ajustes de cuentas que debían dar las mismas, lo que es intepretado por diferentes autores como un principio de dualidad que estructuraba el mundo andino.⁶⁹ Nos parece interesante que esta práctica demarcatoria entre las dos parcialidades, persiste más allá de una sola institución y se mantiene a su vez en las hermandades de conformación mixta, puesto que la encontramos en los registros de las otras cofradías, incluso en las que se crean con posterioridad, como la de Santa Bárbara y la de San Roque.⁷⁰

Siguiendo el análisis del acta inaugural de las Benditas Ánimas, luego del mencionado pedido de las autoridades étnicas se dictan las “Constituciones” para la conformación de dicha cofradía, vale decir el conjunto de reglas o principios regidores de dicha institución. En las mismas se observan las siguientes obligaciones. En primer lugar, se establece claramente la conmemoración católica del “Día de los Difuntos” llevada a cabo el día 2 de noviembre de cada año como acontecimiento centralizador de las actividades de la cofradía y obligación de los cófrades:

*“(...) Primeramente que en el domingo de la ynfraoctava de los finados se diga una misa cantada Vijilia y procesión por el cuerpo del Seminterio [...] y que asistan a ella todos los cofrades [que] se hallaren arre sar y en comendarse a almas de dichos difuntos (...)”*⁷¹

⁶⁷ En este sentido, Isabel Zacca en su trabajo remarca que si bien se trata de un pueblo de indios, se establece desde el momento de la fundación de la distinción entre ambos pueblos o parcialidades, la cual se mantendrá a lo largo del libro de la cofradía, el cual llega hasta la década de 1770. Zacca, “Recreación cultural...”.

⁶⁸ LCBA, IMAGEN 10.

⁶⁹ Caretta y Zacca, “Benditos ancestros”...; Zacca, “Recreación cultural...”.

⁷⁰ Según el índice que presentan las fuentes las Actas de la cofradía de Santa Bárbara se inician en el año 1713 y la de San Roque en 1784, pero como ya lo mencionáramos los registros se encuentran entremezclados, lo que amerita una inspección más profunda.

⁷¹ LCBA, IMAGEN 10. **Infraoctava:** “En el antiguo calendario litúrgico católico, los seis días que se cuentan entre una festividad y su octava.” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. [versión 23.4 en línea], <https://dle.rae.es>.

Asimismo, a través de estas constituciones se establecen las formas de los ritos y sus elementos, los cuales la cofradía deberá procurar para realizar los rituales correspondientes a la devoción:

*“(...) y en dicha misa [por el cuer] po de La yglesia se ponga un paño negro [roto] belas y cuatro hachas y alabadas [roto] se haga elección de nuevos mayordomos (...)”.*⁷²

Aquí aparece también el establecimiento de las elecciones de las nuevas autoridades una vez al año, en coincidencia con dicha celebración central. Otra modalidad del culto que aparece en las constituciones es la misa que debe celebrarse todos los lunes del año, y se incorpora el precepto de que éstas deben ser dichas solamente por un sacerdote:

*“(...) [roto] queremos que todos los lunes del año se diga una misa resada por las benditas animas de purgatorio y si tuviere bienes la dicha cofradía se de cantada y estando dichos lunes nuestro cura los ande desir y por su ausiensiencia siubiere otro saserdote la ade desir en otros lunes y los q noubiere sacerdote an depasar en blanco en dichas semanas porque no se ande rresagar nidesir en otros días las otras misas (...)”.*⁷³

Del mismo modo, se establecen los rituales de enterratorios de los cófrades:

*“(...) Y ten cuando muriese algun cofrade que ubiere y los mayordomos y diputados a[compa]ñen su cuerpo en el entierro con el pendon [cua]tro hachas rogando a dios ayapiedad de esa alma y si ubiere en adelante bienes de hecho el pendon se haga un ornamento [roto] aesta Santa Cofradia y para esto por [roto]mente se pida y junte una Limosna alr[ecoge]r las cosechas (...)”.*⁷⁴

La constitución siguiente manda a hacer un libro para registrar a los nuevos cófrades, así como las elecciones anuales de autoridades y los ajustes de cuentas de la cofradía. En relación con la modalidad de ingreso de los cófrades son escasos los datos que se pueden advertir en la fuente, se dispone el cobro de un peso por el ingreso de los cófrades:

*“(...) [roto] por que todos gosen deste bien que re [roto] que los que se quisieren asentar por lo q adeuden cada uno un peso por su entrada (...)”*⁷⁵

⁷² LCBA, IMAGEN 10.

⁷³ LCBA, IMAGEN 11.

⁷⁴ LCBA, IMAGEN 11.

⁷⁵ LCBA, IMAGEN 11. En las fuentes también advertimos que los cófrades eran asentados en diferentes oportunidades cuando hacían un aporte monetario, de este modo encontramos registros de cófrades ingresados nuevamente al año siguiente con un nuevo aporte, siendo que ya eran miembros de la cofradía.

Así aparece un dato interesante, el monto que debía aportar cada cófrade por su entrada a la institución: mientras que en la cofradía de indios de las Benditas Ánimas éste aporte era de un peso, en la cofradía de la Virgen era de tres pesos por cada cófrade ingresante.⁷⁶ En este punto, cabe aclarar que en la fuente digitalizada, en el libro de la cofradía de las Benditas Ánimas no hay evidencias de registros de nuevos cófrades que paguen por su entrada. Sin embargo, escrutando otros registros⁷⁷, encontramos entremezclados algunas páginas que registran el asentamiento de los primeros cófrades de las Benditas Ánimas.

A continuación, en los registros se aclara que el presente libro debe ser sólo:

*“(...) donde se asienten otros cofrades y las elecciones que cada año se hisieren y los ajustamientos de cuentas y no otra cosa por que para todo lo demás que en su año se ofrecieren ande tener los mayordomos un libro manual donde se asientan todo lo que fuese de entrada y salidas para que por el de su cuentas y en este libro se asienten lo liquido de ellas...con toda claridad cargo y descargo de todos los [ilegible] (...)”.*⁷⁸

Asimismo, el acta fundacional también menciona las formas de acceso a los medios materiales para solventar los gastos de la cofradía, lo que se realiza fundamentalmente a través de la limosna de los cófrades y de las cosechas de una *sementera*⁷⁹ de trigo y papas que se comprometen a mantener y cuidar los mayordomos y cófrades, y además solicitan se concedan a sus miembros las indulgencias, ganancias espirituales que obtienen los cófrades por las misas, limosnas y oraciones:

“(...) [roto]...servir esta cofradía se conseda yndulgencias a si alas misas que por esta rason se dijeren en esta iglesia como a las oraciones con que se covierten los cofrades a los difuntos en sus entierros y aniversario y para la agencia desto se de de la limosna la plata que paresiere conveniente y

⁷⁶ Este es el monto que aparece en el Acta de 1663 con las Constituciones de la Cofradía de la Virgen de Copacabana, pero observamos en otros registros que algunos cófrades aportan menos: *“(...) En 5 de junio de 1665 se asento por cofrade Juana chaltau natural de cochinoca dio por su entrada **dos pesos de limosna (...)**”.* LCVC, IMAGEN 190. *“(...) Asentose por cofrade de esta santa cofradía Salvador Tavarcache y su hijo y mandaron de limosna **un pesso de entrada cada uno (...)**”.* LCVC, IMAGEN 190. El resaltado es nuestro.

⁷⁷ Hacemos referencia a las actas de la cofradía de la Virgen de Copacavana y también al Libro de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de 1734-1745 de la Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de Humahuaca de Jujuy, si bien éste último refiere a documentos del siglo XVIII, pudimos encontrar en su inicio, dos imágenes con los registros del ingreso de los cófrades a la cofradía de las Benditas Ánimas anteriores a 1669 y hasta 1681, los cuales también transcribimos y nos aportaron numerosos datos. En adelante lo citaremos como: LBM y D, consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark> Al parecer habría páginas discontinuas y otras mezcladas en los documentos que han sido digitalizados.

⁷⁸ LCBA, IMAGEN 11. También en los registros de la cofradía de la Virgen de Copacavana podemos observar este pedido a los mayordomos de llevar un libro manual para asentar las cuentas ordinarias. LCVC, IMAGEN 108.

⁷⁹ **Sementera**: hace referencia a una parcela de tierra sembrada o cultivo de un producto. En otras Actas observamos: las sementeras de trigo y papas en plural. LCBA, IMAGEN 24.

para que se pueda sustentar esta dicha cofradía nos preferimos a sembrar cada año una sementera de trigo y papas en que aside poner todo cuidado los mayordomos y los cofrades en ayudar les y esto en la cantidad que pudieren (...).⁸⁰

Siguiendo con el análisis de esta primera acta, podemos observar dos elementos significativos: por un lado, al estar firmada sólo por las autoridades del pueblo de indios consideramos nos habla claramente de una iniciativa indígena para la creación de dicha cofradía. Por otro lado, como contrapartida, se evidencia que la aprobación de la nueva cofradía se hallaba supeditada a la decisión de las autoridades eclesiales, quienes a su vez eran los que establecían los montos a pagar por los servicios que brindaban los curas en las celebraciones, y de quienes los indios dependían como guías del culto y administradores de los bienes espirituales ofrecidos por la cofradía como la concesión de indulgencias a sus miembros:

“(...) pedimos y suplicamos se sirva de confirmarnos estas constituciones y dar facultad y Lisensia para que sirvamos esta cofradía y pues tiene reconocida la pobresa deste pueblos se sirua demoderar y señalar La Limosna de las misas que sean de desir asi cantadas como resadas en conformidad destas constituciones en cargando a nuestro cura nos fomente y ayude haciendo de su parte lo que pudiese (...).⁸¹

En las siguientes actas del libro, comienzan a consignarse las elecciones de las autoridades cofradiales, lo cual es registrado por los curas a cargo de la doctrina y el curato en el que se ubicaban los pueblos de reducción de la encomienda de Omaguaca.

En todos los registros del período analizado se observa un encabezado evidentemente acorde con los actos administrativos de la época, éste es repetitivo y refiere a la celebración propia del día de los difuntos “auiendose celebrado las obsequias⁸² de las benditas animas del purgatorio” y a continuación se enumeran las diferentes actividades que se realizan: habiéndose cantado las vísperas solemnes el día anterior, se celebra la misa solemne por los cófrades vivos y difuntos, con vigilia y procesión. En principio reunidos todos en la iglesia, con la presencia de las autoridades indias, de las cuales menciona solo los títulos: el Gobernador, casique o

⁸⁰ LCBA, IMAGEN 12.

⁸¹ LCBA, IMAGEN 12.

⁸² **Obsequias:** las obsequias son sinónimo de exequias o funerales y hacen referencia a diferentes ceremonias que rodean a la muerte de un individuo dentro de su comunidad. En relación a las “obsequias de las benditas ánimas del purgatorio” consideramos se hace referencia a la celebración propia del Día de los Difuntos con todos sus ritos y actividades las cuales podemos observar que se realizan durante varios días.

curacas como representantes de los antiguos linajes étnicos; los funcionarios del cabildo indígena⁸³: alcaldes y regidores, y por último las autoridades de la propia cofradía: mayordomos, priostas y cófrades, y se les “da a entender” a través de “*una plática en lengua general*”⁸⁴ la obra “*que es tan pía socorrer a las Venditas animas que están en el purgatorio y los vienes espirituales que por ellas se adquieren*”.⁸⁵ Y a continuación se procede a las elecciones de las nuevas autoridades: Mayordomos y sus Aiudantes, así como las Priostas y sus Aiudantas. Si bien se establece una regularidad anual en la concreción de las mismas, durante el período analizado se observan ciertas discontinuidades, no podemos saber a ciencia cierta sus causales, ya que en la fuente consultada se especifica la falta de algunas páginas del libro con la leyenda: “numeración irregular”, siendo los períodos más extensos sin actas de la cofradía: 1675-1679 (5 años) y de 1681-1687 (7 años).⁸⁶

A continuación, incorporamos un cuadro realizado en base a las elecciones de las autoridades de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio registradas en las fuentes, las cuales eran llevadas a cabo de manera anual:

Cuadro 1: Listado de Autoridades de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca y Uquía -1664 A 1701⁸⁷

AÑO	CARGO	OMAGUACA	UQUIA	CURA ⁸⁸
1664	MAYORDOMO	-Gobernador Andres Choque	-Juan Tucunas	Pablo Fernandez Espeluca
	MAYORDOMAS	-Juana Ylimsau -Juana Itunchi	-Ynes -Ursula Sauí	
1664	MAYORDOMO	-Diego Tucunas	-Don Pedro Toronconti	

⁸³ La institución del Cabildo indígena fue introducida después de las ordenanzas de Alfaro de 1612.

⁸⁴ Hace referencia a la lengua quechua considerada la lengua “general” comprendida por los indios. Como desarrollamos en el primer capítulo, para Di Stefano y Zanatta, esta sería la forma en que los españoles intentan sortear el obstáculo que plantea la inmensa variedad lingüística de los indígenas, estableciendo como “lengua franca” la más difundida en la región, que para el área andina era el quechua, mientras que para los pueblos del Chaco se utilizaba el guaraní. Sandra Sanchez y Gabriela Sica, “‘Por ser gente de otra ley...’. Tobas, mocovies y ojotaes reducidos en el valle de Jujuy. Prácticas y discursos. Siglo XVII y XVIII”. *Journal de la Societe des Americanistes*, n° 83 (1997): 59-82.

⁸⁵ LCBA, IMAGEN 16.

⁸⁶ Haciendo un entrecruzamiento con el Libro de la cofradía de la Virgen de Copacavana observamos que las Actas del mismo se inician en 1663 y continúan hasta 1673, posteriormente no hay registro desde 1674 a 1681. De cualquier manera, los registros tienen numeración discontinua en muchas páginas y algunos se encuentran desordenados y mezclados con otros Libros. El *Libro Nuevo de la Cofradía de la Virgen* se inicia en 1679, por lo cual vemos que en el período 1674-79 no aparecen registros, casi coincidentemente con la cofradía de las Benditas Ánimas en el período 1675-79.

⁸⁷ Los nombres que aparecen en el listado fueron tomados textualmente de la fuente, cabe aclarar que en algunos casos es posible ver que una misma persona puede tener su “apellido” escrito de diferentes maneras.

⁸⁸ Registramos el cura que firma el acta eleccionaria, el cual no necesariamente es el titular de la parroquia, éstos últimos se identifican como curas propietarios.

	AYUDANTES	-Lorenzo Chacas tolai	-Salvador Tauarcachi	Pedro Carrizo de Hoser
	PRIOSTAS	-Juana Chaltau -Petrona Temes -Ana Tilcara	-Lusia Tili -Juana Coy -Juana Igenes Locon	
1666	MAYORDOMO MAYOR	-Don Juan Galan	-Alonso Sactar	Pablo Fernandez Espeluca
	AYUDANTES	-Gabriel Portugez	-Felipe Tucunas	
	PRIOSTAS	-Francisca (muger de Juan Pelox) -Ysabel Portuguesa	-Francisca Pulo -Maria Tamer	
1667	MAYORDOMO MAYOR	-Francisco Maisare	-Francisco Morueta	Juan de Godoi Saavedra
	AYUDANTES	-Pablo Senteno -Joseph Secre	-Juan Lamas -Ignasio Vilti	
	PRIOSTAS	-Ana Lexre -Petrona Asli -Juana Tilco	-Lucia Tili -Lucia Asli -Juana Secombla	
1668	MAYORDOMO MAYOR	-Gobernador Andres Choque	-Don Pedro Toronconte (curaca de dicho pueblo)	Bisente de Leon
	AYUDANTES	-Andres Tolai -Lorenzo Taguarcache	-Alonso Tolai -Francisco Taritolai	
	PRIOSTAS	-Petrona Chuququi -Juana Caimsa -Juana Asle	-Lucia Casma -Juana Asle -Isabel Asle	
1669	MAYORDOMO MAYOR	-Gobernador Andres Choque	-Pedro Toronconte	Lic. Bisente de Leon
	AYUDANTES	-Pedro de la Crus -Andres Tolai	-Salvador Limpita -Juan Bargas	
	PRIOSTAS	-Petrona Chucucu -Ana Legre -Petrona Oca	-Lucia Tili -Juana Caimsa -Catalina Samnaí	
1671	MAYORDOMO MAYOR	-Gobernador Andres Choque	-Juan Lamas (alcalde)	Juan de Godoi saavedra
	AYUDANTES	-Pedro de la Crus -Andres Tolai	-Alonso Limpita -Alonso Tolai	
	PRIOSTAS	-Ines Caymssa -Dionicia Temis -Juana Guassama	-Lucia Tili -Isauel Socopa -Maria Secombla	
1672	MAYORDOMO MAYOR	-Joseph Secre	-Alonso Sobar	Bachiller Nicolas de Garnica
	AYUDANTES Y DIPUTADOS	-Lorenzo Tucunas -Pablo Tumahaue	-Agustin Pula pula -Inacio Vilti	
	PRIOSTAS y MAYORDOMA MAYOR	-Juana Caimsa	-Francisca Pulo	
	AYUDANTAS Y DIPUTADAS	-Melchora Tanter -Ynes Elvira	-Petrona Oca -Bartolina	
1673	MAYORDOMO MAYOR	-Andres Tolai	-Juan Lamas	Antonio de Godoy
	AYUDANTES	-Alonso Portuges -Andres Lacta	-Francisco Morueta -Pedro Chacastolai	
	MAYORDOMA MAYOR	-Juana Tilco	-Catilla Tumbaia	

	AYUDANTAS Y DIPUTADAS	-Juana Chaltao -Ana Asli	-Juana Caimza -Lucia Caimza	
1674	MAYORDOMO MAYOR	-Antonio de Godoy (cura propietario)	-----	Antonio de Godoy
	AYUDANTES	-Gobernador Andres Choque	-Alonso Colchi	
	PRIOSTA MAYOR	-Juana Poc	-(roto) Tanter	
	AYUDANTAS	-Ursula Cocor -Ines Uasama	-Ysabel Chapor -Ursula Temer	
1680	MAYORDOMO MAYOR	-Capitan Don Jacinto Tucunas (Casique Principal y Gobernador)	-Lazaro Viscayno (reelecto del año anterior)	Licenciado Pedro de Valdivielso
	AYUDANTES	-Joseph Suri -Juan Escrivano	-Juan Lamas -Lorenzo Loiri	
	PRIOSTA MAYOR	-Juana Caimsao	-Francisca Tanter	
	AYUDANTAS	-Petrona (muger de Pasqual Cantor) -Juana Vasama	-Ines Vasama (muger de Pedro Andaluz) -Marzela Temes	
1688	MAYORDOMO MAYOR	-Joan Sigarra	-Gobernador Don. Lasaro Morueta	Antonio de Godoy y Saavedra
	AYUDANTES	-Pasqual Tucunas -Diego Sigarra -Francisco Lysarasso -Juan Santiago -Gregorio Chosjo -Joseph Lopes -Juan Cantor	-Nicolas Baquiano -Pasqual Chapor -Pedro Andalus -Philipe Chungador	
	PRIOSTAS	-Melchora Tanter -Petrona Lamas -Joana Vanama -Jasinta Itumeli	-Antonia Viuda -Marcela Chico -Rosin ¿ (muger de Bernave Cusco) -Catalina (muger de Agustin Chuspi)	
1689	MAYORDOMO MAYOR	-Juan Escrivano	-Gobernador Don Lasaro Morueta (reelecto)	Licenciado Antonio de Godoy y Saabedra
	AYUDANTES	-Andres Tucunas -Pablo Trono -Esteban		
	PRIOSTA MAYOR	-Pancha		
	AYUDANTAS	- Ines Temes -la nuera de Ana de Sarate		
1690	17/0 VISITA DE JUAN BRAVO DÁVILA OBISPO DE TUCUMAN NOMBRA COMO MAYORDOMO MAYOR AL "CURA DESTE BENEFICIO (...) POR EL TIEMPO QUE LES PARECIERE COMBENIENTE"			
1690	MAYORDOMO MAYOR	-Francisco Lisaraga	-Don Lazaro Morueta	Domingo Vieyra de la Mota
	AYUDANTES	-Agustin Maisari -Marcos Latra -Agustin Sierra	-Juan Lamas -Jan Sambrano -Alonzo Loiri	

		-Juan Bentura -Juan Nicolas		
	PRIOSTA MAYOR	-Marsela Asli	-Isabel Sambrano	
	AYUDANTAS	-Ines Themez -Maria Guazarconte	-Juana Ay -Maria Themez	
1691	MAYORDOMO MAYOR	-Francisco de Lissarazo	-Marzelo Morueta	Ministro Francisco Fernandez
	AYUDANTES	-Juan Coler -Marcos Latca -Anton Tauarcachi	-Andres Chapor -Diego Bargas -Nicolas Vaquiano	
	PRIOSTAS	-Marsela Chalta -Lorenza Bazama Ines Tocota -Gregoria Ytunchi	-Juana Baichu -Catalina Soconba -Petrona Litiras -Lussia Tili	
1692	MAYORDOMO MAYOR	-Juan Portugues	-Francisco de Pabla	Domingo Vieyra de la Mota
	AYUDANTES	-Gregorio Tucunas -Miguel Portugues -Juan Coronel	-Don Andres toronconte -Pedro Chapor -Juan Morueta	
	PRIOSTA MAYOR	-Phelipa Themes	-Maria Soconba tanter	
	AYUDANTAS	-Ana de Sarate -Catalina Themes -Madalena Chucu	-Andrea Haballa -Isabel Casma -Rufina Trosso	
1694	MAYORDOMO MAYOR	-Francisco Centeno (Maestro de Capilla)	-Bicente Morueta	Ministro Juan Fernandez Caeza
	MAYORDOMO MENOR	-Pasqual Tucunas	-Anton Tolai	
	AYUDANTES	-Benito Chocoar -Bernabe Linpita	-Don Andres Toronconte -Juan Morueta	
	PRIOSTA MAYOR	-Lorenza Temes	-Pasquala Sulap	
	PRIOSTA MENOR	-Ines Oca	-Antonia Temes	
	AYUDANTAS	-Petrona Choque -Juana Tanter	-Juana Caimza -Francisca Vasama	
1695	MAYORDOMO MAYOR	-Lorenzo Chacastolai	-Antonio Tolai	Ministro Juan Fernandez Caeza
	AYUDANTES	-Silbestre Choque -Ylario Chocoar -Juan Bilti	-Francisco Murueta -Lorenzo Baquiano -Juan Morueta	
	PRIOSTA MAYOR	-Maria Cazon	-Maria Aque	
	AYUDANTAS	-Francisca Barriga -Lorenza Temes -Pabla (la cuñada del sacristan Diego)	-Pasquala (muger del baxonero) -Sabel Coi -Maria Haque	
1696	MAYORDOMO MAYOR	-Gregorio Choque	-Francisco Qusco	Ministro Juan
	MAYORDOMO MENOR	-El alguasil Portugés	-Marcelo Morueta	
	AYUDANTES	-Juan Chacastolai -Juan Tolai	-Juan Chico -Santos Tuqunas	

	PRIOSTA MAYOR	-Doña Paula Asli	-Doña Marcela (muger del curaca)	Fernandez Caeza
	AYUDANTAS	-Pasquala Tanter -Jertrudes Casmes -Antonia Sape	-Bernarda -Elbira Tanter -Maria Temes	
1697	MAYORDOMO MAYOR	-Marcelo Tucunas	-Francisco Cusco (reelecto)	Ministro Juan Fernandez Caeza
	AYUDANTES	-Geronimo Chacastolai -Asensio Tito -Juan Portuges -Matias	-Diego de Bargas -Andres Pachava -Agustin Pula pula	
	PRIOSTA MAYOR	-Petrona Lacsi	-Bartola Laysa	
	AYUDANTAS	-Isabel Temes -Marta Ituncha -Jertrudes Aslli	-Ines Vasama -Maria Legi(roto) -Paula Morueta	
1698	MAYORDOMO MAYOR	-Agustin Cierra	-Agustin Tolai	Ministro Juan Fernandez Caeza
	MAYORDOMO MENOR	-Pasqual Tucunas	-Crisostomo Colque	
	AYUDANTES	-Juan Escrivano	-Simon Morueta -Blas Morueta	
	PRIOSTA MAYOR	-Petrona Aslli	-Bartolina	
	PRIOSTA MENOR	-Francisca Guasama	-Marcela Temes	
	AYUDANTAS	-Simana Caqui -Andrea Caqui	-Josepha Itunsi -Luisa Caimza	
1699	MAYORDOMO MAYOR	-Agustin Cierra (reelegido)	-Agustin Tolai (reelegido)	Ministro Juan Fernandez Caeza
	MAYORDOMO MENOR	-Pasqual Tucunas (reelegido)	-Chrisostomo Colque (reelegido)	
	AYUDANTES	-Juan Escrivano (reelegido)	-Simon Morueta (reelegido)	
	PRIOSTA MAYOR	-Petrona Aslli	-Bartolina (reelegida)	
	PRIOSTA MENOR	-Francisca Guasama	-Marcela Temes (reelegida)	
	AYUDANTAS	-Andrea Caqui	-Lusia Caimssa	
1700	MAYORDOMO MAYOR	-Juan Sigarra	-El quraca D. Andres Toronconte	Ministro Juan Fernandez Caeza
	MAYORDOMO MENOR	-Joseph Tico	-Bernardo Lamas	
	AYUDANTES	-Ilario	-Marcelo Morueta	
	PRIOSTA MAYOR	-Jasinta Itunsi	-Isabel (muger de Domingo Capatas)	
	PRIOSTA MENOR	-Silbestra Sulapa	-Ana Chaltau	
	AYUDANTAS	-Antonia Aslli -Francisca Aslli	-Bartola Tolai -Ana Aslli	
1701	MAYORDOMO MAYOR	-Juan Sigarra (el presente alcalde) Reelegido	-Pasqual Cusco	Ministro Juan

MAYORDOMO MENOR	-Lassaro Cabanas (alcalde de la cancha)	-Thomas Lamas	Fernandez Caeza
AYUDANTES	-Antonio Chacastolai -Francisco Uilti (el alguasil)	-Pedro Morueta	
PRIOSTA MAYOR	-Petrona Temes	-Ana Bargas	
PRIOSTA MENOR	-Pasquala Caque	-Bernarda Bassama	
AYUDANTAS	-Ines Tanter -Madalena Temes	-Pasquala	

Fuente: Elaboración propia en base al LCBA.

Observando el listado de autoridades de la cofradía, podemos observar que durante los 36 años que abarca el período analizado, se consignan por separado ambos grupos Omaguaca y Uquía, tanto en lo que respecta a la elección de sus autoridades, como en lo referente a los descargos y las cuentas que aparecen en el libro analizado. Sin embargo, hay nombres que se repiten y que se intercambian de un grupo a otro en diferentes años. También se observa claramente la presencia de autoridades políticas de ambas parcialidades las cuales son registradas con sus títulos: Gobernadores, Gobernadores-caciques o curacas de los pueblos como es el caso de Andres Choque, Lasaro Morueta o Pedro Toronconte. Otros cargos que se pueden observar en las actas son: Alcalde, Maestre o Maestro de Capilla y Alcalde de la Cancha.⁸⁹ Asimismo, observamos algunos antropónimos probablemente derivados de los oficios o características personales, y en el caso de las mujeres vemos algunas aclaraciones de parentesco como: muger de o cuñada de. Así por ejemplo: Juan vaquiano, Juan chico, Nicolas baquiano, Lorenzo baquiano, Juan cantor, Isabel muger de domingo capatas, Petrona muger de Pasqual cantor, Philipe chungador⁹⁰, Pabla la cuñada del sacristan Diego. Un caso interesante para mencionar es el de Pasquala,

⁸⁹Alcalde, regidor y alguacil hacen referencia a miembros del cabildo indígena instituido en el pueblo de Humahuaca a partir de la legislación de Alfaro de 1612. Por su parte, *Maestro de Capilla* refiere a un cargo de carácter religioso: “profesor que compone y dirige la música que se canta en los templos”. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. En el caso de la mención de *Alcalde de la cancha* remite al encargado de la cancha de matanza, espacio en el cual se faenaba el ganado vacuno y que se encontraba emplazado en las cercanías del pueblo de Omaguaca. (Dra. Gabriela Sica, comunicación personal). Asimismo, encontramos referencias en las Actas de la Cofradía de la Virgen a un pago de “(...) 21 pesos a los indios que charquearon y beneficiaron las cincuenta cabezas de ganado (...)” (LCVC, IMAGEN 133); lo que nos habla de una actividad que implicaba una cantidad considerable de ganado y que se realizaba en ciertas épocas del año.

⁹⁰ **Chungador**: término español (ya que en los diccionarios de quechua no encontramos registro) que hace referencia aparentemente a jornaleros o mozos de cuerda o de cordel: “mozo que se ponía en los lugares públicos con un cordel al hombro a fin de que cualquiera pudiera contratarlo para llevar cosas de carga o para hacer algún mandado.” RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

asentada como muger del baxonero: el *baxonero* era el encargado de tocar el baxón o bajón, elemento que desarrollaremos con mayor detalle en el último capítulo.

Realizando un entrecruzamiento de fuentes con el Libro de actas de la cofradía de La Virgen de Copa Cauana desde 1663, observamos algunos actores que se repiten en ambas cofradías. Patricia Fogelman menciona esta práctica de afiliación múltiple de la pertenencia de un mismo miembro a diferentes cofradías, como algo muy habitual en la colonia y sostiene que: “la inserción en este tipo de asociaciones favorecía y ampliaba la densidad de las redes en las que los cófrades nutrían sus lazos sociales y realizaban sus estrategias locales de poder.”⁹¹ Y citando a Levi menciona que dicha inserción de los individuos en las redes sociales les permitía opciones favorables en un mundo de ambigüedad.⁹²

Otro aspecto que destacamos respecto al listado de las autoridades de la cofradía es que en la mayoría de los períodos que siempre tienen una duración de un año (las elecciones de las autoridades de la cofradía se llevan a cabo el propio día de la celebración del día de los Fieles Difuntos o en días posteriores), existe una misma cantidad de individuos en cada cargo para ambos pueblos: Omaguaca y Uquía, expresando lo que podríamos suponer, una relación simétrica de poder entre los mismos.

Observamos también en las fuentes el registro de nominaciones indígenas precedidas de un nombre español en la mayoría de los casos, a modo de ejemplo: en los masculinos, *Chrisotomo Colque*, *Geronimo Chacastolaj*, *Pasqual Tucunas*; y en los femeninos: *Juana Ylimsau*, *Petrona Asli*, *Dionicia Temis*, lo que nos remite en principio, al hecho de que eran poblaciones indígenas que habían recibido el sacramento del bautismo. Por otro lado, en la cultura prehispánica los nombres no estaban vinculados con ninguna clase de linaje ni remitían a un parentesco, por lo que no existían apellidos tal como los concebimos en la actualidad.⁹³ Al mismo tiempo, durante el siglo XVII aún no existe como regla la transmisión patrimonial del apellido

⁹¹ Patricia Fogelman, “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Andes*, n° 11 (Salta, Argentina: Universidad Nacional de Salta, 2000), 21.

⁹² Fogelman, “Una cofradía mariana urbana y otra rural...”.

⁹³ En relación a la transmisión y elección de los nombres de los hijos por parte de los indígenas, según Medinaceli fue en el Tercer Concilio Limense de 1583 que se trató de fijar la norma que debía seguirse de utilizar el nombre cristiano, como nombre de pila, y como apellido los antiguos nombres nativos. El concilio no hacía más que ratificar una práctica que se realizaba desde tiempo atrás. Ximena Medinaceli, *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara Sacaca, Siglo XVII*. (La Paz: IFEA, Instituto de Estudios Bolivianos, 2003), 177-178.

a los hijos, ni entre españoles ni entre los indígenas.⁹⁴ Sica y Sanchez mencionan ejemplos de hijos con diferentes apellidos al de los padres en esta misma época en registros de Tilcara y Uquía, lo que indican sería una situación generalizada para la zona estudiada.⁹⁵

Con respecto a la elección de las autoridades se evidencia que los elegidos son personas con influencia en la comunidad, siendo coincidentes en muchos casos el cargo de Mayordomos o Aiudantes con los caciques o curacas de ambas parcialidades, o con autoridades del cabildo indígena, y el de Priostas con una familiar de dichos actores.

Luego de realizadas las elecciones anuales se procede al *Descargo* o rendición de cuentas por parte de las autoridades del año anterior, éste se realiza en días posteriores a la celebración de las Benditas Ánimas, como consta en varias de las actas, y en ellas se registra (en algunas de modo muy genérico y en otras con mucho detalle) los gastos de la cofradía, los cuales a rasgos generales son los siguientes: cera blanca y negra, limosnas para las misas semanales y la festividad, gastos para las sementeras de trigo y papas, elementos destinados al culto.

A través de la lectura de las actas también tomamos conocimiento de cinco visitas eclesiásticas a la parroquia de Omaguaca durante el periodo investigado, cada una con el correspondiente ajuste de cuentas plasmado en el libro de la Cofradía. La primera visita, se remonta al año 1664, año de la fundación de la cofradía de las Benditas Ánimas, la cual es llevada a cabo por Pedro Ortiz de Zarate quien era cura vicario⁹⁶ y a la vez el encomendero de Omaguaca.⁹⁷ Es en el mencionado registro en

⁹⁴ Como ejemplo, vemos en los descargos de la Cofradía de la Sma. Virgen de Copa Cavana en un acta del año 1673 mencionado a Andrés Choque, cacique del pueblo de Omaguaca y a su hermano Juan Chapor. LCVC, IMAGEN 126. Si bien en muchas comunidades andinas se llaman "hermanos/as" entre ellos hay que notar que en este caso el que escribe el parentesco es el propio cura español.

⁹⁵ Sica y Sanchez, "Testimonio...".

⁹⁶ Cuando el obispo en gobierno de la diócesis no puede ejercer su cargo por ausencia, enfermedad, traslación o muerte, el cabildo eclesiástico (que tiene lugar en la sede episcopal) elige un *vicario capitular* delegado para el ejercicio del poder ejecutivo, es decir para la administración de la diócesis y también con facultades judiciales. En tales casos se dice que la diócesis está vacante y se extiende hasta la asunción de un nuevo obispo. Los autores manifiestan que en Iberoamérica y en particular en el territorio actualmente argentino, marginal en relación a la distancia geográfica de las sedes de los Obispos indios centrales, las sedes vacantes solían ser prolongadas y durar muchos años. Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina.... Este sería el caso de Ortiz de Zárate, ya que vemos que tanto en las Actas de 1664, como en la Visita de 1673 ostenta el título de vicario. Según Miguel Ángel Vergara, Ortiz de Zárate inició su curato y vicaría de Jujuy en el año 1660. Vergara, Estudios sobre historia eclesiástica....*

⁹⁷ Pedro Ortiz de Zarate hijo mayor de Juan Ochoa de Zarate heredó la encomienda de su padre luego de su muerte en 1638. Éste último había logrado en 1630 asegurar una nueva vida de la encomienda. Para ello había

donde se establecen las constituciones que regirán la actividad de los cófrades. La segunda visita se produjo el 19 de febrero del año 1673 y también fue hecha por Pedro Ortiz de Zárate, en ella además del correspondiente ajuste de cuentas de los bienes de la cofradía, se menciona el dato significativo de una peste que parece haber enfermado, tanto al cacique gobernador Andrés Choque como al cura propietario de la parroquia, por lo que se faculta a otro Ministro: Juan Calvo del Convento Nuestra Señora de las Mercedes de la ciudad de Jujuy para confesar, predicar y realizar las celebraciones en el pueblo con motivo de Semana Santa. En el mismo registro se establece con mucho detalle la cantidad de misas, así como el costo de ellas. Por último, en el acta de la visita, Ortiz de Zárate deja bien en claro que la diferencia en el ajuste de cuentas que se le haga al mayordomo (Andrés Choque): *“lo cobren se sus vienes aciendo las diferencias posibles hasta que tenga efecto y les encargo la conciencia por la omision que tubieren”*⁹⁸, y posteriormente deja explícitas indicaciones de cómo hacer el reparto de la limosna. Esta preocupación de las autoridades eclesiásticas por la limosna y los ajustes de cuentas es constante y reiterativa, haciéndose continuamente el llamado a aumentar las limosnas y no disiparlas, ya que a través de ellas se sacarían a las almas del cautiverio en el que se encontraban.

El 9 de noviembre de 1674 se lleva a cabo la tercera visita, también a cargo del encomendero Pedro Ortiz de Zárate, quien para ajustar las cuentas “manda a parecer ante sí” al cacique principal y gobernador Andres Choque y a los mayordomos de la cofradía a quienes debieron realizar, bajo juramento, el *ajustamiento*.⁹⁹ Posteriormente en el acta, la cual es bastante extensa, se detallan las entregas y las deudas, del gobernador Choque, los mayordomos y priostas, y también compras realizadas, los gastos de misas y de cera. Es significativa la cantidad de dinero que adeuda Andres Choque: 300 pesos, de los cuales se descuentan los pagos de misas, un ataúd, un ornamento, liberándolo finalmente de la mencionada deuda.

Una cuarta visita sucede el 17 de septiembre de 1690 y es llevada a cabo por el Obispo de la Provincia de Tucumán Juan Brabo Dávila quien hace un repaso de

apelado a sus méritos como fundador, a su participación en las campañas militares al valle Calchaquí y a la Real Cédula de 1629. Con Pedro Ortiz de Zárate se completaba la 3ª vida de la encomienda. Sica, *Del Pukara...*, (2019).

⁹⁸ LCBA, IMAGEN 16.

⁹⁹ Hace referencia al ajuste de cuentas que era llevado a cabo con cierta regularidad por las autoridades eclesiásticas. **Ajustamiento de cuentas:** La liquidación que se hace y forma para saber lo que montan el cargo y la data, y de su reconocimiento sacar si hai, ò no diferencia, ò alcance entre uno y otro. Lat. *Rationum collectio, computatio, subductio.*” Real Academia Española, Diccionario de Autoridades - Tomo I (1726) [versión en línea] <https://dle.rae.es>.

cuentas y lleva a cabo la designación en continuidad al Gobernador Don Lazaro Murueta (de la parcialidad de Uquía): *“le nombro nuevamente por mayordomo de dicha cofradía de las venditas ánimas del purgatorio, por el tiempo que le pareciere conveniente al cura deste veneficio”*¹⁰⁰; y al mismo tiempo hace cargo al mayordomo anterior Juan Escrivano (de Omaguaca) de la entrega de los bienes de la cofradía al primero. Cabe destacar que ese año de la visita se realizan elecciones con normalidad en el mes de noviembre, siendo reelecto por tercera vez consecutiva el Gobernador Lazaro Murueta de la parcialidad de Uquía.

La quinta visita se realizó el día 2 de septiembre del año 1699 y fue efectuada por el Ministro. Fray Manuel Mercadillo Obispo del Tucumán, éste después de revisar el libro, hace hincapié en el cobro de las misas y exige, so pena de ser castigado, que se cobre lo estipulado por la constitución de la cofradía adjuntándose recibo de la limosna aceptada.

Cuadro 2: Visitas clesísticas hechas a la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio entre 1664 y 1701.

VISITAS REALIZADAS A LA COFRADÍA DE LAS BENDITAS ÁNIMAS DESDE 1664 A 1701		
AÑO	VISITADOR	CARGO ¹⁰¹
1664	Pedro Ortiz de Zárate	Cura Encomendero de Jujuy y Visitador del obispado por Dean y causa de la caridad de la provincia inter vacante.
1673	Pedro Ortiz de Zárate	Cura Regidor Vicario y Juez Eclesiástico de la ciudad de San Salvador de Jujuy y su jurisdicción.
1674	Pedro Ortiz de Zárate	Cura Rector, Vicario Juez Eclesiástico y Comisario de la Sancta Cruzada de la ciudad de Juxuy y Vissitador de la Provincia del Tucuman.

¹⁰⁰ LCBA, IMAGEN 25.

¹⁰¹ Los cargos mencionados en el cuadro fueron registrados textualmente según figuran en las fuentes mencionadas. Sin embargo cabe aclarar que “Cura Encomendero” no es un cargo existente a pesar de estar registrado de esa manera en la fuente. Asimismo, nos parece pertinente la aclaración de que Pedro Ortiz de Zárate, quien realiza las tres primeras Visitas a la cofradía y como mencionamos es también el encomendero de Omaguaca.

1690	Juan Brabo Dávila	Obispo de la Provincia de Tucumán
1699	Manuel Mercadillo	Obispo del Tucumán

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

Cerramos así este capítulo introductorio, un breve repaso a grandes rasgos de las fuentes en las que se basa nuestro trabajo de investigación, y abrimos las páginas de un recorrido hacia adentro de una de las instituciones poco abordadas desde los estudios históricos coloniales de Jujuy en el siglo XVII: la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio, la cual se yergue como un agente protagonista a partir de la presencia indígena en los pueblos coloniales de Omaguaca y Uquía en la jurisdicción de Jujuy.

Capítulo 2

La economía de las Benditas Ánimas

2. 1. La producción de la cofradía

Como vimos anteriormente parte del patrimonio material de la cofradía las Benditas Ánimas, estaba conformado por sus cultivos de trigo y papas, así, junto con las limosnas de los cófrades, la producción agrícola era el principal sustento de la misma:

*“(...) a si alas misas que por esta rra son dijeren en esta iglesia como a las oraciones con que se co[n]vierten los cofrades a los difuntos en sus entierros y aniversario y para la agencia desto se de de La Limosna La plata q paresiere conveniente y para que se pueda sustentar esta dicha cofradía nos preferimos a sembrar cada año una sementera de trigo y papas en que asi de poner todo cuidado los mayordomos y los cofrades en ayudarles y esto en la cantidad que pudieren (...)”.*¹⁰²

Es posible que las tierras utilizadas para la mencionada producción agrícola se encontraran dentro de las tierras comunales que poseían los dos pueblos que componían la encomienda de Omaguaca. Al respecto, Gabriela Sica plantea que, si bien no se conocen fuentes que muestren la temprana concesión de tierra a los indígenas de la Quebrada para la parte de Omaguaca, hay testimonios indirectos de que la obtención de estas propiedades comunales fue anterior a la llegada del visitador Alfaro en 1612. A su vez, plantea la autora que este temprano reconocimiento de la tierra indígena habría funcionado como un freno a la expansión de las propiedades españolas, que encontraron como límite la presencia de las tierras del Pueblo de San Antonio de Omaguaca y posteriormente las del pueblo de San Francisco de Paula de Uquí. Y refiere: “Sabemos por datos posteriores, que las mismas se ubicaban en los alrededores del poblado de un lado y otro del río. Hacia Occidente, las tierras de la comunidad se extendían entre el pueblo y las tierras de la Virgen (**chacra de la cofradía**) que lindaban con las tierras de Aguilar. Hacia Oriente, estas tierras incluían algún sector de Rodero.”¹⁰³ La misma autora citando a Sánchez Matamoros (2004)

¹⁰² LCBA, IMAGEN 12.

¹⁰³ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 211. El resaltado es nuestro.

incorpora en el inventario de las mercedes de tierras en el sector norte de la Quebrada de Humahuaca a las “tierras de la cofradía de la Virgen”, refiriendo que dichas propiedades (dos estancias) fueron cedidas al momento de la constitución de la cofradía por los caciques de las tierras comunales.¹⁰⁴

Podemos preguntarnos entonces si la cofradía de indios de las Benditas Ánimas poseía sus propias tierras para la producción de trigo y papas, o tal vez compartía una parte de las “tierras de la Virgen” para realizar sus sembrados. En el Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas encontramos la referencia a las chacras de la cofradía en un acta del año 1745:

*“(...) Bernardo Quilquila quien dixo haver recoxido este año **de la chacra de las Venditas Animas** sacando diesmo y semilla dos fanexas liquidas (...)”*¹⁰⁵

Con respecto a esto, encontramos en el Libro de la cofradía de la Virgen algunas referencias que consideramos pertinentes, en relación a la elección de Joseph Cortes como tenedor de bienes de las cofradías de la Virgen de Copacavana y del Glorioso San Antonio en el año 1667, debido a la notable disminución de los bienes, la falta de cobros de deudas y mandas a las cofradías mencionadas. Además, se designa a un indio estanciero que estaría a cargo del ganado, Joseph Secre:

*“juntamente dispusieron y botaron que [tachado] el que los bienes de ganados maiores y menores y demás hacienda **entren todo junto en la estancia de la virgen santísima** en poder de un indio estanciero acuo cargo estén todos los ganados (...) y por botos unánimes y conformes nombraron a Joseph secren indio de rason capas¹⁰⁶ y que acudirá muy bien al aumento destas santas cofradías [...] “y juntamente se isso cargo el dicho Joseph cortes **de la cofradia de las benditas animas del purgatorio** nuebamente fundada en este pueblo de san Antonio de Omaguaca y para la entriega de todos los bienes assy de plata, sera, bacas, ovejas, mulas y quesos i demas bienes (...)”*¹⁰⁷

Si bien el registro hace referencia al ganado y otros bienes como plata, cera y quesos, consideramos que pudo haber existido también una unificación en relación al lugar dónde se realizaba la producción agrícola de las cofradías mencionadas.

¹⁰⁴ Sica, “Paisajes agrarios...”, 49.

¹⁰⁵ LCBA, IMAGEN 64. El resaltado es nuestro.

¹⁰⁶ Joseph Secre es Ayudante del Mayordomo de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1667 y Mayordomo Mayor en 1672. (Ver Cuadro 2).

¹⁰⁷ LCVC, IMAGEN 112. El destacado es nuestro.

En relación con el pueblo de Uquía encontramos datos en un registro de 1668 que nos permite inferir que también poseían su parcela para producción agrícola:

*“(...) cargo que se le ase a don pedro Toronconte del **trigo que sembro en el pueblo de uquía** da por descargo aber cogido once cargas de trigo las quatro de siembra, i las siete entrego en ser cargo de las **papas que sembro** da por descargo no aber cogido mas que sinco cargas i esas abellas sembrado (...)”¹⁰⁸*

Del mismo modo en actas del año 1673 observamos:

*“(...) restan ciento y una cargas [de trigo] que entraron en poder de dicho don Andres choque de las quales se sacan diez y seis cargas que **se sembraron el año pasado aquí y en Uquia** (...)”¹⁰⁹*

Y en relación a las papas: *“Sacada la semilla de las papas que quedaron parece auer quedado seis cargas de papas buenas y dos de semilla **de aquí y de Uquía** (...)”¹¹⁰*

Si bien no está clara la ubicación de las tierras ni sus dimensiones, los datos evidencian que se encontraban dentro de las tierras comunales de ambos pueblos. Por otra parte, la referencia de “la chacra de las Venditas Ánimas” parece mostrar que la misma estaba ubicada o relacionada con las tierras de la Virgen. Posiblemente la chacra de las Ánimas fuese de menor extensión, dado que la producción agrícola era de menor proporción que la de la Virgen, tal como resulta de la comparación de ambas.¹¹¹ A pesar de no contar con los registros completos en relación con los cargos y descargos de la producción agrícola de ambas cofradías, los datos disponibles nos permiten esbozar una comparación de la producción agrícola entre ambas instituciones.

¹⁰⁸ LCBA, IMAGEN 67. El resaltado es nuestro.

¹⁰⁹ LCBA, IMAGEN 69. El resaltado es nuestro.

¹¹⁰ LCBA, IMAGEN 69. El resaltado es nuestro.

¹¹¹ Otro indicador que nos sugiere una mayor magnitud de las tierras de la cofradía de la Virgen comparadas con las de las Benditas Ánimas es el registro del gasto para las sementeras, que en ésta última refiere a 6 pesos, mientras que en la cofradía de la Virgen de Copacavana el mencionado gasto se eleva a 10 pesos y medio.

Cuadro 3: Producción comparada de trigo, papas y *chuño*¹¹² de las cofradías de las Benditas Ánimas y de la Virgen de Copacavana 1666-1701 en las medidas antiguas y su conversión en kilos.¹¹³

AÑO	TRIGO				PAPAS				CHUÑO			
	BENDITAS ÁNIMAS		COPA CAVANA		BENDITAS ÁNIMAS		COPA CAVANA		BENDITAS ÁNIMAS		COPA CAVANA	
	Medidas antiguas	Kilos	Medidas antiguas	Kilos	Medidas antiguas	Kilos	Medidas antiguas	Kilos	Medidas antiguas	Kilos	Medidas antiguas	Kilos
1666	27 cargas ¹¹⁴ y 3 almudes ¹¹⁵	3402 kg y 15 kg.	51 cargas	6426 kg	14 cargas	1764 kg	-----	-----	7 cargas y 2 almudes	882 kg y 10 kilos	28 cargas y 2 almudes	3528 kg y 10 kg
1667	30 cargas	3600 kg	67 cargas	8442 kg	14 cargas	1764 kg	10 cargas	1260 kg	8 cargas	1008 kg	17 cargas y 3 almudes	2142 kg
1668	57 cargas	7182 kg	73 cargas	9198 kg	9 cargas	1134 kg	Sin especificar ¹¹⁶	-----	5 almudes	25 kg	21 cargas y 3 almudes	2646 kg y 15 kg
1669	89 cargas y 4 almudes	11214 kg y 20 kg	52 cargas	6552 kg	5 cargas	630 kg	-----	-----	4 almudes	20 kg	30 cargas y media	3843 kg
1670	47 cargas	5922 kg	63 cargas	7938 kg	25 cargas y 3 almudes	3150 y 15 kg	“No hubo mas que para semilla”	-----	7 almudes	35 kg	16 cargas	2016 kg
1671	-----	-----	40 cargas	5040 kg	-----	-----	58 cargas	7308 kg	-----	-----	4 cargas y 5 almudes	504 kg y 25 kg
1672	111 cargas	13986 kg.	45 cargas	5670 kg	6 cargas	756 kg	90 cargas	11340 kg	30 cargas	3780 kg	20 cargas	2520 kg
1673	-----	-----	93 cargas	11718 kg	8 cargas + 24 cargas	1008 kg	140 cargas	17640 kg	16 cargas	2016 kg	20 cargas	2520 kg

¹¹² **Chuño:** “*Ch’uñu*”: Patata helada y secada. Su elaboración requiere un periodo de remojo, exposición a la helada nocturna, pisada o exprimida y finalmente, el secado a la intemperie. Lo hay blanco denominado Muraya y el negro “Yána ch’uñu”, preparado de papas amargas. Contiene gran cantidad de fécula y es muy apreciado por su valor nutritivo.” Jorge A. Lira, *Diccionario Kkechuwa- Español*, (Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 1944): 191. En relación al modo de elaboración del *chuño* leemos en el estudio sobre agricultura altoandina de Mauricio Mamani: “El *ch’uñu* propiamente dicho, se elabora dejando las papas muy diseminadas entre sí a la intemperie durante varios días consecutivos para que éstas se congelen en la noche con la fuerte helada y de día se descongelen por la acción del sol. Después de unos siete días se procede a pisarlas con los pies, tratando de deshidratarlas completamente. Luego se deja al sol para que se sequen.” Mauricio Mamani, “Agricultura a los 4000 metros”, en Xavier Albó, comp. *Raíces de América: El mundo Aymara*. (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 124.

¹¹³ Para que el/la lector/a tenga una idea aproximada de las cantidades, se convirtieron en kilos los datos de la producción de cada género y de cada cofradía, tomando como referencia la cantidad mínima: 1 carga= 3 fanegas.

¹¹⁴ **Carga:** Antigua medida de capacidad para áridos y granos: “Cierta cantidad de granos, que en unas partes es de cuatro fanegas y en otras de tres.” RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. CARGA. Cierta porción de granos, que en Castilla son quatro fanegas. Díxose assí por ser el peso que regularmente puede llevar una béstia”. Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades - Tomo II* (1729) [versión en línea] <https://dle.rae.es>.

¹¹⁵ **Almud:** Antigua medida arábiga de capacidad y superficie. Almud: “s. m. Medida de cosas secas, como son trigo, cebada, garbanzos y otros géneros, ò espécies de granos y frutos secos: como avellánas, bellotas y castañas. Para una mejor apreciación de las cantidades mencionadas, referimos las equivalencias: **1 fanega** = 42 kg aproximadamente, **1 almud** = 5 kg. aproximadamente. Agradecemos este valioso dato a la Dra. Gabriela Sica.

¹¹⁶ El registro refiere: “Lo que tienen sembrado de papas”.

					"ante seembra"	+ 3024 kg						
1674	76 cargas	9576 kg	50 cargas	6300 kg	8 cargas	1008 kg	10 cargas	1260 kg	11 cargas y 3 almudes	1386 kg y 15 kg	20 cargas	2520 kg
1675 a 1687 ¹¹⁷	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
1688	34 cargas	4284 kg	-----	-----	200 cargas	25200 kg	-----	-----	18 cargas	2268 kg	-----	-----
1689	40 cargas	5040 kg	-----	-----	60 cargas	7560 kg	-----	-----	18 cargas	2268 kg	-----	-----
1690	22 cargas	2772 kg	-----	-----	13 cargas	1638 kg	-----	-----	-----	-----	-----	-----
1691	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
1692	-----	-----	29 cargas	3654 kg	-----	-----	75 cargas	9450 kg	-----	-----	12 cargas	1512 kg
1693	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
1694	8 cargas	1008 kg	-----	-----	12 cargas	1512 kg	-----	-----	10 cargas	1260 kg	-----	-----
1695	6 cargas	756 kg	-----	-----	-----	-----	-----	-----	14 cargas	1764 kg	2 fanegas ¹¹⁸ y 3 almudes	84 kg y 15 kg
1696	2 cargas	252 kg	12 cargas	1512 kg	7 cargas	882 kg	7 almude s	35 kg	5 cargas	630 kg	10 cargas	1260 kg
1697	-----	-----	4 cargas	504 kg	4 cargas	504 kg	14 cargas	1764 kg	9 cargas	1134 kg	9 cargas	1134 kg
1698	-----	-----	4 cargas ¹¹⁹	504 kg	-----	-----	5 cargas	630 kg	-----	-----	12 cargas	1512 kg
1699	17 cargas y 3 almudes	2142 kg y 15 kg	-----	-----	46 cargas	5796 kg	-----	-----	7 cargas	882 kg	-----	-----
1700	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----
1701	42 cargas	5292 kg	-----	-----	30 cargas	3780 kg	-----	-----	2 cargas y 3 almudes	252 kg y 15 kg	-----	-----

Fuentes: Elaboración propia en base a: LCBA y LCVC.

Observando en el cuadro anterior el período que cuenta con mayores datos comparables que es el que abarca de 1666 a 1674, vemos que las cantidades de los tres géneros son variables de un año a otro en ambas cofradías, sin embargo si sumamos todos los montos de cada producto en dicho período, en los tres casos la producción de la cofradía de la Virgen supera a la de las Benditas Ánimas: con menor diferencia en lo que respecta al trigo, mientras que en referencia al *chuño*, la cofradía de la Virgen lo duplica, llegando casi a triplicar el monto total en el caso de las papas. Sin embargo, llama la atención que la cofradía de las Benditas Ánimas posee el

¹¹⁷ No encontramos, en la fuente consultada, registros para el período comprendido entre 1675 a 1687 en relación a los cargos y descargos de la producción agrícola en ambas cofradías.

¹¹⁸ **Fanega:** Medida agraria, de capacidad o de extensión y peso, de origen arábigo. "FANEGA. s. f. Medida de granos y otras semillas que contiene doce celemines, y es la cuarta parte de lo que en Castilla llaman una carga de trigo, porque cabiendo en ella cerca de quatro arrobas de trigo, puede llevar un mancho quatro fanegas. Dicese tambien Hanega. Latín. Medimnum, i. RECOPI. lib. 5. tit. 13. l. 3. Diccionario de Autoridades - Tomo III (1732). RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹¹⁹ La fuente menciona: "Por auerse perdido la cosecha".

registro de la mayor cantidad de trigo en el año 1672: 111 cargas, y de papas: 200 cargas en el año 1688.

Con respecto a las grandes cantidades registradas para la producción de trigo, nos preguntamos si estos números se encuentran dentro de las posibilidades de las tierras aptas para cultivo en la zona. Según pudimos averiguar con profesionales que realizan actividades agrícolas en el lugar, que actualmente en la Quebrada de Humahuaca, el rendimiento aproximado sería de 600 kg de trigo por hectárea.¹²⁰ Del mismo modo, sabemos que el cultivo del trigo requiere temperaturas frescas, por lo que Humahuaca al situarse en una zona de transición hacia la Puna, reúne las condiciones necesarias para su agricultura.¹²¹

Un dato interesante surge de las cantidades de papas que se cosechan y su relación con el *chuño* y el *tamos*¹²², productos obtenidos a partir del procesamiento de las mismas, por lo cual su cantidad es reducida en gran proporción; también de las papas se separaban las de mejor calidad para hacer semilla para las sementeras: “de las restantes que son 36 (cargas de papas) se hecharon a hazer chuño; y salieron 18 cargas=”¹²³ y “da por descargo aver gastado ocho (cargas) en hazer tamos de que salieron seis cargas”.¹²⁴

Con respecto al acopio de las papas, otro dato que pudimos rescatar a través de la lectura de los registros es que, después de cosechadas algunas cargas se

¹²⁰ Dichos datos se basan en una proyección realizada sobre una superficie de 200m² hecha por agricultores de la zona. Este valioso dato fue aportado por la Ingeniera Agrónoma Gabriela A. Figlioli.

¹²¹ La escasa presencia de maíz en la producción de las cofradías de Omaguaca podría explicarse dentro de este mismo marco de condiciones climáticas, ya que estando casi en los 3000 msnm se dificulta su cultivo. Agradecemos estas apreciaciones a la Dra. Lucila Bugallo.

¹²² **Ttamus:** Chuño de papas cocidas y secas al sol. Fray Diego Gonzalez Holguin, *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. 1608. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software para publicación en el internet, 2007. <http://www.runasimipi.org>, p. 221. También Zacca y Caretta citando a Guaman Poma de Ayala definen al “tamos” como una variedad de tubérculos o papas deshidratadas. Caretta y Zacca, “Benditos ancestros”..., 60. Este producto lo encontramos mencionado en las cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas y la del señor San Antonio en los descargos de su producción, no así en la cofradía de la Virgen de Copacavana. Como dato: en la actual Bolivia no se conoce el término *tamos*. Agradecemos este valioso aporte a la Dra. Lucila Bugallo.

¹²³ LCBA, IMAGEN 22.

¹²⁴ LCBA, IMAGEN 22. En relación a la producción de las papas y su selección para diferentes fines, leemos en ya mencionado estudio sobre agricultura altoandina de Mauricio Mamani esta especificación, que si bien refiere a décadas recientes, nos parece pertinente ya que se enmarca en la persistencia de fuertes tradiciones culturales en la agricultura de la región: “Toda la producción es distribuída en cuatro partes: las papas grandes son escogidas para la comercialización y a veces para consumo en los días festivos dela comunidad; las papas medianas se separan para el consumo familiar cotidiano; las pequeñas, sanas y con características propias de la variedad, para semilla; y finalmente las más pequeñas o las grandes pero lastimadas al cosechar, o afectadas con gusanos, se destinan para ch’uñu.” Mauricio Mamani, “Agricultura a los 4000 metros”, en Xavier Albó, comp. *Raíces de América: El mundo Aymara*. (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 121.

echaban a hacer *chuño* y se depositaban en un solo lugar destinado para tal fin: “*las nuebe [cargas] pusso en la pirua donde tenía el chuño de La Virgen Pablo centeno*”.¹²⁵

En relación al *tamos* y su elaboración, sólo encontramos su alusión continua en los descargos de la producción de Omaguaca y de Uquía en los registros más antiguos de la cofradía de indios de las “Benditas Ánimas” hasta el año 1689. Posteriormente, en el descargo de 1673 se registran 11 almudes entregados por la parte de Uquía; consecutivamente volvemos a encontrar su mención en actas muy posteriores, de los años 1741, 1742 y 1744 y mayormente en referencia también al pueblo de Uquía, lo cual consideramos puede ser un indicio de que dicho pueblo se especializaba en la elaboración del mismo. En lo que respecta a la cofradía de la Virgen de Copacavana, no aparece señalado como parte de su producción, a pesar de ser ésta más antigua y sus actas más descriptivas, en las cuales sólo encontramos algunas menciones pero en relación al pago en género con dicho producto por parte de los curas por los servicios litúrgicos¹²⁶ o vendidas a indígenas y españoles, nunca en los descargos de la producción de esta otra cofradía durante el período abordado.

¹²⁵ LCVC, IMAGEN 127. En otros registros también hemos encontrado la alusión a la palabra “*pirua*” siempre en relación al acopio de papas o chuño, también se menciona: “(...) y sino que las echara en el monton de papas de la Virgen que se echaren para hazer chuño (...)”. LCVC, IMAGEN 132. “*Pirua/pirgua/pirwa*” refiere a la troje: “**troj**: De or. Inc. Espacio limitado por tabiques, para guardar frutos y especialmente cereales.” RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. También en otros casos es un producto que encierra la potencia del cultivo, a modo de *illa*. Agradecemos estareferencia a la Dra. Lucila Bugallo. Asimismo, en relación a estas tecnologías tradicionales referidas al cultivo y posterior almacenamiento de la papa, nos parece importante destacar que estas técnicas de acopio se siguieron utilizando durante el siglo XX en el altiplano de Bolivia, según relata Mauricio Mamani en su estudio sobre los cultivos de altura: “La papa cosechada se amontona a un solo sitio, especialmente en la parte central de la parcela, formando la *q’äxa* o *qäna* (montón de papas). En la tarde, después de una breve selección, la transportan en acémilas hasta sus casas, aunque existen variaciones según las zonas. Una costumbre corriente es dejar toda la papa cosechada en la pampa. Sea allí o junto a la casa, la papa era cosechada se amontona y se cubre con un poco de paja, con las mismas matas de la papa o cebada en berza. Posteriormente, lo cubrirán todo con tierra, formando montones llamados *phina*.” Mauricio Mamani, “Agricultura a los 4000 metros”, 121.

¹²⁶ En los descargos se registra frecuentemente el pago por parte de mayordomos y priostas a distintos curas por sus servicios litúrgicos en “géneros” producidos por la cofradía: trigo, papas, *chuño* y *tamos*. También, en referencia al *tamos* encontramos que el cura propietario usa éstos productos de la cofradía, tanto a modo personal, como para pagar a otros sacerdotes por su reemplazo: en el acta de 1688, el cura Antonio de Godoy declara haber gastado una carga de *tamos*, y también: “*auer gastado otra que dio al padre fray Juan Munoz*” aparentemente en pago por los servicios de reemplazo del primero, ya que se menciona también que hay un desorden en las cuentas “(...) *Por asestir personalmente a la Reedificacion que a mi costa e hubo de las Iglesias de Casavindo y Cochinoqa; y por la suma omisión de los que an sido curas interinarios (...)*”. LCBA, IMAGEN 22. Encontramos también en los mencionados registros el dato de 2 cargas de *tamos* a 6 pesos que Andrés Choque vende a Antonio de Pedraza, y que éste último le queda a deber entre otros géneros. LNV, IMAGEN 266. Lo que nos da la pauta de que era utilizado como forma de pago también por los españoles.

Sin embargo, en los registros de la cofradía de San Antonio, el *tamus* aparece citado constantemente como parte de su producción incluso hasta el año 1757.¹²⁷

Cabe resaltar aquí la importancia de los tubérculos como cultivos autóctonos esenciales, ya que como lo plantea Carlos Sempat Assadourian, la domesticación de los tubérculos se erige como un logro histórico-cultural decisivo que posibilitó la vida de las sociedades indígenas en el clima frío andino de los estratos superiores. El procesamiento y transformación de estos tubérculos en productos duraderos que permitían su almacenamiento y conservación, convirtiéndolos en chuño negro y blanco¹²⁸, incluye estos productos a la economía de intercambios andina que luego se incorporan a la colonial.¹²⁹ El autor manifiesta que *“durante el período colonial la papa mantuvo sin baja la calidad tradicional de alimento primario en los pisos ecológicos altoandinos. Al cultivo bajo la forma de práctica agrícola de subsistencia y trueque, se agregó la producción de excedentes destinados al comercio, ya sea directamente como mercancía o asumiendo la forma primera de tributo.”*¹³⁰

Así observamos en la cofradía de las Benditas Ánimas que las papas eran usadas como pago por las celebraciones litúrgicas:

*“(...) Los Maiordomos y Priosta deste pueblo de omaguaca q son Don Andres tolay y Lucía tili dar por quenta aver pagado las missas deesta Santa cofradía con las papas que tuvieron de cosecha (...).”*¹³¹

Y también en referencia al descargo de chuño y *tamos*:

*“(...) Mas en 17 de diciembre dixé una misa resada con su proesion aesta santa cofradía de las benditas animas del purgatorio por los cofrades vivos y difuntos según constitución y resevi la limosna della en chuño (...).”*¹³²

*“(...) aver dado tres almudes [de tamos] al P^e. Pre^{te} de Jujuy por una misa resada de un Cofrade (...).”*¹³³

El autor también menciona la existencia de un componente social en torno a este alimento que nos parece oportuno señalar, puesto que sostiene que incluso hasta

¹²⁷ Cabe aclarar que los registros de la cofradía del glorioso San Antonio se encuentran en las fuentes digitalizadas a partir del año 1714, sin embargo, como mencionamos más arriba, pudimos corroborar en las fuentes que la mencionada cofradía coexistía con la de las Benditas Ánimas y la de la Virgen.

¹²⁸ Y por lo investigado también en *tamos*.

¹²⁹ Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico* (Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1982).

¹³⁰ Assadourian, *El sistema de la economía colonial...*, 165.

¹³¹ LCBA, IMAGEN 20.

¹³² LCBA, IMAGEN 59.

¹³³ LCBA, IMAGEN 23.

el siglo XIX es mencionado como un indicador expresivo de la posición social inferior de sus consumidores. Del mismo modo, Jhon Murra sostiene que los tubérculos, a pesar de ser un cultivo primario para las comunidades andinas de las sierras, su prestigio como alimento era más bien bajo.¹³⁴

Cabe preguntarnos aquí por qué la cofradía de la Virgen de Copacavana no producía *tamos*, y si la existencia de registro de la producción del mismo solo en las otras cofradías del pueblo, y estando dicha producción a cargo de los indígenas no sería un indicador de esta diferenciación étnico-social.¹³⁵ Sin embargo, se observa que éste, al igual que el *chuño* era también un producto adquirido y utilizado como forma de pago por los españoles¹³⁶, por lo que quizás la producción de estos géneros en las otras cofradías obedece más bien a una organización productiva diferenciada, ya que por ejemplo la cofradía de la Virgen producía variedad y cantidad de quesos, por poseer ganado vacuno, no así las otras dos.

2. 2 Las “cuentas de la cofradía”

Habiendo ya esbozado la producción agrícola de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, nos centraremos en las cuentas de la misma. Con relación a los ingresos y gastos institucionales, en la documentación examinada aparecen solamente cuentas anuales en su mayoría en referencia a gastos mínimos y cotidianos, lo que parece indicar que la cofradía no poseía gran cantidad de bienes en el período estudiado.

Para tener una apreciación más cabal del volumen del patrimonio de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas, a estos indicadores los cruzamos con los datos

¹³⁴ Jhon Murra, “Maíz, tubérculos y ritos agrícolas (1960)”, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1975): 45-58.

¹³⁵ La discusión en relación a las características, similitudes y diferencias entre el *chuño* y el *tamos* nos parece que plantea un abordaje interesante y necesario, sin embargo amerita una investigación más exhaustiva, que por cuestiones de tiempo y espacio excede el presente trabajo. Sin embargo, plantearemos brevemente algunos interrogantes que nos surgieron y que dejamos pendientes para futuras investigaciones: qué diferencia al *tamos* del *chuño* (que de hecho no lo sabemos bien porque en la actualidad el *tamos* no se hace o tiene otro nombre); ¿hay diferencia en las cantidades de papas necesarias para su elaboración? Según los datos con determinada cantidad de papas se obtiene la mitad del *chuño*, mientras que el *tamos* en algunas fuentes aparece en relación de 8 a 6, lo que significaría que es menos deshidratado. Sin embargo, en ese caso no se lo podría conservar, lo que sí vemos que hacen. Y esto nos llevaría a otro punto de comparación: ¿lo guardan del mismo modo? En que cantidades, en la *pirwa* como el *chuño* o en otro lugar. También respecto a sus valores: en ocasiones es más caro el *tamos* y en otras vale igual al *chuño*; también los pagos realizados en ambos géneros a quiénes se pagan con *tamos* y a quiénes con *chuño*.

¹³⁶ Encontramos en los mencionados registros el dato de 2 cargas de *tamos* a 6 pesos que Andrés Choque vende a Antonio de Pedraza, y que éste último le queda a deber entre otros géneros. LNV, IMAGEN 266.

provenientes de las actas de la cofradía de la Virgen, la cual observamos poseía bienes en mayor cuantía. Encontramos varios datos interesantes que desarrollaremos a lo largo del presente capítulo.

Con respecto a las misas y celebraciones de las festividades propias de la cofradía, las cuales constituían su principal y continua erogación, advertimos que éstas son variables en cantidad cada año, lo cual parece depender de la disponibilidad de sacerdote en el pueblo en las diferentes fechas a celebrar. La celebración principal era la propia del día de los difuntos, la cual abarcaba un amplio espacio central en el pueblo: la iglesia y el cementerio. También sabemos que era las mismas se realizaban con vigilia y procesión por ambos lugares y tenía un costo de 6 pesos en honorarios del cura, según lo estipulado por la Constitución de la cofradía. En este ítem difería de la cofradía de la Virgen de Copacavana en la cual, por una modificación hecha en su constitución por pedido de los cofrades en 1664, la celebración propia del día de la Virgen había pasado de 4 a 12 pesos.

Encontramos otro dato interesante en los registros de las Benditas Ánimas: la mención al pago “*de dos misas resadas que se dijeron el día de finados*”, lo que evidencia que en el día propio de la festividad se celebraba más de una misa.¹³⁷

Otro dato que aparece en los registros es el pago de “*quatro pessos por la Missa del segundo día*”, recordemos que se llevaba a cabo la “octava de los finados”¹³⁸, por lo cual aparentemente desde el 1° al 8° día se celebraban misas por los difuntos a un costo de 4 pesos, lo que podemos suponer hacía un total de 32 pesos en misas durante la celebración propia.

Además de la festividad del día de los finados, la misa propia de la semana se celebraba los días lunes durante el resto del año. Estas celebraciones semanales tenían un costo de 1 peso y medio en caso de ser rezadas, y 2 pesos si eran cantadas.

En cuanto a las misas semanales, la cofradía de indios de las Benditas Ánimas también se diferenciaba de la de Copacavana, ya que en los registros de esta última podemos ver que las misas celebradas tenían un costo superior: siendo las rezadas de 2 pesos y las cantadas de 3 pesos.¹³⁹ Del mismo modo, en la cofradía de la Virgen

¹³⁷ En relación con esto, Di Stefano y Zanatta mencionan que el Concilio de Trento establece la prioridad del culto, la cual se acentúa debido la idea de purgatorio pregonada por el catolicismo, que eleva a la misa a la calidad de sufragio por el alma del difunto, lo que motivará una profusión extraordinaria de ceremonias litúrgicas en especial las relacionadas con los difuntos. Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*

¹³⁸ **Octava:** “Espacio de ocho días, durante los cuales la Iglesia celebraba una fiesta solemne o hacía conmemoración del objeto de ella”. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹³⁹ LCVC, IMAGEN 104.

hallamos anotaciones referidas a la celebración de misas de cuerpo presente, las cuales tenían un costo de 1 peso y medio, mientras que en la cofradía de las Benditas Ánimas no aparece esta modalidad. Por último, las misas celebradas por los cófrades fallecidos tenían un costo de 1 peso y cuatro reales (1 peso y medio) en ambas cofradías, sin embargo, encontramos pocas inscripciones de ellas.

La información que podemos obtener en las actas también nos habla de cierta discontinuidad en los servicios religiosos semanales:

*“(...) Da por descargo auerse dicho Veinti ocho misas cantadas desde 18 de Enero del año de setenta y uno hasta oi 23 de abril del año de 72 [...] las quales **dichas misas ansido los Lunes que a auído sacerdotes como consta de las firmas de los que las an dicho (...)**”.*¹⁴⁰

Además de esta irregularidad en los servicios sacerdotales, observamos una notable diversidad en los ministros que prestaban los mismos, así evidenciamos en los descargos de la cofradía pagos realizados por los mayordomos por misas tanto cantadas como rezadas a curas que vienen desde otros lugares como la ciudad de Jujuy:

*“(...) da por descargo auer dado me ami quatro cargas restan 36 destas da por descargo auer dado tres cargas a **don francisco del castillo por tres misas y canto de la cofradía** restan treinta y tres, destas da por descargo auer dado sinco cargas mas **al Padre Pres^{te} del Conuento de Jujuy al Presbitero jubilado fray Jossep Ortiz** relazando [realizando] como porsí se refirió consta por tres missas q el Cura le mando cantar de la Cofradia estando aquí; Y las otras dos al pte **fray Juan Munos ayudante del Cura por dos missas q canto (...)**”.*¹⁴¹

Debido a la variabilidad ya mencionada, en este punto nos es difícil obtener una apreciación exacta de los gastos anuales en misas y celebraciones, pero podemos indicar ciertos datos que nos ayudan a tener una mejor representación de los mismos. Teniendo en cuenta los citados costos, el pago anual de las misas semanales (misas de los lunes en las Benditas Ánimas) implicaba un total de 4 misas al mes, 48 al año, y una suma aproximada de 96 pesos en caso de ser cantadas cuyo costo era de 2 pesos; y en caso de ser rezadas, cuyo valor era de peso y medio, equivalía a un total de 72 pesos. Estos montos, que diferían según las misas se dijeran rezadas o cantadas y según la disponibilidad de los oficiantes, se pagaban entre ambos pueblos: 6 meses Omaguaca y 6 meses Uquía, lo cual nos brinda el dato de que cada

¹⁴⁰ LCBA, IMAGEN 70. El resaltado es nuestro.

¹⁴¹ LCBA, IMAGEN 24. El resaltado es nuestro.

parcialidad abonaba aproximadamente entre 36 a 48 pesos en lo que refiere a las misas semanales de los días lunes. Así, en los descargos observamos los siguientes montos:

*“(…) Da por descargo auer gastado en limosnas de las misas que se an dicho los lunes de entre año con la de los finados y una que se dijo cantada por el anima de Don Pedro toronconti cofrade y mas otra que se dijo por el anima de Juan qrus lintolay conmas otra que asi mesmo se dijo por el anima de Mateo quiblan asi mesmo cofrades de dicha cofradia sesenta y cinco pesos = 065p (…)”*¹⁴²

Nos parece importante en este punto, y antes de avanzar en las cuentas de la cofradía, tratar de aclarar el panorama con respecto al valor de los diferentes elementos y bienes de consumo en cuestión, así como algunos servicios, para lo cual esbozamos los siguientes cuadros:

Cuadro 4: Valores de los bienes producidos y consumidos por las cofradías de Omaguaca en el período 1663-1701.

BIEN	CANTIDAD	VALOR	AÑO
Trigo	1 carga ¹⁴³	1 peso y 6 Reales	1670-1671-1673
		2 pesos	1667-1669- 1674-1688-1689
		3 pesos	1701
	1 almud ¹⁴⁴	2 reales	1674
Papas	1 carga	2 pesos	1688
	1 carga	3 pesos	1689
	2 cargas	3 pesos	1701
Chuño	1 carga	5 pesos	1667
		6 pesos	1688 – 1689
		5 pesos	1667- 1701
	1 almud	1 peso	1670 -1671
Tamos	1 carga	6 pesos	1688 -1689
	1almud	1 peso	1673
Ataúd	1 unidad	20 pesos	1673

¹⁴² LCBA, IMAGEN 68.

¹⁴³ **Carga:** Veáse la nota al pié 105.

¹⁴⁴ **Almud:** Veáse la nota al pié 106.

		30 pesos	1674 ¹⁴⁵
Vino	1 botija ¹⁴⁶	10 pesos	1663
Harina	1 fanega ¹⁴⁷	10 pesos	1663
Queso ¹⁴⁸	40 unidades	20 pesos	1671
	1 unidad	4 pesos	1674
Papel	4 manos ¹⁴⁹	6 pesos	1663
Cabalgaduras de Potosí	(sin especificar)	410 pesos	1664
Cera	1 libra ¹⁵⁰	2 pesos y 4 reales	1667-1689
	1 libra	3 pesos	1701
Cera negra	1 libra	1 peso	1689
Cera labrada	1 libra	1 peso y 5 reales	1672
Campana	1 unidad	199 pesos	1688
Terno ¹⁵¹	1 unidad (3 piezas)	198 pesos y 7 Reales en	1688

¹⁴⁵ Se trata de un único ataúd, solicitado por Pedro Ortiz de Zarate en 1673 dónde menciona tener un costo de 20 pesos, cuando se concreta su hechura en 1674 su costo remite 30 pesos.

¹⁴⁶ **Botija:** “s. f. La bota de barro pequeña, ò cubéta de madera, en que se suelen llevar los líquóres en los navíos. Lat. Lagéna. Doliolum, i. RECOPI. DE IND. lib. 9. Tit. 31. l. 3. Por falta de madera, pipas ò botijas. OV. Hist. Chil. fol. 91. Al rededór de un estandarte, que tiene en medio el Alférez que eligen para esto, y junto à él se ponen las botijas de vino.” Diccionario de Autoridades - Tomo I (1726), <https://dle.rae.es>

¹⁴⁷ **Fanega:** Véase la nota 109.

¹⁴⁸ La fuente aclara: “cuarenta quesos que dicen auer vendido **de los de a cuatro Reales**”. LCVC, IMAGEN 123. El resaltado es nuestro. En un registro de 1701 encontramos nuevamente varias referencias de “quesos a 4 reales”, y también de “quesos de a 11 reales”, “quesos de a peso”, lo que nos da la pauta de que había diferentes precios de quesos y probablemente éstos eran de diferentes tamaños.

¹⁴⁹ **Mano:** “Una de las partes en que se divide la resma de papel, que contiene veinte y cinco pliegos. Latín. Fasciculus papyraceus viginti quinque philuris constans. PRAGM. DE TASS. año 1680. f. 14. Cada mano de papel de marquilla, a tres reales.” Diccionario de Autoridades - Tomo IV (1734) <https://dle.rae.es>

¹⁵⁰ **Libra:** “s. f. Pesa que comunmente consta de diez y seis onzas; aunque estas se varian a más o menos, segun el uso de la tierra. Es voz puramente Latina Libra. PRAGM. DE TASS. año 1680. f. 47. Cada libra de azúcar de pilón de Granada, a treinta y ocho quartos. CERV. Quix. tom. 2. cap. 20. Las especias de diversas suertes, no parecia haberlas comprado por libra, sino por arrobas. LIBRA. Se llama tambien la medida con que se venden algunas cosas líquidas: como el azéite. Dividese en quatro quarterones, que es lo mismo que diez y seis onzas. En las Boticas usan de esta misma medida, y la libra tiene doce onzas. Latín. Libra. PRAGM. DE TASS. año 1680. f. 23. Cocimiento de cebada, cada libra a dos reales. LIBRA. Se llama tambien la medida con que se venden algunas cosas líquidas: como el azéite. Dividese en quatro quarterones, que es lo mismo que diez y seis onzas. En las Boticas usan de esta misma medida, y la libra tiene doce onzas. Latín. Libra. PRAGM. DE TASS. año 1680. f. 23. Cocimiento de cebada, cada libra a dos reales.” Diccionario de Autoridades - Tomo IV (1734) <https://dle.rae.es>

¹⁵¹ **Terno:** “4. m. Vestuario exterior del terno eclesiástico, el cual consta de casulla y capa pluvial para el oficiante y de dalmáticas para sus dos ministros.” <https://dle.rae.es> “TERNO. Privativamente se toma por el vestuario uniforme de los tres, que celebran una Missa mayór, ò asisten en esta forma à alguna funcion Eclesiástica. Lat. *Trium celebrantium sacra vestimenta*. MEDIN. Grand. lib. 2. cap. 124. Para cada fiesta de todos los días del año hai diferentes frontales, y ornamentos, capa, *terno*, y manga de Cruz. SALAZ. DE MEND. Card. Mend. lib. 2. cap. 51. El *terno* rico le envió el Emperadór Federico Tercero con otras muchas, y mui grandes riquezas.” Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739) <https://dle.rae.es>

		Materiales utilizados ¹⁵²	
		12 pesos la hechura	
Capa de coro ¹⁵³	1 unidad	96 pesos	1670
Hechura de la capa de coro	-----	6 pesos	1674?
Pendón negro ¹⁵⁴	1 unidad	50 pesos	1680
Palias ¹⁵⁵ bordadas	2 unidades	8 pesos	1688
Damasco ¹⁵⁶ de Granada	1 vara ¹⁵⁷	7 pesos	1669
Damasco follaxe carmesí	9 varas	36 pesos	1674? ¹⁵⁸
Bayeta ¹⁵⁹ negra	1 vara	1 peso y medio	1674?
Ormesí ¹⁶⁰ naranjado	2 varas y cuarta	5 pesos y 6 reales	1674?
Terciopelo	6 varas	39 pesos	1674?
(Raso) Chorreado negro	21 varas	73 pesos y medio	1674?
Seda negra, amarilla y colorada	1 libra	16 pesos	1674?
Bocasí ¹⁶¹	1 pieza	12 pesos	1674?

¹⁵² El acta refiere a: "(...) varas de terciopelo negro [...] varas de tafetán [sic] denagrada amarillo y [espacio en blanco] onzas de sevillana neta de Plata (...)". LCBA, IMAGEN 23.

¹⁵³ El registro menciona "(...) capa de coro de media lama blanca guarnesida con punta de oro y pestaña azul y aforrada en brocasí q mande hacer en Potosí (...)". LCVC, IMAGEN 122.

¹⁵⁴ En el acta se lee: "un pendon negro de tafetán doble con su almaisal y paño de calix" LCBA, IMAGEN 20.

¹⁵⁵ **Palia:** 1. f. Lienzo sobre el que se extienden los corporales para decir misa. 2. f. Cortina o mampara exterior que se pone delante del sagrario en que está reservado el Santísimo. 3. f. Lienzo que se pone sobre el cáliz. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹⁵⁶ **Damasco:** m. Tela fuerte de seda o lana y con dibujos formados por el tejido.

¹⁵⁷ **Vara:** 6. f. Medida de longitud que se usaba en distintas regiones de España con valores diferentes, que oscilaban entre 768 y 912 mm. 8. f. Trozo de tela u otra cosa que tiene la medida o longitud de la vara. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. VARA. Se llama también la porción de tela, u otra cosa, que tiene la medida, u longitud de la vara. Lat. *Pannus*, vel *tela ulna constans*. PART. 5. tit. 7. l. 2. Los Mercaderes... poniendo precio entre sí por quanto den la vara de cada paño. CERV. Quix. tom. 2. cap. 33. Mas calientan quatro varas de paño de Cuenca, que otras quatro de limiste de Segobia. Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739) <https://dle.rae.es>.

¹⁵⁸ El acta está escrita por Ortiz de Zarate que hace la memoria de lo que se trajo de Potosí para la iglesia, pero no tiene fecha, aunque está a continuación del registro de cargos y descargos de 1674, por lo cual creemos que corresponde al mencionado año.

¹⁵⁹ **Bayeta:** f. Tela de lana, floja y poco tupida. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹⁶⁰ **Ormesí:** m. Tela fuerte de seda, muy tupida y prensada, que hace visos y aguas. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹⁶¹ **Bocasí:** Del turco *boğastı*. 1. m. Tela de hilo que podía ser de distintos colores, más gorda y basta que la holandilla. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

Marta Perez Toral refiere que el origen de este vocablo proviene probablemente del turco *bagasy* 'entretela' y que entrase en la península por vía árabe, asimismo expresa que: "Debido a esa característica de 'tela falsa' y teniendo en cuenta una vez más otros ejemplos que nos proporciona el CorLexIn –la mayoría en la mitad nortepeninsular–, creemos que esta se usaría sobre todo como tela secundaria o interior para el forrado de otras

Tafetán morado	10 baras	13 pesos y 6 reales	1674?
Gorbarán ¹⁶² listado	2 baras y media	8 pesos y 6 reales	1674?
Hilo de oro	8 onzas ¹⁶³	16 pesos	1674?
Sevillaneta ¹⁶⁴	1 onza	10 reales	1674?
Liston	10 baras	2 pesos y medio	1673
Cordellate ¹⁶⁵	1 bara y media	1,75 pesos	1673
Misal	1 unidad	60 pessos	1673
Custodia ¹⁶⁶ de asiento ¹⁶⁷	1 unidad	327 pessos	1671

prendas y muebles” Marta Perez Toral, “Tejidos y textiles en la vida cotidiana del siglo XVII”, *Revista de Investigación Lingüística*, n° 20 (2017): 195-219.

¹⁶² **Gorbarán:** No pudimos encontrar definiciones claras acerca de este tipo de textil, sabemos que se lo menciona en algunos documentos de los años 1622 y 1623 en México, en relación a Inventarios de bienes, en los cuales se lo refiere como vestidos realizados en gorbarán mayormente de color negro. Morala, José Ramón dir. *Corpus Léxico de Inventarios (CorLexIn)*, <http://web.frl.es/CORLEXIN.html>

También lo encontramos definido como: “Gorbarán: Tela generalmente usada en la fabricación de polleras.” Elisa Vargas Lugo y Gustavo Curiel, *Juan Correa: su Vida y su Obra. Cuerpo de documentos*, (México: Universidad Autónoma de México, 1991) 4: 288.

¹⁶³ **Onza:** onza¹ Del lat. *uncia*. 1. f. Cada una de las 16 partes en que se divide la libra, equivalente a 28,75 g. 2. f. Duodécima parte del as o libra romana y de otras medidas antiguas. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. ONZA. Se toma ordinariamente por una de las partes en que se divide la libra, que por lo regular es en Castilla de 16. onzas, aunque en algunos parages suele ser de 12. de 20. de 36. &c. La onza se divide en 8. drachmas, o 16. adarmes. Latín. *Uncia*. ESPIN. Escud. Relac. 1. desc. 23. Pusiéronle en estrecho de ayunar tres días, con quatro onzas de pan, y dos de passas y almendras. Diccionario de Autoridades - Tomo V (1737) <https://dle.rae.es>

¹⁶⁴ **Sevillaneta:** No pudimos encontrar fácilmente definiciones de este elemento, sin embargo en un documento de La Plata, Chuquisaca de 1703 se lee: “(...) Yten una colgadura de damascos y terçiope los carmesies con tapacejo de ylo de oro y sevillaneta de lo mismo, forrada en cotense (...)”. Morala, José Ramón dir. *Corpus Léxico de Inventarios (CorLexIn)*, <http://web.frl.es/CORLEXIN.html> Del mismo modo, Raïsa Kordic Riquelme y Goic Cedomil definen sevillaneta en una nota al pié: “Sevillaneta, al igual que las puntas y los pasamanos, constutuían los encajes, ribetes, guarniciones de la vestimenta más elaborada; estos adornos se confeccionaban de variados y finos materiales y eran traídos de distintas zonas de Europa.” Raïsa Kordic Riquelme y Goic Cedomil, *Testamentos coloniales chilenos* (Madrid: Edit. Iberoamericana/Vervet, 2005), 209.

¹⁶⁵ **Cordellate:** De cordel. 1. m. Tejido basto de lana, cuya trama forma cordoncillo. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. En la fuente refiere: “(...) dio bara y media de cordellate al ayudante que saco las cargas en las mulas de la Virgen en q a 14 Rs q costo (...)” LCVC, IMAGEN 128.

¹⁶⁶ **Custodia:** Rel. En el culto católico, pieza de oro u otro metal, donde se expone la hostia consagrada a la adoración de los fieles. RAE, 23. ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

¹⁶⁷ **Custodia de asiento:** “Custodia elevada directamente sobre un basamento y reservada para las grandes solemnidades. En realidad se trata de un marco suntuoso, de grandes proporciones y estructura arquitectónica, para el ostensorio. Se constituye como el tipo más monumental de custodia, necesitando andas para su transporte. Su función es la de ser llevada en procesión, de esta manera desaparece la función de "elevación" en la misa, con lo que el pie y el soporte pueden omitirse, en su lugar, la parte superior suele convertirse en una impresionante torre. Nota de alcance: El auge extraordinario que tomó el culto de la Eucaristía en la España de la Contrarreforma hizo que la custodia de asiento adquiriera unos caracteres de monumentalidad y suntuosidad inigualados.” <https://tesauros.mecd.es> En los registros se menciona: “(...) se mando haser en el asiento la custodia y según la memoria de su costo que exiuio formada del agente y oficiales, por la plata, oro, vidrieras y hechura consta auer costado tresientos y veinte y siete pesos (...)”. LCVC, IMAGEN 133.

Cruz de plata ¹⁶⁸	1 unidad	10 pesos	1669
Cruces de plata ¹⁶⁹	2 unidades	71 pesos	1674?
Manteles	Sin especificar	16 pesos	1690
Órgano	1 unidad	500 pesos ¹⁷⁰	1663
Monocordio	1 unidad	35 pesos ¹⁷¹	1663
Chirimías ¹⁷²	3 unidades (un terno)	150 pesos	1680
Piñón	1 de 14 marcos y 3 onzas	86 pesos y medio	1674?
Novillo	1 unidad	4 pesos	1672
Vaca	1 unidad	10 pesos	1667
Bellón de lana	1 unidad	Real y medio	1673
Corderos	3 unidades	1 peso y medio	1670
Cebo	2 arrobas ¹⁷³	3 pesos	1669

¹⁶⁸ El registro refiere a Andrés Choque quién da por descargo de las limosnas de todo el año que son 18 pesos y 2 reales: "(...)de esta plata, diez pesos que troco una cruz de plata, para el estandarte, de las benditas animas (...)" LCBA, IMAGEN 67.

¹⁶⁹ La fuente refiere a una compra realizada en Potosí: "(...) Dos cruces de plata, una para el guion y otra para portapaz que pessaron seis marcos, y una onza y media que costaron setenta y un pessos de plata, y hechura (...)" LCVC, IMAGEN 141. En relación al **Portapaz**: "PORTAPAZ. s. amb. La lámina de plata, oro o otro metal, con que en las Iglésias se da la paz a los Fieles. Latín. Lamella vel Imago qua ritu Ecclesiastico pax datur. CHRON. DEL R. D. JUAN EL II. Año 11. cap. 148. Y el Infante envió un portapaz mui rico, que pesaba quince marcos de oro. SIGUENZ. Hist. part. 3. lib. 4. Disc. 15. Dos portapaces hai, aunque diferentes, entrambas de buena forma, la una tiene esmeraldas, la otra no tiene sino una labor no mui prima." Diccionario de Autoridades - Tomo V (1737) <https://dle.rae.es>

¹⁷⁰ LNCV, IMAGEN 129.

¹⁷¹ LNCV, IMAGEN 129.

¹⁷² **Chirimía**: Del fr. ant. *chalemie*. 1. f. Instrumento musical de viento, hecho de madera, a modo de clarinete, de unos 70 cm de largo, con diez agujeros y boquilla con lengüeta de caña. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. "**CHIRIMIA**. s. f. Instrumento músico de madera encañonado à modo de trompéta, derecho, sin vuelta alguna, largo de tres quartas, con diez agujeros para el uso de los dedos, con los [ii.322] quales se forma la harmonía del sonido segun sale el aire. En el extremo por donde se le introduce el aire con la boca, tiene una lengüeta de caña llamada pipa, para formar el sonido, y en la parte opuesta una boca mui ancha como de trompéta, por donde se despidе el aire. Derívase de los nombres Griegos *Chir*, que vale la Mano, y *Nomos* que vale Preferencia, por tener el uso de las manos la preferencia en la música de este instrumento. Diferenciase del Obuэ solo en tener la boca mucho más ancha. Lat. *Lituus musicus*. *Musica fistula decumana*. PARR. Luz de Verd. Cath. part. 1. Plat. 7. Los clarines, las *chirimías*, y las campánas conspiren al regocijado alborózo. CERV. Persil. lib. 1. cap. 2. El són de las *chirimías*, y de otros instrumentos, tan bélicos como alegres, suspendían los ánimos. BARBAD. Coron. fol. 32. Sin que entre ellos huviesse trompétas y *chirimías*, porque las Musas son mui honestas, y tienen por grande indecencia hinchar los carrillos." Diccionario de Autoridades - Tomo II (1729) <https://dle.rae.es>

¹⁷³ **Arroba**: Medida árábica para aceites, áridos, vinos y líquidos. "ARROBA .s. f. Pesa de veinte y cinco libras de à diez y seis onzas cada una. Diego de Urréa citado por Covarr. dice que viene del Árábigo Errubun, que vale quarta parte tomada la raíz del verbo Rebea, que significa partir en quatro partes: lo que conviene à la arroba, respecto de ser la quarta parte del quintál, que tiene cien libras de peso. Lat. *Pondus viginti quinque librarum Hispanicorum*. CHRON. GEN. part. 4. fol. 260. E el arróba de la miel vale un maravedí è medio. RECOP. lib. 5. tit. 13. l. 2. Item que toda cosa que se vendiere por arróba en todos, mis Réinos y señoríos, que haya en cada arróba veinte y cinco libras, y no mas ni menos". "ARROBA. Es tambien medida para cosas líquidas, que en algunas partes se llama cántara, è cántaro, y contiene regularmente ocho azumbres. Lat. *Amphora*, ae. RECOP. lib. 5. tit. 13. l. 2. Item que la medida del vino, assi de arróbas, como de cántaras y azumbres, y medias azumbres y

Grasa negra para la lámpara	4 quintales ¹⁷⁴	20 pesos	1670
Charque	1 quintal	3 pesos	1673
Algodón	½ arroba	3 pesos	1669
Incienso	1 libra	4 pesos y medio	1669
Barril para que sear	1 unidad	2 pesos	1669
Fierro	1 quintal	50 pesos	1680

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA, LCVC y LNCV.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, intentaremos esbozar las cuentas propias de la cofradía de las Benditas Ánimas en relación con los ingresos, egresos y posibles saldos, y a través de este ejercicio intentaremos conocer si los recursos que ingresan a la institución llegan a cubrir sus gastos. Sabemos que los ingresos provienen de la producción agrícola, del pago por el ingreso a la cofradía¹⁷⁵, de la limosna y donaciones de los cófrades, y que éstos son variables. Los gastos por su parte son más fijos en cuanto a las festividades litúrgicas propias y las misas semanales, sin embargo, también hay gastos que muestran variaciones en relación con las misas de cófrades difuntos y otros egresos extraordinarios que se consideran necesarios en diferentes momentos. Es difícil determinar con exactitud tanto los ingresos como los gastos debido a la escasez de datos que nos brindan las fuentes, pero intentamos un acercamiento a través de un acta de la cofradía del año 1688 la cual se realiza luego de 5 años sin registros, y en la cual el cura Antonio de Godoy desglosa con minuciosidad y detalle algunos conceptos. Debemos aclarar que las cuentas tienen errores en el cálculo los cuales mencionaremos oportunamente.

quartillos, que sean por medida Toledána".
Diccionario de Autoridades - Tomo I (1726) <https://dle.rae.es>

¹⁷⁴ **Quintal:** Del ár. hisp. *qinṭár*, este del siríaco *qanṭīrā*, y este del lat. *centenarium* 'centenario'. 1. m. Peso de 100 libras equivalente en Castilla a 46 kg aproximadamente. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. QUINTAL. s. m. El peso de cien libras, o quatro arrobas, aunque en algunas partes varía. Latín. *Centumpondium*. RECOP. DE IND. lib. 9. tit. 31. l. 1. cap. 27. Estopa suelta, seis quintales una tonelada. MARM. Descripc. lib. 1. cap. 23. Es tanta la fuerza que tiene en aquella trompa, que alza con ella dos quintales de peso. Diccionario de Autoridades - Tomo V (1737) <https://dle.rae.es>

¹⁷⁵ Recordemos que en el acta fundacional de la cofradía de las Benditas Ánimas se estipula el cobro de 1 peso por ingreso a la misma, y a su vez Ortiz de Zárate indica en la misma: "(...) Y ten es constitucion que se haga un Libro para esta santa cofradía donde se asienten otros cofrades y las elecciones que cada año se hisieren y los ajustamientos de cuentas (...)" LCBA, IMAGEN 11. Sin embargo, como lo mencionáramos más arriba, no encontramos en las fuentes datos de ingreso de cófrades a la hermandad de las Benditas Ánimas, salvo el registro de un cófrade en el año 1669 que "dio por su entrada un peso en obejas" (LCBA, IMAGEN 83). Al parecer habría páginas discontinuas y otras mezcladas en las mencionadas fuentes que han sido digitalizadas.

Cuadro 5: Ingresos de la cofradía de las Benditas Ánimas – Año 1688.

PRODUCTO	CANTIDAD	PRECIO POR CARGA	TOTAL
Trigo	34 cargas	2 pesos	66 pesos
Papas	200 cargas	2 pesos	400 pesos
Chuño	18 cargas	6 pesos	108 pesos
Tamos	6 cargas	6 pesos	36 pesos
INGRESOS TOTALES			610 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

Examinando los registros, vemos que el siguiente año de 1689 es variable con respecto a 1688, la producción de trigo aumenta de 34 a 40 cargas, pero la de papas se retrae sensiblemente pasando de 200 a 60 cargas, y en consecuencia la del chuño producido con éstas, baja de 18 a 9 cargas, no tanto el tamos que sólo disminuye de 6 a 5 cargas. Del mismo modo varía el ingreso por la venta de los productos, así en 1689 del total de la producción sólo el 31% de la misma se vende, mientras que el resto se destina como géneros para diferentes fines, como el pago a los curas, para el diezmo, el uso para semilla o gastos en las sementeras, por consiguiente, en el mencionado año, también el ingreso monetario por las ventas disminuye sensiblemente a 107 pesos.

En cuanto a los gastos propios de la cofradía de las Benditas Ánimas esbozamos el siguiente cuadro a continuación:

Cuadro 6: Gastos de la cofradía de las Benditas Ánimas – Año 1688.

TIPO DE GASTOS	RAZÓN DE EGRESO	PRODUCTO	CANTIDAD	VALOR MONETARIO POR UNIDAD	TOTAL	
CULTO	Misa cantada	-----	12 misas	2 pesos	24 pesos	
	Misa rezada	-----	3 misas	4 reales	1 ps y 4 reales	
	Misa rezada por cófrade	-----	6 misas	1 peso 4 reales	9 pesos	
	Elementos varios del culto	Palias bordadas		2 palias	4 pesos	8 pesos
		Cera de castilla		1 arroba	2 pesos y 4 reales	62 ps y 4 reales

				por libra ¹⁷⁶	
		Cera negra	8 libras	1 peso y 4 reales	12 pesos
	Ofrendas para difuntos	Trigo y Pan	4 cargas	2 pesos por carga	8 pesos
	Ofrenda para difuntos	Papas	2 cargas	2 pesos	4 pesos
	Ofrenda para difuntos	Chuño	1 carga	6 pesos	6 pesos
	Ofrenda para difuntos	Tamos	1 carga	6 pesos	6 pesos
	Pago a cura Muñoz	Trigo	2 cargas	2 pesos	4 pesos
	Pago a cura	Trigo	9 cargas	2 pesos	18 pesos
	Pago al cura	Chuño	8 cargas	6 pesos	48 pesos
	Pago a otro cura	Tamos	1 cargas	6 pesos	6 pesos
	Gasta el cura ¹⁷⁷	Papas	2 cargas	2 pesos	4 pesos
	Gasta el cura	Tamos	1 carga	6 pesos	6 pesos
PRODUCCIÓN	Semilla	Trigo	5 cargas	2 pesos	10 pesos
	Semilla	Papas	10 cargas	2 pesos	20 pesos
	Para hacer tamos	Papas	8 cargas	2 pesos	16 pesos
	Para hacer chuño	Papas	36 cargas	2 pesos	72 pesos
	Para la minga de las sementeras	Harina de maíz	1 carga	6 pesos	6 pesos
DIEZMO	Pago diezmo	Papa	10 cargas	2 pesos	20 pesos
	Pago diezmo	Trigo	3 cargas	2 pesos	6 pesos
OTROS	Muchacho que corta madera para la torre	Papas	4 cargas	2 pesos	8 pesos
TOTAL					389 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

Los cuadros anteriores nos permiten vislumbrar algunas cuestiones, en principio se evidencia en las fuentes que el principal ingreso es la producción agrícola de la cofradía, y éste será lo que permite cubrir los gastos ordinarios. Se advierte la minuciosidad en relación con los gastos cotidianos que incluyen los pagos a los curas por sus servicios, el diezmo¹⁷⁸, los cuidados de la sementera, el gasto en cera para la

¹⁷⁶ La conversión de arroba a libras se encuentra realizada por el cura Antonio de Godoy en el mencionado registro: "(...) una arroba de sera de Castilla a 20 Reales libra monta sesenta y dos pesos y medio (...)". LCBA, IMAGEN 22.

¹⁷⁷ En el acta mencionada no se especifica en qué gasta el cura el trigo, las papas, el *chuño* o el *tamos*, sabemos que estos géneros eran usados como medio de pago para otros bienes y quizás una parte para su consumo personal. Ver nota al pie 122.

¹⁷⁸ Silvia Palomeque define al diezmo como el pago de la décima parte del valor de los frutos del trabajo agrícola y ganadero, y menciona que se desconoce con precisión sobre qué tipo de unidades de producción y qué

iluminación el cual es muy elevado (74 pesos y medio), gastos en elementos propios del culto y oficios relacionados, y la ofrenda para los difuntos. En relación a los géneros: trigo, papas, chuño y tamos, vemos que funcionan como parte de pago y también son separadas algunas cantidades para la venta, para hacer semilla o para la realización de productos derivados como el *tamos* y el *chuño* en caso de la papa. También observamos que el cura dispone de ciertas cantidades para su gasto personal. Nos parece significativo el registro de las ofrendas a los difuntos, que era claramente reprobada por las autoridades eclesiásticas, la cual registrada en los diferentes géneros hace un total de 24 pesos, lo que significa una erogación importante.

A partir de los datos aportados por los registros que hemos sistematizado en los cuadros anteriores, y con las debidas precauciones que suscitan los dichos documentos, podemos concluir que la cofradía de indios de las Benditas Ánimas del pueblo de Omaguaca producía excedentes, es decir que los ingresos de la misma superaban a sus egresos. Del mismo modo, en los registros examinados pudimos observar como práctica que se repite el “quedar a deber” a la cofradía, tanto por parte de los mayordomos como de otras personas influyentes como el gobernador y curaca Andrés Choque, incluso los curas debían diferentes montos a la cofradía, lo que nos permite inferir nuevamente que la misma tenía un sobrante tal como para permitir la realización de este tipo de operaciones crediticias. Estas deudas contraídas con la cofradía se saldaban en ocasiones a través de donaciones o “mandas graciosas”, o por medio de hechuras de elementos que necesita la cofradía para el culto, así vemos a Lazaro Viscayno, mayordomo mayor de Uquíá reelecto en 1680 por su expreso pedido:

“(…) El dicho Lazaro Viscayno mando hacer para esta santa cofradia un Pendon negro de tafetán doble con su almaisal y paño de calix, q todo costo cinquenta pessos y haciéndosele buenos veynte y dos pessos que deue a esta santa cofradia, da de limosna los veynte y ocho pessos

productos afectaba. La autora aborda en su trabajo, los valores de los diezmos en la jurisdicción del Tucumán cuyos porcentajes van en aumento: a partir de 1590 (entre 6000 y 8000 \$) incrementándose en 1610 hasta valores mayores a 12000 \$, y continúa así para 1691-92, con la dificultad de no contar con datos de la etapa 1617-1691 (la cual abarca parte del período que compete al presente trabajo). En referencia específica al espacio abordado en nuestra investigación, la autora compara los porcentajes de los diezmos de Salta-Jujuy con el total de la recaudación, el cual va desde un 19% para el período 1591-1601, mientras que para el año 1691-91, el aporte de las provincias de Salta-Jujuy representa un 13% del total del diezmo del Tucumán, lo que evidencia para la autora la profunda reestructuración que se produjo en la región. Silvia Palomeque, "El Tucumán durante los siglos XVI y XVII. La destrucción de las 'Tierras Bajas' en aras de la conquista de las 'Tierras Altas'", en Martini, Y. comp. *Las sociedades de los paisajes semiáridos y áridos del centrooeste argentino*, (Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009): 173-206.

restantes; con mas ocho libras de sera para las missas, y aver pagado las que le an tocado pagar con lo qual se ajustaron dichas quentas (...).¹⁷⁹

En cuanto a las limosnas sabemos que éstas se reunían de diferentes maneras: por un lado estaba la “insignia del platillo”, un limosnero que consistía en un plato de plata con alguna imagen en el centro¹⁸⁰ el cual se pasaba a los cófrades aparentemente en las misas para recibir sus aportes en dinero. En relación con el uso del limosnero del platillo, encontramos una referencia con respecto a la división por parcialidades en cuanto al pago de la limosna por las celebraciones:

“(...) y dio por descargo el deste pueblo [Uquía] auer pagado quarenta y ocho pesos que montaron veinte y quatro misas que se digieron en seis mezez que le toco la insignia (...)”.¹⁸¹

Así podemos inferir que en los seis meses que le tocaba la insignia a cada pueblo, éstos eran los encargados de recaudar el dinero de los cófrades para el pago de las misas.

Si bien los datos que encontramos sobre los montos de la limosna en los registros son exiguos, aún así podemos observar que la limosna que se recolectaba era una cantidad considerable como para que pudiera ser repartida en los gastos propios de la cofradía, el pago de los servicios sacerdotales y para enviar a los conventos de la ciudad de Jujuy. Así, vemos registrado en la visita de Ortíz de Zárate del año 1673:

“(...) y ajustadas las dichas quentas del alcance q se hiciere dejara la mitad en poder del Mayordomo, o personas q devieren a esta santa cofradía para lo que se ofreciere en ella y de la otra mitad dejara señalada para que el cura deste partido lo diga de missas, y dela otra mitad sacar para si dicho Bachiller Nicolas de garnica la limosna de las q le pareciere y lo restante llevar a la ciudad de Jujuy aunq en generos para que sede a los conuentos de aquella ciudad por la limosna de missas q equivalieren atento a que la institución delas cofradías delas benditas Animas de purgatorio son encamindas a socorrerlas con el sacrificio dela missa y no para tener rezagada la limosna de que pedirá dios estrecha quenta Así a los curas como a los Mayordomos(...)”.¹⁸²

¹⁷⁹ LCBA, IMAGEN 20.

¹⁸⁰ En el Libro de Inventario de Bienes Muebles de la Provincia de Jujuy, se registra un Limosnero de plata repujada, fundida y cincelada con la siguiente inscripción: “*p^o curo obro p^o las ANIMAs Año 1695*” (procuró óbolo para las Ánimas). Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*, 212. Asimismo, observamos en los registros de la cofradía de la Virgen del año 1671 el descargo por: “*(...) una hechura de nuestra señora en su platillo de plata conque se pide la limosna (...)*”. LCVC, IMAGEN 122.

¹⁸¹ LCBA, IMAGEN 26.

¹⁸² Esta cita hace referencia a que están llevando a los conventos de Jujuy la limosna en la producción de la cofradía. LCBA, IMAGEN 17-18.

En relación con los montos de la limosna recolectados anualmente, si bien en las fuentes sólo se menciona la suma reunida en algunos los años, elaboramos el siguiente cuadro que nos permitirá tener un panorama más claro:

Cuadro 7: Limosnas recolectadas anualmente en la cofradía de las Benditas Ánimas.

AÑO	MONTO
1667	9 pesos
1668	18 pesos y 2 reales
1670	12 pesos y 3 reales
1673	16 pesos
1674	12 pesos
1699	14 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

En los registros también se puede observar algunas diferenciaciones, generalmente la parte de Omaguaca aporta más que la de Uquía tal vez por ser el pueblo más grande, así observamos en el año 1699 que se juntó en Omaguaca nueve pesos, mientras que en Uquía cinco pesos.¹⁸³ Cabe aclarar que dichos montos eran manejados por las autoridades cofradiales, las cuales sabemos por los registros que tenían un libro específico para asentarlas. En los descargos los mayordomos mencionan haber gastado dichos montos mayormente en el pago de misas, cera y en gastos de la sementera entre los rubros más nombrados, y en el día del traspaso de bienes a las nuevas autoridades era, junto con la producción agrícola, un cargo que se le hacía a los mismos. Vemos claramente en un descargo de Andrés Choque del año 1669:

*“cargo que se le ase de limosnas, de todo el año da por descargo aber juntado diez y ocho pesos, i dos reales da por descargo de esta plata, diez pesos que troco, una crus de plata, para el estandarte, de las benditas animas mas da por descargo, seis pesos de la festividad de las animas benditas los dos pesos en ser, de limosna de los diez i ocho pesos (...)”*¹⁸⁴

¹⁸³ LCBA, IMAGEN 33.

¹⁸⁴ LCBA, IMAGEN 67.

Del mismo modo, en caso de quedar un saldo, éste se entregaba a las autoridades entrantes, mayordomos o priostas: *“mas sele entrego el platillo i la insignia de pedir limosna con seis reales en plata”*.¹⁸⁵

Otro dato significativo en relación con las limosnas o aportes de los cófrades que hallamos en los registros fue la referencia al pago de los mismos para acceder a cargos de autoridad: *“En tres de noviembre de 91 años dio Ana de Sarate dos pesos y medio por la entrada de diputada desta Sancta Cofradia y lo firme. Vieyra de la Mota”*.¹⁸⁶

Efectivamente, en los registros de elecciones del año 1692, Ana de sarate figura electa como ayudanta por la parte de Omaguaca en la cofradía de las Benditas Ánimas. Del mismo modo, en los registros posteriores a la época abordada observamos que esta práctica se regulariza poniéndose por escrito en los registros al lado del nombre de quién accede al cargo, su aporte o “ayuda” para la festividad de la cofradía.¹⁸⁷

Por último, hallamos en un registro de 1664 el dato de que también se pedía limosna en San Salvador de Jujuy, es posible que esta limosna se la pidieran a los cofrades de Omaguaca y Uquía que probablemente habían migrado y trabajaban en Jujuy y sus chacras¹⁸⁸:

“(…) Llego el Regidor Juan Tucunas de auer pedido limosna en la ciudad de Jujuy i sus chacaras y trajo beinti sinco pesos i sinco reales los [sic] plata los quales selentregaron a Andres tolai maiordomo i lo recibió en presensia de nuestro Cura y el gobernador y frasquillo [Francisquillo?] tocoto. Bachiller Don Pablo Fernandez de Espeluca Maidana. (...)”.¹⁸⁹

2. 3 Limosnas extraordinarias

¹⁸⁵ LCBA, IMAGEN 66.

¹⁸⁶ LCBA, IMAGEN 75.

¹⁸⁷ Observamos esto en el Libro de la Cofradía de San Antonio, en actas de elecciones a partir del año 1778, en las cuales se registra al lado de la autoridad electa, sean Mayordomos, Priostas o Ayudantes el aporte de los mismos para la celebración de la festividad del Santo, también encontramos referencias similares en relación a las fiestas de San Roque y de la Virgen de la Candelaria (Copacavana) en años posteriores. Los aportes mencionados se registran mayormente en dinero, aunque también en el pago de las misas de cada día durante la octava, y en productos como cera, corderos, un sombrero de plata (para San Roque) y fuegos de artificios, éstos últimos son aportados para la festividad de la Virgen de la Candelaria.

¹⁸⁸ Dra. Gabriela Sica, comunicación personal.

¹⁸⁹ LCVC, IMAGEN 248. Si bien esta acta pertenece a la cofradía de la Virgen de Copacavana, nos parece una práctica significativa.

Indagando en las fuentes observamos que se hacen limosnas excepcionales en relación con diferentes pedidos o necesidades eclesiásticas. Así vemos en el acta de 1688 a la cual hicimos referencia anteriormente, que por reiteradas solicitudes del cura se junta el dinero para la compra de un terno negro y una campana, que el monto recaudado por cada parcialidad es el siguiente:

Cuadro 8: Limosna para la compra de un terno negro y campana – Año 1688.

PARCIALIDAD	NOMBRE	MONTO DE LIMOSNA	TOTAL
OMAGUACA	-D ⁿ Gregorio Tucunas	20 pessos	110 pessos
	-D ⁿ Andres Tolay	30 pessos	
	-Francisco Lisarasso	10 pessos	
	-Lorenso Tauarcachi	10 pessos	
	-Juan Nicolas Santiago	10 pessos	
	-Francisco Tito	20 pessos	
	-Juan Escrivano	10 pessos	
UQUÍA	-Gouernador D ⁿ Lasaro	60 pessos	190 pessos
	-Cassiq D ⁿ Andres Toronconti	30 pessos	
	-Alcalde D ⁿ Augustin	10 pessos	
	-Francisco Socomba	20 pessos	
	-Juan Bargas	20 pessos	
	-Juan Lamas	20 pessos	
	-Bernaué Cusco	30 pessos	
-Cura Antonio de Godoy y Saavedra			100 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

De este modo, se consigue juntar el dinero para la compra de estos elementos¹⁹⁰, los cuales tenían un costo muy elevado: 199 pesos y 6 reales por la campana y 198 pesos y 7 Reales por el terno negro.¹⁹¹

Vemos en las actas otro ejemplo de estas limosnas relacionadas con los elementos de culto necesarios para las celebraciones de la cofradía, con las que los líderes indígenas saldaban las deudas:

“(…) Y visto el cargo que ce le hace a dicho Gobernador don Lassaro Morueta i el descargo que a dado parece hacercele alcance pagadas las missas del año de nobenta pessos que es i queda deudor a esta cofradia i

¹⁹⁰ El sacerdote registra: *“(…) las quales partidas suman y montan quatrosientos y diez pesos (…)”*. (LCBA, IMAGEN 23), pero la suma es incorrecta, se juntan 400 pesos.

¹⁹¹ LCBA, IMAGEN 23. Vale recordar para tener una dimensión más cabal de la magnitud de la donación, que el costo de un solar en la ciudad de Jujuy era de 200 pesos. Asimismo, la compra del órgano para la iglesia realizada en el año 1663 tuvo un costo de 500 pesos, también aportados por los indígenas del pueblo (LCVC, IMAGEN 129). Lo que equivaldría a modo de ejemplo, a una tropa de 500 vacas. Otro dato significativo que nos parece importante tener en cuenta es el monto del tributo para la encomienda de Omaguaca en el siglo XVII el cual era de 10 pesos por tributario y la compra del órgano equivalía a la tasa anual de 50 tributarios. Agradecemos este aporte a la Dra. Gabriela Sica.

a cuenta de dicho monto tiene comprada para esta cofradía una casulla nueva de felpa con costa negra i flamante con su encaxe de oro mediano con su bolssa de corporales, i paño de calis (...).¹⁹²

Con el objeto de obtener una comprensión más cabal de este accionar de los líderes indígenas y de la utilización de la cofradía como una institución de crédito, sistematizaremos los datos que nos brindan las actas transcritas en un cuadro de deudores de la mencionada institución:

Cuadro 9: Deudores de la cofradía de las Benditas Ánimas 1664-1701.

AÑO	DEUDOR	MONTO
1666	Lorenzo Tabarcache o Taguarcache Mayordomo en 1666 y Ayudante en 1668	-2 cargas de <i>chuño</i>
	Francisco Murueta	-14 pesos
	Francisco Vilti Omaguaca Mayordomo en 1666 y Ayudante y Alguacil en 1701	-2 cargas de trigo
	Francisco Murueta Uquía: Ayudante en 1673 y 1695	-14 pesos
1670	Don Andres Choque Omaguaca: Gobernador y curaca principal. MM en 1664, 1668, 1669, 1671, 1674	-147 pesos y 7 reales
	Don Pedro Toronconti (difunto ¹⁹³)	-6 cargas y 4 almudes de trigo -10 cargas de papas -3 almudes de <i>chuño</i> En total debe: 32 pesos y 2 reales
1673	Don Andres Choque	-406 pesos y 5 reales
	Francisca Pulu Uquía Priosta en 1666 y 1672	-2 cargas de papas
1674	Don Andres Tolay Omaguaca curaca principal Ayudante en 1668, 1669, 1671, MM en 1673.	-10 cargas de trigo -16 pesos y 6 reales
	Alonso Colche Uquía Ayudante en 1674	25 cargas de trigo y 9 almudes
	Bernabé de Baños	-2 cargas de trigo
	Don Andrés Choque	-300 pesos -8 cargas de <i>chuño</i> (40 pesos)
1680	Lazaro Viscayno Uquía MM en 1679 y 1680.	-16 pesos en 8 cargas de trigo
	Don Andrés Choque	-40 pesos -36 pesos por el valor de 6 mulas mansas que diferentes personas donaron a la cofradía -8 pesos y medio

¹⁹² LCBA, IMAGEN 35.

¹⁹³ Las actas no especifican cuando tomó la deuda, pero se advierte que el cacique de Uquía Pedro Toronconti fue mayordomo el año anterior (1669), fue quien recibió los bienes de la cofradía y también tomó deudas antes de su muerte que aparentemente sucede en ese año, por lo que sigue debiendo a la cofradía después de muerto. El registro menciona que las cargas "(...) entraron en poder de dicho mayordomo Don Pedro Toronconti que por no parecer en ser se le hacen cargo [...] que unos y otros hacen treinta y dos pesos y dos reales = los cuales debe el dicho difunto y sus uienes (...)". LCBA, IMAGEN 68. El resaltado es nuestro. Por lo tanto, las deudas se debieron cobrar de los bienes del difunto.

1688	Fray Juan Muños (cura inter)	-11 cargas de trigo (paga 9 debe 2) -1 carga de papas -1 carga de <i>tamos</i> -1 carga de chuño
	Br. Nicolas de Garnica	-4 cargas de papas
	Cura Antonio de Godoy cura propietario 1673, 1674, 1688, 1689, en 1690 es MM.	-8 cargas de chuño -1 carga de <i>tamos</i> -28 pesos -6 pesos
	Don Lazaro Murueta Uquía Gobernador MM en 1688, 1689, 1690	-29 pesos
1689	Don Lazaro Murueta	-77 pesos
1690	Juan Escribano Omaguaca Ayudante en 1680, 1698, 1699, MM en 1689	-6 cargas y 3 almudes de chuño
1701	Don Lazaro Murueta	-90 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

El cuadro realizado nos muestra datos interesantes: en primer lugar, que Andrés Choque y Lazaro Murueta son los principales deudores de la cofradía, y son quienes hacen más retiros tanto en dinero como en productos agrícolas, siendo Choque quien es deudor de cantidades mayores sobre todo de dinero. Aquí se evidencia otra diferenciación con los mencionados curacas: ellos son los únicos que retiran dinero, mientras que la mayoría de los otros deudores, inclusive los curas, deben a la cofradía géneros o productos.

Asimismo, observamos que tanto Andrés Choque como Lázaro Murueta realizan importantes donaciones a la cofradía de las Benditas Ánimas, que en el caso de Murueta superan lo que ha retirado de la cofradía, mientras que Choque no evidencia tanta generosidad y más bien parece usar el patrimonio de la cofradía de indios para sus negocios personales, lo que consideramos se enmarca en la utilización de la institución como modo de afianzar su poder. Recordemos también que Andrés Choque pertenece a la parte del pueblo de Omaguaca, mientras que Lázaro Murueta responde a la de Uquía, lo cual podría también ser un motivo de disputa por el afianzamiento o consolidación de una parcialidad sobre la otra.

2. 4 El trabajo comunitario

La mano de obra de los indígenas también entraba dentro de esta economía cofradial, ya que además del cuidado de las chacras que implicaban el sembrado y la cosecha de los productos, se sumaba la producción de *chuño* y *tamos* realizada a partir de la papa. Por otra parte, observamos en el acta fundacional de la cofradía de

las Benditas Ánimas que los indios ofrecen como modo de sustento de la cofradía, además de la limosna según las posibilidades individuales de los cófrades, un trabajo colectivo:

*“(...) y para que se pueda sustentar esta dicha cofradía nos preferimos a sembrar cada año una sementera de trigo y papas en que así de poner todo cuidado los mayordomos y los cofrades en ayudarles y esto en la cantidad que pudieren (...)”.*¹⁹⁴

En cuanto a estas formas de trabajo comunitario, encontramos mención a la *minga*¹⁹⁵ en referencia a los gastos de alimentación para las personas incluidas en el mencionado trabajo en la sementera de la comunidad, así en el registro fechado en 12 de noviembre de 1688 se lee haber gastado “*mas 6 pesos de una carga de harina de maíz para las mingas de la sementera*”¹⁹⁶, y en acta de fecha posterior del 8 de noviembre de 1689: “*se gastaron con los indios de la minga para las sementeras de trigo y papas 6 pesos*”.¹⁹⁷

Siguiendo a Gabriela Sica, podemos conocer que era común que el trabajo en las tierras comunales se realizara a través de antiguas formas de organización basadas en la reciprocidad andina: “Muchas veces el trabajo en las tierras comunes se revestía de formas de antigua reciprocidad o se realizaban bajo la forma de «minga»”¹⁹⁸. Y refiere a otros registros específicamente de la cofradía de la Virgen, en los cuales se consignan los gastos realizados en función de dicho trabajo comunitario en determinadas épocas. También la autora destaca que esta generosidad de los caciques estaba enmarcada en las ya mencionadas prácticas de reciprocidad del Tawantinsuyu¹⁹⁹, además se revestía de un carácter festivo. Y refiere una fuente en que el cacique Andrés Choque les da de comer a los que trabajaron en las tierras de la Virgen la que nos permite conocer que estas antiguas prácticas de trabajo comunitario continuaban llevándose a cabo en la etapa colonial: “... abia benido con

¹⁹⁴ LCBA, IMAGEN 12.

¹⁹⁵ Refiere fundamentalmente al trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social. Vemos en el Diccionario de González Holguín: Mincani. Alquilar persona. Minccapuni. Alquilar para otro. Minccacuni. Rogar a alguno que me ayude prometiendole algo. Mincacuk. El que llama o alquila. Mincachicuk o minccaytucuk. El que es alquilado o se dexa alquilar. Gonzalez Holguin, *Vocabulario de la Lengva...*

¹⁹⁶ LCBA, IMAGEN 22. La harina de maíz seguramente se utilizaba para hacer *chicha*, la cual cumplía una función muy importante en las mingas. Dra. Lucila Bugallo, comunicación personal.

¹⁹⁷ LCBA, IMAGEN 24.

¹⁹⁸ Sica, *Del Pukara...*, (2019).

¹⁹⁹ La autora hace referencia al trabajo en las tierras del Estado y del culto, a través del cual se pagaba el tributo. A su vez, durante el tiempo que duraba el trabajo, el Inca o sus representantes daban comida y chicha a los tributarios.

don andres choque [el cacique] y otros indios de trabajar de la chacra de la Virgen y dicho don andres choque les festexo y dio de senar y beber...”.²⁰⁰

Asimismo, en relación con la *minga*, la autora referencia a su utilización como trabajo colaborativo comunitario para la siembra y la cosecha también utilizado por los arrenderos indígenas y mestizos en las haciendas españolas.²⁰¹

Finalmente, nos parece oportuno destacar en relación a las fuentes abordadas sobre la extirpación de idolatrías, que esta forma de trabajo comunitario se encontraba dentro de la lista de las prácticas idolátricas a desterrar, y la cual reclama Arriaga no era tenida en cuenta por parte de los evangelizadores. Si bien Arriaga no estaba en contra de las *mingas* por el trabajo en sí mismo, lo que denunciaba era que al finalizar la faena, la gente se juntaba a comer y a beber y en esa situación debido a las borracheras y desórdenes sexuales, podían caer en la idolatría:

*“(...) Pero en lo que an tenido mucho mayor descuido, y remisión, es en consentir, y disimular sus borracheras, y las juntas que hazen para ellas, especialmente en las **mingas**, que llaman para hazer sus chúcaras o casas. Porque es cosa muy vsada hazer todo lo que hazen por vía de comunidad. Y la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer, y de tal madre, de más de los incestos, stupros y otras muchas torpezas, a procedido siempre la Idolatría en los siglos pasados (...)”.*²⁰²

2. 5 Las cofradías ¿dinizadoras de la economía?

A partir del trabajo de Gabriela Sica sabemos que los cultivos que se producían en las tierras de los pueblos de indios no sólo eran para el autoconsumo, sino que también se vendían en mercados locales y regionales. Así, el trigo era el cultivo de mayor demanda por parte de los españoles, pero también la producción tradicional de maíz, papa, quinoa y chuño era comercializada por los españoles para la manutención de la gente que trabajaba en sus propiedades, o para ser vendida en zonas mineras como las de la Puna, de Chichas y de Lípez, mercados cercanos a los pueblos de indios de la Quebrada y la Puna, los cuales demandaban ciertos bienes sobre todo alimenticios que se obtenían en sus tierras.²⁰³

²⁰⁰ Archivo de tribunales de Jujuy, Juicio criminal contra Don Andrés Tucunas, 1669, legajo 351, f. 15. citado en: Sica, *Del Pukara...*, (2019), 254.

²⁰¹ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 255.

²⁰² Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Piru...*, cap. VIII, 46. El resaltado es nuestro.

²⁰³ Sica, “Del Pukara...” (2006).

Al respecto, encontramos en los descargos de 1689 datos sobre la venta de los diferentes géneros producidos en las sementeras de las Benditas Ánimas:

Cuadro 10: Ventas de la producción de la sementera de las Benditas Ánimas en 1689.

PRODUCTO	CANTIDAD PRODUCIDA TOTALES	VALOR MONETARIO DE LO PRODUCIDO TOTALES	CANTIDAD VENDIDA	%	INGRE SO
TRIGO	40 cargas	80 pesos	20 cargas	50%	40 pesos
PAPAS	60 cargas	180 pesos	7 cargas	11,66%	21 pesos
CHUÑO	9 cargas	52 pesos	4 cargas	44%	24 pesos
TAMOS	5 cargas	30 pesos	2 cargas	40%	12 pesos
Valor total de lo producido		342 pesos			
Total ingresos por venta					107 pesos

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

Podemos observar a través del cuadro anterior, que se vendían cantidades importantes de la producción agrícola de la cofradía, lo cual constituía un importante ingreso para la institución. Asimismo, comparando los porcentajes de la producción y de la venta podemos ver que lo que se vendía oscilaba entre un 40 y 50% de la misma, menos las papas, lo cual nos habla de cifras significativas. Es necesario aclarar que esta proporción difiere sustancialmente en el caso de las papas, esto debido a que una parte de su producción se usa como semilla, y además fundamentalmente a que éstas son la materia prima del *chuño* y el *tamos*, por lo cual la cantidad de papas que queda para la venta es menor.

Del mismo modo, comparando con los datos aportados por el Cuadro 6, en 1688 las papas valían \$2 la carga y en 1689 aumentan a \$3, el trigo en cambio se mantiene en \$2. Mientras que el *chuño* aquí tiene apenas menos valor (\$5,77) que el *tamos* que vale \$6. Vale mencionar que las cantidades no son fijas sino más bien valores aproximados y existían fluctuaciones en los precios, sin embargo los precios en relación a los productos se mantienen: en ambos períodos vale más el trigo que las papas. De cualquier manera el indicador que nos interesa resaltar es que para la

cofradía lo más comercializable era el trigo, el *chuño* y el *tamos* de donde provenía la mayor proporción de sus ingresos.

Con respecto a la producción ganadera las fuentes no brindan datos suficientes, sin embargo, como mencionamos más arriba al hacerse cargo Joseph Cortes como tenedor de bienes en 1667, se enumeran como bienes de la cofradía vacas, ovejas y mulas lo cual nos sugiere la posibilidad de que la cofradía de las Benditas Ánimas poseyera algún tipo de ganado. Así mismo, encontramos en uno de los registros ya mencionados, el ingreso de un cófrade a las Benditas Ánimas que en el año 1669 “dio por su entrada un peso en obejas”²⁰⁴, lo cual nos confirma nuevamente de esa posibilidad.

Con respecto a esto, Gabriela Sica también plantea que existía en los pueblos de indios de Jujuy una fuerte tendencia hacia la cría o posesión de animales de carga y transporte, la cual se encuentra ligada a actividades económicas como la arriería, que fue desarrollada en la jurisdicción inserta tempranamente en los circuitos mercantiles coloniales debido a su ubicación geográfica, lo que la convirtió en un escenario de tránsito regular y creciente de personas y bienes. A medida que los nuevos circuitos hacia las zonas mineras se desarrollaban se amplían los vínculos mercantiles, por lo que la autora considera muy probable que la producción agrícola de los pueblos de indios participara del mencionado tráfico, y que este mercado desarrollara otras actividades relacionadas con el transporte de mercancías y animales hacia los mencionados centros mineros.²⁰⁵

Siguiendo a la autora, hacia la década de 1640 el precio del ganado vacuno en Potosí alcanza uno de sus puntos más bajos, por lo que los vecinos y encomenderos de Jujuy se vieron obligados a ampliar sus negocios a nuevos rubros como la invernada de mulas, su venta como ganado y su uso como medio de transporte de variadas mercancías como yerba, productos de hierro y géneros; así como también la provisión de insumos y alimentos para los establecimientos mineros cercanos. De esta manera, los indígenas se insertaron en los mercados coloniales como arrieros y productores aprovechando las principales rutas que atravesaban por sus pueblos. Así, la influencia de los mercados regionales creaba, no sólo demanda de determinados bienes sino también la necesidad de transportarlos.²⁰⁶

²⁰⁴LCBA, IMAGEN 83.

²⁰⁵ Sica, “Del Pukara...” (2006).

²⁰⁶ Sica, “Del Pukara...” (2006).

Esto nos lleva a reconsiderar la hipótesis planteada por Carlos Zanolli con relación a las cofradías como instituciones dinamizadoras de la economía de ambos pueblos, a través de la cual plantea que los bienes y las necesidades de éstas favorecen el circuito de la economía local contribuyendo a la inserción de la misma en un mercado más amplio.²⁰⁷ Los datos aportados por las fuentes nos permiten inclinarnos hacia una postura inversa, es decir que la consolidación de las cofradías en el pueblo de Omaguaca no sería la única razón de la dinamización de la economía local, es más bien la dinámica económica que se revela como un elemento novedoso y provoca, a través de la inserción activa de los pobladores en el circuito del mercado colonial (especialmente a través del papel de los caciques y autoridades indígenas como Andrés Choque), la reactivación de las instituciones sociales en especial las cofradías. Creemos que estos crecientes circuitos mercantiles, más amplios e insertos en un contexto regional bajo las reglas de la oferta y la demanda, se constituyen en el verdadero dinamizador de la economía de los pueblos de la Quebrada y de sus habitantes. Y es ese dinamismo económico el que se traslada a las instituciones y prácticas sociales que se fundamentan en la vida en común, en organizaciones colectivas como las cofradías, lo que les permite a su vez a los pueblos de indios su reproducción social, la conservación de su cohesión, sentido de pertenencia e identidad. Todo esto en parte motivado también por la acción estratégica de los caciques en el intento por afianzar su poder dentro de la comunidad.

De este modo, consideramos que las cofradías en Omaguaca, se ajustaron a este nuevo clima económico provocado por la integración de los pueblos de la Quebrada en el creciente mercado regional que demandaba bienes y su transporte hacia los principales centros mineros. Lo que las convirtió en instituciones activas y con posibilidades de realizar festividades y asumir la adquisición de bienes de prestigio, cómo el órgano, la campana, etc.

²⁰⁷ Zanolli, "Estrategias colectivas en torno a las cofradías...".

Capítulo 3

Relaciones de poder en la cofradía

En el espacio andino multiétnico y flexible, el ámbito de las fiestas religiosas y sus prácticas de sociabilidad que eran habituales, cíclicas y atravesadas profundamente por los tiempos agrícolas, confluían temporalidades religiosas, productivas, y al mismo tiempo políticas, puesto que también era en este marco de la festividad que se llevaba a cabo la elección de las autoridades de la cofradía.²⁰⁸ Pero: ¿cuáles eran las funciones de esas autoridades cofradiales?, ¿quiénes accedían a estos cargos en la cofradía?, y a su vez los elegidos ¿refrendaban su poder en otros ámbitos dentro de la comunidad? Estos serán algunos de los interrogantes que intentaremos responder a lo largo del presente capítulo.

En cuanto a los cargos electivos de mayordomos, priostas y sus ayudantes, observamos en el libro de la cofradía de las Benditas Ánimas de Omaguaca, que se labraban las actas una vez al año, generalmente en días posteriores a la festividad de los Fieles Difuntos celebrada el 2 de noviembre²⁰⁹, allí se registraban las elecciones de autoridades para el nuevo año y los cargos y descargos por parte de los mayordomos y priostas salientes. Es recién a partir del año 1666 (dos años después de habilitado el mencionado libro) que comienzan a rendir cuentas de los bienes de la cofradía los mayordomos salientes²¹⁰, esto parece ser motivado por una aparente apropiación temporal y usufructo de los bienes de la cofradía por parte de los integrantes de la misma, en especial las autoridades, lo que creemos evidencia por un lado, la necesidad de control de dichos bienes por parte de las autoridades eclesiásticas, y por otro un amplio margen de acción por parte de los líderes indígenas.

En este sentido, los testimonios aportados por las fuentes nos permiten hacer una somera y simple sistematización de datos sobre los diferentes cargos masculinos

²⁰⁸ De Luca, "De procesiones...".

²⁰⁹ En los distintos registros hay fluctuaciones en relación a la fecha de celebración del día de los Fieles Difuntos, siendo ésta mayormente llevada a cabo en los primeros días del mes de noviembre, a excepción del año 1667 en que se registra la fiesta de las Benditas Ánimas el 25 de noviembre y en el año 1671, en el que se realiza el 3 de diciembre, según se lee en los registros, esto habría sido motivado por el hecho de que el cacique gobernador Don Andrés Choque se había ido para la fecha con su gente a la avanzada militar del valle del Zenta (LCBA, IMAGEN 16).

²¹⁰ LCBA, IMAGEN 14.

y femeninos y las funciones que pudimos advertir, las cuales en muchos casos y con variaciones a lo largo del tiempo, se entremezclan.

Cuadro 11: Funciones de las autoridades cofradiales de las Benditas Ánimas del Purgatorio en el siglo XVII.

CARGOS	FUNCIONES (varían y se entremezclan a lo largo del periodo analizado)
MAYORDOMOS/ PRIOSTAS	<ul style="list-style-type: none"> -Pago de las misas y celebraciones. -Tenedores de los bienes de la cofradía. -Administración de los bienes líquidos: dinero, cera, cantidades de trigo, papas, chuño y tamos. -Cuidado de las sementeras y las cosechas. -Cuidado de los elementos del culto. -Tesoreros. -Préstamo y cobro a los deudores. -Registro de las cuentas.

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.

En este punto nos preguntamos ¿cuál era la modalidad con que se realizaban las elecciones en las cofradías? Es escasa la información que podemos extraer de las fuentes, aunque algunos datos nos parecen esclarecedores. En primer lugar, podemos observar en el libro de las Benditas Ánimas que se convocaba a todos para el día de la elección²¹¹. En numerosas actas de la cofradía de la Virgen se refiere a que se juntaban al toque de campana, no hemos encontrado esta referencia en las actas de la cofradía de las Benditas Ánimas sino hasta el año 1707. En el período abordado, el cura menciona haber prevenido a la gente, o haber mandado que se juntasen todos, o que simplemente “se juntaron todos”. Podemos suponer que de ahí la importancia de la compra de una campana propia de la cofradía, para lo cual se realiza la ya mencionada limosna extraordinaria.

La elección de autoridades se llevaba a cabo generalmente con posterioridad a la celebración de la festividad del Día de los Difuntos, cuando se reunían todos en la iglesia parroquial, mencionándose en las actas las autoridades presentes en primer lugar, “y demás indios”²¹² a quienes se les daba a entender por medio de una plática

²¹¹ Aparentemente se convocaba a todas las personas del pueblo para escuchar la plática del cura. Leemos en el libro de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1674: “(...) estando juntos los casiques, alcaldes y las demás gentes de dicho pueblo (...)” LCBA, IMAGEN 18. Sin embargo, la elección de las autoridades pareciera que se realiza entre un grupo más reducido de personas: “

²¹² LCBA, IMAGEN 13.

en lengua general²¹³ la importancia de una obra tan pía como era la de “*acceder con sus limosnas y vigilancia al servicio de las Venditas Animas*”²¹⁴. Se procedía luego a la elección de los mayordomos, priostas y ayudantes, sobre lo que las actas mencionan “*botaron todos*”²¹⁵; “*por votos eligieron*”²¹⁶; “*eligieron y botaron*”²¹⁷; “*todos unánimes y conformes botaron i eligieron*”²¹⁸; esto se repite con pequeñas variaciones en todos los registros, por lo cual podemos inferir que los presentes se expresaban en relación a quien o quienes deseaban que fueran las autoridades de la cofradía para el año siguiente. Finalmente, una vez electas las autoridades, las actas mencionan:

“(…) y estando presentes la sectaron con todo afecto y prometieron cada qual se esmerarían en servir esta santa cofradía con puntualidad de su parte todo lo posible en que esta santa cofradía fuese en aumento creciendo por ser servicio de nosotros (…).”²¹⁹

Confrontando con las actas de elecciones de la cofradía de la Virgen, encontramos algunas divergencias que, si bien no aparecen en todos los registros, consideramos pueden ser indicadores de cierta diferenciación de la modalidad con la que se llevaban a cabo las elecciones en ambas cofradías. En relación a esto leemos en un acta de 1665: “(…) mande juntar **los curacas indios** deste dicho pueblo y el de Uquía los cuales juntos **botaron por las personas siguientes** (…).”²²⁰

Asimismo, en relación con la elección de los cargos femeninos de priostas y ayudantas, observamos lo siguiente en un registro de 1666:

“(…) **Eligió dicho mayordomo** [Pedro Toronconti] **por sus ayudantas de su pueblo** a *Lucia Tili, Bernarda Caimsa y Luisa muger de Bernabe Socomba*”; y con respecto a Omaguaca en la misma acta: “**Dicho**

²¹³ Di Stefano y Zanatta sostienen que una de las mayores dificultades que se le planteó a los evangelizadores fue la enorme variedad lingüística que se encontraba en cada región, lo que en un primer momento se sortea estableciendo como “lengua general” la más difundida entre ellas, a saber: en el área andina el *quechua* y el *aymara*, en Chile y Cuyo el *mapuche*, y en el Río de la Plata el *guaraní*. Los autores remarcan, que con el tiempo se comienza a consolidar en el ámbito eclesiástico la idea de que “el idioma autóctono es uno de los principales y más eficaces refugios de las ‘supersticiones’ indígenas”, y sostienen que, a mediados del siglo XVII, con la disminución del fervor pastoral de los primeros tiempos, se afirmará la tendencia contraria de obligar a los indios a aprender el español. Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*

²¹⁴ LCBA, IMAGEN 13.

²¹⁵ LCBA, IMAGEN 13.

²¹⁶ LCBA, IMAGEN 13.

²¹⁷ LCBA, IMAGEN 14.

²¹⁸ LCBA, IMAGEN 15.

²¹⁹ LCBA, IMAGEN 15. Es muy interesante en relación a las comunidades andinas la importancia/fuerza de la idea de aumentar en relación a los grupos que se congregan en torno a una imagen, una procesión, un mojón-comparsa de carnaval. Esto en los Andes marca o es evidencia de la fuerza de las entidades poderosas en cuestión. Si no se aumenta es un signo de que no va bien, a la vez que se manifiestan fuertes competencias entre los mencionados grupos. Agradecemos este valioso aporte a la Dra. Lucila Bugallo.

²²⁰ LCVC, IMAGEN 109. El resaltado es nuestro.

mayordomo [Alonso Chocoar] **eligio por sus ayudantas** a Petrona Asli, y a Juana Chaltao y a Juana Ocas (...).²²¹

También en la cofradía de la Virgen encontramos con respecto a la votación un registro en el que se especifica la cantidad de votos por cada autoridad elegida:

“(...) por los cuales maiordomos arriba referidos botaron por los dichos don Simón yurquina el qual salio con treinta y nueve botos y por su compañero don Simon choque veinte y ocho botos y asi mesmo por todos los demas botaron a diez y siete hasta veinte y dos botos cada diputado ajudante y Priostas (...)”.²²²

Este dato es fundamental, ya que no solo nos aporta información sobre la cantidad de cófrades que intervenían en las elecciones de las autoridades, sino también nos muestra la magnitud de la participación de los mismos, que en este caso puntual es muy amplia: llegando a contabilizarse a 67 personas que votan para elegir al mayordomo.

Del mismo modo, se menciona en los registros una plática previa o un sermón por parte del cura, que exhortaba a los presentes sobre la necesidad de realizar un buen servicio a la cofradía, ya que ello redundaría en beneficios de las Benditas Ánimas sufrientes del Purgatorio.²²³

Este tipo de pláticas así como la posterior promesa registrada en las actas por las autoridades electas de servir a la cofradía lo mejor posible, con esmero y puntualidad²²⁴, consideramos eran condiciones excluyentes para el acceso a dichas obligaciones por parte de muchos de los indios pertenecientes a la cofradía. Es decir que para acceder a los cargos principales claramente se debía contar con cierto prestigio social y respaldo económico.²²⁵ Esta idea se refuerza en actas posteriores

²²¹ LCVC, IMAGEN 110. El resaltado es nuestro.

²²² LCVC, IMAGEN 115.

²²³ En el libro de la cofradía de las Benditas Ánimas se lee: *“(...) yo Antonio de Godoy cura propietario de este partido de Omaguaca y sus anejos les propuse quan accepto era ante los ojos de Dios el cuydado y vigilancia quese ponía en hacer bien por las Benditas animas de purgatorio, y que procuracen adelantar esta santa cofradía nombrando personas que con todo cuydado y devoción la cirvan (...)”*. LCBA, IMAGEN 18.

²²⁴ En todas las Actas observamos que se cierra la elección con una especie de fórmula que remite a la aceptación con afecto por parte de los elegidos y al compromiso de éstos de servir a la cofradía con cuidado, amor, devoción, esmero y prontitud “para que la cofradía fuese en aumento”. Esta idea nos remite a la observación de Nota al pie 219.

²²⁵ Silvia Palomeque plantea que para 1660 se seguían reconociendo códigos comunes para la sucesión de las autoridades indígenas, en relación a “normas andinas pero también coloniales, en tanto consideraban que el mismo, ‘...era más capaz...’ y que estaba más ‘...hacendado de caudal...’ que su contendiente.” La autora enmarca este conflicto dentro de un proceso más amplio de persistencia y adaptación de las autoridades étnicas al sistema colonial. Silvia Palomeque, “La ‘historia’ de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1662)”. *Andes*, n° 17 (2006): 180. Cabe aclarar que esto hace referencia a los caciques, quienes eran principalmente quienes accedían a la mayordomía, sin embargo, había mayordomos que no eran caciques. En referencia al tema de

en las cuales se reeligen a los mayordomos, los cuales a su vez son, muchas veces, las autoridades políticas de los pueblos:

*“(...)los fieles votaron y eligieron por maiordomo deste dicho pueblo de omagoaca a dicho gobernador Don Andres choque reeligiéndole en la dicha mayordomía **por parecer a todos no abia otro que pudiese acudir con su puntualidad amor y cuidado** según an reconocido desde que se fundo dicha cofradía (...).”²²⁶*

Más adelante en la misma acta, cuando se procede al ajuste de cuentas del año anterior, se manifiesta que del monto que se adeuda:

“(...) lo cobren [a Andres Choque] de sus vienes aciendo las diferencias pocibles hasta que tenga efecto y les encargo la conciencia por la omicion que tuvieren y lo firme con dicho gobernador yo sus testigos que se halla precensiado lo referido. Pedro Carrizo de Hoses (...).”²²⁷

Asimismo, observamos en los registros el pedido de ciertos mayordomos para ser reelectos: *“(...) De la parcialidad de Uquia por Maiordomo maior a Lazaro Viscayno, que lo fue el año antecedente o lo acava de ser y pidió lo reelligiessen (...).”²²⁸* A su vez, Lazaro Viscayno en el año que pide ser reelecto manda a hacer para la cofradía de las Benditas Ánimas un *“pendón negro de tafetán doble con su almaisal y paño de calix”*, que tiene un costo de 50 pesos, el cual paga restándose una deuda de 22 pesos con la cofradía y los 28 pesos restante los da de limosna²²⁹.

sucesión de cacicazgos ver: Sandra Sanchez y Gabriela Sica, “Curacazgo y territorio en la Quebrada de Humahuaca. El pleito por la sucesión en el curacazgo de Uquía. Siglos XVII-XVIII”, *Avances en Arqueología*, n°2 (1992-1993): 36-55. Y también: Gabriela Sica, “Otros caciques, otros lugares a partir del ejemplo de Diego Chambilla Pleitos y riqueza”, en Ximena Medinacelli y Marcela Inch, coords. *Pleitos y riqueza. Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII. Transcripción y estudios del expediente de don Diego Chambilla contra los bienes de su administrador* (Sucre: Ediciones Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2010): 487-496.

Así, por un lado el “ser capaz” tenía que ver con el sistema andino de sucesión de las autoridades que no era la herencia por primogenitura sino la capacidad entre un linaje, mientras que la necesidad de contar con cierto respaldo económico radicaba en que los mayordomos debían organizar la fiesta y administrar los bienes de la cofradía y debían poder solventarlos en caso que los bienes de la cofradía no alcanzaran o se perdieran las cosechas. (Dra. Gabriela Sica, comunicación personal). Con lo antedicho, creemos podemos evidenciar en la cofradía investigada uno de los motivos del reconocimiento de legitimación de las autoridades indígenas: el relacionado con la solvencia económica.

²²⁶ LCBA, IMAGEN 16. El resaltado es nuestro. Una aclaración se hace necesaria con relación a “Don Andrés Choque” referido en los registros como “cacique gobernador de Omaguaca”, el cual es el fundador de la cofradía de las Benditas Ánimas y tendrá un marcado protagonismo en la misma. Siguiendo el estudio de Gabriela Sica, el sujeto nombrado en las actas trabajadas de la presente investigación, es el que la autora identifica en su trabajo como **Andrés Choque II** quien gobernó el pueblo de San Antonio de Omaguaca entre 1662 y 1675, (y que encontramos en los registros activo hasta 1680, probablemente la fecha de su muerte) diferenciándolo de su antecesor **Andrés Choque I** segundo cacique de Omaguaca desde la imposición colonial y que fallece en el año 1632. Sica, *Del Pukara...*, (2019), 344.

²²⁷ LCBA, IMAGEN 16.

²²⁸ LCBA, IMAGEN 19.

²²⁹ Para comprender el alcance del poder económico de estas autoridades indígenas, recordemos el costo de algunos bienes relevantes en la época: por ejemplo, una vaca costaba 10 pesos, una carga de trigo 2 pesos, una

Incluso podemos ver en una oportunidad, como ya lo mencionamos, que el cura propietario del partido de Omaguaca asume como mayordomo: “(...) *A petición de todos los indios fui yo Antonio de Godoy nombrado por maiordomo y por mi ayudante a Don Andres Choque Gobernador deste pueblo (...)*”.²³⁰ Aquí podemos observar el acompañamiento del gobernador Andres Choque como segundo, lo que deja entrever la importancia de éste en la comunidad.²³¹

Entrecruzando los datos con las actas de las elecciones de la cofradía de la Virgen de Copacavana, también observamos que hay nombres recurrentes tanto femeninos como masculinos, y que están presentes en los registros de autoridades de ambas instituciones²³², nombraremos sólo a modo de ejemplo a: Lucia Tili quien en 1666 es elegida como ayudanta por el curaca Pedro Toronconti de Uquía; también es electa en 1669 y 1671 como priosta de Uquía en la cofradía de las Benditas Ánimas. Por su parte, Pedro Toronconti, curaca del pueblo de Uquía, fue electo como mayordomo mayor, en 1666 por la cofradía de la Virgen, luego en los años 1668 y 1669 es mayordomo en la cofradía de las Benditas Ánimas, y dos años después en 1671 aparece en los descargos de la cofradía de la Virgen adeudando 126 pesos, lo que nos indica que fue autoridad y deudor de ambas instituciones en este período.²³³

Asimismo, observamos que otras autoridades de la cofradía, tienen roles dinámicos en lo que respecta a distintas actividades económicas, e incluso aparecen simultáneamente registrados en los cargos y descargos de la cofradía de la Virgen de Copacavana. Un ejemplo es el caso de Joseph Secre, que es Ayudante en 1667, y Mayordomo Mayor en 1672 por Omaguaca en la cofradía de las Benditas Ánimas. El mismo fue electo como Ayudante en 1666 y 1671 en la cofradía de la Virgen, y posteriormente designado como indio estanciero a cargo del ganado de las

carga de papas oscilaba entre los 2 y 3 pesos; asimismo, también mencionaremos que el monto del tributo anual que cada indígena pagaba a su encomendero, durante el siglo XVII, era de 10 pesos.

²³⁰ LVBA, IMAGEN 19.

²³¹ También pudimos observar en el libro de la cofradía de la Virgen la misma estrategia de Choque en oportunidad de ser electo como Mayordomo mayor Diego Ortiz de Zárate el encomendero, hijo de Pedro Ortiz de Zárate.

²³² Isabel Zacca, plantea sobre las autoridades de la cofradía de las Benditas Ánimas para el período 1717-1747 que si bien existen elecciones y una alternancia anual en los cargos de la cofradía, éstos circulan entre determinados patronímicos. . Zacca, “Recreación cultural...”.

²³³ En un acta posterior, de 1673 se lo registra como difunto y su deuda ya pagada. (LCVC, IMAGEN 132). Creemos que el deceso de Don Pedro Toronconti fue en 1670, ya que en registros de la cofradía de las Benditas Ánimas del 23 de enero del mencionado año se lo menciona como el cacique ya difunto.

cofradías.²³⁴ Otro ejemplo de clara participación en ambas cofradías fue el de Juan Galán, hermano de Andrés Choque. Él fue mayordomo de las Benditas Ánimas en 1666, y mayordomo mayor por Omaguaca en 1671 en la cofradía de la Virgen. También tuvieron significativa intervención en ambas instituciones el curaca principal Andres Tolai, el alcalde Francisco Maisary y Juan Lamas que también figura como Alcalde en 1671, entre otros.

Lo antedicho nos remite al hecho de que si bien ambas cofradías difieren en su composición social, hay actores que se encuentran colaborando activamente en ambas²³⁵, lo cual se enmarca en la ya mencionada práctica colonial de “afiliación múltiple”²³⁶, que consideramos se plantea como una clara estrategia por parte de los mencionados indígenas en un intento de consolidación de su autoridad dentro la comunidad.²³⁷

También en las fuentes se registra que estos líderes étnicos realizan significativos aportes, incluso mayores que las contribuciones de los miembros españoles, lo cual creemos funcionaba como otra estrategia de consolidación de su autoridad. Así vemos en la cofradía de la Virgen de Copacavana la ya citada donación de Don Pedro Toronconti curaca de Uquía para ayuda de la construcción del tabernáculo de la Virgen de Copacavana.²³⁸ Asimismo, en la cofradía de las Benditas Ánimas observamos en un acta del año 1688 en la cual se asientan las donaciones para la compra de una campana y un terno negro, que el cacique gobernador de Uquía Don Lazaro Murueta dona 60 pesos a ese fin, mientras que otros cófrades donan

²³⁴ Como ya mencionamos en el capítulo anterior, las cofradías eligieron un “tenedor de bienes” de las cofradías, cargo que recayó en Joseph Cortes, y también fue designado Joseph Secre para ocuparse del cuidado del ganado: “(...) juntamente dispusieron y botaron que [tachado] el que los bienes de ganados maiores y menores y demás hacienda entren todo junto en la estancia dela virgen santísima en poder de un indio estanciero acuío cargo estén todos los ganados i que sele pague su trabajo personal de dichos bienes y por botos unánimes y conformes nombraron a **Josep secren** indio de rason capas y que acudirá muy bien al aumento destas santas cofradías(...)” LCVC, IMAGEN 113. El resaltado es nuestro.

²³⁵ Más específicamente de las tres cofradías que encontramos nombradas en los registros: la de la Virgen de Copacavana, la del Glorioso San Antonio y la de las Benditas Ánimas, como por ejemplo el caso de Andrés Choque o Andrés Tolai, entre otros.

²³⁶ Fogelman, “Una cofradía mariana urbana y otra rural...”

²³⁷ Isabel Zacca plantea que la cuestión de que en una misma cofradía se reúnan las autoridades caciquiles de las dos mitades o parcialidades y un integrante del cabildo indígena, es “un importante aspecto a ser considerado en los estudios sobre el proceso de desestructuración de las jefaturas étnicas y de los aspectos jerárquicos de la dinámica de la organización social en estas comunidades en situación colonial.”. Zacca, “Recreación cultural...”, 11.

²³⁸ Vale recordar, como mencionamos más arriba, que el costo de un solar en la ciudad de Jujuy era de 200 pesos lo que nos ayuda a tener una dimensión más cabal de la magnitud de la donación de 100 pesos hecha por Toronconti.

algunos 30 pesos, otros 20 y otros 10, llegando a juntar en total 400 pesos. En la cofradía de la Virgen, también observamos que Don Pedro Toronconti entrega 50 pesos que “debía de una manda graciosa” en 1667.

En este punto de nuestro recorrido, consideramos que la función de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas se extiende más allá del evidente rol económico expuesto en el capítulo anterior. Continuaremos nuestra línea de argumentación considerando que estas instituciones se convirtieron también en espacios estratégicos a través de los cuales los líderes étnicos reforzaban su autoridad y poder en la comunidad.

3. 1 Las autoridades en la cofradía

A partir de la conquista y la entrega de encomiendas, así como de la conformación de los pueblos de indios con la consecuente fragmentación de las poblaciones prehispánicas, se plantearon distintas y novedosas formas de organización, lo que enfrentó a las autoridades étnicas a nuevos desafíos para conservar el poder. De este modo se implantan nuevas instituciones políticas, en especial los cabildos indígenas con el fin de recortar el poder de los caciques en relación con sus funciones de gobierno y de impartir justicia, los cuales existieron en la mayoría de los pueblos de indios de la jurisdicción de Jujuy.²³⁹ Así el cabildo indígena tenía sus propias autoridades: alcaldes y regidores según la proporción de habitantes del pueblo: “En el Tucumán, las encomiendas de menos de 40 casas podían tener un alcalde y **a más de 40 un alcalde y un regidor**”²⁴⁰, lo cual nos habla en nuestro espacio, de un número significativo de pobladores ya que en las fuentes observamos que el primer mayordomo de Uquía en la cofradía las Benditas Ánimas Juan Tucunas es también el regidor de dicho pueblo, junto con Miguel Senteno.²⁴¹

Asimismo, en el año 1667 se registran como alcaldes a Francisco Maisare y a Bernabé Socomba posteriormente en 1671 Juan Lamas mayordomo de Uquía, es también registrado como alcalde.

²³⁹Sica, “Del Pukara...” (2006).

²⁴⁰Ordenanzas de Alfaro de 1612 citada en: Sica, *Del Pukara...* (2019), 328. El resaltado es nuestro.

²⁴¹ En el Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas leemos: “(...) *Don Andres choque gobernador cacique principal [deste] pueblo de Omaguaca y Don Pedro toronconti casique prinsipal deste dicho pueblo de la parcialidad [de Uquía] Juan Lequen alcalde **Juan tucunas y miguel senteno rregidores deste dicho pueblo asi se [roto] mos y desimos que aonrra y gloria de dios y bien de las benditas animas de purgatorio que remos ynstituir y fundar una Cofradia (...).**”²⁴¹ LCBA, IMAGEN 10. El resaltado es nuestro.*

De este modo, a través de los documentos analizados podemos observar que, como plantea Gabriela Sica las nuevas autoridades implementadas en la colonia por medio de los cabildos indígenas: alcaldes, regidores y alguaciles “asimilaron las jerarquías y antiguas divisiones de la autoridad”²⁴² a través de un proceso de articulación con los linajes de los caciques y paralelamente de imbricación jerárquica dentro las cofradías religiosas establecidas. Esto se aprecia claramente en nuestra cofradía, puesto que se pudo advertir que dentro de las autoridades de la misma se encontraban reiteradamente los gobernadores²⁴³, caciques, curacas, alcaldes y regidores, ya sea registrados con su título directamente o a través del entrecruzamiento con los registros de la época. Así observamos, por ejemplo que el Cacique Pedro Toronconti (6° en el orden de sucesión del cacicazgo -1662 a 1668) aparece como mayordomo mayor de la parte de Uquía en la cofradía de las Benditas Ánimas en 1664 y en 1668 en donde fue registrado como el “curaca de dicho pueblo”; y Andrés Toronconti (7° en el orden de sucesión del cacicazgo – 1688 a 1707) es mencionado como mayordomo mayor de Uquía en los años: 1692, en 1694, y en 1700 donde fue anotado como “el quraca”.²⁴⁴

Para obtener una apreciación más cabal de lo mencionado, sistematizamos la información en el siguiente cuadro:

Cuadro 12: Autoridades indígenas en la cofradía de las Benditas Ánimas. Cargos cofradiales-Cargos políticos. 1664-1701.

NOMBRE	PUEBLO	CARGO EN LA COFRADÍA DE LAS BENDITAS ÁNIMAS	AÑO	CARGO POLÍTICO	CARGO EN EL CABILDO ²⁴⁵	AÑO ²⁴⁶
Andres Choque	Omaguaca	Mayordomo Mayor	1664	Cacique-Gobernador y		1662-1674
			1668-1669			

²⁴² Sica, Del *Pukara...*, (2019), 330.

²⁴³ Sica plantea que la nueva figura de “gobernador” o “cacique gobernador” surge en la segunda mitad del siglo XVII en los pueblos de indios de las encomiendas mayores de Tilcara, Omaguaca, Casabindo y Cochinoca. La cual consistía en una recuperación legal de “parte de la jurisdicción criminal y civil sobre los indios comunes para casos leves o de menor cuantía, un ejercicio de las funciones similares a las de los alcaldes del Cabildo indígena”, lo que significa un retorno del uso de la jurisdicción penal a manos de los caciques. Sica, Del *Pukara...*, (2019), 439.

²⁴⁴ Los datos de sucesión del cacicazgo fueron tomados de: Sica, Del *Pukara...*, (2019), 336.

²⁴⁵ Los cargos del Cabildo indígena eran electivos, a diferencia de los de cacique que eran hereditarios.

²⁴⁶ Sólo registramos los años de las actas en que aparecen mencionados los cargos, lo cual no significa que los mismos no hayan sido continuos o por un período más extenso.

			1671	Curaca principal		
		Ayudante ²⁴⁷	1674	Sargento Mayor de los naturales ²⁴⁸		1680
Juan Tucunas	Uquía ²⁴⁹	Mayordomo	1664		Regidor	1664
Pedro Toronconti	Uquía	Mayordomo Mayor	1664 1668-1669	Curaca principal		1662-1688
Andres Tucunas	Omaguaca	Ayudante	1689	Curaca principal		1653 1661
Juan Tucunas	Uquía	Mayordomo Mayor	1664		Regidor	1664
Diego Tucunas	Omaguaca	Mayordomo Mayor	1664-1665	Curaca Gobernador y curaca		1664 1665-1666 1668
Francisco Maisare	Omaguaca	Mayordomo Mayor por Omaguaca	1667		Alcalde	1667
Andres Tolai	Omaguaca	Ayudante por Omaguaca	1669	Curaca principal		1680
		Ayudante	1671			
		Mayordomo Mayor	1673			
Juan Lamas	Uquía	Mayordomo Mayor por Uquía	1671		Alcalde	1671
		Mayordomo Mayor	1673			
		Ayudante	1680			
Jasinto Tucunas	Omaguaca	Mayordomo Mayor por Omaguaca	1680	Cacique principal y Gobernador		1680 1683
Lazaro Murueta	Uquía	Mayordomo Mayor por Uquía	1688-1690	Gobernador		1688-1701

²⁴⁷ En esta ocasión el cura Antonio de Godoy es elegido por Mayordomo Mayor, y Andres Choque como Ayudante por la parte de Omaguaca: "(...) A petición de todos los indios fui yo Antonio de Godoy nombrado por maiordomo y por mi ayudante a Don Andres choque Gobernador de este pueblo (...)" LCBA, IMAGEN 18.

²⁴⁸ Con este cargo se lo registra en el descargo que realiza Pedro Ortiz de Zárate en 1680. LCVC, IMAGEN 266. También aparece mencionado como "Sargento Mayor A. Choque" en 1680 en otro registro: Sica y Sanchez, "Testimonio de una sociedad...", 59. Posiblemente este grado militar lo obtuvo Don Andrés Choque por su participación militar en la campaña del Gobernador Villacorta a los Valles Calchaquies en 1665-6 y en la frontera del Chaco en la década de 1670 (Sica, Del Pukara... (2019), 343-4.

²⁴⁹ Nos parece significativo la información que encontramos en los registros de la cofradía de la Virgen, en la elección del año 1664, en la cual es electo Francisco Maisari, saliendo por su fiador su padre Juan Tucunas registrado como de Omaguaca: "(...) y dieron por sus fiadores francisco maisari a su padre Juan tucunas de omagua (...)" LCVC, IMAGEN 108.

Gregorio Tucunas	Omaguaca	Ayudante por Omaguaca	1669	Curaca principal		1688-1705
Andres Toronconti	Uquía	Ayudante por Uquía	1692	Curaca principal		1688-1707
		Mayordomo Mayor	1700			
<i>El alguasil Portugues</i> ²⁵⁰	Omaguaca	Mayordomo Menor por Omaguaca	1696		Alguacil	1696
Juan Sigarra	Omaguaca	Mayordomo Mayor por Omaguaca	1688		Alcalde	1701
		Mayordomo Mayor	1701			
Lassaro Cabanas	Omaguaca	Mayordomo Menor por Omaguaca	1701		Alcalde de la cancha	1701
Francisco Vilti	Omaguaca	Ayudante por Omaguaca	1701		Alguacil	1701

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA.; LCVC.; Sica y Sanchez, "Testimonio de una sociedad..."; Sánchez y Sica, "Curacazgo..."; Sica, "Del Pukara...", (2006).

El cuadro antecedente nos brinda información relevante sobre la frecuencia relativamente alta en que las autoridades del pueblo, ya sean los caciques o los miembros del cabildo, eran al mismo tiempo autoridades cofradiales en la cofradía de indios de las Benditas Ánimas.

Candela De Luca destaca la necesidad de legitimación del poder por parte de las autoridades tanto indígenas como españolas, siendo la cofradía un espacio privilegiado en el cual el uso de símbolos de prestigio y las expresiones de autoridad se convertían en la forma de legitimar y a la vez negociar el mismo dentro del marco del proceso evangelizador, en este espacio "la rigidez de la tradición y de la costumbre se flexibiliza frente a la nueva realidad"²⁵¹, convirtiéndose así a través de la praxis cotidiana en una zona dúctil, maleable. La autora define las particularidades del tipo de ejercicio de poder establecido en las comunidades andinas, el cual no se practica a través de un conjunto institucional como el europeo sino a través de múltiples vínculos, particularmente los vínculos de parentesco. Las relaciones de poder así

²⁵⁰ En el registro no se menciona su nombre, en el listado de autoridades de la cofradía vemos los siguientes nombres todos ellos representantes de la parte de Omaguaca: Gabriel Portugues, registrado como Ayudante en 1666; Alonso Portugues, Ayudante en 1673, Mayordomo de la Cofradía de la Virgen de Copacavana en 1665 y muy activo en la misma; Miguel Portugues, Ayudante en 1692; y Juan Portugues, éste último registrado como Ayudante en 1697, un año después del registro que menciona al alguasil. Nos inclinamos a pensar que se trataría de Alonso Portugues por la destacada participación que éste tiene en la cofradía de la Virgen.

²⁵¹ De Luca, "De procesiones (...)", 99.

concebidas se estructuraban a través de la reciprocidad y la redistribución, y ese poder era a la vez, constantemente negociado.²⁵²

Teniendo presente la dificultad que representa la escasa información que nos brindan las fuentes, intentamos esbozar los datos obtenidos en relación con las redes de parentesco en el siguiente cuadro, con el objeto de brindar un panorama más amplio sobre la cuestión:

Cuadro 13: Cófrades vinculados por parentesco en las cofradías de las Benditas Ánimas-Virgen de Copacavana. 1664-1701.

NOMBRE	FAMILIAR	PAREN TESCO	CARGO-COFRADÍA	PUEBLO	AÑO
Andres Choque- Omagua ca	Juan Galán	Hermano	Mayordomo Mayor - Benditas Ánimas	Omaguaca	1666
			Mayordomo Mayor - Virgen Copacavana	Omaguaca	1671
	Juan Chapor ²⁵³	Hermano	Mayordomo Menor - Virgen Copacavana	Uquíá	1664
			Ayudante – Virgen Copacavana	Omaguaca	1673
			Mayordomo Menor - Virgen Copacavana	Uquíá	1674
			Ayudante – Virgen Copacavana	Uquíá	1711
	Isabel Casma	Mujer	Priosta – Virgen de Copacavana	Omaguaca	1667
			Ayudanta – Benditas Ánimas	Uquíá	1692
			Mayordoma Mayor- Virgen Copacavana	Omaguaca	1674
	Simón Choque	Hijo	Mayordomo Menor- Virgen Copacavana ²⁵⁴	Omaguaca	1668
	Gregorio Choque ²⁵⁵	Hijo	Mayordomo Mayor - Benditas Ánimas	Omaguaca	1696
			Ayudante ²⁵⁶ - Virgen Copacavana	Omaguaca	1696
			Ayudante-	Omaguaca	1698

²⁵² De Luca, “De procesiones (...)”.

²⁵³ En algunas actas se lo menciona como arriero. Evidentemente participaba junto con su hermano Andrés Choque en las actividades de arriería, y es quien aporta 5 mulas para el flete de la yerba a Potosí en la transacción de la compra del órgano para la iglesia de Omaguaca.

²⁵⁴ El registro menciona su elección como compañero del Mayordomo Mayor a Don Simón Churquina curaca principal y gobernador del pueblo de Sococha, lo cual nos parece significativo ya que Sococha pertenecía a la misma encomienda.

²⁵⁵ En registros de 1673 ingresa como cófrade a las Benditas Ánimas, por lo que podemos inferir que participaba en ambas cofradías.

²⁵⁶ En la mencionada acta se registra como “Gregorio choque galan”, teniendo en cuenta que Juan Galan era el hermano de Andres Choque, nos parece que se trata de su hijo Gregorio Choque.

			Virgen Copacavana		
	Maria Haque	Cuñada ²⁵⁷	Priosta Mayor Benditas Ánimas	Uquía	1695
Juan Toconas-Uquía? ²⁵⁸	Francisco Maisari	Hijo	Mayordomo Mayor - Virgen Copacavana	Omaguaca	1664
	Petrona Oca ²⁵⁹	Nuera	Priosta – Benditas Ánimas	Omaguaca	1666
			Ayudanta – Benditas Ánimas	Uquía	1671
			Diputada - Virgen Copacavana	Uquía	1668
			Priosta -Virgen Copacavana	Omaguaca	1669
Pedro Toronconti – Uquía	Juana Itunchi	Mujer	Mayordoma - Benditas Ánimas	Omaguaca	1664
Andres Tolai-Omaguaca	Cap. Jacinto Tucunas	Cuñado	Mayordomo Mayor-Virgen Copacavana	Omaguaca	1670
			Mayordomo Mayor - Benditas Ánimas	Omaguaca	1680
Lazaro Viscayno ²⁶⁰ Uquía	Juana Temes	Mujer	Priosta Mayor-Virgen Copacavana	Uquía	1681
Alonso Portugues ²⁶¹ Omaguaca	Petrona Chapor	Mujer	Mayordoma- Virgen de Copacavana	Omaguaca	1664
			Ayudante – Virgen de Copacavana	Omaguaca	1670
			Ayudante – Virgen de Copacavana	Omaguaca	1674
Lazaro Murueta-Uquía	Francisca Vasama	Mujer	Ayudanta – Benditas Ánimas	Uquía	1694
			Priosta- Virgen de Copacavana	Uquía	1710

²⁵⁷ En los registros de 1660 aparece como mujer de Juan Chapor.

²⁵⁸ Juan Tucunas es regidor y mayordomo por la parte de Uquía en 1664, año de la fundación de la cofradía de las Benditas Ánimas, y es uno de los que firman el acta fundacional. Como mencionáramos en el cuadro anterior, en los registros de la cofradía de la Virgen del año 1664, en la cual sale electo como mayordomo Francisco Maisari quien da por su fiador a su padre Juan Tucunas, éste último es registrado como de Omaguaca.

²⁵⁹ Petrona Oca es inscripta como mujer de Francisco Maisari en 1667 en la cofradía de las Benditas Ánimas, mientras que en registros anteriores de 1660 Maisari registra su ingreso como cófrade a la Virgen con su mujer Petrona Caimsa. Consideramos que no es inverosímil que Maisari haya quedado viudo de Petrona Caimsa y vuelto a contraer matrimonio con Petrona Oca, ya que los datos nos hablan de la primera siendo priosta de la cofradía de la Virgen en 1671. Cabe también la posibilidad de que se trate de la misma persona que tenga ambos nombres.

²⁶⁰ Lazaro Viscayno es mayordomo en la cofradía de las Benditas Ánimas en el año 1680, y es reelecto por pedido al año siguiente. Realiza una importante donación de un pendón negro y otros elementos por valor de 50 pesos. También aparece mencionado en los descargos de la cofradía de la Virgen.

²⁶¹ Alonso Portugues, como mencionamos en la referencia del cuadro anterior, fue Ayudante por Omaguaca en las Benditas Ánimas en 1673, anteriormente Mayordomo Mayor de la cofradía de la Virgen de Copacavana en 1665 y muy activo en la misma, a la cual debe en 1666: 8 vacas escogidas y 50 quesos; en 1668: se le obliga a pagar 21 pesos en reales por 7 vacas que vendió de la hacienda de la cofradía, y en ese mismo año se le hace cargo de una mula mansa que mató o quebró de la cofradía de la Virgen.

	Antonia	Hija	Ayudanta - Virgen de Copacavana	Uquía	1696
	Don Blas de Morueta	Hijo	Ayudante - Virgen de Copacavana	Uquía	1692
	Doña Clara Morueta	.?	Diputada – Virgen de Copacavana	Uquía	1668
Andres Toronconti - Uquía	Marcela Sulap	Mujer	Priosta Mayor-Benditas Ánimas	Uquía	1696
			Ayudanta - Virgen de Copacavana	Uquía	1696-1697
Ana de Sarate-Omaguaca	“La nuera de Ana de Sarate”	Nuera	Ayudanta – Benditas Ánimas	Omaguaca	1689
	Diego de Tapia	Marido	Ayudante- Virgen de Copacavana	Omaguaca	1696
Bernabe Socomba ²⁶² Uquía	Lusia Asli ²⁶³	Mujer	Ayudanta - Virgen de Copacavana	Uquía	1666
			Priosta-Benditas Ánimas	Uquía	1667
Juana Chaltau-Omaguaca/Uquía ²⁶⁴	Juana Tilcu/Tilco	Hija	Priosta –Benditas Ánimas	Omaguaca	1667
			Mayordoma mayor-Benditas Ánimas	Omaguaca	1673

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA, LCVC, Libro de Bautismos, matrimonios y defunciones 1734-1745. Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria. Humahuaca²⁶⁵; Sanchez y Sica, “Curacazgo...”.

Los cuadros anteriores nos permiten vislumbrar algunas cuestiones, podemos observar como el liderazgo de Andrés Choque, que se destaca en ambas cofradías²⁶⁶

²⁶² Si bien Bernabé Socomba no se encuentra en los registros de la cofradía de las Benditas Ánimas como mayordomo, aparece en 1664 como fiador de Pedro Toronconti quien fuera elegido como mayordomo por la parte de Uquía. También conocemos por registros de la cofradía de la Virgen en la que participaba activamente que era una persona muy influyente: fue alcalde en 1667 y electo mayordomo mayor por Uquía en ese mismo año en dicha cofradía, saliendo por su fiador el gobernador Andrés Choque. También sabemos que dió de limosnas vacas a la mencionada cofradía por lo que a su muerte se le rezaban misas por su ánima. Estas misas se registran en 7 de diciembre de 1667, por lo que se entiende que para esa fecha ya había fallecido. Pensamos que el fiador oficiaba a modo de garante del mayordomo electo en el cargo, en los registros quienes aparecen como fiadores son solo los curacas, regidores y alcaldes. Esto refiere a una cuestión de patrimonio, ya que en la sociedad colonial era común que para asumir o comprar algún cargo había que tener fiadores. Dra. Gabriela Sica (comunicación personal).

²⁶³ En el registro de la cofradía de la Virgen aparece mencionada como “Luisa muger de Bernabe Socomba” pero creemos que es un error de escritura.

²⁶⁴ Juana Chaltau destaca como autoridad femenina sobre todo en la cofradía de la Virgen y en la parcialidad de Omaguaca, solo una vez en 1666 es electa por el pueblo de Uquía.

²⁶⁵ En nuestro trabajo de investigación, exploramos el mencionado Libro de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de 1734-1745 de la Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de Humahuaca de Jujuy, en el cual pudimos encontrar en su inicio, dos imágenes con los registros del ingreso de los cófrades a la cofradía de las Benditas Ánimas anteriores a 1669 y hasta 1681, los cuales también transcribimos y nos aportaron numerosos datos sobre parentesco. En adelante lo citaremos como: LBM y D, consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>

²⁶⁶ Consideramos que la figura y el liderazgo de Andrés Choque gravita sobre las tres cofradías, inclusive en la de San Antonio: si bien no contamos con registros de esta última para el período abordado, se puede observar en

se extiende también hacia la parte de Uquía a través de su hermano Juan Chapor integrante activo en la cofradía de la Virgen y en las actividades de arriería²⁶⁷, y de su mujer Isabel Casma la que se destaca como autoridad en la cofradía por ambas parcialidades. Esta participación familiar en ambos pueblos también la observamos en el caso de Pedro Toronconti que era el curaca principal del pueblo de Uquía de 1662 a 1688, mientras que su mujer Juana Itunchi era electa mayordoma por Omaguaca en 1664.

En este punto, consideramos necesario retomar el rol de los caciques en la colonia y su intento de afianzar su autoridad a través de acciones e instituciones como las cofradías, para adentrarnos en una comprensión más cabal de las diferentes estrategias que utilizaron para negociar y legitimar su poder dentro del marco de la sociedad colonial. Diferentes estudios destacaron su papel de “intermediarios y mediadores entre el sistema colonial o las elites españolas y la población indígena”²⁶⁸ y la capacidad adquirida por éstos para moverse entre dos mundos con características diferentes en los cuales las relaciones de poder y su legitimidad se representaba de múltiples maneras. En este marco, desarrollaron y utilizaron diversas prácticas, símbolos, representaciones y materialidades. Siguiendo a Gabriela Sica, a través de su investigación sabemos que los caciques de Omaguaca y Uquía poseían vestimentas y diferentes accesorios propios de la cultura española y que hacían importantes donaciones a la iglesia, esto como una manera de refrendar su poder y consolidar su liderazgo en el marco de este doble lenguaje del que eran agentes mediadores.

De este modo vemos en los registros referidos a “*Donaciones y Romerías*”²⁶⁹ de la santísima Virgen de Omaguaca” del año 1666:

las diferentes actas el usufructo que Choque hace también de sus bienes y que incluso le queda a deber a la mencionada institución, al igual que a las otras dos: “(...)de lo demas haze gracia y limosna, salvo si en la cofradia del glorioso san Antonio pareciere deuer alguna cosa que tambien sele a de escalfar (...)”. LCVC, IMAGEN 131.

²⁶⁷Juan Chapor junto con otros indígenas, entre ellos también Andrés Choque, participa del flete de mulas con yerba al Potosí que se realiza para pagar el órgano de la iglesia, en el cual Juan Chapor aporta 10 mulas junto con Joseph Cortes. También nos parece significativo que, en el Acta de 1670, en donde Diego Ortiz de Zárate el encomendero, pide voluntariamente ser mayordomo mayor de la cofradía de la Virgen y Andrés Choque pide serlo también, nombran por su Ayudante a su hermano Juan Chapor. Teniendo en cuenta que Diego Ortiz de Zárate aclara que por sus numerosas ocupaciones no podrá hacerse cargo de las cuentas de la cofradía, nos parece un indicador de la consolidación del liderazgo de Choque. LCVC, IMAGEN 126.

²⁶⁸ Gabriela Sica cita los aportes de N. Wachtel; K. Spalding; S. Rivera Cusicanqui y T. Saignes. Sica, “Del Pukara...”, (2006), 682-683.

²⁶⁹ La palabra “Romería” hace referencia a una peregrinación a un lugar sagrado enmarcada dentro de un culto religioso. Etimológicamente el término deriva de “romero” por las peregrinaciones que se realizaban a Roma y a los Santos Lugares. “Podemos definir romería como una manifestación ritual de carácter religioso que implica

“(…) Don Pedro Toronconti curaca de Uquia para ayuda del tabernáculo de nuestra señora de Copa cavana dijo daría cien pessos para el día de su festividad que se celebra a dos de febrero (…).”²⁷⁰

Del mismo modo, con relación a la parte de Uquía observamos una importante actuación de Lazaro Murueta Gobernador del pueblo y Mayordomo Mayor en 1688²⁷¹, (reelecto en 1689 y en 1701) a través de los aportes monetarios, sea por vía de limosna para diferentes fines dentro de la cofradía de las Benditas Ánimas:

“(…) Las quales partidas abonadas por los resivos y vales montan 77 pessos revajados de los sesenta y quatro que se le hiso de alcansa dicho Mayordomo Don Lasaro a la cofradía en tresse pessos los quales le dona graciosamente y por vía de limosna (…).”²⁷²

Estos datos nos parecen significativos ya que en actas anteriores Lazaro Murueta venía realizando importantes aportes en donaciones y en géneros a la cofradía, lo cual creemos que podrían ser indicios de un acrecentamiento de la influencia de este y de la parcialidad de Uquía. Asimismo, en la oportunidad de la compra de una campana y un terno negro para las celebraciones de la cofradía, para lo cual se recogió la limosna que suma como lo mencionamos más arriba un total de 400 pesos, los aportes de los cófrades rondan entre 10, 20 y hasta 30 pesos, sin embargo Lazaro Murueta aporta 60 pesos²⁷³, lo cual evidencia un mayor poder económico y se inscribe claramente dentro de la “gestualidad del poder”²⁷⁴ que atraviesa la dinámica social en este período. En relación a esto, cabe destacar que el ejercicio del poder en las comunidades andinas no se practicaba a través de un conjunto institucional como el europeo sino por medio de múltiples vínculos, particularmente las relaciones de parentesco basadas en la reciprocidad y la redistribución.²⁷⁵

convivencia festiva y el desplazamiento colectivo al lugar sagrado donde habita un símbolo devoción: imágenes de Cristo, Virgen, santos, o bien reliquias y sepulcros”. C. Jiménez de Madariaga, "Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías", *Zainak Cuadernos de Antropología-Etnografía*. n° 28 (2006): 85-103.

²⁷⁰ “Donaciones y Romerías de la santísima Virgen de Omaguaca”, en adelante: DRVO, IMAGEN 236.

²⁷¹ Como mencionamos anteriormente en la descripción inicial de la cofradía, faltan registros del Libro durante el período 1681-1687, a partir de 1688 aparece en las actas el Gov. Don Lasaro Morueta pero no podemos saber si anteriormente tuvo alguna participación.

²⁷² LCBA, IMAGEN 24.

²⁷³ Véase Cuadro N°9.

²⁷⁴ Pease (1999) citado en De Luca, “De procesiones (...)”, 100.

²⁷⁵ Queremos destacar que, en las comunidades de los Andes, desde los Incas e incluso más atrás, y hasta en la actualidad, ser autoridad supone poder asumir fiestas y cargos, es decir es necesario tener una capacidad económica considerable. Una autoridad no puede contribuir con lo mismo que el resto de los comuneros, porque

Candela De Luca retoma un planteo de Bunster, y sostiene que “en un mundo multiétnico como el andino, coexistieron identidades y múltiples jerarquizaciones en que las autoridades, tanto indígenas como hispanas, tuvieron la necesidad de legitimarse aludiendo a símbolos de prestigio, propios y ajenos, según el contexto general”²⁷⁶ y destaca la particularidad y el rol de las cofradías hacia el interior de la comunidad indígena, no solo por las actividades que realizaban, sino fundamentalmente a través de la figura de veneración que convocaba a los devotos. Así todas las prácticas propias de la cofradía: las celebraciones, misas, procesiones se convierten en sutiles y planificadas expresiones de poder, que se manifiestan a través de diferentes materialidades. Consideramos necesario resaltar aquí, que en las comunidades andinas no se puede consolidar poder si no se generan vínculos con las divinidades. De ahí la necesidad de estas autoridades de fundar cofradías, nuevo modo en ese momento histórico de venerar a los seres sagrados.

De Luca retoma el planteo compartido por varios autores que sostiene que la afiliación de los actores indígenas a las cofradías se convierte en una estrategia que les permite: afianzar lazos de solidaridad en la comunidad, reafirmar su autonomía y lograr un reconocimiento y mejora social, subrayando el rol de los curacas o jefes étnicos que son quienes incentivan la fundación de las cofradías, ocupando los cargos principales o eligiendo a quienes los ocupaban, lo que les permitió mantener su autoridad e influencia en la comunidad. Recordemos que la cofradía de las Benditas Ánimas es fundada a petición de un grupo de líderes indígenas entre los cuales se encontraban Andrés Choque gobernador cacique de Omaguaca, Pedro Toronconti cacique principal de Uquía, Juan Lequen alcalde, y Juan Tucunas y Miguel Senteno regidores, quienes solicitan “ynstituir y fundar” una cofradía, la primera de indios en el pueblo y tercera en orden cronológico según su creación, la única bajo la advocación de las Benditas Ánimas dentro de la comunidad.²⁷⁷

Ya mencionamos que el ejercicio del poder en las comunidades andinas no se practicaba a través de un conjunto institucional como el europeo sino por medio de múltiples vínculos, particularmente las relaciones de parentesco basadas en la

no sería considerado autoridad. El sistema de cargos es lo que da lugar en la comunidad y a la vez es un compromiso económico muy importante.

²⁷⁶ De Luca, “De procesiones (...)”, 98.

²⁷⁷ Sabemos de la existencia de otras cofradías dedicadas a las Benditas Ánimas en la jurisdicción de Jujuy en el siglo XVII: en San Salvador de Jujuy, en la Iglesia matriz, Cruz, “De igualdades (...)”; y también en Cochinoca, Dra. Gabriela Sica (comunicación personal).

reciprocidad y la redistribución, y que ese poder era a la vez, constantemente negociado en la sociedad colonial. Dentro de estas particularidades, el uso de símbolos de prestigio y las expresiones de poder se encuadraban como parte de la mencionada instancia de legitimación del poder por parte de las autoridades tanto indígenas como españolas.²⁷⁸

Nos detendremos en la importancia de las acciones simbólicas por parte de las autoridades indígenas en las reuniones y celebraciones de la comunidad, prácticas andinas que se evidencian en las fuentes indagadas a través de la generosidad de los líderes étnicos, y a su vez una característica constitutiva de la noción de autoridad en los Andes. La misma requería, como lo plantean primeramente Celestino y Meyers, que los ocupantes de dichos cargos principales tuvieran cierta solvencia económica que les permitiera cumplir con los compromisos económicos contraídos, financiar las diferentes actividades y festividades de la cofradía, mientras que a cambio obtenían el aumento de su prestigio e influencia en los asuntos de la comunidad. Estas prácticas de reproducción del poder se encontraban presentes en las hermandades religiosas andinas, y a través de las mismas los curacas y caciques se posicionaban como autoridades de las cofradías ocupando los cargos de mayordomos, priostes o alféreces²⁷⁹. Así observamos en los descargos de la cofradía de las Benditas Ánimas en ocasión de la reelección de Andres Choque en 1669:

*“(...) unanimes, i conformes, botaron i reeligieron al gobernador don andres choque, por maior domo maior (...) todos unanimes y conformes digeron ser la eleccion mui buena **por lo bien que abia acudido**, al servicio de las benditas animas del purgatorio (...)”.*²⁸⁰

Y posteriormente en 1671:

*“(...) los fieles votaron y eligieron por maiordomo deste dicho pueblo de omagoaca a dicho governador Don Andres choque Reeligiendole en la dicha mayordomia **por parecer a todos no abia otro que pudiese acudir con su puntualidad amor y cuidado segun an reconocido desde que se fundo dicha cofradía** (...)”.*²⁸¹

Asimismo, en 1689 en referencia al Cacique Gobernador de Uquía Don Lazaro Murueta, mayordomo de la cofradía:

“(...) Las quales partidas abonadas por los resivos y vales montan 77 pessos q rebajados de los sessenta y quatro q se le hiso de alcansa

²⁷⁸ De Luca, “De procesiones (...)”.

²⁷⁹ Celestino y Meyer, “La dinámica...”.

²⁸⁰ LCBA, IMAGEN 16. El resaltado es nuestro.

²⁸¹ LCBA, IMAGEN 16. El destacado es nuestro.

*dicho Mayordomo Don Lassaro a la Cofradía en tresse pessos **los quales dona graciosamente y por vía de limosna (...)***.²⁸²

Y en las cuentas de varios años posteriores, en 1700 observamos:

*(...) Cargo a la parte de uquia. Y luego in continente ce procedio a las quentas i ce halla aberce cogido veinte cargas de papas i de las dichas ce hisieron dos cargas de chuño **i de otras dos cargas de papas escogidas se hisso cargo el Gobernador Don Lassaro Morueta (...)***.²⁸³

De este modo, vemos que los curacas indígenas se mueven en una constante dinámica de deudas, limosnas y donaciones a las cofradías, enmarcadas dentro de las acciones realizadas con miras a la consolidación de su autoridad cacical.

3. 2 Caciques, arrieros y cófrades

Ahora cabe preguntarnos por la forma de subsistencia y de obtención de los recursos económicos que les permitía a los líderes indígenas realizar este tipo de operaciones con altos montos. Siguiendo a Gabriela Sica: “La fundación de los pueblos de indios y los constantes traslados que algunos de ellos sufrieron, junto con la competencia territorial de los españoles, conllevaron a un drástico cambio en las formas de acceso a recursos y producción económica de las antiguas sociedades prehispánicas. Una vez creados, sus integrantes debieron encontrar formas de asegurarse recursos dentro del nuevo contexto de dominación. Los habitantes de los pueblos debían encontrar producciones que les permitieran mantener su subsistencia y lograr excedentes para pagar el tributo al encomendero”.²⁸⁴

De este modo, según Gabriela Sica se produce una profunda reestructuración económica: “En el orden económico, no sólo las estructuras económicas fueron transformadas y reorientadas –o sea qué se producía, cómo se producía, para quién se producía, qué se intercambiaba, quiénes intercambian, qué se consumía de la producción y quiénes lo hacían–, sino que estas modificaciones implicaban verdaderas innovaciones culturales. En parte de las tierras –que en algunos casos pasaron a manos de nuevos dueños– se introdujeron plantas y animales hasta entonces desconocidos. De los intercambios y tráfico prehispánicos surgieron los mercados coloniales con nuevos conceptos, productos, orientaciones y jerarquías.

²⁸² LCBA, IMAGEN 24. El resaltado es nuestro.

²⁸³ LCBA, IMAGEN 35. El destacado es nuestro.

²⁸⁴ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 359.

Todo ello, en el marco de diferentes nociones acerca del trabajo, el dinero, la ganancia, el tributo, el beneficio, las medidas, etc.”.²⁸⁵

En esta compleja realidad, el tráfico y la movilidad prehispánicos se insertan en los nuevos conceptos de mercado colonial, en este entramado la autora menciona como punto clave la ubicación geográfica de la futura jurisdicción de Jujuy, la que, con el avance de la conquista y la fundación de ciudades en la Gobernación del Tucumán, se consolidará como un espacio de creciente tránsito de personas y tráfico de bienes. De este modo y a medida que aumentaba la circulación de personas y recursos se intensificaban las acciones comerciales, a la vez que las sociedades indígenas evidenciaban un mayor y mejor conocimiento tanto del funcionamiento de los mercados regionales, como de la demanda de los productos y sus precios.²⁸⁶

De tal modo, siguiendo a la autora, hacia la década de 1620 se consolidaba en el espacio abordado en la presente investigación, por una parte la venta de productos a los viajeros en los caminos principales²⁸⁷ y por otra, a medida que se desarrollaban los nuevos circuitos hacia las zonas mineras, se producía el aumento de la vinculación comercial con los mismos.²⁸⁸

De esta manera, remarca la autora, los indígenas desarrollaron especialmente las actividades relacionadas con el transporte de mercancías y animales hacia las zonas mineras en la que, en los primeros años, las llamas tuvieron gran importancia para la circulación y los españoles dependieron de ellas para el transporte de carga, cuando no eran suficientes los animales europeos. Viviana Conti y Gabriela Sica

²⁸⁵ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 359-360.

²⁸⁶ Sica, *Del Pukara...*, (2019).

²⁸⁷ Gabriela Sica sostiene que en 1624 el cabildo de Jujuy pretendió reglamentar la actividad de los vendedores que salían a los caminos, y menciona que los productos que se ofrecían eran: “vinagre, miel, manteca, jabón, pescado, tocino, cordero, cerdos, aceite, trigo, maíz y chuño. Un universo de productos que incluía desde los obtenidos directamente en la naturaleza como la miel y el pescado; hasta los de raigambre europea como corderos, cerdos, trigo y sus derivados: manteca, tocino, aceite o los de producción indígena como maíz y chuño. Parte de estas mercancías provenían de la esfera indígena y posiblemente, su venta estaba en manos de los integrantes de las diferentes encomiendas”. Sica, *Del Pukara...*, (2019), 370. Posteriormente, en 1640 destaca la autora que: “los que viajaban por la ruta de la quebrada de Humahuaca se quejaban por los altos precios y la falta de control con que se vendían ciertos productos en el pueblo de indios ubicados sobre el camino real. Tras una averiguación el cabildo de Jujuy decidió poner orden a la actividad concediendo una licencia para las ventas a la gente del pueblo de San Antonio de Omaguaca, bajo el control del cacique del pueblo.” Sica, *Del Pukara...*, (2019), 370.

²⁸⁸ Gabriela Sica destaca que algunos de los rubros ofrecían diversas oportunidades como el de la «comida» hacia Lipez y Chichas. Y manifiesta que si bien es difícil especificar a través de las fuentes con que contamos si la producción agrícola indígena participaba de este tráfico, es muy posible, ya que muchos de los pueblos de indios tenían tierras, cultivaban los cereales y tubérculos requeridos y, además, criaban los animales para transportarlos. Sica, *Del Pukara...*, (2019), 371. En relación a esto, en nuestras fuentes encontramos registro de cargas de harina enviadas a Lipez.

mencionan a la arriería como uno de los elementos claves para comprender la perduración de los pueblos de indios de Jujuy, y destacan que ésta estaría cimentada en el acceso de los mismos a los recursos pastoriles, la posesión de rebaños y la tradición prehispánica en el tráfico caravanero: “en una primera etapa, los indígenas se insertaron en la circulación mercantil a través del uso de los rebaños de camélidos cuya propiedad no habían perdido con la conquista. Dicha actividad de fleteros - utilizando las llamas- les permitió adquirir mulas y ganado europeo que en los primeros años alcanzaban un alto precio en el mercado. Junto a su trabajo como arrieros, también pudieron vender su propia producción en los mercados mineros más cercanos y de esa manera conseguir metálico y pagar parte del tributo en efectivo, acción que les posibilitaba posicionarse de una mejor manera frente a las presiones de los encomenderos”.²⁸⁹

Así podemos entrever como lo menciona Gabriela Sica, que los indígenas de la Quebrada y Puna se insertan en los circuitos comerciales principalmente a través de los recursos ganaderos de llamas²⁹⁰, las cuales también eran utilizadas como medios de transporte, luego de la segunda mitad del siglo XVII se convierten en arrieros. Como señala la autora, la arriería como actividad económica se convierte en la empresa principal de una parte de la población indígena encomendada: en especial los caciques, los integrantes del Cabildo indígena y sus familiares.²⁹¹ Esta vinculación entre la arriería y el hecho de que sean los caciques y sus familias los mayores arrieros se encuentra en relación directa con la propiedad individual del ganado.²⁹²

En nuestras fuentes observamos claramente en referencia a la propiedad individual del ganado y los negocios en los mercados mineros por parte de los

²⁸⁹ Viviana Conti y Gabriela Sica, “Arrieros andinos de la colonia a la independencia. El negocio de la arriería en Jujuy, Noroeste Argentino.”, *Revista electrónica Nuevos Mundos, Mundos Nuevos*, (2011): 11.

²⁹⁰ Gabriela Sica considera que existen indicios de la utilización de recuas de llamas por parte de algunos españoles y encomenderos, las cuales eran posesión de los indígenas. La autora plantea que en una primera etapa se produce un período de transición entre el tráfico tradicional y la arriería colonial, en la cual convivían los camélidos con el ganado europeo, y los indígenas al mantener la propiedad de las llamas pudieron desempeñarse tanto como fleteros especializados o como arrieros. A medida que se fue incrementando la cría de mulas, este animal fue suplantando las caravanas de llamas, fundamentalmente por su mayor capacidad de carga. Así los pueblos de la Quebrada y la Puna fueron sumando a su ganado tradicional especies de cargas europeas. Gabriela Sica, “Maíz y trigo; molinos y conanas; mulas y llamas”. *Tierras, cambio agrario, participación mercantil indígena en los inicios del sistema colonial. Jujuy. Siglo XVII.*, en Daniel Santamaría, comp. *Jujuy, Arqueología, Historia, Economía y Sociedad*, (San Salvador de Jujuy, Argentina: CEIC-Ediciones El Duende, 2005); Sica, Gabriela, “Del tráfico caravanero....”

²⁹¹ Sica, *Del Pukara...*, (2019).

²⁹² Sica, “Del Pukara...”, (2006); Sica, “Del tráfico caravanero...”.

indígenas: así se registra en el descargo de Don Pedro Toronconte, quien debía a la cofradía un total de 208 pesos:

*“(...) los cuales dise que remitira de oruru dentro de tres meses de la fecha desta y para el cumplimiento desta paga ypoteca dos piaras de mulas aparejadas de reato abajo y todas sus bacas y obejas hasta el entero desta paga (...)”*²⁹³

El siguiente cuadro nos aportará algunos datos sobre los fletes realizados durante el período por los indígenas participantes de las cofradías de Omaguaca, algunos hechos para la cofradía y otros particulares:

Cuadro 14: Valores de fletes. Período 1663-1701.

FLETE: DESTINO Y CARGA	ARRIEROS Y DUEÑOS DE RECUAS	CANTIDAD DE MULAS	VALOR DEL FLETE	AÑO
Flete de mulas con 100 cargas de yerba de Salta a Potosí para pagar el órgano de la iglesia de Omaguaca.	Mulas particulares 10 mulas Bernabe Socomba, 10 entre Joseph Cortes y Juan Chapor, 10 de Andres Choque 10 de Francisco Maisari (Choque cobra el flete de todas) + 10 mulas de Pedro Toronconti ²⁹⁴	50 mulas	500 pesos	1673? ²⁹⁵

²⁹³ LCVC, IMAGEN 114. Don Pedro Toronconti menciona que mandará el dinero desde Oruro (centro minero) y en un plazo de tres meses porque esta vendiendo a plazos, lo cual era lo habitual en la época, al igual que hipotecar bienes para el pago como hace con la piara de mulas y sus vacas y ovejas. Dra. Gabriela Sica (comunicación personal). **Reatar**: 1. tr. Volver a atar. 2. tr. Atar apretadamente. 3. tr. Atar dos o más caballerías para que vayan las unas detrás de las otras. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. Consideramos que refiere a las ataduras de las mulas, “*formando reata*” en relación a la modalidad de unir dos o más caballerías para que vayan en hilera.

²⁹⁴ En el acta se menciona también 20 cargas de yerba que “*pone Andres Tolay en Potosí*” (LCVC, IMAGEN 131), pero no menciona mulas, probablemente porque las cargas de yerba fueron en las mulas que se fletaron para traer el órgano ya que era la forma de aprovechar el viaje sino las mulas fueron sin carga hasta Potosí.

²⁹⁵ Si bien el ajustamiento de cuentas se hace en 1673 el registro menciona: “(…) [sic] *Hezesele cargo al susodicho de 500 pesos que en años atrazados se juntaron de limosna entre los indios deste pueblo para comprar un órgano (...)*”. LCVC, IMAGEN 129. Y posteriormente se menciona: “(…) *Da por descargo Don Andres Choque auerse conchabado el órgano que esta en la Iglesia (...)*”. LVCV, IMAGEN 131, por lo que evidentemente la adquisición del mismo fue realizada en años anteriores.

	Andres Choque cobra el flete de las 40 mulas	40 mulas	370 pesos	1673?
	Andres Choque pone 10 mulas	10 mulas	95 pesos	1673?
Flete de mulas a Potosí (sin especificar carga)	Mulas de la cofradía de la Virgen. Queda a pagar Andres Choque. A cargo del flete el arriero Juan Vargas ²⁹⁶	10 mulas	100 pesos	1673
Flete de mulas con harina a los Lipés	Mulas de particular Pedro Toronconti	Sin especificar	40 pesos	1670
Flete de mulas con cebo y grasa a Potosí	Mulas de particular Se menciona que las mulas son de Pedro Toronconti ya difunto, que cobra a la cofradía el flete para llevar cebo y grasa producidos por la misma con sus mulas particulares. El flete se registra a cargo del Capitán Ignacio Pinto.	12 mulas	96 pesos	1673

Fuente: Elaboración propia en base a: LCVC.

El cuadro antecedente además de ilustrarnos sobre las cargas y destinos de los fletes, sus precios y las cantidades de mulas ocupadas en cada viaje, nos advierte de la existencia de una imbricada red de negocios entre los principales líderes étnicos del pueblo y algunos españoles.

A continuación separaremos los ejemplos y las diferentes situaciones que se observan en el cuadro:

²⁹⁶ La fuente menciona que el arriero que va con las mulas "(...) va pagado por los veynte y seis pesos que deue a esta santa cofradía [...] y el dicho Juan Vargas confesó deverlos y que haría dicho viage por essa quenta y los cinco pesos que restan se dexan para paga del Ayudante (...)". LCVC, IMAGEN 133. Juan Vargas se menciona electo como Ayudante del Mayordomo por Uquía Pedro Toronconte en 1668 (ver cuadro 1). De este modo se observa que también otros indígenas negociaban sus deudas con la cofradía, ofreciendo en este caso sus servicios de arrieros como parte de pago.

En primer lugar en relación al flete de cargas de yerba para solventar el pago del órgano, observamos que algunos indígenas están poniendo sus mulas para realizar la mencionada transacción a favor de la cofradía, y a su vez de este modo saldan las deudas, hacen donaciones o cobran por servicios anteriores prestados a la institución.

Otra situación se evidencia a través del cobro de los fletes a la cofradía para transportar sus bienes, es el caso de Pedro Toronconti que cobra a la cofradía el flete para llevar cebo y grasa producidos por la misma con sus mulas particulares.

Por otro lado, otros indígenas utilizan las mulas de la cofradía en sus fletes, como en el caso de Choque. Observamos también en los registros, que se le hace cargo al susodicho de fletes realizados con las mulas de la cofradía de la Virgen²⁹⁷, al mismo tiempo que se señala que acomoda los fletes con el Licenciado Carrizo de Hoser (cura) con quien está conchabado, aportando de sus mulas.²⁹⁸ Asimismo, las actas mencionan que es él quien cobra los fletes de 40 mulas con yerba a Potosí para pagar el órgano: 10 mulas de Bernabe Socomba, 10 entre Joseph Cortes y Juan Chapor, 10 de Francisco Maysari y otras 10 suyas, mientras que Don Pedro Toronconti envía también 10 mulas pero cobra por aparte el flete. Los registros no indican los destinatarios del cobro de dichos fletes.

En relación a Pedro Toronconti, cacique de Uquía, las actas lo mencionan realizando fletes de harina, de grasa y cebo de las cofradías hacia Potosí, pero siempre con las mulas propias. Incluso luego de su muerte, aparentemente ocurrida en 1670, se registran viajes con sus mulas llevando harina de la cofradía de la irgen hacia Lipes.

También pudimos observar que los aludidos líderes indígenas aportaban sus mulas a la cofradía como garantía por las deudas que tenían con la institución: “(...) *Mas se le entriegan [...] nueve mulas que de diez que eran saca la una Francisco*

²⁹⁷ En uno de los descargos a Choque de 1668 leemos: “(...) *hasesele cargo de otra mula mansa que en serbisio de don Andres Choque se quebró una mano que es tambien de la virgen (...)*”. LCVC, IMAGEN 116. Y también en 1673: “(...) *2 cargas [de trigo] que gasto en aviar las mulas de la virgen quando sacaron cargas por orden de D Andres Choque gouernador deste pueblo (...)*”. LCVC IMAGEN 128. Y ese mismo año: “(...) *Assi mismo queda a pagar cien pesos por el flete de dichas mulas que agora van cargadas a Potosi con otro flete (...)*” LCVC, IMAGEN 133. Estos datos nos confirman el usufructo de las mulas de la cofradía por parte de Andres Choque.

²⁹⁸ En actas de 1674 se lee en el descargo de Andres Choque: “(...) *deue Da por descargo que las diez mulas que quedo de dar para que se fletassen por la dependencia del Lizenziado Pedro de Hoser no las a dado por no auer auido fletes, y que la dara cada y quando los aya (...)*”. LCVC, IMAGEN 138.

Maysarí por que la tenia dada en parte de prenda de lo que debía a esta santa cofradía, y como agora paga se le vuelve (...).²⁹⁹

En este marco, las cofradías aparecen como una de las instituciones privilegiadas para la consolidación del poder de los líderes indígenas. Consideramos que éstas se apuntalan como espacios propicios para el reforzamiento del papel protagónico a nivel económico, político, social y religioso de los líderes étnicos, tanto individualmente y de manera simultánea hacia adentro de su comunidad, pero enmarcadas dentro de una clara estrategia de acrecentamiento de sus negocios y utilizando para esto el capital de las cofradías en beneficio personal y posiblemente también para su comunidad. En este aspecto se evidencia que las donaciones de los líderes étnicos a las cofradías se encuadran también dentro de un contexto de deudas por el usufructo de los bienes de las mismas.

Este protagonismo político y económico de los líderes indígenas se evidencia especialmente en la persona del cacique gobernador de Omaguaca *Andrés Choque II*.

3.2.1 Andres Choque II y la legitimación del poder

Durante el período estudiado, Andres Choque aparece como una de las autoridades con una indiscutible gravitación política y económica en el pueblo de Omaguaca consolidando un liderazgo sólido y permanente.

Por las fuentes consultadas sabemos que Don³⁰⁰ Andres Choque II fue el curaca principal del pueblo de San Antonio de Omaguaca durante el período 1662-1674³⁰¹ y también ostentaba el cargo de Cacique Gobernador de Omaguaca. En las distintas fuentes de la época se evidencia que tenía un gran peso político y económico dentro del pueblo y de las cofradías existentes en él. En lo que respecta a la cofradía de las Benditas Ánimas, es quien firma el acta solicitando su aprobación en 1664, y es el primer mayordomo mayor elegido en ese año. Posteriormente renueva cargo en

²⁹⁹ LCVC, IMAGEN 134.

³⁰⁰ Gabriela Sica aclara que durante el siglo XVII quienes accedían al tratamiento de “don” eran los caciques, sus hijos y segundas personas, es decir caciques menores que acompañaban a los caciques principales en las encomiendas. Durante la colonia recibirán el tratamiento de “don” quienes se consideran como vecinos notables o quienes poseen alguna instrucción. Sica, *Del Pukara...*, (2019).

³⁰¹ Sanchez y Sica, “Curacazgo (...), 55.

los años: 1668, 1669, 1671, 1674³⁰², y sabemos que fallece aproximadamente hacia el año 1680.³⁰³ Asimismo, participa activamente de las otras dos cofradías que encontramos en los registros: la de la Virgen de Copacavana y la del Glorioso San Antonio, ocupando en la primera diferentes cargos: en 1662 y 1669 como mayordomo mayor, y en ese mismo año ayudante junto con Joseph Cortes³⁰⁴, posteriormente en 1673 como ayudante de Diego Ortiz de Zarate.

En la mayoría de las actas de ambas cofradías se menciona a Andres Choque como Cacique Gobernador³⁰⁵, en referencia a este cargo leemos en Gabriela Sica que las primeras menciones a la existencia de los caciques gobernadores comienzan en la década de 1630, y dentro de las funciones y poderes que ejercían, éstos habían retomado la jurisdicción criminal dentro del pueblo y además actuaban por encima del poder de los Alcaldes del Cabildo indígena, quienes los asistían en la imposición de justicia en faltas que atentaran contra el orden del pueblo como peleas, disturbios, borracheras u otros delitos menores.³⁰⁶

Sin embargo, la preservación del poder por parte de las autoridades indígenas se situaba en una delgada línea de tensión permanente con el poder colonial. Ante estas presiones, los líderes indígenas buscaron legitimar su poder a través de diferentes situaciones, en primer lugar, por medio de la inserción en los mercados coloniales. Gabriela Sica, siguiendo a Thierry Saignes, sostiene que una nueva forma de legitimación surgió de la capacidad para insertarse en los mercados, y de este modo enfrentar con mayor éxito la presión colonial. Al respecto la autora plantea que: “Los caciques de Jujuy parecen haber consolidado su poder en el espacio más reducido del pueblo de indios, mediante alguno de estos mecanismos. Desde el comienzo de la conquista la inserción indígena en los mercados y circuitos coloniales estaba, habitualmente, mediatizada por los jefes étnicos, comenzando con las primeras incursiones en la reconversión de los tambos incaicos (...) hasta la

³⁰² Aquí se cortan las actas hasta el año 1680 en donde el “apellido” predominante en las autoridades cofradiales de Omaguaca pasa a ser Tucunas.

³⁰³ La última acta en que que registramos su firma pertenece de la cofradía de la Virgen y en ella se hace referencia a un descargo hecho por Pedro Ortiz de Zarate. LNVC, IMAGEN 268.

³⁰⁴ Vale la pena recordar que Joseph Cortes había sido elegido por sugerencia del mismo Andrés Choque como “tenedor de bienes” de las cofradías en 1667. LCVC, IMAGEN 112.

³⁰⁵ La última acta que encontramos la mención de Andres Choque como cacique gobernador es del año 1674. Posteriormente en el año 1680 se lo menciona con el cargo de “Sargento Mayor de los naturales” LCBA, IMAGEN 74. Es posible que el mencionado título de Sargento Mayor sea el grado militar que le hayan dado en las campañas a Calchaqui o al Chaco, sin embargo, este título difícilmente haya invalidado el de Gobernador. Dra. Gabriela Sica (comunicación personal).

³⁰⁶ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 332-333.

participación privilegiada de los caciques en el negocio de la arriería colonial (...) En todas estas instancias eran los caciques los que aparecían concentrando los viajes más importantes y tenían mayor número de animales”.³⁰⁷

En este punto, son varios los registros de la cofradía de la Virgen que nos arrojan mayor claridad con respecto a Andres Choque y sus actividades de arriería. Por éstos sabemos entre otras cosas, lo expuesto por otros autores³⁰⁸ con relación a la compra de un órgano para la iglesia del pueblo de Omaguaca en el año 1662, y que dicha transacción fue llevada a cabo bajo el liderazgo de Choque, quien siendo mayordomo de la cofradía recibió los 500 pesos que habían juntado los indios para tal fin. Este elevado monto se logró reunir principalmente a través de los ingresos de la arriería, que como vemos se había convertido en un engranaje clave del dinámico mercado local:

*“(...) Hazesele cargo al suso dicho de 500 pesos que en años atrazados se juntaron de limosna entre los yndios deste pueblo para comprar un órgano y estos o la mayor parte dellos los pagaron dichos yndios llevando en sus mulas flete de almadanetas desde Jujuy a Potosí (...).”*³⁰⁹

Posteriormente, observamos en las actas un largo y complejo relato de cargos y descargos contra Andres Choque y los demás indios que llevaron en sus mulas desde Salta al Potosí 100 cargas de yerba a cuenta del pago del órgano, por lo cual podemos inferir que el dinero para la compra del mencionado instrumento se obtuvo de los fletes al Potosí, primeramente con cargas de almadanetas³¹⁰ desde Jujuy a Potosí, y otro flete posterior desde Salta al Potosí con las 100 cargas de yerba; éste último según las fuentes se realizó con 50 mulas³¹¹ propiedad de los indios, así leemos en el descargo que hace Andres Choque:

³⁰⁷ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 347.

³⁰⁸ Zanolli, *Tierra, encomienda e identidad...*

³⁰⁹ LCVC, IMAGEN 129.

³¹⁰ **Almadanetas:** Mazo pesado de hierro compacto con que se muele el mineral en las máquinas trituradoras “Es un mazo de bronce o hierro colado, de 12 arrobas, que por medio de un perno está asegurado en un cabo. De ellos levanta doce mazos, cada media vuelta, la rueda matriz” Rivero y Ustáriz, s.v. *almadaneta de ingenio*, en: <http://dicter.usal.es/lema/index.php>. Estos instrumentos se utilizaban en la industria minera.

³¹¹ En nuestro trabajo de lectura de las fuentes consultadas identificamos 50 mulas: 10 de Bernabe Socomba, 10 (entre Joseph Cortes y Juan Chapor), 10 de Andres Choque, 10 de Pedro Toronconti y 10 de Francisco Maysari, y no 100 como manejan otros autores (Zanolli 2005). Por otro lado, los registros nos aportan otros datos, como el cargo a Andres Choque de: “(...) **95 pesos del flete de las 10 mulas cargadas que fueron de salta a Potosí con la yerba que se saco de cuenta del órgano (...)**” aclarando luego que fueron 30 cargas que llevo Choque en sus mulas. (LCVC, IMAGEN 133). Por lo tanto, **en 10 mulas** se llevaron **30 cargas** de yerba, y si el total de la yerba eran 100 cargas, nos parecen demasiadas 100 mulas para su transporte. Por otro lado, si Andres Choque debe

*“(...) Da por descargo que los 500 pesos pocos mas o menos que se juntaron para el órgano no cobro mas que el flete de diez mulas que dio Bernabe Socomba y otras diez entre Joseph Cortes y Juan Chapor, y otras diez que embio el suso dicho suyas por la manda que hizo y aunque Don Pedro Toronconti mando y embió otras diez mulas cobro el flete dellas, y no se acuerdan fuesen mas mulas por esta quenta que si pareciera auer ydo mas mulas hara bueno todo el flete en la lleva de las cargas que despacha a potosí para la satisfazion del órgano que se compro (...)”.*³¹²

El desarrollo del mercado local y la inserción de los indígenas en este engranaje a partir de la arriería, la cual se presenta claramente monopolizada por los líderes étnicos, es lo que convierte a la economía del pueblo en pujante, posibilitando así que las cofradías puedan acceder a este tipo de transacciones, movilizando a su vez mano de obra indígena como los *charquadores*³¹³ que participan de la matanza de 55 cabezas de ganado para procurar el avío de charque para la caravana, los arrieros³¹⁴ y los mismos indios quienes eran los propietarios de las mulas.

Al mismo tiempo, en los distintos registros podemos apreciar el usufructo que hacía Andres Choque de los diferentes bienes de la cofradía: del ganado mular y también de la producción. A los efectos de tener una mejor comprensión sobre la magnitud de lo dicho, transcribimos parte del cargo hecho a Andres Choque en 1674:

*“(...) Hazesele cargo a Don Andres choque de dos viajes que hicieron las mulas de la cofradia de la Virgen desde salta a Potosi por el **un viaje de nouenta y cinco pessos**, y por el **otro cien pessos** en la forma referida en dicho ajustamiento ~**mas el flete de diez mulas** que quedo de dar para quando hubiesse cargas por otra dependencia del Lizenciado Pedro Carrizo de hoses. ~**Mas diez cargas de papas** que le prestaron ~**Mas veynte cargas de chuño** que se le entregaron el dicho año de setenta y tres que fue electo por Mayordomo- ~**Mas ochenta y un pessos y dos reales del valor de cinquenta cargas de trigo** que se le dieron a treze reales. ~**Mas siete cueros de suela** que quedo de dar para aparejos por los cueros de la matanza que se le dieron ~**Mas veynte y quatro quintales y medio de charque** de la matanza que se hizo del ganado de la cofradia de la Virgen (...) y del procedido deste charque deve pagar veynte, y un pessos a los yndios que lo beneficiaron- ~**Mas treinta y dos cargas de chuño** que ubo de cosecha el año de su mayordomía. ~**Mas treinta quesos** de a quatro reales que se hicieron dicho año- ~**Mas doze pessos, y dos reales que se juntaron en plata** (...)”.*³¹⁵

95 pesos por el flete de sus 10 mulas y el monto total que se junta con el flete son 500 pesos, nos parece más probable la cantidad de 50 mulas para la transacción.

³¹² LCVC, IMAGEN 130.

³¹³ En las fuentes se registra el pedido a Andres Choque para que *“(...) les pague a razon de 4 Reales por el beneficio de cada una en charque si lo quisieren o en otro genero de los que tiene la cofradía (...)”* a los indios que participaron en la matanza del ganado. LCVC, IMAGEN 133.

³¹⁴ En los registros se menciona que le pagan 15 pesos a cada arriero. LCVC, IMAGEN 132.

³¹⁵ LCVC, IMAGEN 138. El resaltado es nuestro.

De este modo Andres Choque consolidaba su poder en relación con el manejo de los bienes de las cofradías, sobre todo de los de la Virgen de Copacavana, los cuales como ya mencionamos eran de mayor cuantía.

3.2.2 La participación de Andres Choque en las campañas militares

Otra de las formas de legitimación del poder utilizadas por parte de las autoridades indígenas que se consolida durante este período es su participación en las campañas militares: “En la segunda mitad del siglo XVII, cuando el ejercicio y los límites de la autoridad de los caciques estaban fijados surgieron nuevos modos de legitimación que parecen más orientados a fortalecer la situación de ciertos caciques frente a las autoridades coloniales, que de cara a su propia comunidad. Algunos caciques colaboraban en las campañas militares que terminaron con la conquista definitiva de los valles Calchaquíes o en la defensa de la frontera del Chaco”.³¹⁶

La autora menciona la participación de Don Andrés Choque II, cacique de Omaguaca, en 1665 junto a Pablo Bernárdez de Ovando encomendero de Casabindo y Cochinoca, en las campañas del Calchaquí que el gobernador Mercado de Villacorta llevaba adelante por esos años.³¹⁷ Sica expresa que las acciones de Don Andrés Choque II continuaron tanto en la participación de la guerra de la frontera del Chaco, como la entrada a Zenta en el año 1670.³¹⁸

En el libro de la cofradía de las Benditas Ánimas podemos observar el registro de esta participación del Gobernador de Omaguaca Andres Choque quien se ausenta con su gente justamente para la festividad de la Cofradía de las Benditas Ánimas, en un acta de 1671 se lee:

*“(...) En el [roto] omaguaca en 23 días del mes de henero de 1671 años aviendose selebrado obsequias de las Venditas animas del Purgatorio con su missa cantada vigilia y procecion el dia 3 [tachado] de Diziembre del año pasado de setenta por auer llevado luego infragante el maestre de campo don Juan Costilla gallinato³¹⁹ al governador **D. Andres choque y toda su gente al valle de centa al servicio de su Magestad no se hicieron las elecciones luego y oy dicho día por la mañana mande Yo el Licenciado***

³¹⁶ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 343.

³¹⁷ Gabriela Sica menciona que entre las funciones que cumplió el cacique en esta campaña se cuenta la de apresar a varias mujeres, que en calidad de desnaturalizadas fueron entregadas al encomendero Bernárdez de Ovando. Sica, *Del Pukara...*, (2019), 344.

³¹⁸ Sica, *Del Pukara...*, (2019).

³¹⁹ Juan Costilla Gallinato es en ese momento el Teniente de Gobernador de Jujuy y es Capitán de guerra, por eso lo convoca a Andrés Choque. Dra. Gabriela Sica (comunicación personal).

Pedro Carrizo de Hoses Cura vicario deste partido se justasen todos a las dichas elecciones (...).³²⁰

Tres años antes, en 1668 se le hace cargo a Andres Choque de “(...) tres mulas hembras mansas y tres aparejos nuevos **que llebo a calchaqui que son de la virgen santísima (...)**”.³²¹ Lo cual nos remite claramente al ya mencionado usufructo que Andres Choque hacía de los bienes de la cofradía y a la relación de dependencia de éste con el cura Pedro de Hoses.

En el caso referenciado en los registros, aparece este miembro del clero: el Licenciado Pedro Carrizo de Hoses, relacionado también económicamente con Andres Choque, vemos en los registros de 1663 con respecto a la compra del órgano para la iglesia:

*“(...) Da por descargo [Andres Choque] haberse conchabado con el Lizenciado Pedro de hoses en que sacaría 70 cargas en sus mulas deste órgano por otras dependencias q tenían”*³²². Y también: *“Assi mismo se le haze cargo del flete de diez mulas desta santa cofradía que despacho con cargas a Potosí el Lizdo. Pedro de hoses y después acomodo el flete con dicho Andres choque U 105 pesos (...)*”.³²³

Asimismo, leemos:

“(...) Y en quanto a las 10 mulas que esta obligado a dar por la dependencia del Lizdo. Pedro de hoses dixo [Andres Choque] que en la primera ocasion que halle de fletes las acomodara (...)”.³²⁴

De este modo podemos inferir que en la relación de Andres Choque con el cura Pedro Carrizo de Hoses se entremezclaban cuestiones de índole espiritual y económica, cuestiones que consideramos se enmarcan en el mencionado proceso de legitimación del poder por parte de las autoridades indígenas.

3.3.3 Andres Choque en las cofradías

En cuanto a otra de las formas en que los caciques coloniales mostraban su poder y legitimidad, Gabriela Sica indica la relación con el culto y la evangelización, destacando que el hecho de la dotación de bienes a las iglesias de sus pueblos y a

³²⁰ LCBA, IMAGEN 16. El resaltado es nuestro.

³²¹ LCVC, IMAGEN 116.

³²² LCVC, IMAGEN 130. **Conchabarse**: ‘ponerse de acuerdo para algún fin’, fin S XV, *conchabar* ‘ajustar, contratar los servicios de una persona’, amer. Joan Corominas, *“Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana”*. Tercera Edición muy revisada y mejorada. (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 165.

³²³ LCVC, IMAGEN 129. 105 pesos es la deuda de Choque.

³²⁴ LCVC, IMAGEN 132.

sus cofradías fue un aspecto importante en el accionar de muchos caciques coloniales de la jurisdicción de Jujuy. La autora menciona que casi todos los pueblos de indios poseían cofradías, y que éstas en el caso de las poblaciones más grandes podían ser varias, asimismo también advierte que en ocasiones los propios caciques fueron mayordomos de la cofradía. Al respecto continúa: “En varias ocasiones, los caciques encabezaron algunas acciones para proporcionar imágenes, arte u objetos para el culto de las iglesias de su pueblo. En el caso de Humahuaca y la Puna, los caciques fueron activos participantes en la construcción de la iglesia y en dotarla de elementos e imágenes religiosos. En 1641, el cacique Pedro Socomba intervino en la construcción de la iglesia y su nombre se encuentra grabado en la primera campana junto con la del vicario Pedro de Abreu. Otro de los caciques de este pueblo [Omaguaca] organizó la compra del órgano de la iglesia de La Candelaria. El mismo fue traído de Potosí mediante el flete de 100 mulas y con arrieros del mismo pueblo. También encontramos a Pedro Quipildor, cacique de Casabindo como uno de los principales promotores de la nueva construcción de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Casabindo. Si bien las anteriores eran acciones colectivas coordinadas o dirigidas por los caciques, ellos, también, podían demostrar su piedad y generosidad de manera individual, en aportes como el de Lázaro Murueta, cacique gobernador de Uquía, quién en 1699 donó a la capilla del pueblo su retablo de madera dorado a la hoja. Posiblemente, unos años antes el cacique Choque, también haya pagado alguna obra para la iglesia, ya que en 1661 había entregado un calzón y una hongarina plateadas más una capa al pintor Francisco Ruiz Viscarra para que le realizará varias pinturas”.³²⁵

A partir de las donaciones que realiza Andres Choque y que consideramos enmarcadas en estas prácticas de legitimación, podemos corroborar que éste mantenía una continua preocupación por procurar los diferentes elementos para el culto en la iglesia de Omaguaca, además de liderar la compra del mencionado órgano. En el inventario de la iglesia que lleva a cabo Pedro Ortiz de Zárate en 1670 se lee: “(...) y otra toca bieja llevo don andres choque con cargo de mandar haser un amito llanito con sus puntas (...)”.³²⁶

³²⁵ Sica, *Del Pukara...*, (2019), 345-346.

³²⁶ LCVC, IMAGEN 119. Sobre los términos que aparecen en la cita encontramos que: **Toca**: 1. s. f. Adorno para cubrir la cabeza, que se forma de velillo, ù otra tela delgada en varias figuras, segun los terrenos, ò fines para que se usan. Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739) <https://dle.rae.es>. **Amito**: Del lat. *amictus*, de *amicire* 'cubrir'. 1. m. Lienzo fino, cuadrado y con una cruz en medio, que el preste, el diácono y el subdiácono se

También participa en colaboración con el cura Antonio de Godoy, para la fabricación de la mesa de altar y una tarima:

*“(...) y el valor de las tablas, y clavos que compro para la messa del altar que se a hecho, y una tarima para segunda grada lo dan de limosna, y Don Andres choque a dado de limosna las alfagias, y la hechura con que desto no se carga nada a las cofradías(...)”*³²⁷

Asimismo, en el ajustamiento realizado por Ortiz de Zárate en 1680 se registra la compra de un terno de chirimías por un valor de 150 pesos, los cuales se le descuentan de su deuda con la cofradía:

*“(...) que las dichas partidas montan quatrocientos y setenta y dos pesos y medio; de los quales le estan rebajadas ciento, y cinquenta pessos por el terno de chirimías que compro para esta Iglesia (...)”*³²⁸

Además los registros nos mencionan que Choque gastó de su patrimonio en el embellecimiento de unos rosarios comprados por la cofradía:

*“(...) mas se le dieron [a Joseph Cortes] ocho pesos y medio de la limosna de unos Rosarios que compró con plata de la cofradía don Andres y los reformo con seda y oro y pagado el principal a tenido esta mejora (...)”*³²⁹

Y también se lee en el inventario de 1679:

*“(...) mas otra caja de la cofradía de las ánimas, con su llabe que a hecho Don Andres Choque (...) otro cajón en que se guardan los ornamentos, con su llabe la qual dio Don Andres Choque (...)”*³³⁰

Citamos aquí también la construcción de un escaño³³¹ para la cofradía de las Benditas Ánimas³³² por el que Choque da por descargo: de los 70 pesos del costo de 14 cargas de chuño que entraron en su poder: *“(...) auer gastado nueve pesos en*

ponen sobre la espalda y los hombros para celebrar algunos oficios divinos. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>

³²⁷ LCVC, IMAGEN 139. El término **Alfarjía** se refiere a un madero de sierra por lo común de catorce centímetros de tabla y diez de canto, sin largo determinado que se emplea principalmente para cercos de puertas y ventanas. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

³²⁸ LNCV, IMAGEN 267.

³²⁹ LCVC, IMAGEN 121.

³³⁰ LNVC, IMAGEN 264.

³³¹ **Escaño**: ESCAÑO. s. m. Cierta género de banco largo, con espaldar de competente anchúra, y capaz de poderse sentar en él tres, quatro, cinco o más personas. Diccionario de Autoridades - Tomo III (1732) <https://dle.rae.es>

³³² En el inventario de bienes de la iglesia de Omaguaca que manda a hacer Pedro Ortiz de Zarate en 1670 se lee: *“(...) tres escaños con sus cajones el uno de La Virgen otro de san Antonio y otro de Las animas y estan con sus serraduras y llaves (...)”*. LCVC, IMAGEN 119.

serradura, gonces, clavos de la hechura del escaño que se le hiso para su cofradía (...).³³³

Si bien en el descargo Choque manda a hacer el escaño con el dinero de la venta del chuño de la cofradía, nos parece más que sugerente la referencia a “*su cofradía*” en relación a la de las Benditas Ánimas, teniendo en cuenta que ésta estaba conformada solo por indios, y que como ya mencionamos había sido creada a pedido de éste. Por otro lado, entendemos que la adquisición del escaño para la cofradía de las Benditas Ánimas se convertía también en una forma de posicionarla al nivel de las otras dos cofradías a través de la materialidad concreta: el escaño era el espacio específico y propio que seguramente ocuparían las autoridades de las mismas durante las celebraciones y reuniones en la iglesia del pueblo.

Por último, nos parece necesario destacar las prácticas comunitarias enmarcadas en las formas de la antigua reciprocidad propia del mundo andino, que abordamos en el capítulo anterior en relación al trabajo en las tierras comunes bajo la forma de “minga”, que se consolida en este punto también como una práctica tendiente al afianzamiento del poder cacical de cara a la comunidad: “(...) abia benido con don Andres choque [el cacique] y otros indios de trabajar de la chacra de la Virgen y dicho don andres choque les festexo y dio de senar y beber (...)”³³⁴

Así vemos que estas acciones, además de enmarcarse en la búsqueda de legitimación de la autoridad cacical de Andres Choque, también respondían a las necesidades de la comunidad del pueblo de Omaguaca, como parte de la estrategia del mantenimiento de un equilibrio del poder. Gabriela Sica lo menciona claramente en su texto: “Sin embargo, como lo resaltaron algunos estudios, estas nuevas «legitimidades» debían ser acompañadas por otras acciones que reforzaran la autoridad frente al grupo, especialmente frente al proceso de recorte de las esferas de su poder llevada adelante por las autoridades coloniales. Si el cacique sólo se transformaba en representante de las presiones coloniales, sus bases de poder terminaban rápidamente socavadas. Los jefes étnicos debían manejar alternativamente acciones que tuvieran en cuenta sus propios intereses, pero también los del grupo y en general todas sus prácticas debían ser presentadas como parte de

³³³ LCVC, IMAGEN 121. El resaltado es nuestro. Es significativo que este gasto esté mencionado en las cuentas de la cofradía de la Virgen, y también que en dicho año de 1670 *Andres Choque* no era el mayordomo de la mencionada cofradía, sin embargo, se registra que tenía la producción de chuño en su poder.

³³⁴ ATJ, 1669, legajo 351, f. 15 Citado en Sica, *Del Pukara...*, (2019), 254.

un interés general. Esto representaba siempre una tensión o el mantenimiento de un precario equilibrio de poder”.³³⁵

En lo que respecta a las modalidades de acceso a la mayordomía de las cofradías, nos parece interesante una práctica que encontramos en los registros en ocasiones en que es electo mayordomo mayor el cura propietario o el encomendero, situación ante la cual Choque recurre a la estrategia de apuntarse como su ayudante. Esta situación aparece en 1673 en la cofradía de la Virgen de Copacavana, en el acta de las elecciones en donde Diego Ortiz de Zárate³³⁶, el hijo del encomendero pide voluntariamente ser mayordomo mayor, por lo que *Andrés Choque* pide serlo también:

*“(...) Por Mayordomo mayor al Capitan Diego Ortiz de Zarate teniente de gobernador y justicia mayor de la ciudad de san salvador de Jujuy porque su merced pidió voluntariamente el serlo, y assi mismo, por lo que toca a los naturales el Governador Don Andres choque pidió que siendo mayordomo su Encomendero avía de serlo también para ayudarle en lo que fuere posible (...)”.*³³⁷

Es interesante destacar que, al menos en la práctica Choque se va a consolidar como autoridad máxima de la cofradía³³⁸, ya que Diego Ortiz de Zárate y sus múltiples ocupaciones no le permitían permanecer en el pueblo. Así observamos en las actas siguientes la entrega a Andrés Choque de todos los bienes y la producción de la cofradía de la Virgen, entre los cuales se mencionan: 24 quintales de charque y cecina (1104, 19 kg), 20 cargas de chuño (3200 kg), 7 libras de cera (3,22 kg.) , la Insignia y el platillo de pedir limosna, cintas y demás adorno de las andas e imagen de Nuestra Señora, 10 aparejos, 9 mulas, las vacas y ovejas, y la cosecha del año, todos los cuales quedan en su poder bajo la vigilancia del cura Antonio de Godoy:

*“(...) Assi mismo quedan por quenta del susodicho [Andres Choque] la cosecha deste año, y las bacas y obejas que con asistencia de su Cura las hara contar para que el dicho Cura ponga la razon en este Libro **atento a que el Capitan diego ortiz de zarate pidió la Mayordomía con cargo***

³³⁵ Sica, *Del Pukara...* (2019), 348.

³³⁶ *Diego Ortiz de Zárate* era el administrador de la encomienda de Omaguaca de su padre Pedro Ortiz de Zárate. Al morir su padre, en 1683 *Diego Ortiz de Zárate* tomó posesión de la encomienda en nombre de su hermano mayor, ya que Juan de Zárate y Murguía se encontraba viviendo en España desde hacía varios años. Aunque la encomienda pertenecía a su hermano ausente, este hecho y las vicisitudes familiares de la herencia convirtieron a *Diego Ortiz de Zárate* en el virtual encomendero y dueño de un cuantioso legado en propiedades. Sin embargo, su poder duró sólo unos años hasta su imprevista muerte, a partir de la cual su esposa *Isabel Viera de la Mota* empezó a disponer del patrimonio en nombre de sus hijos menores y continuó con la administración de la encomienda de su cuñado hasta 1692 como podataria de la misma. Sica, *Del Pukara...*, (2019).

³³⁷ LCVC, IMAGEN 126.

³³⁸ Nos parece significativo con relación a esta consolidación del liderazgo de *Andres Choque*, que también en las mencionadas elecciones se nombra por su único ayudante de la parte de Omaguaca a *Juan Chapor*, hermano de *Choque*, el cual siempre se remitía a la parte de Uquía, y quien compartía la actividad de la arriería con *Choque*.

de que no avía de entrar ni salir en los bienes desta santa cofradía atento que sus muchas ocupaciones no le dauan lugar (...)³³⁹

Pero ¿qué sucedía mientras tanto con Andres Choque en la cofradía de las Benditas Ánimas? Observamos que Pedro Ortiz de Zárate labra un acta en abril de 1673 con el ajuste de cuentas realizado:

“(...) por no aver ajustado las cuentas de esta cofradia de las benditas animas del purgatorio quando ajuste las de las otras cofradías y aunque remiti el ajuste dellas al Bachiller Nicolas de garnica tampoco las ajusto y asi hise parecer oi dicho dias ante mi a don Andres choque gobernador deste pueblo y a los demas que an sido maiordomos y diputados desde el ajustamiento antecedente (...)”³⁴⁰

En el mencionado registro vemos que se le hace cargo a Andres Choque de: 117 pesos y 7 reales; 111 cargas de trigo (13986 kg) cosechadas en Omaguaca y Uquía el año anterior, las cuales se registran como una deuda de 141 pesos y 6 reales por su venta³⁴¹; 21 cargas de chuño (2646 kg) de ambos pueblos a 113 pesos³⁴²; 8 cargas de papas (1008 kg), de las cuales fía 4 cargas y vende las otras 4 por lo que debe 7 pesos; 11 almudes de tamos de Uquía a 11 pesos, y 16 pesos de la limosna del año. Lo arriba enumerado hace un total de 406 pesos y 5 reales, un monto sumamente significativo, y además nos aporta el dato de que Andres Choque también manejaba la producción del pueblo de Uquía.³⁴³

En su posterior descargo Choque nos brinda datos interesantes: en un principio de las 28 misas cantadas y 24 rezadas del año que hacen un total de 110 pesos, manifestó no haber pagado ninguna. En referencia al *chuño*, dijo haberlo trocado en Salta por una arroba de cera labrada para esta cofradía; con respecto a las cargas de trigo refirió haber sacado 5 cargas para el diezmo y 10 para semilla, y escribió el cura Godoy:

“(...) el dicho D. Andres choque dijo que para su avío de la jornada del chaco tenia necesidad de treinta cargas las cuales mande se le

³³⁹ LCVC, IMAGEN 134. El destacado es nuestro.

³⁴⁰ LCBA, IMAGEN 68.

³⁴¹ En el descargo se restan de las mencionadas 111 cargas de trigo: 16 cargas que se sembraron y 4 cargas en pago al cura por los 6 pesos de la festividad de los difuntos.

³⁴² Es interesante el dato de que de estas cargas, 8 se venden en Salta a 6 pesos la carga, y 13 en Omaguaca a 5 pesos la carga.

³⁴³ Nos parece oportuno destacar que en registros anteriores a enero de 1671, se menciona a Don Pedro Toronconti, curaca principal de Uquía quien denostaba un claro liderazgo sobre su pueblo evidenciado en los cargos y descargos de su parcialidad. Toronconti aparece en registros posteriores de 1671 como difunto, esto podría haber significado el aumento del predominio de Andres Choque también sobre el pueblo de Uquía, situación que se refleja claramente en los registros. Posteriormente a la muerte de Choque, se afianza en Uquía el liderazgo de Lazaro Murueta incluso, a nuestro entender, extendiéndose sobre la parte de Omaguaca.

entregasen auiendo ajustado el precio a trece reales carga que montan quarenta y ocho pesos y seis reales que con los de arriba hasen tresientos y tres pesos= y los tres pesos entrego al maiordomo Joseph secre para ayuda de yr pagando las misas de los lunes (...).³⁴⁴

De los restantes 300 pesos adeudados por Choque, el cura registra la distribución detallada de los gastos en que se ocupará dicha suma, liberando a Choque de la mencionada deuda. Entre los gastos en que se divide el monto adeudado por Choque (a cuenta del trigo de la cofradía para su avío de la jornada del Chaco), se encuentran: 150 pesos para enviar a Potosí para la confección de una capa de coro, casulla y frontal de damasco; 50 pesos para el cura Antonio de Godoy por el pago de misas de la cofradía; 51 pesos al cura Urbano Franco reemplazante de Godoy como vicario de la ciudad de Jujuy para que reparta con los clérigos; 30 pesos para el convento de San Francisco de la ciudad de Jujuy en pago para que digan 20 misas de la cofradía; 20 pesos para realizar el ataúd³⁴⁵.

Posteriormente, en las elecciones de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1674 vemos que el cura Antonio de Godoy manifiesta que: “(...) *A petición de todos los indios fui yo Antonio de Godoy nombrado por maiordomo y por mi ayudante a Don Andres choque Governador de este pueblo (...)*”³⁴⁶ posicionándose de este modo Choque como autoridad de la cofradía a la par del cura, al igual que en la cofradía de la Virgen con el encomendero Diego Ortiz de Zárate el año anterior, consolidando de este modo su liderazgo en ambos pueblos junto con el cura propietario y con el encomendero.

De este modo, vemos a Andres Choque interviniendo sobre ambas cofradías, y a través de su posicionamiento en las mencionadas instituciones, consideramos que fue uno de los elementos que le permitieron consolidar su liderazgo sobre los pueblos de Omaguaca y Uquía, apoyándose fundamentalmente en su influencia económica apuntalada por la arriería.

Por último, y en relación a este “débil equilibrio” en la consolidación del poder cacical, observamos que más allá de la presencia permanente y controladora de la institución eclesial a través de los curas, quienes indudablemente influían de manera directa en las elecciones y en las prácticas de las cofradías a través de su papel de

³⁴⁴ LCBA, IMAGEN 69.

³⁴⁵ Recordemos que *Pedro Ortiz de Zarate* pide en la Visita de febrero de 1673 que se adquiriera un ataúd para transportar a los difuntos.

³⁴⁶ LCBA, IMAGEN 18.

“guías espirituales”, los líderes indígenas también se posicionaron como administradores de los bienes de la iglesia, sosteniendo paralelamente sus negocios personales. Podemos entrever en algunos escritos ciertas tensiones y conflictos de poder entre los religiosos y los mayordomos de la cofradía, por ejemplo, en un acta de 1666 observamos como Andrés Choque manipula personalmente el libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas y no se registran las cuentas, las cuales son posteriormente ajustadas según “los memoriales” de otros mayordomos:

*“(...) Otro día después desta elección se juntaron los maiordomos del año antedente ada rquenta de lo que se les abia entregado por otros maiordomos [las] **elecciones no están puestas en este libro por no a [ber a] paresido y aberse hallado después en poder de [Don] Andres Choque y decir estos maiordomos que Juan Nicolas siendo cura inter escribió las elecciones y entregas en un pago, el qual no aparesido acu[ia] caussa les toma quantas por memoriales que otros maiordomos tenían de trigo, papas chuño que en su poder en con mas de dies pesos en reales según consta por [roto] sin firma que dijeron ser del cura del dicho Udo. Juan ni [colas] Carrizo (...)**”.*³⁴⁷

Posteriormente en un registro del año 1672, observamos que el Gobernador Andres Choque se va a la ciudad de *Juxui* el día anterior a la festividad del día de los Difuntos, por lo tanto, no se presenta a rendir cuentas, y así como observa el cura Nicolas de Garnica, tampoco se han asentado elecciones ni cuentas, cargos o descargos:

*“(...) abiendo celebrado ayer domingo las onrras delas benditas animas de purgatorio preveni a la jente que oi lunes después de la misa de las animas se abian de hacer las elecciones de maiordomos y que se juntase todos **y se juntaron los pocos que abia porque el Maiordomo maior y quien tiene los bienes de las animas a su cargo no esta en el pueblo que lo es el gobernador D. Andres choque que se fue anteaier savado a Juxui por otro tanto parese que en el libro no aberse hecho Elecciones y si las hisieron no están asentadas nise antomado quantas ni hecho los cargos ni descargos como no ay rason de cosa en este Libro (...)**”.*³⁴⁸

Sin embargo, según consta en la fuente, se realizan las elecciones correspondientes y se registra en el acta el pedido de “*tomarancele quantas a D. Andres choque y a los demás quando vinieren si ubiere quien se las tome*”.³⁴⁹

³⁴⁷ LCBA, IMAGEN 14.

³⁴⁸ LCBA, IMAGEN 17. El resaltado es nuestro.

³⁴⁹ LCBA, IMAGEN 17.

De cualquier modo, el poder de intervención y decisión de Andres Choque dentro de las cofradías del pueblo de Omaguaca, se ve constantemente reflejado en los registros. Desde las fuentes investigadas no encontramos otro líder indígena con el grado de importancia e influencia mencionado. El nombre y la firma de Andres Choque aparece en casi la totalidad de las actas examinadas: en las festividades, mencionado en los encabezamientos de las mismas como cacique gobernador y al final de las cuentas, cargos y descargos, se advierte claramente su firma ya sea como interviniente o como testigo.³⁵⁰

Siguiendo la línea del amplio margen de acción de Andrés Choque en lo que respecta al usufructo de los bienes de las cofradías, nos parece sugestivo un incidente encontrado en el Libro de la cofradía de la Virgen de Copacavana, en el año 1663 sobre cuatro “*botixas*” de vino³⁵¹ que son dadas en forma de trueque por cuatro fanegas de harina de la producción de la cofradía de la Virgen³⁵² por el Maestre de Campo Don Pablo³⁵³, y que producido el intercambio las retiene en su poder Andrés Choque, a pesar del reclamo del cura que se manifiesta en los continuos registros a los diferentes mayordomos de la cofradía de la Virgen, ante los cuales ellos aducen no conocer sobre el tema, ni sobre el paradero de las cuatro botijas. Finalmente Choque se hace cargo del costo de 32 pesos de las botijas trocadas por las fanegas de harina de la cofradía, pero las botijas con el vino nunca son devueltas.³⁵⁴

³⁵⁰ Nos parece muy significativo que posteriormente a 1680, probablemente la fecha del fallecimiento de Andres Choque II en los registros solo se mencionen los cargos de curacas, regidores y alcaldes, sin mencionar los nombres de quienes los portaban.

³⁵¹ El vino es un bien que también se daba en forma de ofrenda por parte de los cófrades para aumentar los ingresos cofradiales, así observamos en el Libro de la Virgen de Copacavana cuando le toman cuentas a Andres Tolai Mayordomo en 1663: “(...) *mas dies pesos en que dixo aber vendido una botixa de bino que dio de limosna Miguel de Obando (...)*” LCVC., IMAGEN 106. Miguel de Obando era el hijo natural de Pablo Bernardez de Ovando (encomendero de Casabindo y Cochino y uno de los vecinos más ricos de la jurisdicción). Dra. Gabriela Sica, comunicación personal.

³⁵² Con respecto a la producción de harina de la cofradía de la Virgen de Copacavana, encontramos el registro en 1660 de Pedro Omaguaca “asistente en el molino” inscripto como cófrade en la cofradía de la Virgen de Copacavana junto con su mujer y sus cuatro hijos; también la mención en registros de 1667 al “pueblo del molino”, y en 1683 la referencia a una mujer “Juana de Aguilera asistente en el molino”. Asimismo, encontramos la referencia a un flete de mulas para llevar harina a los Lipes, lo cual nos evidencia que el pueblo de Omaguaca contaba con un molino para la producción harinera. Sabemos que esto era común en la época, hay existencia de registros de molinos en la Quebrada desde comienzos del siglo XVII y casi todas las grandes haciendas poseían uno, también el pueblo de indios de Tilcara había pagado a un maestro para construir un molino en 1635. Sica, *Del Pukara...* (2019).

³⁵³ Evidentemente se refiere al encomendero de Casabindo y Cochino Don Pablo Bernardez de Ovando quien en el libro de la cofradía de la Virgen aparece registrado como cófrade junto a su esposa en 1663. Andrés Choque participará junto con él en la campaña del Valle Calchaquí en 1665-66. Sica, *Del Pukara...* (2019).

³⁵⁴ Este interés por el vino puede enmarcarse en lo que Victoria Castro explica sobre las sucesivas prohibiciones de vender chicha, vino y aguardiente dentro de las poblaciones indias por parte de las autoridades coloniales, quienes consideraban que la embriaguez conducía a las prácticas religiosas nativas, Castro R. Victoria, *De ídolos*

También en relación a los intercambios y el manejo de los bienes cofradiales, aparece aquí el rol fundamental de las mujeres indígenas dentro de la economía de la cofradía, aspecto que consideramos merece una atención más pormenorizada y que desarrollaremos a continuación en el siguiente capítulo.

a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur (Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2009):61-62. Por otro lado, cabe la posibilidad de que esta situación sea un indicador de un posible negocio de Andrés Choque, ya que el vino era un bien de consumo que se vendía en las minas. Sica, *Del Pukara...*, (2019). Por último, el incidente del vino nos indica también que Choque mantenía buenas relaciones con otros encomenderos como Bernardez de Ovando y su familia.

Capítulo 4

***Priostas, Maiordomas y Aiudantas:* Las mujeres protagonistas en la cofradía**

Una de las características más novedosas que descubrimos en las fuentes es la activa participación de las mujeres en la cofradía de indios de las Benditas Ánimas. Este protagonismo femenino marca una clara distinción con otras instituciones cofradiales estudiadas en los Andes.

En el análisis que realizan Celestino y Meyers de las cofradías de Jauja en Perú, las que son conformadas sólo por españoles o criollos, plantean con relación al protagonismo de las mujeres, que éstas fueron admitidas desde siempre con el cargo de *priostas* o *mayoralas* con una práctica más bien organizativa y con funciones de carácter agrario y religioso, pero con ningún poder de decisión. Más adelante resaltan la función del mayordomo como único administrador de los bienes: “Son los tesoreros, llevan las cuentas, pagan las misas al clero, deciden los gastos, las compras y las ventas”³⁵⁵. Sin embargo, en la cofradía de indios de las Benditas Ánimas, se advierte un claro protagonismo de las mujeres, las cuales evidencian un considerable grado de poder o decisión en lo que respecta a los asuntos económicos de la institución. Así, se observa en varias de las actas del libro de la cofradía de las Benditas Ánimas, que la rendición de cuentas, cargos y descargos de los bienes es solicitada a las priostas, del mismo modo en numerosas actas puede verse que es a las nuevas priostas a quienes se les hace entrega de los bienes de la cofradía de la gestión anterior.

Esta participación activa se hace manifiesta en los registros de las Benditas Ánimas a partir del año 1667 en relación al pago de la misa de los difuntos correspondiente a los lunes de cada semana, dichas actas son varias y corresponden al mismo año y a la misma mayordoma Agustina Oca³⁵⁶, en las mismas también nos parecen significativos algunos pagos realizados en lana: “(...) *Oy lunes nuebe de maio dije una misa cantada con prosesion por la cofradia de las benditas animas y rreseuí*

³⁵⁵ Celestino y Meyer, “La dinámica...”.

³⁵⁶ Agustina Oca aparece también referida en la cofradía de la Virgen como Ayudanta por Uquía en 1669 y en 1671.

dos pesos en lana por mano de dicha maiordoma y lo firme frai diego de Valensuela (...).³⁵⁷

En los registros de la cofradía de la Virgen encontramos la mención a “*la obejera*” en varias referencias al pago tanto en plata como en géneros (trigo y charque) “*a la india que guarda las ovejas*”, lo que nos aporta la información de que el cuidado de las ovejas de la cofradía era un oficio realizado por una mujer.

Por su parte, en la cofradía de la Virgen de Copacavana, se pone de manifiesto con anterioridad esta participación femenina indígena, vemos un acta fechada en 1665, en la cual el cura se queja de que no hay dinero para el pago de las misas: “*(...) a cuiá caussa se an vendido treinta y siete boregas de a seis meses y de año a quatro reales cabeza y se le an entregado a la maiordoma de su procedido catorse pesos en reales para que satisfaga las missas (...)*”.³⁵⁸

También los registros de la cofradía de la Virgen señalan que las priostas vendían los diferentes géneros que producía la institución. En un descargo al mayordomo Pablo Centeno del año 1673 se lee en referencia a 40 cargas de papas: “*10 cargas dice auer vendido a 72 reales por mano de la priosta*”³⁵⁹ y posteriormente en otro documento leemos: “*Y ten queda deuiendo Juan Vaquiano quinze pesos de las diez cargas de papas que dize auer vendido por mano de la Priosta*”.³⁶⁰

Más específica aún es el acta de rendición de cuentas de la cofradía de la Virgen del año 1681 en la cual se menciona:

“(...) Da por descargo la Priosta Ines ay auer gastado el trigo, la lana, y quesos que a tenido en su poder, en los quatro pesos arriua referidos = otros veynte pessos que dio al organista Juan Garcia que aderezo el órgano; y otros cinco pesos que dio al escultor Juan de salas con mas ocho pesos que entrego agora los quales se an dado al sastre Juan Alejos por la hechura de los ornamentos de la Iglesia, y auer pagado las missas con que no deue nada la Priosta (...)”.³⁶¹

En este registro evidenciamos que la priosta administra los bienes y el dinero de la cofradía, y además del pago de las misas que le corresponden del cual no se menciona el monto, también realiza desembolsos con relación a diferentes gastos

³⁵⁷ LCBA, IMAGEN 57.

³⁵⁸ LCVC, IMAGEN 110. El resaltado es nuestro.

³⁵⁹ LCVC, IMAGEN 127. El resaltado es nuestro.

³⁶⁰ LCVC, IMAGEN 134.

³⁶¹ LCVC, IMAGEN 142.

para la iglesia: el pago por arreglo del órgano, por la mano de obra del retablo, por la confección de ornamentos, montos en los cuales gasta 33 pesos.

Dentro de la cofradía de las Benditas Ánimas, esta participación femenina se acentúa en los registros a partir de 1692, así podemos observar en el acta posterior a la elección de autoridades del mencionado año, que el mayordomo saliente entrega los bienes de la cofradía a Ana de Sarate:

*“(...) Y luego incontinenti se prosiguió acoger las quantas a dichos maiordomos y auiendolas dado y pagado todas las misas de dicha cofradía **entrego el resto a Ana de Sarate el dicho maiordomo Lisarazo quatro cargas y dos almudes de chuño, quatro libras de sera = Y el maiordomo departe de Uquia auiendo también pagado todas las misas y dado quenta entrego de resto a Francisco Pablo once libras de sera y para que conste lo firme. Domingo Vieyra de la Mota (...)**”.*³⁶²

Podemos observar que para la parte de Uquía recibe los bienes Francisco de Pablo recientemente electo como mayordomo mayor, mientras que para la parcialidad de Omaguaca los bienes son entregados a Ana de Sarate, quien figura en la elección precedente nombrada “Aiudanta”, luego de la Priosta Mayor Phelipa Themes. Con relación a la mencionada Ana de Sarate³⁶³, encontramos en los documentos del año anterior otro dato significativo, que si bien lo mencionamos en otro acápite consideramos oportuno reiterar:

*“(...) En tres de nouiembre de 91 años dio Ana de Sarate dos pesos y medio por la entrada de diputada desta Sancta Cofradia [...] assi mismo dio su hija felipa de Sarate otros dos pessos y medio por la dicha entrada en esta Sancta Cofradia y lo firme en dicho mes y año – Vieyra siendo assi mismo Diego de tapia su marido diputado quien dio otros dos pesos y medio (...)”.*³⁶⁴

Este párrafo nos aporta información: por un lado Ana de Sarate ingresa como diputada³⁶⁵ a la cofradía pagando dos pesos y medio, su hija también se inscribe como

³⁶² LCBA, IMAGEN 26. El resaltado es nuestro.

³⁶³ Nos llama la atención de Ana de Sarate su nombre, ya que es uno de los pocos antropónimos femeninos del listado de autoridades cofradiales que está compuesto por nombre y apellidos españoles, sumado al apellido “Sarate” que es el mismo del encomendero y cura vicario Pedro Ortiz de Zarate, por lo que podemos suponer estaría relacionada de algún modo con dicha familia. Sabemos que en muchos casos los esclavos o huérfanos criados en una casa española recibían el apellido de los dueños o padrinos. (Dra. Gabriela Sica, comunicación personal).

³⁶⁴ LCBA, IMAGEN 75.

³⁶⁵ En algunas actas se mencionan los cargos de diputados y/o diputadas, que aparentemente son usados como sinónimos de mayordomos menores o ayudantes, quienes ecumplían la función de auxiliares del mayordomo mayor o de la priosta: “(...) Haceseles cargo al maiordomo y diputados del pueblo de Uquia (...)” LCBA, IMAGEN 68.

cófrade pagando igual cantidad, y por último su marido Diego de Tapia registrado como “diputado” también aporta el mismo monto. Diego de Tapia no aparece en los registros de la cofradía de las Benditas Ánimas, pero si se encuentra inscripto como ayudante en la cofradía de la Virgen de Copacavana por el pueblo de Omaguaca en el año 1696. A su vez, en los documentos de la cofradía de la Virgen, no encontramos referencias a Ana de Sarate, por lo que aparentemente participarían en diferentes cofradías, tal vez porque Diego de Tapia no era indígena.

Posteriormente, encontramos esta referencia a la mencionada:

*“(...) memoria de lo que **se le entriega a la priosta Ana de sarate primeramente una carga de trigo y quatro almudes - mas cincuenta y dos baras de listones de todos colores mas un peso en plata y diez y seis libras de será y unas flores para las andas este entriego hiso la priosta pasada llamada Andrea (...)**”.*³⁶⁶

De este modo, y a partir de 1692, en los registros de cuentas de la cofradía de las Benditas Ánimas observamos el protagonismo continuo de las autoridades femeninas en lo que refiere a los descargos, rendiciones de cuentas y entregas de los bienes:

*“(...) Y luego in continente ce procedio a las quentas i aviendo reconosido no estar hechas los dos años antecedentes aviendo hecho la inquisicion conbeniente paresio aber de bienes pertenecientes a esta cofradía los sigientes Dies cargas de chuño ocho cargas de trigo con mas doce cargas de papas que **se le entriegan a las nuevas priostas con mas nueve libras de cera blanca i en esta forma se hicieron dhas quentas i las firme. Mro. Juan fernandez Caeza (...)**”.*³⁶⁷

Del mismo modo, se observan en las actas a las priostas realizando transacciones con la producción de la cofradía como el fiar y quedar a deber, en un acta de 1697 se lee:

*“(...) Y luego in continente ce procedio a las quentas desta Cofradia i auiendoce pagado las misas del año con los efectos de las cocechas de la cementera ce entregaron a la priosta seis libras i media de cera nuebe cargas de chuño i quatro cargas de papas con mas quatro pesos i sinco reales en plata **i por que resultan algunos picos que fio la priosta pasada de dichas cocechas i contar por la memoria que ce le da para su***

³⁶⁶ LNCV, IMAGEN 247. El resaltado es nuestro. El acta no está fechada, pero abajo continúa el título “Año de 1701”, por lo cual podemos inferir que pertenece a 1700. El registro tampoco aclara a que cofradía se refiere, pero en nuestro listado de autoridades de las Benditas Ánimas se registra en 1699 a una ayudanta llamada Andrea Caqui, que podría ser quien entrega los bienes mencionados. Sin embargo, no encontramos referencias a Ana de sarate para dicho año en las Benditas Ánimas. En el mencionado registro, las páginas a las que hacemos referencias se encuentran con la leyenda: “numeración irregular” por lo que se encuentran desordenadas.

³⁶⁷ LCBA, IMAGEN 27. El resaltado es nuestro.

cobranza ce prebiene a esta i al maiordomo ce cobren todos i los tengan prompts para las quantas del año siguiente (...).³⁶⁸

Vemos claramente que las priostas fían parte de la producción propia de la cofradía, pero ¿a quiénes fían las priostas? Leemos en un descargo de la parte de Omaguaca en 1695:

*“(...) Mas cinquenta y ocho pesos y medio que **debe la jente deste Pueblo en plata y la maior parte en generos de las cosechas que a fiado la Priosta** pasada y se le previeni a la pressente cobre y recoja dicha cantidad por la Memoria que sele da assi a la dicha como al pressente Mayordomo para dicho efecto (...)*”.³⁶⁹

Aquí se evidencia como la priosta fía los productos de las cosechas: trigo, papas, chuño y en el caso de la cofradía de indios seguramente también *tamos*, pero además presta plata a la gente del pueblo. También, en un acta del año 1673 de la cofradía de las Benditas Ánimas se registra una priosta como deudora de productos de la cofradía: *“dos cargas [de papas] **deue la maiordoma menor francisca Pulu**”*³⁷⁰

Asimismo, y con relación al pago de lo que quedaban a deber las priostas, nos parece sumamente ilustrativo un descargo llevado a cabo en el libro de la cofradía de la Virgen por Francisca Vasama donde la mencionada priosta, pasa su deuda de 21 pesos a su marido, Don Lazaro Murueta cacique principal del pueblo de Uquía quien responde por la misma³⁷¹:

*“(...) da por descargo la priosta de Uquía la pasada muger de Don Lasaro Murgueta- sinco cargas de chuño sinco cargas de papas quinse quesos de a quatro rreales mas dose quesos de a dos rreales y sinco pesos en plata dise aber juntado con la insignia de todo esto da su descargo con los bales que tiene de las misas que a pagado todos los sabados a la semana **y de lo demas hase cargo a su marido la dicha priosta pasada y assi deue Don Lazaro Murgueta quien se obliga a pagar esta plata que inporta tres cargas de chuño inportan diez y ocho pesos y uan carga de papas inportan dos pesos mas deue un peso de los que son por todo deue beinte un pesos- entregosele a la nueba priosta (...)**”*.³⁷²

³⁶⁸ LCBA, IMAGEN 31. El resaltado es nuestro. Al parecer “picos” hace referencia a cantidades o saldos de los diferentes “géneros” que producía la cofradía: papas, trigo, *tamos* o *chuño*.

³⁶⁹ LNCV, IMAGEN 284. El resaltado es nuestro.

³⁷⁰ LCBA, IMAGEN 71. El resaltado es nuestro.

³⁷¹ Si bien el documento pertenece al año 1711, nos parece pertinente ya que tanto Francisca Vasama como su marido Don Lazaro Murueta son protagonistas activos de las Benditas Ánimas durante el período abordado en el presente trabajo.

³⁷² LNCV, IMAGEN 293. El resaltado es nuestro.

Corroboramos así lo desarrollado en el capítulo antecedente, en relación con las cofradías consolidadas como activas instituciones económicas que realizaban operaciones de préstamo y crédito en el pueblo, y observamos que dichas transacciones eran llevadas a cabo en gran medida por las priostas.

En cuanto al manejo de los bienes propios de la cofradía nos parece muy significativo un registro de la cofradía de las Benditas Ánimas del año 1699. En éste, tanto los descargos como la rendición con detalle de los bienes, y de las entregas de los mismos a las nuevas autoridades se hacen solamente entre las priostas, tanto para la parte de Omaguaca:

*“(...) ce cogieron solas sin cargas i tres almudes de trigo de que **cele hace cargo a la Priosta** mas se le hace cargo de beinte i sinco cargas de papas (...) mas **cele hisso cargo** de nueve pessos que ce recogieron con la insignia del platillo- **Da por descargo** aberce gastado las **dos cargas para la semilla de la cementera** i las tres cedieron por la limosna de missas, los tres almudes gasto la gente en la cementera- con una carga i media de chuño ce compro cera i con procedido de dos cargas i limosna del platillo cepagaron algunas missas i estas quatro missas pago el maiordomo i las restantes ce direron de limosnas los tres almudes restantes gasto la gente en la siembra (...)”.*³⁷³

Como para la parte de Uquía:

*“(...) Así mismo **cele hace cargo a la priosta de la parte de uquia** de doce cargas de trigo (...) de papas beinte i una cargas i cehisieron destas tres cargas de chuño (...) – mas de la limosna del platillo sinco pesos.*

***Da por descargo** aber dado al diesmo una carga i un almud – aberce ssacado para semilla tres cargas i con el procedido de lo restante i limosna del platillo ce pagaron las missas (...) i los tres almudes de chuño **ce entregan a la nueva priosta** i en atension a que ce halla esta cofradía sin cera para el gasto delas missas **ce prebiene el quidado primero de las cocechas** i limosnas ce compre (...)”.*³⁷⁴

Así observamos que el cargo de: la producción de trigo y papas, del chuño realizado, de las semillas, del dinero recogido en la limosna, de la compra de cera, de los gastos para la gente que trabajaba en la sementera, del pago de las misas, son hechas a las priostas salientes de ambos pueblos de modo separado, y posteriormente los bienes declarados se entregan a la nueva priosta.

En este punto, nos parece oportuno destacar dos cuestiones: en la primera cita, la priosta da por descargo el gasto para las semillas de la sementera; mientras que,

³⁷³ LCBA, IMAGEN 33. El resaltado es nuestro.

³⁷⁴ LCBA, IMAGEN 33. El resaltado es nuestro.

en la segunda, el cura hace el pedido a la nueva priosta sobre el cuidado de las cosechas; ambos asuntos relacionados con la siembra-cosecha, actividades que en registros anteriores eran referidas a los mayordomos.

Con respecto a esto, también leemos en un acta de las elecciones de la cofradía de la Virgen en 1696 del pueblo de Uquíá:

*“(...) Por Maiordoma Maior pidió la señora Doña Mariana quería de su devozion servir a esta santta cofradía y **para el cuidado de las sementeras y cosechas** fue elegida por Priosta Mayor Antonia Themes y sus Ayudantas Isabel Casmez y Martta Lactta Maríah Oca y Rossa Themes(...).”³⁷⁵*

El párrafo anterior nos brinda interesante información: por un lado, es la primera acta en que se menciona a una mujer española como mayordoma, “Doña Mariana”³⁷⁶, y por otro nos muestra una clara diferenciación entre ésta y la priosta mayor, elegida para el cuidado de las sementeras y las cosechas, dejando en claro que esta actividad, era expresamente realizada por los indígenas, incluídas las mujeres.³⁷⁷

Lo expuesto arriba, nos permite disentir con lo manifestado por Zacca y Caretta para nuestra cofradía, al menos en lo que respecta al siglo XVII abordado en el presente trabajo, en referencia a lo que las autoras remarcan como la existencia de una distinción dual, masculino-femenino, que se manifestaría en la entrega de productos diferenciados: por la cual los mayordomos darían cuenta de las fanegas de trigo que crecen “sobre” la tierra y son cosechados por los varones, mientras que las priostas informarían sobre papas, *chuño* y *tamos* por extraerse de “la entraña de la tierra” y luego ser procesados, actividad que sería propia de las mujeres, lo cual para las mencionadas autoras marcaría una diferenciación sexual relacionada con una “dimensión dual y simbólica entre el arriba y el abajo” propia de la cosmovisión andina.³⁷⁸

³⁷⁵ LNCV, IMAGEN 284. El resaltado es nuestro.

³⁷⁶ El documento no brinda mayores datos de *Doña Mariana*, pero suponemos que es la esposa del *Capitán Don Bartolomé de Prado y Portillo*, quien pide también anteriormente en la misma acta, ser mayordomo mayor de la cofradía por la parte de Uquíá. En actas posteriores ya del siglo XVIII, se desdoblán las elecciones en la cofradía de la Virgen de Copacavana registrándose autoridades de parte de españoles y de parte de los indígenas de manera diferenciada.

³⁷⁷ Más arriba de la mencionada acta se lee: *“(...) Por la parte de Uquíá pidió quería por su devozion y por Maiordomo Maior el Capitan Don Bartolomé de Prado y Portillo y para el cuidado de las sementeras y cosechas fue elegido Pedro chapor assimesmo por Maiordomo Maior Lorenzo Baquiano - Ayudante Pascual Cuzco (...)”* LNCV, IMAGEN 284. Se evidencia el mismo formato, ya que se especifica que para las actividades agrícolas el mayordomo que tiene competencia es de la parte indígena.

³⁷⁸ Caretta y Zacca, “Benditos ancestros...”, 65.

Lo desarrollado hasta aquí, nos permite esbozar una somera sistematización en relación a los cargos femeninos de priostas y ayudantas, y las funciones que éstas cumplían dentro de la cofradía de las Benditas Ánimas en los pueblos de Omaguaca y Uquía en el período investigado:

Cuadro 15: Funciones de las priostas en la cofradía de las Benditas Ánimas.

CARGOS	FUNCIONES
Priostas	<ul style="list-style-type: none"> -Pago de las misas. -Recepción de los bienes de la cofradía del año anterior. -Manejo de las cuentas de la cofradía. -Pago de gastos para el culto. -Préstamo de productos y dinero de la cofradía. -Cobro de las deudas de la cofradía. -Deudoras de la cofradía. -Cuidado de semillas, sementeras y cosechas. -Cuidado de los elementos del culto.

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA y LCVC.

Consideramos que lo expuesto es un indicio inequívoco del protagonismo de las mujeres indígenas en las cofradías y de su poder de decisión en la administración de los bienes y asuntos comunitarios, remarcando también aquí la ya mencionada diferencia con lo evidenciado por Celestino y Meyers en su investigación para las cofradías de Jauja en el siglo XVII en las cuales los cargos de priostas y mayoralas no tenían ningún poder de decisión.³⁷⁹

4.1 Acceso a los cargos cofradiales y alternancia de las mujeres

Este protagonismo femenino que descubrimos en la cofradía de indios se evidencia también en el momento de la elección anual, la que al parecer se diferenciaba en la modalidad utilizada en ocasiones en la cofradía de la Virgen de

³⁷⁹ Celestino y Meyer, "La dinámica...", 191.

Copacavana.³⁸⁰ En ésta última, según consta en algunos de los registros las autoridades femeninas eran elegidas por el mayordomo mayor, mientras que en la cofradía de las Benditas Ánimas las fuentes nos hablan siempre de una votación con participación de todos los presentes, tanto para los cargos femeninos como para los masculinos.

Con relación a lo mencionado, vemos en algunas actas de elecciones de autoridades de la cofradía de la Virgen de Copacabana del año 1666: “(...) **Eligio dicho mayordomo** [Pedro Toronconte] **por sus ayudantas** de su pueblo a Lucia tili, Bernarda Caimsa y Luisa muger de bernabe Socomba (...)”.³⁸¹

En primer lugar, se advierte que el mayordomo electo es quien designaba personalmente de entre las mujeres de su pueblo a quienes serían sus ayudantas, esta modalidad parece diferir de las elecciones llevadas a cabo en la cofradía de indios de las Benditas Ánimas, en cuyas actas observamos que el cura destaca constantemente el hecho de la conformidad de todos los presentes y del común consentimiento de los mismos, para luego proceder a confirmar y aprobar las mismas.

De este modo, vemos en el acta de la cofradía de las Benditas Ánimas de 1668 luego de realizada la votación para elegir a los mayordomos y sus ayudantes:

“(...) mas botaron unanimes i conformes i eligieron por priostas del pueblo de omaguaca a petrona chuququi i a juana caimsa i a juana asle mas botaron unanimes i conformes por Priostas del pueblo de uquiá a juana casma i a juana asle i a Isabel asla (...)”.³⁸²

Por otro lado, no hemos encontrado ninguna referencia a la elección de las priostas y ayudantas de modo directo por parte del mayordomo electo, como en las actas de la cofradía de la Virgen. Consideramos que esto podría ser un indicador ya

³⁸⁰ En este punto, consideramos oportuno destacar que las priostas y ayudantas de la cofradía de la Virgen de Copacavana son siempre mujeres indígenas, a diferencia de las autoridades masculinas entre las cuales se registran españoles. Recién en actas fechadas en el año 1780 encontramos el registro de las autoridades de manera diferenciada: de parte de españoles-de parte de indígenas, En las mencionadas actas se registran en primer término las autoridades de parte de los españoles, con el tratamiento de “don”, posteriormente se escriben los representantes de los indígenas diferenciados en la parte de Omaguaca y de Uquiá como en los registros más antiguos. Sin embargo, se observa que las mujeres indígenas continúan con su participación activa en la mencionada cofradía. En relación a este protagonismo de las autoridades femeninas, éste se evidenciaba también en las donaciones hechas a las cofradías. Nos parece significativa un acta de la cofradía de la Virgen de 1788, en la cual tanto las autoridades masculinas como las femeninas registran donativos similares para la festividad de la Candelaria/Copacavana: el primer día se registraron las donaciones del mayordomo de 12 pesos, la priosta 6 pesos y Franco Choque de 6 docenas de “cuetes”; para el segundo día de la fiesta otro mayordomo aportó igualmente 12 pesos, otra priosta 6 pesos y también se registra la donación de 6 docenas de “cuetes” por parte de Asensia Valeriana, seguramente ayudante de la priosta.

³⁸¹ LCVC, IMAGEN 110.

³⁸² LCBA, IMAGEN 15. El resaltado es nuestro.

sea de un mayor protagonismo de las mujeres indígenas dentro de la cofradía exclusiva de su estamento o tal vez de una mayor horizontalidad entre sus integrantes lo que permitiría llevar a cabo elecciones más participativas, o quizás ambas posibilidades.

Entrecruzando los datos con las actas de las elecciones en la cofradía de la Virgen de Copacavana, observamos que hay nombres femeninos recurrentes y que a su vez están presentes en los registros de autoridades de ambas instituciones.

En relación a la recurrencia de los nombres de las mujeres, Isabel Zacca menciona que éstos aparecen con peso propio en la cofradía de las Benditas Ánimas para el período 1727-1747, consolidándose como claros indicadores de la presencia y participación activa de las mujeres en la cofradía. Y a su vez menciona que fueron los nombres/apellidos con los cuales se identificaron dentro de un colectivo familiar, y que al mismo tiempo fueron transferidos a sus descendencias. De este modo, la autora plantea “la posibilidad de estar frente a la conformación de redes femeninas marcando este período como de consolidación organizacional de la cofradía y de la sociedad indígena.”³⁸³ Y estima que en el pueblo de indios de Omaguaca hubo una construcción social relacionada con la participación de las mujeres, quienes conformaron redes o alianzas lo que les permitió acceder a la gestión dentro de la cofradía y a una agencia aún poco investigada. Estas cuestiones merecen un estudio más profundo enmarcado en un abordaje mucho más amplio.

Otra información interesante que aparece en los documentos es la movilidad de las priostas y ayudantas de la cofradía entre ambas parcialidades de Uquía y Omaguaca, lo cual no lo encontramos evidenciado con relación a las autoridades masculinas. A los efectos de profundizar en estos aspectos, sistematizamos los datos obtenidos en los registros de ambas cofradías en el siguiente cuadro:

Cuadro 16: Priostas y ayudantas de las cofradías Benditas Ánimas del Purgatorio y Virgen de Copacavana de 1663-1701.

NOMBRE ³⁸⁴	COFRADÍA DE LAS BENDITAS ÁNIMAS			COFRADÍA DE LA VIRGEN DE COPACAVANA		
	CARGO	AÑO	PUEBLO	CARGO	AÑO	PUEBLO
	Priosta	1668	Omaguaca	Priosta	1664	Omaguaca
	Priosta	1669	Uquía	Priosta	1665	Uquía

³⁸³ Zacca, “Recreación cultural...”, 18.

³⁸⁴ Los nombres se encuentran con algunas diferenciaciones en las fuentes, por lo cual anotaremos todas las variantes que aparecen en los registros.

Juana Caimsa/ Caimsau/ Caimsao	Priosta	1672	Omaguaca	Priosta	1668	Uquía
	Priosta	1673	Uquía	Priosta ³⁸⁵	1670	Uquía
	Priosta	1680	Omaguaca	Priosta	1672	Uquía
	Ayudanta	1694	Uquía			
Petrona Chucucu/ Chucuy	Priosta	1669	Omaguaca	Priosta	1668	Omaguaca
Juana Coy/ Coi	Priosta	1664	Uquía	Priosta	1664	Uquía
				Ayudanta	1699	Uquía
Juana Chaltao/ Chaltau	Ayudanta	1673	Omaguaca	Priosta	1665	Omaguaca
				Ayudanta	1666	Uquía
				Ayudanta	1667	Omaguaca
				Priosta	1668	Omaguaca
				Priosta	1670	Omaguaca
				Ayudanta	1681	Omaguaca
Ana Legre/ Lexre	Priosta	1667	Omaguaca	Priosta	1665	Omaguaca
	Priosta	1669	Omaguaca			
Lucia Tili	Priosta	1664	Uquía	Ayudanta	1666	Omaguaca
	Priosta	1667	Uquía			
	Priosta	1669	Uquía			
	Priosta	1671	Uquía			
	Priosta	1691	Uquía			
Petrona Asli	Priosta	1667	Omaguaca	Ayudanta	1666	Uquía
	Priosta mayor	1698	Omaguaca			
	Priosta mayor	1699	Omaguaca			
Isabel Casma/ Casma ³⁸⁶	Ayudanta	1692	Uquía	Priosta	1667	Omaguaca
				Ayudanta	1695	Uquía
Dionicia Temis/ Temes	Priosta	1671	Omaguaca	Ayudanta	1667	Omaguaca
				Priosta mayor	1696	Omaguaca
Isabel Coi	Ayudanta	1695	Uquía	Priosta	1688	Uquía
Petrona Oca	Priosta	1666	Omaguaca	Diputada	1668	Uquía
	Ayudanta	1671	Uquía	Priosta	1669	Omaguaca
Juana Tilco	Priosta	1667	Omaguaca	Priosta	1669	Omaguaca
	Mayordom a mayor	1673	Omaguaca			
Francisca Tanter	Priosta mayor	1680	Uquía	Priosta	1669	Uquía
Marcela Temes/ Themes/ Temis	Ayudanta	1680	Uquía	Ayudanta	1671	Omaguaca
	Priosta Menor	1698	Uquía	Ayudanta	1673	Omaguaca
	Priosta Menor	1699	Uquía	Ayudanta	1692	Uquía
				Ayudanta	1696	Uquía

³⁸⁵ En estas elecciones se la registra como viuda.

³⁸⁶ Recordemos que Isabel Casmas es la mujer de Andrés Choque.

				Ayudanta	1697	Uquía
Francisca Vasama/ Guasama ³⁸⁷	Ayudanta	1694	Uquía			
	Priosta Menor	1698	Uquía			
	Priosta Menor	1699	Uquía			
Agustina Oca	Mayordom a ³⁸⁸	1667	.?	Ayudanta	1671	Uquía
Bernarda Bassama/ Vasama	Priosta menor	1701	Uquía	Ayudanta	1681	Uquía
Juana Asli/ Asle	Priosta	1668	Omaguaca/ Uquía ³⁸⁹	Mayorodoma	1663	.?
Petrona mujer de Pasqual Cantor	Ayudanta	1680	Omaguaca	Priosta Mayor	1690	Omaguaca
Juana Guasama/ Vasama/ Bazama	Priosta	1671	Omaguaca	Ayudanta	1695	Omaguaca
	Ayudanta	1680	Omaguaca			
Antonia Temes/ Themes	Priosta Menor	1694	Uquía	Priosta Mayor	1695	Uquía
				Priosta Mayor	1699	Uquía
Pasquala Caque/ Caqui	Priosta Menor	1701	Omaguaca	Ayudanta	1695	Omaguaca
Doña Marcela Sulap ³⁹⁰	Priosta Mayor	1696	Uquía	Priosta Mayor	1696	Uquía
				Priosta Mayor	1697	Uquía
Gregoria Ytunchi/ Itunsi	Priosta	1691	Omaguaca	Priosta Mayor	1697	Omaguaca
Petrona Temes	Priosta	1664	Omaguaca	Ayudanta Mayor	1698	Omaguaca
	Priosta Mayor	1701	Omaguaca	Ayudanta	1698	Uquía ³⁹¹

³⁸⁷ Francisca Vasama es mujer de Lazaro Murueta Cacique Gobernador del pueblo de Uquía, quien tiene una destacada participación en ambas cofradías.

³⁸⁸ Sabemos por los registros de pagos de misas, que durante algunos meses de 1667 la mayordoma Agustina Oca pagó las misas de la cofradía de las Benditas Ánimas, pero ésta no figura en las elecciones del mencionado año, ni tampoco los registros aclaran a qué parcialidad pertenecía.

³⁸⁹ En el acta de las elecciones de las Benditas Ánimas de 1668 se registra a Juana Asle como electa por ambas parcialidades.

³⁹⁰ En las Benditas Ánimas solo se registra como "Doña Marcela muger del curaca" que era Andres Toronconti, simultáneamente en la cofradía de la Virgen se lee "Doña Marcela Sulap" por lo que creemos que se trata de la misma persona.

³⁹¹ En el registro de elecciones de 1698 es mencionada electa en ambas parcialidades.

Catalina Themes/ Temes	Ayudanta	1692	Omaguaca	Ayudanta	1698	Omaguaca
Ana Asli/ Aslli	Ayudanta	1673	Omaguaca	Ayudanta	1699	Omaguaca
	Ayudanta	1700	Uquía			
Elbira/ Ilvira Tanter	Ayudanta	1696	Uquía	Priosta Menor	1699	Uquía

Fuente: Elaboración propia en base a: LCBA y LCVC.

El cuadro anterior nos permite evidenciar ciertas situaciones: en primer lugar se manifiesta el protagonismo de algunas priostas que son autoridades durante mucho tiempo y en ambas cofradías. Aquí resalta sobre todo por el período de tiempo que abarca (30 años) Juana Caimsa, asimismo es llamativa su actuación en la cofradía de las Benditas Ánimas, ya que se observa su alternancia intermitente entre los pueblos de Omaguaca y Uquía, mientras que en la cofradía de la Virgen ejerce el cargo mayormente en la parcialidad de Uquía. También observamos que es electa como priosta de manera simultánea en ambas cofradías en los años 1668 y 1672.

Juana Chaltau también aparece en numerosos años, pero con mayor actividad en la cofradía de la Virgen, de ella sabemos por los documentos que era natural de Cochino, mientras que aparece por primera vez en las fuentes como mujer de Felipe Culcul entre los cófrades asentados en el tiempo de la fundación de la cofradía de la Virgen en 1637.³⁹² Posteriormente, se inscribe el ingreso como cófrade de Juana Chaltau el 5 de junio de 1665, año en que comienza a participar en los cargos de autoridad en dicha cofradía, aportando dos pesos de limosna por su entrada.³⁹³ Mientras que en la cofradía de las Benditas Ánimas se registra su incorporación en un acta anterior a 1668 con el aporte correspondiente de 1 peso de limosna, y su mayor participación reside en Omaguaca, siendo en una sola oportunidad elegida por el pueblo de Uquía.

³⁹² Los datos sobre Juana Chaltau son algo confusos: posteriormente al mencionado registro de la cofradía de la Virgen de 1637, se la menciona nuevamente en el año 1663 como mujer de Juan Tripon, lo cual podría indicarnos que su marido Felipe Culcul había muerto, y ella vuelto a contraer matrimonio. Por otra parte, el mismo año de 1663 se inscribe otra vez su ingreso como cófrade junto con su madre Juana Itumchi, viuda de Pedro Tucunas, ésta última ya se había anotado en 1662 con sus hijos, entre los cuales no se menciona a Juana Chaltau. Estos datos, sumado a la diferencia de 28 años entre los documentos, nos alerta de la posibilidad de que se trate de dos mujeres diferentes con el mismo nombre.

³⁹³ En este punto debemos mencionar que en las actas se registran las entradas de los cófrades cada vez que realizan un aporte, por lo que aparentemente no se inscribían una sola vez de manera definitiva. Pudimos corroborar en varios registros que se encuentran inscriptos nuevamente muchos de los cófrades que ya eran participantes de la cofradía desde años anteriores.

Por su parte Lucía Tili, de manera inversa a Juana Chaltau, aparece mencionada con mayor actividad en la cofradía de las Benditas Ánimas, siempre en el pueblo de Uquía, mientras que su única participación en la cofradía de la Virgen es por la parte de Omaguaca. También es llamativa la duración de la etapa que abarca su actividad en las cofradías, la cual es de 25 años. Con relación a este aspecto, quien comprende el período más extenso dentro de su participación como autoridad de las cofradías es Petrona Asli en un lapso de 31 años. No tenemos suficientes datos como para evidenciar que dichas mujeres estuvieron participando activamente de manera continua e ininterrumpida en las cofradías, ya que en las fuentes solo se menciona a las priostas o ayudantas elegidas, pero nos parece bastante probable que siguieran participando de la institución como cófrades del común.

Por otro lado, además del componente de la movilidad o alternancia intermitente entre ambas parcialidades, hay priostas que se mantienen siempre en un solo pueblo, como es el caso de Ana Lejre, Juana Tilco, Petrona Chucucu, Dionicia Temes o Petrona mujer de Pasqual Cantor en Omaguaca, y Francisca Vasama, Isabel Coi, Francisca Tanter, Bernarda Vasama, Antonia Temes, Pasquala Caqui, Catalina Temes y Elvira Tanter en Uquía.

De igual manera, observamos que ocasionalmente hay mujeres electas simultáneamente en ambas cofradías como es el caso de Juana Coy que en 1664 asume como priosta por la parte de Uquía, tanto en la cofradía de las Benditas ánimas como en la de la Virgen; Doña Marcela Sulap nombrada priosta en 1696 por Uquía, también en ambas cofradías; y del mismo modo en el caso de Juana Caimsau, la cual en el año 1668 es elegida como priosta por la parte de Omaguaca en la cofradía de las Benditas Ánimas, mientras que en la cofradía de la Virgen también era confirmada como priosta, pero por la parcialidad de Uquía. Asimismo, registramos el caso de Petrona Temes quién ocupa el cargo de priosta dentro de la cofradía de la Virgen de Copacavana por las dos parcialidades: Omaguaca y Uquía en la misma votación.

Otro interesante dato surgido de la fuente analizada es la existencia en los documentos de una designación diferenciada en relación al género, distinguiéndose claramente los términos “Aiudantes” de “Auidantas”, “Maiordomos” de “Maiordomas”, “diputados” de “diputadas”, “todos” y “todas” (en relación a los presentes), y también en varios registros “cófradas” de “cófrades”, como por ejemplo: “y diez [misas]

ressadas **por Cofradas y Cofrades difuntos que son quince pessos**".³⁹⁴ Esta designación según el género nos parece notoriamente significativa, ya que se da una entidad diferenciada tanto para los actores masculinos como para los femeninos, lo cual creemos también podría ser un indicador tanto del mencionado papel protagónico de las mujeres en la comunidad, como también de la distinción en cuanto a sus roles y lugares, lo cual nos remite claramente a la diferenciación masculino-femenino en las prácticas sociales en los Andes.

Por otra parte, encontramos en las actas algunas mujeres que reciben el tratamiento de "doña", el cual como ya mencionáramos sólo se les asignaba a los caciques, a sus hijos y segundas personas. Enumeraremos aquí con el propósito de visibilizar su existencia, a las mujeres indígenas inscriptas con el mencionado tratamiento de "Doña": en la cofradía de la Virgen de Copacavana, en el año 1668 Doña Gregoria Chuma y Doña Clara Morueta; en 1674 Doña Isabel Casmás, mujer del cacique gobernador Andres Choque; en 1696 Doña Bernarda y Doña Marcela Sulap (mujer del curaca Andres Toronconti); en 1698 Doña Paula Casmés. En la cofradía de las Benditas Ánimas: en 1696 Doña Paula Asli y Doña Marcela registrada como "muger del curaca".

De igual importancia nos parecen las distintas limosnas o donaciones que se realizan por mano de las mujeres, cuyos registros si bien no son numerosos y exceden el tiempo abordado en el presente trabajo, nos hablan claramente de la posibilidad económica de éstas para realizarlas. Es interesante destacar por ejemplo la donación efectuada en el año 1680, que con motivo de la realización del retablo de la iglesia de Omaguaca a manos del escultor Juan de Salas, realiza la asistente del molino: "*Mas me dio Juana de Aguilera asistente en El Molino quinse pesos de limosna para esta obra*".³⁹⁵

También encontramos en el libro de la cofradía de San Roque en 1780 la donación de un sombrero de plata para el santo: "*Maria Socomba se asento para dar al santo un sombrero [sic] de plata*".³⁹⁶

Son importantes también las donaciones hechas a la Virgen de Copacavana para su festividad o en ocasión de venir a "romería" al santuario: "(...) *En 24 de*

³⁹⁴ LCBA, IMAGEN 25. El destacado es nuestro. Por otro lado, esta cita nos parece significativa ya que nos advierte de la celebración de misas también por las mujeres "cófradas" fallecidas, sin embargo, en los registros solo encontramos mención a misas celebradas por masculinos difuntos.

³⁹⁵ LNCV, IMAGEN 272.

³⁹⁶ "Libro de la Cofradía de San Roque", IMAGEN 240. En: <https://www.familysearch.org/ark>.

septiembre [de 1674] entrego un manto de lama carmesí con su sevillaneta angosta Gregorio fernandez que embio Juana [espacio en blanco]. asistente en el Rio de San Juan por una manda que años atrasados abia hecho (...).³⁹⁷

Y también leemos: “(...) Mas entregue al mayordomo Don Pedro toronconti dos libras de sera blanca que dio de limosna Maria ballejo en un nobenario y por verdad lo firme en 16 de febrero de 1666(...)”.³⁹⁸

Más significativa por su magnitud, es una limosna realizada por Juana Rodrigues a la Virgen de Copacavana en 1667:

“(...) En 10 de noviembre de 1667 años dio de limosna Juana rodrigues unos manteles de Ruan florete laurados con seda de colores y puntas de flandes- Mas dio una Palia de Bretaña bordada de seda de colores y sus puntas de flandes- Mas dio un paño de caliz de red con soles y lunas de seda de colores y puntas- Mas media libra de insienso- Mas una sortija de oro y su piedra de esmeralda- Mas 15 libras de sera blanca, es asaber, enteras 44 cabos de treinta y tres- Mas quatro cornualtares laurados de azul- Mas dio dos ramilletes (...)”.³⁹⁹

Asimismo, en el Libro de fábrica de la iglesia de Omaguaca del año 1739 se registra una donación hecha a la Virgen de Copacavana:

“(...) En tres días del mes de setiembre de 1739, una india del paraje de Chica, jurisdicción de la Villa de Oruro, le trajo a Nuestra Virgen Santísima de Humahuaca una media luna de plata con su serafín en medio de ella que tiene a los pies Nuestra Madre Santisima que pesó cinco marcos de plata (un kg)...Maestro Antonio Cardenas cura (...)”.⁴⁰⁰

De este modo vemos que en las cofradías del pueblo de Omaguaca, las mujeres lejos de remitirse simplemente a labores de tipo agrario o religioso y con escaso margen de decisión, se consolidan como evidentes protagonistas de la vida económica, social y religiosa dentro de la comunidad: administrando bienes, realizando transacciones de ventas, créditos y decidiendo sobre el culto como activas

³⁹⁷ Libro de Donaciones y Romerías a la Sma. Virgen de Omaguaca, en adelante: LDRV, IMAGEN 237. **Lama:** Tela de oro o plata en que los hilos de estos metales forman el tejido y brillan por su haz sin pasar al envés. <https://dle.rae.es>.

³⁹⁸ LDRV, IMAGEN 249. Podemos calcular que el costo de la donación fue de 5 pesos.

³⁹⁹ LDRV, IMAGEN 249. **Cornualtar:** lienzo que el sacerdote utiliza para enjugarse los dedos en la misa. Nelly Sigaut, coord. *La catedral de Morelia*, (México, El Colegio de Michoacán, 1991), 412. Desconocemos si Juana Rodrigues era indígena, pero no se registra con el tratamiento de respeto de “doña” ni tampoco como esposa de alguien, lo cual se evidencia en las actas en los casos de donaciones hechas por mujeres españolas, por lo que podemos suponer que fuera tal vez mestiza.

⁴⁰⁰ Goris y Barbieri, *Patrimonio...*, 86. Los autores remarcan que la pieza aún se conserva, y puede verse en la fotografía que presentan en su libro.

donantes, con posibilidad de una mayor movilidad tanto entre las cofradías existentes, como entre los pueblos que participaban de las misma.

Capítulo 5

“El tiempo de los muertos”: ritualidad y celebraciones en la cofradía

5.1 La fiesta: espacio de “plasticidad” y “fisura”

Dentro de la investigación que nos ocupa, la “fiesta” se convierte en un abordaje imprescindible, en nuestro caso la fiesta religiosa de las Benditas Ánimas que convoca bajo su advocación a la cofradía de indios de los pueblos de Omaguaca y Uquí. Nos parece necesario, por lo tanto, intentar un acercamiento conceptual a la categoría o noción de “fiesta” dentro del marco témporo-espacial en el que se encuadra nuestra investigación. Gabriela Siracusano⁴⁰¹ plantea que en los dominios españoles coloniales cohabitaban dos nociones de “fiesta” opuestas en su concepción y modalidades, pero que en la práctica cotidiana se encontraban inevitablemente imbricadas. Por un lado, la “fiesta religiosa” delimitada por la religión católica la que imponía los fines y espacios por los cuales debía transcurrir, en donde existía una división entre espiritual y sagrado en oposición a lo profano. Estas fiestas oficiales que tenían sus raíces en las fiestas medievales, “contribuían a consagrar, sancionar y fortificar el régimen vigente (...) tendía a consagrar la estabilidad, la inmutabilidad y la perennidad de las reglas que regían al mundo: jerarquías, valores, normas y tabúes religiosos, políticos y morales corrientes. La fiesta era el triunfo de la verdad prefabricada, victoriosa, dominante, que asumía la apariencia de una verdad eterna, inmutable y perentoria.”⁴⁰² En el otro extremo a un mismo tiempo, se situaba la “fiesta pagana” entendida esta como entregada a las necesidades carnales y bajo la supremacía de los sentidos.⁴⁰³

Sin embargo, en la sociedad colonial, se asistía cotidianamente a una superposición de los diferentes órdenes: político, económico, religioso, cultural, en la cual se mezclaban elementos europeos y andinos. Siracusano plantea

⁴⁰¹ Siracusano, “Notas...”.

⁴⁰² Bajtín, Mijail, (1994):14. Citado en: Siracusano, “Notas...”.

⁴⁰³ En este punto, es necesario aclarar que la mencionada diferenciación entre lo sagrado y lo profano pertenece a una construcción normativa española, que a su vez tampoco regía para los individuos pertenecientes a los sectores subalternos u otras esferas de la sociedad colonial como mestizos y demás “castas”.

simultáneamente la coincidencia entre la fiesta oficial permitida por la iglesia y la idolátrica o pagana, de esta manera se superponen cultos o celebraciones integrando las nuevas festividades y ritos impuestos por los españoles con prácticas prehispánicas más antiguas, incluso de sustratos anteriores a la dominación incaica.⁴⁰⁴

La autora utiliza la noción de “fisura” para ilustrar la idea de que, a través de las fiestas oficiales, celebraciones permitidas por las autoridades de la colonia, se filtran, se entremezclan y desdibujan múltiples representaciones y simbolismos que a través de “instancias de negociación”, conforman equilibrios más o menos estables entre las elites dominantes y los grupos dominados en la sociedad colonial. Así se filtran ofrendas, vino y banquetes en las prácticas litúrgicas dedicadas a los difuntos, propias de la “fiesta andina” que como bien señala la autora, se convierten en símbolo de la fiesta idolátrica y pagana que se debía combatir.

En este sentido, también Candela De Luca menciona esta idea de “homologación” entre festividades cristianas como el Corpus Christi, evento central en el calendario de festividades europeo y el Inti Raymi, ceremonial realizado en el solsticio de invierno en honor al sol-padre a través del cual se aprovecharían los puntos de convergencia con el culto incaico al Sol que coincidía en el ciclo agrícola con la cosecha del maíz.⁴⁰⁵

Esta compleja dinámica se manifiesta en un espacio que Candela De Luca denomina de “plasticidad”, compuesto por negociaciones que existieron indefectiblemente dentro del proceso de evangelización, lo que provoca que la rigidez de las prácticas tradicionales y las costumbres se vuelva más flexible. De Luca considera que: “Esta práctica ritual, en la que se relacionaban actos de reciprocidad estructurados en las relaciones sociales de producción con la veneración a las figuras sagradas, existía ya en tiempos prehispánicos, y a través de ellas se reafirmaba el orden cósmico y social del grupo”.⁴⁰⁶ Así, continua la autora, los jefes étnicos de las comunidades eran los encargados de sostener las fiestas y al mismo tiempo revalidaban su poder recompensando a la comunidad. Como contrapartida ésta reconocía su autoridad y aceptaba su liderazgo en la distribución de bienes materiales como tierra, recursos y trabajo.

⁴⁰⁴ Siracusano, “Notas...”.

⁴⁰⁵ De Luca, “De procesiones...”, 104.

⁴⁰⁶ De Luca, “De procesiones...”, 100.

Al mismo tiempo De Luca plantea el rol de las cofradías como articuladoras del calendario litúrgico, en el cual el ciclo agrícola anual cumplía un importante papel como demarcador de las diferentes festividades religiosas. La autora habla de “un sustrato previo a la conquista” que permanece, pero a la vez se transforma a lo largo del periodo colonial, y que da como resultado la presencia de elementos nuevos y originales en dichas prácticas que nos hablan de las cofradías como un espacio conflictivo, de flexibilidad y mutación constante, en el cual se entrecruzan procesos de dominación y resistencias, de apropiación y de invención, de reinterpretación y creación, tanto a nivel individual como colectivo.⁴⁰⁷ Si bien el mencionado estudio refiere al siglo XVIII, nos parece oportuno retomar estos conceptos en nuestro marco temporal que es previo, puesto que se encuadra en la larga duración, así como en la complejidad de la resignificación constante que se hace desde la particularidad de las comunidades indígenas, las que se apropian de las instituciones impuestas por la conquista y las transforman a partir de su universo de significaciones propias.

En relación a estas dos propuestas, se hace necesario marcar una diferencia sustancial: por un lado la noción de “fisura” que nos presenta la idea de algo rígido, sólido, que tiene una ruptura, un quiebre, a través del cual se puede filtrar alguna cosa. Por otro lado, el concepto de “plasticidad” se nos presenta como algo mucho más orgánico y dinámico, flexible, e incluso más funcional. A través del recorrido por nuestras fuentes, nos parece que este segundo término se presenta más adecuado para describir y comprender el complejo universo de significaciones y relaciones existente en los pueblos de Omaguaca y Uquía en el período colonial.

5.1.1 El tiempo ritual andino: El tiempo de los muertos y los ancestros

Con relación a la ritualidad andina, Olinda Celestino plantea la necesidad de un análisis detenido de los antiguos gestos litúrgicos andinos y las adaptaciones y adecuaciones que se efectuaron con la introducción del sistema litúrgico romano, sumado al aporte cultural y político español. Y remarca el trabajo de la evangelización, las represiones y extirpaciones que se sucedieron durante el periodo colonial y que

⁴⁰⁷ De Luca, “De procesiones...”.

fueron suficientemente intensas y repetitivas como para imponer esquemas de culto y recrear una lógica ritual específica en los Andes. Esto habría permitido según la autora, una simbiosis de elementos y prácticas religiosas mezclando tradiciones de origen precolombino con las introducidas por el catolicismo. Y agrega: “Habría que decir que el rito andino viene marcado desde mediados del siglo XVII cuando las doctrinas estaban provistas y equipadas, cuando las cofradías empezaron un trabajo absolutamente activo, cuando hubo una predicación intensiva de los misioneros para difundir la fe cristiana, cuando las visitas y revisitas de los templos, de las villas y pueblos atraen y mantienen la población indígena dentro de los cuadros de la Iglesia”.⁴⁰⁸ A su vez, la autora destaca la participación de los caciques como intermediarios en este proceso, por ser depositarios de las tradiciones andinas, y a su vez ser quienes se encargaban de alentar una “síntesis religiosa” que materializaban dando el ejemplo: sufragando los gastos de obras de las iglesias, financiando obras de arte sagradas, creando y fundando cofradías, y haciendo respetar el ritmo anual de la vida agropecuaria, lo cual se evidencia claramente en la cofradía de las Benditas Ánimas de Omaguaca.

En relación con los sistemas calendáricos y litúrgicos andinos, Olinda Celestino plantea la importancia de la reconstrucción del calendario incaico para acercarnos con mayor precisión al conocimiento de los ciclos rituales precolombinos, coloniales y contemporáneos. La autora propone no perder de vista la evolución y la historia en la que se enmarcaron los rituales en los Andes, y distingue en ellos una síntesis andina-católica que presenta dividida en dos grandes tiempos, separados por otro intermedio o de transición. Para tener una idea más acabada de los mismos los resumiremos en un cuadro:

Cuadro 17: Tiempos festivos agropecuarios andinos.

PERÍODO	CARACTERÍSTICAS/CELEBRACIONES ANDINAS	ÉPOCA DEL AÑO
A) TIEMPO SOLAR-MASCULINO-DE	-Estación de sequía.	Abril a Julio

⁴⁰⁸ Olinda Celestino, “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales”, *Gazeta de Antropología*, n° 13, Art. 06, (1997): 1-19, 9.

<p>COSECHA- ALUMBRAMIEN TO-SEQUÍA- ARMONÍA-</p>	<p>-Período de cosechas, selección de semillas, almacenamiento de la producción.</p> <p>-Ligadas a la constelación de las Pléyades y del Escorpión, a la Cruz del Sur y al solsticio de junio.</p> <p>-Armonía, ambiente festivo.</p> <p>-Fiestas de reconocimiento y gratitud⁴⁰⁹: Mama Huaco-Capacocha-Inca Raymi⁴¹⁰.</p> <p>-Período de sacrificios humanos/ animales.</p> <p>-Ritos ligados al pastoralismo. Cierran el período (fines de junio-julio).⁴¹¹</p>	
<p>B) TIEMPO DE TRANSICIÓN</p>	<p>-Culto a las montañas con nevados, lagunas y lagos donde nacen los ríos.</p> <p>-Héroes míticos ligados a fenómenos meteorológicos o lugares dispensadores de agua: Wallallo, Viracocha, Pariacaca, Illapa.</p> <p>-Ceremonias a divinidades que controlan el agua: Apus locales, la Pachamama y los antepasados.</p> <p>-Ritos de limpieza.</p>	<p>Julio -Agosto</p>

⁴⁰⁹ La autora plantea que a partir del período colonial, y con el objeto de perpetuar la intensidad de la fiesta de las cosechas, a través de decisiones de curacas e Incas se fijó el inicio de la cosecha haciéndola coincidir con la Semana Santa, a su vez que los otros ritos y cultos trataron de integrarlos con la celebración católica del Corpus Christi, 60 días después de la Pascua. Pero advierte que en la celebración del Corpus se integraron más elementos de procedencia española que indígena, los cuales llegaron a tener un valor prehispánico en la imagen de la fiesta inca de la cosecha que originariamente no le correspondió.

⁴¹⁰ Olinda Celestino aclara: "El Inca Raymi, fiesta de los incas o del Inca está registrado en abril por Guamán Poma (1615) y por Perez Bocanegra (1631). Estos cronistas, al registrarlas, están constatando un ejemplo de integración de las culturas inca y española dentro de la sociedad colonial. Luego la fiesta del Inca Raymi tomará el nombre del Inti Raymi (1944) y será celebrado el 24 de junio, sin olvidar por tanto que, a partir del siglo XVII, el drama de la captura y la muerte del Inca Atahualpa comienza a ser representado en las fiestas votivas urbanas como en el mundo indígena." ⁴¹⁰ Celestino, "Transformaciones religiosas...", 1997: 11.

⁴¹¹ Es necesario considerar en este punto, las diferencias entre regiones de los Andes: en Perú las señaladas/herranzas son en varias comunidades en julio-agosto, en cambio en los Andes jujeños son principalmente en verano. Es una diferencia importante. Agradecemos este aporte a la Dra. Lucila Bugallo.

	-Challa: ofrendas a la Pachamama ⁴¹² .	
C)TIEMPO LUNAR FEMENINO-DE LLUVIAS- ENFERMEDADES- GESTACIÓN- BATALLAS- MUERTE	-Estación de lluvias. -Período de sembríos, labranza de la tierra. -Relación enfermedad-lluvias: mal ánimo, enfermedades, muerte. -Se intensifican los rituales de limpieza que comenzaron en agosto. -Ritual de la Situa: alejar enfermedades, males, pestes e infortunios. -Ligada a la Constelación del Centauro (Yacana, la llama negra), y el arco iris. Ritos intensos por las noches ⁴¹³ . -Takis: danzas rituales. -Noviembre: germinación de cultivos- Culto a los ancestros y culto a los muertos. Ofrendas. Diciembre-Marzo: combates festivo-rituales para asegurar el ciclo productivo: chiaraje, tocto, tinkuy. -Sacrificio a la tierra-afirmación identitaria	Septiembre a Marzo

Fuente: Elaboración propia en base a: Celestino, Olinda, "Transformaciones religiosas...".

Es importante notar que el mes de noviembre estaba relacionado con la germinación de las semillas, las ofrendas y el culto a los antepasados ya que el mismo ocupaba: "...un lugar esencial en el período prehispánico. Se les rendía un culto

⁴¹² La autora refiere que una vez finalizadas las cosechas, el almacenamiento de los productos y la contabilidad del ganado, hay necesidad urgente de renovar la fertilidad de la tierra y prepararla para su nuevo período de embarazo, y por eso es necesario el "pago" a la tierra. Por último, sugiere la síntesis de esta celebración con la fiesta católica de la Asunción de la Virgen, a través de varios días festivos en los cuales se realiza este doble homenaje, sin embargo menciona una diferenciación: la challa a Pachamama es colectiva, familiar, grupal y se realiza en espacios abiertos, mientras que el culto a la Virgen María se realiza en espacios cerrados y construidos, entre otras diferencias.

⁴¹³ Celestino asocia en este rubro el culto a los "ángeles" el cual se impone rápidamente en el periodo colonial a lo largo de los Andes y menciona que, a través de sus pinturas y esculturas basadas en las series angelicales, los artistas andinos plasmaron sus concepciones y sus conocimientos acerca del universo, los astros, las estrellas, así como de los fenómenos meteorológicos, geológicos y naturales.

mezclado con reverencia y temor a las represalias, si estos quedaban insatisfechos de las ofrendas...”⁴¹⁴ Por lo cual cuanto mayor haya sido la recepción, éstos ayudarán a que las semillas germinen y crezcan y para el próximo año regresarán más dispuestos para con sus deudos.⁴¹⁵

Trabajos etnográficos actuales sobre poblaciones aymaras continúan mostrando que las celebraciones y rituales más importantes enfatizan en los fenómenos meteorológicos eclipsando al calendario solar. Es el caso de Vivian Gavilán Vega y Ana María Carrasco, quienes mencionan en su investigación que para fines de octubre inicia el período de lluvias y se celebra un segundo ritual de pasaje en la transición hacia el “período húmedo y tibio” que abarca la festividad que nos ocupa, y describen las ceremonias con relación a los muertos. Las autoras remarcan la importancia que la población andina asigna a la memoria de los antepasados y resaltan que: “la temporada cálida y húmeda representa un tiempo de peligros, los “condenados” o antepasados cohabitan el mismo espacio/tiempo”.⁴¹⁶

Durante estas ceremonias se espera que la llegada de “las almas” traigan consigo las lluvias, imprescindibles para los cultivos. Marietta Ortega Perrier destaca que existe una asociación entre alma y agua, ésta última como metáfora de la sangre como sustancia que hace posible la vida y que eventualmente también la quita, y manifiesta que el agua que el alma debe cruzar luego de la muerte según las concepciones andinas, es la misma sustancia que al caer sobre la tierra permite que la vida surja de ella. De esta manera las almas se integran a la energía vital del agua, que toma metafóricamente el lugar de la sangre que controla el poder reproductivo de *Pachamama*.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Celestino, “Transformaciones religiosas...”, 15.

⁴¹⁵ Celestino, “Transformaciones religiosas...”.

⁴¹⁶ Vivian Gavilán Vega, y Ana María Carrasco G., “Festividades andinas y religiosidad en el Norte chileno”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, Vol. 41, nº 1, (2009): 101-112, 106. A su vez, también distinguen tres momentos en el ciclo anual, directamente asociado al trabajo agrícola y ganadero, en los que las fiestas aparecen marcando el tránsito de una temporada a otra a través del culto a sus deidades y antepasados, y se orientan a celebrar a la muerte-vida en un permanente ciclo del devenir.

⁴¹⁷ La autora realiza su investigación en relación con las creencias y prácticas en torno a la muerte en la comunidad de Isluga, Tarapacá, Chile. Marietta Ortega Perrier, “Escatología andina: metáforas del alma”, en Juan Van Kessel, red. *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes*. (Iquique: Editorial IECTA, 1999), 165-176. En el mismo sentido, otros autores como Van Kessel plantean que el binomio Vida-y-Muerte, se percibe como un proceso cíclico y repetitivo, similar al Día-y-Noche o Siembra-y-Cosecha, y se “constituye en la síntesis de su existencia, el fundamento de su cosmovisión y el símbolo básico de sus fiestas y sus rituales telúricos.” Juan Van Kessel, red. *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes*. (Iquique: Editorial IECTA, 1999), 205.

5.1.2 La festividad cristiana: La celebración de los fieles difuntos y las benditas ánimas.

Para tener una idea más abarcativa de la festividad religiosa que nos ocupa, consideramos necesario también explicitar la fiesta cristiana en la que se enmarca la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, hacemos referencia a la festividad estipulada dentro del Santoral católico conocida como el “Día de los Fieles Difuntos” celebrada el 2 de noviembre, la cual conjuntamente y en complementariedad con la fiesta de “Todos los Santos” llevada a cabo el día anterior, se articula dentro del Calendario Litúrgico del catolicismo. Jacques Le Goff plantea como antecedentes del sufragio por las almas a los sacramentales romanos en los que ya se evidencia la celebración de misas por los difuntos más allá del día del fallecimiento como una conmemoración, y también los registros mortuorios durante la época carolingia como testimonio de la memoria de los difuntos a los que se recomendaba en el canon de la misa. Pero es a través del monje Odilón en la Abadía de Cluny a mediados del siglo XI que se comienza a extender esta práctica: “Cluny, en efecto, sin dejar de obedecer al carácter elitista de esas uniones entre vivos y muertos que conciernen a los grupos dirigentes, extiende solemnemente al conjunto de los difuntos, una vez al año, la atención de la liturgia. A mediados del siglo XI, probablemente entre 1024 y 1033, Cluny instituye la conmemoración de los difuntos el 2 de noviembre en relación con la fiesta de todos los Santos, que es el día anterior. El prestigio de la orden en la cristiandad es tal que ‘la fiesta de los Muertos’ se celebra muy pronto por doquier. Este vínculo suplementario y solemne entre los vivos y los muertos prepara el terreno en que habrá de nacer el Purgatorio”.⁴¹⁸

De este modo, el día de los difuntos se instituye, mediante la extensión en la liturgia a la “conmemoración de los difuntos”. Esta celebración se expande rápidamente y con posterioridad será adoptada por Roma e incorporada en el calendario Gregoriano en el siglo XIV. De esta manera, queda instituida una “práctica litúrgica esencial: los difuntos, y en especial aquellos que necesitan de sufragios, tienen en adelante su día en el calendario de la Iglesia.”⁴¹⁹

Aquí aparece como elemento clave el Purgatorio, que Le Goff presenta como producto de las profundas transformaciones en las relaciones sociales en la Europa

⁴¹⁸ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Madrid: Taurus, 1981), 147.

⁴¹⁹ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, 148.

del siglo XII, con la emergencia de la burguesía, nuevos valores y una jerarquía más horizontal, basada en un esquema tripartito. Este impulso también se condensa en las expansiones geográficas e ideológicas, que tienen a su vez como corolario, su extensión en el imaginario: “El Purgatorio es un elemento de esta expansión en lo imaginario social, en la geografía del más allá, en la certidumbre religiosa. Una pieza del sistema. Una conquista del siglo XII.”⁴²⁰ El autor plantea que el fenómeno del Purgatorio expresa una gran mutación de la sociedad en el que encuentra su anclaje, al mismo tiempo que la geografía imaginaria del más allá acabará insertándose en las realidades geográficas de “acá abajo”.

De este modo, el autor sostiene que el Purgatorio, utilizado como arma política por la Iglesia, se inscribe profundamente en la devoción cristiana, y posteriormente católica, teniendo sus momentos más fervientes y gloriosos entre los siglos XV y XIX⁴²¹, en los cuales además de la publicidad tradicional de los sermones y libros se añadirá la imagen con todo el potencial de la visión directa que consumará el triunfo de su localización, su materialidad y su contenido. Este “éxito” del Purgatorio también se desarrollará en las creencias y las prácticas: “La devoción que se expresa mediante los altares y los exvotos dedicados a las ánimas benditas muestra que no sólo pueden estar éstas adquiriendo méritos, sino que pueden hacerlos revertir sobre los vivos, retornárselos, devolverles su asistencia. (...) El sistema de la solidaridad entre los vivos y los muertos a través del Purgatorio se convirtió en una cadena circular sin fin, en una corriente de reciprocidad perfecta.”⁴²² Es interesante destacar en este punto lo que Le Goff propone como una instancia de “acrecentamiento del poder de los vivos”, en cuanto a la influencia que adquieren éstos sobre la muerte, y a su vez el refuerzo de la cohesión comunitaria gracias a la red de “solidaridades eficaces” que se extiende entre familias con vínculos de sangre, religiosos o fraternos más allá de esta vida. En este punto nos parece oportuno sugerir que el mencionado sistema de solidaridades y ayuda recíproca parece haber encajado armoniosamente con los principios andinos de reciprocidad, así como con la idea de la influencia de los muertos sobre los vivos, sustentados en la sociedad indígena colonial. A su vez, estos lazos de unión y

⁴²⁰ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, 153.

⁴²¹ Le Goff afirma que en el terreno del dogma y la teología, la entronización definitiva del Purgatorio en la doctrina de la Iglesia católica tiene lugar entre mediados del siglo XV y comienzos del XVIII: contra los griegos en el concilio de Florencia en 1439, y luego contra los protestantes en el concilio de Trento en 1562 donde se inserta irrevocablemente el dogma.

⁴²² Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, 412.

solidaridad son aprovechados por la Iglesia como institución, la que logra hacer avanzar el fuero eclesiástico en detrimento del fuero del “Todopoderoso”, anexando al poder espiritual el provecho financiero que incorpora mediante este tipo de prácticas.

En referencia a esto, en las fuentes pudimos encontrar varios reclamos de los Obispos y Visitadores en relación con la cantidad excesiva de misas realizadas que superan a las permitidas, con el correspondiente cobro de las mismas por parte de los curas. Así leemos en un acta de 1664 redactada por Pedro Ortiz de Zarate:

“(...) y en virtud de Santa obediencia y sopena de Descomunion maior y de suspencion de oficio y beneficio por seis messes manda que los curas se ajusten a las constituciones y no lleven mas derechos ni digan mas missas que las que en dichas constituciones estan dispuestas (...)”⁴²³

Por otro lado, el autor refiere que la difusión del Purgatorio que logró paulatinamente insertarse en las creencias y las prácticas desde el siglo XII, había modificado a partir de entonces la actitud de los cristianos frente a los últimos momentos de la vida, dramatizando esta última etapa de la existencia terrenal, confiriéndole una marcada intensidad mezcla de temor y esperanza: la alternativa entre Infierno o Paraíso podía jugarse en el último minuto. Le Goff demuestra que el Purgatorio aparece también en las principales manifestaciones de las nuevas formas de solidaridad entre los vivos y los muertos: en los testamentos y obituarios a partir del siglo XIV, se instala la idea de “descargar el alma del futuro difunto mediante el pago de sus deudas y la celebración de misas de aniversario ‘para el remedio de su alma’ (...)”.⁴²⁴

Aquí nos parece oportuno incorporar un texto de Vincent Nicolas que nos aporta un ejemplo significativo sobre lo antedicho, reflejado en el espacio andino en el siglo XVII, en el cual se hace referencia a una indígena pobre: Maria Colquema quien, estando postrada en la cama de un hospital en la ciudad de La Plata, el jueves 23 de julio de 1620, pide dictar su última voluntad, ante lo cual acuden un escribano y un intérprete para registrarla. Ésta declara en su testamento que su cuerpo sea enterrado en el mismo hospital Santa Bárbara⁴²⁵, pero el autor menciona que: “Maria fue mucho

⁴²³ LCVC, IMAGEN 108.

⁴²⁴ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, 374.

⁴²⁵ Vincent Nicolas menciona que “la poca importancia dada por la testamentaria al destino de sus restos mortales dejaría suponer una completa apropiación de su parte de la división cuerpo/alma introducida por la religión católica, a no ser que su silencio se deba a otros factores, como ser la estricta vigilancia de la iglesia,

más precisa en relación con lo que debía hacerse respecto de su ánima: “ella pedía cuantas misas rezadas y cantadas fuere posible para la salvación de su alma. No quiso dejar pendiente ninguna deuda, por mínima que sea, que pudiese impedir o atrasar su camino hacia el más allá. Es así que pidió se le pague a la india Beatriz, cocinera del padre de Guaicoma, un peso de ají que le debía. Y, aun habiéndose prestado, mucho tiempo atrás, en Potosí, seis reales de una india cuyo nombre ignoraba, ella mandó se pague esta deuda a las ánimas del purgatorio.”⁴²⁶

En este ejemplo puntual enmarcado en el espacio de los Andes y en el tiempo abordado en nuestra investigación, consideramos se evidencia la forma en la que se encontraba incorporada al pensamiento andino-colonial la existencia de un lugar intermedio, en el que la prueba que se sufre puede llegar a abreviarse gracias a las intervenciones de los vivos, de tal modo que esta preocupación por el destino de su ánima determina las últimas acciones de Maria Colquema en vida.

De esta manera, el Purgatorio se consolida en el imaginario como un lugar intermedio entre la vida terrenal y la celestial, y lo que es fundamental como un espacio de solidaridades entre los vivos y los muertos. Estas solidaridades se concretan en instituciones: “Los sufragios por los muertos suponen la constitución de vastas solidaridades de una y otra parte de la muerte, relaciones estrechas entre vivos y difuntos, y la existencia entre unos y otros de instituciones de vinculación que financien los sufragios –como por ejemplo los testamentos o hagan de ellos una práctica obligatoria- como las cofradías.”⁴²⁷

La Contrarreforma, siguiendo los lineamientos del Concilio de Trento, promueve las obras destinadas a los “sufragios” por las almas de los difuntos, que luego se canalizan en las “Hermandades de las Ánimas”, exportadas posteriormente hacia Hispanoamérica con el objeto de vehicular la conquista espiritual de los indígenas, las que encuentran una rápida aceptación y difusión en el nuevo espacio andino.⁴²⁸ En el caso de la advocación de las Benditas Ánimas, y en consonancia con el mandato tridentino, hace presente una preocupación intensa y constante sobre el después de la vida terrenal, y a la vez esboza la posibilidad de accionar desde el mundo terreno sobre el destino de las almas de los difuntos que se encuentran en ese

reflejada en la rigidez del formato del testamento, o la ausencia de alternativas para la gente pobre.” Vincent Nicolas, “Maria Colquema y las almas olvidadas en la fiesta de Honras”, (Sucre: en prensa, 2021), 2.

⁴²⁶ Nicolas, “Maria Colquema...”.

⁴²⁷ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, 22.

⁴²⁸ Vega, “Cofradías en el Perú...”.

“mundo intermedio” a la espera de acceder al paraíso celestial. De este modo, las cofradías se consolidan como articuladoras entre ambos mundos y funcionan como financiadoras de los sufragios, entendidos éstos como las intervenciones de los vivos que pueden abreviar las pruebas de las almas en el Purgatorio.

En este punto, nos parece necesario referir que si bien a nivel general existe un fomento movilizad por la contrarreforma hacia las cofradías de las Benditas Ánimas, al mismo tiempo en los Andes continúa existiendo un recelo por parte de las autoridades eclesiásticas, que los alertaba de posibles supervivencias de cultos idolátricos anteriores cimentados en la importancia de los antepasados muertos, las ceremonias que se les realizaban, y las coincidencias entre el calendario católico que celebraba a las ánimas del purgatorio con el mes de noviembre que según Guaman Poma era el de la fiesta de los muertos *Aya Mark'ay Killa* o mes de llevar los muertos.⁴²⁹

5.1.3 Las celebraciones en Omaguaca

En el área andina y Jujuy ¿cuáles eran las fiestas permitidas que se inscribían dentro del contexto religioso cristiano de la época?

Desde el siglo XVI, una bula del Papa Paulo III había establecido el calendario de celebraciones generales que la población indígena podía conmemorar, tal como las resume Diego González Holguín:

*“SVMMARIO DE LOS PRIVILEGIOS Y FACVLTADES CONCEDIDAS PARA LOS INDIOS. Por Bulla da Paulo Tercero estan reseruados los Indios de guardar otras fiestas mas de los Domingos del año. El dia de Navidad. Dia de Resurrección. El dia de la venida del Spiritu sancto: de suerte que en estas tres Pascuas solo son obligados a guardar el primer dia de ellas. Item el dia de la Circuncision. El dia de la Epiphania o, fiesta de los Reyes. El dia de la Ascension. El dia de Corpus Christi. Item de las fiestas de nuestra Señora, el dia de su Natiuidad. El dia de la Purificacion. El dia de la Anunciacion. El dia de la Assumpcion. Iten el dia de los apostoles Sant Pedro, y Sant Pablo, y no otro dia alguno. Ex Conci. Lim. 2 Sess. 3 cap. 90”.*⁴³⁰

⁴²⁹ Guaman Poma de Ayala, F., *Nueva crónica y buen gobierno*. (México D.F.: Siglo XXI, 1980 [1615], 258.

⁴³⁰ González Holguín, *Vocabulario de la Lengua...*, 425.

Pero además de estas se fueron sumando otras como las de los patronos de los pueblos y ciudades y los festejos de los santos tutelares de las numerosas cofradías rurales y urbanas que se habían fundado a lo largo de América.⁴³¹

En las fuentes mencionadas no se nombra la celebración del Día de Todos los Santos, la cual englobaba el Día de los Difuntos celebrado al día siguiente, esto se debe a que estaban enmarcadas en las fiestas particulares dispuestas y por las Bulas papales.

En el caso del pueblo de Omaguaca además de las fiestas generales como el corpus, la semana santa o la navidad, encontramos en las fuentes que entre los años 1664 a 1700 se celebraban otras fiestas en la iglesia de Omaguaca, relacionadas con el patrono del pueblo o los santos y advocaciones de las cofradías. Por ejemplo, en las actas fundacionales de la cofradía de la Virgen se especificaba, la celebraciones generales a la Virgen tales como “(...) *Ten queremos que las cuatro fiestas principales de nuestra Señora que nosotros somos obligados a [reco]rdar que son El Dia de la natividad, día de la Purificacion, Anunciacion y asempsion (...)*”.⁴³²

En Omaguaca, la fiesta de la Virgen de Copacavana coincide con el culto a la Virgen de la Candelaria, celebrado por la iglesia como el “Día de la Purificación de la Virgen” mencionado más arriba.⁴³³ Pero también, se honraban a los Fieles Difuntos

⁴³¹ Candela De Luca plantea que, en el siglo XVIII, la Iglesia a través de concilios, sínodos y constituciones limita el número de fiestas que podían celebrarse por año. La autora manifiesta que, si bien las fiestas permitidas por la Iglesia se reducen, a través de los documentos analizados se evidencia que en la práctica eran muchas más las fiestas que se seguían celebrando de las permitidas por la normativa. De esto podemos inferir que por un lado las fiestas religiosas se habían convertido en motivo de preocupación por parte de las autoridades, por lo cual deciden ampliar la restricción de las mismas; y por otro lado, en lo que atañe a nuestro recorte temporal del siglo XVII, nos indica que estas fiestas eran mucho más numerosas antes de estas medidas de reducción de las mismas tomadas por la corona.

⁴³² LNCV, IMAGEN 265.

⁴³³ Con respecto a la fiesta de la Purificación de la virgen, esta recuerda el momento en el que María, se presenta en el templo con la ofrenda correspondiente, para purificarse luego de haber dado a luz. Esta fiesta se transforma luego en el siglo XV en la fiesta de las candelas, iniciándose en las Islas Canarias y extendiéndose rápidamente por Europa, la que es posteriormente traída a Hispanoamérica. En referencia a la advocación de la Virgen de la Candelaria, en los documentos relevados la encontramos mencionada por primera vez en un acta de la cofradía de la Virgen de comienzos del siglo XVIII: “(...) *En el pueblo de Humahuaca jurisdicción de la ciudad de San Salvador de Jujuy en veintitrés días del mes de febrero de mil setecientos y dos años aviendosse celebrado la festividad de **Nuestra Madre y Señora de la Candelaria (...)***” LCVC, IMAGEN 144. El resaltado es nuestro. Posteriormente, en registros de 1708 a 1711, solo encontramos mención a la “Virgen de Copacavana”. Más adelante, en un acta 1788, se la remite como “*Nuestra Señora de la **Candelaria o Copacabana***”, mientras que para el año siguiente de 1789 se la registra solamente como “*Nuestra Señora de la Candelaria*”. De esta manera, y según nuestro recorrido por los registros, consideramos que hasta el final del siglo XVII la advocación que se venera en la iglesia del pueblo de Omaguaca es la de la “*Virgen de Copacavana*”, es recién a partir del siglo XVIII que la mencionada advocación de “*Candelaria*” comienza a incorporarse paulatinamente, aunque mayormente se la continúa mencionando como Copacavana.

que se celebraba como continuación del Día de Todos los Santos; así como a San Antonio, patrono de la cofradía homónima y del pueblo de Omaguaca y la fiesta de Santa Bárbara.⁴³⁴ También encontramos la mención en una de las actas a la fiesta de la “Purísima Concepción”, así como un registro que parece referirse a la festividad de San Santiago: “(...) *abiendo pedido los maiordomos en San tiago su Santidad y lustrissima mandase pagar (...)*”⁴³⁵, por lo cual también se sumarían a las celebraciones.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, esbozamos a continuación un registro estimativo de las festividades que se realizaban en la iglesia del pueblo de Omaguaca, sin embargo, de ninguna manera consideramos que estas sean las únicas celebraciones que se efectuaban, sino más bien y por lo mencionado más arriba seguramente eran más.

Cuadro 18: Estimación de las fiestas litúrgicas celebradas en el pueblo de Omaguaca en el S XVII.

FIESTA LITURGICA	FECHA DE CELEBRACION ⁴³⁶
Circuncisión del Señor	1 de enero
Epifanía del Señor	6 de enero
Purificación de Nuestra Señora/ Candelaria/ Copacavana	2 de febrero
Anunciación de Nuestra Señora	25 de marzo
Semana Santa-Resurrección	Móvil
Ascención	Móvil (40 días después de Pascua)
San Francisco de Paula y Día de la Santa Cruz (Uquía)	3 de mayo
San Antonio de Padua ⁴³⁷	13 de junio

⁴³⁴ La devoción a Santa Bárbara aparece mencionada en el inventario de 1679 en: Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*

⁴³⁵ LCVC, IMAGEN 107.

⁴³⁶ Según pudimos comprobar en los registros, las fiestas no siempre se celebraban con exactitud el mismo día del Santoral católico. En ocasiones esto dependía de la presencia de curas en el pueblo, o de otras de las actividades en que estaban involucrados los caciques, como en el caso que mencionáramos más arriba, de la participación de Andres Choque y “toda su gente” en las entradas al valle de Zenta en el año 1670, por lo cual en esa ocasión se dilata la celebración de las Benditas Ánimas hasta el 3 de diciembre.

⁴³⁷ San Antonio de Padua era el patrono de la iglesia y del pueblo de Omaguaca, pero es interesante ya que en los Andes era el santo protector de las mulas, de los animales utilizados en el transporte, de los arrieros y viajeros. Por lo que debía ser una advocación importante en un pueblo en el que muchos comuneros eran

Pentecostés	Móvil (50 días después de Pascua)
Corpus Christi	Móvil
San Santiago ⁴³⁸	25 de julio
Asunción de Nuestra Señora	15 de agosto
Natividad de la Virgen	8 de septiembre
Todos Santos	1 de noviembre
Fieles Difuntos	2 de noviembre
Santa Bárbara	4 de diciembre
Concepción de Nuestra Señora	8 de diciembre
Natividad	25 de diciembre

Fuente: Elaboración propia en base a: LCVC; LCBA; LNVC; "Tablas de las fiestas de guarda de los indios" del Sínodo de Charcas, en: De Luca, "De procesiones...", 101; Concilios Limenses; Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*

De este modo, en el entramado de la sociedad colonial, la vida de los pueblos palpaba al ritmo de los acontecimientos y festividades marcadas por la Iglesia católica y seguramente de otras celebraciones y rituales que no aparecen en las fuentes. Partiendo de este contexto de fiestas litúrgicas en un espacio andino, con expresiones religiosas de una particularidad flexible a través de la cual se filtran y entremezclan símbolos e imágenes, algunos propios de sustratos anteriores a la conquista y otros importados y novedosos, trataremos de interpretar las huellas que nos hablan de las prácticas religiosas de los indígenas en los pueblos quebradeños de Omaguaca y Uquí. Por medio de lo que podemos rastrear en las fuentes, y en el contexto de una sociedad atravesada por una lógica ritual establecida por prácticas y elementos religiosos mezclados y reelaborados permanentemente, procuraremos acercarnos a una mejor comprensión de esta pequeña cofradía de indios, para quienes los rezos, las honras y fiestas del santoral católico marcaban parte de su ritmo diario.

arrieros. Sobre San Antonio ver: Mendizabal Losack, E. *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano* (Lima Perú: Instituto de investigaciones Museológicas, Universidad Ricardo Palma, 2003), 138-9.

⁴³⁸ La fuente no nos permite afirmar que realizaban la fiesta de Santiago (vigilia, misa y procesión, etc), pero sí nos posibilita conocer que el día de Santiago era una fecha "marcada" es decir que la tenían presente, ya que es registrado el pago mencionando el día del patrono y no simplemente con la fecha. Asimismo, Santiago en todos los Andes es el rayo. Luego hay diferenciaciones respecto al ganado: en tierras altas de Jujuy, es patrono de caballos, en la sierra peruana es patrono de la hacienda (vacas, caballos, ovejas, todos) Agradecemos estos valiosos aportes a la Dra. Lucila Bugallo.

5.2 Los difuntos en la cofradía

5.2.1 Los muertos en el mundo andino

Candela De Luca destaca la particularidad y el rol de las cofradías hacia el interior de la comunidad indígena, no solo por las actividades que realizaban, sino fundamentalmente a través de la figura de veneración que convocaba a los devotos.⁴³⁹ En nuestro caso, la figura de “las Benditas Ánimas del Purgatorio”, veneración escogida por los indígenas de la cofradía, nos lleva a considerar el significado y el lugar de los muertos en el mundo andino.

En la cofradía de las Benditas Ánimas observamos algunas prácticas que aparecen como posibles indicios de ese sustrato anterior a la conquista y que consideramos se vinculan con la materialidad andina y su modo de relacionarse con los antepasados. El hecho de que los actores indígenas hayan solicitado la fundación de una cofradía bajo la advocación de las Benditas Ánimas del Purgatorio ya es de por sí bastante significativo, si tenemos en cuenta la importancia del culto a los ancestros en el área andina prehispánica. Culto que fue cercenado y prohibido desde la conquista, y que a través de diferentes mecanismos fue redirigido o mediatizado a partir de la nueva organización impuesta.

Axel Nielsen aborda en sus investigaciones a través de aportes arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, las distintas lógicas o principios de acción prehispánicos de las poblaciones andinas, y sugiere que la principal actividad religiosa llevada a cabo por los grupos étnicos probablemente haya sido el culto a los ancestros fundadores de cada *ayllu*.⁴⁴⁰ Y manifiesta: “En tal caso, sería razonable pensar que la estructura segmentada que se observa en el culto católico tiene su origen en una espacialidad anterior, vinculada con la veneración a los antepasados y otras deidades fundadoras de cada parcialidad, entidades cuya materialidad habría sido substituída por imágenes

⁴³⁹ De Luca, “De procesiones...”, 98.

⁴⁴⁰ Nielsen define a los **ayllus** como: “grupos de personas que se concebían como parientes por descender de un antepasado común (real o mítico) y administraban colectivamente recursos estratégicos asociados a la tierra, p.ej., áreas de cultivo, agua, pasturas. En un nivel mínimo los ayllus incluían varias decenas de familias, a menudo residentes en varias localidades; estos segmentos (ayllus menores o pachaqa) se agrupaban inclusivamente en un número variable de niveles organizativos crecientemente englobantes, v. gr., ayllus mayores, mitades, grupos étnicos, confederaciones.” Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*, 45-46.

de santos, vírgenes, altares y otros elementos de la arquitectura católica (p. ej., torres, calvarios, oratorios).⁴⁴¹

En este marco, el autor indaga en los orígenes más profundos de las jerarquías políticas andinas y menciona que el poder político de los líderes étnicos se sustentaba en el culto a los antepasados, y su legitimidad se supeditaba al cumplimiento de una serie de mediaciones entre personas y grupos, entre la comunidad y las divinidades, y, por último, entre la comunidad y los otros poderes políticos.

En este sentido es clave el acta de fundación de la cofradía, que contiene el pedido formal hecho a Pedro Ortiz de Zarate en 1664 para la aceptación y confirmación de esta nueva institución por parte de las autoridades indígenas de ambos pueblos:

*“(...) Don Andres choque gobernador cacique principal [de este] pueblo de Omaguaca y Don Pedro toronconti casique principal deste dicho pueblo de la parcialidad [de Uquía] Juan Lequen alcalde Juan tucunas y miguel senteno regidores deste dicho pueblo asi se [una] mos y desimos que aonrra y gloria de dios y bien de las benditas animas de purgatorio queremos ynstituir y fundar una Cofradia [de las ben] ditas animas de purgatorio para que p [roto] se sirua por nuestro Cura y para ello nos dito las constituciones siguientes (...)”.*⁴⁴²

En la fuente citada, claramente las autoridades indias: caciques y autoridades del Cabildo indígena se posicionan como mediadores ante la autoridad eclesial, solicitando de manera formal la fundación de la cofradía de indios.

Ahora bien, sobre la advocación elegida para la cofradía: las Benditas Ánimas del Purgatorio, las fuentes no nos aportan más información sobre el motivo de esta elección, pero la misma nos remite a la importancia que tenían los antepasados en el mundo andino, en un espacio en el cual las prácticas religiosas permitían la intervención de los muertos en los asuntos de los vivos.⁴⁴³

Siguiendo a Nielsen, observamos que el culto a los ancestros se conformaba como una operación de la memoria colectiva, en la cual “la memoria de los antepasados actuaba como sustento ideológico de la identidad, autonomía y autarquía relativas de cada ayllu dentro de una estructura política mayor. Esta misma lógica, sin embargo, operaba también como justificación de las jerarquías políticas.”⁴⁴⁴ Esto

⁴⁴¹ Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*, 50.

⁴⁴² LCBA, IMAGEN 10.

⁴⁴³ Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*

⁴⁴⁴ Axel Nielsen, “Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños”, *Estudios Atacameños*, n° 31 (2006):63-89, 67.

podría ser un indicio que nos permitiera comprender el hecho de que sean las autoridades étnicas quienes manifiesten el mencionado interés en la fundación de una cofradía de indios bajo la advocación de la figura de las Benditas Ánimas. Por un lado, en un intento de reforzar y consolidar su poder político apelando al culto a los antepasados a través de la activación de los mecanismos de la memoria colectiva, en un ámbito de reforzamiento de la identidad comunitaria centrada en el pueblo de reducción.⁴⁴⁵ Y al mismo tiempo, en un contexto en que el vínculo con los antepasados se daba a través de nuevas instituciones.

Estas representaciones relacionadas con los muertos probablemente se actualizarían y reestructurarían a través de la materialidad de la cofradía, las celebraciones propias, las procesiones por la iglesia y por el cementerio, los entierros de los cófrades difuntos, los ornamentos propios, las ofrendas a los muertos, movilizandando de esta manera múltiples formas del recuerdo colectivo, lo que a su vez operaba como una fuerza integradora de la comunidad.⁴⁴⁶

Asimismo, Axel Nielsen refiere que en los Andes el principal referente del ancestro era el cuerpo del difunto o partes de él: la momia, los huesos, restos de cabellos o de uñas que se guardaban en fardos. Sin embargo, el alma de los antepasados también habitaba en otras materialidades: imágenes o figurinas, máscaras, ciertos textiles, monolitos, rocas de apariencia singular, y ciertas geofomas como cerros prominentes o cuevas, éstos últimos considerados a menudo como *pacarinas*, es decir lugares de origen del grupo. Especialmente importantes fueron los sepulcros y otros monumentos funerarios, sobre lo cual los testimonios de los conquistadores referían ampliamente, sobre todo en lo que respecta a la dedicación en su construcción y mantenimiento.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Gabriela Sica plantea que hay un desplazamiento de identidades más amplias hacia una centrada en cada pueblo de indios. La autora menciona que: “ante la fragmentación de los antiguos grupos prehispánicos, los pueblos de indios coloniales se convirtieron en el espacio propicio dentro de los cuales las acciones grupales e individuales comenzaron a adquirir nuevos significados”. De esta manera, se consolidan como nuevos espacios identitarios. Sica, “El papel y la memoria...”, 332.

⁴⁴⁶ En relación a esto, Axel Nielsen expresa: “La piedra angular del culto a los antepasados reside en una serie de prácticas que permiten a los difuntos y otras entidades ‘ancestrales’ interactuar con los vivos. A través de ellas, estas deidades contribuyen a naturalizar la arbitrariedad de las relaciones de poder, no solo por referencia a un orden (más o menos asimétrico) que existió en un pasado mítico, sino convirtiendo ese orden en un hecho actual, al incorporarse ellas mismas a la experiencia cotidiana de las personas. Para ello estos cultos involucran siempre metonimias o materialidades duraderas (lugares, objetos) que actúan como referentes empíricos de los difuntos o se experimentan como ‘animadas por su agencia’.” Nielsen, “Plazas para los antepasados...”, 68.

⁴⁴⁷ Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*

En relación al cuerpo del difunto, Bovisio y Penhos reafirman la idea de la fuerte carga simbólica que poseen los cuerpos de los difuntos, desde el nivel del del ayllu hasta el de la confederación. Las autoras parten del supuesto de que en el pensamiento andino prehispánico nada puede existir sin materialidad, y que todo lo que existe aún en su ser, tanto el objeto como la idea de éste, lo que implica que no habría “representaciones”, en el sentido que se les da en la cultura occidental, sino más bien “presencias”, en una dimensión integrada de espacio-tiempo.⁴⁴⁸ Asimismo, las autoras refieren el carácter vital de los *mallquis*, que se expresa en su constante interacción con los vivos, de este modo el *ser* implicaría un *estar*, lo que conlleva una “nueva corporalidad” a través de la cual se operaría la constitución del ancestro diferenciado de los vivos. Al mismo tiempo identifican como otra constante en los ritos andinos, la necesidad de interacción con los ancestros por medio de rituales periódicos los cuales siempre incluyen ofrendas.

En este punto, debemos remitirnos a las reacciones de los evangelizadores ante este tipo de prácticas consideradas idolátricas, que fueron rápidamente identificadas y combatidas.⁴⁴⁹ Consideramos pertinente hacer un breve y apretado repaso a través de la legislación eclesiástica de la época, destacando algunos tópicos que refieren al culto a los muertos y que nos permiten profundizar la temática abordada en el presente trabajo.

Ya en 1551, el primer Concilio de Lima centraliza su preocupación en los cultos y ritos a los muertos, dejando claramente establecido que los indios cristianos deben enterrar a los cuerpos de sus muertos en el cementerio de la iglesia, certificando su identidad y evitando las ofrendas funerarias.⁴⁵⁰ Pierre Duviols remarca que en el

⁴⁴⁸ Las autoras refieren que los cuerpos muertos reciben el nombre específico de *mallquis*: “El mismo término alude al ‘cuerpo de los progenitores’ y a la semilla o planta, lo que claramente se vincula con el papel de los antepasados como ‘dadores de vida’ (...) Mientras que hay palabras que designan una noción general de ‘antepasado’ como origen de la comunidad –en quechua *machu* (viejo) o *auquicuna* (nobles señores) y en aymara *nayra* (primero) o *haque naca* (primeras personas)- el concepto de *mallqui* refiere al cuerpo en sí del difunto, cuerpo donde se constituye la persona del antepasado como dador y renovador de vida y en el caso del soberano quien otorga poder político-religioso.” María A. Bovisio y Marta Penhos, “Los cuerpos del poder en los Andes: la momia y el retrato”, *Memoria del VI Encuentro sobre Barroco. La imagen del Poder* (La Paz: Unión Latina/ GRISO, 2011): 167-176, 168.

⁴⁴⁹ Pierre Duviols hace una clara demarcación entre las manifestaciones de la religión oficial de los incas, a las cuales se refieren los primeros Informes, y las *formas o expresiones populares de la religión autóctona*, las cuales en un principio pasaban desapercibidas para los españoles.

⁴⁵⁰ Así leemos en su Constitución 25^a: “*De la manera que han de ser enterrados los indios*”: “(...) Por tanto S.S. *ap. mandamos que de aquí en adelante todos los que fueren cristianos sean traídos a enterrar a la iglesia y cementerio, y se lleven con cruz y agua bendita, y con los oficios que a los demás cristianos les suelen hacer. Por lo cual, ni por la sepultura, no se les lleve limosna alguna, por quitar todo escándalo, lo cual se entiende en los pueblos de indios (...)* y hagan a todos los indios cristianos que traigan los cuerpos de sus difuntos, que tienen en

período comprendido entre el primer y segundo Concilio limense (1551 a 1570), la acción de la extirpación de idolatrías se concentra en el poder civil a través de Informes y encuestas sobre la religión indígena, llevadas a cabo por Polo de Ondegardo⁴⁵¹ que a decir del autor, ofrece una valiosa información sobre los cultos de los indios, así como su transformación y adaptación a la nueva realidad de la colonia.⁴⁵²

Posteriormente, el segundo Concilio limense llevado a cabo en 1567, se concentra nuevamente en la extirpación de las prácticas indígenas en relación con el culto a los muertos. Nos interesa destacar particularmente la mención relacionada a las ofrendas a los difuntos en los días de su festividad:

*“(...) que en las ofrendas por los difuntos, especialmente el día de las ánimas, después de todos santos, no se permitan a los indios ofrecer cosas cocidas o asadas ni se dé ocasión para su error, que piensan que las ánimas comen de aquello, mas si ellos quisieren ofrecer traigan sus ofrendas al modo que usan los católicos xpianos (...)”.*⁴⁵³

Por otra parte, Duviols muestra que el mencionado culto a los difuntos implicaba un conocimiento preciso de la línea genealógica de los *mallquis*, remontándose al más antiguo se llegaba indefectiblemente a la *pacarina*.⁴⁵⁴ Ambos cultos íntimamente ligados: el culto a los muertos y a la *pacarina*, según el autor fueron la base más profunda de la religión andina anterior al dominio incaico, y vuelven a posicionarse en

sus casas y en otros sepulcros grandes, a enterrar en dicho lugar (...) Y el sacerdote o español que allí estuviere no permita que lloren al difunto antes que lo entierren, a lo más, más de un día. Y al tiempo que lo enterraren descubran el rostro del difunto para ver si es él o otro en su lugar. Y no permitan que le echen más ropa de la necesaria para envolver el cuerpo; ni después de enterrado permita echar sobre el cuerpo comida ni bebida ni otra cosa alguna.” Ruben Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo I (Lima, Tip. Peruana S. A., 1952), 20-21.

⁴⁵¹ DUVIOLS plantea que por sus aportes en relación a la extirpación de idolatrías, Polo de Ondegardo, funcionario de la Corona, ejemplifica a la perfección el nexo indisoluble que existía entre la Iglesia y el Estado en la política religiosa española en el Perú. Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*, México: Universidad Autónoma de México, 1977).

⁴⁵² Nos interesa particularmente la mención de Polo con relación a los cambios en las ofrendas, por ejemplo: la llama utilizada para sacrificios rituales por el muy pequeño, barato y fácil de ocultar a los ojos de los españoles; asimismo menciona que por estas mismas razones se utiliza mucho la coca, la chicha, los alimentos, etc. Polo menciona también que numerosos ritos indígenas se han introducido solapadamente en las celebraciones cristianas como el Corpus Christi, así como los religiosos indígenas pasan a la clandestinidad, realizando sus rituales en lugares oscuros o durante la noche. Polo de Ondegardo, *Errores*. Citado en: Duviols, *La destrucción...*, 117-118.

⁴⁵³ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses...*, 254. Para Pierre Duviols en este segundo Concilio se evidencia, por una parte, el notable avance de la Iglesia en el conocimiento de la religión indígena, y por otro lado se reconoce el fracaso de los primeros intentos de extirpación admitiendo que los indios continúan con sus antiguas prácticas de manera clandestina, así como la presencia de un “*dualismo ritual*” en las celebraciones cristianas, colocando sus ídolos junto a las imágenes de santos o vírgenes. Duviols, *La destrucción...*

⁴⁵⁴ Duviols define a la *pacarina* como: “la divinidad creadora de la descendencia, y su lugar de origen al mismo tiempo. La *pacarina* podía ser una piedra, un manantial, un río, una gruta, o un animal, un pájaro, un árbol, etc.” Duviols, *La destrucción...*, 319.

un primer plano en los cultos y ritos andinos luego de la caída del imperio. Estas actividades rituales limitadas a sus parcialidades y localizaciones naturales implicaban la existencia de ídolos ligados a la naturaleza y a la tierra, fijos e inmóviles: así los *mallquis* sólo podían estar en su *machay*, si se los trasladaba a otro lugar, se los “mataba” aunque no perdían su poder maléfico.⁴⁵⁵

Pierre Duviols describe a estos *mallquis*⁴⁵⁶ como “los que han otorgado y continúan otorgando la vida”: son los que conceden las buenas cosechas (siempre y cuando se les ofrende con puntualidad), se les consulta cuando hay que tomar decisiones, pero sobre todo es imprescindible asegurar las condiciones necesarias para que puedan revivir, resucitar, por esto salvaguardar su integridad física es requisito esencial: sus cuerpos deben ser depositados en los *machays*⁴⁵⁷ de manera que la tierra no pese sobre ellos. Aquí surge la tremenda contradicción con la normativa española que obliga a los indígenas a sepultar los cadáveres bajo tierra en los cementerios de las iglesias, práctica muy resistida debido a que se la consideraba como una medida terrible. De ahí, marca el autor, el empeño de los indios en los desentierros clandestinos de los cuerpos y su traslado a los *machay* de origen para quedar liberados los vivos de su maldición: “Porque en las sepulturas dicen estar muy afligidos por la tierra que tienen encima y en los machayes no, y si no los sacan maldicen a los indios y no tienen chácaras ni comidas y los indios se mueren.”⁴⁵⁸

De esta manera, y habiendo hecho hincapié en algunas de las prácticas andinas relacionadas con el culto a los muertos, indagaremos ahora la forma en que estos rituales se transformaron en parte, generando junto a las celebraciones españolas, un “dualismo ritual” en especial en lo que concierne a la cofradía abordada en nuestra investigación.

⁴⁵⁵ Los *mallquis*, así como otras entidades poderosas del mundo andino como los *machula* (ancestros míticos) o los *apu* (espíritu tutelar), revisten rasgos ambivalentes: pueden ser benévolos si no se los molesta, se les muestra el debido respeto y se les ofrenda debidamente, como malévolos castigando o enviando enfermedades y desgracias.

⁴⁵⁶ Duviols explica que el término mallqui (o malqui) tiene múltiples acepciones: hace referencia a los cadáveres, las momias de los antepasados, planta tierna, semilla.

⁴⁵⁷ Los *machays* son las tumbas o sepulturas prehispánicas. “*Machhay, o puñuna, machhay peñascos. Cuevas para dormidas callan camachayo huayrancalla. Cueva tamaña como vna casa*”. Diccionario de González Holguín, *Vocabulario de la Lengva...*, 157.

⁴⁵⁸ Noboa, *Causa contra los camachicos*, 1566. AAL. Citado en: Duviols, *La destrucción...*, 318.

5.2.2. Las cofradías y sus prácticas en torno a los difuntos

Aquí llegamos a un punto clave en nuestro recorrido: el establecimiento de las cofradías de indígenas en América que, según marca Pierre Duviols surge en este período bajo el impulso de los jesuitas en el Perú: “A partir de 1610, los visitantes se preocupan de fundar cofradías en los pueblos que visitan; consideran que es el mejor medio -sin duda el único- de mantener la devoción de los indios realmente ganados a la fe cristiana y aun que esos pequeños grupos aumenten.”⁴⁵⁹

Victoria Castro por su parte, considera a la creación de las cofradías como un punto crucial dentro de la evangelización en lo que demarca como el intento de búsqueda de “un principio común integrativo que genere un sistema de diferencias que puedan ir haciendo propio los indígenas; aunque parezca contradictorio, la Iglesia combate, pero también permite mantener algunas costumbres indias.”⁴⁶⁰

De este modo, teniendo en cuenta el significado de los muertos para el mundo andino y las prohibiciones que establecen los Concilios con relación al culto de los difuntos, ¿es posible aventurar una conexión entre las prácticas mortuorias prohibidas por la Iglesia y estas instituciones religiosas europeas impuestas y propuestas por la conquista? En este punto, intentaremos focalizar en las prácticas en torno a los difuntos que se pueden entrever en nuestras fuentes.

Las misas

En primer lugar, y en relación con el tratamiento del cuerpo del difunto en las cofradías analizadas, uno de los principales rituales que pudimos observar registrado en los documentos eran las “misas de cuerpo presente”.

Con respecto a esta práctica generalizada en Europa en el siglo XVII, leemos en Philippe Ariès: “Las antiguas liturgias preveían una misa solemne (la misa de Requiem en la liturgia romana) que precedía a la sepultura, pero esta práctica se reservó de hecho sin duda a los clérigos y a algunos laicos importantes. El uso común no imponía ninguna ceremonia en la iglesia antes de la absoute de la misa en la tumba. A partir del siglo XIII, la costumbre cambia. El día del entierro, casi siempre al día siguiente de la muerte, se adopta la costumbre de celebrar un servicio que concluye sobre la fosa con una última absoute. Todavía hasta el siglo XVI, el servicio no está

⁴⁵⁹ Duviols, *La destrucción...*, 290.

⁴⁶⁰ Castro R., *De ídolos a santos...*, 43.

unido a la presencia del cuerpo, que sólo llega para la inhumación. No obstante, entre los testadores se hace cada vez más frecuente el hábito de pedir que el cuerpo se lleve a la iglesia el día del enterramiento. En el siglo XVII, la presencia del cuerpo se ha generalizado. La importancia que cobra el servicio con o sin el cuerpo explica el papel cobrado por la «representación» en el ceremonial desde la muerte de finales de la Edad Media hasta nuestros días.⁴⁶¹

Tanto en la cofradía de las Benditas Ánimas como en la de Copacavana, estaba presente la importancia de la intercesión por los difuntos y la posibilidad de accionar en ese “mundo intermedio” en el que se encontraban las almas sufrientes de sus muertos, mediante diferentes prácticas en las que se destacaban las limosnas y las misas.⁴⁶² Así en numerosos documentos, evidenciamos prácticas en relación a la liturgia específica de los difuntos, que incluían misas, vigiliias y procesiones: “(...) *Da por descargo haber pagado otros quatro pesos por la limosna de la misa cantada con Vigilia y Prosesion que se dixo por los cofrades difuntos en la infraoctava de los finados (...)*”.⁴⁶³

También en los registros encontramos la celebración de misas para ánimas particulares:

*“(...) En siete días del mes de diciembre deste presente año (1667) dixe una misa resada de cofrades de la cofradía desta San[ta] imagen de nuestra Señora de copacauana **por la anima de Bernabe socomba y se me dio la limosna de peso i medio (...)**”.*⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 151. *Absoute*: el autor se refiere al nombre culto de “absolución”, éste último se reservará para la bendición del vivo, quedando para la bendición del muerto el término *absoute*. Asimismo, destaca que la *absoute* era una ceremonia simplísima acompañada por rezos, siendo la única en que el clero intervenía para una acción religiosa que tenía por objeto borrar los pecados del difunto, e incluía la bendición que es el gesto de la absolución en nombre de Dios, el incensamiento y la recitación o el canto de algunos textos en la ceremonia. Ariès, *El hombre ante la muerte*.

⁴⁶² En este sentido, diferimos con lo expuesto por Zacca y Caretta quienes marcan una diferencia entre la Cofradía de las Benditas Ánimas y las demás, fundamentando que por el “carácter mismo de la piedad de las Benditas Ánimas, considerando el cuerpo de doctrina que convoca a un conjunto anónimo de pecadores de la propia comunidad que se halla en espera: **mientras que las otras cofradías son de celebración y de petición intercesora por los vivos**, ésta da un giro en el que la oración de los vivos pretende interceder por los difuntos y por los vivos en cuanto muertos futuros.” Caretta y Zacca, “Benditos ancestros...”, 56. (El destacado es nuestro). Nuestro análisis nos lleva a inferir que en la práctica no se daba esta distinción: ambas cofradías tenían entre sus preocupaciones centrales tanto las “terrenas” como las “celestiales”, y ambos tipos de prácticas se interrelacionaban en la cotidianeidad de su funcionamiento institucional. Por el contrario, observamos en la cofradía de la Virgen de Copacavana, la cual posee mayor cantidad de registros más detallados y específicos, la urgencia por este tipo de piedad a los difuntos, lo que se refleja también en diferentes prácticas como la inscripción de cófrades muertos por parte de sus familiares.

⁴⁶³ LCVC, IMAGEN 107.

⁴⁶⁴ LRVC, IMAGEN 245. El resaltado es nuestro (creemos que esta imagen pertenece al LCVC pero como otras páginas que pudimos escrutar se encuentran desordenadas).

Las ofrendas

Otro elemento sumamente interesante es la importancia que cobran, en las cofradías investigadas en las fuentes, las ofrendas a los muertos, práctica firmemente condenada desde las autoridades eclesiásticas en reiteradas ocasiones⁴⁶⁵, la cual evidentemente nos habla de un sustrato previo a la dominación española. En relación a estas prácticas leemos en Arriaga: *“Héchanles muy disimuladamente chicha en la sepultura, para que bevan, y muy al descubierto ponen quando les hazen las honras, comidas cocidas, y asadas sobre la sepultura, para que comen, y assí está prohibido que en todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas.”*⁴⁶⁶

Del mismo modo, Arriaga transcribe la carta de un sacerdote que envía noticias de *“las Provincias de los Aymaraes, Cotabambas y Condesuyos de Arequipa”*, donde resalta: *“(...) las particularidades de ceremonias, abusos, adivinaciones, embustes y embaymientos (...) y más la semana de Todos Santos, la mezcla que hazen con nuestras ceremonias santas, de las suyas en razón de los defuntos.”*⁴⁶⁷

Por su parte, en el contexto de la cofradía de indios de las Benditas Ánimas observamos en los documentos, la referencia a las ofrendas como llamado de atención a los sacerdotes a la vigilancia para evitar estas prácticas: *“(...) y que no se hagan otros gastos de ofrendas sino solamente el de cera porque si pusieran ofrendas no se les ande admitir por descargo sino que seran a costa de los maiordomos que la pusieren (...)”*.⁴⁶⁸

También vemos esta orden de Pedro Ortiz de Zárate en la cofradía de la Virgen de Copacavana, y la de San Antonio:

*“(...) Y asi mismo que al tiempo y quando tomaren las quantas los dichos curas las pongan con toda claridad espesificando la limosna que se adado de missas y los gastos de cada cosa **no permitiendo que los maiordomos hagan gastos superfluos en vino en banquetes ni menos ofrendas a los finados** pena de lo que en esto se gastare se ade hacer cargo de ello a los curas y lo ande pagar de sus bienes a la Cofradia (...)”*⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Ya en los Concilios Limenses realizados en los años 1551,1567 y 1582, se advierte la necesidad de la extirpación de este tipo de prácticas tan arraigadas en la cultura indígena. En el II Concilio en el Artículo 106 menciona que *“El Concilio desea que los sacerdotes combatan estas prácticas, e inciten a sus fieles a sustituir esas ofrendas por limosnas para los pobres, oraciones o misas”* Duviols, *La destrucción...*, 128.

⁴⁶⁶ Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Tomo CCIX, 60-61.

⁴⁶⁷ Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Capítulo VII, 86. El destacado es nuestro.

⁴⁶⁸ LCBA, IMAGEN 12.

⁴⁶⁹ LCVC, IMAGEN 107. El destacado es nuestro.

Sin embargo, más allá de la prohibición se advierte en las actas de las Benditas Ánimas el descargo de los diferentes productos agrícolas de la cofradía como ofrenda a los difuntos. Leemos en registros del año 1688: “(...) *da por descargo **aver puesto de ofrenda el día de las misas de las dichas animas** quatro cargas [de trigo], 2 de trigo en ser, y las otras dos en pan (...)*”.⁴⁷⁰

Lo mismo se observa en la misma acta con respecto a las papas: “(...) *de estas [cargas de papas] da por descargo q **apartado dos en la ofrenda del día de las onrras** (...)*”.⁴⁷¹ Y del chuño y del tamos: “(...) *da por descargo auer gastado una [carga de chuño] en **la ofrenda del día de las onrras***”⁴⁷² [...] “*de las quatro [cargas de tamos] **auer puesto de ofrenda la una; restan tres** (...)*”.⁴⁷³

Creemos que esto, es una clara evidencia de que más allá de las prohibiciones de la legislación eclesiástica, las ofrendas a los difuntos se continuaban realizando, al menos en el día de las honras, con la anuencia del clero local que, a pesar de la exigencia de Obispos y Visitadores de no permitir las mismas en los descargos a los mayordomos y a las priostas como un gasto más realizado por los mismos en ocasión de la festividad.

Al respecto, Pierre Duviols sostiene que para el 1660, fecha cercana a la iniciación de nuestra cofradía, las raíces materiales del culto a los difuntos, el mayor culto de las comunidades indígenas, ya había sido cercenado en los agrupamientos con mayor control: “Se opera entonces una transferencia: en el futuro los indígenas perpetuarán el culto en forma más discreta (ofrendas) en el ámbito del cementerio de la iglesia o entre ellos, fuera de la supervigilancia de los doctrineros o bien con la tolerancia de éstos.”⁴⁷⁴ Y aquí establece una distinción que nos interesa resaltar, entre zonas como la arquidiócesis de Lima de la cual manifiesta la ausencia de tolerancia frente a dichas prácticas rituales debido al endurecimiento del control por medio de los “procesos de extirpación de idolatrías”, y otras regiones con reglas más laxas, entre las cuales se encuentra nuestra jurisdicción. Esto podría corresponderse con las actitudes de tolerancia mencionadas por parte de los curas locales.

Por otra parte, observamos que las mencionadas ofrendas, además de hacerse en los productos agrícolas cosechados y elaborados cotidianamente y que

⁴⁷⁰ LCBA, IMAGEN 22. El resaltado es nuestro.

⁴⁷¹ LCBA, op. cit. IMAGEN 22. El destacado es nuestro.

⁴⁷² LCBA, op. cit. IMAGEN 22. El resaltado es nuestro.

⁴⁷³ LCBA, op. cit. IMAGEN 22. El resaltado es nuestro.

⁴⁷⁴ Duviols, *La destrucción...*, 435.

eran parte de la producción propia de las cofradías, se realizaban también en pan. De este modo, aparecen nuevas configuraciones en las mencionadas prácticas a través de las cuales se van entremezclando y reconfigurando lo español y lo indígena: así, tenemos ofrendas de productos propiamente locales e indígenas como las papas, el *chuño* y el *tamos*, y otros de origen europeo como el trigo y el pan.

Los cófrades “vibos y difuntos”

Otra práctica relacionada con los difuntos que encontramos en los registros tanto de la cofradía de las Benditas Ánimas como en la de la Virgen de Copacavana, hace referencia al lugar que ocupaban los difuntos en las instituciones cofradiales, es decir a su presencia concreta en las mismas, ya que éstos son inscriptos en los libros como cófrades, aportando sus deudos el costo de su ingreso. Esta práctica parece ser frecuente, ya que en el año 1663 el Visitador y encomendero Pedro Ortiz de Zárate cumple con la orden de pasar en limpio en un libro nuevo el registro de ingresos de cófrades de la Virgen de Copacavana, inscribiendo en él sólo a las personas que se encontraban vivas a la fecha:

“(...) En conformidad de lo mandado por su merced hiso se sacasen y asentasen en este libro que se a hecho nuevo todos los cofrades desta cofradía de nuestra señora de Copacabana fundada en el pueblo de Omaguaca según y de la manera que se hallaren asentados en el libro biejo y que sean los que se hallaren vibos oy dicho dia para que en lo de adelante conste y assi se sacaron en la forma y la manera siguiente (...)”⁴⁷⁵

Sin embargo, observamos que con posterioridad se continúa asentando como cófrades a personas difuntas⁴⁷⁶, de este modo leemos en el Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas en registros del año 1669:

“(...) asi mismo se asento por cofrade en esta sancta cofradia de las Venditas animas del purgatorio Juan cruz Lintolai difunto⁴⁷⁷ apedimento de Andres tolay el cual mando y dio quatro pesos de limosna (...)”⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ LCVC, IMAGEN 188.

⁴⁷⁶ Evidentemente esta práctica, al igual que la de las ofrendas el día de las honras, contaba con la connivencia del clero local, que eran quienes anotaban en los registros a los cófrades difuntos a pesar de los pedidos de las autoridades eclesiásticas.

⁴⁷⁷ En el acta, significativamente la palabra *difunto* está escrita arriba de la palabra *apedimento*, con dos rayitas que indican en el lugar de la oración en que se inserta la palabra, lo que nos indica que obviamente fue escrita posteriormente.

⁴⁷⁸ A continuación, también se lee: *“(...) Y ten asi mesmo se acento por cofrade de esta dicha santa cofradia de las venditas animas Matheo quiblan difunto a pedimento de Catalina su muger y mando quatro pessos de limosna (...)”*. LBM y D, IMAGEN 3.

También, en la cofradía de la Virgen de Copacavana, podemos observar esta práctica en documentos del año 1664: “(...) *Salvador tauarcache y su hijo y mandaron de limosna un peso de entrada cada uno llamase Sebastian su hijo difunto (...)*”.⁴⁷⁹

Consideramos que esta práctica podría haberse ensamblado con creencias andinas con relación a la muerte, por las cuales los difuntos se encontrarían activos en diferentes presencias o materialidades y compartiendo la espacialidad con los vivos. La persistencia del registro de los difuntos como cófrades a pesar de los reclamos de las autoridades eclesiásticas, podría constituirse en una de las formas de darles entidad y presencia en una dimensión integrada de espacio-tiempo⁴⁸⁰, y por lo tanto convertirlos en participantes activos de la cofradía. Lo que creemos se establecería como una de las formas de la memoria colectiva, enmarcada dentro de un conjunto de prácticas religiosas con relación al culto a los antepasados, que permitiría la intervención de los muertos en los asuntos de los vivos.⁴⁸¹

En relación a esto, Argimiro Alaez García sostiene a través de los estudios etnográficos realizados en la comunidad de Mamiña, pueblo precordillerano de Tarapacá: “No se da una negación ni ocultamiento del hecho de la muerte; se enfrenta a la muerte como parte de la vida misma; más aún, es fuente de vida, otra vida, otro status; y por medio de los simbolismos presentes en los ritos se va dando una respuesta, tanto a nivel personal como comunitario. En la cosmovisión andina el mundo de los muertos no es algo separado del mundo de los vivos. Tanto es así que el hecho de morir no rompe los vínculos que había con la comunidad: el difunto sigue siendo comunero, aunque en una nueva situación.”⁴⁸²

Aquí, el difunto sigue siendo cófrade. En este punto, observamos la posibilidad de una reelaboración de las prácticas litúrgicas católicas con relación a las “Benditas Ánimas” integrando el mencionado culto a los difuntos presente en las comunidades andinas, a través de las ceremonias y ritos llevados a cabo en las cofradías coloniales del pueblo de Omaguaca. Desde esta premisa, abordaremos la interpelación con relación al rol específico de nuestra cofradía de indios en esta dinámica y compleja trama, tratando de descubrir el protagonismo de la institución situada en la población

⁴⁷⁹ LCVC, IMAGEN 190. Y posteriormente, al año siguiente: “(...) *En 7 de junio de 1665 años se asento por cofrade desta santa cofradia Pasqual tolai difunto y dieron la limosna acostumbrada (...)*”.⁴⁷⁹

⁴⁸⁰ Bovisio y Penhos, “Los cuerpos del poder...”.

⁴⁸¹ Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*

⁴⁸² Argimiro Alaez García, “Duelo Andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios”, red. por Juan Van Kessel, Juan, *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes* (Iquique: Editorial IECTA, 1999), 211-224.

indígena en los pueblos de Omaguaca y Uquíá, demarcando su actuación dentro de esta celebración con connotaciones cristianas en un espacio andino.

A estos efectos, e introduciéndonos en el capítulo final, analizaremos la materialidad propia de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, identificando los elementos materiales que los cófrades consideraban necesarios o prioritarios para sus ceremonias, los cuales se desprenden de los registros escrutados en los que aparecen numerosos y variados elementos de culto, propios y claramente significativos para los partícipes de esta pequeña cofradía rural emplazada en la Quebrada de Humahuaca.

Capítulo 6

El culto a las Benditas Ánimas

6.1. Las “visibles prácticas de la representación de lo invisible”

A través de este capítulo trataremos de visibilizar las prácticas con relación al culto de las Benditas Ánimas desde su materialidad⁴⁸³: espacios, elementos y objetos de culto a partir de los datos que nos brindan las fuentes, con el objeto de escrutar las representaciones y los sentidos en relación con los rituales y ceremonias fúnebres realizadas en la época de la colonia en un espacio andino, con características propias y diferenciadas.

6.1.1 El espacio: la iglesia de Omaguaca

¿Cómo se configuraba el espacio en el cual se desarrollaba la materialidad de nuestra cofradía de indios?

En primer lugar nos situaremos en la iglesia de “San Antonio de Padua” emplazada en el pueblo de Omaguaca en el año 1631⁴⁸⁴, sitio en el que se encuentra aún hoy, la cual aparece como el principal escenario de las celebraciones, festividades y reuniones de los cófrades de ambos pueblos en este período.

Miguel Ángel Vergara menciona que para 1692 existía una capilla de Santa Bárbara, cercana a la iglesia de Omaguaca, y cita a Larrouy: “y por lo que toca a dicho pueblo de Omaguaca componerse de veinte y tres indios tributarios, con iglesia en forma, y con toda decencia, lustre y servicio de ella, órgano y cantores que la sirven; y además de esto una capilla de la señora Santa Bárbara, la más cercana y decente a dicha iglesia y con el mismo servicio de ella; en que ha suplido su merced en mandar

⁴⁸³ De ahí nuestra elección del nombre del presente capítulo: “*Visibles prácticas de la representación de lo invisible*” frase que pertenece a Siracusano, *El poder de los colores...*, 278.

⁴⁸⁴ Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 83. Según los autores, en este año se construye la capilla que reemplaza a una anterior que aparentemente databa de la fundación del pueblo desde la consolidación del asentamiento poblacional en 1594.

a hacer la torre de su campanario, a resguardo de tres campanas que la sirven, que no la tenía (la torre)."⁴⁸⁵

Por otra parte, en nuestras fuentes, encontramos la siguiente mención en referencia a la construcción de una torre, en relación al registro del pago que realiza el cura en cargas de papas: "(...) *que dicho Bachiller mando se diesse al ayudante q iua a cortar madera para la thorre (...)*"⁴⁸⁶ que data del año 1688, lo cual podría hacer referencia a la mencionada torre de Santa Bárbara.

Iris Gori y Sergio Barbieri refieren que en el Inventario de la visita de 1702 se menciona por primera vez a *la capilla de la señora Santa Bárbara*.⁴⁸⁷

Pero ¿qué pasaba con Uquía? La iglesia "de San Francisco de Paula de Uquía" probablemente haya sido construida alrededor del año 1691.⁴⁸⁸ El primer inventario de bienes de la iglesia de Uquía está fechado en 1702 por haberse realizado en dicho año la Visita del vicario y juez eclesiástico Juan de Herrera⁴⁸⁹, por lo tanto podemos decir que es en el recorte de tiempo abordado en el presente trabajo, en el cual se lleva a cabo la construcción de la mencionada capilla en el pueblo de Uquía, extendiéndose así el espacio de sacralidad hacia el otro pueblo o "parcialidad" que conformaba la cofradía de las Benditas Ánimas. De este modo, nuestro recorte temporal se inicia y transcurre en su mayor parte (desde 1664 año de la fundación de la cofradía de indios hasta aproximadamente la década de 1690) centralizado en la iglesia de Omaguaca, mientras que en la última década abordada 1690-1700 comienza a consolidarse un nuevo espacio material: la iglesia en el pueblo de Uquía.

Hay que destacar que las tres cofradías que mencionamos compartían la materialidad: los espacios, imágenes, objetos de culto, e incluso los diferentes actores sociales y sus prácticas se entremezclaban cotidianamente en el día a día de los pueblos de Omaguaca y Uquía y en sus tierras de producción y pastoreo. De aquí que, por poseer mayor registro, también indagaremos sobre los elementos de culto de

⁴⁸⁵ Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Tomo I, 400. Citado en: Vergara, *Estudios sobre historia eclesiástica...*, 227-228.

⁴⁸⁶ LCBA, IMAGEN 22.

⁴⁸⁷ Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 85.

⁴⁸⁸ En 1692 el sacerdote Vieyra de la Mota describe que: "**la parcialidad de indios Uquías**, anejos al pueblo de Omaguaca, encomienda del capitán don Juan Ortiz de Argañarás y Murguía, residente en los reinos de España; y no obstante la dicha anejidad y solo una legua de distancia a dicha doctrina donde asiste su merced, **ha puesto por obra el hacer una capilla**, en perfección de solo techarla, para los ministerios precisos de dicho feligreses, con su advocación al glorioso San Francisco de Paula y haberlo hecho con licencia del Ilustrísimo señor doctor Dn. Juan Bravo Dávila y Cartagena, que santa gloria haya." Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*. Tomo I, 400. Citado en: Vergara, *Estudios sobre historia eclesiástica...*, 228. El resaltado es nuestro.

⁴⁸⁹ Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 365-366.

la cofradía de la Virgen y algunos objetos que se describen en los registros de las Donaciones y Romerías de la Virgen de Copacavana.

Trataremos de esbozar cómo sería ese pequeño templo, espacio que fue cargándose de significaciones y simbolismos, conforme aumentaba su patrimonio y las diferentes advocaciones, santos y devociones confluían en él. Sabemos por los distintos inventarios⁴⁹⁰, que para el año 1679 el interior de la iglesia de Omaguaca ostentaba los siguientes elementos: una mesa de cedro que oficiaba como altar mayor; una pila bautismal; el espacio para un coro que se iba añadiendo⁴⁹¹ pero que ya contaba con un órgano y un atril de madera grande. En el cuerpo de la iglesia, seguramente de modo visible, se ubicaban tres escaños y cuatro bancos grandes; cuatro cajones que servían de depósito de enseres: uno en el que se almacenaban los ornamentos y objetos propios de la liturgia, otro perteneciente a la cofradía de la Virgen y otro a la de las Benditas Ánimas, todos con sus cerraduras y llaves. Además, existían tres andas de madera: unas doradas de la Virgen las cuales a diferencia de las otras tenían su cajón para guardarlas, las otras andas pertenecían a San Antonio y Santa Bárbara respectivamente; asimismo, en el espacio del templo se almacenaban 100 tablas y 20 tablones de cedro para la construcción del retablo del altar mayor que empezaría a montarse al año siguiente.

Dentro de la iglesia se diferenciaba una capilla de Santa Bárbara con su imagen de *“tres quartas de alto”*. A la vez que existían tres campanas, mencionándose una pequeña perteneciente a la Santa.⁴⁹² Posteriormente, para 1690 se agregan al espacio del templo: un púlpito de madera de cedro con su reja y una valla también de cedro pintada de diferentes colores como adorno de la capilla. A la vez que se aumentó un arpa grande *“de bara y tres quartas”* y una campana grande, donación del cura Antonio Godoy, que con esa sumaron cuatro.⁴⁹³

En relación a las imágenes que se encontraban en el templo se mencionan: la imagen de Nuestra Señora de Copacavana, con una corona de plata sobre dorada y

⁴⁹⁰ En los registros relevados encontramos inventarios de la iglesia de Omaguaca de los años 1679, 1683 y 1690, siendo el primero el más completo con relación al mobiliario y a la distribución espacial de este en el espacio de la iglesia. LNCV, IMÁGENES 264-266; 268; 277.

⁴⁹¹ En un Acta de 1663 encontramos que se le hace descargo a *Andres Choque* de: *“(...) Mas 28 ps q sele dieron al susodho pa comprar tablas y [sic] anidir el coro (...)”* LCVC, IMAGEN 129.

⁴⁹² LNCV, IMAGEN 264-266.

⁴⁹³ LNCV, IMAGEN 279.

con un Niño Jesús en las manos, éste también con su corona de plata sobre dorada⁴⁹⁴; una hechura del Señor San Antonio con un Niño Jesús en las manos⁴⁹⁵; una imagen del Niño Jesús dormido en su peana⁴⁹⁶; a su vez seguramente dispersos en las paredes del pequeño templo había doce cuadros pequeños de los Doce Apóstoles, un cuadro pequeño de la Virgen con su marco dorado y un crucifijo de dos varas⁴⁹⁷ con un dosel⁴⁹⁸ de raso labrado blanco y negro y con su guardapolvo morado.

En cuanto a otros objetos importantes que integraban el espacio de la capilla y complementaban la sacralidad del lugar se destacaban: un sagrario con sus puertas y llaves, un cajoncito en que se guardan los Santos Óleos, una lámpara de plata con sus seis candilejas, cuatro candeleros de plata, un tineblero⁴⁹⁹ con sus candilejas de fierro, dos hacheros⁵⁰⁰ de madera, un yerro para hacer hostias, un *chuse*⁵⁰¹ grande que cubría toda la peana⁵⁰² del altar mayor, una cenefa⁵⁰³ con flecos de seda amarilla y azul que se encontraba en el cielo⁵⁰⁴, un pendón⁵⁰⁵ blanco de damasco con sus

⁴⁹⁴ Esta imagen de la Virgen de Copacavana realizada en maguey y pasta, con una altura de 84,5 cm. data del año 1640 fabricada en el Alto Perú y es la que aún hoy se conserva en la iglesia de Humahuaca. Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 95-96.

⁴⁹⁵ La imagen de San Antonio de Padua de 1 metro de altura, confeccionada en maguey y pasta en el Alto Perú en el siglo XVII es probablemente la que se conserva hasta nuestros días. Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*, 96-97. En los registros de 1672 leemos: "(...) *Entregaronse a Pablo Senteno maiordomo agora seis días de la fecha de arriba once pesos de la cofradia del Señor san Antonio que los deuia a la cofradia de nuestra señora desde el tiempo que Joseph cortes fue maiordomo el qual los presto para el aliño y encarne del glorioso santo (...)*" LCVC, IMAGEN 125. El resaltado es nuestro.

⁴⁹⁶ **Peana**: Base, apoyo o pie para colocar encima una figura u otra cosa.2. f. Tarima que hay delante del altar, arrimada a él. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. Esta figura de bulto del Niño Jesús dormido de 38 cm. fue confeccionada con maguey y pasta en el S XVII. Desde 1759 se encuentra sentado en un sitial de plata y colocado actualmente en el retablo mayor. Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*, 96.

⁴⁹⁷ **Vara**: Medida de longitud que se usaba en distintas regiones de España con valores diferentes, que oscilaban entre 768 y 912 mm. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁴⁹⁸ **Dosel**: Mueble que a cierta altura cubre o resguarda un altar, sitial, lecho, etc., adelantándose en pabellón horizontal y cayendo por detrás a modo de colgadura. 2. m. Antepuerta o tapiz. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. Creemos que la segunda acepción es la que mejor conviene.

⁴⁹⁹ Refiere a un candelero que sirve para las tinieblas.

⁵⁰⁰ **Hachero**: Candelero o blandón que sirve para poner el hacha de cera. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵⁰¹ **Chusi**: Vocablo quechua que refiere a una frazada de lana tejida en telar criollo. Es de variados colores dispuestos en frisos rectos. Agradecemos este valioso dato al Prof. Sergio Barbieri.

⁵⁰² **Peana**: Tarima que hay delante del altar, arrimada a él.

⁵⁰³ **Cenefa**: 1. f. Lista sobrepuesta o tejida en los bordes de las cortinas, doseles, pañuelos, etc., de la misma tela y a veces de otra distinta. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵⁰⁴ "El cielo" refiere a la parte superior del templo. **Cielo**: Parte superior que cubre algunas cosas. El cielo de la cama, del coche. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵⁰⁵ **Pendón**: Divisa o insignia utilizada por las iglesias y cofradías para guiar las procesiones. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

borlas y cordones de seda y su cruz de plata, otro pendón negro que se utilizaba para los entierros.

Asimismo sabemos de la existencia de otros elementos propios de las celebraciones litúrgicas como: dos camaretas⁵⁰⁶ de bronce, un inciensario con nabeta y cuchara de plata, una custodia de plata sobre dorada, un misal nuevo y otro viejo que se utilizaba en el coro, un manual viejo mexicano, una cruz del guión del Santísimo Sacramento y tres vestiduras de los monaguillos.

En 1680 además del retablo realizado por el oficial escultor Juan de Salas el cual tuvo un costo de “600 pessos corrientes”, también se construiría el púlpito y la rejería de la división de la capilla mayor. Conocemos que el retablo fue posteriormente dorado por el indígena Vitorio Madrigal⁵⁰⁷, al cual se concertó y se le pagó 350 pesos por el trabajo.⁵⁰⁸ También sabemos que en ese mismo año, se compraron por 50 pesos en Potosí “cuatro lienzos de San Joaquín, Santa Ana, Santiago y Santa Bárbara que estan en sus molduras al lado del retablo. Además se concertaron en 110 pesos las hechuras de las cuatro imágenes de bulto San Pedro, San José, San Roque y Santa Rosa, las cuales se escalfaron lo que dio en limosna dicho pintor que las hizo”⁵⁰⁹

De este modo y a grandes rasgos, intentamos realizar un esbozo del espacio interior, las características y objetos que poblaban el templo de Omaguaca, lugar en el que se desarrollaban como ya mencionáramos, la mayor parte de las celebraciones litúrgicas y en donde convergían los diferentes actores participantes en las cofradías del pueblo y de otras regiones: en las actas del Libro de Romerías de la Virgen de Copacavana, se registra que llegaban feligreses a las fiestas desde lugares alejados como Sococha situado en la actual Bolivia, pueblo que formaba parte de la encomienda de Omaguaca.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ **Camaretas:** Arg., Bol., Ec. y Perú. Mortero usado en las fiestas populares y religiosas para disparar bombas de estruendo. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵⁰⁷ En los registros de la cofradía de la Virgen encontramos a “*Vitorio de Madrigales*” electo mayordomo mayor en el año 1681, creemos que se trata de la misma persona. LCVC, IMAGEN 142.

⁵⁰⁸ Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 84. Los autores además mencionan que es el retablo que con numerosas modificaciones ha llegado hasta nuestros días.

⁵⁰⁹ “Visita del Ilustrísimo Sr. Dn. Fray Nicolás de Ulloa mandó hacer el inventario de los bienes de la iglesia de san Antonio de Humahuaca, 1679, Archivo de la Prelatura de Humahuaca citado en: Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Provincial...*, 84.”

⁵¹⁰ En el libro de Romerías y Donaciones de la Virgen de Copacavana leemos: “(...) *En diez y seis de maio de mil y seiscientos y setenta y un años vino a Romeria a este santuario de nuestra señora de Copacauana de Omaguaca Pedro chauque sacristan del pueblo de Sococha y dio de limosna para aiuda de los gastos desta santa cofradia doce pesos en Reales y mas tres libras y media en velas gastadas y por gastar de sera blanca labrada en Potosí (...)*” LDRV, IMAGEN 237. Y también: “(...) *En beintises de setiembre año ut supra abiendo venido el gobernador*

6.1.2 La materialidad propia de la cofradía de las Benditas Ánimas

Con respecto a la materialidad propia de la cofradía de las Benditas Ánimas, encontramos en el inventario de 1683 la referencia a objetos y elementos que eran patrimonio cofradial, y lo que es aún más significativo, la existencia de un espacio propio para el culto a las ánimas dentro del templo:

*“(...) Despuez de lo cual dijo el dicho cura de este partido que los bienes que siguen pertenecían **al altar de la cofradía de las ánimas del purgatorio** y son, un dossel de rasso, y senefa de tafetán torna sol = ocho serafines = una hechura de un crucifixo de cuerpo entero con su cruz = mas un frontal morado en dicho altar con seuillaneta de oro = mas un alua nueva de ruan florete, con punta de lorena y amito y el singulo = Otra alua de morles deshilado con puntas de Flandes amito y singulo que todo dijo el dicho cura lo auía mandado hazer a su costa y que lo daba de limosna a dicho altar (...)”.*⁵¹¹

Si bien no se encontraron registros de imágenes de bulto o pinturas propiamente de las ánimas del Purgatorio, sí pudimos observar en las actas la mención a objetos de culto, propios de la piedad mortuoria.

En referencia a vestiduras litúrgicas los documentos mencionan un **terno negro**. En un acta de noviembre de 1688 el cura expresa la necesidad de *“hacer un terno negro como con el mayordomo nuevo y demas diputados tenemos tratado. Por no tenerle la Cofradía”*.⁵¹² Posteriormente, en la *“fiesta de la purísima concepcion”*⁵¹³,

de sococha y su muger: llamado don Simon churquina, mando de limosna después de su rromeria a la Reina de los angeles desta santa iglesia, dos candeleros de plata (...)” LDRV, IMAGEN 236.

⁵¹¹ LNVC, IMAGENES 268-296. El resaltado es nuestro. En lo que respecta a la iconografía de los serafines leemos: “Los serafines, cuya denominación alude al fuego que los abrasa, suelen aparecer representados como criaturas de seis alas y casi siempre en color rojo o rosado, como expresión visual de que son los más cercanos a la divinidad, concebida como Luz (...) cada uno tenía seis alas; con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban”. María Dolores, Barral Rivadulla, “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval, Universidad de Santiago de Compostela”, *Cuadernos del CEMYR* (2003): 211-235, 215. Nos parece significativo la relación de los serafines con el **fuego**, que nos remite, a las imágenes del Purgatorio que tienen a éste como elemento esencial. Por su parte Teresa Gisbert, siguiendo a Dionisio Aeropagita, los incluye junto con los querubines y los tronos dentro de la “jerarquía asistente”. La autora plantea que la difusión de los ángeles en el área andina fue muy extensa y confirma la idea de que ésta devoción fue utilizada para desterrar el culto de los indígenas a los astros y fenómenos celestes. Teresa Gisbert, *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina* (La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2012). Creemos que la inclusión de los serafines en el altar de las Benditas Ánimas refiere a la tradición católica que sostiene que son los ángeles quienes rescatan a las almas del purgatorio, como representantes de los santos y especialmente de la virgen, quienes no pueden hacerlo debido a su condición divina. Esta milagrosa intervención por la salvación de las almas sería corroborada por Juan XXII, en 1322 a través de la Bula Sabatina. Joaquín Zambrano Gonzalez, “Animas benditas del Purgatorio. Culto, cofradías y manifestaciones artísticas en la época de Granada”, en: *El mundo de los difuntos: cultos, cofradías y tradiciones*, (San Lorenzo del Escorial. 2014): 1071-1088.

⁵¹² LCBA, IMAGEN 23.

⁵¹³ Esta acta es la única que encontramos realizada en otra festividad fuera del día de los difuntos o de las Visitas hechas por los Obispos.

el sacerdote vuelve a exhortar a los cófrades sobre la necesidad del mencionado elemento, por lo que se evidencia que la cofradía de las Benditas Ánimas no poseía un terno del color negro que era el exigido a los sacerdotes en la liturgia fúnebre, y la preocupación por parte del cura y su insistencia por adquirirlo.⁵¹⁴

Otra prenda litúrgica que aparece en las actas refiere a una **casulla de felpa negra con encaje de oro, con su bolsa de corporales⁵¹⁵ y paño de caliz**: en 1701, vemos que Don Lazaro Murueta queda deudor de la cofradía en 90 pessos “(...) *i a quenta de dicho monto tiene comprada para esta cofradía una casulla nueva de felpa con corta negra i flamante con su encaxe de oro mediano con su bolssa de corporales, i paño de calis (...)*”.⁵¹⁶

Con respecto a los ornamentos litúrgicos, en las fuentes encontramos las siguientes menciones: **pendón negro**: éste es referido por primera vez en el acta fundacional de la cofradía al describir la modalidad de entierro de algún cófrade en donde se menciona que se procurará uno cuando la cofradía tuviera ingresos. Posteriormente, en 1680 se registra la donación como limosna por parte de Lazaro Viscayno mayordomo de Uquía: “(...) *El dicho Lazaro Viscayno mando hacer para esta santa cofradía un pendon negro de tafetán doble con su almaisal⁵¹⁷ y paño de calix (...)*”.⁵¹⁸ Posteriormente en 1674 se menciona a un **pañó negro**: “(...) *mas consta auerse comprado seis baras de bayeta negra para el paño de las animas (...)*”.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Posteriormente, en el descargo se enumeran los gastos por el mismo en los siguientes elementos que fueron adquiridos para su confección a un costo final de 198 pessos y 7 Reales: Baras de terciopelo negro (“*para frontal caculla y Capa de Coro*”), Baras de tafetán “[sic] *denagrada amarillo*”, Onzas de sevillana neta de Plata. A estos materiales se suma la “*hechura*” la cual con un costo de 12 pessos abonados como limosna por parte del cura. Asimismo, en las Actas de 1681 de los descargos de la cofradía de la Virgen encontramos la referencia a un sastre que podría ser quien se encargaba de dichos menesteres: “(...) *con mas otros ocho pessos q entrego (la Priosta) agora los cuales sean dados al sastre Juan Alejos por la hechura de los ornamentos de la Yglesia (...)*”⁵¹⁴ LCVC, IMAGEN 142.

⁵¹⁵ **Bolsa de corporales**: Pieza de dos hojas de cartón cuadradas y forradas de tela, entre las cuales se guardan plegados los corporales. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵¹⁶ LCBA, IMAGEN 35.

⁵¹⁷ **Almaisal**: Velo humeral o velo ofertorio: Paño blanco que se pone sobre los hombros el sacerdote, y en cuyos extremos envuelve ambas manos para coger la custodia o el copón en que va el Santísimo Sacramento y trasladarlos de una parte a otra, o para manifestarlos a la adoración de los fieles. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵¹⁸ LCBA, IMAGEN 20. **Paño de cáliz**: Cuadrado de tela con que se cubre el cáliz, regularmente del mismo género y color que la casulla. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵¹⁹ LCBA, IMAGEN 74. Desconocemos el uso que se le daba al paño negro de las ánimas o si se refiere al anteriormente mencionado pendón.

Palias⁵²⁰ **bordadas**: mencionadas en un acta de descargo por parte del cura: “(...) y dos palias bordadas que mande hacer de otra bara q cada una costo quatro ps las quales partidas rebajadas de la cera me suman 25 (...)”.⁵²¹

Manteles: solo se registran como una breve referencia a los gastos de la limosna: “(...) y veinte pesos en plata que se entregaron los quales se distribuieron en unos manteles y pago del aniversario (...)”.⁵²² Nos parece un dato no menor puesto que está relacionado al festejo propio del día de los difuntos designado como “aniversario”, lo que evidencia que la celebración señalada incluía la preparación de mesas o altares en los cuales se pondrían los citados manteles.

Insignia del platillo o limosna del platillo: nombrada en varias oportunidades, nos indica que a través de ella se recaudaba la limosna.⁵²³ En el inventario publicado en 1991 por Iris Gori y Sergio Barbieri, se aprecia el registro descriptivo y fotográfico de un “limosnero”⁵²⁴ de plata repujada, fundida y cincelada, de 21,5 cm de diámetro y 9 cm de altura con la siguiente inscripción en el borde del plato: “p^o curo obro p^a las ANIMAs Año 1695 (procuró óbolo para las Ánimas)”⁵²⁵ por lo que podría tratarse de una hechura muy similar.

Estandarte de las Benditas Ánimas con su cruz: seguramente usado en entierros y procesiones, en un descargo a Andrés Choque de 1669 se menciona: “(...) diez pesos que troco una crus de plata, para el estandarte de las benditas animas (...)”.⁵²⁶

Un ataúd: en los registros se puede seguir el derrotero de la solicitud hecha en reiteradas ocasiones por Pedro Ortiz de Zárate de la construcción de un ataúd para la cofradía de las Benditas Ánimas. Se menciona por primera vez en su segunda Visita a la cofradía en 1673: “(...) ansele de escalfar veinte pessos q de lo mandado se me remitan para mandar haser un ataúd en q se carguen los difuntos (...)”.⁵²⁷

⁵²⁰ **Palia**: 1. f. Lienzo sobre el que se extienden los corporales para decir misa. 2. f. Cortina o mampara exterior que se pone delante del sagrario en que está reservado el Santísimo. 3. f. Lienzo que se pone sobre el cáliz. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵²¹ LCBA, IMAGEN 22.

⁵²² LCBA, IMAGEN 26.

⁵²³ Sabemos por los registros de 1671 que la cofradía de la Virgen de Copacavana también tenía la propia: “una hechura de nuestra señora en su platillo de plata con que se pide limosna” LCVC, IMAGEN 122.

⁵²⁴ “Plato hondo y circular, con ancho borde sobreelevado y vuelto hacia afuera. En el centro del mismo se ha trabajado una forma troncocónica y con el interior ligeramente hundido, en la que está colocado el crucifijo, flanqueado por dos personajes orantes. Gori y Barbieri, “Patrimonio Artístico Nacional...”, 212.

⁵²⁵ Gori y Barbieri, “Patrimonio Artístico Nacional...”, 212.

⁵²⁶ LCBA, IMAGEN 67.

⁵²⁷ LCBA, IMAGEN 18.

Posteriormente en descargos de 1674 se registra que de una deuda de Andres Choque por 300 pesos, se descuenta el costo del ataúd que ya se menciona hecho: “(...) *sacando dellos veynte pessos para hacer un ataúd, en que cargar los difuntos [...] y assi mismo se a hecho el ataúd que según la razon de su costo son treinta pessos (...)*”.⁵²⁸ Por último, en el inventario de bienes de la iglesia de Omaguaca de 1679 se registra: “*un ataúd de sedro con sus gonces.*”⁵²⁹ Este elemento nos remite a la función social de la cofradía con relación a la prestación de los servicios fúnebres.⁵³⁰

6.1.3. Espacios de culto, ceremonias y prácticas mortuorias en Omaguaca

¿Qué sucedía cuando un cófrade moría? Sobre las ceremonias que se realizaban para el entierro del cuerpo de un cófrade luego del deceso, es muy poco lo que se especifica en el acta de fundación de la cofradía de las Benditas Ánimas:

*“(...) Y ten cuando muriere algún cofrade [roto] que ubiere y los mayordomos y diputados a[compa]ñen su cuerpo en el entierro con el pendon [y cua]tro hachas Rogando adios aya piedad de [aque]lla alma”.*⁵³¹

Sin embargo, lo común era que se realizarán diferentes ceremonias con anterioridad al propio entierro. Di Stefano y Zanatta explican que en la región noroeste de nuestro actual país, en la colonia, durante la noche se cantaba o rezaba un responso, y luego se velaba el cuerpo en la casa con amplia participación de los familiares, vecinos y esclavos o domésticos si los hubiere con un importante trajín de comidas y bebidas que se servían a los presentes. Esta costumbre de velar a la persona muerta tenía puntos en común con las prácticas andinas relacionadas con los difuntos en los cultos prehispánicos, en los cuales observamos que el “velar” el cuerpo del muerto era una costumbre habitual: “*Hazen el Pacarícuc, que es velar toda la noche, cantando endechas con voz muy lastimosa, vnas vezes a coros, y otras cantando vno, y respondiendos todos los demás cierran la puerta por donde sacaron al difunto, y no se sirven más de ella (...)*”⁵³²

⁵²⁸ LCBA, IMAGEN 74.

⁵²⁹ LNCV, IMAGEN 264. **Gonce**: clavo, articulación. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁵³⁰ Joaquín Zambrano Gonzalez plantea sobre el culto y las cofradías de la provincia de Granada que: “existía una tradición llamada ‘caja de muerto’, para aquellas familias cófrades que no podían sufragar los gastos del ataúd, se les prestaba uno. Una vez enterrado bajo tierra, esta volvía a un cuartillo dentro del cementerio.” Zambrano Gonzalez, “Animas benditas...”, 1078.

⁵³¹ LCBA, IMAGEN 11.

⁵³² Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Capítulo VI, 34-36.

También Arriaga destaca que: “*Quando uno muere, velan toda la noche con gran borrachera, cantando las alabanzas del difunto*”.⁵³³

La ceremonia del entierro no podía realizarse separado de la pompa funeral que tenía varios pasos a seguir: el cura, vestido con el atuendo adecuado y acompañado de clérigos que portaban la cruz, el incensario y el agua bendita, debía ir hasta la vivienda del difunto para recoger su cuerpo. Al llegar a la casa del difunto, el cura pronunciaría una oración y rociaría el cuerpo con agua bendita. Luego, las campanas de la iglesia debían convocar todos a orar por el alma que partía, en tanto el cortejo comenzaba su trayectoria. La procesión regresaría a la iglesia, con los participantes llevando velas, entonando salmos y letanías para, una vez allí, procederse a la misa⁵³⁴. Distefano y Zanatta destacan que el tema del cortejo era muy significativo, puesto que según el status social del difunto lo acompañaban más o menos clérigos.

Siguiendo a Ramos, vemos que cuando el cortejo llegaba a la iglesia se realizaba el oficio de difuntos y la misa de cuerpo presente. Para ello, el cuerpo era colocado en el centro del templo, según la condición del muerto: tratándose de un laico, los pies debían estar en dirección al altar. En todos los casos, los restos mortales eran rodeados por velas, acto con el que los vivos ayudaban al difunto a emprender su marcha al más allá. Una vez terminada la misa y realizadas otras oraciones, el cura debía aproximarse al difunto y, caminando a su alrededor, rociaba el cuerpo con agua bendita. Después lo sahumaba con incienso. La sepultura donde sería depositado el cadáver era también bendecida con agua e incienso. Este gesto ejemplificaba la tensión que genera la incertidumbre sobre lo que ocurre en el momento de la muerte: oscuridad y peligro de extraviarse, polución y contagio; y señala también la admisión final del cadáver en el espacio consagrado de la iglesia y en el mundo de los muertos⁵³⁵.

De acuerdo a las directivas tridentinas el ritual funerario debía ser cumplido para todas las personas sin distinciones ya que de acuerdo a la visión del catolicismo reformado la vida ultraterrena y la marcha del alma hacia su salvación se anclaba firmemente en la creencia en el purgatorio y en la concesión de bulas e indulgencias

⁵³³ Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, Capítulo VII, 50-51

⁵³⁴ Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 2010 (generado el 18 novembre 2019), 142-3.

⁵³⁵ Ramos, *Muerte y conversión...*, 146.

que aliviaban las consecuencias del pecado, por lo que la ayuda de los vivos a través del ritual y la oración era indispensable. Las diferencias sociales no se marcaban por la supresión del ritual para los más humildes, sino a través de detalles y pompas más elaboradas, que estaban aranceladas y por los lugares elegidos para el entierro⁵³⁶. Por ello, las diferentes modalidades de entierro estaban determinadas por el status y capacidad económica del muerto, así se observaban *entierros mayores* reservados para las personas que gozaban de una posición económica más acomodadas, los cuales implicaban rituales más elaborados como misas cantadas con vigilia, cortejo fúnebre con acompañamiento del cura y del sacristán, portando cruz alta y con oficio cantado, incienso y campanas; mientras que para las personas menos pudientes se llevaban a cabo *entierros menores, de solemnidad y de balde*, éstos últimos consistían en inhumaciones gratuitas reservadas a las personas de extrema pobreza.⁵³⁷ Sin embargo, esto no era una regla estricta ya que en el caso del pueblo de Omaguaca encontramos que se realizaban bastantes entierros mayores y en ocasiones no se mencionan a los difuntos relacionados con españoles o familias de autoridades del pueblo, lo que nos sugiere la posibilidad de que accedieran a este privilegio a través del pago de su costo (3 pesos). La mayoría de los indígenas accedían al *entierro menor* que se llevaba a cabo con cruz baja y oficio resado, con un costo de *1 peso y 4 Reales*. También se realizaban *entierros “de limosna”* que incluían, tanto *entierros menores* para indios forasteros pobres, o huérfanos que no tenían con que pagar; así como *entierros mayores*: es el caso de Maria Themes quien estaba “*en el servicio de la hacienda de Ntra. Madre Ssma. de Humaguaca*”, o de Don Joseph Choque “*indio principal cantor*” a quienes se les realizó un entierro mayor “de limosna”.⁵³⁸ En algunos casos se realizaban *entierros “sin oficio ninguno”*. Esto sucedía en las zonas rurales y en las circunstancias en que no se había dado aviso al cura.⁵³⁹

Ante la muerte de un integrante de la cofradía, su cadáver, en principio era colocado en el ataúd. En el caso de la cofradía de las Benditas Ánimas, esta práctica se remite a un solo ataúd que era utilizado para transportar a los difuntos hasta el lugar donde eran inhumados directamente en la tierra y posteriormente éste era

⁵³⁶ Ramos, *Muerte y conversión...*,143.

⁵³⁷ Pablo Ferreiro, “Temporalía et Aeterna. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del siglo XVII”, *Andes*, n° 10 (1999): 113 – 138.

⁵³⁸ Es comprensible porque en ambos casos cumplían funciones para la iglesia y la cofradía de la Virgen.

⁵³⁹ Fuente: LBMyD. Imágenes 55,58. Te complete el número de imágenes Si bien los libros consultados corresponden al siglo XVIII, dado que son los más antiguos que se conservan, sin embargo, el tipo de entierro se realizaba de igual manera en el período estudiado.

devuelto a la iglesia, lo cual era una práctica común en la época.⁵⁴⁰ En ese momento eran acompañados por el mayordomo y otros miembros de la cofradía quienes portando el pendón negro y velas rezaban por el alma del muerto. El lugar donde se realizaba el entierro podía ser la iglesia o el cementerio.

Philippe Ariès menciona que “el cementerio era, con la iglesia, el foco de la vida social. Desempeñaba el papel del forum. Durante la Edad Media y hasta bien avanzado el siglo XVII, correspondía tanto a la idea de plaza pública como a la otra, hoy exclusiva, de espacio reservado a los muertos. La palabra tenía entonces dos sentidos de los que, a partir del siglo XVII hasta nuestros días, sólo uno ha subsistido.”⁵⁴¹ Podemos inferir entonces, que el cementerio poseía también la significación de un espacio público y a la vez sagrado, que se integraba al culto a la vez que se recreaba continuamente, a través de las manifestaciones concretas de las procesiones rituales enmarcadas dentro de la devoción propia de los difuntos.

Los entierros dentro del templo tenían que ver con una cuestión de prestigio, pero a su vez estaban relacionados con profundas implicancias espirituales, ya que se creía que la cercanía con respecto a las reliquias de mártires o santos, al altar mayor o alguna imagen favorecían al difunto. Las iglesias tenían su “campo santo” que consistía en un pequeño terreno detrás o al lado de la misma, el cual estaba cercado con una tapia y en donde se realizaban los entierros. Di Stefano y Zanatta sostienen que para acceder al privilegio de recibir la sepultura “*en sagrado*” el muerto debía estar limpio de la mancha de la herejía, no haber sido excomulgado, o haber fallecido en duelo⁵⁴².

No contamos con documentos sobre los entierros durante el siglo investigado, sin embargo, sabemos que durante el siglo XVIII muchos de los entierros del pueblo de Omaguaca se realizaban dentro de la iglesia, siendo en algunos casos incluso especificado el lugar: “*Maria Magdalena india natural de San Miguel del Tucumán sepultada con entierro menor debajo del coro*”; Thomas Tucunas con entierro mayor sepultado “*en el lugar inmediato a las barandillas del comulgatorio*”; o el pedido del Cura propietario Ignacio de Herrera en 1745 para ser enterrado en el presbiterio de la

⁵⁴⁰ Ariès, *El hombre ante la muerte*, También: Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...* ; y Zambrano Gonzalez, “Animas benditas...”.

⁵⁴¹ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 60.

⁵⁴² Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*

iglesia.⁵⁴³ Los sepultados en el cementerio eran en general forasteros, algunos niños o indígenas cuyos familiares habían pagado por un entierro menor.

Si bien el acta fundacional no era tan explícita para las ceremonias de exhumación, si lo era en cuanto a las misas y honras que debían realizarse con posterioridad por los cófrades difuntos:

“(...) Primeramente que en el domingo de la ynf[raoctava] de los finados se diga una misa cantada Vigilia y procesion por el cuerpo del Seminterio la cual se aplique por todo[s los cofra]des y bien hechores defuntos desta s[anta cofra]dia y que asistan a ella todos los cof[rades que] se hallaren a resar y encomendarse [a las] almas de otros difuntos y en dicha misa [roto] po de la iglesia se ponga un paño negro belas y cuatro hachas y acabadas [roto] se haga eleccion de nuevos mayordomos [...]

Y ten queremos que todos los lunes del año se diga una misa resada por las benditas animas de purgatorio y si tubiere bienes la dicha cofradia sea cantada y estando dichos lunes nuestro cura la a de desir y por su ausiensa si ubiere otro saserdote la a de desir en otros lunes y los que no ubiere saserdote an de pasar en blanco dichas semanas porque no se an de rresagar ni desir en otros días las otras misas (...).⁵⁴⁴

Este afán por las misas, su preferencia por las cantadas de ser posible, la inquietud manifiesta por la celebración de la cantidad correspondiente de misas ante la posibilidad de ausencia del sacerdote nos sugiere una evidente preocupación por la suerte del ánima después de la muerte.

Posteriormente, en los registros referidos a las misas semanales de los días lunes por los difuntos, también se menciona la realización de procesiones:

“(...) En dies días del mes de febrero de mil 667 años Dije una missa cantada con procesion a esta sancta cofradia de las benditas animas del purgatorio por todos los cofrades [...] Dijose esta misa después de la otaba de la virgen (...).⁵⁴⁵

De las 28 actas de las misas semanales de los difuntos correspondientes al año 1667, podemos extraer la información de que se realizaron 24 misas con sus procesiones en ese año, lo que nos refiere a casi la totalidad de las mismas. Del mismo modo, los documentos también nos informan sobre los espacios por donde discurrían los mencionados oficios: *“(...) en 14 días del mes de nouiembre dije una misa Cantada*

⁵⁴³ LBMyD. IMÁGENES 58, 65,68.

⁵⁴⁴ LCBA, IMAGEN 11.

⁵⁴⁵ LCBA, IMAGEN 56. Pudimos corroborar con el calendario de 1667 que esta misa se lleva a cabo un jueves, probablemente por haber sido luego de la octava de la Virgen como lo menciona el registro.

con su procesion por todo el sementerio y cuerpo de la iglesia por los cofrades vivos y difuntos desta santa cofradia de las venditas animas de purgatorio (...).⁵⁴⁶

Y también: “(...) en 12 dias del mes de diciembre dije una misa resada **con su procesion dentro y fuera de la yglesia por su sementerio a esta santa cofradia de las venditas animas por los cofrades vivos y difuntos (...).**⁵⁴⁷

De este modo, tenemos los espacios por donde se realizaba la celebración de los difuntos en la cotidianeidad del pueblo de Omaguaca, tanto en los días propios de las honras, como durante el año (en un promedio de dos veces al mes⁵⁴⁸): las procesiones se realizaban por dentro de la iglesia, y se incluía el recorrido por la zona externa, contigua a la misma que correspondería al mencionado cementerio.

En relación a la materialidad propia de los espacios de culto, Jauregui y Penhos manifiestan que el “circuito perceptivo” de la época colonial confluía en el interior de la iglesia en una trama significativa entre los diferentes elementos contenidos en ella, y éste a su vez era proyectado hacia afuera a través de un “doble movimiento que sacralizaba el espacio urbano e incorporaba lo sagrado a la vida.”⁵⁴⁹ De ahí la importancia de las procesiones, las cuales aparecen mencionadas en las actas y registros de las cofradías de Omaguaca, así como los “cortejos fúnebres”, con sus recorridos centrados en lugares específicos como las paradas que se realizaba en el trayecto a la iglesia. Estas paradas recibían el nombre de Posas, se hacían en las esquinas y ante ellas el cortejo se detenía y el sacerdote rezaba un responso. Su uso estaba arancelado y añadía prestigio al difunto, figura principal del cortejo, a la par que las oraciones adicionales ponían a su alma en mejor disposición.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ LCBA, IMAGEN 58.

⁵⁴⁷ LCBA, IMAGEN 58.

⁵⁴⁸ En referencia a esto, a través de las actas investigadas pudimos observar que las misas semanales por los difuntos se llevaron a cabo de modo muy irregular, habiendo meses en los que se llegan a celebrar 5 misas, mientras que en otros sólo 1. Aparentemente esto obedece a la presencia o no de sacerdotes en el pueblo.

⁵⁴⁹ Andrea Jauregui y Marta Penhos, “Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte.”, dir. por José Emilio Burucúa, *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política* (Bs. As. Argentina: Editorial Sudamericana, 1999) Vol. I.

⁵⁵⁰ Ramos, *Muerte y conversión...*, 145. Éstas se realizaban en los entierros mayores y oscilaban entre dos a tres posas. Observamos que los indígenas también accedían a ellas: es el caso de “*Madalena Sissa muger de Miguel Condori indios del paraxe el Aguilar*”, a quien se le oficia en 1742 un entierro mayor con dos posas y misa con vigilia. A veces la cantidad de posas son solicitadas por el difunto en la testamentaria, como el caso de *Lorenzo Lamas del pueblo de Sococha*, a quien en 1743 se le brindó un entierro mayor con misa de cuerpo presente y tres posas, quien había manifestado dicha voluntad a través de su albacea: su mujer *Silvestra Ximenes*. LBM y D, IMÁGENES 64 y 66.

Del mismo modo, las marchas procesionales pueden situarse dentro de la ritualidad propia de las celebraciones prehispánicas a los antepasados, como una expresión más de la vinculación de los lugares con la ancestralidad, fundamental para trasponer la memoria del antepasado a otros campos de acción fuera del contexto mortuario, incorporándolos así tanto a ellos como al orden por ellos fundado a la experiencia cotidiana de la comunidad.⁵⁵¹

En referencia a la extensión de la sacralidad del espacio hacia afuera del templo la que se daba a través de las diferentes procesiones realizadas en las celebraciones litúrgicas y festividades del santoral, apreciamos que esta extensión se expresaba también por medio de elementos propios como las “andas” para cargar las imágenes sagradas. Observamos más arriba que la iglesia de Omaguaca contaba con tres andas diferenciadas para cada una de las imágenes que encabezaban las procesiones. Según Nielsen, las andas tuvieron una amplia difusión en los Andes en el siglo XVI, y al igual que otros objetos como hachas, trompetas, plumas, discos metálicos, ciertos vasos, algunos textiles y equipos de inhalar alucinógenos, poseían una “agencia ancestral” operando como nexo entre lo cotidiano y el mundo de los ancestros, situando a quienes los portaban en dichas coordenadas míticas. A su vez el autor menciona que estos elementos actuaban como frenos a la acumulación del poder individual, a través de la “despersonalización” de la autoridad, constituyéndose en custodios del carácter corporativo frente a las ambiciones personales de quienes lo ejercían de manera transitoria.⁵⁵² Nielsen cita específicamente las andas, como uno de los emblemas de autoridad que escapa por completo al control de los *kurakas* quienes solo podían hacer uso muy limitado de ellos sólo en actos muy solemnes y de modo que se conservaran intactas para su transmisión intergeneracional.⁵⁵³

6.1.4 La materialidad de lo sagrado: colores, aromas, luces y sonidos

⁵⁵¹ Nielsen, “Plazas para los antepasados...”.

⁵⁵² Axel Nielsen remarca la diferencia con respecto a los objetos suntuarios de la sociedad occidental actual, así como los “bienes de prestigio” de la literatura arqueológica, cuya exclusividad de posesión sirve para marcar distancias sociales.

⁵⁵³ Nielsen destaca que las fiestas, consecuentemente con la naturaleza corporativa del orden social andino, se focalizaban en los *mallquis*, sus elementos y emblemas, antes que en la persona de los gobernantes. Estas celebraciones se acompañaban con danzas, procesiones, música y cantos que conmemoraban las hazañas de los antepasados. Nielsen y Boschi, *Celebrando con los antepasados...*, 62-66.

En este punto, debemos mencionar que la materialidad de lo sagrado se entremezcla con la fiesta barroca, concebida esta como una fiesta “de y para los sentidos”.⁵⁵⁴ Javier Campos y Fernández de Sevilla manifiesta al respecto que, desde el punto de vista de lo sensorial, lo barroco es una cascada de sensaciones que impresionan los sentidos inundándolos de percepciones y emociones que sorprenden e impregnan en la sensibilidad del espectador haciéndole partícipe de una realidad múltiple. Por medio de un primer impacto atractivo sobre los órganos de los sentidos a través de olores, sonidos, colores, etc. se desencadena una *sinestesia* o sensaciones asociadas: de tal modo que el conjunto de señales parciales forma una visión de conjunto y a la vez que libera sentimientos de placer y trasciende a niveles superiores de la conciencia transformando así la experiencia de lo vivido en un mensaje ideológico político-religioso que produce un cambio perceptivo o de posición.⁵⁵⁵

De este modo, los colores, aromas, luces y sonidos se encuentran presentes también en nuestras fuentes, por lo que trataremos de abordarlos por ser parte de la indicada materialidad de lo sagrado.

Con respecto al color, no podemos obviar su significado simbólico y performático: en nuestro caso, el negro es el propio de las ceremonias de los difuntos: “La Iglesia lo usa en misas de difuntos y en los Oficios del Viernes Santo, cuando parece que el mal se ha impuesto al bien.”⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Recordemos que este interés puesto en la percepción de luces, aromas y sonidos está relacionado con el arte barroco y la contrarreforma, que buscan llegar a la fé a través de los sentidos y sentimientos y no de la razón. El arte barroco buscaba lograr una realidad alternativa por medio de la ficción y la ilusión utilizando los sentidos, esta tendencia tuvo su máxima expresión en las fiestas y celebraciones, en las cuales tuvo especial protagonismo la Iglesia de la contrarreforma, que buscaba a través de la pompa y la suntuosidad mostrar su superioridad sobre las iglesias protestantes, con actos como misas solemnes, procesiones, canonizaciones, jubileos, etc. Estas fiestas barrocas suponían una fusión de todas las artes, desde la arquitectura y las artes plásticas hasta la poesía, la música, la danza, el teatro, la pirotecnia, arreglos florales, juegos, etc.

⁵⁵⁵ F. Javier Campos y Fernandez de Sevilla, “Fiestas Barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima”, *Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas*, n° 37 (San Lorenzo del Escorial, España: Ediciones Escorialenses (EDES), 2012).

⁵⁵⁶ Ana María Agreda Pino, “La indumentaria religiosa”, en *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, n°17 (2011): 107-128, 123. Sin embargo, observamos en un documento de la época una diferenciación, mientras el color negro se usa en los tiempos de tristeza y llanto por los difuntos, en otros tiempos de tristeza “por el dolor de los pecados” se usa el morado y azul: “Y luego todos quantos se visten lo hacen con estas diferencias de colores, para mostrar con ella su gusto, o pesar en lo que entienden. De lo blanco usamos quando es tiempo de alegría, y de lo negro en la tristeza, y pesar, y de lo demás como nos parece. Lo mesmo haze nuestra madre de la Yglesia, vistiendo los altares y a los Padres para decir Missa por el discurso del año (...) Y tambien **nuestra madre la Iglesia en tiempo de tristeza y llanto, se viste de negro, como quando se dize missa por los difuntos.** Y tambien se viste de **morado**, y azul en otros tiempos de tristeza, como el Adviento, y Quaresma: porque esse es **tiempo de penitencia teniendo dolor de nuestros pecados.**” Francisco de Avila, “Tratado de los Evangelios...”, Dominica de la Setuaxessima, 142-143. Citado en: Siracusano, *El poder de los colores...*, 284. El resaltado es nuestro. Esta

Por lo tanto, la asociación del color negro con el dolor de la muerte y el tiempo de tristeza y llanto, es uno de los elementos incorporado al culto de los difuntos posterior a la conquista como influencia de las prácticas mortuorias españolas⁵⁵⁷, en relación al luto y que vemos en las vestiduras litúrgicas y ornamentos propios de la cofradía de las Benditas Ánimas. Asimismo, en las fuentes encontramos la alusión al color morado: en referencia al mencionado “altar de las ánimas” que se encontraba dentro de la iglesia de Omaguaca, lo que nos remite al color propio de la penitencia y el dolor de los difuntos que aún están purgando sus faltas.⁵⁵⁸

David Carbajal López plantea que el culto barroco estaba básicamente dirigido a movilizar, a conmover a través de los sentidos, por lo que dice “no es de extrañar que desbordara en música y campanas para los oídos, en incienso y en otros aromas para el olfato y por supuesto en brillantes ornamentos y abundantes luces para la vista”⁵⁵⁹ de tal manera, que estos estímulos se convertían en una gran preocupación ya que cuantas más luces, aromas, colores y sonidos pusieran, era mayor el culto al Señor, a la Virgen o a los santos.⁵⁶⁰

El incienso aparece como un elemento importante en las cofradías estudiadas, presente en muchas de las actas, se refiere como parte de los “*géneros mui esenciales*” adquiridos en 1669 por Pedro Ortiz de Zárate a pedido de los cófrades de

distinción cromática sigue presente en las comunidades de los Andes: el azul y el morado (violeta porque el color guindo es un color absolutamente de vida) están ligados a los difuntos. Agradecemos este valioso aporte a la Dra. Lucila Bugallo.

⁵⁵⁷ Existen dos pendones de terciopelo negro, ambos de gran tamaño, más de 1 m. de largo, con borlas y gruesos bordados en hilos de oro, los cuales tienen la imagen de la Virgen de la Candelaria y no evidencian ninguna referencia a los difuntos. Se encuentran en dos urnas de vidrio en una habitación anexa a la Catedral de Humahuaca y los mismos están fechados en una placa al costado de las urnas en el siglo XVIII.

⁵⁵⁸ En referencia al color negro en las prácticas relacionadas con los difuntos que se llevan a cabo en la actualidad en la región de la Puna jujeña, Mario Vilca menciona que en la mesa de las ofrendas se sitúan dos polos: el lado blanco llamado *gloria mesa o yanaj mesa* (a favor), destinada a los seres poderosos que propician lo fecundo, lo fértil, lo que va “hacia adelante”; y en oposición el lado negro o *yana mesa* (mesa provocadora de daños). Mario Vilca, “Sol y muertos. antiguas persistencias en el despacho a los muertos nuevos. Llamerías, puna de Jujuy”, en Lucila Bugallo y Mario Vilca, comps. *Wak’as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*, (Jujuy, Argentina: Ediunju, 2016).

⁵⁵⁹ David Carbajal Lopez, “Velas, religión y política en la Nueva España del Siglo de las Luces”, *Revista Temas Americanistas*, n° 33 (2014): 1-30, 5.

⁵⁶⁰ En referencia a esto, encontramos en los registros la limosna hecha a la cofradía de la Virgen por parte del indígena *Joseph Cortes* de 20 vacas a los efectos de la realización de una misa anual para la Virgen de Copacavana:“(…) Así mismo consta por la foja 47 buelta auer dado dicho Joseph Cortes siendo cura deste partido el Bachiller Don Pablo fernandez veinte vacas hembras de limosna a esta santa cofradía y que se entregaron a sus maiordomos y vaqueros con cargo de que todos los años el dia siguiente a la festividad de nuestra señora se le diga una misa resada siendo obligada la cofradía a poner **velas e insensio** para descubrir en ella la Virgen santissima y dar los doce Reales de limosna de la misa como parece auerse observado siempre (...)” LNV, IMAGEN 266. El destacado es nuestro.

Copacavana. En esa ocasión, se adquirieron 2 libras de incienso lo que equivale a aproximadamente 920 gramos, con dinero de la cofradía.⁵⁶¹

Otro elemento importante lo conforman las velas para la iluminación de los espacios y rituales. Tanto las velas, como la cera blanca y negra son nombradas constantemente en las actas de descargos, ya sea entregadas por los mayordomos o priostas salientes a los entrantes, o como pedido de parte de los sacerdotes. Curas, mayordomos y feligreses las donaban en algunas ocasiones o se entregaban como limosnas en las Romerías de la Virgen de Copacavana. La cera negra solo se menciona en las actas de la cofradía de las Benditas Ánimas, evidentemente este elemento está relacionado con el color propio de las ceremonias de los difuntos. También encontramos la mención a “*cuatro hachas de sera de castilla*”, que eran velas grandes y gruesas, con forma cuadrangular y con cuatro pabilos. Las mismas aparecen mencionadas por primera vez en el acta fundacional de la cofradía al describir la modalidad de entierro de los cófrades. Posteriormente se enumeran las hachas de cera como entrega de un mayordomo saliente al nuevo en un acta de 1666, lo cual nos habla de un elemento propio de la cofradía.

Ahora bien, podemos inferir con relación a las cantidades y a los costos que ésta implicaba, que era una erogación anual importante para la cofradía de las Benditas Ánimas. Vemos un ejemplo del gasto de este elemento en la cofradía: en el año 1687 se gasta 62 pesos y medio en cera de Castilla y 12 pesos en cera negra para labrar, lo que hace un total de **74 pesos y medio**. El año siguiente de 1688 se gasta 60 pesos en cera y 4 pesos en cera negra, lo que hace un costo final de **64 pesos** en cera.⁵⁶²

Carabajal López manifiesta que “la cera era particularmente abundante en dos tipos de celebraciones religiosas: el culto eucarístico y en las honras fúnebres. La luz de velas, cirios y hachas era requerida no sólo en los altares, sino también **en la agonía de los enfermos, en el acompañamiento de los cadáveres y en las honras fúnebres en su memoria alumbrando tumbas y túmulos**. Estas celebraciones solían ser responsabilidad, no tanto o no tan sólo de las parroquias, sino sobre todo de las **cofradías**.”⁵⁶³

⁵⁶¹ LCVC, IMAGEN 118.

⁵⁶² Para tener una comprensión más acabada de la dimensión del gasto en cera para la cofradía, y a los efectos de comparación, observamos que en los registros del año 1688, la cofradía de las Benditas Ánimas gasta en honorarios del cura por las misas rezadas, cantadas y por cófrades difuntos un total de 34 pesos y 4 Reales.

⁵⁶³ Carabajal López, “Velas, religión y política...”, 22. El resaltado es nuestro.

El hecho de “velar” el cuerpo del difunto, así como su iluminación durante la procesión hacia su entierro en el cementerio, y las posteriores misas o responsos, las misas semanales por las ánimas y las celebraciones de las festividades propias del día de los difuntos, hacían del gasto en cera para las velas un consumo cuantioso, gasto que corría por cuenta de la cofradía.⁵⁶⁴

Además, las velas podían evocar al fuego. Este elemento era importante en la visión andina ya que formaba parte de los rituales posteriores a la muerte, sobre esto leemos en Arriaga:

*“Quando uno muere, velan toda la noche con gran borrachera, cantando las alabanzas del defunto. Y después de averle enterrado se lavan todos, en las fuentes, q’ tienen señaladas para ello, y queman la ropa vieja del defunto. Y si acaso en aquellos días, poco después de muerto, chispea el fuego, o algún Buho, o Lechuza canta sobre la casa de defunto, dicen que tiene hambre, y frío, y le queman maíz, y papas, y poco van quemando todas las alhajas que dexó, hasta que no queda nada.”*⁵⁶⁵

El fuego aparece en estos rituales como un elemento que, por un lado, pareciera facilitar el tránsito del difunto a la otra vida, a través de la quema de sus objetos personales; y por otro parece ser una forma en la que los muertos pueden manifestar sus necesidades de hambre y frío, y ser a la vez el vehículo para calmar dichas exigencias.⁵⁶⁶

Los sonidos: música, campanas y pólvora

Las fiestas, rituales y celebraciones religiosas durante el siglo XVII se desarrollaban en el contexto del barroco: “Fiesta barroca es fiesta de los sentidos

⁵⁶⁴ Carbajal menciona con respecto a las luminarias que: “Las velas no sólo eran parte del fasto del culto y de las prácticas devotas, sino también un elemento del ritual católico, sobre todo en ciertas fiestas, de manera particular en la del 2 de febrero, la Purificación de la Virgen, tradicionalmente conocida como la Candelaria por la bendición de las candelas.” Carbajal López, “Velas, religión y política...”, 22. Esta referencia nos remite a la importancia de las luminarias también con relación a la advocación de la Virgen de Copacavana cuya devoción, en el espacio y período estudiado, va en aumento. En 1691, el cura propietario de Omaguaca, Domingo Vieyra de la Mota solicita al Obsipo del Tucumán la extensión de la cantidad de celebraciones litúrgicas de la cofradía de la Virgen de una misa por mes, a una misa todos los sábados, por el acrecentamiento de la devoción a la misma y el crecimiento de “sus medios y rentas”. LNCV, IMAGEN 280-281. Así observamos en los registros del Libro de Donaciones y Romerías a la Virgen que la mayoría de las personas que “vienen a Romería” traen, además de las donaciones específicas para la Virgen de Copacavana, cera para las celebraciones.

⁵⁶⁵ Arriaga, *Extirpacion de la idolatría del Piru*, Capítulo VII, 50-51.

⁵⁶⁶ Mario Vilca refiere en su estudio sobre el “despacho” de los muertos que se “hace coquear al alma” quemando hojas de coca en la llama de la vela de la mesa”. Vilca, “Sol y muertos...”.

porque ellos son los cauces por donde el mensaje intelectual (razón y fe), y la floración de afectos (gusto y placer), llegará al destinatario; de ahí que las alusiones a los objetos sensitivos sean reiteradas y explícitas, sobresaliendo los órganos de la vista y el oído por más comunes (...)"⁵⁶⁷

Esa apelación a los sentidos se manifestaba a través de diferentes medios como el tañido de las campanas, la música que acompañaba las ceremonias o el estruendo de cohetes y pólvora en las procesiones. Las cofradías del pueblo de Omaguaca, entre ellas la de las Benditas Ánimas del purgatorio, apelaban a estos recursos en sus celebraciones y liturgias. En los registros de cuentas de las cofradías e inventarios es posible encontrar los elementos materiales que se utilizaban para plasmar esas sensaciones auditivas. Entre los bienes que describe el inventario de la iglesia de Omaguaca de 1679, encontramos dos *camaretas* de bronce las que consistían básicamente en morteros usados en las fiestas populares y religiosas para disparar bombas de estruendo.⁵⁶⁸ También encontramos en los registros de un tiempo posterior de la cofradía de la Virgen, que en el año 1788 las autoridades electas realizan la donación de 6 docenas de *cuetes* para el 1° día, y otras 6 docenas para el 2° día de la festividad propia de *Nuestra señora de la Candelaria o Copacavana*⁵⁶⁹, lo cual nos parece una cantidad significativa de pirotecnia utilizada en la fiesta.

La importancia del uso de la pirotecnia en las festividades religiosas se puede encontrar hasta la actualidad en la mayor parte de los Andes. Nos interesa citar el ejemplo que describe Gerardo Fernández Juárez en su estudio etnográfico de la conmemoración de Todos Santos en la comunidad del Cantón de Ajllata, zona lacustre del lago Titicaca, en la misma los estruendos están directamente relacionados con la llegada y partida de las almas de los difuntos para la celebración. El autor relata que a las doce del mediodía del 1° de noviembre, con la *apxata* (altar familiar) preparada, se enciende una vela dispuesta en la cabecera de ésta y se dice que a partir de ese momento llegan las almas a la *apxata*, circunstancia que algunas familias festejan con

⁵⁶⁷ Campos y Fernandez de Sevilla, "Fiestas barrocas...", 189-190.

⁵⁶⁸ La fabricación de pólvora se realizaba en la región. Gabriela Sica menciona que entre los recursos económicos de los indígenas de la Puna se encontraba el trabajo en los centros mineros, y cita a Silvia Palomeque (1995) quien demuestra que en el siglo XVIII, los indios de Casabindo y Cochino sabían elaborar pólvora la que era utilizada en el trabajo minero, y agrega que los forasteros de la Puna y de la Quebrada también lo hacían Sica, *Del Pukara...*, (2019), 385. La Dra. Lucila Bugallo refiere a una entrevista etnográfica realizada, en la cual un habitante de Agua Caliente en la Puna, quién posteriormente se trasladó a Cochino, quien le relató cómo fabricaban pólvora con el mineral de un cerro de la zona de Casabindo-Agua Caliente a mediados del siglo XX. Agradecemos este valioso aporte.

⁵⁶⁹ LNCV, IMAGEN 244.

un fuerte “dinamitazo”. Posteriormente, en 3 de noviembre cuando se produce la *kacharpaya* o despedida de los difuntos, se apaga la vela encendida el 1º, se desarma la *apxata* repartiéndose las ofrendas, mientras comienzan a escucharse poderosas detonaciones de dinamita por las distintas estancias y comunidades que conforman el Cantón, la cual es la forma estipulada de despedir a las almas hasta el año entrante.⁵⁷⁰

Para las cofradías de Omaguaca del siglo XVII, también la música y los instrumentos musicales tuvieron un gran protagonismo dentro de las celebraciones litúrgicas, y en el caso de los instrumentos se trataba de una materialidad definida como barroca, pero en un contexto andino, totalmente nuevo y diferente al europeo. Así podemos encontrar en los registros las referencias a varios instrumentos. En primer lugar, el **órgano** adquirido por la cofradía de la Virgen de Copacavana con el aporte de los indios en el año 1663.

También en las fuentes encontramos que junto con el órgano se compró un **monocordio**.⁵⁷¹ El mismo fue a instancia del cura para enseñar a tocar el órgano y su costo fue repartido entre las dos cofradías de la Virgen y de San Antonio.⁵⁷²

Las fuentes también muestran la existencia de un instrumento como el **baxón** o bajón, éste era un instrumento de viento similar al fagot que apoyaba al coro en las piezas graves, lo que nos habla de la existencia en el pueblo de Omaguaca de instrumentos musicales de origen europeo y personas que sabían ejecutarlos.

Asimismo, en los registros identificamos otros instrumentos de viento como un terno de **chirimías**⁵⁷³, comprado por el cacique Don Andrés Choque para la cofradía

⁵⁷⁰ Gerardo Fernandez Juarez, “Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca de Bolivia”, en Juan Van Kessel red. *Los vivos y los muertos...*, 119-164.

⁵⁷¹ **Monocordio**: Instrumento antiguo de caja armónica, como la guitarra, y una sola cuerda tendida sobre varios puentes fijos o móviles que la dividen en porciones desiguales, correspondientes con las notas de la escala. Se tocaba con una púa de cañón de pluma y servía de diapasón. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>. Sobre este instrumento leemos: “Desde su aparición en la antigua Grecia, el monocordio fue utilizado principalmente para explicar racional y sensiblemente las causas de la belleza de los intervalos musicales (...). Fue igualmente utilizado durante la Edad Media como herramienta pedagógica para la enseñanza del canto y por los filósofos naturales de los siglos XV, XVI y XVII para investigar la naturaleza física del sonido y su posible formulación matemática”. Carlos E. Calderon Urreiztieta, “El monocordio como instrumento científico. Sobre rupturas y continuidades en la “Revolución científica: Ramos de Pareja, Zarlino y Mersenne” (Tesis Doctoral, UPF, 2013), viii. El destacado es nuestro.

⁵⁷² “(...) *Da por descargo auer dado a Don Andres Choque 7 ps y 4 Rs, por quenta de 17 ps y 4 Rs q le mando el cura le diesse para comprar un monocordio para aprender a tocar el órgano y q la cofradia del Señor San Antonio diesse otros tantos para ajustar a 35 ps, en q se compro (...)*” LCVC, IMAGEN 129. El resaltado es nuestro.

⁵⁷³ Las **chirimías** eran: “Algunos instrumentos de soplo, fabricados de madera y de metal en Europa, se internaron también en el espacio del hábitat campesino. La chirimía o chirimía morisca, traída por los españoles, fue al parecer el primer aerófono que fue impuesto por los conquistadores en los rituales católicos y luego en los

de la Vigen.⁵⁷⁴ Años más tarde, se agregó al conjunto un **arpa** de grandes dimensiones.⁵⁷⁵

De este modo, podemos incluir en nuestro espacio de culto varios instrumentos musicales: un órgano, un bajón, un monocordio, un arpa y un terno de chirimías, los cuales eran parte de las celebraciones litúrgicas generando, por medio de la percepción auditiva, las sensaciones y emociones provocadas por la música tal como buscaba el barroco. Pero también se utilizaba la voz humana, ya que existía el oficio de cantor que participaba de las celebraciones.

Areas y Rigueiro García, en referencia a la música colonial americana mencionan que: “En cuanto a la liturgia, eran comunes los conjuntos denominados música de capilla, usualmente conformados por un número determinado de instrumentistas y cantores, ya sean solistas o en coro. Según indican las fuentes, podían alcanzarse a 40 miembros para estas formaciones con triples, contraltos (necesariamente varones) y tenores, careciendo los indígenas el registro de bajo; sumados a los instrumentistas: violines, violones, **arpas**, flautas, **chirimías** (semejantes a nuestro oboe, pero de sonido más potente), **bajones** (semejantes al fagot) e incluyéndose en muchos casos **órganos** portátiles o fijos. Lo notable de estos instrumentos, era que muchas veces no sólo eran **reparados y mantenidos por los mismos indígenas**, sino que eran eximios luthiers”.⁵⁷⁶

Del mismo modo, es posible que también existiesen otros instrumentos musicales de fabricación local seguramente de más fácil accesibilidad y menor costo,

rituales de ceremonias vinculadas a las creencias politeístas de los indígenas. Los cronistas han dado cuenta de que la chirimía entró a las iglesias para dar énfasis a los cantos gregorianos de la Semana Santa, acompañando a los órganos y melodios, según los casos y a las voces de los curas cantores y luego a los campesinos cantores de la literatura sacra. En nuestros tiempos ya no hay evidencias del uso de las chirimías en los ritos religiosos cristianos. En Huayllacayán (Ancash), son los clarinetes los que acompañan a los cantores de salmos en la Semana Santa, pero no hay datos de que hayan reemplazado a la antigua chirimía. Ha sobrevivido en los pueblos andinos, con la denominación de chirisuya, en los rituales del yarga aspiy, champería o sequia piché, fiestas-faena de limpieza de canales y reservorios de riego de los pueblos de la sierra de Lima, de Ayacucho y otras regiones del país. En San Pedro de Casta, el oboe andino o chirisuya es un instrumento de madera de unos 0.40 m, con boquilla, y actúa en los rituales solo, sin acompañamiento de otros instrumentos.” Román Robles Mendoza, “Los Nuevos Rostros De La Música Andina a Través De Los Instrumentos Musicales”, *Investigaciones Sociales*, Vol. 11, n° 18 (2014): 67 -107, 84-85.

⁵⁷⁴ LNCV, IMAGEN 267.

⁵⁷⁵ “(...) Una harpa grande de bara y tres quartas (...)” LNCV, IMAGEN 279. La medida del arpa equivale aproximadamente a 1,50 m.

⁵⁷⁶ Eduardo Areas y Jorge Rigueiro Garcia, “La música colonial americana (siglos XVII y XVIII): Un espacio para el encuentro de dos mundos”, *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. (Rosario, Argentina: Universidad Nacional de Rosario y Universidad Nacional del Litoral, 2005): 1-14, 5. <https://www.aacademica.org/000-006/548> El resaltado es nuestro.

y que los que aparezcan registrados en los documentos sean los que se adquirieron y tenían un mayor costo.

Así vemos que en el pueblo de Omaguaca, sede de la cofradía de indios de las Benditas Animas, no sólo existían quienes ejecutaban instrumentos, también estaban quienes los reparaban, como el organista Juan García, personaje capaz de arreglar y afinar el órgano de la iglesia.⁵⁷⁷

Si los instrumentos musicales se utilizaban en la liturgia y en las celebraciones, el tiempo cotidiano también estaba señalado por los ritmos de los sonidos, especialmente a través del uso de campanas, que marcaban determinadas horas del día, congregaban a los fieles o tañían para anunciar una muerte o una noticia importante. Para cada institución cofradial era importante realizar la compra de una campana propia, acción que consideramos enmarcada en la “gestualidad del poder”⁵⁷⁸ dentro del ámbito de las cofradías del pueblo. Sabemos que la iglesia ya tenía la primera campana con la siguiente inscripción: “S. ANTONIO DE PADUA-ora pro nobis-CIENDO [sic] CURA Y VICARIO el LICENCIADO PEDRO DE ABREU-CIENDO CASIQUE [sic] PRINCIPAL D. P. SOCOMPA-AÑO 1641”⁵⁷⁹. Posteriormente, en un acta del Libro Nuevo de la Virgen de 1679, se registra en el inventario de los bienes de la iglesia de Omaguaca realizado por el Obispo Ulloa: “Tres campanas la una de Sancta Barbara pequeña que consagro su señoría Stsma”⁵⁸⁰.

Con lo que tendríamos para 1679: una campana de San Antonio y otra más pequeña de Santa Bárbara, más una tercera de la que no se mencionan más datos⁵⁸¹. Posteriormente se incorporaría una cuarta, la de las Benditas Ánimas comprada por la cofradía de indios en 1688⁵⁸².

⁵⁷⁷ LCVC, IMAGEN 142. En relación al oficio del organero u organista en los Andes, leemos en la investigación de Alan Pacquier la importancia del rol de los “organeros autóctonos” y menciona la posibilidad de la existencia de una industria local de órganos de estética ibero-flamenca, la cual parece haber encontrado en toda la zona andina los favores de varias generaciones de organeros locales. Y cita a Geoffrey Baker, quien menciona que el oficio de organero era practicado tanto por artesanos andinos como españoles sin diferencias, destacando que los artesanos que accedían a un estatus social reconocido por su saber los transmitían a sus descendientes. Alain Pacquier, *Perú Bolivia. Órganos barrocos andinos. Cuzco-Andahuaylillas-Sucre*, Tomo 274 (Lima: Travaux de l’Institut Français d’Études Andines, 2009).

⁵⁷⁸ Pease, citado en De Luca, Candela, “De procesiones...”, 89.

⁵⁷⁹ Emilio Visconti. Citado en Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*, 83.

⁵⁸⁰ LNCV, IMAGEN 265.

⁵⁸¹ En el inventario de 1690 se lee: “(...) Una campana grande que dio el dicho Lizdo. Antonio Godoi que con esa son quatro (...)” LNCV, IMAGEN 279. Podría tratarse de esta tercera campana.

⁵⁸² En la visita realizada a la iglesia de Humahuaca, tuvimos acceso al campanario, donde observamos varias cosas: según nuestro guía, una parte de las escaleras de acceso que son de madera se conservan de la época

Las campanas ritmaban la vida de los pueblos y ciudades coloniales, y su cantidad y calidad determinaba el prestigio de las iglesias, conventos, así como las devociones de sus habitantes, el fasto y la decencia de sus cultos y solemnidades, y se encontraban entre las informaciones más elementales y relevantes acerca de su población.

Según Di Stefano y Zanatta: “cuando alguien moría, si se trataba de una persona ‘decente’ las campanas tocaban sus ‘dobles’, campanazos de distinta intensidad y duración que a un oído suficientemente entrenado revelaban datos importantes acerca del difunto, vale decir, si se trataba de una mujer o de un varón, de un laico o de un clérigo”⁵⁸³, ya que en el contexto colonial “el momento de la muerte como un tránsito de una realidad a otra ocupa un lugar fundamental.”⁵⁸⁴ De este modo, “Los hermanos, a través de los dobles y de otros códigos transmitidos en esa especie de telégrafo que son los repiques de campanas, se enteran del deceso del cófrade y acuden a honrarlo.”⁵⁸⁵

Este punto se nos presenta como clave para comprender la preocupación evidente de tener una campana propia para la cofradía de las Benditas Ánimas del pueblo de Omaguaca, la cual consideramos se fundamentaba tanto en la necesidad de que cada hermandad tuviera su propia campana, como en la búsqueda de afirmación por parte de los integrantes de la cofradía de indios en relación a la materialidad propia de su devoción.

original; en la torre de la derecha no hay ninguna campana y el informante nos dijo que se encuentra inhabilitada y que las campanas fueron trasladadas a la torre del lado izquierdo a la cual subimos. Ya en la torre, registramos con cierta dificultad la existencia de cuatro campanas: dos grandes, una mediana y una pequeña. De las dos más grandes, la más angosta y recta es la que se ubica de frente a la calle y tiene inscripto el año de 1806; en la más grande, ubicada en el lateral izquierdo se lee: “*Fundida en el arsenal (...) de Guerra. Año 1901.*”; la mediana, que se encuentra en la parte posterior es la campana registrada en el inventario del año 1641 (Gori y Barbieri), en esta se lee en el nivel superior: “*ANTONI.DPADVA.ORA.PRO (NOBIS)*, en el nivel medio: “*CURA.IBICARIO.ELLISENCIADO (...)*”, y en el nivel inferior: “*CASIQUE PRINCIPAL. DON PEDRO SOCOMBA*”. La última campana que se encuentra en el lateral derecho es la más pequeña y no pudimos observar ninguna inscripción al menos visible desde donde nos encontrábamos, por lo que consideramos podría tratarse de la campana adquirida por la cofradía de indios en 1688, o ser la campana pequeña de Santa Bárbara que mencionan las fuentes.

⁵⁸³ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 165.

⁵⁸⁴ Los autores remarcan una interesante coincidencia en este punto con las tradiciones espirituales que confluyen en la colonia, en relación a los rituales y sufragios por parte de los vivos en favor de los muertos, lo que facilita el empalme de las tradiciones andinas prehispánicas e incluso las religiones africanas.

⁵⁸⁵ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 76.

Pero en el pueblo de Omaguaca las campanas también eran utilizadas para convocar a los cófrades a las celebraciones y reuniones en las que se realizaba la elección de nuevas autoridades.⁵⁸⁶

De este modo, podemos ubicar estos elementos de estimulación sonora o auditiva dentro del sello propio de la cultura barroca de la época, la cual propiciaba la extensión del poder de la Iglesia a la cotidianeidad de la vida en la colonia, pero dentro de un marco de una profusa difuminación de límites entre lo religioso y lo laico: “Campanas y órganos fueron las dos voces con las que la Iglesia penetró a través de la música en la fibra íntima del hombre y extendió su dominio en el espacio exterior e interior marcando las horas del día, los tránsitos importantes de la vida y de la muerte y los momentos solemnes de la liturgia, la fiesta y otros acontecimientos.”⁵⁸⁷

6. 2 Rogando por las Benditas Ánimas: “domesticando a la muerte”

A través del presente trabajo, hemos procurado tener en cuenta elementos propios de las lógicas y prácticas andinas, tratando de aprehender y comprender las formas de adaptación al sistema colonial, así como las supervivencias de rasgos culturales anteriores, en el contexto de las ceremonias andinas de los difuntos. La celebración de las Benditas Ánimas en la colonia se enmarca en un proceso que Gabriela Siracusano sugiere como de “negociación de ambas culturas”⁵⁸⁸ en el cual se implementaron diferentes mecanismos: por un lado de *negación* (mediante la destrucción de objetos de la cultura dominada), y posteriormente de *sustitución* a través del surgimiento de mecanismos autorreguladores de negociación entre ambas culturas.⁵⁸⁹ La autora centra posteriormente su discurso en un punto que nos interesa destacar: el papel desempeñado por las imágenes y la utilización del concepto de *representación* en relación al múltiple y complejo universo de creencias que

⁵⁸⁶ Leemos en los registros de la cofradía de la Virgen de 1691: “(...) hizo tocar la campana y al sonido della se juntaron los Mayor domos Priestas y diputados (...)” LNCV, IMAGEN 282. Posteriormente en acta de la cofradía de las Benditas Ánimas en 1707: “(...) auiendose dicho el aniversario de las Benditas Animas del purgatorio en este Pueblo de san Antonio de humaguaca con el selo y devoción que se acostumbra a toque de campana se junto la jente asi de la parte de este dicho Pueblo como de Uquía (...)”LCBA, IMAGEN 37.

⁵⁸⁷ Concepción de la Peña Velazco, “El poder de la Iglesia. Una representación arquitectural en el Barroco”, *TONOS Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n °7 (2004) www.um.es/tonosdigital.com

⁵⁸⁸ Siracusano, *El poder de los colores...*, 271.

⁵⁸⁹ Gabriela Siracusano plantea como comprobación la proliferación de las imágenes cristianas a lo largo del Virreinato del Perú y su producción masiva en los talleres coloniales.

presentaba el mundo andino. Fiel al fundamento tridentino, la doctrina cristiana de los Concilios Limenses fijaba una clara distinción entre el *ser* y el *representar*, lo que Siracusano desarrolla como “dimensión reflexiva” y “dimensión transitiva” respectivamente: así las imágenes católicas de Jesucristo, la Virgen, o los Santos se constituían *en lugar de* los personajes venerados; mientras que las *Huacas*, eran referenciadas como sagradas en sí mismas es decir en su materialidad concreta.

Ahora bien, en la práctica esta “negociación” parece resolverse de múltiples maneras, muchas de las cuales desarrollamos durante el presente estudio a través del abordaje de la materialidad propia de los difuntos. De esta manera, observamos las subsistencias de prácticas andinas prehispánicas como el ofrendar comidas y bebidas para los difuntos a pesar de la negativa de la Iglesia, la coincidencia de las fiestas prehispánicas agrícolas con las cristianas, la importancia de prácticas basadas en la reciprocidad y el trabajo comunitario, la recreación de toda una materialidad basada en la imaginería católica pero con persistencias andinas, así como también algunas prácticas mortuorias concurrentes como el velar a los muertos.

Si bien no encontramos registros de imágenes o bultos propios de las benditas ánimas en la iglesia de Oumaguaca, podemos conocer por medio de algunas pinturas y esculturas existentes en la provincia y que datan del siglo XVIII⁵⁹⁰, que las imágenes de la época se encuentran enmarcadas dentro de lo que Pierre Duviols denomina como la “*opción teológica*” de los Concilios Limenses en relación a la imagen del infierno⁵⁹¹, la cual será utilizada con fines pedagógicos pero con un elemento nuevo, propio de la coyuntura andina: la transferencia de ese castigo a los antepasados quienes fueron condenados por no haber recibido el bautismo.

Teresa Gisbert plantea que en muchas iglesias rurales del Virreinato se representaron las cuatro etapas del fin del hombre, que se conocerán como *Postrimerías*: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria, según las recomendaciones del tercer Concilio Limense de 1584, y que pueden verse en ellos elementos recurrentes: “Se muestran las penas a los diferentes pecados capitales; así, vemos el suplicio de la

⁵⁹⁰ Gori y Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*

⁵⁹¹ Verónica Cereceda citando a Estenssoro (2003) refiere que no se plantea en las primeras prédicas de la Colonia la existencia de un infierno para los hombres, sino que sus únicos habitantes son Satanás y los ángeles rebeldes. Es recién a partir de la Instrucción redactada por el obispo Loaysa en 1549, que se les hablará a los indígenas de la diferencia entre cuerpo y alma, y que, así como las almas de los buenos van al cielo, las de los malos van al infierno donde padecerán penas para siempre. De esta manera, destaca la autora, “*haciendo surgir el infierno en la imaginación andina*”. Verónica Cereceda, “En torno al supay andino: el aporte de lo visual a su interpretación”, en Lucila Bugallo y Mario Vilca, comps. *Wak'as, diablos y muertos...*, 236.

meda para los orgullosos y soberbios, a los perezosos los traga una bestia alada, los sapos y serpientes devoran el sexo de los lujuriosos, mientras otros son sumergidos en marmitas hirvientes. No falta la gran boca de Leviatán. Esta iconografía se encuentra en los tratados medievales sobre el infierno.”⁵⁹² Del mismo modo sobre el cielo y el infierno manifiesta que esta temática “tan en boga en la zona andina en los siglos XVI y XVIII, es medieval, aún considerando que fue recogida por el arte post-tridentino. En los Andes se mantienen no sólo determinados temas, como la representación de los ángeles y de las postrimerías, sino que pervive una estética medieval en ellos; su hieratismo, así como su forma didáctica y clara, responden a las necesidades doctrinales”.⁵⁹³

Por su parte, Verónica Cereceda analiza las representaciones europeas del infierno, las que a través de las inmensas pinturas plasmadas en los muros de las parroquias de indios empiezan a influenciar el imaginario indígena en la colonia. Éstas pinturas, que siguen modelos establecidos por la pintura religiosa europea, muestran la etapa de las postrimerías de la vida donde, luego del juicio final algunas almas se irán al cielo o Gloria y otras caerán al infierno. La autora invita a ponerse en el lugar de los indígenas muy poco acostumbrados a una “pintura icónica y semi realista”, la cual asignaba ideas al *ukhu pacha*⁵⁹⁴ que diferían de los propios conceptos indígenas, para tratar de entender “¿qué se estaba proponiendo del lugar donde se fueron los antepasados no bautizados y donde se irían, casi con toda seguridad, después de su muerte, aquellos que miraban las paredes durante las obligadas misas?”⁵⁹⁵ La autora refiere que estas imágenes cristianas conducen a la idea de un sufrimiento permanente y atroz, evidenciándose la idea de “pecado” y una posición compleja en la categoría vida-muerte, ya que los pecadores no están vivos, pero tampoco morirán para poder aliviar sus castigos.

⁵⁹² Teresa Gisbert, *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, 3ª. ed (La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2012), 133.

⁵⁹³ Gisbert, *El Paraíso...*, 134.

⁵⁹⁴ La autora refiere al “*ukhu pacha*” como sinónimo del infierno. Y adhiere a la idea de otras autoras como Bouysson-Cassagne, Th. y Harris, O. (1987) en cuanto la estructuración tripartita del universo en: *ukhu pacha*, *kay pacha* (este mundo) y *janaq pacha* (cielo) que no sería una construcción propiamente andina, sino que surge del nuevo orden vertical impuesto por las concepciones españolas a través de la evangelización, el cual fue resignificado por las poblaciones andinas.

⁵⁹⁵ Cereceda, “En torno al supay andino...”, 240. La autora evidencia la clara intención pedagógica de las mismas, y a través de su trabajo las compara con representaciones de textiles indígenas: los *asqus* jalq’a confeccionados por las comunidades originarias de Bolivia, sus diseños y su relación con el mundo simbólico del *ukhu pacha* “mundo de adentro o mundo de abajo”.

Ahora bien, como ya dijimos el Purgatorio se presenta como un lugar diferenciado del Infierno puesto que no es eterno y del cual se puede salir gracias a la agencia de los vivos, pero en lo que refiere a la iconografía se encuentran elementos similares en ambos: como el fuego y los cuerpos desnudos y sufrientes consumiéndose en él. Le Goff sugiere la preocupación de la Iglesia por mantener el Purgatorio en la proximidad del Infierno, e incluso “infernalizarlo”, con el objeto de evitar representaciones más tranquilizadoras que espantosas.⁵⁹⁶

A través de la imaginería de la época podemos observar la existencia de las llamas de fuego como elemento predominante y los cuerpos de los difuntos sumergidos hasta la cintura en él con los rostros sufrientes y algunos con los brazos hacia arriba en pedido de auxilio al cielo.

¿Podría haber habido alguna otra forma de representación iconográfica de las “ánimas del purgatorio” en el espacio y tiempo abordados? Este interrogante nos remite a un registro dentro de la Visita Eclesiástica de Cochinoqa en el año 1702 que describe una donación consistente en: “(...) *un plato de plata grande con una cruz de plata pegada en medio con **dos bultitos de las Animas** a los lados que dio Pedro Coro asistente en este pueblo de limosna a dicha cofradía de las Animas (...)*”⁵⁹⁷

Nos parece oportuno preguntarnos, siguiendo a Pierre Duviols y extendiendo la mirada hacia el Purgatorio como espacio de suplicio y dolor (aunque temporal): “Los que lanzaban aquellas declaraciones a grupos en los que el sistema religioso y sociocultural se fundaba en lazos de parentesco y el culto a los muertos, ¿se daban cuenta del terrible trauma psicológico que producían?”. Y la respuesta que da el autor también se generaliza: “Seguramente. Precisamente rebuscaban el efecto que una afirmación tan agresiva podía crear.”⁵⁹⁸

Imaginemos por un momento el efecto producido por estas palabras de Hernando de Avendaño, un especializado extirpador de idolatrías en el Perú en uno de sus sermones: “*Mucha lástima tengo a vuestros padres y aquellos que adoraban a estos huesos podridos de vuestros mallquis. Decidme agora ¿dónde están las almas de vuestros mallquis? Decidme ¿Dónde están? Y si no lo queréis decir yo os lo diré muy claramente: sabed hijos que las almas de vuestros mallquis están ardiendo en el*

⁵⁹⁶ Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*.

⁵⁹⁷ Archivo del Obispado de Jujuy, Vista Eclesiástica año 1702, F 11 v. (Cochinoqa). El resaltado es nuestro. Este dato a su vez, nos habla sobre la representación material de las ánimas en el tiempo abordado, en otros espacios como el pueblo de Cochinoqa, en la Puna jujeña. Agradecemos este valioso dato a la Dra. Gabriela Sica.

⁵⁹⁸ Duviols, *La destrucción...*, 41.

infierno, porque ellos eran hombres pecadores y no fueron bautizados y adoraron al demonio en las huacas, y no conocieron al verdadero Dios, ni hicieron penitencia de sus pecados, y así están ardiendo en el infierno en compañía de los demonios".⁵⁹⁹

Así, con las almas de sus antepasados "ardiendo en el infierno" podemos imaginarnos cuánto sería el apremio de los indígenas por gestionar el cese de los suplicios de las almas del purgatorio aún sin una sentencia definitiva. Mario Vilca reflexiona sobre la diabolización de los ancestros y la reelaboración creadora de nuevos corpus axiológicos con relación a las representaciones de los pobladores puneños en la actualidad acerca de los ancestros, así como la persistencia de esquemas antiguos, y refiere como llamativa la relación con los ancestros que arden en el infierno por haber sido idólatras. Para el autor, desde la representación del sujeto cultural andino: "las almas vuelven desde el más allá (infierno, purgatorio, cielo), aceptando la letra colonial. Pero en las prácticas rituales y en la cotidianeidad predomina la orientación este-oeste, o sea el sentido del camino de las almas. Ello nos indica que esa aceptación ha sido relativa."⁶⁰⁰ Consideramos que lo referido por el autor se enmarca en una clara instancia de la "negociación" mencionada, a través de la cual se resignifican las prácticas indicadas por la Iglesia en relación a los rituales de los difuntos desde una perspectiva indígena.

Este punto nos remite al concepto de alma desde una mirada andina, el cual se acerca a la idea de *ánimo/ánimu*, también expresado por Vilca como un principio espiritual y vital que anima a los diferentes seres y/o entidades y que a diferencia del "alma" de la concepción cristiana la cual es posesión exclusiva de los seres humanos, es la dimensión metafísica propia de todo lo que existe: "Todo lo existente posee ánimo, los seres humanos, los seres poderosos, animales, plantas, las comidas y bebidas."⁶⁰¹ Y propone la constante creación y recreación de sentidos por parte de los indígenas, colocándolos en el rol de agentes activos que re-sitúan y re-significan estratégicamente a sus *wak'as* dentro del santoral católico.

Lucila Bugallo y Mario Vilca mencionan que el término *ánimu* es propio del castellano andino y se relaciona con "ánimo" y/o "ánima" que significa "aire, aliento" y del cual provienen tanto *animus* –del que deriva "ánimo"– como alma. Mientras que

⁵⁹⁹ *Sermones*, siglo IV, fol. 44 v. Citado en: Duviols, *La destrucción...*, 42.

⁶⁰⁰ Mario Vilca, "El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño", *Estudios Sociales del NOA*, Nueva Serie, n° 12, (2012), 49.

⁶⁰¹ Vilca, "El diablo por la cocina...", 51.

en las antiguas fuentes de la lengua quechua aparece el vocablo *camac* que fue traducido como “el doble que anima” o alma. Los autores citan a Taylor quien refiere al concepto de *camac* como propio de la espiritualidad andina, coincidiendo con el sentido que le da Garcilaso de la Vega “la fuerza que anima el universo”, lo que subraya su carácter de animación/animador, divergente de la de creación/creador. Y resaltan que “para evitar sentidos vinculados con la religión andina los predicadores cristianos al comienzo de la colonia no utilizaron el vocablo original *camac* sino que introdujeron los términos ‘ánima’ o ‘alma’”.⁶⁰²

Dicho esto, los autores remiten a una diferenciación entre las entidades anímicas “En la región aymara (altiplano boliviano) las entidades anímicas son tres, son llamadas “sombras” y se diferencian en *ajayu*, *animu* y *kuraji*; el *ajayu* es la principal y su pérdida equivale a la muerte, en cambio la pérdida del *animu* puede ser reequilibrada, aunque esto requiere observar ciertos plazos.”⁶⁰³ En los Andes se considera que tenemos varias entidades anímicas unas más profundas que otras. El alma es el equivalente del *ajayu*, la entidad anímica más profunda, por eso cuando ésta se desprende de nuestro cuerpo, morimos, mientras que cuando alguien se asusta, se le desprende el *animu* o espíritu pero éste se puede recuperar.⁶⁰⁴

Por su parte, Xavier Ricard Lanata evidencia a través de sus trabajos etnográficos con los pastores de las tierras altas de Perú que “los muertos no desaparecen totalmente después del entierro: durante cierto tiempo, continúan frecuentando los lugares que han sido testigos de su vida...este período de transición progresiva hacia una separación que se desea definitiva está ritualizado.”⁶⁰⁵ Así, a través de “*intercambios ritualizados*” entre los vivos y los muertos, el difunto emprenderá el largo camino para convertirse progresivamente en un “*machu alma*”, es decir un muerto antiguo, un muerto ‘definitivamente’ constituido, cerrando de manera irreversible la frontera entre vivos y muertos, lo cual es una necesidad para ambos.

⁶⁰² Lucila Bugallo y Mario Vilca, “Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates (2011) <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>.

⁶⁰³ Bugallo y Vilca, “Cuidando el ánimo...”. Los autores remiten a Fernández Juárez (2004).

⁶⁰⁴ Dra. Lucila Bugallo, comunicación personal.

⁶⁰⁵ Xavier Ricard Lanata, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*, (Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007), 222.

A partir de aquí, continúa Ricard Lanata, se concluye el ritual de “fabricación” del muerto y a medida que el tiempo transcurre, ese “*ánimu*” o esencia en acto de toda cosa se esfuma, el difunto deja de poseer ánimo y se inserta dentro de una nueva categoría ontológica de la cual no habrá retorno. Su *ánimu* se transforma en “alma”, que el autor propone como un término genérico que designa a los muertos en general conteniéndolos a todos indiferenciadamente. Los muertos pasan entonces a ser anónimos y se piensa en ellos el día de la fiesta de los difuntos.⁶⁰⁶ En la región andina de Jujuy los difuntos son designados igualmente con el término genérico de *almas*; las que se desprenden al momento de la muerte.

Nos detenemos aquí para dimensionar esta entidad colectiva de difuntos anónimos: las almas olvidadas, esas “benditas ánimas” que “andan hambrientas y sedientas, y que pueden tornarse peligrosas, o también obligar a reciprocarse a esas fuerzas para que sean propicias”.⁶⁰⁷ Este colectivo de almas que llega, está conformado tanto por las almas olvidadas como por las de familiares y seres queridos que aún se recuerdan, y de los cuales menciona Mario Vilca, su listado de nombres es considerado obligatorio colocar en las mesas de las ofrendas para el día de los difuntos en la puna jujeña. Es en ese momento, a decir del autor, que los vivos “cuidan” de las almas y santos, al comer y beber para ellos, en donde el sujeto como individuo, en cierta manera “se borra” para “constituirse en un alma que come y bebe en el ritual” rebasando los límites de la corporalidad humana e incluyendo a otros colectivos de alteridades no humanas.⁶⁰⁸

Desde la perspectiva andina la muerte es parte de la vida, algo cotidiano siempre presente, ésta posee una materialidad y un lenguaje que le es propio y que se encuentra centralizado a partir de los sentidos⁶⁰⁹: olores, vientos, sonidos y visiones, son presencias en una “frontera permeable”⁶¹⁰ que en noviembre se evidencia aún más, y que nos indica una agencia activa por parte de los muertos en el mundo de los vivos. De esta manera, aparece un sugerente planteo: la posibilidad, por parte de los agentes indígenas de “la producción y reproducción de esquemas y

⁶⁰⁶ Ricard Lanata, *Ladrones de sombra...*

⁶⁰⁷ Vilca, “Sol y muertos...”, 418.

⁶⁰⁸ Vilca, “Sol y muertos...”.

⁶⁰⁹ Efraín Caceres Chalco, “Suq’as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino del Perú” en Lucila Bugallo y Mario Vilca comps. *Wak’as...*

⁶¹⁰ Ricard Lanata, *Ladrones de sombra...*

representaciones que perviven a la sombra de los significados impuestos por la conquista y la colonia.”⁶¹¹

Lejos de la pretensión de dar por concluido el presente estudio, dejamos abierta la puerta hacia nuevas aproximaciones teóricas sobre la materialidad de las Benditas Ánimas del purgatorio en la quebrada de Humahuaca, sus imbricaciones rituales, sus particulares construcciones simbólicas y las permanencias en la larga duración. Finalmente, cerramos este acápite con la siguiente afirmación:

“en la Fiesta de Todos los Santos, la muerte se domestica, se hace cíclica, se transforma en un ritual donde participamos todos.”⁶¹²

⁶¹¹ Vilca, “Sol y muertos...”, 415.

⁶¹² Olivia Harris, “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”. *Revista Chungará*, n° 11 (1983), 142.

Conclusiones

La presente investigación procuró desandar el entramado de la participación indígena en una pequeña cofradía situada en el pueblo de Omaguaca en la segunda mitad del siglo XVII, demarcación que funcionó como unidad de análisis espacial y temporal. A partir de este recorte espacio-temporal, intentamos responder los interrogantes iniciales y los que fueron surgiendo a posteriori a través del recorrido de nuestro estudio, en búsqueda de respuestas que amplíen los conocimientos sobre las poblaciones andinas en el marco de la colonia.

La especificidad de esta cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, y su particularidad como una institución indígena inserta en el contexto rural del pueblo de Omaguaca, a la vez cabecera de un extenso curato que abarcaba distintas regiones, nos permitió reducir la escala de investigación y así advertir cuestiones mucho más sutiles, profundizando a la vez en la vida cotidiana de ese “microcosmos” regulado por las celebraciones del calendario católico, el cual contaba con características específicas y diferenciadas determinadas por el contexto.

A través del recorrido de nuestro trabajo, fuimos conscientes de dos grandes dificultades: por un lado, la complejidad de las fuentes coloniales y por otro, la especificidad del objeto analizado, que por su propia individualidad y originalidad nos interpelaba constantemente a buscar una mirada más abarcativa. A partir de estas premisas, intentamos profundizar en el conocimiento de las distintas experiencias: religiosas, económicas, políticas, sociales y culturales de los pueblos indígenas de Omaguaca y Uquía a través del análisis de las fuentes de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, con el objeto de recuperar prácticas cotidianas e identificar posibles cambios y permanencias presentes en la matriz cultural que da identidad propia y diferenciada a la región.

Nuestra hipótesis inicial, que luego fue modificándose con el avance de la investigación, se centraba en las mencionadas prácticas religiosas, políticas, económicas y sociales evidenciadas en la cofradía, las cuales creíamos podrían ser parte de los mecanismos utilizados por los indígenas para adaptarse al contexto colonial de dominación. Por otro lado, consideramos la idea de que la cofradía de indios modelaba sus experiencias desde concepciones y costumbres andinas resignificadas, confiriéndole así a la institución un rol distintivo, y demostrando su

papel activo dentro de la flexibilidad propia del sistema colonial. Asimismo, pensamos que estas significaciones propias de la cultura andina relacionada con el culto a los ancestros y a los muertos, podrían haber encontrado en la advocación de las “Benditas Ánimas del Purgatorio” el conducto permitido para poder ajustarse a la realidad colonial a través de la reelaboración de elementos propios de su religiosidad y su cultura.

La cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio estaba conformada por las parcialidades de Omaguaca y Uquía, pueblos de indios constituidos por tributarios de una misma encomienda, y centralizaba su actividad diaria y sus prácticas litúrgicas en la iglesia del pueblo de Omaguaca. Si bien fue creada como una cofradía específicamente de composición indígena, ésta se integraba permanentemente y de manera yuxtapuesta a través de conflictos políticos, actividades económicas y prácticas rituales con las otras dos cofradías del pueblo, las cuales eran de conformación mixta y con las cuales convivía compartiendo espacios y materialidades.

A través de una mirada más profunda de las fuentes pudimos acercarnos a su organización institucional, su funcionamiento, el registro de sus principales autoridades, el desarrollo de su acta inaugural y su estatuto, incluyendo los deberes y funciones de los cófrades, la modalidad de elecciones de sus autoridades, los rituales enterratorios, los gastos y entregas de la cofradía, y las distintas Visitas eclesiásticas registradas en el período. La organización de la institución era bastante sencilla, marcada por las elecciones y cuentas anuales que eran llevadas a cabo en ocasiones por los Mayordomos y en otras por las Priestas, y registradas y controladas por los curas propietarios del curato. Esta institución, enmarcada en los códigos propios de las autoridades religiosas, era controlada por los curas doctrineros, con la particularidad de que en una etapa, Pedro Ortiz de Zárate era al mismo tiempo su doctrinero y encomendero. Sin embargo, este control se daba en un contexto bastante laxo, que evidenciaba en muchas oportunidades la evasión de la mencionada vigilancia por parte de las autoridades cofradiales.

Por su parte, el registro de conformación de la cofradía menciona un único requisito para la incorporación: el aporte de un peso por cófrade que, junto con la producción agrícola, eran el principal ingreso de la institución. A su vez, el acta inaugural nos informa sobre la modalidad de los entierros de los cófrades que se circunscribía a la ritualidad propia de las celebraciones litúrgicas católicas de la época.

A través del recorrido por las fuentes, pudimos evidenciar un dato no menor: la existencia de tierras propias de la cofradía “la chacra de las Benditas Ánimas”, en las cuales se realizaba la producción de trigo y papas, y de una parte de ésta última su posterior transformación en *chuño* y *tamos*. Este dato, sumado a otros elementos novedosos que pudimos incorporar en nuestra investigación, como la presencia de un espacio específico dentro del templo: “el altar de las Ánimas” (el cual contaba con un interesante número de objetos de culto exclusivos de la cofradía), nos parece abren espacios a nuevos interrogantes para ser repensados en relación a la posibilidad de que cada cofradía tuviera además de los elementos propios de culto, una espacialidad distintiva con respecto a la tierra comunitaria como parte significativa de su patrimonio cofradial.

En cuanto a la economía de la cofradía de las Benditas Ánimas de Omaguaca y Uquía, pudimos analizar la gran cantidad de producción agrícola de la cofradía en trigo, papas y los derivados de ésta: *chuño* y *tamos*, y que con una parte de ésta se pagaba el diezmo y los servicios eclesiásticos, otra parte se almacenaba como semilla para las sementeras, mientras que una gran proporción de éstos productos se vendía en circuitos diferenciados e independientes de los grandes polos productores de la época, como los pequeños centros mineros de la Puna y Lípez. A su vez pudimos observar que hubo años de poca producción y otros períodos en donde se registran varias toneladas de producción agrícola de la cofradía, que se nivelan en proporción con la cofradía de la Virgen de Copacavana, la cual poseía además producción ganadera.

De este modo, la activa e importante participación económica de las cofradías del pueblo de Omaguaca y Uquía era tributaria del contexto dinamizador de la economía de la época, el cual se veía favorecido por la integración de los pueblos de la Quebrada al mercado colonial, al encontrarse éstos dentro del circuito mercantil que unía a la gobernación del Tucumán con las explotaciones mineras de la Puna, Chichas y Lípez, centros dispersos que absorbían la producción de las cofradías de Omaguaca de productos como harina, papas y *chuño*.

En relación con lo mencionado, y como lo sostienen algunos autores, pudimos reafirmar que los sectores de la elite indígena tenían acceso y participaban activamente de los circuitos mercantiles de la región vinculados a los intercambios tanto con los mencionados pequeños centros mineros, como con el Potosí, sobre todo a través de actividades como la arriería realizando acuerdos y negocios con los

principales sectores españoles. Sin embargo, cabe destacar que, si bien los caciques y sus familias se especializaban en la arriería, no puede considerarse a ésta como una actividad excluyente, ya que las fuentes evidencian que otros nativos del pueblo también participaban en la mencionada actividad, aunque lo hacían en menor medida y según sus propios recursos.

A través de la sistematización de los datos aportados por las fuentes, pudimos conocer que la cofradía a través de su producción agrícola, las ventas de dichos productos y los ingresos de limosnas, tenía superávit lo cual no solo le servía para pagar la liturgia propia, el gasto en elementos de culto y la fiesta dedicada a los difuntos, sino que también le permitió consolidarse como una institución crediticia de la cual hacían uso principalmente los líderes indígenas y los curas, pero también los indios del común de ambas parcialidades, lo cual se enmarcaba en la función de solidaridad y ayuda mutua propia de las instituciones cofradiales que como pudimos evidenciar se concretaba también de esta forma.

La identificación de los deudores de la cofradía nos indica que los mayores beneficiados con estos créditos fueron los caciques, consolidando de este modo sus negocios personales, y por lo tanto afianzando su poder económico, político y social dentro del pueblo. Estas acciones se completaban con otras: como las donaciones en dinero y bienes, la compra de elementos de culto, así como el hecho de hacerse cargo de pagos de deudas o saldos de la institución para con el cura doctrinero u organizar el trabajo comunal en las sementeras de la cofradía, con lo cual mostraban preocupación por su comunidad al tiempo que reforzaban y consolidaban su autoridad, a través del mecanismo de la redistribución.

En relación con la organización institucional de la cofradía de las Benditas Ánimas, pudimos identificar las principales funciones de las autoridades cofradiales: mayordomos y priostas que se relacionaban con el control y cuidado de los bienes de la institución, el pago de las misas y celebraciones propias, la administración de los bienes líquidos, el cuidado de las sementeras y las cosechas, el préstamo y cobro a los deudores y el registro de las cuentas. Funciones que, a diferencia de otros estudios de hermandades de la región andina, se entremezclan entre las autoridades masculinas y femeninas a lo largo del período abordado, sin que se observe una diferenciación constante entre los géneros en las distintas funciones. Así, identificamos años en los cuales las cuentas, el cuidado de la tierra y de los bienes cofradiales son asumidos por los mayordomos, mientras que en otros períodos son

las priostas las que se hicieron cargo de estas funciones, y en otros momentos ambos simultáneamente.

Con respecto a las mencionadas autoridades cofradiales, evidenciamos, por un lado, la relación existente entre estos cargos y el poder político y económico de los líderes indígenas. Esto se aprecia claramente en la cofradía de las Benditas Ánimas, puesto que se pudo advertir al vincular los datos, que dentro de las autoridades de ésta se encontraban reiteradamente los gobernadores, caciques, *curacas*, alcaldes y regidores. Por otro lado, a través de las fuentes de las cofradías de Omaguaca, las cuales desglosamos minuciosamente con el objeto de identificar vínculos familiares, logramos apreciar como una de las particularidades de la cofradía, que el parentesco con las autoridades étnicas era determinante a la hora del acceso a los distintos cargos, registrándose entre ellos con asiduidad a las mujeres, hermanos e hijos de éstas.

De este modo, podemos concluir que la cofradía servía también para la consolidación de la autoridad de los caciques, quienes a través de ésta gozaban de protagonismo, prestigio y se posicionaban como agentes activos en la toma de decisiones importantes para la comunidad. El acta fundacional de la cofradía, refrendada con la rúbrica de las principales autoridades indígenas de ambos pueblos nos parece una indiscutible muestra de este liderazgo. Lo que sumado a la advocación elegida de las Benditas Ánimas, como un claro indicador de la importancia que para las comunidades andinas tenían los ancestros y los muertos en la justificación de las jerarquías políticas, consideramos evidencia la intención de los caciques de reforzar y consolidar su autoridad apelando al culto a los antepasados, como lo sugiere Nielsen, por medio de la activación de los mecanismos de la memoria colectiva, reforzando así la identidad comunitaria.

Pero al mismo tiempo, la legitimidad de la autoridad de los caciques se situaba en un punto de tensión permanente, enmarcado en complejas relaciones con los funcionarios eclesiales, marcadas por la constante evasión del control en relación con la economía de la cofradía y al manejo de su producción, las compras, descargos, gastos y donaciones en dinero y bienes.

En estas prácticas evidenciadas en Omaguaca aparece la figura y el liderazgo indiscutible de Andrés Choque, quien consolida su poder económico por medio de su vinculación con la arriería. Esta actividad inicialmente desarrollada por los indígenas a través de los recursos ganaderos como las llamas utilizadas como transporte hasta

su reemplazo por las mulas, y que durante el período abordado se afianza a través de la integración en los circuitos comerciales de la época. Esta actividad era individual, como lo menciona Gabriela Sica y se encuentra en relación directa con la propiedad individual del ganado, por lo que la arriería se arraiga como la empresa principal de los caciques, las autoridades del Cabildo indígena y sus familiares, quienes la convierten en su primaria actividad comercial. En nuestras fuentes observamos claramente la referencia a la mencionada propiedad individual del ganado y los negocios en los mercados mineros llevados a cabo a través de la arriería por parte de algunos caciques, principalmente Andres Choque.

En este marco, las cofradías aparecen nuevamente como una de las instituciones privilegiadas para la consolidación de este liderazgo indígena. Consideramos que éstas se apuntalaron como espacios propicios para el reforzamiento del papel protagónico a nivel económico, político, social y religioso de los caciques, tanto individualmente y de manera simultánea hacia adentro de su comunidad, pero enmarcadas dentro de una clara estrategia de acrecentamiento de sus negocios y utilizando para esto el capital de las cofradías en beneficio personal. En este aspecto se evidencia que las donaciones de los líderes étnicos a las cofradías se encuadran también dentro de un contexto de deudas por el usufructo de los bienes de éstas.

Este protagonismo político y económico que como mencionamos se advierte especialmente en la persona del cacique gobernador de Omaguaca Andrés Choque, consideramos se enmarca en el concepto de “bifrontes” desarrollado por Thierry Saignes con relación al liderazgo indígena, que refiere a su capacidad para manejarse entre dos formas diferentes de legitimación de poder, de tal modo que sus prácticas se articulaban entre dos frentes. Así vemos en el caso de Andres Choque que por un lado y de cara al poderío español, colaboraba por iniciativa propia en las acciones militares tanto en la conquista definitiva de los valles Calchaquíes, como en la defensa de la frontera del Chaco para consolidar su poder frente al encomendero y a las autoridades coloniales, con la finalidad de obtener algún tipo de prebenda. Mientras que, por otro lado, hacia el interior de su pueblo realizaba donativos y compras para elementos de culto, pagaba deudas de la cofradía, daba de comer a la gente de su comunidad luego del trabajo comunitario, acciones todas tendientes a la legitimación de su autoridad en ambos espacios.

Un capítulo aparte, merece el protagonismo de las mujeres en la cofradía de las Benditas Ánimas, a partir del momento de la elección anual realizada mediante votación con participación de todos los cófrades presentes. En las fuentes se evidencia que al igual que las autoridades masculinas que poseían un papel muy activo, las priostas y ayudantas también tenían la facultad y la autonomía para fiar, cobrar y hacer préstamos de los bienes producidos y también de dinero, llevar las cuentas y memorias de la cofradía, pagar los gastos, ser deudoras, hacerse cargo de los elementos y objetos de culto propios, así como de la producción agrícola, el cuidado de las semillas, de las sementeras de la cofradía y el control de sus cosechas. Este rasgo marcaría una diferencia significativa con el funcionamiento de otras hermandades de la región andina en las cuales el papel de las mujeres fue más bien pasivo, y solo volcado hacia actividades como la preparación de productos propios de uso ritual en las celebraciones. Por el contrario, los registros de las cofradías de indios de Omaguaca, nos muestran que las priostas realizaban descargos y entregas tanto de plata como de cera, papas, trigo y *chuño*, sin que existiera ningún tipo de distinción sexual varón-mujer en relación a las entregas de los productos diferenciados recolectados de arriba-debajo de la tierra, como lo sugieren algunos autores.

Corroboramos aquí nuevamente el papel de las cofradías consolidadas como activas instituciones económicas que realizaban operaciones de préstamo y crédito en el pueblo, y observamos que dichas transacciones también eran llevadas a cabo en gran medida por las priostas. Todo lo antedicho nos lleva a sostener el evidente protagonismo de las mujeres indígenas en las cofradías de Omaguaca y de su poder de decisión en la administración de los bienes y asuntos comunitarios.

Por otro lado, es interesante el factor de alternancia intermitente de las mujeres entre las diferentes “parcialidades” que conformaban la cofradía. A través de la sistematización y análisis de los datos de las actas eleccionarias pudimos observar en el caso de las priostas y ayudantas, que mientras que algunas se mantuvieron en un solo pueblo, otras fueron reelectas en ocasiones por la parte de Omaguaca y alternativamente por la de Uquía y viceversa. Esto nos sugiere una movilidad entre ambas parcialidades exclusiva de las autoridades femeninas, lo que las diferenciaba claramente de los actores masculinos, abriendo a nuestro criterio, posibilidades mayores de acción y protagonismo femenino dentro de estas instituciones hacia los espacios de ambos pueblos. De igual manera, observamos que ocasionalmente hubo

mujeres electas simultáneamente en ambas cofradías, tanto en la cofradía de las Benditas ánimas como en la de la Virgen de Copacavana.

Otro dato interesante surgido de la fuente analizada es la existencia en los documentos de una designación diferenciada en relación con el género, distinguiéndose claramente los términos “*Aiudantes*” de “*Auidantas*”, “*Maiordomos*” de “*Maiordomas*”, “*diputados*” de “*diputadas*”, “*todos*” y “*todas*” (en relación a los presentes), y también en varios registros “*cófrades*” de “*cófradas*”. Esta designación según el género nos parece notoriamente significativa, ya que se daba una entidad diferenciada tanto para los actores masculinos como para los femeninos, lo cual creemos también podría ser un indicador del mencionado papel protagónico de las mujeres en la comunidad.

De igual importancia nos parecen las distintas limosnas o donaciones que se realizaban por mano de las mujeres tanto a la Virgen de Copacavana, como a algunos santos, y para la construcción del retablo, cuyos registros si bien no son numerosos, nos hablan claramente de la posibilidad económica de éstas para realizarlas. De este modo vemos que en las cofradías del pueblo de Omaguaca, las mujeres lejos de remitirse simplemente a labores de tipo agrario o religioso y con escaso margen de decisión, se consolidaron como evidentes protagonistas de la vida económica, social y religiosa dentro de la comunidad: administrando bienes, realizando transacciones de ventas, créditos y decidiendo sobre el culto como activas donantes, con posibilidad de una mayor movilidad tanto entre las cofradías existentes, como entre los pueblos que participaban de las mismas.

Asimismo, a lo largo del recorrido del presente trabajo, evidenciamos en los indígenas que conformaban la cofradía una marcada preocupación por la materialidad propia del culto a los difuntos, la cual se encuentra totalmente imbricada con el cristianismo y sus prácticas litúrgicas, y enmarcada a su vez por las características propias del contexto cultural y artístico del barroco americano.

Las fiestas celebradas se plantean aquí como un espacio dúctil y permeable en el cual se entremezclan elementos y prácticas de la ritualidad andina que persisten y se amalgaman con las festividades cristianas, en el ámbito de la liturgia local de la Quebrada. Aparecen entonces elementos comunes que refuerzan los sentidos de las celebraciones del barroco, como la importancia dada a las luminarias, la música y los sonidos, las andas, ornamentos, adornos y objetos litúrgicos.

Destacamos aquí la mención encontrada en referencia a las ofrendas a los difuntos hechas en trigo, papas, *chuño*, *tamos* y pan que, a pesar de la prohibición eclesial, aparecen constantemente en los descargos de la cofradía, y que sin embargo se sitúa en los documentos eclesiales de la época como una de las prácticas más perseguidas por la Iglesia. Del mismo modo, la importancia de las instancias de pasaje a la otra vida, como la misas de cuerpo presente, el rezo periódico de las mismas como posibilidad de “salvar” al ánima del difunto del Purgatorio y la inclusión de los muertos como partícipes activos en la cofradía, son cuestiones que nos interpelan sobre la posibilidad de una reelaboración de las prácticas litúrgicas católicas con relación a las “Benditas Ánimas” dentro de una perspectiva distintiva propia, que les permitía conservar y recrear su identidad cultural en relación a la muerte y los difuntos, como poseedores de un carácter vital y en constante interacción con los vivos.

A su vez, el espacio propio y las ceremonias y prácticas en torno a los difuntos se nos descubren en la cotidianeidad de la cofradía de indios perfectamente empalmadas con las celebraciones características del santoral católico, en donde las “prácticas visibles” se evidencian a través de la materialidad de lo sagrado: los colores, las luminarias, los sonidos que ritmaban los tiempos diarios, donde los espacios y rituales de la muerte y de la vida se entremezclaban en la pequeña iglesia colonial del pueblo de Omaguaca.

Esta visibilidad dada a través de la materialidad propia y específica de los rituales mortuorios que nos brindan las fuentes, se incorporaba por medio de los sentidos inmersos en el despliegue de la cultura barroca de la época, y a partir de los colores, aromas, las luces y sonidos se conformaba la vida misma de los protagonistas de este microcosmos ritmado por los tiempos de la espiritualidad católica. El acceso a dichos elementos de culto era fundamental. Así, la compra de la campana en el año 1688 por parte de los indígenas evidencia la importancia de la misma para la cofradía de indios, confirmando también estas expresiones como ineludibles para insertarse de manera activa y visible dentro de la comunidad.

Por último y a través del presente trabajo, hemos procurado identificar elementos propios de las lógicas y prácticas andinas, tratando de aprehender y comprender sus formas de adaptación al sistema colonial, así como las supervivencias de rasgos culturales anteriores, en el contexto específico del ceremonial relacionado con los difuntos. Si bien la materialidad que se describe en las fuentes con respecto a los rituales mortuorios es mayormente vinculada a la liturgia

católica, aparecen ámbitos, elementos y prácticas distintivas, como el altar de la Benditas Ánimas dentro del templo con sus objetos de culto propio, la práctica de velar a los muertos, la existencia de ofrendas a los difuntos a pesar de la prohibición eclesial, y la presencia de los cófrades fallecidos inscriptos en la cofradía, que pueden ser leídos desde dos universos de significados. Consideramos que estas cuestiones nos alertan sobre la posibilidad de una resignificación de elementos y rituales andinos reelaborados en un marco de articulación, tensión, aceptación y disputa entre dos culturas, unos aceptados y asimilados, otros disimulados y mantenidos en coexistencia, algunos de los cuales, como las ofrendas a las almas, perviven hasta la actualidad en las conmemoraciones de los difuntos en los pueblos de la Quebrada.

De esta manera concluimos nuestro aporte, en el que, desde la particularidad de la pequeña cofradía de las Benditas Ánimas como un punto de observación privilegiado dentro del proceso en su conjunto, intentamos identificar regularidades, permanencias, divergencias y contradicciones, en diferentes aspectos como el económico, la cuestión del poder, el afianzamiento del liderazgo indígena y la participación femenina, entre otros. Aspectos que, a su vez, se fueron interrelacionando con las celebraciones y prácticas en torno a los difuntos, en las que se entremezclaban prácticas católicas con elementos que nos hablaban de posibles supervivencias de rituales prehispánicos y de la resignificación de la muerte para las poblaciones andinas en la realidad de la colonia.

Finalmente, con el presente trabajo esperamos haber aportado de una manera sustancial al conocimiento de las comunidades indígenas que vivían en los pueblos de Omaguaca y Uquíá en el siglo XVII, su cotidianeidad, algunas de sus prácticas e intereses, los que con dificultad se visibilizan en la historiografía, dado sus endebles huellas. Huellas que nos interpelan desde su sutileza, cuando aguzamos nuestros sentidos.

Anexo 1: Imágenes

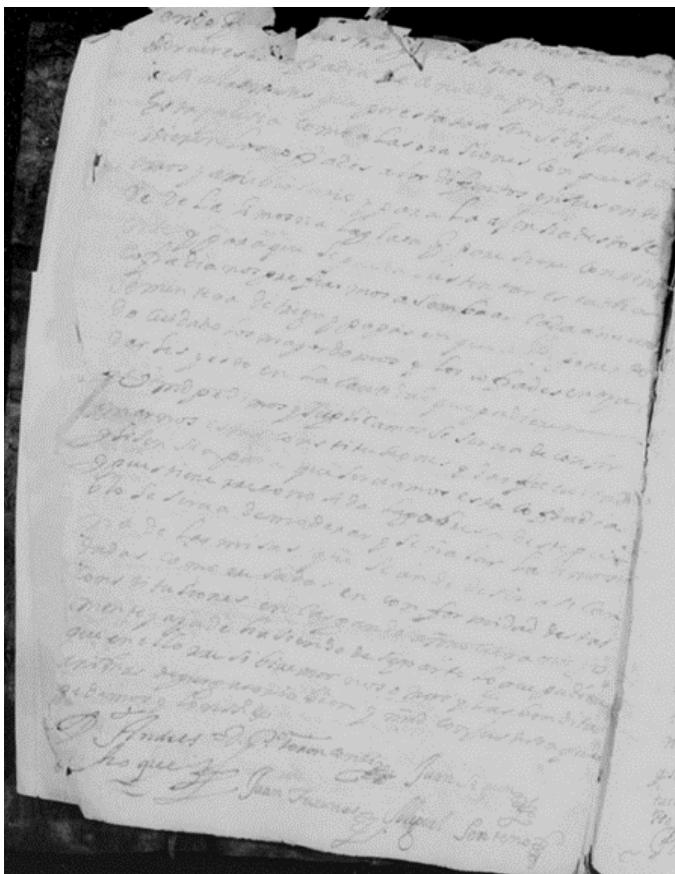


Imagen 1: Acta fundacional de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Omaguaca y Uquía, año 1664. Se observan al pie los nombres de los líderes indígenas que solicitan su creación. Imagen tomada del Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas <https://www.familysearch.org/ark> (IMAGEN 12).



Imagen 2: Limosnero. Plato hondo y circular, con ancho borde sobreelevado y vuelto hacia afuera. Sobre el borde del plato aparece cincelado: “*p° cura obro pa las ANIMAs Año 1695*”. Plata repujada, fundida y cincelada. Altura máxima: 9 cm; diámetro: 21,5 cm. Se encuentra entre los bienes inventariados de la catedral de San Salvador de Jujuy. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*, 212. Probablemente una hechura similar sería la referida en los registros de la cofradía de las Benditas Ánimas en Omaguaca y Uquía.

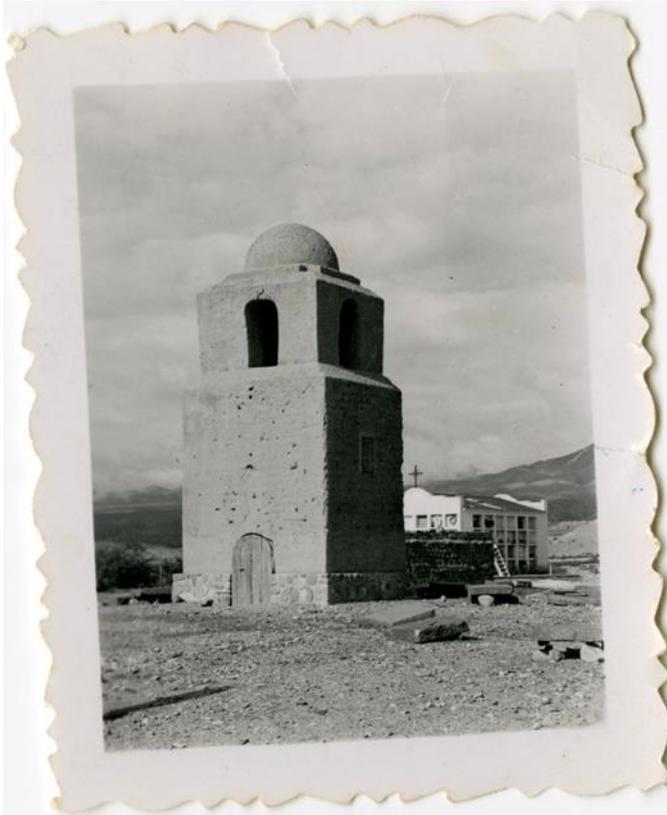


Imagen 3: “Torre de Santa Bárbara”. Fotógrafo: Carlos Rosenthal. Dice en el reverso “Humahuaca (Jujuy) año 1944 el llamado “Mirador de Belgrano”. Fotografía N° 350361. Archivo General de la Nación Dpto. Doc. Fotográficos. Argentina.



Imagen 4: Retablo mayor de la catedral de San Antonio de Padua de la ciudad de Humahuaca, Jujuy. Fotografía tomada de: galerias.educ.ar Madera tallada, dorado a la hoja. Humahuaca, 1680; 1980. Su construcción data de 1680 y es atribuida a Juan de Salas. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*



Imagen 5: Fotografía del interior de la iglesia de Uquía. Construída probablemente en 1691, esta iglesia aparece como muy importante desde épocas tempranas y su primer inventario consta desde 1702. El retablo es de madera tallada, ensamblada y dorada; óleo sobre la tablada. Altiplano jujeño, fines del siglo XVII. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*, 368.



Imagen 6: *Virgen del Carmen*. Óleo sobre tela. Alto: 93 cm; ancho: 148 cm. alto Perú. Siglo XVIII. Se encuentra entre los bienes inventarados de la Catedral de San Salvador de Jujuy. Impresión fotográfica en blanco y negro. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*, 205.



Imagen 7: Oratorio de Justo Juez. Posta de Hornillos, Maimará, Jujuy. Perteneciente a la familia Alvarez Prado. Siglo XIX. Debajo, en los laterales, se observa a las ánimas del Purgatorio. Fotografía de la autora.



Imagen 8: *Virgen del Carmen*. Óleo sobre tela. Alto: 82 cm; ancho: 59 cm Jujuy, Siglo XIX. Se encuentra en la Iglesia de Humahuaca y su estado de conservación es malo. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*, 121. Debajo se puede observar a las ánimas del Purgatorio.



Imagen 9: Foto del lateral del campanario de la torre izquierda de la iglesia de Humahuaca donde puede observarse la campana de 1641 con el grabado: "S. ANTONIO DE PADUA - ora pro nobis - CIENDO casique [sic] PRINCIPAL D. P. SOCOMPA - AÑO 1641". Fotografía tomada por la autora en septiembre de 2019.



Imagen 10: *Virgen del Carmen*. Tallada en piedra huamanga. Altura: 36,5 cm. Huamanga, Perú, Siglo XVIII. Abajo dos figuras de las ánimas del Purgatorio de medio cuerpo entre llamas. San Salvador de Jujuy. Objeto de propiedad particular. Gori y Barbieri, *Patrimonio...*, 300.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes Primarias:

I) Fuentes inéditas:

- Libro de Cofradía de las “Benditas Ánimas del Purgatorio” (años 1664-1707) consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.
- Libro de Cofradía de “la Virgen de Copacavana” (desde 1663) consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.
- Libro Nuevo de Cofradía de “la Virgen de Copacavana” consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.
- Libro de “Donaciones y Romerías de la Sma. Virgen de Omaguaca” (desde 1666) consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.
- “Libro de la fábrica de la Iglesia de S. Antonio de Umaguaca” (desde 1710) consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>.
- “Libro de Bautismos, Matrimonios y Defunciones de 1734-1745 de la Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de Humahuaca de Jujuy”, consultado en línea <https://www.familysearch.org/ark>

II) Fuentes editas:

- Arriaga, P. José de. *Extirpación de la Idolatría del Piru*. Madrid: Esteve Barba ed., B.A.E., Tomo CCIX, 1968 [1621].
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I, II y III. Lima: Tip. Peruana S. A., 1952.

Bibliografía:

Abercrombie, Thomas. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA-IEB-Asdi, 2006.

Agreda Pino, Ana María. “La indumentaria religiosa”. *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, n° 17 (2011): 107-128.

Aguirre Romero, Federico. “Los ángeles en la tradición judeocristiana”. *Guerreros celestes. El triunfo de los ángeles en el arte surandino siglos XVII – XVIII*. Colección Joaquín Gandarillas Infante Arte colonial americano. Catálogo. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago (2016): 4-8.

Areas, Eduardo y Jorge Rigueiro García. “La música colonial americana (siglos XVII y XVIII): Un espacio para el encuentro de dos mundos”. Ponencia. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes*. Universidad Nacional del Rosario, Rosario. 20 al 23 de septiembre de 2005.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid, España: Taurus Ediciones, 1983.

Arnold, Denise Y. “Los productos textiles de los Andes sur-centrales: Guía ontológica centrada en la región aymarahablante”. *Serie Informes de Investigación II*, n° 9. La Paz: ILCA-IFEA (junio de 2018).

Assadourian, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

Bastien, Joseph W. *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz, Bolivia: Editorial Hisbol, 1996.

Barral Rivadulla, María Dolores. “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval”. *Cuadernos del CEMYR*. Universidad de Santiago de Compostela, (2003): 211-235.

Bovisio, María A. y Marta Penhos. “Los cuerpos del poder en los Andes: la momia y el retrato”. *Memoria del VI Encuentro sobre Barroco. La imagen del Poder*. La Paz: Unión Latina/ GRISO, Universidad de Navarra (2011).

Bouysse-Cassagne, Thérèse; Olivia Harris; Tristan Platt y Verónica Cereceda. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Bolivia: Editorial Hisbol, 1986.

Bugallo, Lucila y Mario Vilca. “Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina) “. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2011) <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>.

Bugallo, Lucila y Mario Vilca, comps. *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy, Argentina: Ediunju, 2016.

Burucúa, José Emilio, dir. *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana, 1999. Vol. I.

Cáceres Chalco, Efraín. “Suq'as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino del Perú”. En Lucila Bugallo y Mario Vilca, comps. *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*. 341-372. Jujuy, Argentina: Ediunju, 2016.

Calderon Urrieiztieta, Carlos E. “El monocordio como instrumento científico. Sobre rupturas y continuidades en la ‘Revolución científica’: Ramos de Pareja, Zarlino y Mersenne”. Tesis Doctoral en Humanidades. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. 2013.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. “Fiestas Barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima”. *Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones*

Históricas y Artísticas, nº 37. San Lorenzo del Escorial, España: Ediciones Escorialenses (EDES), 2012.

Carbajal Lopez, David. "Velas, religión y política en la Nueva España del Siglo de las Luces". *Revista Temas Americanistas*, nº 33 (2014): 1-30.

Caretta, Gabriela e Isabel Zacca. "'Benditos ancestros': Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII". *Boletín Americanista*, Año LXI.1, nº 62, Barcelona (2011): 51-72.

----- "Metáforas del espacio ritual: lugares, prácticas y ancestros en una parroquia rural surandina. San Antonio de Humahuaca en el siglo XVIII". Ponencia. *IV Congresso Latinoamericano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da norte*. Universidade Salgado de Oliveira, Niteroi, Río de Janeiro, 26 al 30 de julio de 2010.

Castro, Victoria R. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2009.

Celestino, Olinda. "El transplante de las cofradías españolas y su diferenciación étnico-social en Lima". Ponencia. *Encuentro Internacional "500 años del Cristianismo en América Latina"*. CERC-Universidad AHC, Santiago, Julio de 1990.

----- "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales". *Gazeta de Antropología*, nº 13, Artículo 06 (1997): 1-19.

Celestino, Olinda y Albert Meyer. *Las cofradías en el Perú: región central*. Editionen der Iberoamericana. Reihe III. Monographien und Aufsätze, 6. West Germany. 1981.

----- "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII". *Revista española de Antropología Americana*, vol. XI (1983): 183-206.

Cereceda, Verónica. "En torno al supay andino: el aporte de lo visual a su interpretación". En Bugallo, Lucila y Mario Vilca, comps. *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*. 233-265. Jujuy, Argentina: Ediunju, 2016.

Chacama, Juan. "Identidad espiritual y organización en los Andes centrales". *Revista de Historia Indígena*, nº 7 (2016): 139-158.

Conti, Viviana y Gabriela Sica. "Arrieros andinos de la colonia a la independencia. El negocio de la arriería en Jujuy, Noroeste Argentino." *Revista electrónica Nuevos mundos, mundos nuevos*. EHESS Paris, Francia (2011): 20-37.

Corominas, Joan. "*Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*". Madrid: Editorial Gredos, 1987. Tercera Edición.

Cruz, Enrique: "De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial". *Anuario de IEHS "Prof. Juan C. Grosso"*, nº 12, Tandil, UNCPBA, (1997): 293-305.

----- "Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy y sus curas doctrineros. Siglo XVIII". *Iglesia, misiones y religiosidad colonial. Anuario del CEIC/1*. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, (2000): 177 – 203.

----- "Cofradías, monte píos y hospitales en la sociedad jujeña del siglo XVIII". Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, 2003.

-----" Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial". *Hispania Sacra*, vol. 64, nº 130 (2012): 721-736.

-----"Esclavos españoles, indios y negros': notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del Virreinato del Río de la Plata". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v.8, n.2 (maio-ago.2013): 449-458.

Cruz de Amenábar, Isabel. "Guerreros celestes El triunfo de los ángeles en el arte surandino. Siglos xvii-xviii". *Guerreros celestes. El triunfo de los ángeles en el arte surandino siglos XVII – XVIII. Catálogo. Colección Joaquín Gandarillas Infante. Arte colonial americano*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile (2016): 9-29.

De Luca, María Candela. "Wakas e idolatrías, castigos y milagros. La función del culto en la organización temprana del espacio de Charcas". En Mallo, Silvia y Susana Aguirre, comps. "*Por la salvación eterna de los naturales*". *El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550-1630*. 129-161. (Buenos Aires, Argentina: Editorial SB, 2013).

-----"De procesiones y *cosinages* fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial". *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religiao*. Porto Alegre, Año 16, n.20 (jan-jun de 2014): 96-116.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Grijalbo-Mondadori, 2000.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Autónoma de México, 1977. Primera Edición en español.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. "Los bailes de los indios y el proyecto colonial" *Revista Andina* 20. Música y danzas en los Andes. Año 10, n°2 (diciembre 1992): 353-404.

----- "El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". *Bulletin de l'Institut francais d'études andines*, n° 30-3 (2001): 455-474.

----- *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Estruch, Dolores. "La acción de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1593-1767)". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 2008.

Fandos, Cecilia A. y Ana A. Teruel comps. *Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a la formas de propiedad*. Jujuy, Argentina: EDIUNJU, 2014.

Fernandez Juarez, Gerardo. "Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los aymaras lacustres del Titicaca de Bolivia". En Van Kessel, Juan, red. *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes*. 119-164. Iquique: Editorial IECTA, 1999.

Fernández Romero, C. y Jesús M. Usunáriz. "El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII". *Memoria y civilización*, vol. 03 (2000): 37-71.

Ferreiro, Pablo. "Temporalía et Aeterna. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del siglo XVII". *Andes*, n° 10 (1999): 113-138.

Fogelman, Patricia A. "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial". *Andes*, n° 11 (2000): 179-2017.

Gavilán Vega, Ana María y Vivian Carrasco G. "Festividades andinas y religiosidad en el Norte chileno". *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 41, n° 1 (2009): 101-112.

Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica, 2011.

----- *Tentativas*. Rosario: Ediciones Prohistoria, Colección Historia Moderna 2, 2004.

Gisbert, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert Libreros, 1980.

----- *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina.*
La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2012. Tercera Edición.

Gonzalez, Ricardo. "Arte y cofradías. Los signos de la unión". Tesis de Doctorado.
Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 2005.

Gonzalez Holguín, Fray Diego. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv
llamada Lengua Qquichua, o del Inca.* 1608. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa
Software <http://www.runasimipi.org> , 2007.

Gori, Iris y Sergio Barbieri. *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes
muebles. Provincia de Jujuy.* Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Bellas
Artes, 1991.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y
occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* México: FCE, 1991.

De Ayala, Guaman Poma F. *Nueva crónica y buen gobierno.* 1615. México D.F.: Siglo
XXI, 1980.

Haber, Alejandro. "Animismo, relacionalidad, vida. Perspectivas post-occidentales".
En Miotto, Laura y Darío Hermo comps. *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde
la arqueología sudamericana.* 75-98. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.

Harris, Olivia. "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Chungara. Revista
de Antropología Chilena*, nº 11 (noviembre 1983): 135-152.

Jiménez de Madariaga, C. "Rituales festivos religiosos: hacia una definición y
caracterización de las romerías". *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº
28 (2006): 85-103.

Kordic Riquelme, Raïsa y Goic Cedomil. *Testamentos coloniales chilenos.* Madrid:
Edit. Iberoamericana/Vervet, Universidad de Navarra, 2005.

Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus. 1981.

Lira, Jorge A. *Diccionario Kkechuwa- Español*. Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 1944.

Lorandi, Ana María. "Las rebeliones indígenas". En: Tandeter, E., dir. *Nueva Historia Argentina*. La sociedad colonial. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000) Tomo II, 285-330.

Lugo Olín, María Concepción: "El purgatorio a través de los 'ejemplos' tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España". En: Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar, eds. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. pp. 249-258. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

Madrazo, Guillermo. *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna Argentina bajo el Marquesado de Tojo. Siglos XVII-XIX*. Buenos Aires, Argentina: Fondo Editorial, 1982.

Mallo, Silvia C. y Susana E. Aguirre, comps. *Por la salvación eterna de los naturales. El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550-1630*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sb, Serie Historia Americana, 2013.

Mamani, Mauricio. "Agricultura a los 4000 metros". En Xavier Albó, comp. *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. pp. 75-128.

Martinez de Sanchez, Ana María. "El purgatorio. Visión y acción a través de los sermones de ánimas". En Ana María Martinez de Sanchez, comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios Avanzados, UNC. Córdoba: Báez Ediciones, 2008.

Medinaceli, Ximena. *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara Sacaca, Siglo XVII*. La Paz: IFEA, Instituto de Estudios Bolivianos, 2003.

Mendizabal Losack, E., *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano*. Lima Perú: Instituto de investigaciones Museológicas. Universidad Ricardo Palma, 2003.

Murra, Jhon. "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas (1960)". En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Perú: IEP Editorial, 1975, pp. 45-58.

Nielsen, Axel: "Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños". *Estudios Atacameños*, n° 31 (2006): 63-89.

Nielsen, Axel y Lucio Boschi. *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Argentina: Mallku Ediciones, 2010.

Ortega Perrier, Marietta. "Escatología andina: metáforas del alma". En Van Kessel, Juan, red. *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes*. pp. 165-176. Iquique: Editorial IECTA, 1999.

Pacquier, Alain. *Perú Bolivia. Órganos barrocos andinos. Cuzco-Andahuaylillas-Sucre*. Tomo 274. Lima: Travaux de l'Institut Francais d'Études Andines, 2009.

Palomeque, Silvia. "El mundo indígena (siglos XVI-XVIII)". En Tandeter, comp. *Nueva Historia Argentina*. pp. 87-144. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana, 2000.

----- "La 'historia' de los señores étnicos de Casabindo y Cochino (1540-1662)". *Andes*, n° 17 (2007): 139-194.

----- "El Tucumán durante los siglos XVI y XVII. La destrucción de las 'tierras bajas' en aras de la conquista de las 'tierras altas'". En Martini, Y.; G. Pérez Zavala y Y. Aguilar, comps. *Las sociedades de los paisajes semiáridos y áridos del centro-oeste argentino. VII Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del centro-oeste del país*. Río Cuarto, Córdoba: UNRC (2009): 173-206.

----- “Los chichas y las visitas toledanas: las tierras de los chichas de Talina (1573-1595)”. Surandino Monográfico, 2da. Edición del PROHAL, N°1, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, vol. 2 (2010): 1-77.

----- “Crecimiento de la población tributaria originaria de Cochino y Casabindo en la segunda mitad del siglo XVII”. *Estudios del ISHiR*, n°12 (2015): 9-53.

----- “Sociedades indígenas surandinas en los siglos XVI y XVII. Producción minera y transformación en las estructuras productivas, vías de comunicación y territorialidad (sur de Charcas y norte de la gobernación el Tucumán)”. En María de los Angeles Muñoz, ed. *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*. 267-287. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus, 2018.

Palomeque, Silvia y Élica Tedesco. “Padrón de Casabindo y Cochino de 1654. Transcripción y estudio preliminar”. *Corpus*, vol 4, n° 2 (2014): 1-38. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1212> .

Pastor Muñoz, Mauricio. “Los dioses manes en la epigrafía funeraria bética”. *Mainake*, XXVI (2004): 381-394.

Perez Morera, Jesús. “El tejido brocado en el México virreinal: sedas orientales y criollas”. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, n° 49 (2018): 175-195.

Perez Toral, Marta. “Tejidos y textiles en la vida cotidiana del siglo XVII”. *Revista de Investigación Lingüística*, n° 20, Universidad de Murcia (2017): 195-219.

Ramos, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670*. Nueva edición [en línea]. Lima: *Institut français d'études andines*, 2010 (generado el 18 noviembre 2019).

Real Academia Española. *Diccionario de Americanismos*, [versión en línea]. <https://dle.rae.es>.

----- *Diccionario de Autoridades*, [versión en línea]. <https://dle.rae.es>.

----- *Diccionario de la Lengua española*, 23ª ed. [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es>.

Ricard Lanata, Xavier. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Robles Mendoza, Román. “Los Nuevos Rostros De La Música Andina a Través De Los Instrumentos Musicales”. *Investigaciones Sociales*, UNMSM, vol. 11, nº 18 (June 2014): 67 -107.

Sánchez, Sandra y Gabriela Sica. “Curacazgo y territorio en la Quebrada de Humahuaca. El pleito por la sucesión en el curacazgo de Uqía. Siglos XVII-XVIII”. *Avances en Arqueología*, nº2, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (1992-1993): 36-55.

Sandra Sanchez, “Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre los siglos XV-XIX” (Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Jujuy, 1996).

Sánchez del Olmo, Sara. “‘Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”. En Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar, eds. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. pp. 77-92. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

Saranyana, Josep-Ignasi. “El más allá en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551-1772”. En Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar, eds. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. pp. 109-124. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

Sica, Gabriela y Sandra Sanchez. “Testimonio de una sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca”. *Cuadernos FHYCS-UNJU*, nº 3, Jujuy, Argentina (1992): 53-62.

Sica, Gabriela. "Maíz y trigo; molinos y conanas; mulas y llamas". Tierras, cambio agrario, participación mercantil indígena en los inicios del sistema colonial. Jujuy. Siglo XVII". En Daniel Santamaría, comp. *Jujuy, Arqueología, Historia, Economía y Sociedad*. 106-123. San Salvador de Jujuy, Argentina: CEIC-Ediciones El Duende, 2005.

----- "Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII". Tesis de Doctorado en Historia. Universidad de Sevilla. 2006.

----- "Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy. Siglo XVII". *Memoria Americana*, n°17 (2009): 33-59.

----- "Del tráfico caravanero a la arriería Colonial indígena en Jujuy. Siglos XVII y XVIII". *Revista Transporte y territorio*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires (2010): 23-39.

----- "Ni dieron queja alguna contra su encomendero'. Tributo, mita y trabajo indígena en los pueblos de indios de Jujuy. Contextos políticos y diferencias regionales". *Andes*, vol. 2 (2018): 1-34.

----- "El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII". *Andes*, n°19 (ene/dic 2008): 327-344.

----- "Otros caciques, otros lugares a partir del ejemplo de Diego Chambilla, Pleitos y riqueza". En Ximena Medinacelli y Marcela Inch, coords. *Los caciques andinos en Potosí del siglo XVII. Transcripción y estudios del expediente de don Diego Chambilla contra los bienes de su administrador*. pp. 487-496. Sucre, Bolivia: Ediciones Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2010.

----- *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII*. Córdoba, Argentina: Editorial Ferreyra, 2019.

Sica, Gabriela, María Teresa Bovi y Lucía Mallagray. "La Quebrada de Humahuaca de la colonia a la actualidad". En Ana Teruel y Marcelo Lagos, dirs. *Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX*. pp. 353-361. Jujuy, Argentina: Unidad de Investigación en Historia Regional de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJu, 2006.

Sigaut, Nelly, coord. *La catedral de Morelia*. México. El Colegio de Michoacán, 1991.

Siracusano, Gabriela. *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: FCE, 2005.

----- "Notas para detener el escándalo: fiesta e idolatría en el Virreinato del Perú". *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco, La Fiesta*. La Paz, Bolivia: Artes Gráficas Sagitario, 2007.

Stern, Steve, comp. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XX*. Lima, Perú: IEP, 1990.

----- "Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, Tercera Serie, n° 6, 2do. Semestre (1992): 7-34.

Van Kessel, Juan, red. *Los vivos y los muertos. Duelo ritual y mortuorio en los Andes*. Iquique: Editorial IECTA, 1999.

Varon, Rafael. "Las cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz en el siglo XVII". *Revista Allpanchis*, n° 20 (1982): 127-146.

Vega, Walter: "Cofradías en el Perú colonial: Una aproximación bibliográfica", *Diálogos*, n° 1 (1999): 137-152.

De la Peña Velazco, Concepción. "El poder de la Iglesia. Una representación arquitectural en el Barroco". *TONOS. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n°7, Universidad de Murcia (Junio de 2004): 1-15. www.um.es/tonosdigital.com

Vergara, Miguel Ángel. *Estudios sobre historia eclesiástica de Jujuy*. Universidad Nacional de Tucumán: Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, XI, Argentina, 1942.

Vilca, Mario. "El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño". *Estudios Sociales del NOA*, Nueva Serie, n° 12 (2012): 45-58.

----- "Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho a los muertos nuevos. Llamerías, puna de Jujuy". En Bugallo, Lucila y Mario Vilca, comps. *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*. pp. 415-436. Jujuy, Argentina: Ediunju, 2016.

Zacca, Isabel. "Recreación cultural en la cofradía de Benditas Animas en el pueblo de indios omaguacas en los siglos XVII y XVIII. (Quebrada de Humahuaca - Jujuy-Argentina)". Anais do IV Encontr Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades— ANPUH - *Revista Brasileira de História das Religiões*. vol. V, n°15 (jan/2013):1-24 <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

Zambrano Gonzalez, Joaquín. "Ánimas benditas del Purgatorio. Culto, cofradías y manifestaciones artísticas en la época de Granada". *El mundo de los difuntos: cultos, cofradías y tradiciones*. San Lorenzo del Escorial, (2014):1071-1088.

Zanolli, Carlos Eduardo. "Reza por nosotros. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca". Ponencia. *XVII Jornadas de Historia Económica*. San Miguel de Tucumán, Argentina (2001).

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

----- "Estrategias colectivas en torno a las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglo XVII". En Gustavo Paz, Dossier: Los pueblos de indios del Tucumán colonial revisitados. De la desestructuración a la identidad. *Andes*, n° 19 (2008): 345-369.

----- “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”. *Andes*, n° 19 (ene/dic. 2008): 354-369. <http://www.scielo.org.ar>.

Zanolli, Carlos y Claudia Alonso. “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785)”. *Anuario IX. Historia Regional de las Fronteras*. Santander, Universidad Industrial de Santander (2004): 87-109.