



‘LAS BENDITAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO’:

Prácticas y materialidades en una cofradía de indios

en Omaguaca en el siglo XVII

mariugonzalez1512@gmail.com

María Eugenia González¹
FHyCS - Universidad Nacional de Jujuy

Resumen

El presente trabajo pretende contribuir al conocimiento de la participación indígena en una cofradía de indios instituida bajo la advocación de ‘las Benditas Ánimas del Purgatorio’, situada en el pueblo de Omaguaca, jurisdicción del Tucumán, durante la segunda mitad del siglo XVII. A partir del abordaje cualitativo de las actas de la cofradía y otras fuentes de archivo, intentamos reconstruir las prácticas religiosas, políticas, económicas y sociales de la institución, las que creemos evidencian posibles mecanismos de interacción, resistencia y negociación utilizados por los indígenas para adaptarse al contexto colonial de dominación, confiriéndole así a la institución un rol distintivo y activo dentro de la flexibilidad del sistema colonial. Asimismo, consideramos que las significaciones andinas relacionadas con el culto a los ancestros y muertos pudieron encontrar en la advocación elegida el conducto permitido para ajustarse a la realidad colonial a través de la reelaboración de elementos propios de su religiosidad y cultura.

Palabras Clave

Materialidad - Cofradías - Indígenas - Omaguaca - Colonial - Siglo XVII

¹ Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu).



‘THE BLESSED SOULS OF PURGATORY’:

Practices and Materialities in a Brotherhood of Indians

in Omaguaca in the 17th century

mariugonzalez1512@gmail.com

María Eugenia González
FHyCS - Universidad Nacional de Jujuy

Abstract

The present work aims to contribute to the knowledge of indigenous participation in a brotherhood of Indians instituted under the invocation of ‘the Blessed Souls of Purgatory’ located in the town of Omaguaca, jurisdiction of Tucumán, during the second half of the seventeenth century. From the qualitative approach of the acts of the brotherhood and other archival sources, we try to reconstruct the religious, political, economic and social practices of the institution, which we believe show possible mechanisms of interaction, resistance and negotiation used by the indigenous people to adapt to the colonial context of domination, thus giving the institution a distinctive and active role within the flexibility of the colonial system. Likewise, we believe that the Andean meanings related to the cult of the ancestors and dead, could find in the chosen invocation the conduit allowed to adjust to the colonial reality through the reworking of elements of their religiosity and culture.

Key Words

Materiality - Brotherhoods - Indigenous - Omaguaca - Colonial - 17th century

Introducción

El presente trabajo se enmarca en nuestra Tesis de Licenciatura en Historia², la cual procuró desandar el entramado de la participación indígena en una pequeña cofradía situada en el pueblo de Omaguaca³, en la jurisdicción del Tucumán, durante la segunda mitad del siglo XVII⁴. Desde este recorte espacio-temporal, intentamos ampliar los conocimientos sobre las poblaciones andinas en el marco de la colonia en diferentes ámbitos: económico, social, político, religioso y cultural, 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 región⁵.

Centralizamos nuestro aporte en algunas de las prácticas, representaciones y materialidades⁶ investigadas, las cuales nos interpelaron hacia un abordaje profundo de las mismas, entendidas de una manera más amplia, superadora de la dicotomía 'dominación-resistencia': como un escenario complejo y permeable de interacción, apropiación, aceptaciones, disputas y negociación utilizados por las poblaciones

² González, María E., "Las Benditas Ánimas': economía, relaciones de poder, representaciones materiales y ritualidad mortuoria en una cofradía de indios de Omaguaca en el siglo XVII", Tesis inédita de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Jujuy, 2021. Agradezco a la Directora: Dra. Gabriela Sica y a la Co-Directora: Dra. Lucila Bugallo por los aportes realizados y el apoyo para la concreción de mi Tesis de Grado. Asimismo, mi agradecimiento a Laura Quiroga y María Cecilia Castellanos, por la invitación a participar en este Dossier.

³ Hacemos referencia al pueblo de Humahuaca ubicado en la Quebrada homónima en la parte norte de la actual provincia de Jujuy, noroeste de Argentina. En la presente investigación hemos optado por utilizar la nominación *Omaguaca*, tanto para la encomienda como para el pueblo respetando la nominación que se encuentra en las fuentes utilizadas.

⁴ La Quebrada de Humahuaca, situada en el noroeste de la Argentina, conforma una de las topografías más importantes de la región. Se extiende entre la Puna y los valles orientales como una cuña, con una longitud de 180 km aproximadamente. Posee grandes diferencias de altitud, ubicándose nuestro estudio en su parte superior, alcanzando en algunos puntos más de 2.000 m.s.n.m y enmarcada por cordones montañosos de baja altura. Tiene un clima de tipo continental semidesértico, con escasas precipitaciones estacionales concentradas en el verano. Sica, Gabriela, *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII*, Editorial Ferreyra, Córdoba, 2019, 23-25. También: Sica, Gabriela, "Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII", Tesis inédita de Doctorado en Historia, Universidad de Sevilla, España, 2006.

⁵ Enrique 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. Cruz, Enrique, "De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial", *Anuario de IEHS "Prof. Juan C. Grosso"*, 12, 1997, 293-305. 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. Cruz, Enrique, "Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial", *Hispania Sacra*, 64, n° 130, 2012, 721-736.

⁶ Entendemos la idea de 'materialidades' como los lugares y objetos que aparecen en las fuentes abordadas. Las cuales abarcan, según Gabriela Siracusano, su condición material y a la vez su manera de presentarse, de 'ser objetos', lo que posibilita revelar prácticas y saberes que circularon y se llevaban a cabo en territorio americano. Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)*, FCE, Buenos Aires, 2005, 17-18.

indígenas para adaptarse a la situación colonial de dominación, y abriendo a su vez un vasto espectro de posibilidades y respuestas novedosas desde la particularidad del contexto, enmarcado en el espacio americano en la colonia.

La principal fuente abordada fue el libro de actas de la cofradía de indios instituida bajo la advocación de las Benditas Ánimas del Purgatorio⁷, habilitado desde su fundación en 1664, así como otros documentos de la época⁸, los cuales indagamos a través de la transcripción paleográfica y un análisis exhaustivo, tratando de confrontar los registros y encontrar mayores indicios del protagonismo indígena en nuestro periodo. Por su parte, la especificidad del objeto requirió un abordaje metodológico de las fuentes en profundidad a partir de un enfoque cualitativo de las mismas, desde la vida cotidiana de ese 'microcosmos' con características específicas, hacia una constante mirada abarcativa enmarcada en procesos generales.

Celestino y Meyers definen a las cofradías como "*una asociación de culto de carácter cooperativístico*"⁹, 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,

⁷ Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Cofradías (1664-1788). Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio 1664-1707. Disponible en línea <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-C8GJ-Y?i=4&wc=M6L7RWL%3A256570201%2C256570202%2C256666601&cc=1974186> (consultado el 15/07/2022) (En adelante: LCBA). FamilySearch (<https://www.familysearch.org/ark/>) 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.

⁸ Nos referimos al libro de la cofradía de la Virgen de Copacavana, el de Donaciones y Romerías a la Ssma. Virgen de Omapuaca, el Libro de Fábrica de la Iglesia de San Antonio de Omapuaca, el libro de Nacimientos, Matrimonios y Defunciones del siglo XVIII y otros registros que se encontraban sin orden ni regularidad en los archivos mencionados: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939X-C8GW-4?owc=M6L7-ZMS%3A256570201%2C256570202%3Fcc%3D1974186&wc=M6L7-RWL%3A256570201%2C256570202%2C256666601&cc=1974186> (consultado el 15/07/2022).

⁹ Celestino, Olinda y Meyer, Albert, *Las cofradías en el Perú: región central*, Editionen der Iberoamericana. Reihe III. Monographien und Aufsätze, 6, West Germany, 1981, 27.

fundamentalmente las sayas y los ayllus¹⁰. Para estos autores, ante la crisis de las organizaciones precolombinas desatada por la conquista, aparecieron estas entidades (cabildos, cofradías) como “nuevas formas de integración social a nivel comunitario”¹¹, 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. Este punto nos parece clave como indicador primario para comprender estas respuestas variadas y novedosas por parte de las poblaciones indígenas, que pueden avizorarse con mayor precisión y minuciosidad dentro del contexto de la cofradía estudiada a lo largo del presente trabajo.

La cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio estaba conformada por los indígenas de las parcialidades de Omaguaca y Uquí¹², 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. Esta institución se integraba permanentemente y de manera yuxtapuesta a través de conflictos políticos, actividades económicas y prácticas rituales con otras dos cofradías existentes en el pueblo, las que eran de conformación mixta¹³ y con las cuales convivía compartiendo espacios y materialidades: la de San Antonio y la cofradía de la Virgen de Copacavana; ésta última se destacaba por poseer gran cantidad de bienes materiales, producción agrícola y ganado, así como por contar con la participación activa de los sectores de la elite española¹⁴.

Para entender mejor el funcionamiento de la institución remitiremos brevemente a su acta fundacional, fechada en 1664, donde luego del pedido de las

¹⁰ Celestino, Olinda y Meyer, Albert, “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII”, *Revista española de Antropología Americana*, XI, 1983, 183-206.

¹¹ Celestino, Olinda y Meyer, Albert, “La dinámica...”, 184.

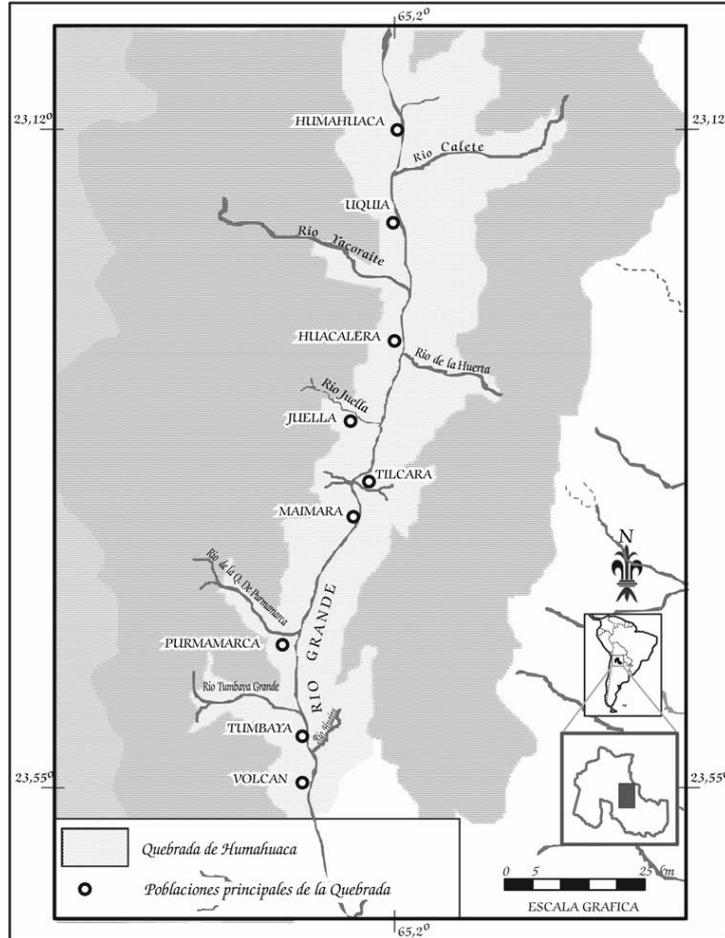
¹² Uquí es el otro pueblo o ‘parcialidad’ (según se menciona en las fuentes) que compone la encomienda de Omaguaca y también integra las distintas cofradías del pueblo. En las fuentes siempre se los registra por separado: autoridades, producción, descargos, etc. Actualmente Uquí es una localidad ubicada en el departamento de Humahuaca a 12 km de la ciudad homónima, en la provincia de Jujuy, Argentina.

¹³ Las cofradías de conformación mixta refieren a que estaban abiertas al ingreso de cofrades de diferentes estratos sociales, en el caso de Omaguaca: españoles, indígenas y también negros. En el Libro de la Cofradía de La Virgen de Copacavana encontramos el registro en el año 1666 del ingreso como cófrade de una esclava negra: “*María Negra Jabonera Esclava del Licenciado P° de Obando*” y también la referencia a “*Geronimo negro herrero*”. González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 29.

¹⁴ 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*”. Fogelman, Patricia, “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Andes*, 11, Salta, 2000, 21.

autoridades étnicas para la apertura¹⁵, se mencionan las 'constituciones' o principios regidores de la cofradía. En las mismas se observan las siguientes obligaciones: se instituye la conmemoración católica del 'Día de los Difuntos' el 2 de noviembre de cada año como acontecimiento centralizador de las actividades y obligación de los cofrades. Asimismo, se instituyen las formas de las ceremonias y sus elementos, los cuales la cofradía deberá procurar para realizar los rituales correspondientes a la devoción. Aquí se explicita 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 por los difuntos, que debe celebrarse todos los lunes del año, dichas solamente por un sacerdote. También se establecen los rituales enterratorios de la cofradía y se manda a hacer un libro para registrar a los nuevos ingresantes (disponiéndose el cobro de 1 peso por el ingreso), las elecciones anuales de autoridades y los ajustes de cuentas de la misma. El acta fundacional también menciona las formas de acceso a los medios materiales para solventar los gastos de la institución, lo que se realiza fundamentalmente a través de la limosna de los cofrades y de las cosechas de unas sementeras de trigo y papas que se comprometen a mantener y cuidar los mayordomos, priostas y cofrades.

¹⁵ 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. Siguiendo a Axel 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"*. Nielsen, Axel, "Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños", *Estudios Atacameños*, 31, 2006, 63-89, 67. Esto 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. 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 cofrades difuntos, los ornamentos propios, las ofrendas a los muertos, movilizandose de esta manera múltiples formas del recuerdo colectivo, lo que a su vez operaba como una fuerza integradora de la comunidad. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 149-150.



MAPA 1: Ubicación de los principales pueblos de la Quebrada de Humahuaca.

Fuente: Sica, Gabriela, *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII al XIX*, Ferreyra Editor, Córdoba, 2019, 24.

Las Benditas Ánimas y su economía

En principio, debemos aclarar que la organización económica de la institución era bastante sencilla, marcada por las elecciones y cuentas anuales, que eran llevadas a cabo por las autoridades cofradiales (mayordomos y priostas¹⁶) y registradas y controladas por los curas propietarios del curato¹⁷. Este control se daba en un

¹⁶ Las fuentes son incompletas y no nos permiten conocer la cantidad de cofrades participantes, sin embargo, las actas anuales de elección de autoridades nos permitieron sistematizar un cuadro con dicha información. En el mismo se advierte que, dependiendo del año, la cantidad de autoridades es variable. Sin embargo, en cada período se registra igual cantidad de cargos masculinos (mayordomos mayores y ayudantes) que femeninos (priostas / mayordoma mayor y ayudantas). Del mismo modo, se registra la misma cantidad de autoridades para ambos pueblos: Omaguaca y Uquía.

¹⁷ González, María Eugenia, “‘Las cuentas de las Benditas Ánimas’. Un acercamiento a la economía de una cofradía de indios rural en Omaguaca en el siglo XVII”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 30, nº 1, Universidad de Buenos Aires, 2022, 24-45. En el mencionado artículo se aborda con mayor profundidad y detalle la economía,

contexto bastante laxo, evidenciándose en numerosas oportunidades en las fuentes abordadas la evasión de los distintos mecanismos de vigilancia eclesial como un claro indicador de resistencia de los líderes étnicos frente al control económico de los ingresos y egresos de la institución por parte del clero. Un ejemplo interesante es la manipulación que hace del libro de la cofradía el cacique gobernador de Omaguaca, Andres Choque¹⁸. El sacerdote refiere en acta de 1666:

"(...) Otro dia después desta elección se juntaron los maiordomos del año antedente a dar quenta 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 (...)"¹⁹

El único requisito que se observa en los registros para la incorporación, además de la pertenencia al sector indígena, era como ya mencionáramos el aporte de un peso por cófrade que, junto con la producción agrícola, aparecen como el principal ingreso de la institución. Asimismo, a través del recorrido por las fuentes, pudimos evidenciar un dato muy interesante: la existencia de tierras propias de la cofradía, 'la chacra de las Benditas Ánimas', en las cuales se realizaba la producción agraria. En cuanto a ésta, pudimos analizar la gran cantidad de producción agrícola de la cofradía en trigo, papas²⁰ y los derivados de ésta: *chuño*²¹ y *tamos*²², y que con una

cuentas, ingresos y egresos de la cofradía, gastos cotidianos y extraordinarios, préstamos, limosnas y deudores de la misma. En el presente apartado abordaremos solo las cuestiones que evidenciamos relevantes en función de la temática abordada.

¹⁸ Para profundizar más sobre el protagonismo de Andrés Choque ver: González, María E., "Las Benditas Ánimas", Cap.4, 101-115; González, María E., "Las quantas"; Zanolli, Carlos E., *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2005; Zanolli, Carlos E., "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII", *Andes*, 19, 2008, 354-369.

¹⁹ Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Cofradías (1664-1788). Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio 1664-1707 (En adelante: LCBA). Folio 9.

²⁰ Si bien la producción de la cofradía de la Virgen es mayor, llama la atención que la cofradía de las Benditas Ánimas posee el registro de la mayor cantidad de trigo en el año 1672: 111 cargas (13.986 kg.); y de papas: 200 cargas (25.200 kg.) 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, actualmente en la Quebrada de Humahuaca el rendimiento aproximado sería de 600 kg de trigo por hectárea. 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. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 51.

²¹ *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". Lira, Jorge A., *Diccionario Kkechuwa-Español*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1944, 191.

²² *Ttamus*: Chuñu de papas cozidas y secas al sol. Gonzalez Holguin, F. Diego, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua, o del Inca*, 1608, 221. Disponible en: <http://www.runasimipi.org> (Consultado el 25 de enero de 2022). También Guaman Poma de Ayala define al "tamos" como una variedad de tubérculo o papa deshidratada, cocida y pelada, y refiere su utilización como alimento para los indios en la chacra y la *minga*: Guaman

parte de ésta se pagaba el diezmo²³ y los servicios eclesiásticos, otra parte se almacenaba como semilla, mientras que una gran proporción de estos productos se vendía en circuitos diferenciados e independientes de los grandes polos productores de la época, como los pequeños centros mineros de la Puna, Chichas y López.

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 sólo en las otras cofradías del pueblo, y estando dicha producción a cargo de los indígenas, no sería un indicador de una diferenciación étnico-social²⁴. Sin embargo, pudimos observar que éste, al igual que el *chuño*, era también un producto adquirido y utilizado como forma de pago por los españoles²⁵, 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. Más allá de lo mencionado, esta diversificación de producciones en las cofradías nos parece también un modo alternativo de integración a la economía local, posiblemente enmarcado en las respuestas adaptativas de los sectores indígenas que ayudaron a su integración exitosa dentro de la economía colonial.

Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, 1615/1616. Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1156/es/text/> (Consultado el 20 de enero de 2022). Este producto lo encontramos mencionado en los descargos de producción de las cofradías de San Antonio y de las Benditas Ánimas, no así en la cofradía de la Virgen, lo que podría explicar la mayor cantidad de papas en esta última. Como dato: en la actual Bolivia no se conoce el término *tamos*. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 51; González, María E., "Las qentas".

²³ 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 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 6.000 y 8.000 \$) incrementándose en 1610 hasta valores mayores a 12.000 \$, 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. Palomeque, Silvia, "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*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 2009, 173-206.

²⁴ Assadourian, Carlos S., *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1982. El autor menciona la existencia de un componente social en torno a la papa que nos parece oportuno señalar, puesto que sostiene que incluso hasta el siglo XIX es mencionado como un indicador expresivo de la posición social inferior de sus consumidores.

²⁵ 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. Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Cofradías (1664-1788). Libro Nuevo de la cofradía de la Virgen: En adelante LNV (sin foliación visible, Imagen 266).

De este modo, pudimos observar que la activa e importante participación económica de las cofradías de los pueblos de Omaguaca y Uquiá 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 los centros mineros con la gobernación del Tucumán²⁶.

En relación con lo mencionado, y como lo sostienen algunos autores²⁷, pudimos reafirmar a través de nuestra investigación 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 recursos²⁸.

Por medio 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 sus gastos cotidianos relacionados con la liturgia propia, los elementos necesarios para el culto y la fiesta dedicada a los difuntos, sino que también le

²⁶ 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. 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, la reactivación de 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 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, motivado también por la acción estratégica de los caciques en el intento por afianzar su poder dentro de la comunidad. 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, como el órgano, la campana, etc. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 75-76; González, María E., "Las quantas".

²⁷ Conti, Viviana y Sica, Gabriela, "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, 2011, 20-37; Sica, Gabriela, *Del Pukara*, 2019.

²⁸ González, María Eugenia, "Las Benditas Ánimas", 195-196; González, María E., "Las quantas".

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. Esto, además de enmarcarse en la función de solidaridad y ayuda mutua propia de las instituciones cofradiales, evidencia ser una clara estrategia utilizada por los sectores indígenas frente al poderío económico de los sectores españoles, permitiéndoles hacer usufructo tanto del capital como de los bienes de la cofradía. Pero, además, un punto interesante de resaltar aquí es que las fuentes dan cuenta de tensiones internas entre los propios actores, identificándose en las fuentes conflictos entre los caciques y autoridades eclesiásticas²⁹.

Asimismo, realizamos la identificación de los deudores de la cofradía de las Benditas Ánimas, lo que nos indicó, por un lado, 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 comunidad³⁰ al tiempo que reforzaban y consolidaban su autoridad a través del mecanismo de la redistribución, propio de las organizaciones andinas.

²⁹ Como ejemplo, en un acta de 1666 mencionada más adelante vemos 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. Asimismo, observamos un incidente encontrado en el Libro de la cofradía de la Virgen de Copacavana en 1663, sobre cuatro "botixas" de vino que son dadas en forma de trueque por cuatro fanegas de harina de la producción de la cofradía de la Virgen por el Maestre de Campo Don Pablo, y que producido el intercambio las retiene Choque en su poder. El cura reclama constantemente en los registros siguientes a los diferentes mayordomos, pero ellos aducen no conocer sobre el tema ni sobre el paradero de las mismas. 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. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 114; González, María E., "Las quantas".

³⁰ Con respecto a esto, mencionaremos ejemplos: en 1670 Andrés Choque encarga la construcción de un escaño para la cofradía de las Benditas Ánimas y da por descargo: de 70 pesos del costo de 14 cargas de *chuño* que entraron en su poder: "(...) *auer gastado nueve pesos en serradura, gonces, clavos de la hechura del escaño que se le hizo para su cofradía (...)*". Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Cofradías (1664-1788). Libro de la Cofradía de la Virgen de Copacavana (En adelante: LCVC) Folio 20. Es significativo que se mencione a las Benditas Ánimas como "*su cofradía*", asimismo que este gasto esté mencionado en las cuentas de la cofradía de la Virgen, ya que en dicho año Choque no era el mayordomo de esta última, sin embargo, se registra que tenía toda la producción de *chuño* en su poder. Del mismo modo, Lazaro Viscayno de parte de Uquía: "(...) *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 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 quantas (...)*". LCBA, Folio 11.

Por otro lado, este ejercicio de sistematización de los deudores de la cofradía nos permitió conocer que también los indios e indias del común podían acceder a este tipo de transacciones crediticias, lo cual evidencia la importancia que tenía la cofradía de indios dentro del contexto colonial para los sectores indígenas más bajos³¹.

Autoridades y relaciones de poder en la cofradía

En continuidad con lo antedicho, abordamos las relaciones de poder evidenciadas a través de las fuentes en la cofradía de las Benditas Ánimas, las cuales se encuadran visiblemente dentro de las estrategias de consolidación de la autoridad por parte de los caciques de cara a su comunidad.

Observamos, por un lado, la relación existente entre los cargos de la cofradía y el poder político y económico de los líderes indígenas. Esto se pudo advertir al vincular y sistematizar los datos de los registros: dentro de las autoridades cofradiales se encontraban reiteradamente los gobernadores, caciques, curacas y autoridades del cabildo indígena como alcaldes y regidores. Por otro lado, pudimos identificar vínculos familiares, y logramos apreciar como una de las particularidades de la cofradía el hecho de que el parentesco con las autoridades étnicas era determinante a la hora del acceso a los distintos cargos, registrándose en ellos con asiduidad a las mujeres, hermanos, hijos y otros familiares de dichas autoridades³².

De este modo, la cofradía servía también para la consolidación de la autoridad de los caciques, quienes a través de ésta gozaban de protagonismo,

³¹ González, María E., "Las Benditas Ánimas", 120, 196; González, María E., "Las quantas".

³² Para ejemplificar estas complejas redes familiares mencionaremos a los familiares de Andrés Choque, sus cargos y años, según aparecen en las fuentes: Juan Galan (hermano): Mayordomo Mayor-Benditas Ánimas en 1666 y Mayordomo Mayor-Virgen Copacavana en 1671, en ambas por la parte de Omaguaca; Juan Chapor (hermano): Mayordomo Menor -Virgen Copacavana por Uquía en 1664, Ayudante-Virgen Copacavana por Omaguaca en 1673, Mayordomo Menor-Virgen Copacavana en 1674 por Uquía, Ayudante-Virgen Copacavana en 1711 por Uquía; Isabel Casma (mujer): Priosta-Virgen de Copacavana por Omaguaca en 1667, Ayudante-Benditas Ánimas por Uquía en 1691, Mayordoma Mayor-Virgen Copacavana por Omaguaca en 1674; Simón Choque (hijo): Mayordomo Menor-Virgen Copacavana en 1668; Gregorio Choque (hijo): Mayordomo Mayor-Benditas Ánimas por Omaguaca en 1696, Ayudante-Virgen Copacavana por Omaguaca en 1696, Ayudante-Virgen Copacavana en 1698 por Omaguaca; Maria Haque (cuñada): Priosta Mayor-Benditas Ánimas por Uquía en 1695. González, María E., "Las Benditas Ánimas", Cuadro 13: Cófrades vinculados por parentesco en las cofradías de las Benditas Ánimas-Virgen de Copacavana. 1664-1701, 88-90.

prestigio y se posicionaban como agentes activos en la toma de decisiones determinantes para la comunidad.

También, el acta fundacional de la cofradía, refrendada con la rúbrica de las principales autoridades indígenas de ambos pueblos, nos parece una indiscutible muestra de estas estrategias tendientes a la consolidación del liderazgo. Lo que sumado a la advocación elegida (de las Benditas Ánimas del Purgatorio), 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 fortalecer y afianzar su autoridad apelando al culto a los antepasados, por medio de la activación de los mecanismos de la memoria colectiva, reforzando así la identidad comunitaria³³.

En estas prácticas evidenciadas en Omaguaca aparece la figura y el liderazgo indiscutible de Andrés Choque II³⁴, quien consolida su poder económico por medio de su vinculación con la arriería. 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, ya desde el inicio de la conquista, los circuitos mercantiles estaban mediatizados por los jefes étnicos, desde la reconversión de los tambos incaicos hasta la posterior inserción en la arriería colonial de manera privilegiada concentrando tanto los viajes como los animales. De este modo, los caciques de Jujuy consolidaron su poder dentro del pueblo de indios³⁵.

Dentro del amplio espectro del accionar de los indígenas, se advierte en las fuentes la existencia de una imbricada red de negocios entre los principales líderes étnicos del pueblo y algunos españoles. En este tipo de transacciones vinculadas con la arriería observamos diferentes modalidades: por un lado, algunos indígenas aportaban sus mulas para realizar los intercambios a favor de la cofradía, y a su vez de este modo saldaban las deudas, hacían donaciones o cobraban por servicios

³³ Nielsen, A. y Boschi, L., *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy*, Mallku Ediciones, Jujuy, 2010.

³⁴ Andrés Choque II fue el curaca principal del pueblo de San Antonio de Omaguaca durante el período 1662-1674 y también ostentaba el cargo de Cacique Gobernador de Omaguaca. Sánchez, Sandra y Sica, Gabriela, "Curacazgo y territorio en la Quebrada de Humahuaca. El pleito por la sucesión en el curacazgo de Uquía. Siglos XVII-XVIII", *Avances en Arqueología*, 2, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1992-1993, 36-55. Se lo diferencia de Andrés Choque I, quien fue su antecesor. Sica, Gabriela, *Del Pukara*, 2019, 344.

³⁵ Sica, Gabriela, *Del Pukara*, 2019, 347.

anteriores prestados a la institución. Una situación distinta se evidencia a través del cobro de los fletes a la cofradía para transportar sus bienes; es el caso de Pedro Toronconti, cacique de Uquía, que cobró a la cofradía el flete para llevar cebo y grasa producidos por la misma con sus mulas particulares³⁶. Por otro lado, otros indígenas utilizaban las mulas de las cofradías en sus cargamentos, como en el caso de Andrés Choque. Observamos también en los registros que se le hace cargo al susodicho de fletes realizados con las mulas de la cofradía de la Virgen, al mismo tiempo que se señala que acomoda los mismos con el cura Licenciado Carrizo de Hoser, con quien está conchabado, aportando sus mulas. Asimismo, las actas mencionan que es Choque quien cobra los fletes de 40 mulas que fueron con yerba a Potosí para pagar el órgano³⁷; sin embargo, solo 10 mulas eran suyas, mientras que las otras 30 eran de otros indígenas. Asimismo, en dicha empresa Don Pedro Toronconti envía también 10 mulas, pero cobra por aparte el servicio³⁸. 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 Maysari por que la tenia dada en parte de prenda de lo que debía a esta santa cofradía, y como agora paga se le vuelve (...)”³⁹.

Pero al mismo tiempo, la legitimidad de la autoridad de los caciques se situaba en un punto de tensión permanente, inmersa a su vez en un entramado de complejas relaciones con los funcionarios eclesiales y marcadas por la constante evasión del control en relación con la economía de la cofradía y el manejo de su producción, las compras, descargos, gastos y donaciones en dinero y bienes. Este protagonismo político y económico, lo consideramos enmarcado en el concepto de ‘bifrontes’⁴⁰,

³⁶ En relación a Pedro Toronconti, 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 Virgen hacia Lípez.

³⁷ Referimos a la compra de un órgano para la iglesia de Omaguaca que tuvo un costo de 500 pesos y que fuera costado íntegramente por los indígenas del pueblo. Zanolli, Carlos E., *Tierra, encomienda e identidad*. Las fuentes remiten que el mismo fue costado con fletes de almadanetas (piezas de hierro utilizadas en los ingenios mineros) desde Jujuy al Potosí y de yerba desde Salta al Potosí. González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 103. Para considerar: un solar en la ciudad de Jujuy tenía un costo de 200 pesos en 1667. González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 69. 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. González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 82.

³⁸ Los registros no indican los destinatarios del cobro de dichos fletes.

³⁹ LCVC, Folio 35.

⁴⁰ Saignes, Thierry, “Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)” en Harris, O.; Larson, B. y Tandeter, E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES, La Paz, 1987, 111-158.

que refiere a la capacidad de los líderes indígenas para manejarse entre dos formas diferentes de legitimación de poder, de tal modo que sus prácticas se articulaban entre dos frentes. Esto lo pudimos reafirmar en las fuentes a través de las estrategias utilizadas por el cacique gobernador Andrés Choque quien, 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 de elementos de culto, pagaba deudas de la cofradía, daba de comer a su gente luego del trabajo comunitario, acciones todas tendientes a la legitimación de su autoridad hacia dentro de su comunidad⁴¹.

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 jefes 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 mismos se evidencia especialmente en la persona del cacique gobernador de Omaguaca, Andrés Choque II.

***“Priostas y ayudantas”:* protagonistas de la cofradía**

Un capítulo aparte lo conforman las formas y estrategias de las mujeres indígenas dentro de las cofradías de Omaguaca: las fuentes trabajadas nos permiten vislumbrar su poder de decisión en la administración de los bienes y asuntos comunitarios.

⁴¹ González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 94.

Este protagonismo femenino que descubrimos en la cofradía de indios se evidencia primeramente en el momento de la elección anual, la que al parecer se diferenciaba en la modalidad utilizada en la cofradía de la Virgen de Copacavana. En ésta última, según consta en algunos de los registros, las autoridades femeninas en ocasiones 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 presentes⁴², tanto para los cargos femeninos como para los masculinos. Consideramos que esto podría ser un indicador ya 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 posibilidades⁴³. En cualquier caso, nos parece importante remarcarlo como posibles estrategias o respuestas adaptativas diferenciadas por parte de las poblaciones indígenas en su realidad concreta dentro de las instituciones coloniales.

Asimismo, en las fuentes se observa 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 en 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 y de las 'sementeras' de la cofradía, y el control de sus cosechas⁴⁴. 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

⁴² Las actas mencionan: "*botaron todos*"; "*por votos eligieron*" (LCBA, sin foliación visible, Imagen 13); "*eligieron y botaron*" (LCBA, sin foliación visible, Imagen 14); "*todos unánimes y conformes botaron i eligieron*" (LCBA, sin foliación visible, Imagen 15). Esto se repite con pequeñas variaciones de redacción en todos los registros, por lo cual podemos inferir que todos los presentes se expresaban en relación a quiénes deseaban que fueran las autoridades de la cofradía.

⁴³ Igualmente, resulta interesante la modalidad de elección a través de la votación de los cofrades para el siglo XVII. Hemos podido registrar un acta con la cantidad de votos emitidos, llegándose a contabilizar un total de 67 votos, lo cual nos alerta sobre una participación amplia de los actores indígenas en la elección de sus autoridades. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 80.

⁴⁴ Para ejemplificar lo dicho, citamos una de las fuentes: "*(...) 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 cinco pesos. Da por descargo aber dado al diesmo una carga i un almud – aberce ssacado para cemilla 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 (...)*" (LCBA, Folio 25). El subrayado nos pertenece.

preparación de productos propios de uso ritual en las celebraciones⁴⁵. Por el contrario, los registros de las cofradías de indios de Omaguaca y Uquía nos muestran que las priestas realizaban descargos y entregas tanto de plata como de cera, papas, trigo, *chuño* y *tamos*, sin que existiera ningún tipo de distinción sexual varón-mujer en relación a las entregas de los productos⁴⁶.

Por otro lado, es interesante el factor de alternancia intermitente de las mujeres entre ambos pueblos 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 priestas 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 viceversa⁴⁷. Esta movilidad entre ambas parcialidades se observa exclusivamente en las autoridades femeninas, lo que evidencia una estrategia diferenciada en relación a los actores masculinos, abriendo a nuestro criterio,

⁴⁵ Celestino, Olinda y Meyer, Albert, *Las cofradías en el Perú*; Celestino, Olinda y Meyer, Albert, *La dinámica*; De Luca, Candela, "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, 2014, 96-116. Consideramos que este tema amerita un abordaje más profundo que excede el presente artículo.

⁴⁶ 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 priestas 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. Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel, "Benditos ancestros': Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII", *Boletín Americanista*, Año LXI.1, 62, 2011, 51-72, 65. Otro dato interesante surgido de la fuente analizada es la existencia en los documentos de una designación distintiva en relación al género, distinguiéndose los términos "*Aiudantes*" de "*Auidantas*", "*Maiordomos*" de "*Maiordomas*", "*diputados*" de "*diputadas*", "*todos*" y "*todas*", "*cofrades*" de "*cófradas*". Esto nos parece notoriamente significativo, ya que se daba una entidad diferenciada tanto para los actores masculinos como para los femeninos, lo cual creemos podría ser un indicador del mencionado papel protagónico de las mujeres en la comunidad. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 129.

⁴⁷ La sistematización de datos realizada nos permitió evidenciar ciertas situaciones interesantes: en primer lugar, el protagonismo de algunas priestas que son autoridades durante mucho tiempo y en ambas cofradías. Resalta, por el período de tiempo que abarca (30 años), Juana Caimsau; 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 parte de 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 priesta por la parte de Uquía, tanto en la cofradía de las Benditas ánimas como en la de la Virgen; Doña Marcela Sulap nombrada priesta 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 priesta por la parte de Omaguaca en la cofradía de las Benditas Ánimas, mientras que en la de la Virgen también era confirmada como priesta, pero por la parcialidad de Uquía. Asimismo, registramos el caso de Petrona Temes, quien ocupa el cargo de priesta dentro de la cofradía de la Virgen de Copacavana por las dos parcialidades: Omaguaca y Uquía en la misma votación. Por otro lado, además del componente de la movilidad o alternancia intermitente entre ambas parcialidades, hay priestas que se mantienen siempre en un solo pueblo. González, María E., "Las Benditas Ánimas", 128-129.

posibilidades mayores de acción y protagonismo femenino dentro de estas instituciones hacia los espacios de ambos pueblos⁴⁸.

Consideramos indicadores de igual importancia las distintas donaciones realizadas 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. Es interesante destacar por ejemplo el donativo efectuado 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: *"Más me dio Juana de Aguilera asistente en El Molino quinse pesos de limosna para esta obra"*⁴⁹. Referimos también las donaciones hechas a la Virgen de Copacavana para su festividad o en ocasión de venir a 'romería' al santuario: *"(...) En 24 de 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 (...)"*⁵⁰.

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 (...)"*⁵¹.

⁴⁸ En relación a la recurrencia de los nombres de las mujeres para el siglo XVIII, 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. A su vez indica 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"*. 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 Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades- ANPUH - Revista Brasileira de História das Religiões*, V, n°15, 2013, 1-24, 18. Disponible en: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Asimismo, la autora 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 que les permitieron acceder a la gestión dentro de la cofradía y a una agencia aún poco investigada. Consideramos que estas cuestiones merecen un estudio más profundo enmarcado en un abordaje mucho más amplio.

⁴⁹ Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Cofradías (1664-1788). Libro de donaciones y romerías de la Virgen. En adelante: LDRV. Foliación no visible, Imagen 272. Para poner a los/las lectores/as en contexto y comprender la magnitud de las donaciones referimos algunos costos de la época: una vaca, 10 pesos (1667); un novillo, 4 pesos (1672); 3 corderos, un peso y medio (1670). González, María E., "Las Benditas Ánimas", Cuadro 4: Valores de los bienes producidos y consumidos por las cofradías de Omaguaca en el período 1663-1701, 57-62.

⁵⁰ LDRV, Folio 148.

⁵¹ LDRV, Folio 179. 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*

De este modo vemos que, dentro de 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 a través de las prácticas mencionadas, descubriéndonos nuevas formas de interacción, dimensiones y sentidos desde la experiencia colonial.

Celebraciones, culto y materialidad de las Benditas Ánimas

Finalmente, abordamos brevemente las celebraciones de la cofradía, sus prácticas en torno a los difuntos y la materialidad propia, haciendo hincapié en los ámbitos, elementos y prácticas distintivas, que creemos pueden ser leídas desde dos universos de significados, las cuales nos hablan de posibles resignificaciones para las poblaciones andinas en la realidad de la colonia.

A lo largo de nuestra investigación evidenciamos en los indígenas que conformaban la cofradía la preocupación por la materialidad propia del culto a los difuntos, la cual era refrendada por la advocación específica de la institución y se encontraba totalmente imbricada con el cristianismo y sus prácticas litúrgicas, enmarcadas a su vez por las características propias del contexto cultural y artístico del barroco americano.

Si bien la materialidad que se describe en las fuentes con respecto a los rituales mortuorios es, como dijimos, mayormente vinculada a la liturgia católica, aparecen ámbitos y elementos distintivos, como el altar de las Benditas Ánimas dentro del templo con objetos de culto propios de la advocación. Con respecto a la materialidad propia de la cofradía, encontramos en el inventario la iglesia de Omaguaca de 1683 la referencia a objetos y elementos que eran patrimonio cofradial, y, lo que nos parece más significativo, la existencia de un espacio propio para el culto a las ánimas dentro del templo, el cual contaba con mantelería y ornamentos propios:

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 (...). LDRV, Folio 179.

*"(...) 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 crucifijo de cuerpo entero con su cruz = mas un frontal morado en dicho altar con seuillaneta de oro (...)"*⁵²

Destacamos aquí la mención encontrada en las fuentes en referencia a las ofrendas a los difuntos, práctica que se sitúa en los documentos eclesiales de la época como una de las más perseguidas por la Iglesia⁵³. Sin embargo, en los descargos de la cofradía de las Benditas Ánimas se da cuenta de los gastos de las ofrendas hechas en trigo, papas, *chuño*, *tamos* y pan⁵⁴ que, a pesar de las específicas prohibiciones de las autoridades eclesiales establecidas en las actas, aparecen constantemente en los registros y la cual contabilizada en los diferentes géneros hace un total de 24 pesos, lo que significa una erogación importante. Esta práctica nos advierte también sobre la anuencia del cura, que es quien asienta los datos y evidencia el arraigo de la misma en la comunidad indígena⁵⁵.

Del mismo modo, la importancia de las instancias de pasaje a la otra vida, como las misas de cuerpo presente, el rezo periódico de las mismas y su pago, como posibilidad de 'salvar' al alma del difunto del Purgatorio⁵⁶, y la inclusión de los muertos como 'cofrades' activos en la cofradía, son cuestiones que se revelan permanentemente en los registros escrutados. Aquí queremos destacar la práctica frecuente de inscribir como cofrades en el libro de la cofradía a personas ya difuntas, siendo los familiares quienes aportan el dinero para su ingreso: *"(...) así mismo se*

⁵² LNVC, Foliación no visible, Imagen 268.

⁵³ En las actas del segundo Concilio limense llevado a cabo en 1567 se lee: *"(...) 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 (...)"*. Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo I, Tip. Peruana S. A., Lima, 1952, 254.

⁵⁴ Nos parece oportuno referir que este tipo de prácticas en relación a las ofrendas a los muertos en la celebración del 'Día de los difuntos' con productos alimenticios, y especialmente en pan, persiste con mucha vigencia en las poblaciones de la Quebrada de Humahuaca y del noroeste argentino hasta la actualidad.

⁵⁵ Nos parecen interesantes las distintas respuestas del clero local que evidencian flexibilidad con relación a ciertas decisiones institucionales relacionadas con el culto, así como su inserción en los negocios vinculados con la arriería en sociedad con los indígenas, y el usufructo que realizaban de los bienes cofradiales, lo cual ameritaría a nuestro entender una investigación más profunda.

⁵⁶ Con respecto a esto, queremos destacar que en el tiempo abordado en nuestra investigación se evidencia que ya se encontraba incorporada al pensamiento andino-colonial la existencia de un lugar intermedio, lugar que la Iglesia denomina 'Purgatorio', en el que la prueba que se sufre puede llegar a abreviarse gracias a las intervenciones de los vivos. Por lo que se aprecia una preocupación muy grande por el destino del alma de los difuntos. Ver: González, María E., "Las Benditas Ánimas", 142-143.

asento por cofrade en esta sancta cofradia de las Venditas animas del purgatorio Juan cruz Lintolai difunto apedimento de Andres tolay el cual mando y dio quatro pesos de limosna (...)”⁵⁷. Esta práctica es alertada por las autoridades eclesiásticas, quienes solicitan al cura pasar el registro asentando solamente a los cofrades vivos en un nuevo libro, sin embargo, esta modalidad continúa observándose en las sucesivas actas de la cofradía.

Estas acciones nos interpelan sobre la posibilidad de estrategias de reelaboración de las prácticas litúrgicas católicas con relación a las ‘Benditas Ánimas’ por parte de las poblaciones indígenas dentro de una perspectiva distintiva propia, que les permitía conservar y recrear su identidad cultural en relación a la muerte y a 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 visibilizadas en los registros 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. Por lo que 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 estrategias ineludibles para insertarse de manera activa y visible dentro de la comunidad. Los sonidos de las campanas ritmaban el tiempo cotidiano de la colonia, 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’⁵⁸ dentro del ámbito de las cofradías del pueblo.

⁵⁷ Argentina, Jujuy, registros parroquiales, 1662-1975. Libro de Bautismos, Matrimonios y Defunciones 1734-1745, Foliación no visible, Imagen 3. Después de haber llevado a cabo un minucioso control de las fuentes, consideramos que estas páginas se encuentran mezcladas y pertenecen al Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas.

⁵⁸ Pease, citado en De Luca, Candela, *De procesiones*, 89.

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 frente a las otras cofradías del pueblo.

En el campanario de la iglesia de Omaguaca existían para 1679: una campana de San Antonio y otra más pequeña de Santa Bárbara, más una tercera de la que no se mencionan más datos. Posteriormente se incorporaría una cuarta: la de las Benditas Ánimas adquirida por la cofradía de indios en 1688, la cual tuvo un costo de 199 pesos y 6 reales, monto que fue aportado por los indígenas de ambos pueblos⁵⁹.

Con respecto a la compra de elementos propios del culto a los difuntos por parte de la cofradía de indios, pudimos observar en las actas varias menciones. En referencia a vestiduras litúrgicas los documentos mencionan un terno⁶⁰ negro que era el exigido a los sacerdotes en la liturgia fúnebre, se advierte la preocupación por parte del cura y su insistencia por adquirirlo, el cual fue confeccionado en terciopelo negro, tafetán de Granada amarillo y sevillaneta⁶¹ de plata, con un costo final de 198 pesos y 7 reales⁶². Otra prenda litúrgica que aparece en las actas refiere a una casulla⁶³ de

⁵⁹ Para tener una comprensión más cabal de la magnitud de los gastos mencionaremos el costo de algunos productos encontrados en los registros y que la cofradía adquirió en diferentes años: un ataúd, 20 pesos (1673); un terno negro (vestidura para el sacerdote, compuesta por tres piezas), 198 pesos y 7 reales (1688); un pendón negro, 50 pesos (1680). González, María E., "Las Benditas Ánimas", 57-62.

⁶⁰ 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". Diccionario de la Lengua Española. Disponible en: <https://dle.rae.es>; "TERNOS. Privativamente se toma por el vestuario uniforme de los tres, que celebran una Missa mayor, 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 dias del año hai diferentes frontales, y ornamentos, capa, terno, y manga de Cruz". Salaz. de Mend. Card. Mend. lib. 2. cap. 51". Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739) <https://dle.rae.es>.

⁶¹ 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 terciopelos 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>. Asimismo, Riquelme y Cedomil definen: "Sevillaneta, al igual que las puntas y los pasamanos, constituían 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". Kordic, Riquelme Raísa y Cedomil, Goic, *Testamentos coloniales chilenos*, Edit. Iberoamericana/Vervet, Madrid, 2005, 209.

⁶² Observamos que los montos son muy elevados.

⁶³ Casulla: 1. f. Vestidura que se pone el sacerdote sobre las demás para celebrar la misa, consistente en una pieza alargada, con una abertura en el centro para pasar la cabeza. <https://dle.rae.es>.

felpa negra con encaje de oro, con su bolsa de corporales⁶⁴ y paño de cáliz⁶⁵ que Don Lázaro Murueta, cacique del pueblo de Uquía y deudor de la cofradía dona a la misma como parte de pago a 90 pesos. Un pendón negro de tafetán doble con su almaisal⁶⁶ y paño de cáliz donado como limosna por Lázaro Viscayno, mayordomo de Uquía. Posteriormente, en 1674, se menciona la compra de un paño negro de bayeta negra para las ánimas, palias⁶⁷ bordadas, con un costo de cuatro pesos cada una, manteles con un costo de 16 pesos, un estandarte de las Benditas Ánimas con su cruz: seguramente usado en entierros y procesiones, cuya cruz donada por Andrés Choque de 1669 tuvo un costo de diez pesos. Por último, el ataúd solicitado en reiteradas ocasiones por las autoridades eclesiales desde 1673, al año siguiente, se le descuenta a Andrés Choque de una deuda de 300 pesos que tenía con la cofradía, el costo del ataúd que ya se menciona fabricado; posteriormente, en el inventario de bienes de la iglesia de Omaguaca de 1679 se registra: “*un ataúd de sedro con sus gonces*”⁶⁸. Este elemento nos remite claramente a la función social de la cofradía de las Benditas Ánimas en relación a la prestación de los servicios fúnebres⁶⁹.

Con este breve recuento nos interesa destacar, por un lado, la importancia de la cofradía de indios dentro de la comunidad de los pueblos de Omaguaca y Uquía, ya que era la encargada de proveer los objetos de culto necesarios para la liturgia y piedad mortuorias en la iglesia del pueblo. Por otro lado, nos interesa subrayar la magnitud de los gastos realizados en estos elementos y que estos fueron realizados por los indígenas de ambos pueblos, indicándonos las formas de inserción de los mismos como actores de una relevancia sumamente significativa dentro de la comunidad.

⁶⁴ 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>.

⁶⁵ 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>.

⁶⁶ 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. <https://dle.rae.es>.

⁶⁷ 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>.

⁶⁸ Gonce: clavo, articulación. RAE, 23ª ed. [versión 23.4 en línea] <https://dle.rae.es>.

⁶⁹ Este es el único ataúd que se menciona en los inventarios de la iglesia de Omaguaca, el cual seguramente era utilizado para colocar los cadáveres, realizar los rezos y responsos y su posterior traslado hasta el lugar donde sería enterrado, finalizada la ceremonia era devuelto a la iglesia. González, María E., “Las Benditas Ánimas”, 168-169.

Conclusiones

A través del presente trabajo intentamos conocer e interpretar las diferentes prácticas cotidianas de una pequeña cofradía de indios situada en el pueblo de Omaguaca, dentro del amplio espectro económico, político, social y religioso, durante la segunda mitad del siglo XVII. A lo largo de nuestro recorrido intentamos identificar prácticas, representaciones, materialidades y significaciones que nos permitieron abordar desde múltiples dimensiones y sentidos las tensiones, negociaciones, significaciones e intencionalidades puestas en juego en la compleja realidad colonial de las poblaciones indígenas en la Quebrada de Humahuaca, situada dentro de la jurisdicción del Tucumán.

Partiendo de la microhistoria de una cofradía inserta en el espacio colonial andino pudimos rastrear diferentes realidades y experiencias que nos alertaron sobre posibles respuestas novedosas y diferenciadas frente a la dominación española, que se advierten superadoras del binomio simplificador y limitante 'dominación-resistencia'. Estas respuestas adaptativas generadas por los actores coloniales, nos hablan de contextos complejos que incluyeron apropiación, transformación, permeabilidad, negociaciones, aceptaciones, tensiones y disputas que permitieron apreciar una realidad completamente flexible y en constante movilidad.

En un primer momento, a partir del abordaje de la economía institucional a través de sus actas, pudimos conocer que la cofradía de indios tenía su propia parcela de tierras comunales, independientemente de las de la cofradía de la Virgen de Copacavana, la cual, además de poseer una mayor cantidad de bienes, estaba conformada por la elite española del pueblo. Asimismo, la importante producción de trigo y papas (y los derivados de ésta última: *chuño* y *tamos*) con sus significativas cantidades, similares en cuantía a las de la cofradía de la Virgen, eran destinadas para la venta en los circuitos mercantiles de la época orientados a los polos mineros de la región. Estos registros nos hablan del manejo por parte de los indígenas, fundamentalmente los caciques, pero también de la gente del común, dentro de un mercado pujante y dinámico inserto activamente en la realidad económica de la colonia gracias a su ubicación geográfica.

A su vez, los datos de las fuentes nos hablan de una institución con superávit económico y consolidada como una entidad de crédito para los indígenas, la cual entendemos se encuadra dentro de las mencionadas formas de adaptación

indígena al dominio colonial. Si bien debemos advertir nuevamente que los mayores beneficiados son los líderes étnicos, quienes a través de la arriería consolidan sus negocios personales (como Andrés Choque, cacique gobernador de Omaguaca, que se advierte como socio de españoles y curas), también se beneficiaban y hacían evidente usufructo de la cofradía los indios e indias del común, lo cual nos parece un dato significativo.

Estas realidades: la tierra propia de la cofradía, la consolidación de la misma como una institución de crédito para los indígenas, el usufructo que hacen de ella los cofrades, los importantes costos de gastos, deudas y donaciones, nos hablan, en principio, de una movilidad y funcionalidad económica de la institución de cara hacia sus integrantes, los indígenas de los pueblos de Omaguaca y Uquía. Por otro lado, también nos permiten evidenciar la capacidad económica de los mismos, lo que les permitía realizar compras e intercambios sencillos y cotidianos, como los pagos de las celebraciones periódicas, así como gastos de gran proporción, como la compra del órgano, la campana y el terno negro.

A su vez, el prestigio y la autoridad dentro de la cofradía también se dirimían a través de complejas estrategias que incluían tensiones, negociaciones e incluso demostraciones de poder que afirmaban o debilitaban la autoridad de los curacas y autoridades étnicas. En el tenso equilibrio por el que transitaban los caciques, pudimos identificar distintas maniobras realizadas hacia dentro de su propia comunidad para reafirmar el liderazgo y control entre ambos pueblos, realizando donativos y compras de elementos de culto, pagando deudas de la cofradía, dando de comer a los indios luego del trabajo comunitario. Del mismo modo, hacia afuera y de cara al poderío español, se observa por un lado la evasión del control eclesial en referencia a los bienes de la cofradía y, por otro, la constante negociación con los sectores españoles y el clero. Esto último, en el caso de Andrés Choque se muestra más evidente a través de los negocios personales, así como el aporte que hace de sus recursos y los de las cofradías en las empresas de conquista definitiva de los valles Calchaquíes y en la defensa de la frontera del Chaco, con miras de consolidar su poder frente al encomendero y a las autoridades coloniales, y seguramente con miras a la obtención algún tipo de prebenda.

Estas relaciones de poder evidenciadas se articulaban por medio de las redes familiares a través de la práctica de elección de autoridades de las cofradías, las

cuales pudimos rastrear en los registros. Asimismo, una práctica que se presenta como muy interesante es el hecho de la votación individual por parte de los indígenas para la elección de autoridades cofradiales, evidenciando una gran participación y una práctica democrática presente en la colonia.

Otra de las experiencias novedosas que pudimos rastrear en las fuentes fue la participación de las mujeres de manera activa y dinámica dentro de la institución. La movilidad de las autoridades femeninas entre ambos pueblos y a la vez entre las distintas cofradías como característica exclusiva y diferenciada de los masculinos, la capacidad de negociación, el manejo de la producción agrícola y la administración de los bienes de la cofradía, la ejecución de transacciones económicas e incluso la realización de donaciones de magnitud, nos abre una nueva posibilidad de reinterpretación de las respuestas de los sectores indígenas frente a la dominación española. Consideramos que este ítem se posiciona como un abordaje imprescindible a partir la categoría de género en la Historia, lo que seguramente permitirá nuevas y más reales interpretaciones de los complejos procesos históricos coloniales.

La materialidad de lo sagrado y su relación con los difuntos aparece constantemente a lo largo de los registros de la cofradía. Ésta nos permitió conocer en detalle los objetos y elementos relevantes desde la óptica de la época, enmarcados en la liturgia católica y el barroco. Sin embargo, al escudriñar con más detalle las experiencias cotidianas de los actores de la cofradía, pudimos encontrar prácticas significativas que nos hablan de esas respuestas diferenciadas de los indígenas, tanto frente a la Iglesia católica y sus normativas coloniales, como en la búsqueda de afirmación en relación a la materialidad propia de su devoción de cara a las otras cofradías del pueblo.

Primeramente, la elección de la advocación y el pedido de la aceptación de la cofradía manifestada por los líderes étnicos en el acta inaugural, que puede ser interpretado como una forma de reafirmación del poder por parte de las autoridades indígenas frente a su comunidad, enmarcado en la importancia de los ancestros como justificación de las jerarquías políticas dentro de la lógica andina. Sobresalen también las ofrendas hechas a los difuntos en la celebración propia, más allá de la prohibición escrita por las autoridades, y en clara connivencia con el cura, quien registra los gastos, los cuales implican una erogación significativa e importante para la institución. Asimismo, el hecho de la preocupación por la inscripción de los cofrades

fallecidos en la cofradía por parte de los familiares, que continúa a pesar de las restricciones de la superioridad, nos avisa de posibles prácticas anteriores a la conquista española aún arraigadas profundamente en las comunidades andinas, que de esta manera encontrarían una continuidad a través de estas mencionadas prácticas relacionadas a los difuntos.

Consideramos que estas cuestiones nos alertan sobre la posibilidad de una resignificación de elementos y rituales andinos reelaborados en un marco de articulación, tensión, apropiación, 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, y habiendo hecho foco en la experiencia colonial de los actores, desde la particularidad de la pequeña cofradía de indios de las Benditas Ánimas del Purgatorio como un punto de observación privilegiado, concluimos nuestro aporte. La conclusión es unívoca: hubo mucho más que dominación y resistencia. Un extenso abanico de posibilidades y formas heterogéneas que a través de una construcción cotidiana delinearon las prácticas habituales de las poblaciones andinas en el marco de la colonia. Respuestas diversas, prácticas antiguas subyacentes, prohibiciones permitidas, tensiones y negociaciones permanentes son, entre otras, las posibles respuestas a la realidad colonial que encontramos desandando la trama de las cofradías de los pueblos de Omaguaca y Uquia durante el siglo XVII.

Fecha de recepción: 16/02/22

Aceptado para publicación: 23/05/22

Referencias Bibliográficas

- Assadourian, Carlos Sempat, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1982.
- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel, “Benditos ancestros’: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII”, *Boletín Americanista*, Año LXI.1, 62, 2011, 51-72.
- Celestino, Olinda y Meyer, Albert, *Las cofradías en el Perú: región central*, Editionen der Iberoamericana, Reihe III, Monographien und Aufsätze, 6, West Germany, 1981.
- Celestino, Olinda y Meyer, Albert, “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII”, *Revista española de Antropología Americana*, XI, 1983, 183-206.
- Conti, Viviana y Sica, Gabriela, “Arrieros andinos de la colonia a la independencia. El negocio de la arriería en Jujuy, Noroeste Argentino”, *Revista electrónica Nuevos mundos, mundos nuevos*, 20-37, EHESS, Paris, 2011.
- Cruz, Enrique, “De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial”, *Anuario de IEHS “Prof. Juan C. Grosso”*, 12, 1997, 293-305.
- Cruz, Enrique, “Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial”, *Hispania Sacra*, 64, n° 130, 2012, 721-736.
- De Luca, María Candela, “Wakas e idolatrías, castigos y milagros. La función del culto en la organización temprana del espacio de Charcas”, en Mallo, S. y Aguirre, S. (comps.), *“Por la salvación eterna de los naturales”. El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550-1630*, Editorial SB, Buenos Aires, 2013, 129-161.
- De Luca, María Candela, “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, Ano 16, n. 20, 2014, 96-116.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Editorial Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 2000.
- Patricia Fogelman, “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Andes*, Salta, 11, 2000, 179-201.
- González, María Eugenia, “‘Las Benditas Ánimas’: economía, relaciones de poder, representaciones materiales y ritualidad mortuoria en una cofradía de indios de Omaguaca en el siglo XVII”, Tesis inédita de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Jujuy, 2021.
- González, María Eugenia, “‘Las quantas de las Benditas Ánimas’. Un acercamiento a la economía de una cofradía de indios rural en Omaguaca en el siglo XVII”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 30, n° 1, Universidad de Buenos Aires, 2022, 24-45.

- Gonzalez Holguin, F. Diego, *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perù llamada Lengua Quichua, o del Inca*, 1608. Disponible en: <http://www.runasimipi.org> (Consultado el 25 de enero de 2022).
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, 1615/1616. Disponible en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1156/es/text/> (Consultado el 20 de enero de 2022).
- Kordic Riquelme, Raïsa y Goic, Cedomil, *Testamentos coloniales chilenos*, Edit. Iberoamericana/Vervet, Madrid, 2005.
- Lira, Jorge A., *Diccionario Kkechuwa-Español*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1944.
- Morala, José Ramón (dir.), *Corpus Léxico de Inventarios (CorLexIn)*, Disponible en: <http://web.frl.es/CORLEXIN.html> (consultado el 22 de marzo de 2021).
- Nielsen, Axel, “Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños”, *Estudios Atacameños*, 31, 2006, 63-89.
- Nielsen, Axel y Boschi, Lucio, *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*, Mallku Ediciones, Jujuy, 2010.
- Palomeque, Silvia, “El mundo Indígena Siglos XVI-XVIII”, en Tandeter, Enrique (comp.), *Nueva Historia Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000, 87-144.
- Palomeque, Silvia, “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*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 2009, 173-206.
- Real Academia Española. Diccionario de Autoridades. Disponible en: <https://dle.rae.es>
- Real Academia Española. Diccionario de la Lengua española, 23ª ed. Versión 23.3 en línea: <https://dle.rae.es>
- Saignes, Thierry, “Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)” en Harris, O.; Larson, B. y Tandeter, E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*, CERES, La Paz, 1987, 111-158.
- Sánchez, Sandra y Sica, Gabriela, “Curacazgo y territorio en la Quebrada de Humahuaca. El pleito por la sucesión en el curacazgo de Uqía. Siglos XVII-XVIII”, *Avances en Arqueología*, 2, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1992-1993, 36-55.
- Sica, Gabriela, “Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII”, Tesis inédita de Doctorado en Historia, Universidad de Sevilla, España, 2006.

- Sica, Gabriela, *Del Pukara al Pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina. Siglo XVII*, Editorial Ferreyra, Córdoba, 2019.
- Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)*, FCE, Buenos Aires, 2005.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Tomo I, Tip. Peruana S. A., Lima, 1952.
- 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, 15, 2013, 1-24 Disponible en: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.
- Zanolli, Carlos E., *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2005.
- Zanolli, Carlos E., “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”, *Andes*, 19, 2008, 354-369. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar>.