

El ejercicio de poder en el Jujuy colonial. Enlaces y tensiones entre las jurisdicciones eclesiásticas y civiles [siglos XVI-XVIII]

Autor:

Estruch, Dolores

Tutor:

Zanolli, Carlos E.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

*Tesis para optar por el título de
Doctor de la Universidad de Buenos Aires, especialidad
Antropología*

**El ejercicio de poder en el Jujuy colonial.
Enlaces y tensiones entre las
jurisdicciones eclesiásticas y civiles (Siglos
XVI-XVIII)**

**DEDICADO
AL**

**REY NUESTRO
SEÑOR**

DON CARLOS III

Doctoranda: Lic. Dolores Estruch

Director: Dr. Carlos E. Zanolli

Co-Directora: Dra. Ana María Lorandi

Diciembre 2015

PARA LEÓN, LLENO DE FUTURO.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. PUNTOS DE PARTIDA, TRAYECTOS DE UNA INVESTIGACIÓN	9
RACCONTO DE UNA INVESTIGACIÓN	12
CAPÍTULO I. ANTECEDENTES Y MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO	20
INTRODUCCIÓN.....	20
TRAZOS HISTORIOGRÁFICOS, TRAZOS ANTROPOLÓGICOS.....	21
EL JUJUY COLONIAL.....	27
CONSTRUYENDO UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO DESDE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA	33
CONSTRUIR NUESTRO ARCHIVO	39
LAS VOCES, LOS CONCEPTOS	42
EL EXTRAÑAMIENTO	43
CAPÍTULO II. ENTRE LA <i>POTESTAS</i> Y LA <i>AUCTORITAS</i>. UN RECORRIDO HISTÓRICO SOBRE EL DUALISMO DEL PODER EN EL OCCIDENTE CRISTIANO	46
INTRODUCCIÓN.....	46
IMITATIO IMPERI, IMITATIO SACERDOTIUM.....	48
DE LA REALEZA CRISTOCÉNTRICA A LA REALEZA IUSCÉNTRICA: LA DISCUSIÓN SOBRE LA SOBERANÍA.....	56
HACIA LAS COMUNIDADES COMPACTAS.....	62
SOCIEDAD COLONIAL, IGLESIA Y CORONA.....	69
A MODO DE SÍNTESIS.....	75
CAPÍTULO III. UNA APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES ENTRE ESPACIO Y PODER. LOS ORÍGENES DE LA JURISDICCIÓN COLONIAL DE SAN SALVADOR DE JUJUY	78
INTRODUCCIÓN.....	78
RENOVACIONES TEÓRICAS: LA GEOGRAFÍA SOCIAL Y LA NUEVA HISTORIA DEL DERECHO.....	80
PRIMERAS PARTICIONES. CAPITULACIONES Y CÉDULAS DE ENCOMIENDA: DEL MAPA AL TERRITORIO	83
CREANDO EL ORDEN COLONIAL AL SUR DE CHARCAS.....	89
AUDIENCIA Y ARZOBISPADO, LO TEMPORAL Y LO ESPIRITUAL	92

ENTRE CHILE, CHARCAS Y EL PASO AL ATLÁNTICO: LA GOBERNACIÓN Y EL OBISPADO DEL TUCUMÁN	97
LA VISITA Y LA FUNDACIÓN DE CIUDADES COMO ACTOS DE JURISDICCIÓN	100
REFLEXIONES FINALES	110

CAPÍTULO IV: CONSTRUYENDO JURISDICCIÓN, CONSTRUYENDO PODER: LA MATRIZ DE UNA CULTURA DEL ORDEN. 113

INTRODUCCIÓN	113
ESTRUCTURAS PARA LA ACCIÓN	115
“VALLES FÉRTILES Y SIERRAS RICAS EN MINERAL”. LA TEMPRANA OCUPACIÓN DEL ESPACIO	115
CONSTITUYENDO UN CABILDO Y UNA REPÚBLICA. PODER REGIO Y CORPORATIVO	123
“EN LOS TÉRMINOS Y JURISDICCIÓN DE DICHA CIUDAD”	129
UN CORREGIDOR PARA OMAGUACA, UN TENIENTE PARA LA PUNA. AUTORIDADES REGIAS EN JUJUY	134
“TIERRA SIN DISCIPLINA Y CONOCIMIENTO DE IGLESIA”. LOS INICIOS DE LA CONFIGURACIÓN INSTITUCIONAL DEL TERRITORIO ECLESIAÍSTICO	144
EL CURATO DE JUJUY	149
CURATO DE OMAGUACA Y SUS ANEXOS	157
REFLEXIONES FINALES	165

CAPÍTULO V. ADQUIRIENDO LA VECINDAD, CONSTRUYENDO EL PODER. LA ELITE DEL JUJUY COLONIAL 167

INTRODUCCIÓN	167
LA ELITE ENCOMENDERA DE LA CIUDAD DE SAN SALVADOR DE JUJUY	169
HACERSE VECINO. DE TARIJA A JUJUY	174
MIEMBRO DE HECHO, MIEMBRO DE DERECHO	176
TÍTULOS DE PODER Y CONFLICTOS JURISDICCIONALES EN LA SEGUNDA MITAD DEL S. XVII	180
LEALTADES AL TUCUMÁN, DIEZMOS Y EXCOMUNIÓN	183
EXTRANJEROS Y NATURALES. UN PORTUGUÉS EN JUJUY	197
UNA DEVOCIÓN TRIDENTINA EN EL JUJUY COLONIAL	199
EL PRECURSOR	203
LOS “RECIÉN LLEGADOS” DEL FINES DEL XVII	207
VECINOS Y COFRADES	214
REFLEXIONES FINALES	218

CAPÍTULO VI. PATRONAZGO Y CULTURA PÚBLICA DEVOCIONAL 221

INTRODUCCIÓN	221
LA PATERNIDAD DILATADA	223

LAS CUATRO VÍAS DEL PATRONATO. LA CONFORMACIÓN DEL PATRIMONIO ECLESIAÍSTICO DE JUJUY	225
JURISDICCIONES EN TENSIÓN: LA ERMITA DE SAN ROQUE	230
DEL ORATORIO PRIVADO A LA VICEPARROQUIA.....	230
SAN ROQUE, EL ANEXO HOSPITAL	235
“Y BUENA CORRESPONDENCIA ENTRE LAS DOS JURISDICCIONES”. CAPITULARES Y JESUITAS EN SAN ROQUE.....	240
DOS JESUITAS RESISTEN EN SAN ROQUE	244
IMAGINANDO UNA VICEPARROQUIA PRIVADA	247
EL MARQUESADO DE TOJO: EL PATRONAZGO COMO CONSTRUCCIÓN DE PODER	252
ENTRE TUCUMÁN Y TARIJA	253
VARAS DE JUSTICIA	257
EL COLEGIO DE TARIJA: ALIANZAS Y ADOCTRINAMIENTO DE ELITES INDÍGENAS	262
PATRONAZGOS ENCONTRADOS. REFLEXIONES FINALES.....	265
CAPÍTULO VII. SEPARACIÓN DE LAS ESFERAS: SECULARIZACIÓN Y CAMBIOS EN LA JURISDICCIÓN DE SAN SALVADOR DE JUJUY	270
INTRODUCCIÓN.....	270
CENTRALIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN: EL MODELO CORPORATIVO PUESTO EN CUESTIÓN	273
CENTRALIZACIÓN, AUTONOMÍA MUNICIPAL Y PRIVILEGIOS DE LA “REPÚBLICA”.....	275
LA CREACIÓN DE LA DIÓCESIS DE SALTA. CENTRALIZACIÓN, CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LA JURISDICCIÓN ECLESIAÍSTICA.....	291
SECULARIZACIÓN Y REFORMAS BORBÓNICAS EN EL JUJUY FINISECULAR.....	294
CLERO Y REFORMAS. UNA SÍNTESIS	318
RITUALES PÚBLICOS, CLERO Y CABILDO.....	319
DIMENSIONES DEL PODER Y DEL RITUAL EN EL ORDEN COLONIAL.....	321
FUNCIONES DEL CABILDO, CELEBRACIONES DE LA MATRIZ	326
REFLEXIONES FINALES	329
CAPÍTULO VIII. REFLEXIONES FINALES. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL PODER	334
FUENTES INÉDITAS	349
FUENTES ÉDITAS	355
BIBLIOGRAFÍA	358

AGRADECIMIENTOS

Si tuviera que precisar el momento de inicio de esta tesis lo más acertado sería decir que empecé a escribirla en el Archivo Histórico de Jujuy mientras revisaba documentos para la licenciatura. Recuerdo cómo me tomo por sorpresa la observación que antes de viajar me hizo Carlos Zanolli, mi director de ese momento y actual, respecto al trabajo que tenía por delante en los archivos jujeños. Quisiera poder repetir sus textuales palabras, no las retengo exactamente, pero sí recuerdo que Carlos me hablaba, y bastante, de la documentación del doctorado: “tenés que ir pensando en el tema de investigación”, fichá pensando en el doctorado”, etc., etc. En ese momento, yo, que había tomado casi como una causa personal el poder comprender el errático paso de los jesuitas en el Jujuy colonial, no contemplaba la posibilidad de que otros asuntos se inmiscuyeran entre los jesuitas y yo. “Un paso más allá”, eso es lo que recuerdo que le dije a Carlos en alguna conversación posterior.

Carlos Zanolli me ayudó a pensar ambas tesis casi en paralelo, me alentó a armar una estrategia de archivo acorde a ese plan, me propuso estar doblemente atenta, consultar muchos más documentos de los que imaginaba y revisar todos los archivos de la provincia, intentando incluso entrar en aquellos que eran prácticamente un mito, como el de los franciscanos. En todo el trabajo posterior, Carlos estuvo siempre presente con sus observaciones, lecturas y recomendaciones. Tengo un agradecimiento enorme, por su ayuda y su acompañamiento.

Esta investigación no hubiera seguido estos rumbos sin la codirección de Ana María Lorandi. A través de charlas, pero también siguiendo sus trabajos y su interesantísimo viaje desde la Antropología hacia la Historia del Derecho es que la tarea de pensar en cómo se ejercía, disputaba y circulaba el poder en el Jujuy colonial fue mucho más interesante y estoy muy agradecida por ello.

La inmensa fortuna de trabajar con Ana María Lorandi y con Carlos Zanolli fue también la de poder ser parte de la Sección de Etnohistoria en la que me formé con un grupo de compañeros y amigos a lo largo de esta última década. Armandos seminarios, cursando otros, escribiendo de manera conjunta, atravesando el mundo de las becas y de los proyectos de investigación tuve la fortuna de conocer

y crecer con Julia Costilla y Alejandra Ramos. Amigas queridas con las que compartimos charlas, trabajos, congresos y viajes.

Mis queridas amigas de la cátedra, María de Hoyos y Lorena Rodríguez. Ambas están tan íntimamente cruzadas con mi vida que me resulta difícil precisar aquí todo lo que debo agradecerles, lo académico es tan solo una parte.

A Verónica Hopp, Silvina Smietniansky, Roxana Boixadós, Guadalupe Moreno, Ana Laura Drigo, Lorena Barbuto, Macarena Perusset, Sergio Latini, Victoria Staricco, Montserrat Costa y Sebastián Abeledo. Todos coincidimos en algún momento en la Sección, todos coinciden en ser parte de una enorme red que me ha permitido, de diferentes maneras, seguir adelante.

Una mención especial dentro de estos agradecimientos es para María Florencia Becerra; esta tesis está tan ligada a su lucidez, amistad y generosidad que no tengo otras palabras para agradecerle (aunque, por suerte, algunos días que estoy más inspirada suelo recordárselo al despedirme por mail). Amiga querida, atesoro el día que nos conocimos en el archivo.

Mis amigas historiadoras platenses, María Cecilia Oyarzábal y Candela De Luca aparecieron en mi vida gracias a esta tesis; solo por eso le estoy más que agradecida. El caprichoso azar y los viajes hicieron lo suyo. Compartir archivos, viajes y amistad es una combinación irresistible... Me siento muy afortunada.

En deuda eterna con mis mejores amigas, Verónica Stáffora y Virginia Salerno, con quienes empecé la carrera y hoy son mi familia.

Quiero también manifestar una enorme gratitud con Miriam Moriconi; leer sus trabajos me permitió volver a encontrar el hilo de la investigación en algún momento de dudas. Además, casi sin conocerme, Miriam me facilitó bibliografía inconseguible de una manera absolutamente generosa. Otro tanto para María Elena Barral, Darío Barrera, Alejandro Agüero, Jorge Tomassi, Alejandro Benedetti, Ricardo González y Roberto Di Stefano. Sus interesantes clases, lecturas, intercambios y trabajos son parte central de esta tesis.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por las becas Internas de Posgrado (Tipo I y II) con las cuales pude desarrollar mi investigación. Y a todos aquellos que me permitieron acceder al material con el que se desarrolló mi trabajo. Entre ellos destaco a la directora del Archivo de

Tribunales de Jujuy, la Lic. María Eugenia Conte, al personal del Archivo del Obispado de Jujuy, al del Archivo General de la Nación y del Archivo Nacional de Bolivia. A Martín Morales, director del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús y a todos los que colaboraron con mi trabajo.

Mis papas siempre son mis primeros lectores. Eso lo sostuvieron a lo largo de estos años... los amo. Mi papá se ha tomado el trabajo de leer esta tesis, y en el caso de algún capítulo, más de una versión, entre noches traspasadas y mediodías del Varela Varelita.

Mis hermanos Santi e Isa, y Vera y Javi... siempre presentes.

Por último, aunque en primerísimo orden, a Fabri, que llegó a mi vida cuando esta tesis estaba en su última etapa y que pacientemente me acompañó mientras imaginábamos un futuro juntos. Y a León, mi hermoso hijo, que me hace la mujer más feliz.

INTRODUCCIÓN. PUNTOS DE PARTIDA, TRAYECTOS DE UNA INVESTIGACIÓN

Señor, hay aquí dos espadas. Y Él dijo: es bastante (Lucas, 22:38).

Esta tesis constituye un ejercicio para pensar antropológicamente las modalidades del ejercicio del poder dentro de una sociedad colonial como es el caso de la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (siglos XVI-XVIII), atendiendo a las complementaciones, superposiciones y conflictos entre la jurisdicción civil y la eclesiástica, expresadas en el marco jurídico institucional; las actuaciones de los diferentes agentes sociales; y los distintos atributos rituales del poder político y religioso.

Con el desafío de realizar un aporte específicamente antropológico al conocimiento de la cultura política hispano colonial, recurrimos al trabajo con fuentes documentales abordadas desde la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología Histórica.¹ Apuntamos a que dicha perspectiva nos sirva como vía para explorar los límites y alcances de “lo político” y de “lo religioso”, considerando marcos de sentido diferentes a los modernos (Abèlés, 1997; Agüero, 2009; Clavero, 1991b, 1993). De esta forma, trabajamos en la conformación de un acercamiento etnográfico que nos permita analizar contextos histórica y culturalmente situados (Comaroff y Comaroff, 1992) que difieren de los del investigador, atendiendo a repertorios de prácticas y discursos del pasado a través del análisis de la documentación.

Se trata de una investigación que ajusta la lente a los espacios de poder local para dar cuenta de un ordenamiento jurídico tradicional y plural en el que prevalecía el poder normativo de la religión y que, en la práctica, se traducía en que hubiera tantos derechos como corporaciones en la sociedad. En este sentido, este trabajo es deudor de una renovada visión sobre la cultura política del

¹ La Antropología Histórica constituye un espacio de frontera, situado en una intersección entre los ámbitos de la Antropología y de la Historia. Y a pesar de ser un “terreno solo recientemente roturado” (Viazzo; 2003: 50), existe un cierto consenso en torno a una identidad disciplinar asociada al estudio de los cambios que se producen tanto en la estructura como en la conducta de los actores sociales a lo largo de períodos prolongados (Comaroff y Comaroff, 1992; Lorandi y Wilde 2000).

Antiguo Régimen que, desde diferentes perspectivas y campos disciplinares, ha discutido la aplicación de los conceptos de “Estado” e “Iglesia” a estas sociedades precontemporáneas.

La fuerte crítica que la historiografía política y jurídica ha realizado en estas últimas décadas al paradigma estatalista (Agüero, 2006, 2013 a²; Barrera, 2010, Clavero, 1981, 1991 a; Costa, 2002, 2007; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 2003, Moriconi, 2011 b, entre otros) derivó en el cambio sustancial que implicó desplazar el concepto de Estado de los análisis sobre los fenómenos relacionados con las formas de poder y los lenguajes institucionales (Agüero, 2013 a). De esta manera, se lograron abrir nuevas coordenadas para el análisis de la sociedad colonial, así como también recuperar la especificidad de los rasgos constitutivos del período usualmente denominado “Antiguo Régimen”. Nos referimos, fundamentalmente, a la propuesta de un paradigma jurisdiccionalista que concibe las relaciones políticas de estas sociedades en clave de una “cultura jurisdiccional” sostenida en una teología moral común y el *Iuss Comunne*. Un modo de organizar y gestionar el poder que concibe a la potestad de “decir el derecho” (*iurisdictio*) como una especie de poder público legítimo que resuelve controversias administrando justicia y manteniendo el orden constituido (Agüero, 2006; Garriga, 2004).

Un derrotero similar siguió la historiografía eclesiástica al discutir la existencia de la “Iglesia” como institución relativamente centralizada y autónoma previa al siglo XIX. En su lugar, propuso reconocer la variedad de instituciones, prácticas y actores que convivían dentro de un “régimen de cristiandad”, en donde la vida eclesiástica estaba tan entrelazada con el resto de las manifestaciones de la vida social que resulta difícil admitir su existencia como una realidad diferenciada (Barral, 2007 a y b; Di Stefano, 2000, 2004, 2008, 2012; Peire, 2000, entre otros).

No es de menor importancia el hecho de que, al removerse el peso gravitatorio que ejercía el Estado y la Iglesia como unidades de medida naturalizadas para el estudio del ejercicio del poder, otras dimensiones analíticas recuperaran protagonismo: “se puede decir que la discusión historiográfica mira con nuevos

² Trabajo originalmente publicado en la revista *Cuadernos de Historia* 15, 2005, pp. 237-310.

ojos los grandes horizontes imperiales y la riqueza y densidad propia del variado mundo de espacios locales que bullía debajo de ellos” (Agüero; 2013 a: 92).

Nuestra investigación se inscribe en este marco, y apunta a reconstruir las modalidades de un poder policéntrico y descentrado sin partir de un organigrama predefinido de la organización del “Estado” y la “Iglesia”. Por el contrario, busca revisar el carácter complejo y plural de lo que hoy visualizamos como poder civil y religioso, considerando sus objetivos comunes como sus disputas jurisdiccionales y sus límites –ante nuestros ojos– difusos. Siguiendo el epígrafe citado al inicio, las dos espadas, los dos poderes: el sacerdotal y el real, es decir, la espada espiritual y la material, son susceptibles de ser distinguidos dentro de estas sociedades precontemporáneas, pero, tal como plantea Di Stefano (2012) siguiendo a Egidio Romano en su *De ecclesiastica potestate*, no por ello son independientes en su origen (ambos derivan de Dios) ni separados en su ejercicio. Indagar, entonces, sobre las prácticas de poder en contextos regidos por múltiples instancias de autoridad y por una pluralidad de fuentes de derecho requiere del marco de una pregunta más general que apunte a visualizar cómo era el ordenamiento de ese “complejo de cultura” (Clavero; 1993: 30) que no parecería encerrarse en las fronteras de lo que entenderíamos hoy por religión, política y derecho.

En suma, considerar un modelo de poder descentrado y disperso (Hespanha, 1993) no solo nos conduce a observarlo en todas sus dimensiones, sino también traer a la luz los "lugares del poder" que no corresponden necesariamente a nuestra percepción empírica (Abèlés, 1997). Reconocer la alteridad de este ordenamiento jurídico institucional nos plantea el desafío de precisar los contornos de nuestro trabajo y reconsiderar dónde situarnos para analizar las modalidades del poder. En este sentido, optamos por partir de una serie de espacios de observación que surgen de la propia tarea en el archivo y que, en primera instancia, coinciden en presentarse ante nuestra mirada como ámbitos con una jurisdicción mixta o difusa. Así, las cofradías religiosas, las capellanías, los diezmos, el derecho de patronato, el derecho de asilo e inmunidad eclesiástica, son algunos de estos núcleos de investigación empírica hacia los cuales buscamos orientar nuestro análisis.

RACCONTO DE UNA INVESTIGACIÓN

La investigación sobre las modalidades del ejercicio del poder en el Jujuy colonial comenzó en abril del 2008, a partir de la obtención de la beca de CONICET Posgrado tipo I (2008-2011) bajo la dirección del Dr. Carlos E. Zanolli y la codirección de la Dra. Ana María Lorandi. Se propuso como continuación de los estudios presentados en mi tesis de licenciatura³, en la que analicé las relaciones de la Compañía de Jesús con la sociedad del Jujuy colonial, el clero y la Gobernación del Tucumán, registrando sus cambios a lo largo de un período de larga duración (1593-1767). Esta investigación sirvió como punto de partida para visualizar el proceso histórico de constitución de los vínculos entre la elite capitular y eclesiástica en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy, así como también para relevar en los repositorios locales, provinciales y extranjeros una serie de documentos que, aunque excedían los objetivos de la licenciatura, abrían a futuro nuevas líneas de trabajo.

Pasé los primeros seis meses del año 2007 trabajando en los archivos jujeños con el propósito de reunir la documentación para mi licenciatura. Aunque también, y gracias a los consejos de mi director, atenta a problemáticas que pudiera identificar en las fuentes documentales y que me permitieran formular el tema de investigación doctoral. Si bien en ese momento estaba abocada a la búsqueda de las “fuentes fantasmagóricas” (Hespanha; 1993:17) de los jesuitas de Jujuy, advertí una importante cantidad de conflictos jurisdiccionales, ceremoniales o de “etiqueta” y otros que, aún no sabía muy bien cómo clasificar, pero que involucraban al clero y al poder temporal.

En la búsqueda documental, consulté los diferentes repositorios locales: en el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy relevé las colecciones del Marquesado del Valle de Tojo y las Actas Capitulares del período 1610-1795 (Tomos XXI al XXVIII de la Colección Ricardo Rojas). Por su parte, en el Archivo de Tribunales de Jujuy entré en contacto con importante material documental, fundamentalmente con pleitos y testamentaria. El Archivo del Obispado de Jujuy abrió la posibilidad de relevar documentación sobre cofradías, cobro de diezmos y

³ “*La acción de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1593-1767)*”, dirigida por el Dr. Carlos E. Zanolli, defendida en mayo 2008.

una serie de pleitos jurisdiccionales entre poder civil y clero. Por otra parte, el trabajo en el Archivo General de la Nación, Sala IX (División Colonia) ofreció variada documentación administrativa relativa a la jurisdicción de Jujuy y correspondencia interna de la Compañía de Jesús. En cuanto a los repositorios extranjeros, aportaron significativa información el Archivo Nacional de Bolivia, Sucre y del Archivo Histórico Nacional de Chile. Estas fuentes primarias inéditas se combinaron con colecciones documentales, como las de Roberto Levillier, y con crónicas de la conquista y eclesiásticas, como las del P. Pedro Lozano o del P. Nicolás del Techo.

Si bien todos estos hallazgos documentales abrieron una serie de interrogantes, no agotaron las motivaciones de mi tema de investigación. En este sentido, coincido con Michéle Petit y su planteo de que “todo trabajo científico es una autobiografía disfrazada” (2008: 9). Al momento de reflexionar sobre nuestra manera de trabajar, podemos reconocer una serie de intereses y preguntas –no siempre claramente formuladas– que nos acompañaron por años; libros “que siempre estuvimos leyendo” que nos remontan a los territorios más personales de nuestras vidas. Así, al volver a visitar algunas de las lecturas de mis primeros años de doctorado, puedo reconstruir muchos de los tramos de este trabajo.

“*Beati Dictum*: Derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden”, de Bartolomé Clavero (1993), o *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, de Carl Schmitt (2005 [1922]) fueron textos que marcaron mis intereses y el rumbo de mi investigación. Aunque si voy un poco más atrás en el tiempo, me encuentro con una serie de obras que incluyen a *Los reyes taumaturgos*, de Marc Bloch (1988 [1924]) y a *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, de Ernst Kantorowicz (1985 [1957]), que se entrelazan con otros textos e imágenes de mi vida de lectora más temprana.

No menos importante es la dimensión institucional de la trayectoria de esta investigación. En mi caso, su desarrollo inicial se vio impulsado y respaldado a partir mi incorporación como miembro de la Sección Etnohistoria (Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de

Buenos Aires), así como de mi labor como docente de la materia Sistemas Socioculturales de América II, en el marco de mi pertenencia a dicha Sección.⁴

Esta institución, propuesta como lugar de trabajo, me brindó un importante espacio de intercambio, discusión y asesoramiento a través de seminarios internos, reactualización bibliográfica y consultas periódicas. Así como la posibilidad de formarme y familiarizarme con la perspectiva interdisciplinaria de la Etnohistoria que, tal como han advertido recientes publicaciones, se encuentra atravesando, en el ámbito local, una apertura temática entre otras transformaciones (Lorandi y Wilde, 2000; Zanolli *et al.*, 2010; Zanolli y Rodríguez, 2004). Esta apertura permitió contemplar el estudio de nuevos sectores socioculturales y ampliar el foco del análisis desde las sociedades indígenas del período colonial temprano hacia el segmento español o hispano-criollo de la sociedad colonial. De esta manera, pude combinar, por una parte, el análisis de la estructura social con el de los acontecimientos y, por otra, los enfoques en escalas micro y macro (Lorandi y Wilde, 2000).

En este sentido, la presente investigación se enmarca dentro de este proceso de apertura o de pasaje de la Etnohistoria a la Antropología Histórica, en donde la definición de la problemática de análisis dejó de estar necesariamente vinculada a la variable étnica para abrirse hacia otros objetivos de investigación. Siguiendo a Lorandi y Wilde (2000), estos pueden estar identificados con situaciones de alianza y conflictos entre distintos sectores incorporados a los marcos institucionales de la colonia, con las constricciones de las reglas y las desviaciones en su cumplimiento, o con los modos de identificación y diferenciación de las elites, entre otros.

Tomando entonces la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología Histórica como marco teórico de nuestro trabajo, esta tesis se estructura siguiendo un orden temporal que abarca el período de estudio propuesto. A lo largo de cada capítulo, apunta a reconstruir la experiencia cultural de una sociedad en la que

⁴ Fue en ese marco en el que comencé a desarrollar analíticamente mis objetivos de trabajo, los cuales, a partir del año 2009 pasaron a integrar una investigación bajo mi dirección (PRI UBA 4807/2009) y, asimismo, a formar parte de una investigación mayor dirigida por la Dra. Lorandi, la cual cuenta con subsidios de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT 20020130100) y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT 2012-1234).

las esferas de lo político y lo religioso no habían adquirido su relativa autonomía como dominios diferenciados de la vida social.

El **primer capítulo, “Antecedentes y marco teórico metodológico”**, desarrolla las principales líneas teórico metodológicas seguidas en el curso de esta investigación, así como los antecedentes del tema–problema que aborda. En relación con ello, expone una lectura argumentada de la herencia historiográfica y de los principales debates que analizaron los sistemas de poder dentro de sociedades de Antiguo Régimen. Estos modelos de argumentación, al mismo tiempo que son dispositivos epistémicos con los que se ha construido el objeto de estudio en cuestión, nos permiten poner de manifiesto los principales presupuestos que guían el desarrollo de esta tesis, de allí su centralidad para nuestro trabajo.

Hacia el final del capítulo, se dejan planteados una serie de lineamientos para la construcción de un abordaje etnográfico que, desde la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología Histórica, apunte a realizar una contribución específicamente antropológica al debate sobre las modalidades del ejercicio del poder dentro de contextos coloniales.

El **segundo capítulo, “Entre la *potestas* y la *auctoritas*. Un recorrido histórico sobre el dualismo del poder en el Occidente cristiano”**, hace un recorrido histórico y analítico por las relaciones establecidas entre el poder temporal y el espiritual que parte de tiempos medievales y las considera en diferentes niveles de análisis, tales como los campos de actuación y las capacidades funcionales de los detentores asociados a cada una de ellas, las insignias de poder, etcétera. En este sentido, el capítulo se organiza a partir de una serie de pares dicotómicos (que ordenan cada uno de sus apartados), que fueron claves dentro de la evolución de los vínculos entre lo temporal y lo religioso. Estos parten de la clásica antagonía medieval entre *sacerdotium* y *regnum*, para ser sustituidos por el nuevo par entre Rey y Derecho en el siglo XIII. Avanzan hasta enfrentar a la “Iglesia” y el “Estado” en torno al prototipo globalizador que ofrece el concepto corporativo del *corpus mysticum* (Kantorowicz, 1985 [1957]) y, finalmente, terminan encontrando su tensa y contradictoria unión en el concepto de “monarquía católica” (Brading, 2003).

De tal forma, este capítulo realiza una genealogía de las relaciones entre lo temporal y lo religioso a fin de brindar al análisis la profundidad histórica necesaria para poder contextualizar el lenguaje por medio del cual los actores sociales comprendían, expresaban y traducían un conjunto de problemas en los que estaban involucrados. Y nos enfrenta a otros límites y alcances en la manera de distinguir los campos de lo político y lo religioso.

En el **tercer capítulo, “Una aproximación a las relaciones entre espacio y poder. Los orígenes de la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy”**, se presentan los momentos iniciales de la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy, haciendo especial hincapié en los escenarios de conflictos que marcaron los anteriores intentos fallidos de fundación de una ciudad en el valle de Jujuy. Así como también, se analizan los antecedentes que estos dejaron planteados para posteriores conflictos jurisdiccionales. En diálogo con conceptos provenientes de la Geografía (Benedetti, 2005; Lopes de Souza, 1995; Raffestin, 1980; Reboratti, 2000); y siguiendo la perspectiva teórica de la historiografía jurídica crítica (Agüero, 2006, 2008, 2013 a y b; Clavero, 1981, 1991 a y b, 1993; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993), este capítulo avanza hasta la definitiva fundación de la ciudad (1593), considerando el proceso de establecimiento de límites jurisdiccionales, tanto eclesiásticos como seculares, y llega hasta el año 1595, momento en el que se crea el corregimiento de Omaguaca.

Retomando las consideraciones realizadas por los estudios de la cultura jurisdiccional acerca del uso y tratamiento de las categorías espaciales (Hespanha, 1993; Barrera, 2007, 2010; Moriconi, 2011 b), el capítulo reflexiona sobre las relaciones entre espacio y poder. En este sentido, indaga en el concepto que funcionó unificando ambos términos: el de *iurisdictio*.

El **capítulo cuatro, “Construyendo jurisdicción, construyendo poder: la matriz de una cultura del orden”**, retoma el trazado jurídico–administrativo y eclesiástico esbozado en el capítulo anterior para verlo en su dinámico funcionamiento, prestando especial atención a las prácticas rituales y simbólicas de apropiación y legitimación de los deslindes políticos y eclesiásticos que se definieron a lo largo del siglo XVII. Para ello, se reconstruyen una serie de conflictos jurisdiccionales que atravesaron todo ese siglo, confrontándolos con el modelo teórico estatalista y

proponiendo una concepción jurisdiccionalista del poder político (Costa, 2002, 2007; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993).

Nos referimos, en primer lugar, a aquellos conflictos desarrollados en torno a los trazados jurídico-administrativos de la jurisdicción jujeña en los que se destacó el rol que asumieron los “tenientes de la Puna”. Estos oficiales de designación regia que entre los años 1595 y 1690 contaron con competencia para administrar justicia en la Puna de Jujuy, estuvieron en permanente conflicto con la justicia local y supieron establecer alianzas con otro de los polos de poder de la Puna: el construido en torno a una de las encomiendas más importantes de toda la Gobernación tucumana, la de Casabindo y Cochinoca.

En segundo lugar, se analizan una serie de conflictos jurisdiccionales que, a primera vista, se nos presentan como pertenecientes al orden eclesiástico. Nos referimos, en particular, a una extensa disputa por los diezmos entre el Arzobispado de Charcas y el Obispado del Tucumán (1652–1674), en el cual se vieron involucradas varias de las haciendas de la Puna jujeña y que tuvieron, por resultado, entre otros aspectos, una serie de procesos de excomunión. Estos conflictos se recuperan con el objetivo de encontrar una vía para poder explorar la matriz de una “cultura de orden” (Garriga, 2004), en donde las relaciones entre religión, derecho y justicia no se reducen a una mera rivalidad de jurisdicción entre el fuero secular y el eclesiástico, sino que nos obligan a transitar sendas transversales, que amplían la mirada al funcionamiento concreto de la administración de la justicia y el ejercicio del poder.

El capítulo cinco, “Adquiriendo la vecindad, construyendo el poder. La elite del Jujuy colonial”, reconstruye el proceso de conformación de la elite jujeña colonial, atendiendo específicamente a su recambio a fines del siglo XVII, e indagando en el rol que jugó la religión en el proceso de construcción de poder y acceso a los oficios del cabildo de la ciudad. Para ello se explora la trayectoria de dos de las principales familias del Jujuy colonial: la de Pablo Bernardez de Ovando y su estirpe fundadora, la cual acaparó mercedes de encomienda, tierras y títulos en la zona de la Puna. Y la de Antonio Rodríguez de Armas, cuyo origen portugués no impidió que los miembros de su grupo familiar se destacaran como importantes mercaderes y capitulares de la ciudad. Su condición de “extranjeros”, con sus

diferencias y contrastes, nos permite indagar qué significado y peso tenía esa extranjería y qué prácticas formalizadas y no formalizadas permitieron adquirir su condición de vecindad y de poder.

El capítulo presta particular atención al rol que tuvieron las instituciones religiosas en el proceso de conformación de la vecindad y recambio de la elite jujeña. Para ello considera la participación en cofradías religiosas, censos, pago de diezmos y acceso al clero por parte de sus “notables”. De esta forma, se busca encuadrar las acciones de la elite de Jujuy en el marco legal vigente, observando las tramas, prácticas y valores que creaban y sostenían a ese universo social, analizando cómo la integración a la comunidad local y a la comunidad del reino se trató de un proceso contingente que estuvo determinado por redes de relaciones e idiomas políticos que demandaron lealtades, y generaron pertenencias, reconocimientos, sospechas y disputas.

El **sexto capítulo, “Patronazgo y cultura pública devocional”**, parte de considerar las diferentes capas de la experiencia que entran en el empleo del término *Oeconomica* para analizar casos de patronazgo que, a pesar de sus aparentes diferencias, terminan conduciéndonos a un mismo hecho: el diferencial proceso de instalación que asumió la Compañía de Jesús en la jurisdicción de Jujuy (Estruch, 2008). Estos son, en primer lugar, el patronato sobre la ermita de San Roque, un espacio cuya ambigüedad jurisdiccional provocó un complejo pleito entre los jesuitas y el cabildo de la ciudad. Y, en segundo lugar, los vínculos de patronazgo establecidos por los encomenderos de Casabindo y Cochinoca.

Entre otros aspectos, el análisis de estos casos permite considerar cómo dentro de estas culturas de devoción pública, los lazos de patronazgo habilitaron determinados procesos de construcción de poder y alentaron el desarrollo de un particular espacio de poder en el extremo septentrional de la jurisdicción de Jujuy, que desembocó en la conformación del marquesado del valle de Tojo.

El **séptimo capítulo, “Separación de las esferas: secularización y cambios en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy”**, se organiza en torno a la revisión del proceso de secularización que caracteriza al último tramo del siglo XVIII e inicios del XIX, entendido como la progresiva diferenciación entre la esfera secular y religiosa. En esta dirección, el capítulo revisa el impacto de las medidas

borbónicas en las corporaciones eclesiásticas y en el cuerpo municipal de Jujuy, considerando a su vez cómo las mismas afectaron la relación entre ambas esferas de actividad. Entre otros aspectos, se analizan una serie de conflictos jurisdiccionales y pleitos motivados por cuestiones del orden del ritual entre los miembros del cabildo secular y los religiosos de la Iglesia matriz que dan cuenta de este proceso de dislocamiento y desplazamiento entre el orden o la signatura teológica y la política.

Por último, **“Reflexiones finales: apuntes para una Antropología Histórica del poder”**, retoma los principales puntos discutidos a lo largo de los capítulos con el propósito de integrar la información presentada y dejar planteadas las conclusiones finales. A la luz del análisis del caso de estudio, se propone el desarrollo de una Antropología Histórica del poder sensible a otras modalidades de ordenamiento y a otra jerarquización de los campos normativos, en los que resulte pertinente desdibujar las fronteras entre teología, política y derecho para poder ver sus puntos de contacto, sus constantes intercambios y transferencias. Para ello, se postula como imprescindible el volver la mirada sobre la matriz, sobre el ordenamiento primario de la cultura de estas sociedades precontemporáneas, a partir de la identificación de una serie de principios–guía que sostuvieron una cierta visión del mundo, constituyeron sus condiciones de sentido y funcionaron como reglas no siempre explícitas de su sintaxis teórica.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES Y MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO

Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado (de Certeau; 1994:11).

INTRODUCCIÓN

Esta tesis se propone el desafío de realizar una contribución específicamente antropológica al debate sobre el ejercicio del poder dentro de una sociedad colonial como fue la de la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. En particular, se detiene a explorar los límites y alcances de “lo político” y de “lo religioso”, indagando en marcos de sentido diferentes a la significación moderna de estos términos, reconstruyendo la experiencia cultural de una sociedad en la que ambas esferas no habían adquirido su relativa autonomía (Abèlés, 1997; Clavero, 1991 b, 1993; Estruch, 2013; Di Stéfano, 2000, 2004, 2005, 2012, entre otros).

Entendemos que el desglose o la división *a priori* en ámbitos tales como la política y la religión alienta la falsa creencia en una autonomía de cada uno de estos campos y predispone a una visión ontológica de entidades supratemporales, conformando instancias ficticias (Guerreau, 1990). Partimos, entonces, de la idea de que cada sociedad ha segregado sus propias divisiones y dominios de la vida social, codificando a su manera los comportamientos humanos. En consecuencia, a lo largo de estas páginas realizaremos el ejercicio de recuperar un imaginario social pretérito, buscando acercarnos al conjunto de símbolos e interpretaciones que constituyen la subjetividad de una época pasada, advirtiendo a cada paso el carácter histórico, contingente y difuso de sus delimitaciones.

Para ello, y parafraseando a Bartolomé Clavero (1993), buscamos que la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología Histórica sea nuestra “señal de tráfico” (Clavero; 1993: 53). La señal que nos permita situar los fragmentos etnográficos –producto de nuestro trabajo en los repositorios– dentro de contextos en donde no estaba formado aún un lenguaje propio de la política, diferente del de la teología y el derecho (Agamben, 2008; Agüero, 2009; Garriga, 2004; Prodi, 2008).

Atendiendo a estos puntos, el capítulo presenta las principales líneas teórico-metodológicas de la investigación, así como los antecedentes referidos al tema-problema en cuestión, para pasar a detallar el *corpus* documental conformado para dicho análisis.

TRAZOS HISTORIOGRÁFICOS, Trazos Antropológicos

Ya la propia imbricación estructural, conceptual y simbólica del orden monárquico con el religioso durante el reinado de los reyes católicos da cuenta de los complejos lazos que ligaban las instancias eclesiásticas y seculares (Alberro, 2000). El patronato que ejerció la Corona sobre la Iglesia en Hispanoamérica desde el siglo XVI, la conquista y colonización de nuevas tierras llevadas a cabo con el propósito –no excluyente– de propagar en ellas la Fe cristiana, y una Iglesia de la cual dependían las instituciones hospitalarias, educativas y culturales motivó a que diversos estudios analizaran las relaciones existentes entre política y religión en la América española (Barnadas, 1990; Brading, 2003; Mörner, 1986; Negredo del Cerro, 2006; Pietschmann, 1989, entre otros). Entender al mundo colonial hispano como un “régimen de cristiandad” en el cual la sociedad, las instituciones eclesiásticas y la monarquía constituían poderes distintos pero inescindibles (Brading, 2003; Di Stefano, 2000, 2004, 2012; Schaub, 1998) no equivalía a postular una armonía y unión no diferenciada de autoridades temporales y eclesiásticas, sino más bien, a señalar que aquella unidad global no estaba exenta de pujas de poder. Propugnando la existencia de una Iglesia dominada por la Corona, cuyo influjo dependía de su lealtad a los objetivos políticos de la monarquía, una serie de trabajos se dedicaron a analizar las diversas intervenciones de esta última en los asuntos eclesiásticos (Barnadas, 1990; Pietschmann, 1989), mientras que otros se opusieron a reducir estas relaciones a una oposición binaria, caracterizándolas en términos de “cooperación antagónica” (Bridikhina, 2007; Cañeque, 2004).

Siguiendo esta perspectiva, la Historia del Derecho analizó las tensiones entre la potestad civil y eclesial que subyacían en la legislación, dándoles profundidad histórica al mostrarlas como producto de la fricción entre dos doctrinas –la teocrática y la cesarista–, que habían sufrido una larga evolución desde la Edad

Media (de la Hera, 1992 a y b). Sucesos como la donación de Constantino, la unión entre Imperio y Papado, la “querrela de las investiduras”, la reactivación del Derecho romano o la propia reforma eclesiástica emprendida por Gregorio VII, se volvían elementos necesarios para comprender los inicios de la disputa por el poder supremo que, con el correr de los siglos, iría conformando la construcción conceptual de la noción de soberanía en Occidente (Foucault, 1992; García Marín, 1998; Kritsch, 2005, 2007; Parisse y Kloczowski, 1993).

Si el teorema schmittiano indicaba que “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 2005 [1922]: 54), en las últimas décadas otros autores pasarían a proponer que “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados” (Assmann, 2000, citado en: Agamben; 2008: 340), así como a llamar la atención acerca de la temprana utilización “del lenguaje jurídico al servicio de la teología, de los conceptos religiosos y en particular de la eclesiología, en función de las reglas de la fe tanto como de las litúrgicas y de disciplina” (Prodi; 2008: 30).

Partiendo de la idea de que toda inversión de una tesis permanece secretamente solidaria con la tesis invertida, una tercera posición, que Agamben (2008) definirá como la perspectiva de la “teología de la gloria” y Clavero (1991 b) como una “Antropología *de l’ancien régime*”, será la que, más que proponer una contraposición entre teología, política y derecho, se interesará por ver sus puntos de contacto. Se inicia entonces un proceso de toma de conciencia cada vez más agudo, acerca del anacronismo producido por la aplicación acrítica de ciertas categorías historiográficas a estas sociedades pretéritas, quedando resaltados los problemas interpretativos a los que conlleva su aplicación dentro del estudio de las realidades prerrevolucionarias. Tanto el concepto de “Estado” como el de “Iglesia” pasaban a ponerse en discusión y a encender una serie de debates (Agüero, 2008, 2013 a; Clavero, 1981; Costa, 2002, 2007; Di Stéfano, 2000, 2004, 2008, 2012; Estruch, 2013, 2014; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993; Peire, 2000).

Por una parte, el consenso establecido en torno al “paradigma estatalista” (Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993) comenzaba a resquebrajarse en los años setenta, tras la publicación de la obra de Otto Brunner, la cual encontraba su

continuidad y profundización en las investigaciones de dos referentes de la historiografía jurídica española y portuguesa, Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha. Las investigaciones de estos autores fueron responsables de provocar “una auténtica revolución copernicana en el campo del análisis de los ordenamientos del poder” (Schaub; 1998: 29). La definición de una “cultura jurisdiccionalista”, en tanto paradigma de la acción política y de la organización del poder en las sociedades de Antiguo Régimen tuvo entonces su principal anclaje en el campo de la Historia jurídica del Derecho (Agüero, 2009, 2013 a; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993). La *iurisdictio*, en tanto potestad de “decir el derecho” estableciendo normas o administrando justicia, se postuló como la clave para entender la naturaleza del poder político dentro de estas sociedades. En ellas, este se manifestaba como la lectura y declaración de un orden jurídico asumido como ya existente, el cual debía ser mantenido dando a cada quien lo que le correspondía (Costa, 2002, 2007; Garriga, 2004). Sin embargo, para el establecimiento de la equidad y el mantenimiento de un orden trascendente y, por ende, indisponible, se postulaban diversas autoridades dotadas de *iurisdictio* (Agüero, 2013 a). Esto configuraba una cultura política distinta de la estatalista, donde la condición de existencia de una multiplicidad de centros de poder político residía en la potestad que detentaban algunos agentes de estatuir normas y administrar justicia.

Lejos de entender este ordenamiento del poder como el montaje de un sistema jerárquico, centralizado y perfectamente articulado “desde arriba”, diversos trabajos se preocuparon por estudiar la cultura política jurisdiccional a partir del análisis de casos concretos (Agüero, 2009, 2013 a; Barriera, 2003, 2007, 2009, 2010; Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Hespanha, 1989, 1993; Moriconi, 2011, entre otros) “reivindicando la importancia de las agencias políticas, jurídicas e institucionales en el conocimiento de las comunidades antiguo regimentales” (Moriconi; 2011 b: 19). En esta misma dirección se planteó que lo que debería ser una burocracia tejida por una red de instituciones transmisoras de la voluntad regia, se encontraba en realidad fuertemente mediatizada por el protagonismo que tuvieron los conflictos y juegos de poder, las vinculaciones sociales y una serie de coyunturas locales,

demostrando el grado de autonomía que asumieron los actores locales frente a lo que se suponía debía ser un poder centralizado que no dejaba margen alguno para confeccionar el diagrama jurisdiccional colonial (Agüero, 2013 a).

Estas investigaciones de la vertiente historiográfica jurisdiccionalista se dieron en coincidencia con una revalorización de una Historia política que “se quería analítica y no meramente descriptiva, interesándose por las pluriformes manifestaciones del poder y su ejercicio” (Gil Pujol; 2006: 12). De esta forma, el entendimiento de lo político conocía un enriquecimiento extraordinario gracias a las nuevas perspectivas adoptadas, a la incorporación de nuevas fuentes, como a una nueva sensibilidad histórica general: instituciones y rituales, política “desde abajo”, redes clientelares, integración de elites y microfísica del poder eran algunos de los ámbitos que esta Historia política expansiva hacía suyos, al tiempo que se hacía más consciente de la omnipresencia del poder (Gil Pujol, 2006). Un factor determinante en esta renovación teórica fue la obra de Michael Foucault, en particular, sus estudios sobre microcosmos de poder y prácticas coercitivas (Foucault, 1992, 2002), que no hicieron más que reafirmar el interés de los investigadores por la extensa autonomía de otros poderes políticos que excedían el polo monárquico, al tiempo que se rechazaba la categoría de “Estado” para describir estas formas de organización descentrada del poder. Otro tanto pasó con la categoría de “Iglesia”. En especial dentro del escenario historiográfico local, desde donde se cuestionó su existencia en tanto un actor social diferenciado y autónomo respecto al resto de las manifestaciones de la vida social colonial (Di Stéfano 2000, 2004, 2008, 2012; Peire, 2000).

Mientras esta renovada producción consideraba cómo funcionaba la descentralización del poder en las sociedades prerrevolucionarias, pasaba a mostrar el sin fin de conflictos de competencias que en ellas regía y que se acentuaban en los territorios americanos. Allí, el ordenamiento jurídico, lejos de contar con un código legal en el sentido moderno del término, se regía por un pluralismo normativo conformado por una gran cantidad de reales cédulas, ordenanzas y legislación canónica. Así como también, por una pluralidad de fueros que iban desde el sacramental de la penitencia hasta el eclesiástico gracioso o contencioso, incluyendo los tribunales corporativos competentes en

problemas profesionales. Lo que quedaba resaltado era que en ninguno de los fueros existía una línea demarcatoria fija y visible entre los órdenes: “del tema de la restitución de lo mal habido y la reparación del daño, a las causas matrimoniales, la moral (...) y la usura, encontramos un constante empalme entre el plano del pecado, el plano de derecho canónico, contencioso y penal, y el plano del derecho secular, civil y penal” (Prodi; 2008: 121).

La historiografía tradicional, demasiado ganada por las controversias entre “Estado” e “Iglesia” evitó este problema escabroso, mientras que la historiografía jurídica especializada, canonista o civilista, se limitó a estudiar la organización de los tribunales eclesiásticos y diocesanos (la primera) o civiles (la segunda), sin plantear los problemas atinentes a las relaciones entre ellos. Fue necesario entonces transitar por sendas transversales a las especializaciones, ampliando la mirada al funcionamiento concreto de estas sociedades, y abarcando tanto la jurisprudencia como el derecho penitencial y la teología. Más aún tras la advertencia de Hespanha, quien planteaba “si los modelos del orden son plurales, también deben serlo las estrategias de resistencia” (Hespanha; 1993: 88).

Señalando cómo dentro de este entramado policéntrico, la construcción y la legitimación del poder se consolidaba a partir de la movilización y exhibición de determinados símbolos, distintos estudios orientaron su mirada hacia las prácticas y las gramáticas del poder, para resaltar así sus puestas en escena (Balandier, 2004; Bridikhina, 2007; Cañeque, 2004; Cannadine y Price, 1987; Geertz, 2000; Schmitt, 2001). Este enfoque, que subraya la estrecha imbricación entre el poder, el ritual y los símbolos, lejos de plantear un corte preestablecido entre lo “político” y lo “no político”, buscaba mejorar la comprensión de cómo se entretejían las relaciones de poder y las prácticas a las que daban lugar (Abèlés, 1997). Sobre todo en estas sociedades que no conocieron actores políticos específicos, ni la política en el sentido moderno del término (Guerra, 1989).

La Antropología Política, en tanto instrumento para explorar las instituciones y las prácticas que aseguran el gobierno de las sociedades como también los sistemas de pensamiento y de símbolos que la fundan, se ha ocupado de caracterizar el fenómeno de lo político y del poder desde diversas perspectivas (Abèlés, 1997; Balandier, 1994, 2004; Gledhill, 2000; Wolf, 2001, entre otros). Así,

ha aportado desarrollos conceptuales acerca de las vinculaciones del poder político y el religioso, advirtiendo cómo “tan pronto la dramaturgia política traduce la formulación religiosa, el escenario del poder se transforma en otro mundo: allí la jerarquía pasa a ser sagrada” (Balandier; 1994: 19). Sin embargo, la complejidad del vínculo entre ambas dimensiones –que nos permite hablar de una semiología religiosa que hacía de lo político una provincia de lo sagrado– se traduce en una doble relación: si el catolicismo funcionaba legitimando al poder civil en el plano de las representaciones, ese mismo poder garantizaba la misión de la religión.

En el ámbito nacional, tanto la Antropología como la Historia han retomado gran parte de estas discusiones. Lejos de una Historia eclesiástica que aparecía como excesivamente acontecimental y fáctica (Bruno, 1970; Tommasini, 1933; Vergara, 1932), las investigaciones locales de las últimas décadas se ocuparon de analizar los vínculos entre sociedad e Iglesia colonial (Barral, 1998, 2007 a y b, 2009; Barral y Binetti, 2012; Bunster, 2010; Caretta, 2006; Caretta y Zacca, 2004; Di Stefano, 2000, 2004, 2005, 2008, 2012; Garavaglia, 2009; Lorandi y Bunster, 2013; Peire y Di Stefano, 2004; Peire, 2000, entre otros). Reconociendo esta unidad entre religión y sociedad, distintas líneas de análisis pasaron a explorar los vínculos y la participación del clero en la vida sociopolítica, cultural y económica. Mientras algunos trabajos pusieron el foco sobre las relaciones entre Iglesia e imaginarios (Caretta y Zacca, 2004; Chaile, 2011; Fogelman 2004, 2006, 2013; Peire 2000), otros, sin descuidar los sistemas de valores e ideas que atravesaban todos los aspectos de la vida social, se enmarcaron en una historia sociopolítica y económica (Ayrolo, 2007; Chiaramonte, 1989; Di Stefano, 2004; Mayo, 1991, entre otros). Dentro de este último grupo, ciertas producciones, retomando los estudios sociales del clero y los análisis sobre su composición social, se dedicaron a indagar acerca de las vinculaciones entre instituciones eclesiásticas y familias, explorando las estrategias en torno al ingreso al clero y a sus posibilidades de acceso a redes sociales y de ascenso social.

Las instituciones eclesiásticas, en tanto ámbitos de participación religiosa y de sociabilidad, revelaban el lugar que ocupaba la religión en la organización de la vida social, la cual no se agotaba en lo relativo a la actividad intelectual, la

educación o las prácticas piadosas, sino que también abarcaba aquellos aspectos más “profanos”, como la actividad crediticia de conventos, parroquias y cofradías (Di Stéfano, 2000). Interesándose por la inserción de los actores sociales dentro de las cofradías o terceras órdenes, una serie de trabajos contribuyeron a mejorar la comprensión de las relaciones entre catolicidad y feligresía, dando cuenta de cómo estas no pueden entenderse sin considerar el rol que juega el plano de lo político (Barral, 1998, 2007 a y b; Di Stefano, 2002; Estruch, 2009 b; Fogelman, 2006, entre otros). Otros fenómenos –tales como aspectos del ceremonial y conflictos de etiqueta– vinieron a dar cuenta de cómo las desavenencias entre virreyes, gobernadores, cabildos seculares e Iglesia exteriorizaban la frágil y ambigua frontera que separaba a estos ordenamientos del poder que comenzaban a diferenciarse hacia fines del período colonial (Di Stefano, 1999; Garavaglia, 1999; Smietniansky, 2010, 2013; Urquiza, 1993; Zapico, 2006).

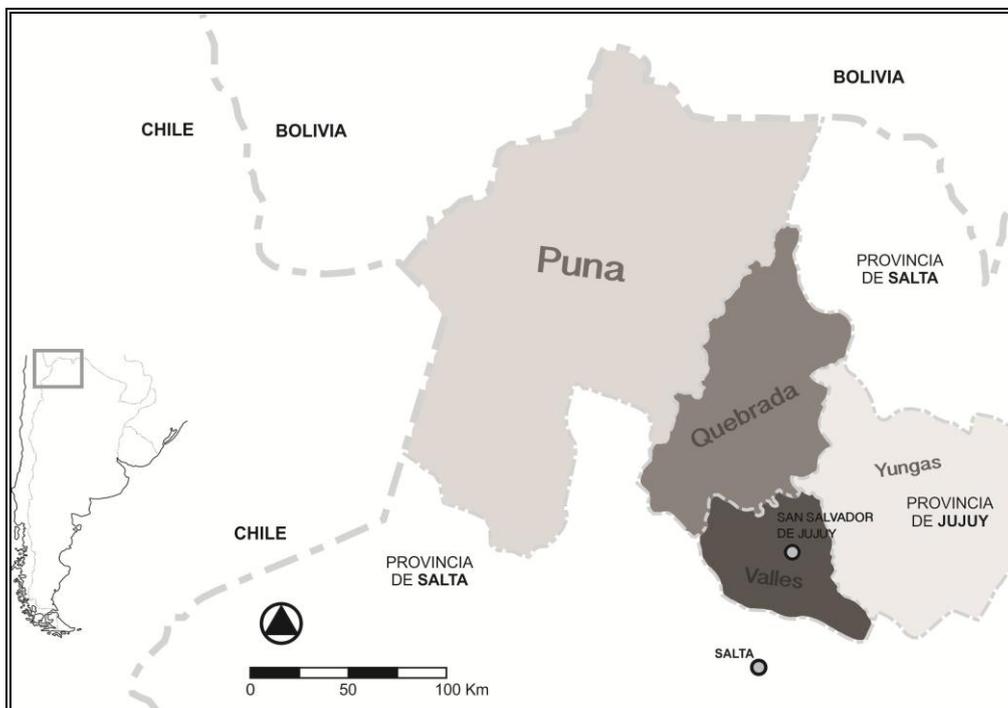
EL JUJUY COLONIAL

En las últimas décadas, tanto desde la historiografía como desde la Antropología Histórica, distintos trabajos se han ocupado de analizar la pluralidad de actores, instituciones y sus redes de relaciones dentro del Jujuy colonial. El estudio de la elite local y su inserción en el cabildo (Estruch, 2009 b; Ferreiro, 1998, 2010; Paz, 1997), el análisis de la encomienda (Madrazo, 1982; Santamaría, 2001; Sánchez, 1996; Sica, 2006, 2014; Zanolli, 2005) y las modalidades de participación de los sujetos en la vida eclesiástica de la jurisdicción (Cruz, 2002, 2003, 2013; Estruch, 2009 b; Geres, 2006; Santamaría, 1995; Zanolli, 2001, 2008) han mostrado el poder social y material de la familia y de los lazos de patronazgo, revalorizando sus dimensiones políticas. Sin embargo, entendemos que no se han desarrollado estudios en profundidad que enfoquen el ejercicio del poder desde la perspectiva del entrelazamiento de las dimensiones políticas y religiosas.

En tanto la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy fue un espacio en el que se configuraron particulares relaciones de poder y en donde se libraron constantes disputas jurisdiccionales (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Palomeque, 2006, 2010; Santamaría, 2001; Sica, 2006, 2014; Zanolli, 2005, entre otros), se nos presenta como un microcosmos de estas

sociedades del Antiguo Régimen en donde la superposición de competencias, sumada a los fluctuantes límites de poder, aparecían dando lugar a pleitos y conflictos. Es, entonces, el principal interés de este estudio, transitar dicho campo de análisis tomando como marco espacial de la investigación al espacio geográfico basado en la división política colonial correspondiente a la jurisdicción de la ciudad de San Salvador de Jujuy, ubicada en el límite norte del actual Noroeste argentino.

Hablar del Jujuy colonial es hablar de un territorio que presentaba marcadas diferencias internas y articulaba distintas zonas geográficas, ecológicas, geológicas y potencialmente productivas: los valles fértiles, la yunga, la quebrada y la puna. La diversidad que ofrecían estos espacios ecológicos en función de sus recursos, de los patrones de organización y asentamiento de la población indígena, como en relación con su ubicación respecto a los distintos caminos, rutas y espacios de frontera, dio lugar a procesos de ocupación y consolidación de la presencia española diferenciales. Así como incidió en las modalidades de instalación de los dispositivos de administración de la justicia y gobierno, y en el tipo de participación y presencia que asumió el clero regular y secular.



Mapa N° 1: Mapa de las regiones ecológicas de la provincia de Jujuy. Fuente: mapa base confeccionado por Jorge Tomasi. Modificado por la autora.

Era en el casco urbano de la ciudad de San Salvador de Jujuy, ubicada en el valle homónimo, donde se afincaba el sector principal de vecinos españoles de la jurisdicción. Varios de ellos eran miembros de la sala capitular: el principal órgano de gobierno y justicia de la jurisdicción que convertía a la ciudad en sede política (Estruch, 2009 b; Ferreiro, 1998, 2010; Paz, 1997). En su mayor parte, estos habían sido beneficiados con otorgamientos reales de mercedes de tierras y encomiendas en retribución a su participación en el proceso de conquista y fundación (Ferreiro, 2010; Sica, 2006; Zanolli, 2005). Otros tantos, formaban parte de las instituciones eclesiásticas, ya fueran vinculados a las órdenes regulares como al clero secular (Cruz, 2002, 2003; Estruch, 2008; Santamaría, 1995).

Desde momentos tempranos, San Salvador de Jujuy albergó a una pequeña jerarquía religiosa y a una serie de edificios eclesiásticos entre los que se contaba la iglesia matriz, sede del curato rectoral de Jujuy y cabecera de una red de parroquias, viceparroquias y capillas, a partir de las cuales el clero secular desplegaba sus estructuras eclesiásticas en el espacio circundante a la ciudad (Cruz, 2003; Sánchez, 1996; Santamaría, 1995).

En las cercanías del ejido urbano y a lo largo del valle de Jujuy, muchos de estos vecinos principales, así como algunas de las órdenes religiosas, tenían tierras dedicadas a la explotación agrícola y ganadera, lo que convertía a esta zona en la más densamente ocupada por la población española dentro de la jurisdicción (Sica, 2006; Ferreiro, 2010). A consecuencia de ello, las propiedades comunales de los pueblos de indios instalados en el valle tuvieron menores dimensiones que los de la Quebrada y la Puna, así como también sufrieron traslados más abusivos, llegando incluso algunos de ellos a fundarse dentro de las haciendas y propiedades privadas de los encomenderos (Sánchez, 1996; Sica, 2006). La necesidad de asegurar mano de obra para las actividades productivas de los feudatarios no fue la única motivación para estas movilizaciones, en tanto algunas de estas poblaciones indígenas habían quedado expuestas a los ataques de los indios chaqueños (Sánchez y Sica, 1990; Sica, 2006; Sica y Ulloa, 2006).

A lo largo del siglo XVII, la creación de una frontera de guerra con el Chaco no solo ocasionó el despoblamiento de algunas de estas áreas productivas, sino que también

convirtió a la jurisdicción de Jujuy en el escenario de una serie de políticas ofensivas y defensivas traducidas en la instalación de fuertes, presidios, y en la fundación de la reducción de San Ignacio de los Tobas, donde jesuitas y franciscanos ligaron y disputaron parte de su historia de evangelización con la jurisdicción de Jujuy (Estruch, 2008; Quarleri, 2002; Vitar, 1997).

Bastante diferente a esta situación era la de la Puna de Jujuy.⁵ Ya desde tiempos prehispánicos esta región había estado fuertemente vinculada con el sur del Alto Perú y con Atacama, integrando un espacio de circulación de hombres y productos (Albeck y Ruiz, 2003). Fue sobre este espacio multiétnico, habitado por comunidades pastoriles con economías trashumantes y tempranamente dadas en encomienda, que se asentaron unos pocos y pequeños pueblos de españoles. Los mismos fueron erigidos incluso antes que la propia ciudad de San Salvador de Jujuy, por la gran atracción que presentaban las minas de la región (Becerra, 2012, 2014 a y b; Becerra y Estruch, 2011; Gil Montero, 2004; Palomeque, 2006).

Los pueblos de indios de la Puna, así como los de la Quebrada se habían visto favorecidos por su ubicación junto a rutas o caminos, al habérselos emplazado sobre el camino real que unía la jurisdicción con los centros mineros del altiplano, sin por ello alejarlos de las zonas de poblamiento prehispánico. En general, estas comunidades no sufrieron los traslados que padecieron los indios del valle. Gracias al ámbito geográfico en donde fueron localizados y a su densidad demográfica, fue que lograron persistir a lo largo de los siglos con una notable solidez y arraigo (Palomeque, 2006; Sica, 2006; Zanolli, 2005). Asimismo, estas comunidades se caracterizaron por conservar sus cacicazgos y cabildos indígenas, como por controlar la explotación de recursos y administración de los bienes de la comunidad, a partir de la conducción de sus autoridades como de las distintas cofradías de indios que se asentaban en la región, pudiendo así persistir dentro de parámetros de mayor organización y solidaridad interna (Zanolli, 2001, 2005, 2008; Zanolli y Lorandi, 1995).

⁵ Se conoce como Puna a la porción meridional del gran altiplano andino que está comprendida en los límites del noroeste argentino. Esta es un macizo montañoso muy elevado cuyas partes más deprimidas se encuentran por encima de los 3200 msnm y presenta una compleja topografía que determina la existencia de cuencas y conjuntos de cuencas, con predominio de fondos amplios y chatos, por lo general cerradas, valles y quebradas (Ottonello y Krapovickas, 1973; Krapovickas, 1983). La Puna puede dividirse en dos sectores, el Oriental y el Occidental. El primero es el menos extenso y coincide con la zona conocida tradicionalmente como Puna de Jujuy (Krapovickas, 1983).

El Jujuy colonial se nos presenta entonces como un mosaico de situaciones con marcadas diferencias, producto de la diversidad de zonas ecológicas, recursos y poblaciones que los límites coloniales supieron tanto mantener unidos como fragmentar (Sica, 2006). Esta variabilidad fue la base de procesos diferenciales de ocupación y consolidación del dominio colonial, dando lugar a distintas dinámicas de poder, que constituyen el núcleo de esta investigación. Cabe destacar, que consideramos que esta jurisdicción presenta características excepcionales para el tipo de análisis aquí propuesto. Por un lado, conformó una unidad administrativa durante el período colonial, lo cual no solo favorece la búsqueda de documentos en los repositorios, sino que también nos acerca una dimensión de la organización político-administrativa propia de esta sociedad pretérita: la recurrente mención en las fuentes documentales a “los términos y jurisdicción” de la ciudad de Jujuy expresa una categoría utilizada por los actores sociales que, en todo caso, deberemos problematizar considerando como tales demarcaciones jurisdiccionales dan cuenta de las prácticas de organización y gestión del poder. Por otro, el Jujuy colonial presenta algunos matices diferenciados dentro del conjunto de la Gobernación tucumana, los cuales tienen un particular sentido a la luz de los objetivos de este trabajo, a saber:

En primer lugar, tal como han advertido diversos estudios arqueológicos, históricos y etnohistóricos, dentro del espacio que posteriormente sería el Jujuy colonial, no solo se concentraron algunas de las sociedades indígenas prehispánicas con mayor peso demográfico y complejidad social (Sica, 2006; Tarragó, 2000; Zanolli, 2005); incluso, a fines del período colonial, esta jurisdicción seguía contando con uno de los curatos con mayor población indígena, y por ende, con una de las plazas más apetecidas para un ejercicio doctrinal que reportaba importantes ganancias y en el que las cofradías de indios y el cobro de obvenciones tenían un papel destacado (Caretta, 1999; Cruz, 2013).

En segundo lugar, su ubicación geográfica determinó que Jujuy se conformara en una doble frontera, estableciendo dinámicas particulares tanto con el sur de Charcas como con las tierras bajas del Chaco y posicionándose como el límite septentrional de la Gobernación tucumana y del Obispado del Tucumán. Su posición como el asentamiento urbano más avanzado de la Gobernación

tucumana sobre el Alto Perú fue, en gran parte, responsable de ligar su historia prehispánica y colonial a los patrones socioculturales charqueños más que a los tucumanos (Zanolli y Lorandi, 1995). A lo largo de los siglos coloniales, Jujuy fue el paso obligado en la ruta que conectaba los centros mineros de Sud Lípez, Sud Chichas y Potosí con la provincia del Tucumán, vinculando su economía al espacio peruano.⁶ Asimismo, no podemos olvidar que ya desde los inicios de la estructuración administrativa del territorio andino meridional, Charcas⁷ funcionó como un centro articulador no solo económico, sino también social (Bridikhina, 2007). Allí estaba radicada la Real Audiencia de La Plata (1559) que, como tribunal supremo de justicia, tenía jurisdicción en segunda instancia sobre todas las causas civiles, criminales y comerciales del distrito jujeño. Mientras que, por otro lado, desde el año 1609 funcionaba allí el Arzobispado de Charcas, cabeza de la provincia eclesiástica que comprendía al obispado del Tucumán. De esta manera, con su economía orientada hacia Potosí, sus instituciones y sus autoridades políticas y religiosas, la sociedad charqueña regía buena parte de la vida de Jujuy.

Por otra parte, los lazos que mantenían las tierras bajas de Jujuy con el Chaco se remontan a tiempos preincaicos, evidenciando distintos tipos de relaciones interétnicas. Estos dan cuenta de una porosa frontera atravesada por vínculos alternativos de intercambio de bienes y guerra (Sánchez y Sica, 1990) que, como se señaló en párrafos anteriores, se tornaron más complejos a partir de la conquista española con el avance misionero y las distintas políticas ofensivas y defensivas frente a los indios chaqueños (Sánchez y Sica, 1990; Vitar, 1997).

⁶ En la segunda mitad del siglo XVI, a partir del despegue de la minería como actividad dominante del conjunto productivo del virreinato peruano, y con Potosí como principal polo de crecimiento, se había estructurado un importante mercado interno colonial que dinamizaba la especialización productiva de las distintas regiones que lo integraban (Assadourian, 1982). Hacia esa dirección se organizó la economía local jujeña, constituida en torno a la cría y comercio de ganado vacuno y a la invernada y comercio de mulas que se enviaban al Alto Perú (Sica, 2006; Paz, 1997). Hacia la segunda mitad del XVII, la arriería se sumó como una actividad económica clave, dando lugar a un creciente tráfico que combinaba bienes, ganado, herramientas y comida, hacia los centros mineros, y la importación de productos de Castilla y de la tierra que se vendían en la propia jurisdicción o en otros lugares (Assadourian *et al.*, 2005; Sica, 2006).

⁷ Las fronteras de Charcas quedan prácticamente establecidas en la década de los setenta del siglo XVI a partir de la fundación de ciudades principales como Cochabamba (1570), Tarija (1572), Santa Cruz (1561) que, junto con La Plata, Potosí y La Paz fueron situadas estratégicamente para controlar los inmensos territorios. La consolidación de una extensa región y el crecimiento de la industria minera convirtieron a Charcas en uno de los centros más ricos de América (Bridikhina, 2007).

En suma, la ubicación de Jujuy como frontera de la Gobernación y del Obispado del Tucumán le dio una especial configuración a las relaciones de poder allí establecidas. Estas se tradujeron, en primer lugar, en un complejo proceso de trazado de límites eclesiásticos y políticos (Sica, 2006; Sica y Ulloa, 2006; Palomeque, 2006; Zanolli, 2003, 2005). Así como también, en el recorte de un espacio jurisdiccional en la Puna de Jujuy originalmente creado para la defensa de territorio y de sus riquezas mineras ante los avances de Charcas y Lípez. El mismo estuvo presidido a lo largo de todo el siglo XVII por los denominados “tenientes de La Puna”. Estos magistrados designados por la Gobernación del Tucumán en sucesivas alianzas con los encomenderos de Casabindo y Cochinoca provocaron constantes conflictos jurisdiccionales con el cabildo de la ciudad (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Palomeque, 2006) y construyeron diversas estrategias de poder en las cuales el clero jugó un papel destacado (Estruch, 2008).

Si, como decían los juristas medievales, “el territorio es el espacio políticamente equipado” (Hespanha; 1993: 102), desde la perspectiva del análisis de la cultura jurisdiccional (Garriga, 2004; Hespanha, 1993), analizar estas tensiones será una de las principales operaciones analíticas de este trabajo, confiando en que nos obligarán a problematizar los límites, divisiones y superposiciones jurisdiccionales del Jujuy colonial. Entendemos que solo una vez planteado teóricamente el problema que nos permite abordar qué cosa es un territorio en estas sociedades coloniales, donde las circunscripciones jurisdiccionales se solapan unas con otras en el mismo ámbito territorial, nos quedará emprender el problema empírico: discernir los modos en los que actuaban y eran reconocidas las autoridades jurisdiccionales y analizar las formas en las que operaban esas múltiples jurisdicciones en la configuración del espacio local.

CONSTRUYENDO UN ABORDAJE ETNOGRÁFICO DESDE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Para desarrollar analíticamente nuestros objetivos de investigación, nos proponemos construir una perspectiva etnográfica que nos permita comprender la construcción de otros mundos colectivos (Comaroff y Comaroff, 1992) y

explorar los límites y alcances de “lo político” y de “lo religioso”, indagando en marcos de sentido diferentes a la significación moderna de estos términos.

Consideramos el adoptar una perspectiva etnográfica en tanto un ejercicio dialéctico y un modo históricamente situado de comprender contextos históricamente situados, cada uno de ellos con su propio foco de subjetividad, cultura y vida social (Comaroff y Comaroff, 1992). En este sentido, partimos de la idea de que la explicación que podamos dar del pasado nunca dejará de marcar la distinción entre el aparato explicativo, que es el presente, y el material explicado, que es el que está contenido en los documentos (de Certeau, 1993). Nos interesa remarcar que entendemos que el trabajo con fuentes documentales no inhabilita la posibilidad de adoptar una perspectiva etnográfica, en tanto se trata de un abordaje que se extiende más allá del alcance del ojo empírico y su espíritu inquisitivo puede llevarnos también a “hacer” etnografía en los archivos (Comaroff y Comaroff, 1992). Provistos de nuestros documentos, construyendo nuestro propio archivo apuntamos a desafiar los cortes netos y preestablecidos entre lo “político” y lo “religioso” como dominios diferenciados de la vida social, considerando la cristalización de actividades modeladas por una cultura que codifica a su manera los comportamientos humanos (Abèlés, 1997).

De esta forma, buscamos ejercitar una manera de hacer inteligibles actos, vidas y sistemas de representación que difieren de los nuestros, en una suerte de Antropología Histórica *de l'ancien régime*. Porque si la “vida política antigua” no aparecía como una actividad diferente de la acción social de los actores, sino como una relación entre actores permanentes de la vida social (Guerra, 1989); lo religioso, lejos de estar reservado a un mundo intramuros, se entrelazaba con el resto de las manifestaciones de la vida social. Las instituciones eclesiásticas no eran otra cosa que los mismos ámbitos de participación, sociabilidad y organización de la sociedad.

Generalmente se reconoce como un paso analítico necesario –y al mismo tiempo como una operación compleja– el hecho de poder despejar el significado que los actores daban a sus acciones y la intencionalidad que en ellas abrigaban. Sin embargo, entendemos que la idea influyente de que las otras culturas han de estar presentadas en sus propios términos, es más convincente en términos

morales que intelectuales (Balbi, 2012; Thomas, 2001). Adoptar una perspectiva etnográfica implica realizar un ejercicio dialéctico y un modo históricamente situado de comprender contextos históricamente situados, cada uno de ellos con su propio foco de subjetividad, cultura y vida social (Comaroff y Comaroff, 1992). Es decir, la etnografía no habla por otros, sino más bien trata de ellos desde un nosotros.

Existen tensiones profundas entre la aspiración de entender y compartir la perspectiva de otro y la incorporación de dicha perspectiva a un discurso analítico o teórico. Pero es en ese camino en el que nos interesa avanzar. El camino de todo proyecto antropológico que tendrá siempre al menos las dos caras de Jano: hacia “casa” y sus tradiciones intelectuales y sus cuestiones disciplinarias, y hacia el supuesto segundo hogar, al que generalmente nos hemos invitado nosotros mismos (Thomas, 2001). Un “hogar” que, en nuestro caso, se encuentra encerrado en una serie de papeles y escrituras.

Es en esa bisagra donde nos situamos, en la operación etnográfica que nos lleva a vérnosla con lo ya simbolizado, ubicados nosotros mismos dentro de nuestro propio contexto significativo. Una operación que, quizás, es mucho más evidente en los casos en que lo simbolizado ha sido pasado por el tamiz de la escritura y que, a diferencia de la tarea llevada adelante por un etnólogo, deberá traducir significados que han sido fijados lingüísticamente con anterioridad. En este sentido, la explicación que podamos dar del pasado nunca dejará de marcar “la distinción entre el aparato explicativo, que es el presente, y el material explicado: los documentos que se refieren a las curiosidades de los muertos” (de Certeau: 1993: 23).

Nos identificamos entonces con la propuesta de una Antropología Histórica que apunte a situar esos “fragmentos etnográficos”, producto de nuestro trabajo en los repositorios, dentro de sus contextos para así analizarlos como procesos de construcción recíproca, tanto de los actores como de las condiciones u ordenamientos sociales que posibilitaban y constreñían sus acciones (Comaroff y Comaroff, 1992). En función de lograr una comprensión de estos “fragmentos” al insertarlos en la estructura en la que cobran sentido, buscamos abordar los documentos en un constante pasaje del texto al contexto, de lo micro a lo macro. Y

mantener siempre un diálogo con el marco situacional específico (las circunstancias concretas de producción de los discursos y la acción social), como con aquel más amplio donde deben ser considerados los acontecimientos históricos y las normativas (morales y legales) vigentes (Lorandi, 2008). Este será, sin duda, un ejercicio que demanda atender a las diferencias entre los cuadros de referencia de acuerdo con los cuales las sociedades organizan las acciones y pensamientos (de Certeau, 1993).

Siguiendo a los Comaroff (1992), podemos decir que, si bien el situar los “puntos de vista de los nativos” en su contexto constituye una tarea enteramente legítima de una Antropología Histórica “escrupulosa”, completamente distinto es atribuirse una exclusiva y suprahistórica adquisición de “la realidad” del pasado. En todo caso, lo que hacemos a partir del trabajo de archivo es desentrañar un conjunto históricamente desplegado de significados en acción, que son tanto materiales y simbólicos, como sociales y estéticos, buscando ejercitar una manera de hacer inteligibles actos, vidas y sistemas de representación que difieren de los nuestros. Y en este mismo ejercicio analítico narramos lo no-familiar al tiempo que desnaturalizamos y confrontamos los límites de nuestra propia epistemología. A lo largo de estos capítulos buscamos direccionarnos hacia ese lugar, probando trabar una suerte de intercambio con las representaciones que los actores sociales tenían de su mundo social al contraponerlas con las nuestras, sin dejar de explicitar las limitaciones e incongruencias que surgen en ese ejercicio de traducción que evita reducir ambiguas categorías “nativas” por otras “científicas”.

Lejos de presentarse como una disciplina con sus confines bien delimitados, la Antropología Histórica constituye más bien un espacio de frontera, situado en una intersección entre los ámbitos de la Antropología y de la Historia. Tal como adelantamos en la introducción, a pesar de ser un “terreno solo recientemente roturado” (Viazzo; 2003: 50), existe un cierto consenso en torno a una identidad disciplinar asociada al estudio de los cambios que se producen tanto en la estructura como en la conducta de los actores sociales a lo largo de períodos prolongados (Comaroff y Comaroff, 1992; Lorandi y Wilde, 2000).

Tal como han advertido recientes publicaciones, dentro de la escena local la convergencia disciplinaria entre la Historia y la Antropología se encuentra atravesando un proceso de cambio (Lorandi y Wilde, 2000; Zanolli *et al.*, 2010; Zanolli y Rodríguez, 2004). De manera sintética podemos decir que en las últimas dos décadas, ésta pasó de quedar bajo el encuadramiento exclusivo de una Ethnohistoria abocada al análisis del otro social desde una perspectiva étnica (Lorandi y del Rio, 1992), a experimentar una apertura temática y un interés por el estudio de nuevos sectores socioculturales. Así, el foco del análisis se desplazó gradualmente desde las sociedades indígenas del período colonial temprano hacia el segmento español o hispano-criollo de la sociedad colonial, considerándolo como un sujeto de estudio en sí mismo (Lorandi y Wilde, 2000; Zanolli *et al.*, 2010).

En este sentido, podemos decir que nuestro recorte no hace foco en las sociedades indígenas ni tampoco en los “marginales” o en las “culturas subalternas” (Ginzburg, 2004), sino, por el contrario, en aquellos sectores que contaron con la suficiente fuerza como para convertir sus ideas, reflexiones y prácticas en hegemónicas –siendo que lo hegemónico siempre es un proceso abierto y dinámico, que requiere ser defendido, renovado y modificado– (Williams, 1980). Es desde allí donde podemos avanzar en el objetivo de identificar las luchas de poder implicadas, buscando comprender los procesos que determinaron que algunas prácticas fueran consensuadas, mientras que otras simplemente disputadas, resistidas o impugnadas.

Sin ignorar los vínculos establecidos con las sociedades indígenas cuando el recorte temático así lo exija, nos interesa centrarnos en aquella comunidad formada por el grupo de “vecinos” involucrados en la gestión administrativa, política y religiosa de la jurisdicción. Los cuales, podemos decir, se comportaban en cierta manera como “la aldea” del antropólogo: el espacio en donde las normas no escritas, las relaciones cara a cara y la presión social eran parte de la vida cotidiana (Lorandi, 2008). Estas generaciones de encomenderos, religiosos, mercaderes y cabildantes, lejos de conformar una cultura “degradada” respecto a la metrópoli, reprodujeron y recrearon un repertorio de prácticas, estructuras y representaciones que encontraban su referencia más inmediata en los marcos vigentes de la sociedad española contemporánea que ellos –o sus antepasados–

habían dejado atrás. Pero al que, a lo largo del tiempo, introdujeron variaciones que se relacionan directamente con la adaptación a un nuevo contexto sociocultural colonial dinámico y complejo, donde no estuvo ausente un importante proceso de mestizaje (Boixadós, 2000).

Por último, y siguiendo una de los principales puntos que distinguen a la Antropología Histórica de la Historia Social tradicional, podemos decir que nuestro interés se encuentra más vinculado a las prácticas significativas que a los propios acontecimientos. Así, más que buscar asegurar un relato de lo acontecido en la jurisdicción a lo largo de los siglos coloniales, estamos interesados en indagar en una suerte de procesos ambiguos que, ya sea a partir de actos contenidos o de incidentes aislados, nos permitan captar la polifonía, la pluralidad y el caos de la vida social (Comaroff y Comaroff, 1992).

Consideramos que desde esta perspectiva interdisciplinaria podemos realizar un análisis que atienda tanto a los principios y restricciones estructurales que caracterizaban el orden sociocultural (insistiendo principalmente en los aspectos jurídicos formales), como a los cambios que los agentes producían en ellos. Partiendo de esta dialéctica entre la estructura y la acción, entre las reglas y las prácticas, podremos capturar simultáneamente la unidad y la diversidad del proceso social (Comaroff y Comaroff, 1992). Lo que nos permitirá trascender los encuadres institucionales para vislumbrar el campo de fuerzas en que se ubicaban los actores sociales y desde donde formaban una serie de configuraciones cambiantes: algunas relativamente estables, otras meramente circunstanciales, puras “agrupaciones para la acción” (Dedieu; 2000: 25).

Esto nos lleva a tomar una posición respecto a los debates que revisan la utilización de categorías jurídicas, por un lado, y el manejo de redes personales, por otro, al momento de pensar las pertenencias de los individuos dentro de una sociedad determinada (Dedieu, 2000; Herzog, 2000). Mientras que el primero de estos planteos parte de sostener que dentro de estas sociedades corporativas la forma de identificarse y tener acceso a derechos y privilegios dependía de aquellas definiciones jurídicas que clasificaban a los individuos en grupos, la segunda perspectiva metodológica –que se acerca a la prosopografía clásica–, se ocupa de reconstruir los vínculos que unían a los individuos con otros miembros

de la sociedad. Estas redes sociales, formadas a partir de afinidades emotivas, sanguíneas, profesionales y de servicio, son consideradas desde este enfoque como una mecánica más estructuradora que las propias reglas o definiciones político-jurídicas, entendiéndose que era a través de estos núcleos que los individuos intercambiaban servicios, bienes o rituales y lograban influir en la sociedad local al tiempo que eran mediatizados por ella (Herzog, 2000).

Tomando en cuenta estas perspectivas, podemos decir que en nuestra investigación partimos de la idea de que las pertenencias de los individuos a determinados grupos o corporaciones deben verse como un principio colectivo de construcción de la realidad social que existe en tanto es reconocida colectivamente (Bourdieu, 1997). Lejos entonces de una definición previa de clases o categorías que se imponen al individuo “desde afuera”, o de entender que estos procesos de pertenencia son el resultado de algo meramente subjetivo, voluntario y autoproclamado: proponemos leer “antropológicamente” los expedientes, asumiendo una perspectiva que parta de las relaciones interpersonales y que tome, a la vez, y muy en cuenta, las reglas organizativas que estructuraban el espacio social. De esta forma, podremos encuadrar las acciones de los sujetos sociales en el marco legal vigente, observando las tramas, prácticas y valores que creaban y sostenían a ese universo social.

Construir nuestro archivo

Una etnografía histórica, planean los Comaroff (1992), no debe conformarse con los cánones preestablecidos de evidencia documental, sino más bien, comenzar por construir su propio archivo. En nuestro caso, podemos decir que este principio se tradujo en una doble operación.

En primer lugar, conformar esta suerte de repositorio nos condujo al ejercicio de delimitar nuestro propio espacio documental: es decir, a conformar un “cercado” sobre nuestra área de investigación a partir de considerar la existencia de las jurisdicciones coloniales, tanto políticas como eclesiásticas, que involucraban al Jujuy colonial. Circunscribir el ámbito de la investigación archivística y reconstruir la complejidad de relaciones sociales allí implicadas nos llevó a trabajar en archivos extranjeros, nacionales, provinciales y locales; eclesiásticos y civiles.

Considerando que la Real Audiencia de La Plata funcionaba como tribunal supremo de justicia del cual dependía Jujuy, una parte importante de nuestra investigación fue desarrollada en el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ANBN), donde se consultó el *Fondo de la Audiencia de Charcas*, en particular los documentos contenidos en la sección *Expedientes Coloniales*.⁸ Allí pudimos relevar y fichar muchas de las causas civiles, comerciales y criminales que encontrábamos dispersas, fragmentadas o incompletas en los repositorios de Jujuy. Esto obedece al hecho de que ese cuerpo colegiado tenía jurisdicción en segunda instancia sobre todo el distrito jujeño, por lo que muchas de sus causas terminaban definiéndose en manos de aquellos magistrados charqueños. Otro tanto sucede con los expedientes eclesiásticos que relevamos en el Archivo Biblioteca Arquidiocesano “Monseñor Taborga” (ABAS) de Sucre. En dicha ciudad funcionó a lo largo de varios siglos coloniales el Arzobispado de Charcas, el cual era cabeza de la provincia eclesiástica que comprendía al obispado del Tucumán. En función de ello, el Arzobispado llevó adelante gran parte de las acusaciones y causas a/de religiosos –así como sus apelaciones–, conservando una serie de procesos que involucraban al clero regular y secular de Jujuy, como también una serie de procesos de excomunión a autoridades civiles, entre otros aspectos.

De esta manera, reconstruyendo los antiguos circuitos de autoridad y justicia, como excavando la carrera de un documento en particular, nuestra investigación trascendió los límites nacionales que fragmentaron a las antiguas jurisdicciones coloniales, para llegar a visualizar la resolución de causas iniciadas en Jujuy, o simplemente para seguir la pluma de diferentes actores y encontrarlos en otras ciudades atendiendo a sus empresas, trabando nuevos negocios, o defendiéndose ante los tribunales superiores.

En relación con los repositorios locales, cabe destacar que en el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ) trabajamos en la *Colección Ricardo Rojas*, la cual contiene los libros capitulares de Jujuy desde la fundación de la ciudad hasta el período de transición a la República. De esta manera, sistematizamos la totalidad de la memoria documental del cabildo para el segmento temporal considerado en

⁸ Asimismo, en la sección *Minas* hemos fichado y analizado una serie de expedientes relativos a la conformación de una jurisdicción minera en la Puna de Jujuy y al desarrollo de su figura de autoridad: el teniente de gobernador y alcalde de minas de Rinconada.

esta investigación. A su vez, se analizó la documentación correspondiente a la *Colección del Marquesado del Valle de Tojo*, donde se reúne testamentaría, correspondencia, padrones, escrituras de censos y capellanías, inventarios de iglesias y otros documentos eclesiásticos así como expedientes correspondientes a los pleitos establecidos entre los encomenderos de Casabindo y Cochinoca, los tenientes de Rinconada y el cabildo de Jujuy.

Por su parte, en el Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ) se relevaron causas que involucran a religiosos, como también poderes, escrituras, redenciones de censos y capellanías y documentación relativa a los diezmos y a conflictos de competencias por tierras de la Puna sujetas a censos.

Asimismo, en el Archivo del Obispado de Jujuy (AOJ) hemos fichado y analizado la documentación relativa al establecimiento de curatos, al fuero eclesiástico, como también una serie de libros de cofradías, disputas judiciales sobre capellanías, cobro de diezmos y una serie de expedientes sobre conflictos de competencia entre la jurisdicción eclesiástica y el cabildo de Jujuy. Los conflictos de etiqueta y ceremonial que mantuvieron los religiosos de la iglesia matriz y los capitulares de Jujuy merecen, por la riqueza de estas fuentes, una mención aparte.

Ahora bien, y ya en relación con el segundo punto, la otra tarea fue la de “poner aparte” (de Certeau; 1993: 85) el material referido, para poder así convertir en documentos los objetos que estaban repartidos de otro modo. Una “nueva repartición cultural” (de Certeau; 1993: 86), que consiste en producir los documentos a partir de cambiar su ubicación y su categoría. Buscamos así poner entre paréntesis las clasificaciones que las fuentes documentales exhiben, para poder analizarlas de un modo diferente y cuestionar su condición –religiosa, familiar, etc. – concertada dentro de la lógica del archivo. Este paso es fundamental, sobre todo si tenemos en cuenta que esta investigación se enfrenta a una sociedad que no parece encerrarse mucho en las fronteras de lo que entendemos actualmente por religión, política y derecho.

De esta manera, podremos, por ejemplo, desnaturalizar la condición de aquellos documentos entendidos como “eclesiásticos” y ver qué diferentes aspectos de la vida social pueden iluminar. O atender a otros circuitos de poder que no

necesariamente reflejan a la sala capitular como fuente productora de las decisiones del poder local, sino que, más bien, dan cuenta de una serie de superposiciones jurisdiccionales.

Las voces, los conceptos

Una etnografía histórica debe también moverse simultáneamente en dos planos: reconstruyendo situaciones que no han sido articuladas lingüísticamente con anterioridad, y que por eso debemos extraer de las fuentes con la ayuda de hipótesis y métodos; o investigando las que sí lo han sido. Mientras en el primer caso solo podemos servirnos de conceptos formados y definidos *ex post*, es decir, de categorías científicas que se emplean sin que se puedan mostrar en los hallazgos de las fuentes, en el segundo, los conceptos tradicionales de la lengua de las fuentes pueden servirnos como acceso heurístico para comprender la realidad pasada (Koselleck, 1993). Y allí la ayuda de los diccionarios es clave.

Tal como adelantamos, uno de los pasos metodológicos que guían este trabajo consiste en ejercitar una suerte de traducción constante de aquellos conceptos que desde los documentos se nos presentan, en primera instancia, como ambiguos, complejos o extraños. Para ello, el poder consultar “las voces”, los diccionarios de época, se torna una tarea imprescindible.

Partiendo de la intención de no sacrificar la complejidad contenida en esas “voces”, planteamos la necesidad de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual ayudándonos de estos diccionarios y explicitando las dificultades e incongruencias que surgen de ese ejercicio. Ya que es en el pasaje a través de la serie de explicaciones de los conceptos pretéritos cuando ponemos a la vista los estados de cosas o relaciones que aspiramos comprender de una forma más clara. Entendemos entonces que es una exigencia metódica de la diacronía la de redefinir los significados de las palabras y permitir que el análisis sincrónico del pasado pase a completarse diacrónicamente.

Sin embargo, hay otra manera de entender esta búsqueda, la cual solo es distinguible de la anterior en términos analíticos: aquella que parte de la idea de que esos textos del pasado fueron producidos en el medio de la limitación conceptual de una época y de una determinada ubicación en el mundo, como en la propia autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas.

De esta manera, el foco de atención ya no está puesto en el lapso comprendido entre el tiempo de la escritura y nuestra decodificación actual, sino que se desplaza hacia el presente, pero también hacia el pasado de los actores, y nos lleva a considerar las diversas capas de significación que al momento de uso de determinado concepto estaban vigentes. Para ambos casos, la Historia Conceptual, en tanto un método especializado para la crítica de las fuentes que atiende a la modificación de los conceptos a través del tiempo y a sus usos diferenciados según los contextos, es una herramienta de gran ayuda.

En tanto sucede con frecuencia que una misma palabra puede cubrir tanto el concepto histórico como la categoría actual, al momento de intentar diferenciar los conceptos ligados a las fuentes y las categorías científicas del conocimiento, la historia de los conceptos será la que nos permita “medir” esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento, clarificando la diferencia de su uso (Koselleck, 1993). Asimismo, la Historia Conceptual nos proporciona una ayuda decisiva, en tanto nos permite comprender la historicidad del uso lingüístico de ciertos términos que aparecen en las fuentes documentales y visualizar las diferentes capas de la economía de la experiencia de la época que entran a partir de su empleo.

En relación con ello, podemos decir que cada uno de los capítulos de esta tesis se encuentra atravesado por el análisis de algún/os “conceptos”. Esto es, por un concentrado de contenidos significativos en los que se reúne “la pluralidad de la experiencia histórica” (Koselleck; 1993: 11). Nuestra intención es poder rescatar y examinar los conceptos: “*iurisdictio*”, “vecindad”, “patronazgo” y “secularización”, a fin de clarificar y captar la propia autocomprensión del uso del lenguaje que tenían los actores y, de esta manera, enriquecer nuestro análisis.

El extrañamiento

Vinculado a la propuesta anterior y completando la presentación de nuestro planteo metodológico, este último punto acompaña la toma de conciencia cada vez más aguda, especialmente por parte de la historiografía jurídica, acerca de la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del presente. Nos referimos al anacronismo producido por la aplicación acrítica al Antiguo Régimen de ciertas categorías historiográficas ajenas a él. Más

específicamente, a aquellos debates que han cuestionado el empleo de los conceptos de “Estado” e “Iglesia” para caracterizar el funcionamiento de estas sociedades (Agüero, 2008, 2013 a; Clavero, 1981, 1991 a.; Costa, 2007; Di Stéfano, 2000, 2004, 2008, 2012; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993; Peire, 2000).

Podemos decir que en las últimas décadas el consenso establecido en torno al modelo estatalista se fue resquebrajando, en coincidencia con una revalorización del estudio del poder como objeto de la Historia política. La categoría “Estado moderno” fue sometida a severas críticas, planteándose una radical ajenidad del mundo precontemporáneo, fundamentalmente, a partir de los trabajos de Bartolomé Clavero y de Antonio Hespanha.

Otro tanto pasó con la categoría de “Iglesia”. En especial dentro del escenario historiográfico local, desde donde se cuestionó su existencia en tanto un actor social diferenciado y autónomo respecto al resto de las manifestaciones de la vida social colonial (Di Stéfano, 2000, 2004, 2012; Peire, 2000).

Queremos aclarar que estas reflexiones en torno a la proyección sobre el pasado de modelos contemporáneos de organización del poder y los problemas interpretativos a los que conlleva serán tratadas a lo largo de los diferentes capítulos. No obstante, y sin la intención de apresurar su exposición, podemos decir que nuestra propuesta metodológica parte de adoptar una postura de extrañamiento en lugar de una de familiaridad ante “la alteridad del pasado” (Garriga, 2004). Sin duda, tomar en consideración el poder en un complejo en el que se mezclan inextricablemente sociedad, política y religión trae a la luz los “lugares del poder” que no corresponden necesariamente a nuestra percepción empírica (Abèlés, 1997). En el contexto concreto de esta investigación esto nos enfrenta al desafío de precisar los contornos de nuestro trabajo: ¿Dónde situarnos para analizar el ejercicio del poder dentro de esta sociedad colonial si consideramos que sus formas de institucionalización eran diferentes a las actuales, en tanto desconocían la existencia de la relativa autonomía entre las esferas de lo político y lo religioso, como de las instituciones que en el siglo XIX pasaron a administrarlas? (Di Stéfano, 2012).

Consideramos que una posible solución a este planteo consiste en partir de una serie de espacios de observación que surgen de la propia compulsión documental y

que, en primera instancia, coinciden en presentarse –ante nuestros ojos– como ámbitos con una jurisdicción mixta o difusa. Es decir, espacios donde tanto el poder eclesiástico como el secular tenían cierta competencia, o donde los límites entre uno y otro se nos presentan como no del todo claros y precisos. Allí nos dirigimos, sin definiciones iniciales certeras, planteándolos como una serie de núcleos de investigación empírica hacia los cuales orientar nuestro análisis. Estos son: las cofradías religiosas, las capellanías, los diezmos, el derecho de patronato, el derecho de asilo e inmunidad eclesiástica, así como una serie de cargos que parecerían compartir esta caracterización “mixta”.

Poder armonizar estos lugares de experiencia, que son los pilares de esta tesis, a fin de que puedan sujetar de manera coherente y ordenada este trabajo fue, sin dudas, la tarea más ardua. Así, en lugar de privilegiar un marco institucional que releve la arquitectura global de los poderes jurisdiccionales, podemos decir que es nuestro interés reconstruir su estructura policéntrica desde estas líneas de investigación, sin partir de un organigrama predefinido de la organización de los poderes del “Estado” y la “Iglesia”.

CAPÍTULO II. ENTRE LA *POTESTAS* Y LA *AUCTORITAS*. UN RECORRIDO HISTÓRICO SOBRE EL DUALISMO DEL PODER EN EL OCCIDENTE CRISTIANO

Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son por ciertas relaciones: por el papado y por el imperio, que son efectivamente relaciones, una en la esfera de la paternidad y otra en la esfera de la dominación, resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, deben colocarse en la categoría de la relación y ser ordenados a lo que exista en este género
(Alighieri; 2004 [1559]: 119).

INTRODUCCIÓN

Plantear la evolución de las relaciones Iglesia-Estado es una tarea ardua cuya dificultad procede, en gran parte, de los propios conceptos que se abordan. En efecto, si bien la Iglesia nos aparece, a priori, definida como una institución milenaria cuya estructura básica es bien conocida a pesar de las diferencias y contrastes regionales, no se puede decir lo mismo del Estado.

Sin profundizar –ni adelantar– el debate, aún vigente, sobre el establecimiento y periodización del Estado moderno, encontramos que, al menos desde un punto de vista operativo, la mayor parte de la bibliografía especializada suele acordar que la alta Edad Moderna presencia el afianzamiento de unas estructuras de poder cada vez más complejas y sofisticadas, que acaban por alumbrar una nueva realidad política estatal (Negredo del Cerro, 2006). Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX –al calor de la crisis de los Estados nacionales–, la configuración del poder político del largo período que precede a las revoluciones liberales ha sido objeto principal de revisiones (Costa, 2007; Clavero, 1991 a; Garriga, 2004; Guerra y Lempérière, 1998; Hespanha, 1989; Schaub, 1998, entre otros).

El propio concepto de “Iglesia” tampoco ha quedado fuera de estas perspectivas revisionistas que, fundamentalmente desde la historiografía local, han pasado a señalar el error interpretativo que significa admitir la existencia de una Iglesia en tanto que entidad homogénea y diferenciada dentro de las sociedades prerrevolucionarias (Barral, 2007 a; Di Stefano 2000, 2005, 2008, 2012; Peire y Di Stefano 2004; Peire 2000, entre otros).

Ahora, si nos resulta difícil pensar una sociedad sin “Iglesia” y sin “Estado”, tratar sus relaciones, sus vínculos a lo largo de los siglos, se nos plantea –cuanto menos– como una empresa osada. Sin embargo, más allá de estas necesarias puntualizaciones, sobre las que se extenderá parte del presente capítulo, no nos parece arriesgado afirmar que es posible hablar de la consolidación de un poder secular, de diferente signo del de los hombres de religión. De ahí que debamos entender estas relaciones como un diálogo entre unas fuerzas emergentes que aspiran al control de la sociedad (Negredo del Cerro, 2006).

Pero, no todo fue “Estado” y no todo fue “Iglesia”. Desde los inicios mismos de la Edad Media, tuvieron lugar notables acontecimientos que influyeron de manera directa en el desarrollo de las ideas acerca del poder religioso y del poder temporal. Si nos remontamos a sucesos como la donación de Constantino, la unión entre Imperio y Papado –con las respectivas intromisiones de un poder en el otro–, la “querrela de las investiduras”, o la propia reforma eclesiástica emprendida por Gregorio VII, veremos que todos ellos constituyen elementos necesarios para comprender los inicios de la disputa por el poder supremo que iría conformando la construcción conceptual de la noción de soberanía en Occidente (Foucault, 1992; García Marín, 1998; Kritsch, 2005, 2007; Parisse y Kloczowski, 1993).

Partiendo de la idea de que dentro de una misma cosmovisión se articulan diversas temporalidades históricas, es que nos proponemos realizar un ejercicio de larga duración que apunte a reconstruir las diversas relaciones que vincularon al poder temporal con el religioso en el Occidente cristiano, considerando las diferentes perspectivas de análisis que las han abordado y los debates que las atravesaron.

La necesidad de mostrar el largo proceso de gestación de estos vínculos se nos hace presente desde el momento que buscamos comprender la naturaleza del poder y las modalidades de su ejercicio dentro de estas sociedades pretéritas evitando caer en “escapes metodológicos” (Clavero; 1988: 103), para así volvernos al difícil problema de imaginar cómo se articulaba una sociedad en la que la titularidad del poder no contaba con un centro, y en la que la esfera de lo religioso y de lo político no habían adquirido su relativa autonomía.

Una manera posible de pensar el recorrido histórico y analítico realizado en este capítulo consiste en plantearlo a partir de la serie de pares dicotómicos que ordenan cada uno de sus apartados y que consideramos fueron claves dentro de la evolución de las relaciones entre lo temporal y lo religioso. Estos parten de la clásica antagonía medieval entre *sacerdotium* y *regnum*⁹, para ser sustituidas por el nuevo par entre Rey y derecho en el siglo XIII. Avanzan hasta enfrentar a la “Iglesia” y el “Estado” en torno al prototipo globalizador que ofrece el concepto corporativo del *corpus mysticum* y, finalmente, terminan encontrando su tensa y contradictoria unión en el concepto de “monarquía católica” (Brading, 2003).

De esta manera, el tránsito desde los siglos medievales hasta la “época de la España de los descubrimientos” nos conduce a revisar estos vínculos en diferentes niveles de análisis: desde las relaciones entre las individualidades dirigentes – seculares y espirituales– con sus rituales de consagración e insignias de poder, hasta aquellos debates en torno a los procesos de centralización y concentración de poder dentro de las realidades americanas.

IMITATIO IMPERI, IMITATIO SACERDOTIUM

Las relaciones entre el poder secular y el religioso han atraído mercedamente la atención de los historiadores de la antigüedad y de los medievalistas a lo largo del tiempo. Sin embargo, fue hacia las primeras décadas del siglo pasado que una serie de trabajos pusieron en el centro del análisis a las representaciones del poder que correspondían a cada una de estas esferas, indagando cómo se habían manifestado a través de un conjunto de gestos y rituales, de signos y de insignias. En este sentido, en el presente apartado consideraremos cómo diferentes estudios analizaron los mutuos préstamos de derechos entre *sacerdotium* y *regnum* que afectaron a las individualidades dirigentes, tanto espirituales como seculares, desde los inicios de la Edad Media hasta entrado el siglo XII, con la victoria de la reforma papal a raíz de la llamada “querrela de las investiduras” y la subida del poder clerical bajo la dirección del Papa.

Fue justamente siguiendo esta línea de “intercambios” que distintos autores se ocuparon de revisar cómo bajo la forma de títulos, símbolos, privilegios y

⁹ Para mayor detalle, ver: Cowdrey, John. 1998. *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford, Clarendon Press.

prerrogativas, el *sacerdotium* llegó a adquirir una cierta apariencia imperial, y el *regnum*, un aspecto clerical. Advirtiendo así como a lo largo de los siglos medievales el poder se fue construyendo en espejo: mirando al Imperio, mirando al Papado. El punto de partida que toman estos trabajos era la fórmula “*imitatio imperii*” que había practicado la Iglesia romana, y que se remontaba a la falsa donación de Constantino I (Siglo IV) que pretendía, presuntamente, que este le había atribuido al Papa Silvestre I y a sus sucesores, a imitación del Imperio, los elementos constitutivos del ceremonial imperial y les había cedido, entre otras cosas, su palacio, así como Roma y todas las ciudades de Italia, a fin de convertirlos en cuasi emperadores (Le Goff y Schmitt, 2003).

Más allá de la condición apócrifa de este documento, quedaba al descubierto un proceso donde la *imitatio imperii*, por parte del poder espiritual, había sido equilibrada por una *imitatio sacerdoti*. Y con ello, el desafío de inventariar la genealogía de disputas por la supremacía a través de cruces e intercambios –no solo simbólicos– entre pontífices hierocráticos y sucesivos príncipes.¹⁰

Tal como plantea Kantorowicz, (1985 [1957]), hacia ese camino se dirigen los estudios de A. Alföldi sobre el ceremonial y los emblemas de los emperadores romanos; así como los de Theodor Klauser, quien examinó el origen de determinados privilegios de investiduras y categorías de los funcionarios del Imperio, mostrando cómo en la época de Constantino el Grande estos pasaron a incorporarse a los obispos. Por el mismo tiempo, Percy Ernst Schramm publicó un artículo sobre los intercambios entre *sacerdotium* y *regnum*, mostrando al pontífice que llevaba corona y al emperador portando la mitra. Sería este historiador alemán quien terminaría escribiendo una obra monumental sobre las insignias y símbolos de poder con la que buscaría contribuir al pasaje “desde un

¹⁰ El primado del Papa fue el resultado más considerable de la aplicación del principio de *imitatio imperii* que había practicado la Iglesia romana. Fue el Papa Gelasio quien enunció lo que iba a pasar a la historia con el nombre de “teoría de los dos poderes” para defender la *Definitio fidei* (del latín “definición de la fe”) del concilio de Calcedonia (451) contra el edicto de la Unión del emperador Zenón (482): la autoridad sagrada de los pontífices, por un parte, y la *regalis potestas* (“el poder real”), por el otro. Según esta doctrina, los obispos tenían responsabilidades superiores en la medida en que, ante la justicia de Dios, ellos debían también responder de las acciones de los que ostentaban el poder real. El emperador superaba en dignidad al conjunto del género humano puesto que su poder era de origen divino, pero, en materia de religión, incluso los emperadores debían someterse a los hombres de la Iglesia y, en concreto, al obispo de Roma. En cambio, en lo tocante a la organización de la disciplina pública, incluso las más altas dignidades eclesiásticas debían obedecer a las leyes del imperio (Le Goff y Schmitt, 2003).

tratamiento del poder hasta ahora arbitrario y subjetivista de los signos del poder hacia una ciencia tan exacta y rigurosa como a aquellas a las que nos ha acostumbrado la investigación histórica” (citado en: Agamben; 2008: 315).

Entendemos que el interés por los rituales de la sociedad medieval, principalmente aquellos que hacían foco en las representaciones del poder secular y religioso –y de la cual *Los reyes taumaturgos* (1924) de Marc Bloch es una de las obras distintivas–, ofreció un importante espacio para una innovación historiográfica. Guiada por lo que Roger Chartier define como “una intuición antropológica moderna” (Chartier; 2000: 267), estos trabajos renovaron la perspectiva de análisis poniendo en el centro de la escena al carácter de lo sagrado. De esta manera, desplazaron a la Historia de las formas o las ideas políticas, privilegiando el análisis de la dimensión simbólica, al mismo tiempo que fundaban el estudio de las “representaciones mentales” (Chartier; 2000: 33).

Si bien la monarquía siempre estuvo rodeada de un carácter sagrado que conoció diferentes niveles de intensidad y variantes en función del espacio y del desarrollo histórico, son las taumatúrgicas monarquías inglesa y francesa estudiadas por Marc Bloch (1988 [1924]) el ejemplo que mejor se ajusta a la naturaleza sagrada del poder. Considerado uno de los trabajos pioneros de Antropología política (Schmitt, 2001), *Los reyes taumaturgos* parte de plantear un doble interrogante: el de las representaciones sensibles del poder, evidenciado a través de un conjunto de gestos, rituales e insignias; pero también el de las modalidades históricas de la creencia colectiva, si entendemos que durante largos siglos tanto clérigos como laicos creyeron en el don milagroso de sus soberanos. En este sentido, Bloch (1988 [1924]) analiza cómo, a través del ritual de la unción practicado en la ceremonia de coronación de nuevos monarcas, los soberanos recibían su poder curativo taumatúrgico y se convertían en personajes sagrados, en curadores que hacían milagros en el nombre de Dios. El milagro real, que se sucedía en torno a este poder de los reyes considerados capaces de curar las escrófulas a partir del simple contacto con las manos, no se trataba entonces de otra cuestión que la variante cristiana de la realeza sagrada.

Es justamente la importancia que Bloch acuerda a las prácticas lo que le permite descubrir formas, ideas, maneras de pensar que “son reveladas en los hechos de

la vida cotidiana más que en los libros” (Bloch; 1988 [1924]: 44). Pudiendo así revisar cómo esta concepción de la realeza sacerdotal no dejó de manifestarse en un gran número de lenguajes, aun en el mismo cruce con un poder eclesiástico que, tras la reforma gregoriana (siglo XI), reclamaba el monopolio de lo sagrado y atenuaba la ceremonia de consagración a términos cada vez más “inofensivos”.¹¹

De esta forma, partiendo de la historia de un milagro y de la creencia en el mismo, Bloch arribaba al análisis de las representaciones colectivas, al tiempo que descubría un mundo en donde “era posible imaginar situaciones ‘mixtas’: donde los reyes sacerdotes sabían que ellos no eran en absoluto sacerdotes, pero tampoco se consideraban totalmente laicos” (Bloch; 1988 [1924]: 176).

Junto a la capacidad curativa de los reyes, la doctrina medieval de *Los dos cuerpos del Rey*—estudiada por Ernest Kantorowicz (1985 [1957])— constituye la rama del pensamiento teológico cristiano basada en la concepción cristocéntrica de la monarquía como vicaria establecida por Dios en la tierra para el gobierno temporal de las almas. Partiendo de la ficción del Anónimo Normando (c. 1100) de la figura del Rey como persona *geminada* con dos naturalezas: una natural y mortal, y otra inmortal y destinada a la continuidad histórica, Kantorowicz profundizó en el pensamiento jurídico teológico medieval mostrando los efectos de las unciones en la ordenación de los soberanos que los volvían, tal como Cristo, divinamente eternos, pero humanamente encarnados en una forma individual y perecedera. Siguiendo esta indivisibilidad, esta duplicación de las personas del Rey basadas en la teología, es decir, en consideraciones cristológicas y en el lenguaje litúrgico de la consagración, aparece —al igual que en la obra de Bloch— un interés por la “institución de la persona mixta”: aquella persona donde estaban implicadas varias “capacidades o estratos” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 54).

Fundamentalmente, lo que le interesa a Kantorowicz es la persona mixta en “la esfera político-religiosa”, en donde lo “mixto” hace referencia a la particular combinación de poderes y capacidades espirituales y seculares: al soberano, que

¹¹ Sin embargo, cabe destacar que, en su análisis, Marc Bloch (1988 [1924]) no deja de advertir cómo la misma naturaleza de la unción real sirvió de “arma” a ambos poderes: a los apologistas de la monarquía, porque gracias a ella los reyes quedaban signados por una impronta divina; y a los defensores de lo espiritual, porque también gracias a ella los reyes parecían aceptar su autoridad de mano de los sacerdotes.

por su consagración representaba e imitaba la imagen de Cristo vivo y era interpretado como un mediador entre el cielo y la tierra. Asimismo, el advertir que a lo largo de la Edad Media esta “capacidad dual” trascendió a la realeza cristocéntrica, le permite a Kantorowicz señalar que esa mixtura de capacidades temporales y espirituales estaba también presente en el clero: los obispos, como vicarios de Dios en la tierra, eran también *personae mixtae* (seculares y espirituales), “príncipes de la Iglesia y feudatarios de los reyes” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 55).

En esta noción de “mezcla” –que aparece tanto en la teoría política circunscripta al lenguaje litúrgico y teológico presente en la “realeza cristocéntrica” de Kantorowicz como en la “realeza sacerdotal” de Bloch– se hace presente la idea de una mediación:

‘Mezclas’ de toda clase de capacidades se dan, desde luego, tanto hoy en día como en cualquier otro tiempo, y bajo casi todo tipo de condiciones. Sin embargo, la unión de dos esferas aparentemente heterogéneas tenía un atractivo especial para una época ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y otro, de las cosas temporales y eternas, de lo secular y lo espiritual. Solo hay que pensar en la “mezcla” entre monje y caballero que postulaban las órdenes de caballería religiosas, para comprender los ideales que pudo haber movido aquella época (Kantorowicz 1985 [1957]: 54).

A su vez, es posible rastrear en la bibliografía cómo este mismo concepto de “mezcla” entrañaba la idea de una cierta indistinción y confusión entre el orden de lo espiritual y lo temporal.¹² Y dejaba planteada la tarea de rastrear la progresiva diferenciación y división entre ambas esferas de poder.

Al respecto, y de manera general, podemos decir que tal proceso se encaró, fundamentalmente, a partir de dos perspectivas de análisis. La primera de ellas, encabezada por el trabajo de Marc Bloch (1988 [1924]), fue la que miró hacia el interior del propio ritual, explorando cómo, a lo largo del siglo XIII, el acto de la

¹² En este sentido, podemos citar las reflexiones de Amann y Dumas (1975) que aluden a la idea de que en el mundo feudal “todo formaba un conjunto en el que era imposible separar lo espiritual de lo temporal, pues en aquel tiempo en el que los poderes se entrelazaban tan estrechamente, los hombres, poco inclinados al análisis, no eran capaces de distinguir con exactitud lo que pertenecía a uno y otro orden. Esta confusión no estaba exenta de peligros. Ello contribuía a que lo temporal pervirtiese lo espiritual, poniendo a los obispos al servicio de poderes laicos, los cuales no siempre eran bienintencionados” (Amann y Dumas; 1975: 241). Como así también las del propio Kantorowicz (1985 [1957]), quien considera significativo que una distinción aparentemente tan obvia como la existente entre los aspectos temporales y espirituales de un obispo solo pudiera planearse con grandes dificultades.

unción real fue modificándose de la mano de una teología cada vez más estricta.¹³ Si bien se constataba que la ceremonia real subsistía en tanto los emperadores seguían siendo coronados por pontífices, se arribaba a la conclusión de que la interpretación que se brindaba acerca de ella era diferente.¹⁴ A partir del siglo XIII, los ordines de la coronación ponían en evidencia un esfuerzo muy claro de parte de la doctrina litúrgica por asimilar la situación eclesiástica del jefe temporal de la cristiandad a la de un diácono, o a la de un subdiácono¹⁵, atenuando el carácter “casi sacerdotal” que imprimía dicha ceremonia. En este sentido, rastreando los cambios en las prácticas rituales, se evidenciaba cómo la evolución del rito de ordenación apuntaba hacia un progresivo despojamiento de toda función eficaz en la transmisión del poder supremo.

La segunda perspectiva, por su parte, analizó los principios de separación entre ambos poderes y la consecuente tendencia al fortalecimiento del poder papal, considerando dos momentos decisivos dentro de la relación *regnum-sacerdotium*: la reforma gregoriana en el siglo XI y la querrela de las investiduras, en el siglo XII. El primero de estos dos momentos de quiebre en el vínculo entre ambas esferas de poder llevó a los estudiosos a considerar cómo a partir del documento denominado *Dictatus papae*, el Papa Gregorio VII (1073-1085) había dado cuerpo a los ideales de un movimiento reformista que demandaba no solo la separación entre “las cosas de Dios y las del César”, sino la superioridad espiritual del Papa sobre cualquier autoridad temporal, disolviendo así el equilibrio altomedieval simbolizado por la doctrina de las "dos espadas" que regía

¹³ Una célebre bula de Inocencio III, dirigida en 1204 al arzobispo búlgaro de Tirnovo y recogida luego de los Decretales, constituye el resumen más autorizado de la doctrina ortodoxa de la unción. Las modalidades de los dos ritos, el episcopal y el real, aparecen allí firmemente diferenciadas, y lo mismo se nota en el Razonamiento de los oficios de Guillermo Durand, donde se encuentra condensada toda la ciencia litúrgica del siglo XIII (Bloch, [1924] 1988).

¹⁴ En los tiempos de la dinastía sajona y todavía bajo los salios (siglo VI), los textos oficiales que reglamentaban esta ceremonia ponían en evidencia el cambio de estado que se producía en el príncipe. Cuando describen que el papa enviaba al futuro emperador la túnica, la dalmática, el pluvial, la mitra, las calzas y las sandalias –vestimentas casi sacerdotales–, comentan este acto con palabras muy simples: “aquí el papa lo hace clérigo”. Sin embargo, esta mención desaparece en el siglo XII (Bloch, 1988 [1924]: 189).

¹⁵ “El prior de los cardenales diáconos leía sobre él la letanía acostumbra en la ordenación de los subdiáconos, el papa le daba un beso de paz `como a uno de los cardenales diáconos´; y al término de la ceremonia, el nuevo César ayudaba a la misa del soberano pontífice, presentándole el cáliz y el agua, a la manera de los subdiáconos” (Bloch; 1988 [1924]: 189).

en Europa Occidental desde los tiempos del Papa Gelasio I (?-496) (Llambías de Azevedo, 2004).¹⁶

Por otra parte, y considerando el segundo momento en la relación *regnum-sacerdotium*, se concluía que la consolidación de la diferencia entre ambos poderes, así como el freno a aquel modelo de monarquía litúrgica que el Anónimo Normando defendía vehementemente, se vinculaba al triunfo del papado tras la querrela de las investiduras. De manera sumaria, podemos decir que la querrela de las investiduras es la denominación que se le dio al conflicto que a lo largo del siglo XII enfrentó a papas y reyes cristianos por la provisión de beneficios y títulos eclesiásticos. En tanto los soberanos eran quienes tenían la facultad de conferir derechos sobre un feudo eclesiástico a determinado aspirante, así como de consagrarlo religiosamente mediante la investidura, los clérigos quedaban ante estos en posición de vasallos, prestando diversos servicios a sus señores laicos.¹⁷

Tal como han analizado diversos autores, la investidura (o “vestidura”, pues aquel que había recibido una cosa se servía de ella como de un vestido, se vestía de ella como una toma de hábito), entrañaba “una disociación de funciones y atributos” (Amann y Dumas; 1975: 238), ya que era solo *beneficia* del soberano el traslado de derechos que autorizaba a los candidatos a ejercer funciones temporales pero también espirituales (Amann y Dumas, 1975; Le Goff y Schmitt, 2003; Parisse y Kloczowski, 1993). Dicha disociación alcanzó una tentativa resolución a partir del acuerdo firmado en Worms en 1122, bajo el pontificado de Calixto II (1119-1124), volviendo a quedar nuevamente el ritual en el centro de la

¹⁶ Entre los primeros intentos por establecer una distinción entre el poder de la Iglesia, *auctoritas*, y el del emperador, *potestas*, se encuentran las reformas impulsadas por el Papa Gelasio I. “A fines del siglo éste enunció el principio que había de regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según él, Cristo mismo fue el modelo del Rey y del sacerdote perfecto y, en cuanto el pueblo cristiano participa de su naturaleza, puede decirse, constituye una raza real y sacerdotal a la vez. Pero Cristo, conociendo la debilidad del hombre, y cuidando de su salvación, separó las dos autoridades confiriendo a cada una su función y deberes propios. Así, pues, existen dos autoridades, cada una con su esfera de acción y competencia peculiar: el poder sacerdotal y el poder real. Ambos son de origen divinos e independientes dentro de los límites de su jurisdicción, de suerte que en asuntos espirituales el poder temporal está sometido al sacerdocio, y en asuntos temporales el poder espiritual está sometido a la reyecía” (Llambías de Azevedo; 2004: 19). En este sentido, en carta al emperador Anastasio I (491-518), Gelasio I dejaba en claro su visión de un mundo “articuladamente gobernado” por dos poderes.

¹⁷ Este don se realizaba mediante una *traditio*, término técnico proveniente del derecho romano que se empleaba para designar la entrega de una cosa. La *traditio* del *episcopatus* en el acto por el cual el príncipe temporal ponía al elegido en posesión de su obispado (Amann y Dumas, 1975).

escena. Es que si el acto de la investidura había encontrado en el báculo pastoral, insignia de la jurisdicción episcopal, una forma simbólica en la cual plasmarse¹⁸, a partir del Concordato de Worms esta pasó a modificarse: el acuerdo establecía una doble garantía entre las partes, donde el príncipe temporal renunciaba a investir a los obispos a través de la entrega del báculo y daba absoluta libertad en las elecciones canónicas; mientras que el Papa concedía solo el derecho de investir a los obispos y abades preelegidos, entregándoles un cetro.

Aunque el cambio en la práctica ritual permitió reivindicar un campo de acción en donde el sumo prelado se situaba en posición de guardián de aquello que era definido como *el depositum de fidei*, este concordato no resolvió el problema de la “investidura laica”, iniciando una crisis en la estructura misma del poder. Según Le Goff y Schmitt (2003), tras la querrela “el imperio salía del conflicto definitivamente desacralizado y es por esto por lo que a partir de entonces se ve obligado a buscar una nueva legitimación en el Derecho romano, como el que se enseñaba en Bolonia” (Le Goff y Schmitt; 2003: 357).

Por su parte, el Papado, que gobernaba ya la *Ecclesia* de Occidente y reclamaba para sí un modelo imperial, invirtió los términos de la unidad: el papocesarismo en lugar del cesaropapismo (Le Goff y Schmitt, 2003). De ahí en adelante, los pontífices reivindicaron el derecho de reconocer al emperador¹⁹, consolidaron la esfera de actuación y legislación eclesiástica, firmando su *plenitudo potestatis*, no ya solo en el ámbito espiritual, sino ahora también *in temporalibus*.

Lo significativo es que, tal como advierte Raquel Kristch (2005, 2007) en diferentes trabajos, conforme este pensamiento se afirmó en un proceso de construcción del orden jurídico-potestativo del clero, se crearon los preceptos jurídicos y políticos que terminaron por consolidar la propia idea de soberanía: el alcance de la autoridad papal, definida por la noción de *plenitudo potestatis*, en

¹⁸ Tal como se hacía en la mayor parte de transferencias de bienes raíces, el *tradens* (el que entrega o hace tradición) no entregaba la cosa misma, sino un símbolo que la representaba. Como símbolos se usaban, generalmente, una paja, un pedacito de leña o un bastón. En este sentido, era natural que los príncipes se sirviesen de un procedimiento análogo para dar los obispados. Pero la verdadera entrega del *episcopatus*, que era todo un heteróclito, no era fácil de resolver, por lo que tuvo que buscarse un modo simple de dar la investidura mediante un símbolo apropiado: el báculo pastoral, insignia de la jurisdicción episcopal. Ya en el ritual de la consagración el soberano entregaba el báculo al ordenando diciéndole: *Accipe baculum*. El nuevo obispo adquiría de esa manera el poder de gobernar a su grey (Amann y Dumas, 1975).

¹⁹ Solo mediante la unción y la coronación por el papa –o por sus debidos representantes–, el emperador podía ser consagrado en el cargo (Amann y Dumas, 1975).

poco tiempo sería adoptada también para describir el poder legítimo –soberano– de la monarquía secular.

DE LA REALEZA CRISTOCÉNTRICA A LA REALEZA IUSCÉNTRICA: LA DISCUSIÓN SOBRE LA SOBERANÍA

En los diversos debates en torno a las formas de organizar, distribuir y ejercer el poder dentro de las sociedades premodernas, la discusión sobre el concepto de “soberanía” ha sido un tópico ineludible. Sin embargo, mientras algunos autores consideran que es metodológicamente válido hablar de una imagen medieval de la soberanía a partir de sostener que en aquella cultura se desarrollaron estos discursos, aún en ausencia de esquemas teóricos asimilables a nuestro concepto de “Estado” (Costa, 2007; Kritsch, 2005, 2007); otros lo ven como un procedimiento anacrónico. Esto responde a la idea de que la doctrina de la soberanía del monarca solo fue un valor seguro en la medida en que sus principios se vieron realizados en los inicios de la Modernidad, con la aparición de los primeros estados territoriales (García Marín, 1998).

En este sentido, cabe destacar que optamos aquí por considerar una definición significativamente “débil” de este concepto, a fin de desvincularlo de cualquier “embarazoso” parentesco con el concepto de “Estado moderno”, asumiéndolo como un término que indica una posición de excelencia y de dominancia en el orden político (Costa, 2007).

Aclarado este punto y en consideración él, planteamos como objetivo de este apartado realizar una revisión sobre los diferentes análisis que registraron la construcción de los discursos sobre la “soberanía” que –con especial aliento– circularon en la baja Edad Media, tras la querrela de las investiduras laicas. Siguiendo la conformación de una imagen de soberanía de la cultura político-jurídica bajomedieval, podemos recuperar el contexto de disputas en el que se trazaron los límites, las capacidades y las bases jurídicas de la potestad secular y eclesiástica, advirtiendo lo lejos que ambas estaban de quedar exentas de los sucesivos intentos por justificar el devenir de “un” sujeto de la soberanía.

Un punto de acuerdo, y a la vez de partida, en los diferentes recorridos por los discursos soberanos bajomedievales, es aquel que considera que tales construcciones eran resultado de un ejercicio de larga duración. Dichos discursos,

lejos de ser elaborados por autores alejados del mundo y recogidos en su trabajo académico, habían sido construidos polémicamente, en un dilatado proceso en que se mezclaba la reflexión abstracta y el mero interés, tras la revolucionaria victoria de la reforma papal y la subida del imperio clerical que había dejado como saldo la contienda de las investiduras.

De manera sucinta, podemos decir que la primera de estas líneas de análisis, representativa de la historiografía jurídica crítica, fue la encargada de revisar algunas articulaciones de estos discursos soberanos dentro del mapa en gran escala que componía la cultura político-jurídica de la época. Para ello, se prestaba una especial atención a la serie de metáforas que estructuraban la mentalidad medieval (Costa, 2007; Garriga, 2004).

Entre otras, se tomaba a la idea de jerarquía²⁰ en tanto uno de los principios guía que rigió el ordenamiento medieval, subrayando el carácter relativo de la *superioritas* y sugiriendo una diferencia más cuantitativa que cualitativa entre los diversos poderes. Planteado ese escenario, se analizó cómo la civilística medieval había colocado en el vértice al emperador, aunque disponiendo de una serie de entidades y sujetos intermedios a lo largo de una escala decreciente de *iurisdictiones* que empleaba la culminación de la jerarquía como símbolo de validez y usaba ese esquema jerárquico como instrumento de comprensión de los múltiples centros de poder. Se advertía, sin embargo, que el conflicto estallaba al pasar a considerarse un discurso diferente de la soberanía: aquel que tenía que ver con una jerarquía y con un vértice, pero que identificaba a la primera con el ordenamiento de la *Ecclesia*, y al vértice de ella con el Sumo Pontífice. Esta interpretación, entonces, proponía que el discurso medieval de la soberanía se había desarrollado en el meollo de un conflicto radical entre posiciones de supremacía incompatibles. Un dualismo absoluto e irresuelto, donde cada una de las partes, la temporal y la eclesiástica, no podía sino postular la unidad del orden global y, en virtud de ello, estaba obligada a atribuir a su vértice un valor absoluto y anular al otro de los términos de la contienda (Costa, 2007).

²⁰ La idea de “jerarquía” medieval es entendida como aquella que preside la representación de las realidades celestes y las realidades terrestres, la descripción de la naturaleza humana y del mundo sociopolítico. En este sentido, plantea Costa (2007), un ente, por ser una realidad unitaria y armónica, no puede sino estar compuesto por diferentes partes dispuestas jerárquicamente.

Poniendo el foco de atención en las modificaciones de la nomenclatura medieval tardía referida tanto en los títulos de los príncipes como de los sumos pontífices, otros análisis consideraron a tales cambios como síntomas superficiales de otros que se sucedían en los estratos más profundos del sentimiento religioso bajomedieval (Kantorowicz, 1985 [1957]). Se entendía que los cambios evidenciados en la relación del hombre con Dios tenían su correlato en la propia “esfera política”. De esta manera, se consideraba que, siguiendo más al padre del cielo que al hijo del altar, y estando más presente una filosofía del Derecho que la fisiología del mediador de doble naturaleza, se había modelado la sustitución de un concepto de soberanía cristocéntrico y litúrgico por una idea de gobierno más teocrática y jurídica bajomedieval (Kantorowicz, 1985 [1957]).

Por último, una tercera línea de trabajos es aquella que estudia la conformación de una teoría organizada de la soberanía a partir del registro de las formulaciones principalmente expresadas por los canonistas de los siglos XII y XIII (Kritsch, 2005, 2007; García Marín, 1998). En concordancia con ello, estos trabajos consideraron los *Decretal Solitae* de Inocencio III (1161-1216), en tanto fundamento jurídico de las pretensiones pontificias; los alcances de la exégesis del Nuevo Testamento²¹ y los aportes que canonistas como Egidio Romano (1243-1316) habían hecho al desarrollo de un modelo de supremacía del poder espiritual. Lo destacable es que tales estudios advirtieron cómo, en la búsqueda por legitimar política y jurídicamente la aspiración de una *Ecclesia* en tanto poder supremo y regulador de toda la república cristiana, se terminó por refinar el aparato conceptual y las bases que consolidaron una noción de soberanía que

²¹ Este avance en las pretensiones hierocráticas encontró gran parte de su justificación en el uso de las escrituras sagradas como fuentes de una reflexión política (Guerra, 2002). En particular, en el Nuevo Testamento, en cuanto allí se formulan los principios generales de la autoridad sobre el gobierno de la *Ecclesia*. Si Dios (tal como afirmaban algunos gobernantes temporales a partir de la exégesis del Antiguo Testamento), había permitido que los reyes mandasen en los sacerdotes, se argumentaba que, en la época del Nuevo Testamento, Cristo había establecido en la Sede Apostólica un principado sacerdotal y real, en tanto “Él” era, simultáneamente, Sacerdote y Rey. Por este motivo, las llaves para abrir y cerrar el reino de los cielos y las espadas para herir y cortar espiritual y temporalmente se encontraban en poder del Papado y solo el Papa, en su condición de jefe máximo de la *Ecclesia-Christianitas*, podía confiar las funciones seculares a los príncipes.

fue incorporada por los más severos defensores del poder secular, imperial o del reino.²²

En este sentido, se registró cómo, entre los siglos XII y XIII, legalistas y glosadores fijaron las principales teorías sobre la *auctoritas* del príncipe a partir de la noción de *plenitudo potestatis*, haciendo énfasis en la supremacía de la ley y acentuando la idea del príncipe legislador. Este volvía a revestirse de su anterior carácter sagrado —quebrado o al menos reducido después de la querrela de las investiduras—, pero a través de las pretensiones de la filosofía jurídica romana que comparaba a los juristas con los sacerdotes.

Más allá de los distintos enfoques, podemos encontrar que todos estos trabajos coinciden en plantear que a mediados del siglo XIII, tras el redescubrimiento del Derecho romano clásico a partir de la obra de Justiniano, la irrupción de un *iuscentrismo* político funcionó desplazando el cristocentrismo anterior (Boureau, 2000; García Marín, 1998; Kantorowicz, 1985 [1957]; Kirstch, 2005, 2007).²³ La soberanía occidental que había buscado instalar una trascendencia difícilmente articulable en un mundo feudal y cristiano donde la fuerza y la fe ocupaban el terreno del poder y de la autoridad, y que solo había encontrado en la liturgia cristiana la única herramienta disponible, ahora se nutría del auge del Derecho medieval, iniciado por la escuela boloñesa del siglo XII (Boureau, 2000).

Se registraba así un nuevo modelo de persona mixta, más jurídico y real, donde el príncipe o Rey, en lugar de un Cristo, iba a aparecer como *ius*, derecho o justicia, y *lex* viviente, convirtiéndose de esta manera en vicario de la justicia de Dios. En otras palabras, un príncipe intermediario de los dos derechos: uno natural y divino y otro positivo y humano. O, más bien, un príncipe como *iustitia animata*, mediador entre Dios y el mundo de los hombres. En todo caso, la principal disidencia entre estos trabajos se encontraba en torno al hecho de si la voluntad

²² El alcance de la autoridad papal estaba definido por la noción de *plenitudo potestatis*, que sería adoptada también para describir el poder legítimo —poco después denominado soberano— de la monarquía secular. Con este movimiento, el propio Papado contribuyó, en algunos momentos, al fortalecimiento jurídico de las pretensiones de los reyes (García Marín, 1998).

²³ Antes de que la escuela boloñesa del siglo XII iniciara el auge del derecho medieval, la única herramienta disponible provenía de la liturgia cristiana (Boureau, 2000). Es en este sentido que Kantorowicz muestra cómo la soberanía (esencialmente el imperio) se centraba, entonces, en la persona crística.

propia del soberano podía ser colocada como fundamento inmediato de las normas.

Interpretando la actuación soberana como fuente creadora, transformadora y revocadora de la ley, Michel Foucault (1992) vio en la reactivación del Derecho romano uno de los instrumentos técnicos y constitutivos del poder monárquico autoritario, administrativo y absolutista. Hacia esta misma dirección, otros trabajos pasaron a considerar el pensamiento de juristas y canonistas del siglo XIII que, como Laurencio Hispano, separaron la voluntad del contenido de la ley, abriendo nuevas perspectivas dentro de la concepción del poder. Lo hicieron advirtiendo cómo el propio *Corpus Iuris* funcionaba sustentando el ejercicio de una potestad normativa a partir de la sobreabundancia de pasajes dedicados al emperador y su poder absoluto.²⁴

Por su parte, autores como Pietro Costa (2007) plantearon que esta facilidad de aproximación al texto romano era más aparente que real, en tanto el salto de civilidad que separaba el mundo imperial de Roma de la sociedad occidental medieval era inmenso: si Justiniano y sus predecesores disponían de un poder centralizado burocráticamente, eso quedaba muy lejos del escenario de los emperadores del siglo XIII. Era por ello que los juristas medievales se encontraban con una situación singular: estaban obligados a dar al César lo que era del César y a proclamar el absolutismo del poder imperial, pero solo gracias al empleo de una hermenéutica insensible al significado originario del texto y empeñada en una lectura creadora.

Con una gran sensibilidad para interpretar y contextualizar los discursos soberanos dentro del marco de una cultura político-jurídica bajomedieval, se señaló entonces que, aunque el *Corpus Iuris* era –en cuanto a su origen– el fruto de una voluntad legislativa, dicho momento voluntarista “se perdía en la noche de los tiempos” (Costa; 2007: 45). Más allá de la diversa atención que la original práctica hermenéutica de los comentaristas bajomedievales fuera a dedicarle a la noción del soberano legislador, se advertía que dicha actividad legislativa solo

²⁴ Al respecto, podemos citar la conocida afirmación de Ulpiano “quod principi placuit legis habet vigorem” (lo que quiere el príncipe tiene fuerza de ley) incluida en el Digesto justiniano (Citado en: García Marín; 1998: 77).

podía concebirse en relación con el orden que la ley no creaba, sino que, más bien, descubría:

Es la idea de un orden ya dado, no construido sino «descubierto», inscrito en la naturaleza misma de los hombres y de las cosas, que tiende a privilegiar el momento «jurídico» del poder y a reforzar la imagen del rey-juez, que proclama un derecho que ya existe. Y que las normas existen antes e independientemente de la situación soberana, que el orden sociopolítico se sostiene sobre una trama de poderes, de jerarquías, de normas consolidadas, pactadas, consuetudinarias, pero no reconducibles a la precisa voluntad de un “poderoso”, es una creencia que se sostiene debido a la organización efectiva de la sociedad medieval (Costa; 2007: 55).

Esta visión, que presenta una cultura jurídica en sintonía con los rasgos de una sociedad –relativamente– estática, descentralizada y regida por una “cultura de un orden revelado” (Garriga; 2004: 12)²⁵, va a oponerse entonces a la opción “voluntarista” del poder soberano: aquella que ve en la novedosa dicotomía entre Rey y derecho del siglo XIII (sobrepuesta a la medieval temprana entre *sacerdotium y regnum*) y en la función legislativa regia el signo de los nuevos tiempos: los fundamentos de lo que luego se llamará centralización, absolutismo e, incluso, Estado territorial moderno.

A modo de cierre, podemos decir que el tema del origen, de la fuente primigenia del poder y, consecuentemente, del monopolio normativo que tanto preocupaba a la doctrina medieval fue abordado de diversas maneras por la bibliografía especializada. Sin embargo, encontramos un cierto acuerdo en la idea de que, tras el derrumbamiento de la filosofía cristocéntrica, los siglos bajomedievales abrieron paso al “tiempo de la jurisprudencia”: tiempo donde el poder secular imperial adquirió una santificación de su esencia asumiendo la eternidad del Imperio Romano.

Siguiendo este punto, lo que nos interesa retomar en el siguiente apartado es la idea de que tal “santificación” no hubiera existido si esos “Estados en formación” no se hubiesen equiparado con la Iglesia en sus aspectos corporativos como un *corpus mysticum* secular. A partir de revisar esta propuesta de una nueva

²⁵ Tomamos aquí el concepto de “cultura de orden revelado” que Garriga (2004) plantea para describir cómo el imaginario del Antiguo Régimen estaba dominado por la creencia –largamente consensuada– en un orden divino –y por tanto, natural e indisponible– que abarca todo lo existente asignando a cada parte una posición y destino en el mundo, que desde luego puede ser descubierto y, en cualquier caso, debe ser universalmente respetado.

“interrelación entre la esfera esclesiológica y política” (Kantorowicz; 1985 [1957]:193), no establecida ya al nivel de los dirigentes temporales y espirituales, sino de sus “comunidades compactas”, es que podremos retomar las discusiones en torno a la aplicación del propio concepto de Estado dentro del análisis de las sociedades premodernas.

HACIA LAS COMUNIDADES COMPACTAS

Desde el terreno de la filosofía política, y focalizando su análisis en las interrelaciones entre el poder secular y el espiritual, Ernest Kantorowicz (1985 [1957], 1959) planteó que los mutuos préstamos de insignias, símbolos y prerrogativas que a principios de la Edad Media afectaron a las individualidades dirigentes, espirituales y seculares alcanzaron cierto estado de saturación una vez que estos dignatarios se ataviaron con los atributos esenciales de sus funciones. Sin embargo, en su indagación advirtió que los préstamos entre ambas órbitas, lejos de haber culminado, habían cambiado sus objetivos una vez que “el centro de gravedad se movió (...) de los personajes dirigentes de la Edad Media a las colectividades dirigidas de principios de los tiempos modernos, a los nuevos estados nacionales y a otras comunidades políticas” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 188). El autor dejaba así esbozada la idea de que aquel ámbito de intercambios e influencias mutuas se había expandido desde los dignatarios individuales hacia “las comunidades compactas” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 38). Y pasaba a argumentar tal aseveración mostrando cómo a principios del siglo XIV el aparato jerárquico de la “Iglesia romana” había funcionado como modelo de un “Estado nacional en formación”, en tanto ofrecía un prototipo espiritual globalizador: el concepto corporativo del *corpus mysticum*.

Siguiendo la indagación de Kantorowicz sobre las interrelaciones entre los *corpora mystica* de la “Iglesia” y el “Estado”, el presente apartado persigue un doble objetivo: en primer lugar, busca revisar la importancia de la metáfora corporativa dentro de los esquemas de poder de un momento histórico signado por importantes cambios y desplazamientos. Mientras que, en segundo término, apunta a concentrarse en el propio concepto de “Estado” a partir de una serie de

análisis que discuten la aplicación de un “paradigma estatalista” al estudio de las sociedades de Antiguo Régimen.

De manera general, podemos plantear que existe un cierto acuerdo dentro de la bibliografía especializada en ver a los siglos XIV y XV del Occidente cristiano como momentos donde la doctrina pontificia de la *summa potestas* cayó en crisis ante al poder desarrollado por los reyes-sacerdotes y el *principatus* de los emperadores. La posición de fuerza en que aquellos siglos encontraron a los nuevos emperadores y a los reyes de Francia e Inglaterra terminó debilitando a la autoridad papal y a sus pretensiones de control sobre “las dos espadas”. De esta manera, las monarquías accionadas por poderes seculares ansiosos de glorificar su imagen se inclinaron a buscar no solo en el Derecho romano y en el canónico, sino en la teología y la doctrina eclesiástica el material prestado para elaborar una doctrina propia a la que los juristas al servicio de los reyes calificarían de *corpus republicae mysticum*, en una clara apropiación de conceptos elaborados por la doctrina eclesiástica (García Marín, 1998; Kantorowicz, 1985 [1957], 1959; Kritsch, 2005, 2007).

Aquella metáfora orgánica del *corpus mysticum* significaba, en primer lugar, la totalidad de la sociedad cristiana en sus aspectos organológicos: un cuerpo compuesto de cabeza y de sus correspondientes miembros. Pero mientras esa cabeza era eterna, puesto que Cristo era Dios y hombre a la vez y otorgaba a su cuerpo místico el mismo valor de eternidad, el Rey, como cabeza del cuerpo político, seguía siendo un simple mortal.²⁶

La metáfora del cuerpo, como un instrumento cognoscitivo indispensable, le permite introducir a Kantorowicz (1985 [1957]) la distinción entre los dos cuerpos del Rey, así como concebir la idea de la perennidad del propio orden político: si el monarca en su caducidad física moría, pese a ello podía declararse inmortal, dado que en esencia “era la encarnación de un cuerpo político constante en el tiempo y en la variación de sus partículas individuales” (Costa; 2007: 77).

²⁶ Si bien es cierto que tanto la gracia como la justicia y el Derecho siguieron siendo valores que cooperaban en la elaboración de la continuidad de las nuevas monarquías, “el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual se asentaba el nuevo gobierno politicéntrico, estaba investido de la *universitas* ‘que nunca muere’, en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o patria inmortal de la que el Rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la Dinastía, la Corona, ni la Dignidad real” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 88).

Frente al problema de la trascendencia monárquica, el presente análisis proponía que tanto la solución crística dada por el Anónimo Normando, como aquella centrada en la soberanía de la Ley a partir del auge del Derecho medieval, habían sido dejadas de lado tras el refinamiento de una elaboración jurídico-política que, más que hacer foco en la figura del soberano, terminaba desembocando en una sólida teorización sobre el Estado (Boureau, 2000). Es decir, recuperada de la doctrina teológica de la comunidad cristiana como *corpus mysticum* y reelaborada por los pensadores inscriptos en la tradición aristotélica, la idea de *corpus reipublicae mysticum* de fines del siglo XIII es lo que Kantorowicz no duda en llamar “la fundamentación teórica del Estado nacional en formación” (Kantorowicz; 1985 [1957]: 88). Esta noción originalmente referida a la comunidad espiritual cristiana encabezada por Cristo se traslada a la teoría política arrastrando consigo una serie de valores sobrenaturales y trascendentes para designar los lazos sagrados que unían al cuerpo político bajo la conducción del príncipe, cabeza del cuerpo místico del “Estado”.²⁷

Ahora bien, atendiendo al planteo de un cambio en el “centro de gravedad” en el plano de las relaciones entre poder secular y religioso, cabe preguntarse hasta qué punto resulta metodológicamente válido utilizar un concepto como el de “Estado”, cuya autoridad no se remonta más allá del siglo XVIII, para designar aquellas realidades anteriores (Guerra y Lempérière, 1998). ¿Podemos aplicarlos a un mundo que los desconocía?

Tal como plantean Guerra y Lempérière (1998), el problema no es puramente terminológico, sino que remite a algo mucho más fundamental: a los valores propios de una época y de una sociedad en la que ni el ejercicio ni la titularidad del poder contaban con un centro. Sino donde la preocupación por el gobierno, lejos de ser un monopolio de las autoridades regias, se encontraba ampliamente distribuida y compartida entre los diferentes “cuerpos” que componían la república. En palabras de Antonio Hespanha:

²⁷ De esa aureola religiosa con que se intentaba dotar al Estado se derivaría la noción de “los dos cuerpos del rey”: una metáfora también teológica que semejaba al príncipe, cabeza del cuerpo místico de la *res publica*, con la doble personalidad de Cristo en tanto cuerpo y cabeza de la comunidad cristiana. El príncipe, argumentaban los teóricos del Estado, contenía en sí dos cuerpos: un cuerpo natural y un cuerpo político. El primero era mortal y estaba sujeto a los avatares del ciclo de la vida humana. El segundo era invisible e inmortal, porque representaba a la comunidad política (Kantorowicz, 1985 [1957]).

(...) forma parte de este patrimonio ideológico la idea de que cada cuerpo social, como cada órgano corporal, tiene su propia función (*officium*), de modo que a cada cuerpo le debe ser conferida la autonomía necesaria para que la pueda desempeñar. A esta idea de autonomía funcional de los cuerpos va ligada la idea de autogobierno que el pensamiento jurídico medieval llamó *iurisdictio* y en la cual englobó el poder de hacer leyes y estatutos, de dar poder a magistrados y, de un modo más general, de juzgar los conflictos y de emitir órdenes (Hespanha: 1993: 77).

Nuevamente la idea de “cuerpo” nos advierte que nos encontramos ante un complejo de cultura en el que la metáfora orgánica ocupaba un lugar fundamental como modelo de organización social y política, pasando a enfrentar a una renovada generación de estudiosos del Antiguo Régimen al difícil problema de pensar cómo se articulaba políticamente una sociedad donde el poder no se concentraba en un centro, sino donde existía un complejísimo mundo corporativo, de naturaleza también política. De manera general, podemos decir que el punto de partida de muchos de estos análisis apuntó al estudio de la matriz, al ordenamiento primario de la “cultura político-jurídica del Antiguo Régimen”, a partir de la identificación de una serie de ideas recurrentes o principios-guía (la metáfora “corporatista”, entre ellas) que sostenían una cierta visión del mundo, constituían sus condiciones de sentido y funcionaban como reglas –aunque no siempre explícitas– de su sintaxis teórica (Agüero, 2013 a; Clavero, 1991 b; Costa, 2007; Garriga, 2004; Guerra y Lempérière, 1998).

Es por ello que, cuando estos estudios afirman la persistencia del carácter corporativo dentro de la estructura social, ven en él un profundo orden de creencias que resultaba en buena parte “indisponible”, es decir, difícilmente manipulable por actos voluntarios del poder (Agüero, 2013 a), al tiempo que incompatible con la noción de Estado. En una revisión crítica al paradigma estatalista, estos trabajos planteaban que aquella metáfora corporal ubicaba al soberano en el vértice de una jerarquía compuesta por diversos grupos sociales, pero donde cada uno de ellos contaba con una determinada capacidad de autogestión, con una serie de derechos y un modo específico de poder político: una *iurisdictio* que no se agotaba en el poder culminante, sino que se articulaba en diversos grados (Costa, 2007). Estas sociedades pasaban así a pensarse como un gran cuerpo de grupos imbricados cuya “vida política antigua” nos remite a los

vínculos entre los actores colectivos que componían de la vida social (Guerra 1989). En este sentido, y siguiendo la idea de Roger Chartier (2003) de que no existe aproximación posible a un problema histórico por fuera del discurso historiográfico que lo ha construido, nos interesa adentrarnos en la revisión que se ha hecho a la aplicación del concepto de Estado al estudio de las sociedades del Antiguo Régimen.²⁸

Una manera de abordar el debate sobre el “paradigma estatalista” es considerarlo como resultado de un progresivo desvelamiento de una operación cultural que, desde fines del siglo XIX, buscó emplear la categoría de “Estado” a la descripción de sociedades premodernas (Garriga, 2004). Así, la idea de “Estado” en manos del historiador se volvía no solo un escape epistemológico ante un mundo que devolvía una radical alteridad, sino también un recurso ideológico: una forma de proyección eficaz para la legitimación de los Estados surgidos tras las revoluciones burguesas (Clavero, 1991 a). El “éxito historiográfico” del concepto comenzaba a leerse en función de las necesidades de justificación que habían afectado a los regímenes políticos liberales (Schaub, 1998), e impulsaba a revisar el papel cumplido por la historiografía dentro de un complejo proceso de construcción/invencción del Estado en el pasado que había llenado buena parte de los siglos XIX y XX. Sin la intención de establecer secuencias cronológicas absolutas, se advertía que esta categoría historiográfica había vivido su época dorada entre los años sesenta y setenta del siglo pasado, a partir de la publicación de algunas colecciones de trabajos y obras globales, como la de José Antonio Maravall, las cuales difundían la imagen del Estado como la forma política prototípica del Occidente europeo o, incluso, como la forma política consustancial al hombre socialmente organizado (Garriga, 2004).

²⁸ Conviene a estos fines precisar que lo que generalmente se acostumbra a considerar como Estado territorial moderno es aquella entidad con un aparato burocrático, militar y fiscal capaz de ejercer un control sobre individuos y territorios, tras haber atravesado un proceso de concentración del poder político y logrado definir un sujeto soberano, esto es, un sujeto capaz de imponer el derecho sobre un cierto territorio (Garriga, 2004). En palabras de Max Weber, se trata de “una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos por sus propias jerarquías supremas” (Weber; 1979: 92).

Visto desde cierta perspectiva, si bien el concepto de “Estado” contó con un uso generalizado y prácticamente incontestado, desde hace ya varias décadas estas visiones estatizadoras fueron revisadas a la luz de una serie de análisis más ajustados a la vida del mundo local por una creciente producción abocada a estudiar la realidad del poder en el Antiguo Régimen. Como resultado de este proceso, el consenso historiográfico más o menos establecido en torno al modelo estatista se comenzó a resquebrajar hacia los años setenta al calor de la llamada “crisis del Estado”, coincidiendo con una revalorización del estudio del poder como objeto de la Historia política. (Gil Pujol 2006). De esta manera, el entendimiento de lo político conocía un enriquecimiento extraordinario gracias a las nuevas perspectivas adoptadas, a la incorporación de nuevas fuentes, como a una nueva sensibilidad histórica general: instituciones y rituales, política “desde abajo”, redes clientelares, integración de elites y microfísica del poder eran algunos de los ámbitos que esta Historia política expansiva hacía suyos, al tiempo que se hacía más consciente de la omnipresencia del poder (Gil Pujol, 2006).

Tal como fue señalado en el capítulo anterior, un factor determinante en esta renovación teórica fue la obra de Michael Foucault, en particular, sus estudios sobre microcosmos de poder y prácticas coercitivas. A partir de sus trabajos, la apreciación del poder, su ejercicio y reparto fueron redefinidos: el poder político pasó a ser “una realidad difusa (...) insita en cada célula o proceso de la sociedad, verificable en cada relación social básica, averiguable solamente por aquello que se ha llamado una ‘microfísica del poder’” (Hespanha; 1989: 15). Este marco teórico no hizo más que reafirmar el interés de los investigadores por la extensa autonomía de otros poderes políticos que excedían el polo monárquico, al tiempo que se rechazaba la categoría de “Estado” para describir estas formas de organización descentrada del poder.

Asimismo, el “paradigma estatalista” comenzaba a recibir severas críticas tras la publicación de la obra de Otto Brunner²⁹, la cual encontraba su continuidad y

²⁹ La renovación iniciada por Brunner responde principalmente al desarrollo de un análisis sobre las continuidades que se presentaron entre los sistemas políticos medievales y modernos, así como la postulación de una persistencia en resistentes estructuras tradicionales de vinculación política, marcadas por el “patriarcalismo” y “señorialismo”. “Si estilizamos al máximo, su propuesta consiste en valorar como características estructurales de la sociedad moderna tanto el orden feudocorporativo como la incapacidad para definir políticamente el derecho, enfatizándolos como

profundización en las investigaciones de Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha. La producción de estos dos referentes de la historiografía jurídica española y portuguesa fue, en gran parte, responsable de provocar “una auténtica revolución copernicana en el campo del análisis de los ordenamientos del poder” (Schaub; 1998: 29). Dentro del desafío metodológico que ambos autores proponían al buscar restituir la “radical alteridad” a las formas de organización pretéritas, generaron una toma de conciencia cada vez más aguda acerca de la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del presente, apuntando al anacronismo producido por el uso acrítico del concepto de “Estado”. Así como resaltando los problemas interpretativos a los que conlleva su aplicación dentro del estudio de las realidades prerrevolucionarias. Desde la historiografía jurídica, se daba entonces un paso hacia “una suerte de antropología del Antiguo Régimen” que perseguía comprender el contexto cultural de lo político y lo jurídico.

Para ello, Clavero dirigía su análisis al estudio de la matriz cultural de estas sociedades demostrando cómo en ellas tanto la teología como la religión y el derecho atesoraban un conjunto de saberes ampliamente consensuados acerca del hombre y la sociedad. Mientras que, por su parte, Hespanha se dedicaba a revisar “la cuestión de la centralización” a partir de una minuciosa reconstrucción de la arquitectura global de los distintos poderes jurisdiccionales del Portugal del siglo XVII, insistiendo en el poder y en la perennidad de su estructura policéntrica. Su estudio, ante todo geográfico, buscaba captar el ejercicio de autoridad en los espacios en los que se desarrollaba, dejando al descubierto la gran heterogeneidad que presentaba el espacio portugués.

De esta manera, una Historia del Derecho renovada se volvía la candidata ideal para encarar la historización de un conjunto de prácticas y legitimaciones culturales del “mundo antiguo”, al tiempo que proponía un modelo descentrado para el análisis del poder. Y la gran paradoja que dejaba planteada era, justamente, que aquel poder monárquico “absoluto” –con su consecuente

otros tantos obstáculos para la emergencia del ‘Estado moderno’, que no sería así una entidad *histórica*, sino el resultado *historiográfico* de proyectar categorías pertenecientes al orden político actual sobre las formaciones del pasado, de este modo inevitablemente interpretadas como *precedentes* del Estado contemporáneo” (Garriga; 2004: 5).

concentración de poderes en un centro cada vez más reducido— era, sin embargo, compatible e, incluso en ciertos aspectos, dependiente de la extensa autonomía de los poderes de la periferia. Sin lugar a dudas, las consecuencias de la empresa colonial en América, tales como el desarrollo de un sistema de poderes locales y la actuación de una “Iglesia” protagónica, jugarían un rol central, proponiendo nuevos desafíos a los estudios sobre la organización del poder.

SOCIEDAD COLONIAL, IGLESIA Y CORONA

En uno de sus clásicos trabajos sobre la Monarquía Católica, David Brading (2003) establecía una correspondencia entre dos hitos centrales de la historia de los vínculos entre el poder secular y temporal, separados entre sí por más de setecientos años de historia. En resumidas palabras, el autor planteaba que así como a principios del siglo IX el Papa había coronado a Carlomagno como el Rey de Jerusalén y emperador del Santo Imperio, en el siglo XV el pontífice Alejandro VI había creado un Santo Imperio de las Indias, confiriendo la jurisdicción imperial a los reyes católicos. Y agregaba que “dada que la finalidad de la creación de este imperio era la conversión de los indios, el Imperio español debía por ello su existencia a la Divina Providencia” (Brading; 2003: 19).

El nexos establecido por Brading, y aquí retomado, no hace más que señalarnos cómo la imbricación estructural, conceptual y simbólica del orden monárquico con el religioso durante el reinado de los reyes católicos tradujo los complejos y tempranos lazos que ligaron las instancias políticas y eclesiásticas (Alberro, 2000). Sin embargo, la naturaleza de estos vínculos dentro de la nueva realidad colonial, sus relaciones de causalidad, subordinación o justificación, o incluso la discusión en torno a la posibilidad de distinguir los propósitos “religiosos” de los “seculares” dentro de las políticas coloniales diseñadas para las Indias, han sido analizadas desde diferentes perspectivas. En este sentido, el presente apartado busca recuperar aquellos enfoques que apuntaron a analizar la configuración de estos vínculos a lo largo del período colonial, como también a revisar a aquellos estudios que se preguntaron por los límites de expresiones tales como “religión” e “Iglesia” dentro de estos contextos.

Sin dudas, estos últimos planteos se combinaron con aquellos debates en torno al concepto de “Estado” que venimos considerando desde el apartado anterior. Ya que lejos de quedar acotados a los estudios sobre el Antiguo Régimen en el Viejo Mundo, estos se reactualizaron dentro del escenario que quedaba establecido a partir de la adquisición de la Corona española de sus nuevas posesiones de ultramar.

Uno de los interrogantes a saldar dentro de ese contexto colonial era si el “Estado”, como concepto unificador y cohesionador de una comunidad política, era posible cuando cada vez, y en mayor medida, se perfilaban en tierras distantes una multiplicidad de autoridades jurisdiccionales, tanto locales como metropolitanas, seculares, pero también eclesiásticas. En este sentido, mientras un importante número de investigaciones naturalizó la idea estatal, “construyendo” el Estado en el pasado americano, otros trabajos advirtieron que este término estaba lejos de hacer su aparición en la Europa o en la América de los siglos XVI y XVII. Y de esta manera, dejaron planteada la discusión en torno a los procesos de centralización y concentración de poder propuestos para las realidades americanas, como también una crítica al tipo de fuentes que se utilizaban para estudiarlos –básicamente, los textos del derecho oficial–, y al instrumental teórico empleado para comprenderlo, construido a partir de categorías elaboradas por la ciencia jurídica.³⁰

Asimismo, en tanto se afirmaba que las nociones estatalistas no habían penetrado aún en la imaginación política de esos tiempos, se hacía preciso explicar los usos y sentidos que los tratadistas políticos de la época habían hecho al usar el término “Estado”. Encontrándolos mucho más asociados a los “estados” jurídicos de índole colectiva, que al “Estado moderno” como el aparato de gobierno que hoy conocemos. En este sentido, se planteaba que:

(...) más que de “Estado” habría que hablar de “estados”, pues si, por una parte, el término se refiere a los estamentos sociales en que se divide la comunidad, por la otra, se usa para describir las “materias de estado” que son todas aquellas que tienen que ver con el mantenimiento o incremento de “el estado del monarca”, es decir, los dominios de la Corona, la cual se compone de muchos “estados”, uno de ellos siendo “el Estado de las Indias” (Cañeque; 2001: 10).

³⁰ Para un desarrollo acabado de este tema, ver: Garriga, 2004.

Se volvía así evidente que la monarquía española no se había construido sobre la base de una lógica centralizadora y uniformadora, sino sobre una asociación imprecisa de todos sus territorios, respetando gran parte sus tradicionales estructuras corporativas en una lógica muy diferente de la del soberano Estado-Nación. La propia concepción del orden político giraba en torno a la idea de Imperio, entendido en el sentido medieval como monarquía cristiana universal que, en el caso hispano, era reelaborada de manera tal que la monarquía española devenía en “monarquía católica”, haciendo del universalismo un elemento constituyente de su identidad. Dentro de esta conceptualización, las posesiones americanas desempeñaban un papel decisivo, en tanto la conquista de América se planteaba como la realización del destino providencial de una monarquía destinada a convertirse en universal (Cañeque, 2001).³¹

Por su parte, autores como Pietschmann (1989) no dudaron en designar a España como “el primer estado moderno de principios de la Edad Moderna” (Pietschmann; 1989: 65), con una estructura administrativa adecuada y una rigurosa organización política. Sin embargo, y ante la propuesta de calificarla como un “Estado de gobierno absolutista”, tildaba de irresoluble la cuestión de si la España de la época de los descubrimientos tenía un carácter tradicional-medieval o moderno. En su lugar, entendía que era más acertado calificarla como producto de aquella época del Renacimiento que marcaba una transición mediante la coincidencia de lo antiguo y lo nuevo dentro de la variedad de sectores que presentaba la vida social (Pietschman, 1989).

Fue bajo esta misma óptica que se analizaron los lazos establecidos entre el poder temporal y secular, postulando que los mismos se encontraban atravesados por una superposición de tradiciones y elementos tanto medievales como modernos. Lo cual llevó a cuestionar aquella teoría –compartida por una numerosa cantidad de trabajos sobre la organización del poder en Hispanoamérica colonial– que

³¹ En esta dirección, y profundizando su análisis en la figura del jurista colonial Juan de Solórzano, Brading (2003) propuso ver en sus escritos la declaración final de la tradición imperial española. Este historiador revisaba cómo en una afirmación audaz, desde su *Política indiana* (1739 [1648]), Solórzano afirmaba que Dios todopoderoso había escogido a España de entre todas las naciones para llevar el don de la Fe cristiana a las naciones del Nuevo Mundo. Aceptaba entonces la doctrina canónica que afirmaba que el Papa, como vicario de Cristo, era el monarca universal del mundo, deduciendo de ello que el mejor y más seguro título de propiedad de un imperio era la donación papal de 1493 (Brading, 2003).

consideraba a la cesión papal como un simple acto de donación feudal por la que los reyes se convertían en vasallos del Papa. Al respecto, se planteaba que, a excepción de la formula “*donamos, concedimos et assignamus*”, no se presentaban en las bulas otros indicios que pudieran respaldar una explicación por medio del feudalismo.

Fernando e Isabel no consumaron ningún acto de reconocimiento a la soberanía del Papa, como habría de esperarse en una investidura de acuerdo con las prácticas feudales, en forma de juramento por ejemplo, o el pago de un arbitrio, aunque fuera simbólico, y los textos no comprenden un claro feudo (Pietschmann; 1989: 75).

De esta manera, la idea de que los títulos de apoderamiento de la tierra redundaban en una obligación especial de evangelización, o la elevación del concepto de evangelización al rango del motivo principal de la colonización española de América, comenzaba a ser cuestionado. En su lugar, se proponía un uso “estatal” de la religión y de la Iglesia a los fines de alcanzar objetivos políticos. Por ende, lejos de considerarse en términos tradicionales-feudales, se entendía que estos lazos referían un uso más pragmático, político y moderno por parte de una monarquía que se servía del principio de limpieza de sangre, de la inquisición estatal o del propio móvil de la evangelización como efectivos mecanismos de control político. La Iglesia española se convertía así en un magnífico instrumento de adoctrinamiento supeditado al desarrollado Patronato Regio, ejerciendo su influjo en la medida y en las esferas donde el Estado se lo permitía (Negredo del Cerro, 2006).

Por otra parte, si en forma reiterada la historiografía había señalado el entrelazamiento del Estado y la Iglesia en la España de principios de la Edad Moderna, la misma perspectiva revisionista ponía en duda esta indiferenciación, analizando cómo ambas potestades, lejos de trascenderse o entremezclarse la una con la otra, entraban en diversas contiendas por el control de diferentes espacios de poder. Esto abría el camino a una serie de estudios que analizaron las distintas esferas de la vida social colonial en las que intervenían y entraban en contienda autoridades eclesiásticas y seculares. Ejemplo de ello son los estudios sobre el patronato (Imízcoz, 2001; Levaggi, 1998; Thompson, 2008; von Wobeser, 1998, entre otros), la inquisición (Alberro, 2000; Moreno, 2004, entre otros), el

derecho de concesión de beneficios eclesiásticos y diezmos (de la Hera 1992, a y b), los usos del recurso de fuerza y las inmunidades eclesiásticas (Barral, 2003, 2007 a; Cornejo, 2005; Martínez de Sánchez, 1991), entre otros. Asimismo, la propia legislación indiana ofrecía también un ámbito adecuado para analizar cómo ambas potestades habían entrado en controversia en lo referente a la materia jurisdiccional: es que si la América española había resultado ser un campo de experimentación jurídico-religiosa, la ideología subyacente en las Leyes de Indias reflejaba aquellas interferencias que ambas jurisdicciones habían acarreado a lo largo de siglos como producto de la fricción existente entre los sistemas doctrinales teocráticos y cesaristas (de la Hera, 1992 a y b).

En resumidas cuentas, los estudios especializados no partían ya de la noción de una Iglesia colonial que se servía de la Corona para lograr sus objetivos, ni de una monarquía que prestaba particular apoyo a los intereses eclesiásticos, sino de una monarquía que había sabido aprovechar a la religión –y por medio de ella también a la Iglesia– para la realización de su política. Este punto era crucial para argumentar en contra de la idea de una unión indiferenciada entre ambas autoridades, al tiempo que conducía a establecer una distinción entre la religión y su significado para la política española, por una parte, y la propia Iglesia como institución, por otra. En este sentido, se proponía que, más que a la Iglesia como institución, era a la religión a la que se le concedía una importancia fundamental dentro del régimen político de la monarquía española. “Para el Estado Monárquico era el vínculo de la subordinación, el nudo o atadura que ligaba América a la Península, y sin el cual la dominación no podría ser suave y dulce porque se hundiría en el desorden” (Peire; 2000: 327).

Ahora bien, tanto el concepto de “religión” como el de “Iglesia” no se presentaban como unívocos y era necesario definirlos, problematizar sus límites e indagar acerca de sus significados dentro de estos contextos coloniales. En primer lugar, se advertía como sumamente problemático el considerar a la Iglesia española como una institución homogénea. Ya desde su papel destacado dentro de la empresa de colonización ultramarina era posible advertir cómo entre los representantes individuales del clero, en particular, y dentro de la Iglesia, en su conjunto, se habían levantado divergentes corrientes teológicas. Asimismo, el

origen y la composición del clero, su participación en la vida sociopolítica y sus diversos vínculos con las capas dinámicas y económicamente activas de la sociedad daban numerosas muestras de que no solo había considerables diferencias en materia teológica-religiosa (Piestchman, 1989).

Otros autores, sin embargo, fueron más allá de estos planteos poniendo en cuestión el propio concepto de “Iglesia”. Partían de la idea de que dentro de la configuración de la vida social colonial resultaba dificultoso admitir la existencia de una Iglesia “en tanto que entidad homogénea y diferenciada” (Di Stefano; 2000: 90), ya que sus instituciones no eran otra cosa que los mismos ámbitos de participación, sociabilidad y organización de la sociedad indiana misma. Esto no nos llevaba a postular una total indiferenciación entre ambos cuerpos: los innumerables conflictos de competencias entre el poder civil y eclesiástico demostraban, en todo caso, que más que una unión indiferenciada lo que había prevalecido era una superposición entre ambas jurisdicciones, la cual había ido evolucionando de manera dinámica y no siempre pacífica (Di Stefano, 2000, 2005, 2008, 2012; Peire, 2000; Peire y Di Stefano, 2004).

En segundo lugar, el propio concepto de “religión” presentaba una serie de problemas y desafíos metodológicos en tanto sus límites se tornaban difusos a los ojos del investigador. ¿A qué dominios de la vida colonial le cabía la aplicación de esta definición? ¿Qué calificaban y entendían como religioso los propios actores sociales? En palabras de Clavero:

(...) la indistinción de la religión puede ser el supuesto más significativo. La religión podía estar tan identificada con la cultura sin más que una palabra como esta, *religio*, no la significaba en términos genéricos ni había otra que sirviera para la identificación” (Clavero; 1993: 77).

En este sentido, se proponía que dentro del Antiguo Régimen predominaba una visión “abierta” en materia religiosa, en donde los laicos tenían un lugar no tan distanciado de los clérigos y donde las prácticas caritativas y de piedad colectiva retenían más la atención que el propio dogma. En otras palabras, una religión que invadía los diversos espacios de la vida social y que volvía evidente que no existía otra historia posible que una Historia social de lo religioso colonial.

De esta forma, el debate dado durante los años setenta respecto a la noción de “religión popular” puso en duda la legitimidad de una Historia religiosa

largamente practicada por la Historia de la Iglesia o por historiadores religiosos eruditos que, apoyándose en la aparente continuidad del lenguaje utilizado en el pasado y en el propio presente del historiador, carecían de un acercamiento crítico acerca del uso del concepto de “religión” en el estudio de estos contextos pretéritos.

La contrapropuesta era, justamente, reconsiderar si aquella idea de “lo religioso” se encontraba justificada a la hora de dar cuenta de representaciones y prácticas rituales colectivas e individuales presentes en la América colonial. Al tiempo que se advertía que su definición, tal como nosotros la conocemos en el presente, se trataba –en todo caso– de un dato reciente de nuestra cultura, no remontándose más allá del siglo XVIII. De tal manera, esta perspectiva crítica procuraba denunciar el límite que existía entre la Historia religiosa y la propia posibilidad de reflexión sobre la sociedad colonial, proponiendo ampliar la investigación al cuestionamiento antropológico y comparativo (Schmitt, 2001). Era aceptando el comparativismo y la distancia que proponía una perspectiva antropológica, que el investigador podía evitar caer en la “trampa” que tendía el estudio de una trama social que se escapa de la observación directa y a la cual solo se accede a través de una cadena de mediaciones constituida por todas las representaciones que nos separan de ese pasado.

A MODO DE SÍNTESIS

La controversia político-religiosa que a lo largo de la Edad Media y de los siglos coloniales se desarrolló en torno a la potestad civil y eclesiástica muestra cómo las interferencias entre ambas jurisdicciones resultaron ser, en realidad, producto de la fricción existente entre dos sistemas doctrinales de larga evolución: el sistema teocrático y el cesarista.

Sin embargo, luego de este recorrido histórico y analítico realizado en el presente capítulo, podemos plantear que ni la teocracia planteada por el pontífice Gregorio VII, ni el cesaropapismo de la tradición constantineana tuvieron pleno éxito en Occidente. El futuro perteneció más bien al equilibrio –complejo– entre ambas esferas. El poder se construyó en paralelo, transfiriendo símbolos, traspasando

imágenes y metáforas, estableciendo diferencias, pero siempre de manera relacional, en espejo con la otra jerarquía de poder.

Si bien desde tiempos tempranos la distinción entre el orden temporal y el espiritual resultaba central (recordemos, por ejemplo, el principio enunciado por el Papa Gelasio en el año 494, en su carta al emperador Anastasio), también es cierto que en el Occidente cristiano se venía realizando una complicada sustitución y un entrelazamiento entre imperio y papado que organizaba la relación entre ambos poderes en una relación inevitablemente competitiva, si no abiertamente conflictual. Fue este mismo escenario conflictivo el responsable de impulsar las respectivas *imitatio imperii* e *imitatio sacerdotii*, así como las múltiples referencias y entrecruzamientos de dos discursos de la soberanía que permitían representar y legitimar los procesos de poder recurriendo a un patrimonio de imágenes diversas, pero muchas veces convergentes (Garriga, 2004).

Sin ir más lejos, aquella separación propuesta por la reforma gregoriana entre clérigos y laicos siguiendo el criterio de la sexualidad –para unos, el celibato a cambio del monopolio del sacerdocio y el privilegio de poder manipular el *Corpus Christi*; para los otros, el poder casarse legítimamente, la generación sexual encuadrada en un conjunto de reglas y limitaciones restringidas– llevó a la confiscación, por parte de los clérigos, de todo lo relativo al universo de lo sacro. Sin embargo, fue de cara a lo sagrado que los reinos de la Europa del norte y centro buscaron en la santidad dinástica, tanto a partir del uso de regalías de origen celeste como de la taumaturgia del Rey, un medio de tener un acceso directo a Dios, minimizando la mediación del clero.

Fue a caballo de los siglos XII y XIII que surgió el *Studium*, la universidad, la cual se afirmó como un tercer poder que se sumaba al *regnum* y al *sacerdotium*. Y con ella la teología, la cual termina coronando el hablar sobre Dios y sobre la sociedad en una ciencia (Schmitt, 2001). La teología moral y sus dependencias, de la catequística a la penitencial, tenían entonces una capacidad de penetración en la interioridad de la sociedad inimaginable hoy para ningún otro orden.

Apenas podemos hacernos ideas de las posibilidades de una religión que no solo disciplinaba con medios como la culpa del pecado y la remisión del Sacramento, sino que también seriamente inculturaba con fines como el amor y la amistad, la

piEDAD y la reverencia. Podía encontrarse realmente entonces con unas posibilidades superiores de organizar las relaciones humanas (Clavero; 1993: 72).

En este sentido, se nos revelan las diferencias entre religión (que, cabe aclarar, no quedaba recluida ni reducida a la literatura teológica) e instituciones políticas y eclesiásticas (cada una de estas dos últimas con sus jerarquías burocráticas de autoridades). Sin embargo, esta diferenciación no nos lleva a plantear el estudio de los vínculos entre lo temporal y lo religioso atendiendo, por un lado, a “la religión”, por el otro, a “la cultura política” y por último, a “la cultura eclesiástica”. Sino más bien, a pensar en la cultura de Antiguo Régimen en términos de múltiples polos y relaciones complejas. Así, el siguiente capítulo persigue el objetivo de reconocer los trazados institucionales y los espacios de competencias jurisdiccionales por los que batallaron –a lo largo de los siglos– ambas esferas de poder, atendiendo, dentro de nuestra particular área de estudio, a los escenarios locales que pusieron en juego tal o cual segmento de la sociedad.

CAPÍTULO III. UNA APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES ENTRE ESPACIO Y PODER. LOS ORÍGENES DE LA JURISDICCIÓN COLONIAL DE SAN SALVADOR DE JUJUY

Entre la tendencia a proyectarse la misma cultura del historiador a una edad que ya tiene por moderna y el correctivo de importarse por el antropólogo culturas tan extrañas a nosotros como a los cristianos de entonces, se tiene la línea media de mirar sencillamente a la época y comprobar que tenía una cultura propia, la cual, como les servía a ellos para entenderse y ordenarse, puede servirnos a nosotros para tratarles y comprenderles. Esta tal vez constituya la vía de acceso
(Clavero 1993: 177).

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene por objetivo reflexionar acerca del proceso de deslinde jurisdiccional en el que se vio involucrado el Jujuy colonial, indagando tanto en los procedimientos de conocimiento y organización retórica de este espacio (Bixio y Berberían, 2007; Cisterna, 1997; Estruch, 2014; Lorandi y Bunster, 1987; Martínez, 2011), como en las prácticas políticas y simbólicas de establecimiento, posesión, legitimación y disputa de esas demarcaciones coloniales (Abercrombie, 2006; Boixadós, 1994; Harris, 1997; Sanhueza, 2011; Schramm, 1995, entre otros).³² Para ello, consideramos un período que abarca desde mediados del siglo XVI –con las primeras entradas españolas–, hasta fines del XVII– momento en que se logra cierta estabilización dentro del trazado jurisdiccional.

Entendemos que las jurisdicciones político-administrativas implementadas en América colonial no constituyeron un sistema homogéneo, sino que, por el contrario, albergaron una superposición de empleos y procesos surgidos en épocas distintas y ligadas a universos políticos sociales diversos (Hespanha, 1993). Sin

³² La reflexión sobre las relaciones entre espacio y poder nace con los estudios de Wastly y Maclean sobre la información y la comunicación (Cairo Carou, 1997); pero serán los trabajos de Foucault, sobre todo en el caso de la propuesta de geografía del poder de Raffestin (1980) y de Sack (1986), los que pongan en el tapete la posibilidad de realizar un análisis espacial del poder. Desde el campo de la Historia del Derecho, otro tanto pasará con las investigaciones de dos de sus principales referentes: Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha, responsables -en gran parte- de provocar “una auténtica revolución copernicana en el campo del análisis de los ordenamientos del poder” (Schaub; 1998: 29). Fue este último quien, en su minuciosa reconstrucción de la arquitectura global de los poderes jurisdiccionales del Portugal del siglo XVII retomó las discusiones dadas en el ámbito de la Nueva Geografía para preguntarse por las proyecciones espaciales de determinadas matrices básicas de la organización del poder en sociedades no estatales.

embargo, desde una Historia de corte institucional se han resaltado aquellos criterios coloniales de organización jurisdiccional, opacando las lógicas preexistentes de ordenamiento de espacios étnicos, políticos y sociales sobre los cuales aquellos se desplegaron. Por su parte, la Etnohistoria priorizó el análisis de esas demarcaciones coloniales en función de los impactos que produjeron en las dimensiones política, social, económica, simbólica y, sobre todo, étnica de las poblaciones locales.

En este sentido, y coincidiendo con la idea de Antonio Hespanha (1993) de que hacer la historia de la división político-administrativa es hacer la historia de las relaciones entre el poder y el espacio, este capítulo opta por explorar los dispositivos de “partición” política del espacio jujeño a partir de una mirada que trascienda un enfoque estrictamente institucional y que fije la atención en las prácticas espaciales de fragmentación colonial (Lopes de Souza, 1995), sin descuidar las modalidades de organización preexistentes sobre las que se implementó. Para ello, combina la perspectiva interdisciplinaria de la Antropología Histórica (Lorandi y Wilde, 2000; Zanolli *et al.*, 2010) con los aportes de la Nueva Historia del Derecho (o Historia Jurídica Crítica) (Agüero, 2006, 2008, 2013 a; Clavero, 1981, 1991 a y b, 1993; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993), en un diálogo permanente con los conceptos de la Geografía Social (Benedetti, 2005; Lopes de Souza, 1995; Raffestin, 1980; Sack, 1986).

Retomando las consideraciones realizadas por los estudios de la cultura jurisdiccional acerca del uso y tratamiento de las categorías espaciales (Hespanha, 1993; Barrera, 2007, 2010; Moriconi, 2011 b), el capítulo se basa en el análisis de fuentes escritas priorizando la normativa que organizaba el diseño jurisdiccional, como aquellos documentos que nos acercan a las prácticas y sentidos involucrados en el establecimiento jurisdiccional que acompañó el proceso de conformación de Jujuy y el consecuente dominio colonial del área. Es decir, este análisis mira la estructura de potestades seculares y eclesiásticas no solo atendiendo a la normativa y a los textos y saberes de la época, sino también bajando al nivel más operativo de la cultura jurídica: el de la resolución de los conflictos (Agüero, 2009).

RENOVACIONES TEÓRICAS: LA GEOGRAFÍA SOCIAL Y LA NUEVA HISTORIA DEL DERECHO

A principios de la década de 1980, hacia el interior de las Ciencias Sociales se inició una revisión del “paradigma estatista” (Hespanha, 1989; Garriga, 2004), en cuya construcción habían participado –de manera diferencial– las distintas disciplinas sociales. Esta tarea, desarrollada a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, se había realizado en paralelo a los procesos de configuración histórica de las identidades nacionales, dando por resultado una eficaz *invención de la tradición* (Garriga, 2004). Dicho paradigma no solo presentaba al Estado como la forma política consustancial del hombre en sociedad (y a los procesos de centralización y concentración de poder como el modelo prototípico de la organización política occidental), sino que operaba sustituyendo el concepto de “poder” por el de “Estado”, volviendo a este último el objeto privilegiado de toda reflexión teórica (Raffestin, 1980).

En manos de un historiador, de un geógrafo o de un antropólogo, el “Estado”, como categoría de análisis excluyente, se volvía no solo un escape epistemológico ante realidades que devolvían una radical alteridad, sino también un recurso ideológico: una forma de proyección eficaz para la legitimación de los Estados surgidos tras las revoluciones burguesas (Clavero, 1988). Se hacía entonces imperiosa una lectura del éxito historiográfico de este concepto a la luz de las necesidades de justificación que habían afectado a los regímenes políticos liberales (Schaub, 1998), así como una revisión del papel cumplido por las Ciencias Sociales en la construcción “de lo estatal”.

Como resultado de este proceso, el consenso establecido en torno al modelo estatista comenzó a resquebrajarse hacia los años setenta al calor de la llamada “crisis del Estado”, coincidiendo con una valorización del estudio del poder y de sus múltiples manifestaciones (Garriga, 2004). En tanto el hecho político no se encontraba enteramente refugiado en lo estatal (Raffestin, 1980), su entendimiento pasaba a enriquecerse gracias a las nuevas perspectivas adoptadas como a la incorporación de nuevas fuentes documentales.

Tanto la historiografía jurídica como la Geografía no quedaron ajenas a este proceso de renovación teórica. A lo largo de las dos últimas décadas del siglo

pasado, estas disciplinas realizaron una lectura crítica de sus trabajos fundacionales³³, evaluando las consecuencias de la aplicación acrítica del “paradigma estatalista” y revisando algunas de sus categorías de análisis, para terminar coincidiendo en la reformulación del concepto de “territorio”.

Tomado del campo de la Etología, el concepto “territorio” fue empleado por primera vez a fines del siglo XIX por el fundador de la Geografía política, el alemán Friedrich Ratzel, quien lo definió como aquella porción de la superficie terrestre apropiada por un grupo humano (Estevam, 2008). En el marco del pensamiento positivista de la Alemania de fines del XIX, la idea de territorio pasó a quedar indisolublemente ligada a la idea de Estado, en tanto este se constituía como la forma de mantener su defensa, ejercer su soberanía y asegurar su reproducción (Benedetti, 2005; Estevam, 2008). Si la geografía política que proponía Ratzel era, principalmente, una geografía del Estado, hubo que esperar hasta el inicio de los años ochenta para que un movimiento de renovación en Geografía propusiera una nueva construcción teórica de esta categoría (Benedetti, 2005). Dentro de estos aportes pioneros, podemos señalar el trabajo de Claude Raffestin, el cual, tomando distancia de toda perspectiva estatalista, define al territorio como “um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder” (Raffestin; 1980:144). Asimismo, y siguiendo esta propuesta de posicionar el poder como elemento indispensable para pensar el territorio, Robert Sack, en *Human territoriality* (1986), lo definió como aquella estrategia que los individuos o grupos emplean para influir y controlar personas y recursos a través de la delimitación y ejerciendo control sobre un área geográfica determinada. Por su parte, el geógrafo brasileiro Marcelo Lopes de Souza (1995) también hizo su aporte en la redefinición de esta categoría: en lugar de partir de un espacio material en tanto soporte en donde se proyecta el territorio, proponía concebir a este último como un ámbito definido y delimitado por y a partir de relaciones de

³³ Nos referimos, en particular, a la obra de los principales referentes de ambas disciplinas: el fundador de la Geografía política, F. Ratzel, y la del historiador español J. A. Maravall. Ambos, de manera coincidente, venían dando cobertura teórica a la teoría política decimonónica que ponía en vinculación los fenómenos de naturaleza demográfica con el esplendor político estatal. El “Estado” se presentaba así como la culminación natural de todo proceso histórico y como objeto privilegiado de análisis.

poder. Así, más que hacer referencia a un espacio físico y concreto, se aludía a la trama de relaciones sociales en donde uno o diferentes actores, con diferentes intencionalidades, intereses y cuotas de poder, buscan ejercer su control. El “territorio” quedaba cada vez más alejado de lo estatal y, de esta forma, se producía una apertura analítica que dejaba atrás los enfoques unidimensionales. Por su parte, una renovada historiografía jurídica también llevó a cabo una larga tarea revisionista, que se profundizó en las últimas décadas del siglo pasado. La publicación de la obra de Otto Brunner³⁴, que había realizado severas objeciones al “paradigma estatalista”, encontró en los años ochenta su continuidad en las investigaciones de Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha: dos referentes de la historiografía jurídica cuyos aportes hemos resaltado en el capítulo precedente. Fue este último quien, en su minuciosa reconstrucción de la arquitectura global de los poderes jurisdiccionales del Portugal del siglo XVII, retomó las discusiones dadas en el ámbito de la Nueva Geografía para preguntarse por las proyecciones espaciales de determinadas matrices básicas de la organización del poder en sociedades no estatales. Hespanha pasó así a definir al espacio como aquella extensión organizada (1989), y al territorio como aquel espacio equipado desde el punto de vista político y administrativo, producto de una serie de prácticas culturales y simbólicas ligadas a determinada matriz cultural (1993).³⁵ Su análisis exigía, entonces, considerar los imaginarios vigentes sobre el poder y sobre la sociedad que existían en cada uno de los casos estudiados.

Considerando la tipología weberiana de las estructuras políticas, este autor planteaba que en las sociedades de tipo “tradicional” (las que nos interesan a los fines de este trabajo) no regía una concepción centralizadora del poder, sino una teoría corporativa³⁶: la de una sociedad compuesta por diferentes cuerpos, cada

³⁴ La renovación iniciada por Brunner responde al desarrollo de un análisis sobre las continuidades que se presentaron entre los sistemas políticos medievales y modernos, las que demuestran que el Estado moderno “no sería una entidad *histórica*, sino el resultado *historiográfico* de proyectar categorías pertenecientes al orden actual” (Garriga; 2004: 5).

³⁵ Para una mayor precisión de los conceptos utilizados en el análisis de los fenómenos espaciales, ver: Barrera, 2007.

³⁶ El pensamiento social y político del Antiguo Régimen está dominado por la existencia de un orden universal que orientaba a todos los hombres y donde cada parte cooperaba de forma diferente en la realización del destino cósmico, presuponiendo la especificidad e irreductibilidad de cada uno de los “órdenes” del cuerpo social. El surgimiento de estas concepciones en la teoría filosófico-social de la época encontró correspondencia en la dogmática jurídica, surgiendo una serie de instrumentos conceptuales tales como la construcción dogmática de la personalidad

uno de ellos con la atribución natural de una determinada capacidad de autogestión, de una serie de derechos y de un modo específico de poder político (atribución de *iurisdictio* ³⁷). Por ello, la superioridad jurisdiccional (por ejemplo, en el caso del Rey) no correspondía a un lazo de subordinación/jerarquía que se pudiera apoyar en la idea de un territorio unificado, como proyección del poder único. Por el contrario, solamente consistía en el poder de controlar o armonizar el ejercicio de los poderes inferiores, reduciendo las funciones soberanas a las de la justicia: a mantener las jurisdicciones de los restantes cuerpos políticos en el equilibrio establecido por la constitución natural de la sociedad (Hespanha, 1989). Quedaba entonces planteado el difícil problema de analizar cómo se articulaban aquellas sociedades en las que ni el ejercicio ni la titularidad del poder contaban con un centro (Clavero, 1988).

Siguiendo esta dirección, estas reformulaciones teóricas llevaron a una toma de conciencia, cada vez más aguda, acerca del anacronismo producido por la aplicación acrítica de la categoría de “Estado” a las sociedades prerrevolucionarias. Así como a un rechazo a la idea que planteaba que la territorialidad y producción de territorios eran facultades exclusivas de los Estados Nacionales (Benedetti, 2005). El territorio no podía más que ser el producto de los actores sociales (Raffestin, 1980) y, por lo tanto, resultado de una práctica histórica, cultural y simbólica: el lugar donde se proyectan todas las especies de relaciones de poder, traducidas en redes y centralidades cuya permanencia y permeabilidad es necesario historizar.

PRIMERAS PARTICIONES. CAPITULACIONES Y CÉDULAS DE ENCOMIENDA: DEL MAPA AL TERRITORIO

Uno de los mayores problemas metodológicos para cualquier intento de repensar el espacio histórico de una jurisdicción colonial como fue la de San Salvador de Jujuy es el de los límites. Las precauciones que hay que tomar para no dejarse influenciar por los trazados actuales –parcialmente representados por los límites

colectiva, el reconocimiento del carácter originario o natural de los poderes políticos de los cuerpos y su capacidad de autogobierno, etc. Para mayor desarrollo, ver: Hespanha, 1989.

³⁷ La clave de la cultura de Antiguo Régimen era, justamente, la de concebir al poder político como *iurisdictio*, como potestad de decir el derecho. Quienes detentaban el poder eran quienes tenían potestad para declarar lo que es el derecho, tanto estableciendo normas o administrando justicia en el ámbito que le corresponden (Costa, 2002).

nacionales, provinciales y departamentales– resultan imprescindibles para los trabajos etnohistóricos que buscan mapear los grupos étnicos en el pasado, como para los análisis que indagan sobre el ordenamiento institucional colonial. Más allá de cuán internalizada se encuentre la forma actual de codificar el espacio, es claro que responde a una concepción moderna de unidades políticas que difiere de las propias del pasado (Platt *et al.* 2006). Con ello, nos referimos tanto a las modalidades de concebir el espacio habitado que regían en los Andes prehispánicos (donde los mojones incaicos delimitaban territorios al tiempo que conformaban un sistema de relaciones topológicas), como a aquellas que los españoles trasladaron y adaptaron en América: “la sensación de extrañeza, de percibir una diferencia cultural profunda, ocurre también cuando se leen documentos españoles de los siglos XVI y XVII, que mencionan el reconocimiento de marcas divisorias” (Martínez; 2006: 616).

Trabajos clásicos, como los desarrollados por Alberto Rex González (1982), ya se habían preocupado por revisar la relación entre las “divisiones geopolíticas” prehispánicas y las coloniales dentro del noroeste argentino (NOA). Apoyándose en el análisis de fuentes españolas tempranas y en evidencia arqueológica, se buscó delimitar las antiguas divisiones del imperio incaico, al tiempo que se revisaron aquellas categorías que aparecían en las primeras crónicas españolas, tales como “provincia” y “reino” (Lorandi y Bunster, 1987), dejando así superada aquella idea de que los españoles habían ignorado por completo la organización incaica en el NOA. Trabajos ulteriores hicieron el camino inverso, indagando en el impacto que tuvo la organización prehispánica andina en las formas de delimitación y ensayo de las primeras particiones políticas coloniales (Abercrombie, 2006; Harris, 1997; Platt *et al.*, 2006; Sanhueza, 2004, 2011; Schramm, 1995; Zanolli, 2005, entre otros). Se pasaba así a considerar cómo la sociedad hispana había dependido de ciertas pautas de ordenamiento espacial, como de formas locales de la memoria³⁸ (oralidad, *kipus* incas, *chirus* aymara) para confeccionar sus primeras demarcaciones administrativas o para repartir en encomienda a unidades políticas y poblacionales preexistentes de las que solo se tenía “noticia”.

³⁸ Para un mayor desarrollo sobre las modalidades de la memoria social precolombina en los Andes, ver: Abercrombie, 2006.

Fue en medio de ese complejo entramado de préstamos, adaptaciones e incomprendimientos donde se fue conceptualizando y delineando lo que terminaría siendo la jurisdicción colonial de San Salvador de Jujuy. Un largo proceso que fue acompañado por una serie de cambios en las formas de conocimiento y organización retórica del espacio que de imprecisas y/o dependientes de las formas de organización de la memoria local –y por ende, blanco de diversas dificultades de traducción–, tendieron a volverse más sistematizadas a partir del desarrollo de una serie de dispositivos tales como las Visitas a los pueblos de indios.³⁹

La primera mención de “Jujuy” de la que se tenga registro se remonta a la entrada realizada por el adelantado Diego de Almagro en el año 1535, tras la firma de la capitulación⁴⁰ de la Gobernación de Nueva Toledo (1534), que dio inicio a la conquista de la región más austral del *Tawantinsuyu*. Así, Fernández de Oviedo (1945 [1549]), en su crónica sobre el derrotero de la expedición almagrista hacia el sur andino, dedica un capítulo a relatar “cómo el adelantado don Diego de Almagro e su ejército entraron en la provincia de Xibixuy”. Otros, como Antonio de Herrera y Tordesillas (1953 [1601-1615]), hicieron lo propio. Sin embargo, las escasas e imprecisas referencias sobre los lugares recorridos y las acciones de la hueste motivaron diferentes interpretaciones acerca del itinerario realizado en 1535 (Platt *et al.*, 2006; Salas, 1945, entre otros). Lo mismo sucedería con la entrada de Diego de Rojas (1543) en su desplazamiento hacia el sur por el camino que unía la capital incaica del Cusco con el *Qollasuyu*. Ello se debe tanto al hecho de tratarse de un conjunto documental que procede del paso de las huestes hacia territorios aún inexplorados como a las propias formas de conceptualización que desarrolló la sociedad española: la documentación temprana se estructuraba en la distancia y en la oralidad como fuente de

³⁹ En América, las Visitas eran un recurso administrativo colonial para obtener datos económicos y demográficos a diferentes niveles de la organización social, las cuales tenían por objetivo inspeccionar y resolver lo relativo a la disposición de energía de trabajo, a los recursos, así como a conciliar conflictos jurisdiccionales (Herzog, 2000). La realización de Visitas permitía que los oficiales reales recorrieran la cadena decreciente de *jurisdicciones*, informándose sobre el estado de cosas “de la tierra” y territorializando las funciones reales (Garriga, 1991).

⁴⁰ El régimen de capitulaciones fue el vehículo a través del cual la Corona resolvió la delicada ecuación entre el reinar y el gobernar a inicios del siglo XVI. Dicho régimen institucionalizaba una amplia delegación de *potestas* y *autorictas*, y transformaba a particulares en oficiales reales facultados para poner en práctica la política expansiva y fundacional de la Corona y para ejercer funciones gubernativas dentro del territorio asignado/conquistado (Barriera, 2009).

conocimiento y organización de la descripción (Martínez, 2011). Fue recién en el año 1573, tras la promulgación de las *Ordenanzas de Descubrimientos y Nuevas Poblaciones*, dadas en el Bosque de Segovia (posteriormente recogidas por la *Recopilación de Leyes de Indias*), que se dispuso y reguló el registro escrito de las novedades producidas durante las expediciones de conquista.⁴¹

Lejos de basarse en el registro diario y consensuado de los acontecimientos, las primeras referencias sobre el espacio al sur del Titicaca se construyeron sobre retazos de otros relatos preexistentes, superponiendo –de manera muchas veces contradictoria– acciones, nombres de lugares y de poblaciones. En concordancia con ello, no debe extrañarnos que reflejen una “distancia documental” brindando información vaga o confusa.⁴² Pero lo que nos interesa resaltar es cómo esa misma información ambigua no dejaba de corresponderse con las imprecisas coordenadas que impartía la burocracia colonial en su tarea de organizar jurisdiccionalmente este espacio a partir de las capitulaciones. Motivo por el cual dichas coordenadas terminaban siendo “completadas” sobre el terreno. “Los contrastes entre los procesos imaginados y cartografiados por los cosmógrafos y cartógrafos de la monarquía con la práctica de la conquista y colonización efectiva son brutales” (Barriera; 2007: 100).

Existía entonces una importante distancia entre aquel diagrama concebido “desde arriba” por la Corona (y expresado en las primeras capitulaciones regias) y el que terminaba resultando de la propia dinámica territorial de la conquista. Mientras que el primero dejaba entrever una concepción latitudinal de las jurisdicciones (Barriera, 2009) –y muy pocas precisiones acerca de sus límites–, el segundo mostraba cómo estas se delineaban dentro de un verdadero campo de fuerzas, siendo definidas por y a partir de las relaciones de poder (Lopes de Souza, 1995). La ausencia de unas normas generales que rigieran las

⁴¹ En este sentido, el vigésimo segundo punto de las Ordenanzas establecía que “Los descubridores por mar o por tierra hagan comentario e memoria por días de todo lo que vieren y hallaren y les aconteciere en las tierras que descubrieren e todo lo vayan asentando en un libro e después de asentado se lea en público cada día delante los que fueren al dicho descubrimiento por que se averigüe mas lo que se pasare y pueda constar de la verdad de todo ello firmándolo de alguno de los principales, el cual libro se guardará a mucho recaudo para cuando vuelvan le traigan y presenten ante la audiencia con cuya licencia hubieren ido”. *Ordenanzas de descubrimiento...nº 22*.

⁴² En sintonía con esta idea, José Luis Martínez habla de “miradas distantes” (1995: 309) para subrayar esta condición de no presenciabilidad, como también para resaltar un tipo de texto que reproducía o reutilizaba fragmentos de discursos anteriores.

instrucciones que recibían los conquistadores con sus capitulaciones colaboraba en la generación de una serie de disputas en torno a estas tempranas demarcaciones. Y con ello nos referimos a dos puntos en particular.

Por un lado, el hecho de que muchas de las capitulaciones, como la otorgada a Almagro, no respetaban la antigua doctrina jurídica que establecía que los límites entre provincias debían ajustarse a accidentes geográficos: dichas demarcaciones se realizaban de acuerdo a los límites de las gobernaciones preexistentes (Vas Mingo, 1999). Consecuentemente, es fácil comprender los conflictos de límites cuando estos se fijaban sobre los cimientos de intereses en juego.

Por otro lado, faltaban aún varias décadas para que se sancionara la Ordenanza que establecía que la conquista debía seguir un desarrollo progresivo y solo avanzar una vez “poblado y dado asiento en lo que esta descubierto pacífico y debajo de nuestra obediencia y se trate de descubrir y de poblar lo que con ellos confina”.⁴³ La entrada de Almagro se había iniciado sin que estuviese consolidado el dominio de los Andes centrales y estaba impulsada por la necesidad de una rápida “descarga de la tierra” que lograra aplacar las disputas entre almagristas y pizarristas y condujera al establecimiento de nuevas jurisdicciones.⁴⁴ Por ello, si tempranamente se repartieron cargos, tierras, indios y recursos, no fue siguiendo una política planificada, ni teniendo mayores precisiones acerca de sus extensiones y/o condiciones. En este sentido, parte de las lagunas de información que presentaban estos documentos burocráticos tempranos se terminaban dirimiendo “sobre el terreno”, tanto a partir de las mediciones de fuerza en las que se zanjaban los conflictos de intereses de los conquistadores como en función de ciertos criterios locales de organización espacial preexistentes en Andes.

Dentro de la organización del sur andino, el *Qollasuyu* era una de las cuatro grandes divisiones del *Tawantinsuyu* que, al momento de la llegada de los españoles, se encontraba bajo el gobierno de Apu Challku Yupanki. Lo que aquí nos interesa subrayar es que el reconocimiento que los conquistadores hacían de

⁴³ *Ordenanzas de descubrimiento...*nº 33.

⁴⁴ Desde los inicios de la empresa de la conquista existió una gran rivalidad entre Diego de Almagro y los Pizarro, motivada tanto por los desiguales privilegios obtenidos por parte de la Corona como por la lucha por el liderazgo en el Perú. El control sobre el Cusco se sumó a estas disputas, ya que no quedaba claro cuál era el límite meridional de los territorios concedidos a Pizarro (Lorandi, 2002).

las divisiones administrativas del imperio no quedaba solo reservado a los fines descriptivos del relato, sino que organizaba parte de las acciones dentro del avance conquistador.⁴⁵ El hecho de que Apu Challku Yupanki se incorporase a la hueste de Almagro en calidad de gobernador de todo el *Qollasuyu* no deja de ser un dato menor: la expedición almagrista marchaba sobre “provincias” incaicas (*wamani*), al tiempo que reconocía las jurisdicciones de sus “gobernadores” o “jueces”. Y lo hacía con el fin de que estas autoridades “allanasen” el territorio y mandasen a sus habitantes, la gente del Collao y de Charcas, a servir al nuevo gobernador europeo.⁴⁶

A su vez, no podemos perder de vista que el término “provincia” organizaba un discurso mayor dentro de las fuentes hispánicas, en tanto a partir de él se hacía referencia a distintos niveles organizativos. En este sentido, el término permitía también categorizar una serie de unidades más discretas, como era la “provincia de *Xibixuy*”. Siguiendo el análisis de Martínez (2011), consideramos que “*Xibixuy*”, más que homologarse con una organización política y cultural claramente identificable (como sería el caso de un señorío o “nación”), estaría connotando la existencia de una unidad administrativa impuesta por los propios incas. El planteo de Sanhueza va hacia esa misma dirección: refiere que “es posible que el concepto de ‘provincia’ aplicado por los inkas respondiera a una estrategia político-administrativa que, con base en el principio de jurisdiccionalidad y del establecimiento de determinadas alianzas políticas, adquiriera también connotaciones territoriales precisas” (Sanhueza; 2004: 44).

Recurriendo a otro tipo de fuentes tempranas, como fueron las primeras cédulas de encomienda⁴⁷ de la región, Carlos Zanolli (2005) destaca esta misma distinción

⁴⁵ Diego de Almagro entró al Collao y Charcas con el beneplácito de Manqu Inka, quien seguía todavía en Cusco como inca títere de los Pizarro y que ya había planeado su sublevación. Le precedieron el sumo sacerdote del *Tawantinsuyu*, Willaq Uma, el intérprete Felipillo y el Inka Pawllu, medio hermano de Manqu; en el trayecto y sumo sacerdote del templo del Sol de Copacabana, Apu Challku Yupanki (Lorandi, 2002).

⁴⁶ En este sentido, podemos considerar la interpretación de que el apoyo de los Mallku del Qullasuyu a la expedición de Almagro se debía a su entrada con Pawllu y Callku Yupanqui.

⁴⁷ En Andes, la unidad social dada en encomienda se denominaba “repartimiento” y generalmente se correspondía con unidades poblacionales y políticas preexistentes, ya fuesen estas provincias incaicas enteras, como en el caso del *wamani* de los Qaraqara encomendados en Gonzalo Pizarro, o de conjuntos menores, como la mitad Hurín de Chayanta encomendada en Hernando Pizarro. Mientras que, en otros casos, incluía a gente de diversas etnias. Más allá de estas distinciones, cabe destacar el hecho de que el propio término “repartimiento” normalmente era empleado

entre criterios políticos incaicos que la administración española reconoce y supuestas homogeneidades étnicas o identitarias. A partir de un detallado estudio de las cédulas entregadas en el año 1540 por Francisco Pizarro a los vecinos de La Plata, Martín Monje y Juan de Villanueva, Zanolli sostiene que la mención que estos documentos tempranos hacen a la “Provincia de Omaguaca” no referencian una unidad étnica. Sino, más bien, a diferentes pueblos diseminados de manera salpicada en la Quebrada de Humahuaca, la Puna argentina y en parte de la región sur de la actual Bolivia: un área en la que la presencia incaica habría conformado una jefatura regional, dejando una realidad multiétnica que se vio reflejada en estos repartimientos de encomienda que tempranamente involucraron a indígenas de la futura jurisdicción de Jujuy.⁴⁸

En este sentido, no podemos dejar de reconocer el gran impacto que tuvo la administración prehispánica y las formas de la memoria local⁴⁹ sobre la temprana organización peninsular: estas no solo dieron a los conquistadores una serie de herramientas para reconocer, delimitar y ensayar sus primeras particiones políticas, sino también para distribuir la mano de obra encomendada. Sin embargo, no dejamos de advertir que, cuando se adoptaron estos elementos fundamentales, se siguieron lógicas administrativas e intereses propios.

CREANDO EL ORDEN COLONIAL AL SUR DE CHARCAS

A lo largo de todo el siglo que corrió tras la entrada de Almagro (1535) y el descubrimiento de las minas de Potosí (1545), el espacio emplazado al sur del Titicaca y al oeste de la línea de Tordesillas ofició de “inmenso botín de reparto y de sitio de ensayo para asentar jurisdicciones nuevas” (Barriera; 2009: 19). El

dentro de los documentos hispanos para referir a un grupo político y territorial bajo el mando de determinados señores (Platt *et al.*, 2006).

⁴⁸ En este sentido, el área andina la encomienda, como “guardianía de grupo de personas bajo un jefe nativo (...), coincide notablemente con la concepción que los nativos tenían de la jurisdicción y el dominio” (Ramírez; 2002: 125-126).

⁴⁹ Tal como detallan cronistas como Betanzos, los datos proporcionados por los *kipuscamayoc* aportaron valiosa información acerca de las demarcaciones territoriales incaicas, las jerarquías étnicas y el número de tributarios. La encomienda otorgada por Francisco Pizarro a su hermano Hernando es quizás la más paradigmática en este sentido, en tanto en lugar de especificar cabeceras, pueblos o estancias, distingue por parcialidades: a los Charka “en Consara y en Urinsaya”, junto con los Chicha “en Anan y Urinsaya” (Platt *et al.*, 2006). Es central esta apreciación, ya que si tomamos en cuenta la similitud señalada por Zanolli (2005) entre la estructura de esta cédula y la otorgada a Juan de Villanueva, vemos reforzada la hipótesis de que este último depósito de indios tuvo por fuentes primarias a *kipus* incaicos.

desarrollo de la actividad minera tuvo un rol preponderante en la reorganización política y económica de la región: sus principales centros de explotación y fundamentalmente el cerro de plata de Potosí se convirtieron en los polos articuladores de este espacio productivo colonial (Assadourian, 1982). La nueva organización productiva y el proceso de crecimiento de los diferentes núcleos sociales enraizados en la región impulsaron la reorganización político-territorial de la antigua extremidad del imperio inca (Barnadas, 1973; Bridikhina, 2007). Con el correr del tiempo, esta fue adquiriendo un destacado peso político y económico, lo que quedó expresado, justamente, en la pertinencia de concederle un nuevo ordenamiento jurisdiccional. A los crecientes intereses políticos, administrativos y económicos se sumaba una fundada preocupación por los antecedentes de levantamientos y motines de alcance específicamente charqueño (S, Castilla, E. de Guzmán, F. Hernández Girón)⁵⁰, como por la presión fronteriza chiriguana. Las guerras civiles y los levantamientos armados fueron factores decisivos en el proceso de conformación de nuevas demarcaciones político-administrativas (Barnadas, 1973; Bridikhina, 2007).

En concordancia con ello, las antiguas gobernaciones dadas por capitulación “estuvieron distintas hasta que se fundó la Audiencia de los Reyes y se proveyó visorrey de los reinos del Perú”⁵¹, expresaban las crónicas de la época dando cuenta del gran cambio jurisdiccional que vivió el espacio al sur de Charcas en la segunda mitad del siglo XVI. Este involucró la creación de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, en el año 1561, y la del obispado de Charcas, en 1552 (elevado a la categoría de arzobispado en 1609), con sedes en la ciudad de La Plata (1538). Así como también, años más tarde, la conformación de la Gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas (1563) –subordinada a la citada Audiencia– y la del obispado del Tucumán (1570) –sede sufragánea del Arzobispado de Charcas–.

En el presente apartado nos centramos en este cambio jurisdiccional que afectó el sur de Charcas e involucró el reemplazo de la figura de un adelantado por aquellos órganos y autoridades que pasaron a conformar el sistema indiano. De esta manera, buscamos analizar el entramado jurisdiccional en el que se fundó,

⁵⁰ Para mayor desarrollo, ver: Barnadas, 1973.

⁵¹ Herrera de Tordesillas (1953 [1601-1615])

quedó incluida y determinó gran parte de la historia colonial de la jurisdicción de Jujuy (1593), siguiendo dos aspectos nodales de nuestra investigación.

En primer lugar, desde una perspectiva teórica que, lejos de entender el ordenamiento del poder colonial como el montaje de un sistema jerárquico, centralizado y perfectamente articulado “desde arriba”, concibe una construcción paulatina, gradual y por momentos errática de los espacios institucionales americanos (Agüero, 2009, 2013 a y b; Barriera, 2003, 2009; Garriga, 2004, entre otros). En este sentido, lo que debería ser una burocracia tejida por una red de instituciones transmisoras de la voluntad regia, en realidad se encontraba fuertemente mediatizada por el protagonismo que tuvieron los conflictos y juegos de poder, las vinculaciones sociales y una serie de coyunturas locales que vienen a demostrar el grado de autonomía que asumieron los actores locales frente a lo que se suponía debía ser un poder centralizado que no dejaba margen alguno para confeccionar el diagrama jurisdiccional colonial (Agüero, 2008, 2013 a; Lorandi, 2008).

En segundo lugar, asumimos que la existencia diferenciada de un poder civil y de un poder religioso en las sociedades llamadas de Antiguo Régimen no implicaban la existencia de una esfera política y una esfera religiosa perfectamente deslindadas entre sí. Sino más bien, partimos de la idea de que estas sociedades se regían por poderes distintos que, sin embargo, compartían supuestos, tareas y objetivos comunes: así, el poder temporal y el espiritual no desempeñan funciones diferentes, sino que atendían a diferentes causas, distribuidas entre ambas jurisdicciones de manera relativamente cambiante (Di Stefano, 2012). El mismo fin hacia el que estaban ordenados ambos poderes era, en realidad, doble: la conservación del orden por medio de la administración de justicia en el plano terrenal y la salvación de las almas en el plano sobrenatural. Para alcanzar ese mismo doble fin, “el poder temporal desempeñaba funciones que vistas desde nuestra visión actual son *religiosas*, así como el poder espiritual desempeñaba funciones que desde la misma óptica son *políticas*” (Di Stefano; 2012: 204-205).

Sin embargo, la estructuración jerárquica del orden y del poder devenía en un delicado problema precisamente porque no era una, sino dos cadenas distintas de *iurisdictiones* las que venían a asentarse sobre el mismo espacio. El orden en

estas sociedades implica una diferenciación de poderes, su disposición jerárquica y una culminación que buscaba “cerrar” la cadena de las *iurisdictiones* y encarnar un poder que “juzgaba, pero no podía ser juzgado” La paradoja, tal como se expuso en el capítulo anterior, es que eran dos los discursos de la soberanía, el temporal y el espiritual, y no podían sino postular la unidad del orden global y en virtud de ello atribuirse a uno u otro vértice un valor absoluto (Costa, 2002, 2007).

Audiencia y arzobispado, lo temporal y lo espiritual

La importancia de la ciudad de La Plata (1538) en la estructuración del espacio sur del Virreinato del Perú se encuentra íntimamente asociada al mineral de Potosí. Fue el influjo de la explotación minera del Cerro Rico de Potosí que posicionó a esta ciudad como la “retaguardia” de las minas de las altas estepas charqueñas. Así, la ciudad de La Plata se conformó en el asiento residencial de los mineros españoles, en el punto de abasto e intercambio de mercancías y, posteriormente, en cabecera administrativa, civil y religiosa. Sin embargo, no fue solo la minería el factor clave en su conformación: en su elección como centro político-administrativo-eclesiástico también pesó el hecho de que este hubiese sido el centro político del reino de los Charcas (Glave, 1989).

Si bien el establecimiento en dicha ciudad de la Real Audiencia y de un obispado fue discutido en Madrid de manera simultánea esgrimiéndose el argumento de la enorme extensión del territorio⁵², el estatus legal del Obispado de Charcas (1552) se concedió antes que el de la Audiencia de La Plata (1561). Ya hacia el año 1609, el Obispado se convirtió en Arzobispado, quedando así estructurada la institución política y eclesiástica en Charcas. En este sentido, autores como Zorraquín Becú plantean que el gobierno religioso y el gobierno temporal se organizaron en América de forma paralela y complementaria, buscando procurar la coincidencia de los distritos políticos y eclesiásticos, haciendo corresponder los de las audiencias con los arzobispados, y los arzobispados con las gobernaciones (Zorraquín Becú, 1952). Si bien una lectura atenta del título primero del libro tercero de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1680 sobre el

⁵² Charcas dependió hasta el año 1561 de la Audiencia de Lima, y en materia eclesiástica, del Obispado de Cusco, hasta la creación del de La Plata (1552).

“Dominio y jurisdicción real de las Indias” nos da indicios de esta intencionalidad, también nos plantea dos aspectos a considerar en el análisis.

En primer lugar, las dificultades que aún en la segunda mitad del siglo XVI existían para precisar con certeza el distrito que correspondía a cada una de las Audiencias y gobernaciones, arzobispados y obispados se habían creado según surgían las necesidades de los diferentes territorios cuando estos no tenían aún concluida su conquista y asentamiento definitivo; e incluso, en muchos casos, cuando aún estaban sin explorar parte de los territorios. Todavía en 1680, cuando la *Recopilación* enumeraba las audiencias existentes en Indias, la de La Plata no tenía definidos sus límites, en tanto estos coincidían con territorios aún no del todo explorados y que fueron modificándose al calor de una serie de disputas jurisdiccionales.⁵³

En segundo lugar, y ya no en referencia a la mera extensión o alcance territorial de cada uno de estos poderes, sino en lo tocante a sus competencias jurisdiccionales, encontramos en las primeras leyes de la *Recopilación de Indias* una serie de esfuerzos destinados a conciliar objetivos y a lograr “toda paz y conformidad” entre ambas jurisdicciones, “excusando las diferencias que indebidamente suelen suceder entre ambas”.⁵⁴ La existencia de una serie de

⁵³ El territorio sobre el que ejercía su jurisdicción la Real Audiencia de Charcas no fue siempre el mismo; muy limitado en principio por el poder de la de Lima, lo fue extendiendo a base de batallas legales, peticiones y recursos. Una vez decidido el establecimiento de la nueva Audiencia, la Corona envió Real Provisión al Virrey de Lima para que señalase límites al nuevo órgano judicial (Real Provisión de 12 de junio de 1559. Leg.: Lima, 568, L.9). De aquí surge la primera declaración de límites, establecida por el Real Acuerdo de Lima en 22 de Mayo de 1561: “que la dicha Audiencia aya e tenga por distrito e jurisdicción de la dicha ciudad de La Plata, con más cien leguas de tierra alrededor por cada parte” (Real Provisión de 22 de Mayo de 1561 Leg.: Patronato, 188, ramo 19). En estas cien leguas alrededor de La Plata quedaban comprendidas las ciudades de Potosí y La Paz, y dos de los siete pueblos de la jurisdicción de Chucuito. Las reacciones de la Audiencia de Charcas no se hacen esperar. A la protesta del Licenciado Matienzo, Oidor, sobre los restringido del territorio que el Virrey de Lima había atribuido a la Audiencia de Charcas (carta de 13 de Abril de 1561), sigue carta de la propia Audiencia pidiendo a S.M. se aumente su distrito (Carta de 22 de Octubre de 1561, Leg.: Charcas,16). Audiencia y Oidores solicitan la inclusión de Chile, Río de la Plata y Arequipa; otros la ampliación del distrito hasta la ciudad de Cuzco, Tucumán y las tierras de Calchaquí y Condorillo. (Leg.: Charcas, 16). Tras reiteradas protestas por parte de Charcas y Lima, en 29 de Agosto de 1563 se dictan una serie de disposiciones que establecen los límites de las Audiencias charqueña y limeña; y se modifican las jurisdicciones sobre algunos territorios. La Real Provisión dada en Guadalajara en la fecha antes citada establece: “la gobernación de Tucumán, y juríes y diaguitas, y las tierras y pueblos que tienen poblados Andrés Manso y Ñuflo Chaves, con lo demás que se poblare en aquellas partes en la tierra que hay donde la dicha ciudad de La Plata hasta la ciudad del Cuzco, la cual quede sujeta a la dicha Audiencia de los Charcas”.

⁵⁴ *Recopilación...* 3, 1, 4.

tensiones entre ambas potestades se encontraba en América, además, determinada por la vigencia del Patronato Real. De hecho, el propio Patronato implicaba que los monarcas españoles y sus representantes americanos eran quienes podían fijar, corregir y alterar los límites de las diócesis.

La principal prerrogativa que el Patronato daba a la Corona era la elección de los obispos, presentados por el Consejo de Indias, elegidos por el Rey y confirmados por el Papa. Un procedimiento casi similar se requería para el nombramiento de los miembros de los cabildos eclesiásticos, mientras que los curas de las parroquias, doctrinas, capellanías y beneficios no curados eran elegidos por el virrey, el presidente de la Audiencia o el gobernador en su condición de vicepatronos. Finalmente, las bulas, breves y otros documentos pontificios tampoco eran válidos en América si no habían recibido el pase regio del Supremo Consejo de Indias (de la Hera, 1992 a y b). Todo esto pone de manifiesto el sometimiento de los prelados a las autoridades seculares: las autoridades civiles con jurisdicción para hacerse cargo del Patronato Real podían intervenir en aspectos económicos y jurídicos de la iglesia, en general, y de la diócesis, en particular.

No obstante, la importancia que tenía la religión como reguladora de la vida social y de las costumbres daba a la jerarquía eclesiástica un “imperio manifiesto” sobre las prácticas y conductas de la feligresía, asignándole cierta primacía sobre las autoridades seculares. Estas quedaban sometidas a la vigilancia de los prelados y ello tenía graves consecuencias en tanto los obispos tenían potestad para informar a la Corona acerca de su desempeño en la vida pública. En el mismo ejercicio de sus funciones, los obispos podían compeler con censuras a los magistrados “negligente, o que requerido, no administra justicia” (Solórzano; 1739 [1648]: 45).⁵⁵ En el desempeño de su jurisdicción, les estaba permitido proceder contra los jueces reales o cualquier persona que la usurpara o impidiera su ejercicio (Zorraquín Becú, 1952). Sin embargo, y a pesar de la existencia de estas normativas, la ambigüedad de la delimitación entre ambos poderes provocaba constantes tensiones y múltiples conflictos de competencias.

⁵⁵ En su *Política indiana*, Solórzano agrega que, en tales casos, “se ha de proceder con gran tiento”, para evitar los escándalos y sediciones y para no confundir las jurisdicciones (1739 [1648]: 45).

En este contexto, una clara distinción entre el poder temporal y espiritual resultaba difícil. Se trataba, por ende, de dos espadas, dos cuchillos, el poder civil y el espiritual, encarnados en las instituciones del obispado/arzobispado y de la Audiencia (Bridikhina, 2007). Motivo por el cual, la vinculación entre ambas no puede considerarse una relación “pacífica” (Villarreal, 1943 [1656]), ni tampoco una simple relación de subordinación. Como ejemplo de ello, podemos citar el caso de los propios obispos que, en muchos casos, actuaban como funcionarios reales, ya que una amplia gama de encargos que les era confiada por el Rey tenía un carácter no solo espiritual, sino también temporal.

El propio Consejo Real y Supremo de las Indias era la clara encarnación de esta “complicidad” entre ambos poderes, ya que era un órgano cívico-religioso. Este tenía un presidente, que generalmente era un obispo, mientras que sus consejeros eran letrados jurídico-teológicos, laicos o eclesiásticos. Asimismo, también eran frecuentes las designaciones de clérigos para “cargos políticos”, como en el caso de los obispos y arzobispos que oficiaban de presidentes de las audiencias y de los virreyes.

Las audiencias, por su parte, eran organismos colegiados establecidos en las principales ciudades que, al igual que el virrey, tenían la representación directa del monarca en cuyo nombre actuaban, siendo muchas veces precedidas por eclesiásticos. Las Audiencias indianas no solo fueron creadas para el ejercicio de atribuciones judiciales (como las que funcionaban en la península), sino también con objetivos políticos, de manera que sus funciones podían ser consultivas, gubernativas y judiciales (Martiré, 2009). En este sentido, fueron importantes instrumentos para la implementación del poder real en los territorios de ultramar: a medida que se ampliaban los horizontes coloniales, los diferentes espacios iban quedando incorporados dentro de alguna jurisdicción de estos órganos colegiados.

La labor fundamental de las Audiencias indianas consistía en la administración de la justicia, de ahí que fueran equivalentes a las Reales Audiencias y Cancillerías de Valladolid y Granada. Sin embargo, no todas tuvieron la misma jerarquía. Ello dependía de la ciudad donde se establecían y de las atribuciones otorgadas. La *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680 distinguía tres tipos de

audiencias: las virreinales, con un presidente que era el mismo virrey, como el de México y Lima. Las pretoriales que tenían a su frente a un presidente-gobernador totalmente independiente del virrey y se comunicaban con el Rey directamente a través del Consejo de Indias, como las de Chile o Buenos Aires. Y las subordinadas, como era el caso de la de Charcas, que dependían del virrey en materia de gobernación, hacienda y guerra y eran independientes de él en la justicia.⁵⁶ Tomando en cuenta que la Audiencia de La Plata fue una audiencia subordinada, los arzobispos de Charcas creían gozar de más poder que la Audiencia.

En este sentido, el sistema de no-coherencia de las jurisdicciones territoriales y de estatus de ambos poderes puede ser visto como uno de los mecanismos establecidos por la Corona para asegurar el equilibrio de poderes entre ambas jurisdicciones. Fue un equilibrio basado en el concepto dual de poder, alimentado por conflictos jurisdiccionales (Bridikhina; 2007: 85).

Sin embargo, existían ciertas variaciones en cuanto al margen de poder que competía a diferentes tipos de audiencias, y la de La Plata –en calidad de Audiencia subordinada– no se ajustaba estrictamente a las normas establecidas en las ordenanzas. Con el tiempo, la Audiencia de La Plata adquirió –de facto– autoridad en materias políticas, administrativas y fiscales. Sus atribuciones oscilaban entre hacerse cargo de las funciones de gobierno en ausencia del ejecutivo hasta la potestad de acatar o no una ley real. Asimismo, asesoraba en cualquier asunto de importancia a los funcionarios ejecutivos regionales, fueran virreyes o gobernadores. Constituía así una especie de consejo consultivo o “real acuerdo” que trataba materias graves y urgentes que tenían fuerza de ley a menos que el consejo de Indias expresara una opinión contraria.

En cuanto a la organización eclesiástica, el obispo, primero, y el arzobispo, después, constituyeron la figura central dentro del poder religioso en Charcas. En 1609 el Obispado de La Plata fue elevado a la categoría de arzobispado, cabeza de una nueva “provincia eclesiástica”, que comprendía los obispados del Río de La Plata y del Tucumán y de las nuevas diócesis de Santa Cruz de la Sierra (1605) y de La Paz (1608).

⁵⁶ *Recopilación...2*, 15, 5.

La sede metropolitana de La Plata poseía una serie de atribuciones sobre las diócesis sufragáneas, entre ellas, el deber de cuidar la disciplina del conjunto, la obligación de vigilar si los obispos residían de manera estable y efectiva en sus territorios eclesiásticos y el de exigir que concurrieran a los concilios provinciales (Crouzeilles, 2006). En el orden judicial, el tribunal de la diócesis arzobispal actuaba como tribunal de apelación respecto de los tribunales de los obispados sufragáneos. Pero, “sería erróneo suponer que el obispo debe obediencia al arzobispo o metropolitano como en una estructura jerárquica piramidal (...) El arzobispo podía entender en determinadas cuestiones de las diócesis sufragáneas, pero —salvo en casos gravísimos— con la anuencia o por la ausencia del obispo local” (Di Stefano y Zanatta; 2000: 52-53). Asimismo, la visita pastoral y la provisión de las parroquias eran competencia del obispo o arzobispo en las urbes, mientras que las “doctrinas” en el ámbito rural eran competencias de los arzobispos y las audiencias. De esta manera, los obispos dependían de las regalías patronales, lo cual era motivo de disputas debido a las incompatibilidades de opiniones de los prelados y la autoridad secular local, bien fuera la audiencia, el corregidor o el cabildo.

Entre Chile, Charcas y el paso al Atlántico: la Gobernación y el Obispado del Tucumán

Si bien en términos generales, el Obispado del Tucumán (1570) comprendió los mismos territorios que la recientemente creada Gobernación del Tucumán (1563), esta coincidencia no fue el resultado de un esquema o programa que dividiera el continente en jerárquicas divisiones territoriales y estableciera un orden sistemático entre autoridades eclesiásticas y seculares (Tau Anzoátegui y Martiré 2005). Sino, más bien, fue la respuesta a una serie de conflictos jurisdiccionales trabados con el Reino de Chile (Levillier 1926 a).

La conquista del Tucumán fue resultado de una acción de conquista emprendida desde la Audiencia de Lima, cuyo presidente designó en el año 1549 a Juan Núñez del Prado como “capitán y justicia mayor” de la provincia que se llama en la lengua de indios “Tucumán”. Desde entonces, y a lo largo de un par de décadas marcadas por la resistencia indígena y por las continuas luchas entre las huestes hispanas, una serie de fundaciones abrieron el camino hacia el sur del continente

en busca de asegurar algunas zonas hostigadas por los chiriguano, como también una salida hacia el Atlántico. El avance español tuvo su base de operaciones en la Villa de La Plata y se impuso con grandes dificultades debido a la beligerancia indígena de la región.

Así, se fundaron la ciudad de Barco en 1550⁵⁷, Santiago del Estero en 1553, San Miguel en 1565, Talavera de Esteco en 1567, Córdoba en 1573 y, más tarde, Salta en 1582, La Rioja en 1591 y, por último, Jujuy en 1593, dando a la nueva Gobernación la fisionomía característica de un espacio territorial compuesto por un agregado de difusos espacios municipales en cuya cabeza –la ciudad más antigua: Santiago del Estero– residía el gobernador (Agüero, 2008; Lorandi, 2000).

Durante la década de 1560 toda la región había atravesado la fuerte afrenta de los indígenas de los valles Calchaquíes y de las tierras altas y, como consecuencia de ello, se sucedían las frecuentes destrucciones y despoblaciones de las ciudades flamantemente fundadas. Debemos tener presente que esta era una “tierra de guerra”. Además, para esos mismos años, el conflicto jurisdiccional entre las huestes que venían de Chile con las que procedían de Perú colaboraría con la inestabilidad política de este espacio. Durante el período comprendido bajo el gobierno de Juan Pérez de Zurita (1556-1661) se profundizaron una serie de conflictos con el Reino de Chile a partir de la designación de Francisco Villagra como capitán del nuevo extremo de la provincia de Chile. Así como también se trabaron una serie de acuerdos con grupos indígenas que posibilitaron la fundación de tres ciudades en los valles Calchaquíes, y la primera fundación dentro de lo que en un futuro pasaría a conformar la jurisdicción de Jujuy: la ciudad de Nieva, emplazada en el año 1561 en el valle de Jujuy por un grupo de vecinos de Charcas que poseían encomiendas en la región (Zanolli, 2003, 2005). Entre ellos se encontraba el ya mencionado Martín Monje, quien había tomado posesión de su encomienda en la Puna tras la pacificación lograda en la expedición hacia Atacama llevada a cabo por Pedro de Zárate y Velázquez Altamirano en 1557 (Martínez, 1992). Sin embargo, el período de paz y

⁵⁷ La ciudad de Barco, fundada en el año 1550 por el capitán Núñez del Prado, poco tiempo después fue trasladada por la presencia de una avanzada enviada por Pedro de Valdivia desde Chile, quien reclamaba jurisdicción sobre el Tucumán.

estabilidad tuvo una corta duración a partir de la destitución de Zurita y de una gran sublevación indígena que solo dejó en pie a Santiago del Estero (Zanolli, 2003).

Cuando se creó la Gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas, en el año 1563, ya se había erigido la Audiencia de Charcas sobre los yacimientos de plata de Potosí, 300 leguas al sur de Lima y 500 al norte del Tucumán. Por lo cual, tras resolverse los conflictos con las huestes que actuaban desde Santiago de Chile⁵⁸, el Tucumán pasó a quedar incluido dentro del distrito de la Audiencia de Charcas y bajo el mando del virrey del Perú. Denominada en la Real Cédula de 1563 como la “Gobernación de Tucumán, Juríes y Diaguitas”, esta había sido sugerida desde la Audiencia de Lima para terminar con los conflictos jurisdiccionales, “debido, en gran parte, a la influencia e insistencia del licenciado Castro, Presidente Gobernador del Perú” (Levillier; 1920:32).

Fue, justamente, en medio de las disputas entre Charcas y Chile, que la Audiencia de La Plata decidió enviar al encomendero de La Plata, Martín de Almendras, al Tucumán (1564). “La excusa de tal determinación fue la necesidad de pacificar la plaza tucumana frente a las alteraciones que las constantes rebeliones podrían producir en las cercanías de las ciudades mineras” (Zanolli; 2003: 44). Sin embargo, el fracaso de esta expedición, que finalizó con la muerte del propio Almendras, marcó también el fracaso de las aspiraciones charqueñas sobre los territorios de la Gobernación de Tucumán (Zanolli, 2003).

El conflicto jurisdiccional con Chile se replicaba también en el ordenamiento eclesiástico. Si en el año 1552 el Obispado de Charcas abarcaba las regiones de Charcas, el reino de Chile y el Tucumán, casi una década después pasó a crearse el Obispado de Santiago de Chile (1561), cuyo primer obispo –Rodrigo González Marmolejo– había sido el anterior vicario general y visitador de la diócesis de La Plata (Bruno, 1970). La conformación de la diócesis de Chile, que comprendía desde el desierto de Atacama hasta el río Maule, e incluía a la región de Cuyo, dio origen a un conflicto por la jurisdicción eclesiástica del Tucumán entre los

⁵⁸ En el año 1563 la Audiencia de Lima remitió al Consejo el proceso que las ciudades de la gobernación de Tucumán habían seguido contra el gobernador de Chile, Francisco de Villagrán, quien había hecho nombramiento de un Teniente en dicha gobernación, a los fines de sujetarla a la jurisdicción de Chile. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Justicia, 405B, N.1, R.3; 1563.

obispados de Charcas y de Santiago, en tanto ambos se disputaban esa región (Palomeque *et al.*, 2005).

En relación con ello, un principio de solución se produjo en 1570, con la Bula *Super Spécula Militantis Ecclesiae* emitida por el Papa Pío V a pedido del Rey Felipe II. Con ella se creó un obispado propio para la región del Tucumán (con sede episcopal en la ciudad de Santiago del Estero), el cual pasó a corresponderse, de manera casi idéntica, con los límites de la jurisdicción secular. Pío V erigió e instituyó a perpetuidad la iglesia catedral con los límites que, para su distrito y por derecho de patronato, había designado Felipe II. Aunque, reservando su Santidad para sí y sus sucesores el cambiarlos cuando lo juzgase conveniente (Bruno, 1970).

En términos generales, el obispado de Tucumán comprendía, tal como adelantábamos, los mismos territorios que la recientemente creada Gobernación del Tucumán, incluyendo las actuales provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero (sede hasta 1699) y Córdoba (sede después de 1699).⁵⁹ Sin embargo, y tal como será desarrollado en los siguientes capítulos, ello no significó que el obispado de Tucumán pasase a percibir los diezmos correspondientes a la zona de la Puna ni a la de la parte media y superior de la quebrada de Humahuaca, en gran parte debido al hecho de que sus encomenderos eran vecinos de Charcas y, en consecuencia, hacia esta jurisdicción eclesiástica desviaban sus diezmos (Palomeque, 2010; Palomeque *et al.*, 2005).

LA VISITA Y LA FUNDACIÓN DE CIUDADES COMO ACTOS DE JURISDICCIÓN

El proceso de poblamiento del espacio tucumano, que seguía una orientación noroeste/sudeste, desde sus inicios venía siendo alentado por las altas autoridades de la Real Audiencia de Charcas. La “descarga de la tierra” y el establecimiento de ciudades habían estado presente en los planes de Francisco de Aguirre, en los del oidor Juan de Matienzo y en los del Virrey Francisco de

⁵⁹ Para un mayor desarrollo, ver: Palomeque *et al.*, 2005.

Toledo.⁶⁰ El jalonamiento de una serie de asentamientos estables permitiría, según los planes toledanos, solucionar uno de los principales inconvenientes que aquejaba a la circulación en el sur del Virreinato del Perú. La consigna era fortalecer los emplazamientos existentes y fundar en los espacios intermedios buscando hacer transitable la ruta que conectaba el Tucumán con Charcas (Assadourian *et al.*, 2005; Lorandi, 2002).

Este, entre otros aspectos, convirtió a la política toledana en la responsable de transformar la forma de organizar, pensar y diagramar la estructura colonial en el Perú, así como de reestructurar el tipo de presencia de la Corona en Andes (Stern 1982). Por ello, nos interesa centrarnos en dos de los elementos claves de la política toledana en tanto nos remiten al proceso de implementación del modelo jurisdiccional castellano dentro de nuestro caso de estudio. Nos referimos a las Visitas y a la fundación de ciudades, entendiendo que estos dispositivos nos invitan a reflexionar sobre la relación entre espacio y poder, indagando en el concepto que funcionó unificando ambos términos: el de *iurisdictio*. Con este propósito consideraremos la Visita realizada a la parcialidad hatun chichas en el año 1573 y la fundación de la ciudad de San Francisco de Alava (1575), segundo antecedente frustrado de fundación en el valle de Jujuy.⁶¹

Si atendemos a la definición que da el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española* del término “Visita”, podemos deducir que su significado estaba asociado a:

El acto de jurisdicción, con que algún juez ú prelado se informa del proceder de los ministros inferiores, ú de los súbditos, ú del estado de las cosas en los distritos de su jurisdicción, passando personalmente a reconocerlo, ú enviando en su nombre a quien lo execute (1739: 499).

La referencia al “acto de jurisdicción” nos habla de cómo el *ius visitandi* (ya aludiera a la cadena secular, a partir de la mención al “juez”; o a la eclesiástica, a partir de la alusión a un “prelado”) recorría los distintos grados de una cadena de poderes decrecientes, de *iurisdictiones* de radio diverso, con la tarea de imponer “el derecho”, informándose sobre el estado de cosas “de la tierra” (Garriga, 1991).

⁶⁰ Según afirma Levillier (1926 a), la fundación de una ciudad en el valle de Salta o Jujuy tenía precedentes en los planes de Francisco de Aguirre, quien había intentado fundar una ciudad en Salta, y en los del oidor Juan de Matienzo.

⁶¹ San Salvador de Jujuy reconoce dos antecedentes en su fundación, las ciudades de Nieva (1561) y San Francisco de Alava (1575).

Las mismas tomaban como modelo el ordenamiento eclesiástico en tanto la institución de la Visita fue creada en el derecho canónico como un instrumento de fiscalización y vigilancia que ejercía el obispo sobre su diócesis. Tal como plantea Garriga, fue hacia Roma que volvieron su mirada los artífices de las organizaciones políticas seculares con el fin de “escudriñar el ordenamiento romano canónico en busca de soluciones a sus propios problemas, esto es, de procedimientos depurados y técnicas válidas para encarnar una organización institucional” (Garriga; 1991: 44). En este sentido, fueron fundamentales dos institutos: la apelación y delegación de *iurisdictio*.

En América, las Visitas eran un recurso administrativo colonial para obtener datos económicos y demográficos a diferentes niveles de la organización social, las cuales tenían por objetivo inspeccionar y resolver lo relativo a la disposición de energía de trabajo, a los recursos, así como a conciliar conflictos jurisdiccionales (Herzog, 2000; Lorandi y del Río, 1992). Investigaciones recientes abrieron el camino hacia una nueva interpretación de las Visitas, señalando que estas formaban parte de los rituales políticos coloniales, en tanto “más que revelar, la Visita ejecutaba un orden social (...) cumpliendo un papel importante en la creación real de la cultura colonial y la inculcación de orientaciones de valores fundamentales” (Guevara Gil y Salomon; 1996: 98). Estas inspecciones no solo posibilitaban el control de las realidades coloniales americanas, sino también su integración a las estructuras mentales y administrativas hispánicas, permitiendo su incorporación a la cadena del poder colonial (Herzog, 2000).

Lo que nos interesa destacar es que ya se tratase de Visitas orientadas al control de la administración pública indiana o de Visitas personales de indios, lo que estas buscaban –y donde coincidían– era en territorializar las funciones reales poniendo en juego la ecuación entre espacio y poder. Es decir, posibilitando el ejercicio del oficio del Rey (fuente de toda justicia) a través de la actuación de una serie de funcionarios intermedios que tomaban conocimiento directo “de la tierra”, apelando a una serie procedimientos depurados que hundían sus raíces en la Baja Edad Media (Garriga, 1991). En el análisis de las propias Visitas a pueblos de indios podemos advertir, cómo aquel modelo de la *iurisdictio* se desplegaba en una doble dirección. Por un lado, los visitantes/reducidores

debían supervisar cada etapa del proceso reduccional portando “vara de justicia” para poder resolver oralmente los pleitos que se presentasen. Por el otro, y siguiendo el ejemplo de las congregaciones de Nueva España, el buscado resultado final de ese proceso era la congregación de indios en pueblos al estilo peninsular, cada uno de ellos con su consejo de alcaldes, regidores y aguaciles, instaurando así un espacio judicial que renovaba el equilibrio asimétrico de la estructura socio-jurídica y reforzaba los derechos y obligaciones de los indígenas como súbditos de Corona (Poloni-Simard 2005).

Si durante las primeras décadas que siguieron a la conquista, las Visitas no fueron una condición necesaria para el diseño de jurisdicciones, reparto de encomiendas y fijación de tasaciones, tras la finalización de las Guerras Civiles (1554) se emprendió un esfuerzo global por inspeccionar el territorio. Asimismo, las Visitas y el empadronamiento de la población indígena fueron una precondition para el reasentamiento y reducción de los indios a nuevos pueblos. Este modelo de reducción ya había sido planteado de forma sistemática por el oidor de la Audiencia de La Plata, Juan de Matienzo, dos años antes de la llegada del Virrey Toledo. Pero fue este el que lo puso en práctica a lo largo de todo el virreinato, tras llevar a cabo la Visita General. En ella los visitantes tenían que asignar tierras a los caciques principales y al común, confirmando los amojonamientos que delimitaban las tierras, a fin de que dejaran sus pueblos antiguos y habilitaran parte de las tierras baldías en beneficio de los estancieros españoles (Platt *et al.*, 2006).

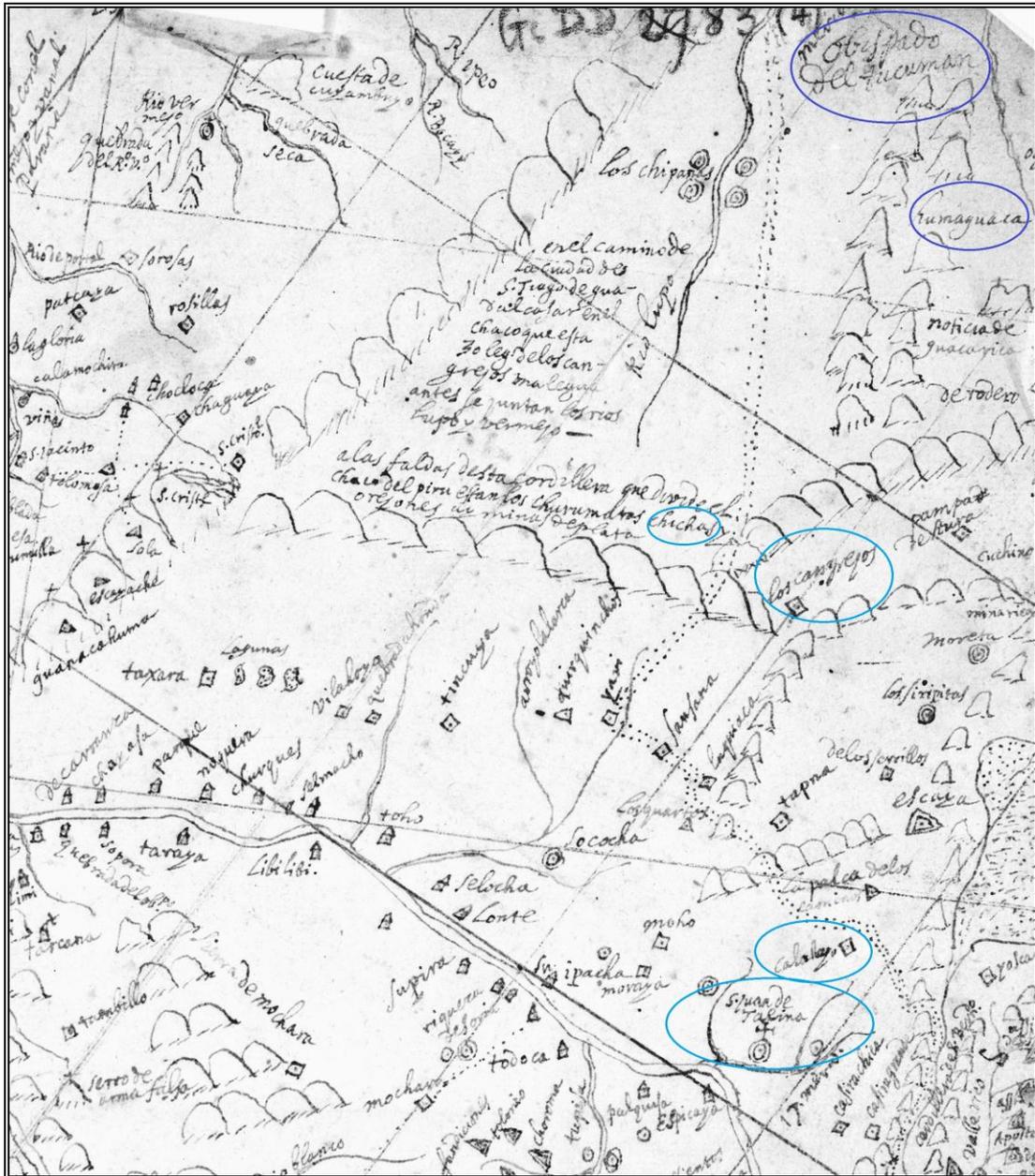
En el marco de lo que fue la visita más austral de las emprendidas por la administración toledana, en el año 1573 el visitador Agustín de Ahumada y el padre fray Juan de Barragán⁶² visitaron a la parcialidad de los hatun chichas⁶³ ubicados al norte de la actual Puna de Jujuy (aproximadamente al norte de Cangrejos) y los redujeron en el valle de Talina, en el sector centro oriental de la Puna (Palomeque, 2010).⁶⁴ Con ello, iniciaron un cambio dentro de las

⁶² *Disposiciones gubernativas...*, p., 88. Tomo II.

⁶³ Para un mayor desarrollo, ver: Palomeque, 2010 y Zanolli, 2007.

⁶⁴ Tras visitar a los nueve pueblos de la parcialidad hatun chichas, el visitador Capitán Agustín de Ahumada los redujo y pobló en el valle de Talina. Allí les repartió tierras buscando evitar que sufrieran necesidades y que se volvieran a sus lugares de origen. El capitán Ahumada luego procedió a amojonar las tierras “por sus ayllus” (Palomeque, 2010).

modalidades de conocimiento y diseño de los espacios jurisdiccionales tucumanos, así como también dieron lugar a un proceso de apropiación de tierras por parte de los vecinos del Tucumán, los cuales avanzaron usurpando las pasturas al sur de Talina (Palomeque, 2010).⁶⁵



Mapa N° 2: Extracto de mapa del Sur de Charcas confeccionado en la primera mitad del siglo XVII. Se resaltan los puntos de interés tanto de uno como del otro lado de la línea doble punteada que señala los límites del obispado de Tucumán (Fuente: Mapa *La province de Potosí dans le Haut-Pérou*. Colección Klapproth GE DD 2983 (4). Biblioteca Nacional de Paris Imagen cedida por Ventura y Oliveto. Digitalización realizada por Nakashima). Agradezco a M. Florencia Becerra por haberme facilitado este mapa.

⁶⁵ Para un mayor desarrollo de este tema, ver: capítulo V.

Ahora bien, si la Visita posibilitaba conocer el estado de cosas “de la tierra” y encarnar una organización institucional en un vasto territorio, la fundación de ciudades se presentaba como el otro dispositivo clave dentro de la implementación del modelo jurisdiccional castellano. En un plano, la realización de Visitas permitía recorrer la cadena decreciente de *iurisdictiones* de radio diverso, al tiempo que también se recorría –física y geográficamente– un amplio territorio del cual se tomaba conocimiento. En otro plano, el establecimiento de ciudades fijaba el punto desde el cual se extendían los oficios con jurisdicción ordinaria que actuaban dentro de los términos asignados a la ciudad: las “justicias” del ámbito municipal ejercían la jurisdicción ordinaria en primera instancia dentro de ese territorio, así como guardaban una relación precisa dentro de la red jurisdiccional que los vinculaba con instancias superiores, tales como la Audiencia (Agüero, 2008).

En esta dirección, y desde hace ya varios años, la historiografía jurídica viene aportando una nueva mirada sobre la relevancia de la ciudad indiana, destacando una autonomía que le permitía gozar de un poder jurisdiccional y normativo propio (Agüero, 2008, 2013 a; Tau Anzoátegui, 1999). Se contradecía así la unidireccionalidad propia de la tesis de centralización del poder “reconociendo su afirmación en el plano simbólico, pero destacando su imposible materialización en una sociedad que se concebía a sí misma como un agregado de corporaciones” (Agüero; 2008: 20-21). En este sentido, la autonomía que exhibían las ciudades americanas (en tanto verdaderas corporaciones que ejercieron su capacidad de imponerse como nuevos y originales centros de poder) no solo nos muestra la persistencia de las estructuras corporativas, sino también la importancia de la justicia como el elemento clave de la cultura del Antiguo Régimen (Agüero, 2008, 2013 a; Costa, 2007; Garriga, 2004; Hespanha, 1898, 1993). Este reside, justamente, en concebir al poder político como *iurisdictionis* y, por ende, circunscribirlo a la potestad de decir el derecho: tener jurisdicción sobre determinado espacio implicaba tener potestad para administrar justicia en las causas que allí se presentasen (Costa, 2007; Garriga, 2004).

El proceso de fundación de ciudades, en tanto uno de los aspectos claves de la política toledana, ha sido un tópico extensamente trabajado (Assadourian *et al.*,

2005; Lorandi, 2002; Zanolli, 2003, entre otros). Sin extendernos en el tema, podemos precisar que el establecimiento de una red de ciudades en la Gobernación tucumana fue la solución que Toledo implementó a fin de asegurar el proceso de asentamiento y colonización, como también la circulación entre el Tucumán y las zonas mineras del Altiplano. La creación de la ciudad de San Francisco de Alava (1575), en el valle de Jujuy, se inscribe dentro de esta concepción geopolítica toledana, habiendo sido encargada por el propio virrey a uno de los vecinos de La Plata de su confianza, el capitán Pedro de Zárate (Zanolli, 2005). A este le encomendaba que “fundéis y pobléis (...) la dicha villa con el dicho nombre a la cual señalo de límites, término y jurisdicción desde los límites de los chichas adelante”.⁶⁶

Al fundar una ciudad, lo que los conquistadores como Pedro de Zárate traían consigo era una larga tradición medieval peninsular que les permitía afirmar el dominio y la soberanía real sobre el espacio conquistado, al tiempo que otorgaba base jurídica al núcleo poblacional estableciendo el punto de partida para la configuración de un ámbito institucional desde donde se ejercerían las potestades corporativas. Estas, como adelantábamos, encontraban su expresión en el cabildo, a partir del desempeño de sus alcaldes ordinarios, quienes tenían la potestad concedida por el soberano para administrar justicia en primera instancia (Agüero, 2008; Tau Anzoátegui y Martiré, 2005).

Pese a su breve existencia, la ciudad de San Francisco de Alava da cuenta acerca de cómo estas concepciones de antigua raigambre medieval se plasmaron dentro de la temprana historia jurisdiccional del Tucumán. En la Provisión otorgada por Francisco Toledo, este señalaba:

Doy poder y facultad al dicho Pedro de Zárate como a tal nuevo poblador para que en el primer año de la dicha población se comience a hacer pueda elegir alcaldes y regidores con todos los demás oficiales del cabildo (...) y de allí en adelante los eligiera el cabildo como es costumbre.⁶⁷

Sin embargo, la resistencia indígena, pero fundamentalmente los recelos del entonces gobernador tucumano, Gonzalo de Abreu y Figueroa, llevaron a que la existencia de Alava se redujera a una vida de poco menos de dos años (Zanolli,

⁶⁶ ABNB. Min. 62-3, 1646, f. 6 v. El subrayado es nuestro.

⁶⁷ *Ibíd.*, f. 7.

2005). Hacia 1582 un nuevo intento fue llevado a cabo por el licenciado Hernando de Lerma. Este fundó la ciudad de Salta en el valle homónimo, la cual pasó a absorber los derechos jurisdiccionales que el Virrey Toledo le había dado a la ya extinguida ciudad de Alava.⁶⁸ De esta forma:

En la fundación de esta dicha ciudad de Salta (...) habiendo puesto horca y cuchillo y tomado posesión en nombre de su majestad y formado justicia y regimiento (...) señaló en nombre de su majestad hacía merced a esta ciudad por términos y jurisdicción de ella desde el asiento de Calahoyo hacia a esta ciudad que es cinco leguas de Talina y cuarenta y cinco de esta ciudad.⁶⁹

Dos aspectos de esta cita resultan particularmente relevantes para nuestro análisis. En primer lugar, es importante destacar la utilización de la fórmula “horca y cuchillo” a partir de la cual se investía a la flamante ciudad de Salta de la capacidad de ejercer por sí la jurisdicción ordinaria e imponer penalidades propias de la justicia real. En este sentido, el establecimiento de la justicia era un paso necesario en el proceso de demarcación de un nuevo espacio jurisdiccional y se presentaba como un objetivo central: llevar justicia a los “términos y jurisdicción” de la ciudad.

En segundo lugar, la mención al asiento de Calahoyo, en tanto “término” de la ciudad de Salta, se contrapone con aquel criterio étnico –más difuso e impreciso– utilizado en la demarcación de los límites jurisdiccionales de la temprana ciudad de San Francisco de Alava (“desde los límites de los chichas adelante”). A su vez, la referencia a Calahoyo da cuenta de ciertas continuidades respecto a pautas anteriores de organización espacial, planteando un interrogante en torno a la persistencia de ciertas lógicas territoriales prehispánicas (aunque sin dudas alteradas en sus funcionalidades y sentidos tanto territoriales como simbólicos-rituales). Durante los tiempos del Inca, a la vera del camino del altiplano que ingresaba al actual territorio argentino se encontraba uno de los puntos más importantes dentro de la red vial del *Qollasuyu*: el tambo⁷⁰ de Calahoyo, reciclado

⁶⁸ Si bien los límites de Salta abarcaban hasta el “asiento de Calahoyo” en la Puna, las encomiendas y mercedes de tierras solo se adjudicaron en el valle de Jujuy y en el sector sur de la quebrada de Humahuaca. Esto se debía a que la parte norte de la quebrada y la Puna tenían por encomenderos a vecinos de Charcas (Palomeque, 2006).

⁶⁹ ABNB. Min 62-3, 1646, f. 4. El subrayado es nuestro.

⁷⁰ Los tambos eran el nombre nativo que se usaba para designar a los mesones o puestos de venta que posibilitaron el abastecimiento en distintos puntos de los caminos, así como también las

en las últimas décadas del siglo XVI cuando la infraestructura de los caminos incaicos quedó –por obra del gobierno de Toledo– incorporada a la cartografía colonial (Sica, 2006).

Es interesante resaltar cómo fue justamente sobre este mismo “asiento/tambo” que en el mes de enero de 1593 el procurador de la ciudad de Salta, Don Alvaro González Pepino, buscó hacer valer ante el teniente de corregidor de Talina la cédula con la que el Virrey Don G. Hurtado de Mendoza le confirmaba a Salta los derechos jurisdiccionales que Toledo le había dado a la ciudad de Alava. El encuentro entre Pepino y Flores de Chávez había dado lugar al ritual de posesión de la jurisdicción por parte de Salta en el mojón que pasaba a separar su dominio del de Chichas: el mismo tambo de Calahoyo (Palomeque, 2006).⁷¹ Fue a partir de la lectura de la cédula, del juramento de las partes y de la firma de testigos, que se dio inicio a la demarcación simbólica de este espacio (Boixadós, 1994).

Sin embargo, la efectividad de este acto de toma de posesión tuvo que enfrentar una difícil afrenta. En abril de ese mismo año de 1593, se realizó la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy, encargada por el Gobernador tucumano Ramírez de Velasco al vecino de Santiago del Estero, Francisco de Argañaraz y Murguía, quien dejaba asentados en el acta fundacional sus términos jurisdiccionales:

Estando en el asiento y valle de Jujuy, entre el río que llaman Xivexive, y el río Grande que viene de la quebrada que dicen de los reyes, términos y jurisdicción de esta Gobernación del Tucumán (...) nombro y señalo de términos y jurisdicción por la parte hacia Salta por el camino que viene de el para hasta la quebrada que llaman de los alisos y por el camino antiguo viniendo del valle de Jujuy hasta el río de Perico (...) por la parte hacia Humahuaca hasta la estancia que llaman de Don Diego Espeloca cacique de Talina⁷² y por la parte que corre hacia la banda de Tarija cuarenta leguas de tierra las cuales dichas distancias son y han de ser límites y jurisdicción de dicha ciudad.⁷³

transacciones mercantiles en las que participaban las comunidades andinas a lo largo del período colonial (Glave, 1989).

⁷¹ AOJ. 1-8; ABNB. Min. 62-3, 1646.

⁷² Tras la visita y reducción toledana, Don Diego Espeloca, cacique principal de anansaya y miembro del ayllu de Cinsima, logró asegurar los derechos que Toledo dejó sobre las "tierras antiguas" de los Chichas, consiguiendo una merced a su nombre. Estas tierras se ubicaban al sur de Talina y Calahoyo, colindando con los términos jurisdiccionales de Jujuy, una vez que se funde definitivamente la ciudad, en el año 1593 (Palomeque, 2010). El subrayado es nuestro.

⁷³ *Jujuy en sus documentos ...*, p., 13. Tomo I.

Advertimos aquí cómo la precisión de los límites establecidos por Argañaraz (detallados en función de una serie de criterios geográficos, toponímicos, etc.) da cuenta de un conocimiento más exhaustivo sobre un espacio que viene a corresponderse con los antiguos términos de la ciudad de Salta. En este sentido, Jujuy vino a asentarse sobre la parte más septentrional de la jurisdicción salteña y sobre tierras e indios de los que ya se había hecho merced. Por ello, su fundación no solo despertó el descontento de los vecinos de Charcas, sino también de los de Salta con propiedades y encomiendas en el sur de la Quebrada y en el valle de Jujuy, como de su cabildo, el cual se sentía con derechos sobre la mita de los indios de la Puna. (Albeck y Palomeque, 2009; Palomeque, 2006; Sica, 2006). Entendemos que este palimpsesto donde fueron superponiéndose sucesivos proyectos: reducciones toledanas, composiciones de tierras y fundaciones de ciudades sobre un mismo espacio (con las consecuentes definiciones de sus términos y sus reparticiones de mercedes de tierras e indios) alentó el posterior desarrollo de una serie de conflictos jurisdiccionales que marcaron la historia del Jujuy colonial.⁷⁴ Pero lo que nos interesa en este punto remarcar es que, si bien estas disputas jurisdiccionales se precipitaron por el control de mercedes de tierra, de la riqueza minera de la zona de la Puna o por las encomiendas de indios, en términos más generales fueron expresión de las relaciones de poder que se establecieron dentro de una sociedad que más que responder a los términos del paradigma estatalista se enmarcaban dentro de uno jurisdiccionalista (Garriga, 2004). Es decir, consideramos que allí donde las relaciones de poder aparecían circunscriptas a la potestad de decir el derecho, resulta esperable que los conflictos que enfrentasen a las distintas instancias políticas se expresasen en términos jurisdiccionales.

⁷⁴ Asimismo, no podemos perder de vista que, en tanto el inicial criterio seguido para señalar los términos de la ciudad de San Francisco de Alava (y con ellos, de la gobernación tucumana) recayó en la ubicación de un grupo indígena previamente reducido y trasladado (como fueron los chichas asentados en Talina), resulta entendible que ello dejara asentado un importante precedente para el desarrollo de los conflictos jurisdiccionales que enfrentarían a Charcas y al Tucumán a lo largo de casi todo el siglo XVII.

REFLEXIONES FINALES

A partir del recorrido realizado en este capítulo, buscamos reconstruir el proceso de ordenamiento jurisdiccional en el que se fundó la ciudad de San Salvador de Jujuy. Nos interesó, en particular, recuperar la historia de su división político-administrativa atendiendo a los procedimientos de conocimiento y organización retórica de este espacio, como a las prácticas de establecimiento, posesión, legitimación y disputa de esas demarcaciones coloniales. Partimos del supuesto de que las jurisdicciones político-administrativas implementadas en América colonial albergaron una superposición de empleos y procesos surgidos en épocas distintas y ligadas a universos políticos sociales diversos (Hespanha, 1993). Con ello, no solo nos referimos a la articulación de criterios europeos de organización del poder que conjugaban diferentes temporalidades históricas⁷⁵, sino también al hecho de que estos criterios se desplegaron sobre lógicas locales preexistentes de organización de los espacios étnicos, políticos y sociales que condicionaron las formas coloniales de dominación emergentes.

En este sentido, consideramos cómo, en la fase inicial de la conquista, la sociedad hispana dependió de ciertas pautas de ordenamiento espacial y de formas de la memoria local para poder confeccionar sus primeras demarcaciones administrativas y repartir en encomienda a unidades políticas y poblacionales preexistentes. En relación con ello, la capitulación de la Gobernación de Nueva Toledo firmada por Diego de Almagro (1534) da cuenta del reconocimiento que los conquistadores hicieron de las divisiones administrativas prehispánicas y el empleo que les dieron en el avance de la conquista hacia el sur de Charcas. Asimismo, otros documentos tempranos, como las cédulas de encomienda entregadas por Francisco Pizarro (1540), también nos permitieron referenciar el impacto de la organización incaica en los repartimientos que tempranamente involucraron a indígenas de lo que, posteriormente, sería el Jujuy colonial (Zanolli, 2005). Sin por ello dejar de advertir que en los casos en que ciertas estructuras locales fueron reevaluadas y persistieron a lo largo del tiempo, lo

⁷⁵ Con una mirada de amplia profundidad histórica, podemos, por ejemplo, advertir cómo la propia proyección de los conceptos romanos que aludían a las divisiones del imperio habían debido discurrir tanto a lo largo de los siglos como sobre un fragmentado espacio geopolítico, siendo tarea expresa de los comentaristas el asimilar aquella concepción romana de “provincia” a la del distrito del arzobispo en materia eclesiástica, y a la del reino, en materia secular (Agüero, 2008).

hicieron con nuevos significados y bajo nuevos contextos de dominación (Platt *et al.*, 2006).

El recorrido analítico realizado demostró de qué manera este ordenamiento político-administrativo colonial, lejos de responder a un esquema concebido e implementado “desde arriba” por una burocracia centralizada, fue resultado de la propia dinámica territorial de la conquista (Barriera, 2009). Si el régimen de capitulaciones y de encomiendas se constituyeron en los vehículos a través del cuales la Corona resolvió la delicada ecuación entre el reinar y el gobernar a inicios del siglo XVI, el escaso conocimiento sobre el espacio y la ausencia de criterios generales para la confección de estos documentos burocráticos tempranos alentaron importantes disputas en torno a estas demarcaciones coloniales. De esta manera, estas terminaron delineándose “sobre el terreno”, en un complejo entramado de préstamos, adaptaciones y luchas de poder. Allí, los márgenes de maniobra con los que contaron los agentes involucrados dejaron su impronta en el proceso de organización territorial (Barriera, 2010).

Fue solo a partir del avance de la conquista y la implementación de dispositivos tales como las Visitas a los pueblos de indios y la fundación de ciudades que las formas de conocimiento y organización del espacio tendieron a volverse más exhaustivas, reforzando el proceso de implementación del modelo jurisdiccional castellano. El carácter flexible y graduable de la *iurisdictio* ofreció el marco para representar y legitimar las posiciones de poder de las distintas instancias e individuos que se disponían a lo largo de la escala decreciente, pero también superpuesta de jurisdicciones (Costa, 2007). Su sentido etimológico de “dicción del derecho” que apelaba a la función de administrar justicia era, justamente, el corazón de la gubernamentalidad: la expresión más completa y global del poder político en estas sociedades precontemporáneas.

En este sentido, podemos decir que un análisis que repare en el equipamiento político del territorio⁷⁶ debe considerar, en primer término, las formas de organización de la justicia. Si detrás del soberano, fuente de toda jurisdicción, se

⁷⁶ Seguimos la propuesta de Barriera de considerar al equipamiento político del territorio como proceso y, al mismo tiempo, resultado, recuperando así su característica recursiva que designa “al proceso que incluye acciones de diversos agentes y de distinto tipo -que tienden a conseguir un resultado orientado por esta voluntad de ordenamiento- y las expresiones simbólicas o físicas que este accionar va imprimiendo tanto en el terreno como en la concepción de su relación con las instituciones políticas”(2010: 378-379).

conjugaba el reino en términos de unidad, esta representación unificada no eliminaba la de cada uno de los espacios jurisdiccionales intermedios.

Es justamente el objetivo del siguiente capítulo analizar el proceso de construcción del ámbito institucional local donde se ejercieron las potestades reales, corporativas y eclesiásticas tras la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy (1593), considerando los antecedentes trabajados en este capítulo. Para ello, prestaremos especial atención a las designaciones “de justicias” (el cabildo, como sujeto político corporativo dotado de jurisdicción ordinaria, la figura del corregidor de Omaguaca y, posteriormente, los denominados tenientes de la Puna), recuperando las dinámicas de conflicto que imprimieron estas jurisdicciones sobreimpresas dentro del nivel local y sus correspondencias con las estructuras eclesiásticas.

CAPÍTULO IV: CONSTRUYENDO JURISDICCIÓN, CONSTRUYENDO PODER: LA MATRIZ DE UNA CULTURA DEL ORDEN.

Aunque es en un terreno tan mantenido a distancia por los historiadores como familiar para la historia, en el punto del encuentro cultural más franco entre religión y ordenamiento, donde, aún sin abandono, una carencia especialmente se aprecia (Clavero; 1991 b: 77).

INTRODUCCIÓN

El 19 de abril de 1593, el capitán Francisco de Argañaraz y Murguía ordenó abrir un hoyo en lo que tiempo después fue la plaza pública de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Tal como lo estipulaba la costumbre, el fundador puso allí una picota como símbolo de la justicia que se iba a ejercer en la nueva entidad política.⁷⁷ Tan eminente era el carácter de aquel símbolo que mandó “que ninguna persona de ninguna suerte y calidad que sea, no sea osado de quitarlo, mudarlo ni removerlo, so pena de muerte natural y perdimiento de todos sus bienes”.⁷⁸ Las advertencias eran, sin dudas, proporcionales a la importancia que tenía el establecimiento de la justicia en el proceso de demarcación del nuevo espacio jurisdiccional: con la fundación de San Salvador de Jujuy, Francisco de Argañaraz establecía –en nombre de Dios y del Rey– el punto de partida para la conformación de un ámbito institucional dentro del espacio jurisdiccional de la nueva ciudad.

El acto fundacional continuó adentro de un precario templo al que Argañaraz dio por nombre “San Salvador”. Allí, “en señal de posesión de la dicha iglesia y sitio de ella”⁷⁹, la hueste fundadora oyó la misa ofrecida por el jesuita Juan Fonte, único religioso que integraba la comitiva. Cumplidas las distintas instancias del ritual fundacional, tras la enunciación de las fórmulas de carácter jurídico y la celebración de la misa, quedó constituida la nueva ciudad. Y con ella, el núcleo

⁷⁷ Según el *Diccionario de Autoridades*, el término “picota” hace referencia a un rollo o columna de piedra sobre la que se ejecutaba a los ajusticiados. Así como también representa un dominio determinado, en este caso del Rey, cuya jurisdicción abarcaba la esfera civil y la criminal. Para un mayor desarrollo de los significados que se le atribuyen a esta palabra, ver: Boixadós, 1994.

⁷⁸ *Jujuy en sus documentos...*, p., 14. Tomo I.

⁷⁹ *Jujuy en sus documentos...*, p., 23. Tomo I.

del poder político, judicial y religioso que se extendería a lo largo de “sus términos y jurisdicción”.

El presente capítulo toma como punto de partida la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy con el objetivo de analizar el proceso de construcción del ámbito institucional donde se ejercieron las potestades reales, corporativas y eclesiásticas, considerando su materialización institucional. Así, el cabildo, como sujeto político corporativo dotado de jurisdicción ordinaria, el corregimiento “de la Puna” y los curatos con sus iglesias cabeceras, parroquias y vice parroquias son los principales objetos de nuestra indagación: las estructuras institucionales que, con sus diversas lógicas de funcionamiento e inserción (Barral y Fradkin, 2005) definieron los “marcos o escenarios para la acción política” (Hespanha; 1993: 10).

Lejos de considerar que estas redes institucionales fueron establecidas siguiendo un principio de jerarquización ordenado y unívoco, planteamos que su desarrollo se dio de forma paulatina y por momentos errática. Es decir, entendemos que siguieron la misma modalidad gradualista con la que se construyeron los distintos espacios institucionales en el mundo americano. Y es, justamente, con la intención de resaltar este carácter no sistemático, que este capítulo analiza el proceso de conformación institucional prestando especial atención a las prácticas de disputa, apropiación y legitimación de los deslindes políticos y eclesiásticos del Jujuy del siglo XVII.

En la primera parte del capítulo, “Estructuras para la acción”, se analiza la conformación del cabildo y el establecimiento de su jurisdicción, así como también la figura del corregidor/teniente “de la Puna”, con el propósito de evaluar las relaciones que se establecieron entre estas distintas autoridades y la proyección que tuvieron en el territorio (valles/quebrada-puna). Asimismo, esta dualidad es recuperada en la segunda parte, “Tierra sin disciplina y conocimiento de iglesia. Los inicios de la configuración institucional del territorio eclesiástico”, a fin de considerar el establecimiento de la red parroquial dentro de los dos grandes curatos que dividieron a la jurisdicción jujeña: el curato de Omaguaca y sus anexos, en el área de Puna y Quebrada, y el de Jujuy, en la zona de valles.

ESTRUCTURAS PARA LA ACCIÓN

En la medida en que avanzó la conquista, las nuevas repúblicas de españoles se fueron conformando según un modelo que reproducía los esquemas de la propia cultura, en donde la organización del espacio social venía determinada por la idea de comunidad perfecta que estaba en la base de la constitución corporativa tradicional (Agüero, 2008). Este modelo le dio al proceso de colonización un carácter marcadamente urbano: la ciudad era el punto de partida para organizar amplios espacios territoriales que albergaban geografías particulares y diversos grupos indígenas. Desde ella se trazaban los límites jurisdiccionales y dentro de ellos se repartían tierras, grupos indígenas y recursos. También desde la ciudad, sede de los poderes eclesiales, se trazaba la configuración parroquial, adscribiendo a quienes residían dentro de su jurisdicción en los distintos curatos en los que se organizaba el territorio diocesano.

La tardía fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy (1593), tras dos fracasados intentos previos, impidió el desarrollo lineal del proceso de territorialización e imprimió un carácter particularmente conflictivo a la historia de su configuración colonial. Tal como ha sido señalado, la población indígena y las tierras de valles, quebrada y puna habían sido repartidas antes de 1593, a medida que había avanzado la fundación de las ciudades de La Plata (1538), San Bernardo de Tarija (1572) y Salta, en el valle homónimo (1582). Por ello, para analizar los medios institucionales que organizaron el espacio territorial del Jujuy colonial resulta imprescindible considerar la presencia, intereses y actividades que desarrollaron los españoles que habitaban o explotaban recursos antes del año 1593.

“Valles fértiles y sierras ricas en mineral”. La temprana ocupación del espacio

La temprana presencia española en la jurisdicción colonial de Jujuy se dio, principalmente, en dos escenarios: en el área minera de Cochinoca en la Puna de Jujuy, próxima a la frontera jurisdiccional con Chichas, y en la zona de los valles que rodean a la ciudad de Jujuy.

En el caso de la Puna de Jujuy, es necesario recordar que, si bien este espacio era conocido por "noticia" y la información de sus dimensiones y de los grupos

indígenas que en él habitaban era escasa, ya para el año 1540 Francisco Pizarro había otorgado un depósito de indios de distintos pueblos de la Puna de Jujuy y de la Quebrada de Humahuaca a Martín Monje y a Juan de Villanueva, dos de los nuevos vecinos de Charcas (Zanolli, 2005). Sin embargo, debido a las dificultades que impusieron las guerras civiles, al pleito que sostuvieron ambos encomenderos por los indios casabindo y cochinocha y al hecho de que estos se encontraban “lejos y de guerra”, esta primera generación de encomenderos de la Puna no llegó a tomar posesión de su encomienda, permaneciendo avecindados en la ciudad de La Plata (Zanolli, 2005).

El conocimiento y la inicial ocupación española de esta región estuvieron más bien ligados a la existencia de minerales en la zona, cuya riqueza impulsó una presencia española previa a la fundación de San Salvador de Jujuy en 1593 (Gil Montero, 2004). Es sabido que la Puna de Jujuy es un área rica en minerales en donde se han registrado numerosas manifestaciones auríferas, como también algunos importantes yacimientos de plata. Diversos autores (Becerra, 2012; 2014 a y b; Becerra y Estruch, 2012; Estruch *et al.*, 2011; Gil Montero, 2004; Palomeque, 2006; Sica, 2006, entre otros) han señalado cómo el temprano conocimiento que los conquistadores españoles tuvieron de su existencia y el interés que expresaron por explotar dichos yacimientos jugaron un papel central en la ocupación europea del área y en la creación de asentamientos de mineral.

Asimismo, se ha establecido que tanto la existencia de mineral como la concentración de la población indígena local⁸⁰ contribuyeron a que esta zona fuera un importante espacio político y económico por el que entrarían en sucesivas disputas jurisdiccionales los vecinos de Charcas y Tucumán (Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Palomeque, 2006, 2010; Sica, 2006; Zanolli, 2005). A ello colaboró el hecho de que aquellas antiguas mercedes de encomiendas entregadas por Pizarro finalmente se efectivizaran a partir de la toma de posesión de dos importantes vecinos de Charcas: 1) el hijo y heredero del ya mencionado Martín Monje, Lorenzo de Aldana, el primero en ser reconocido

⁸⁰ La encomienda de Casabindo y Cochinocha era calificada como la “mejor encomienda que hay en el distrito” (ABNB. EC. 25, 1674, f. 30). Madrazo (1982) plantea que el número inicial de 75 indios tributarios en 1654 se duplicó a los veinte años y continuó con un crecimiento demográfico que llegó a alcanzar en 1760 487 tributarios y 2.198 pobladores.

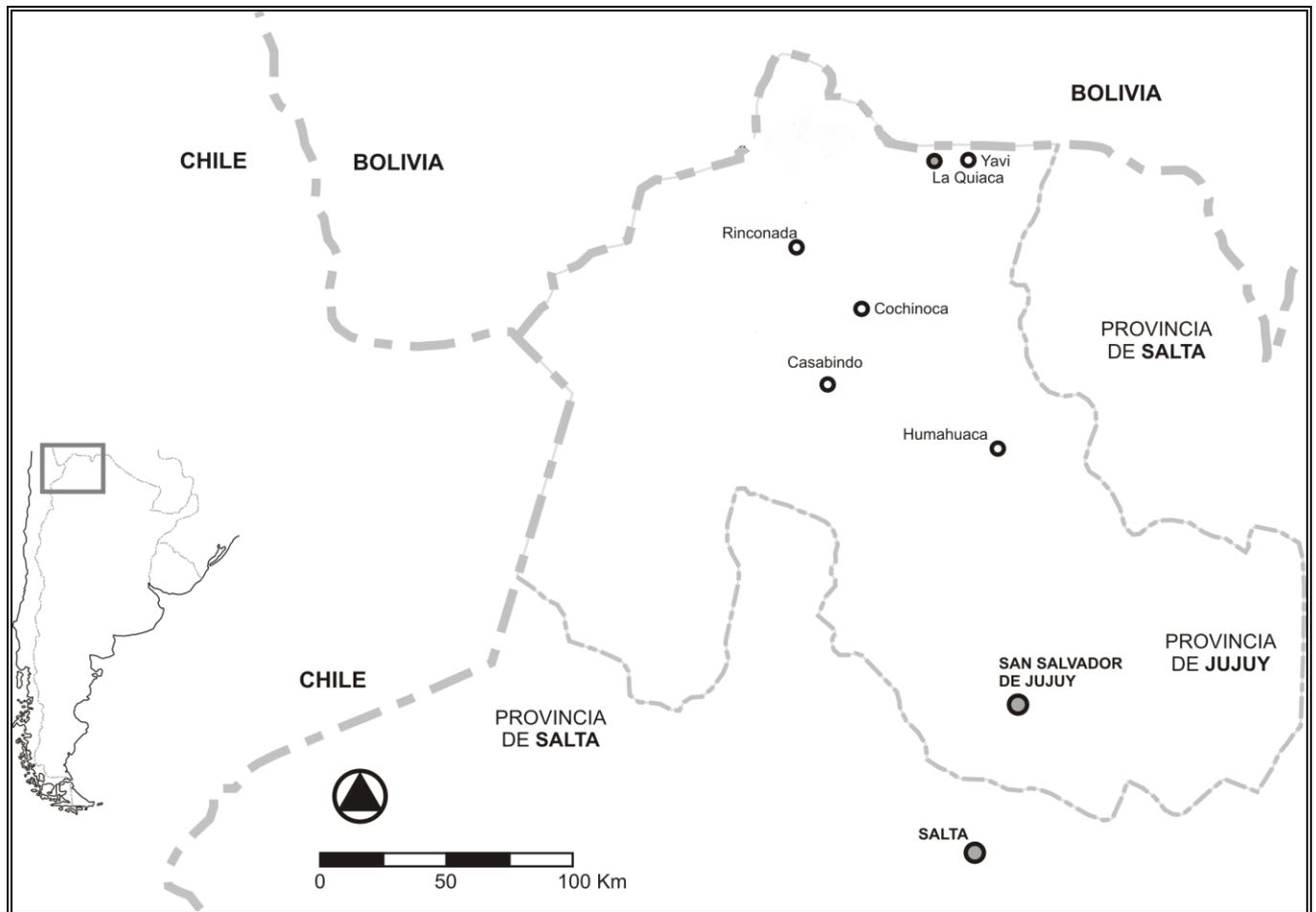
por sus tributarios como encomendero de Casabindo y Cochinoca (Palomeque, 2006); 2) el hijo del fundador de San Francisco de Alava, Juan Ochoa de Zárate, primer encomendero en tomar posesión de la encomienda de Omaguaca en el año 1593 (Zanolli, 2005). En ambos casos, la actividad minera de estos primeros encomenderos ligados a Charcas fue un factor en común.

En el yacimiento de plata de lo que se llamó Cerro Santo Espíritu de Cochinoca, el encomendero de Casabindo y Cochinoca, Lorenzo de Aldana, era propietario de vetas de plata y morador del asiento de Minas del Cerro del Espíritu Santo de Queta (Palomeque, 2006; Sica, 2006). La continuidad de la encomienda y del desarrollo de la actividad minera se dio en manos del vecino de Córdoba, Cristóbal de Sanabria, a quien se le traspasó la merced de indios y las vetas de mineral (Palomeque, 2006; Sica, 2006). Fue por su iniciativa que, en el año 1602, se fundaron los pueblos de Santa Ana de Casabindo y Nuestra Señora del Rosario de Cochinoca. La localización de yacimientos minerales y el inicio de su explotación por parte de los conquistadores en el área de asentamiento prehispánico de los cochinoca fue uno de los motivos por los cuales el pueblo de reducción no permaneció en su emplazamiento original, sino que fue trasladado al sitio donde actualmente se ubica la localidad de Cochinoca, en las cercanías del camino inka (Palomeque, 2006).⁸¹

Por su parte, Juan Ochoa de Zárate recién se presentó en el valle de Cochinoca para tomar posesión de su encomienda días después de fundada Jujuy, a la que sumó una importante cantidad de mercedes de tierra, entre las que se contaba una estancia y un tambo en la Puna de Jujuy, así como también tierras en el valle de Sococha (Zanolli, 2005). A su exitoso negocio agrícola-ganadero, el encomendero sumó la minería. Para ello contaba con un permiso especial de la

⁸¹ La importancia de la actividad minera en la Puna de Jujuy tuvo incidencia en el emplazamiento de algunos de los pueblos de indios. De acuerdo con Palomeque (2006) y Albeck y Palomeque (2009), los primeros yacimientos minerales descubiertos estaban ubicados en el área de asentamiento prehispánico de los cochinoca, en las cercanías del Pucará de Rinconada. Este habría sido el antiguo asiento de este grupo, ya que donde actualmente se localiza el pueblo homónimo no hay poblados clasificables desde la arqueología como Casabindo-Cochinoca (Palomeque, 2006). En este sentido, el inicio de la explotación de estos minerales por parte de los españoles habría sido uno de los motivos por los cuales el pueblo de reducción no permaneció en su emplazamiento original, sino que fue trasladado al sitio actual, en las cercanías del camino inka (Palomeque, 2006).

Gobernación para trasladar a sus indios de la Puna y parte de la Quebrada a trabajar en las minas de Esmoraca y Cochinoca (Sica, 2006).



Mapa N° 3: Localización de los principales puntos de referencia. Fuente: mapa base confeccionado por Jorge Tomasi. Modificado por la autora.

En este escenario temprano, el arribo de mineros, trabajadores libres y comerciantes a la región, como la actividad extractiva y el procesamiento del mineral favorecieron la creación de asentos de españoles y la instalación de campamentos mineros e ingenios (Gil Montero, 2004; Sica, 2006).

En tan solo unas décadas, la parte del territorio puneño que concentraba las riquezas minerales se vio salpicado por una serie de asentos de mineral y pueblos localizados en las cercanías de las áreas mineras o vinculadas a ellas. En los primeros momentos, la actividad se habría concentrado en las cercanías del pueblo de reducción de Cochinoca, en el yacimiento de plata de lo que se llamó Cerro Santo Espíritu de Cochinoca o de Queta, como también en las explotaciones

auríferas localizadas en las inmediaciones de Santiago de la Rinconada del Oro, asiento de mineral.⁸² Es en esta área, cercana a la laguna Pozuelos, donde se concentraron, a su vez, las primeras mercedes de tierra concedidas en la Puna entre los años de 1594 a 1636.⁸³

Siguiendo a Palomeque (2006), entendemos que la detección de la riqueza minera del área de Cochinoca durante las campañas realizadas desde el Tucumán (1582 y 1589) acrecentó los intereses de dicha gobernación sobre esta zona.⁸⁴ El riesgo de que los metales y la fuerza de trabajo indígena de la región quedaran en manos de los vecinos de La Plata fue clave para que el Gobernador Ramírez de Velasco iniciara en 1589 una campaña de “pacificación”⁸⁵ dirigida por el capitán Mexía de Miraval y para que, posteriormente, tomara la decisión de encargar una nueva fundación en el valle de Jujuy.

Ya desde fines del siglo XVI, los yacimientos de mineral, así como la mano de obra indígena de esta porción septentrional del Jujuy colonial y zona fronteriza de la Gobernación tucumana, fueron los ejes protagónicos de estas disputas. Esto desembocó en la creación de una figura de autoridad con competencia en asuntos mineros que, además de administrar justicia en pleitos vinculados a esta actividad, pudiera defender esta área ante posibles intromisiones de las “justicias” limítrofes. Nos referimos, tal como detallaremos, al corregidor de Omaguaca (1595), una figura asociada a la existencia de población predominantemente indígena de la Puna y sin precedentes dentro del Tucumán.

⁸² No conocemos la fecha exacta de fundación de Santiago de la Rinconada del Oro, hoy llamado San José de la Rinconada, aunque suponemos que se dio en los primeros años del siglo XVII.

⁸³ Nos referimos específicamente a las mercedes de las tierras desde las Pampas de Quiera hacia Cochinoca y Titute, y Tovar Ychira; a la de la Pampa de Quera (Cangrejos) y a la de la Estancia de la Ciénega y Tambillo en el año de 1594; a la merced de Echira la Vieja de 1606; a la de la estancia de Yoscaba en 1615; a la de Guacra y Tafna en 1616; a la de Cerrillos en 1634 y a la del Pucará en 1636 (ver Albeck y Palomeque, 2009).

⁸⁴ “y por ser de tanta importancia para estas provincias para tener paso al Perú determino salir en todo septiembre con cien hombres que con maña pienso juntar entre vecinos y soldados para ir a hacer la guerra de los indios de omaguaca, calchaquí, casabindo, pulares y chicoanas circunvecinos de la dicha ciudad y de camino buscaré algunas minas de oro y plata que dicen que hay en calchaquí”. Carta del Gobernador del Tucumán al conde del Villar, virrey del Perú. Tucumán, 6 de abril de 1587 (Levillier; 1920: 211).

⁸⁵ Para estos momentos tempranos, la presencia eclesiástica en la zona quedaba prácticamente reducida a las entradas de religiosos enviados por el obispado de Charcas, en el marco del pacto celebrado entre el cacique Viltipoco y la Real Audiencia. El mismo se concretó tras la fundación de Salta (1582) y la fijación de su jurisdicción en el tambo de Calahoyo, lo cual llevó a que los vecinos de La Plata buscaran reforzar sus derechos sobre la zona haciendo las paces con este líder de la resistencia indígena (Palomeque, 2006; Zanolli, 2005).

Tal fue la centralidad de la minería dentro de este espacio que, si seguimos el proceso de otorgamiento de mercedes de tierra o, incluso, la localización de pueblos de reducción, veremos cómo están íntimamente relacionados con la historia de la explotación minera de esta área a lo largo del XVII (Becerra 2014 a y b; Becerra y Estruch, 2011, 2012; Estruch, 2009 a; 2013, 2014). Entendemos, entonces, que la minería fue una pieza fundamental en el proceso de incorporación de un espacio “dilatado” y distante de otros centros urbanos al dominio colonial español.

Si la minería fue la actividad que motorizó la temprana presencia española en la Puna de Jujuy, la cría y engorde de ganado hizo lo propio en la zona de los valles. En Perico, divisoria jurisdiccional entre Salta y Jujuy, los hermanos Lorenzo y Juan de Herrera tenían una merced de tierra donde se dedicaban a la cría y engorde de ganado mayor. El otorgamiento de estas tierras fue realizado en el año 1574 por parte del Gobernador Gonzalo de Abreu de Figueroa, ocho años antes de que se fundara la ciudad de Salta. Tras la participación de ambos hermanos en la fundación de Jujuy, los Herrera lograron sumar nuevas mercedes a su propiedad, al tiempo que llegaron a ocupar puestos de importancia en la vida política de la ciudad (Ferreiro, 2010).

Por su parte, vecinos de Salta como Juan de Chaves también contaban con propiedades en la zona de los valles de Jujuy. Ya desde el año 1585 este comerciante y capitular de Salta poseía una estancia sobre el río Ciancas, a la cual sumó –años más tarde– tierras cercanas al sitio donde había sido fundada San Francisco de Alava (Ferreiro, 1996). Otro vecino de Salta que también tenía intereses en la zona era el capitán Francisco de Cháves Barraza, dueño de dos estancias ganaderas en la zona del Río Blanco. Este capitán, que años más tarde se desempeñaría como el primer corregidor “del valle de Omaguaca” (1595), también obtuvo una merced de tierras en Cangrejos “para estancia de ganado y tambo”, cercana al área minera de la Puna (Albeck y Palomeque, 2009; Ferreiro, 1996).

En cuanto a las mercedes de encomienda, entre los años 1582 y 1584, tras la fundación de Salta, hubo un temprano otorgamiento en la zona de los valles de Jujuy por parte del Gobernador Hernando de Lerma. Durante ese período se

asignó: 1) la encomienda de Yala al vecino de Salta, Alonso de Tobar, quien años después, tras obtener una merced de tierras por parte de Argañaraz, se avecindó en Jujuy y redujo a sus encomendados a sus tierras fundando el pueblo de San Ildefonso de Yala (Ferreiro, 2009; Sica, 2006). 2) la encomienda de Churumatas al también vecino de Salta, Juan Rodríguez de Salazar, quien redujo a sus encomendados en las proximidades del río de Perico, donde tenía una estancia y a donde construyó casa y capilla. A diferencia del capitán Alonso de Tobar, Rodríguez de Salazar no accedió al pedido del Procurador de Jujuy de avecindarse en dicha ciudad⁸⁶, sino que permaneció en la jurisdicción salteña, en donde tenía la encomienda de Tolombón (Ferreiro, 2009; Sica, 2006). 3) la encomienda de Paipaya al vecino de Salta, Gonzalo de Tapia, quien murió pocos años después de realizar la segunda toma de posesión⁸⁷, dejándosela a su hijo, Alonso de Tapia. Fue este el responsable de trasladar a sus encomendados en sucesivas oportunidades, para finalmente asentarlos en su chacra de Palpalá, en donde fundó el pueblo de indios San Francisco de Paipaya (Sica, 2006). 4) La encomienda de Tilián fue concedida a los vecinos de Salta, Román Valero y Pedro Marco, en el año 1583. Este último fue quien los trasladó a las cercanías de la ciudad de Salta, donde estuvieron instalados en un pueblo que en el siglo XVIII seguía conservando el nombre de Tilián. 5) Por último, el mismo año de 1583 fue concedida la encomienda de Ocloya de forma indivisa a Alonso Ruiz y a Pedro Cabello, señalándose que correspondían a cada uno de estos vecinos de Salta 100 indios de visita (Sica, 2006). Años más tarde, el ya mencionado Juan Ochoa de Zárate reclamó parte de esta población argumentando que pertenecían a su repartimiento de Omaguaca (Lorandi, 1984; Sánchez y Sica, 1990; Zanolli, 2005). Los pleitos que se entablaron por esta encomienda y los conflictos que tuvieron los franciscanos y los jesuitas en su tarea de evangelización en el siglo XVII llevaron a que la fundación del pueblo de reducción se realizara tardíamente y a

⁸⁶ ATJ. Caja 1, leg. 23, 1595.

⁸⁷ Gonzalo de Tapia tomó posesión de la encomienda en dos oportunidades, la primera sobre una india y la segunda sobre el curaca Domingo Paipaya. La segunda toma de posesión se realizó tras la fundación de Jujuy, cuando la población encomendada quedó dentro de los nuevos límites de la jurisdicción de Jujuy. Desde entonces se la denominó como encomienda de Paipaya, tomando el nombre del cacique, posiblemente para distinguirla de la otra encomienda de Churumatas que existía en la jurisdicción (Sica, 2006).

que sufriera varios traslados y reasentamientos (Estruch, 2008; Quarleri, 2002; Tommasini, 1933).⁸⁸

Fueron, justamente, los jesuitas los únicos religiosos de los que queda registro de su actuación en la zona de los valles de Jujuy en años previos a 1593. Los padres de la Compañía de Jesús poseían una finca en la entrada de la Quebrada de los Reyes, a orillas de los ríos Grande y Reyes, obtenida como merced en los repartimientos de Salta. Allí los ignacianos habían instalado un molino⁸⁹, según se desprende de la merced de tierras realizada por Francisco de Argañaraz:

(...) a los padres de la Compañía de Jesús un pedazo de tierra que cae de la otra banda del río Omaguaca⁹⁰, o en frente del molino que los dichos padres poseen. El cual dicho pedazo de tierra cae entre la estancia y tierras que dio a Antonio Lujan y a Alonso de Tovar, todo el anchor que tuviere y el largor que tuviere con lo alto de las lomas.⁹¹

En suma, esta temprana presencia española en el espacio territorial que sería jurisdicción de la ciudad de San Salvador de Jujuy, se dio principalmente en el área minera de Cochinoca, próxima a la frontera jurisdiccional con Chichas y en la zona de valles que rodean a la ciudad de San Salvador de Jujuy. De esta manera, dejó señaladas las principales características productivas de la jurisdicción en el marco de la dinámica del espacio peruano: la provisión de ganado vacuno y mulas que demandaba el mercado alto peruano dinamizado por Potosí (Assadourian, 1982); así como también, para estos primeros años coloniales, la búsqueda de mano de obra y la explotación de plata y oro en la zona de la Puna.

Tal como analizaremos, esta polarización o partición del espacio territorial de Jujuy se verá reflejado en el proceso de ramificación de las estructuras eclesiásticas, cuyas parroquias y viceparroquias se concentrarán en los dos grandes curatos que dividieron y organizaron el territorio colonial de San Salvador de Jujuy a partir del siglo XVII: el curato de Jujuy, con cabecera en la

⁸⁸ Para un mayor desarrollo, ver: capítulo VI.

⁸⁹ Los molinos de agua comenzaron a adoptarse en la gobernación de Tucumán hacia principios de 1590 a partir de la enérgica acción de Ramírez de Argañaraz para extender su uso. Hasta ese momento, los granos eran triturados en molinillos de madera a fuerza de mano (Assadourian *et al.*, 2005).

⁹⁰ El “Río Grande de Omaguaca” o “Río Grande que viene de Omaguaca” es el actual Río Grande que bordea San Salvador y la Quebrada de Humahuaca.

⁹¹ ATJ. Caja 1, leg. 3, 1596, f. 34.

iglesia matriz de la ciudad; y el de Omaguaca y sus anexos, con cabecera en la iglesia del pueblo de San Antonio de Humahuaca, con una extensión que abarcaba desde el actual pueblo de Volcán, hasta la actual ciudad de La Quiaca, límite de la jurisdicción del obispado de Chichas.

CONSTITUYENDO UN CABILDO Y UNA REPÚBLICA. PODER REGIO Y CORPORATIVO

Al fundar una ciudad, los conquistadores como Francisco de Argañaraz traían consigo aquella larga tradición medieval peninsular que les permitía afirmar el dominio y la soberanía real sobre el espacio conquistado. En la misma orden de “poblar” la tierra estaba implícita la idea de establecer pueblos, lo cual necesariamente implicaba la creación de una corporación municipal, una *civitas* o república (Agüero, 2008). La apertura del acto fundacional en la plaza de San Salvador de Jujuy se dio, tal como lo atestiguan las actas, bajo la rigurosa invocación religiosa a “la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo”.⁹² Con ello, el fundador hacía explícita la inserción de este acto y de la naciente república en el marco de un orden trascendente.

Luego de expresar la misión pacificadora y evangélica que justificaba y orientaba el avance colonizador, Argañaraz mandó a plantar “picota y rollo”, dejando así constituido el primer símbolo de la máxima autoridad jurisdiccional del Rey: el *mero y mixto imperio*. Con esa acción se le investía a la nueva ciudad de la capacidad de ejercer por sí misma la jurisdicción ordinaria y establecer penalidades propias de la justicia real. Se le otorgaba así una base jurídica al núcleo poblacional, estableciendo el punto de partida para la configuración del ámbito institucional desde donde se ejercerían las potestades corporativas: la institución castellana del cabildo que, a través de sus jueces capitulares, contaba con la potestad concedida por el soberano para administrar justicia en primera instancia a lo largo de “dichos términos y jurisdicción de la ciudad” (Agüero; 2008; Tau Anzoátegui y Martiré, 2005). En concordancia con ello, un lugar central dentro de la secuencia fundacional de la ciudad de San Salvador de Jujuy lo

⁹² *Jujuy en sus documentos...*p., 12. Tomo I.

ocupó el nombramiento de oficios concejiles que, como jefe de conquista, realizó Argañaraz por comisión del gobernador del Tucumán y en nombre del Rey.

Y luego incontinenti este dicho día mes y año susodicho, su merced del dicho Capitán Don Francisco de Argañaraz en nombre de su Majestad, y por Virtud de los poderes que su Señoría del dicho Gobernador tiene dijo: que por esta vez nombraba y nombró por Alcaldes Ordinarios de esta dicha ciudad a Pedro de Godoy vecino de la ciudad de Santiago del Estero, y a Lorenzo de Herrera, y por Regidores a Juan de Segura y a Miguel García de Valverde y a Francisco Falcón, a Marco Antonio, con aditamento que estos capitulares puedan nombrar y elegir el año que viene seis regidores como se hace en las demás ciudades de esta gobernación, y de allí en adelante los que le sucedieren, habiendo gente suficiente para ello.⁹³

Dotado de privilegios reales, el fundador tenía la potestad para nombrar un primer cabildo, siguiendo el modelo de organización capitular utilizado por ese entonces en el Perú, dotado de alcaldes, regidores, mayordomos, alguaciles, así como de un procurador y un escribano (Agüero, 2008).

Hasta fines del siglo XVII, los oficios del cabildo de Jujuy fueron ocupados por un pequeño grupo de familias que acumulaban la propiedad de la tierra y el control sobre los indígenas encomendados, asegurando su acceso a la estructura de poder a través de la formación de grupos de parentesco y vínculos políticos. Sin embargo, si este reducido grupo de familias se turnaba en el acceso a los diferentes puestos, también se disputaba su permanencia dentro de la estructura de poder. Tal fue el caso del conflicto establecido en la primera mitad del XVII entre los linajes fundadores de la ciudad: los Zárate y los Argañaraz, que dio por resultado un conflicto faccioso que asumió la formación de dos bandos enfrentados entre sí (Sica y Ulloa, 2006; Vergara, 1968).

Recién en las últimas décadas de ese siglo, tras el arribo de mercaderes procedentes de la península o de algunas ciudades de los Andes meridionales, se produjeron modificaciones dentro del sector dominante de Jujuy⁹⁴, haciéndose necesarios otros mecanismos de incorporación a los puestos capitulares, tales como la compra de cargos o el desempeño en la mayordomía y diputación de la cofradía del cabildo (Estruch, 2009 b).⁹⁵ Más allá de esta dinámica particular, era norma general que los cargos concejiles fuesen ocupados por los “vecinos”, que

⁹³ *Jujuy en sus documentos...*p., 16. Tomo I. El subrayado es nuestro.

⁹⁴ Hacia la década de 1670 otros apellidos tradicionales habían desaparecido o perdido su cuota de poder, siendo sustituidos por nuevos linajes (Ferreiro, 1996).

⁹⁵ Para mayor desarrollo, ver: capítulo V.

eran los españoles que habitaban en el lugar y tenían allí casa propia, debiendo acreditar dicha condición mediante la pertinente información sumaria, inscribiéndose luego en el registro que llevaba el mismo cabildo.⁹⁶

Respecto a la estructura capitular, los dos alcaldes ordinarios, de primer y segundo voto, eran los encargados de administrar justicia en el ámbito local y reemplazar las frecuentes ausencias del designado como teniente de gobernador. En Jujuy, estos magistrados electos anualmente no tuvieron cargos arrendados, a pesar de que en algunas ciudades de Charcas era una práctica corriente (Ferreiro, 2009). Si estos alcaldes intervenían por turnos como jueces ordinarios de primera instancia en las causas civiles y criminales, existía otra capa de magistrados que colaboraba llevando la justicia a toda la jurisdicción. Estos eran los alcaldes de la santa hermandad, piezas claves en el espacio circunvecino de la traza urbana, en tanto se ocupaban de impartir justicia a lo largo de toda la campaña. Estos cargos eran también elegidos anualmente y en su nombramiento intervenían algunos de los que luego iban a estar sometidos a su justicia.

Más que exigirles un saber jurídico, se confiaba en la “honorabilidad y prudencia” de estos magistrados, por lo que, lejos de contar con ilustres doctores, el ejercicio de la justicia quedaba en manos de los encomenderos y mercaderes de Jujuy. Al igual que en el resto de las ciudades del Tucumán, la cultura jurídica de los “notables”, si bien era abreviada, los mantenía familiarizados con los procedimientos judiciales hispanos y con un sentido general de lo justo y del delito, que compartían con sus colegas de los tribunales superiores (Faberman, 2003). Sus prácticas jurídicas convivían con el carácter estamental de una justicia que funcionaba como instrumento de conservación del orden social, así como con

⁹⁶ “Originalmente en las Indias no se hizo diferencia ni se tuvo en cuenta la tradicional regla castellana de la atribución por mitades de los oficios capitulares a los diferentes estamentos. Sin embargo, una distinción entre los españoles se había ido imponiendo por la costumbre de reservar la condición de vecino solo a aquellos que además de tener casa poblada, ostentasen la calidad de encomenderos de indios. Esto se hacía derivar del hecho de que en virtud del beneficio de la encomienda, sus titulares estaban obligados, entre otras cosas, a residir en el lugar, diferenciándose así de los meros “moradores”, “domiciliarios” o “soldados” como comúnmente se les decía a los que no tenían encomiendas a su cargo. De acuerdo con esto, solo los encomenderos o feudatarios, en tanto que vecinos, aparecían como legitimados para acceder a los oficios capitulares. La Corona, no obstante, había dispuesto expresamente que a los fines de ocupar oficios capitulares electivos, allí donde no fuesen vendibles, todo aquel que tuviese casa poblada en el lugar `aunque no sea encomendero de indios, se entienda ser vecino´ (R.C. de Carlos V, de 1554, R. I. 4. 10. 6). Pese a ello, la práctica parece haber mantenido en manos de los encomenderos los oficios concejiles de muchos lugares” (Agüero: 2008: 73).

el lugar protagónico que tenía “la costumbre” para regular y abarcar todo el procedimiento judicial, determinando un orden casuista que iba en desmedro de la mera aplicación de un sistema normativo sistemático (Tau Anzoátegui, 1992).

Dentro de la sala capitular también se desempeñaba el alférez real, quien estaba encargado de encabezar toda ceremonia civil y religiosa portando el estandarte de la ciudad y del Rey, representando simbólicamente a la Corona en los rituales públicos. En Jujuy, su nombramiento comenzó siendo rentado a la Real Audiencia de La Plata, aunque, tal como lo señala Ferreiro (2009), con el tiempo llegó a ser electivo. Los regidores, por su parte, eran aquellos miembros del cabildo que representaban políticamente a las familias de los vecinos (Tau Anzoátegui y Martiré, 2005). Hasta el año 1612, en estos cargos se incluyeron por vía electoral a todos aquellos vecinos que, sin formar parte del sector nuclear de la elite, conformaban una suerte de "periferia" más o menos informal bajo la forma de una "camarilla", cuya organización era orientada, básicamente, por la estructura familiar (Ferreiro, 2009).

Otro de los cargos concejiles era el de alguacil mayor. Este era quien debía ejecutar las decisiones judiciales, dirigir la cárcel y mantener el orden en la ciudad, siendo en Jujuy un cargo rentado designado desde 1597 por el propio gobernador de Tucumán. El fiel ejecutor, por su parte, era quien debía verificar la exactitud de pesos y medidas empleados en el comercio, así como atender el abasto urbano y controlar el cumplimiento de las disposiciones que en ese orden había dispuesto el cabildo (Tau Anzoátegui y Martiré, 2005). Si bien en la ciudad de San Salvador de Jujuy el fiel ejecutor “no formaba cabildo”, ni disponía de asiento en él, sí dependía del mismo. En este sentido, hasta el año 1596 fue un cargo electivo y recayó de manera rotativa en los distintos regidores (Ferreiro, 2009).⁹⁷

El cuadro capitular se completaba con el procurador general, el cual también era un cargo electivo anual, con voz, pero sin voto en el cabildo. Su función era la de representar los intereses capitulares en distintos ámbitos extrajurisdiccionales. Y el de mayordomo, elegido anualmente para administrar los recursos de la ciudad

⁹⁷ Cabe destacar que, desde 1599, el cargo de fiel ejecutor estuvo rentado como "propio" del cabildo, a pesar de que la primera situación se repitió con intermitencias a lo largo del siglo XVII (Ferreiro, 2009).

o del hospital, en particular aquellas capellanías y censos que mantenían a este último.

Por último, uno de los cargos de mayor importancia dentro de la estructura capitular era el de teniente de gobernador. Estos tenientes eran designados directamente por el gobernador de la provincia en cada una de las ciudades de la Gobernación tucumana. Para asegurar su actuación judicial se seguían las pautas del modelo del corregidor, respetando una serie de medidas destinadas a mantenerlos aislados de su entorno y evitar así un ejercicio imparcial de su función. En concordancia con ello, en la jurisdicción colonial de Jujuy durante largos períodos el cargo de teniente de gobernador exigió ser cubierto por un foráneo no involucrado con los intereses locales, aunque esto se cumplió en muy pocas oportunidades.⁹⁸ Es importante destacar que en estos magistrados no solo se delegaban atribuciones político-administrativas, sino también militares y de justicia, por las cuales recibían los títulos de “capitán a guerra” y de “justicia mayor”, respectivamente. Como justicia mayor, estos tenientes representaban la jurisdicción real dentro del espacio local y, en consecuencia, estaban habilitados para conocer en primera instancia todas las causas civiles y criminales que allí se presentaran.

En el marco de la creación de la nueva “república” que se daba origen con la fundación de la ciudad de Jujuy, el capitán Francisco de Argañaraz contó con la designación del Gobernador tucumano, Ramírez de Velazco, para actuar como su lugarteniente y, de esta manera, dar origen al ámbito institucional donde habrían de ejercitarse las potestades reales y corporativas. Podemos decir que si bien el proceso de fundación de ciudades e instauración de cabildos tendía a reproducir los modos de organización de la sociedad corporativa, de manera simultánea, construía los medios institucionales que organizaban el espacio territorial bajo los esquemas del poder jurisdiccional regio. A este impulso obedecía la creación de la provincia del Tucumán y su adjudicación al distrito de la Audiencia de Charcas, conformándose así el proceso de territorialización, es decir, de atribución de poder

⁹⁸ Según Ferreiro (2009) de ochenta y tres cabildos registrados entre 1593 y 1692 sólo en doce de ellos el cargo fue ocupado por foráneos, y a partir de la década de 1650 hasta fines del período no se registraron ajenos a la ciudad ocupando el cargo.

jurisdiccional en un espacio que se consideraba, en la visión de los colonizadores, institucionalmente vacío (Agüero, 2008).

Allí donde la sociedad castellana se reproducía, reproducía la dualidad institucional que la caracterizaba: el carácter “natural” con que se concebía la autonomía de la nueva república⁹⁹ le permitía darse sus propios jueces al mismo tiempo que debía convivir con funcionarios territoriales de designación regia, tales como los tenientes de gobernador y los corregidores.

A pesar de la preeminencia del gobernador y de la de su lugarteniente con potestad para dar origen al establecimiento de la nueva república, “la consecuencia del acto fundacional no es dar origen a un ente de tipo administrativo subordinado, sino que es la constitución de un sujeto político corporativo que aparece dotado de jurisdicción ordinaria y de un estatuto de libertades que le proporcionan una identidad con la que, en nombre del cuerpo y a través de sus autoridades, entrarán en relación con los representantes de la monarquía” (Agüero; 2008: 55-56). Fue, justamente, en virtud de ello, que la ciudad de San Salvador de Jujuy puso en ejercicio los poderes con los que había sido investida, procediendo ya en los primeros tiempos a defender su territorio en los casos de conflictos con otras jurisdicciones y a emitir las primeras ordenanzas que regirían la vida de la ciudad y de su cabildo. En estas ordenanzas se establecía la composición institucional de la sala capitular, así como sus mecanismos de elección:

(...) que para Buen Gobierno y orden que en esta dicha ciudad se ha de tener, declaraba, mandaba y mandó que la justicia y oficiales que en el dicho cabildo tuvieren vos y voto que ahora son y que adelante fueren, se junten en cada año el primero del mes de enero como es uso en todas las ciudades, reinos y señoríos de su Majestad (...) para elegir y nombrar alcaldes y regidores y secretamente darán sus votos ante el escribano de cabildo (...) nombrando dos personas para alcaldes y seis para regidores.¹⁰⁰

⁹⁹ En este sentido, y desde hace ya varios años, la historiografía jurídica viene aportando una nueva mirada sobre la relevancia de la ciudad indiana, destacando una autonomía que le permitía gozar de un poder jurisdiccional y normativo propio (Agüero, 2008, 2013 a; Tau Anzoátegui, 1999), al tiempo que contradecía la unidireccionalidad propia de la tesis de centralización del poder. Así, la autonomía que exhibían las ciudades americanas (su capacidad de imponerse como nuevos y originales centros de poder) no solo muestra la persistencia de las estructuras corporativas, sino también la importancia de la justicia como el elemento clave de la cultura del Antiguo Régimen (Agüero, 2008, 2013 a; Garriga, 2004; Hespanha, 1989, 1993).

¹⁰⁰ *Jujuy en sus documentos...p.*, 20. Tomo I.

El carácter “natural” con el que se concebía la autonomía de las nuevas repúblicas permitía que las mismas conservaran un ámbito de poder naturalmente adscrito a su existencia como sujeto corporativo (Agüero, 2008). Tan arraigado se presentaba este modelo de autogestión de las comunidades que incluso las “repúblicas de indios” debían ser organizadas bajo los mismos patrones. En este sentido, es importante destacar que, dentro de la Gobernación de Tucumán, la jurisdicción de Jujuy fue de las pocas en la que tuvieron vigencia los cabildos indígenas (Sica, 2006). Al respecto, las ordenanzas emitidas en el año 1612 por el oidor de Charcas, Francisco de Alfaro, decretaban que en los pueblos de indios se debía crear un cabildo indígena con alcaldes y regidores, que tenían la función de acompañar al cacique del pueblo y podían intervenir en la resolución de conflictos locales (Levillier, 1918). De esta manera, los pueblos de indios organizados a partir de las disposiciones del Virrey Toledo en el decenio de 1570/80 con el fin de transformar las formas de organización política andina y sus patrones de asentamiento, aglutinando a la población en reducciones o pueblos nuevos, a fin de recaudar el tributo, organizar la mita y evangelizar a la población, pasaron a reproducir el diseño, la distribución espacial, así como las principales instituciones de las ciudades castellanas.

“En los términos y jurisdicción de dicha ciudad”.

El espacio territorial que le correspondía a este nuevo núcleo urbano se proyectaba jurisdiccionalmente hacia una importante área rural con diversos núcleos de población indígena dispersa. Un amplio territorio de límites imprecisos y conflictivos, tanto por la presencia de grupos indígenas no pacificados (fundamentalmente en su frontera oriental con el Chaco) como por las disputas jurisdiccionales con Salta, Lípez y Charcas. Este territorio presentaba una compleja geografía y abarcaba zonas de puna, quebradas, valles y yungas, mientras que su centro urbano, la ciudad de Jujuy, se posicionaba dentro del valle homónimo.

El territorio de Jujuy se formó de acuerdo con la práctica según la cual el fundador de la ciudad asignaba un determinado espacio teniendo en cuenta que no se podía extender sobre tierras ya asignadas a otra jurisdicción (Agüero, 2008). En este caso, la nueva ciudad se fundó sobre la jurisdicción que

previamente le correspondía a la ciudad de Salta. En nombre del Gobernador de Tucumán, Francisco de Argañaraz le concedió al flamante núcleo urbano un amplio espacio territorial, que quedó fijado de la siguiente forma:

(...) por la parte hacia Salta por el camino que viene de el para hasta la quebrada que llaman los Alisos y por el camino antiguo viniendo al Valle de Jujuy hasta el río de Perico, y por el río y valle debajo de Jujuy hasta las puntas del río que llaman siancas con el dicho río de jujuy; por la parte hacia Humahuaca hasta la estancia que llaman de Don Diego Espeloca cacique de Talina y por la parte que corre hacia la banda de Tarija cuarenta leguas de tierras las cuales dichas distancias son y han de ser límites y jurisdicción de la dicha ciudad.¹⁰¹

Para estos primeros años de la ciudad, ya podemos dar cuenta de algunos conflictos jurisdiccionales que involucraron tanto a su límite septentrional (la denominada “raya del Tucumán”), como a su límite meridional con la jurisdicción de Salta. Si consideramos los vínculos entre las jurisdicciones de Jujuy y Salta observaremos que, más allá de la diversidad de cuestiones que enfrentaron a los vecinos y a los cabildos de ambas ciudades, en su mayor parte se derivaban del hecho de que la ciudad de San Salvador de Jujuy había sido creada sobre parte de la antigua jurisdicción de Salta (1582). Tal como vimos al inicio del capítulo, esto ocasionó que en la década de 1580 la Gobernación de Tucumán concediera a vecinos de Salta varias mercedes de tierras y encomiendas dentro de los límites que serían de Jujuy. Atento a ello, y por el hecho de que algunos de esos vecinos quedaron como encomenderos de Jujuy, cada cabildo trató de presionar y establecer medidas tendientes a lograr que ellos establecieran vecindad en su ciudad (Sica, 2006).

Un aspecto a destacar dentro de los tempranos conflictos jurisdiccionales entre Salta y Jujuy giró en torno a la mano de obra indígena. Algunos vecinos de Salta con encomiendas en el valle de Jujuy habían trasladado población indígena y la habían asentado en haciendas cercanas a aquella ciudad. Nos referimos, en particular, a las poblaciones comprendidas en las ya mencionadas encomiendas de Tilián y Churumatas, ambas concedidas a los vecinos de Salta, Marcos Román y Juan Rodríguez Salazar –respectivamente– por el Gobernador Hernando de Lerma, antes de 1593. En el caso de Tilián, pese a los intentos del Cabildo de

¹⁰¹. *Jujuy en sus documentos...p.*, 7. Tomo I.

Jujuy, su encomendero trasladó a sus indios y los redujo en un pueblo ubicado en las cercanías de la ciudad de Salta (Sica, 2006). El de los Churumatas fue un caso más complejo: algunos de los encomendados fueron a la hacienda que Rodríguez de Salazar poseía en el río de Perico, sobre el valle de Jujuy. Mientras que, años más tarde, una parte de sus habitantes se fugó a los valles Orientales y otra se trasladó a trabajar en las chacras del encomendero en la jurisdicción de Salta (Sica, 2006).

Estos traslados compulsivos, como los que se realizaban sobre los grupos indígenas ubicados en la zona de la puna y quebrada, afectaban a Jujuy en tanto le restaban trabajadores destinados a las obras públicas de la jurisdicción o a los vecinos que los contrataban, especialmente para aquellos que no habían accedido a una encomienda. Para asegurar este tipo de mita, que se denominaba mita de plaza, el procurador de la ciudad de Jujuy realizó varios reclamos a la Gobernación de Tucumán. Como consecuencia de ello, en el año 1595, el Gobernador Mercado de Peñaloza organizó la mano de obra para la mita de plaza. Asimismo, y a los fines de que no peligrara el envío de mitayos provenientes de las áreas más alejadas de San Salvador de Jujuy, este gobernador estableció el corregimiento de Omaguaca, con funciones de control sobre la población indígena encomendada (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Sica, 2006).

Sin embargo, los jurisdiccionales no fueron solamente por mercedes de tierras e indios de encomiendas, sino que involucraron aspectos tan diversos como la disputa por el remate de los diezmos del hospital de Jujuy (Estruch, 2008). Según la legislación colonial, no podía constituirse legalmente una ciudad con su jurisdicción sin la presencia de un hospital. Al respecto, la Ley 23, Título XVI, Libro I de las Leyes de Indias, organizaba la distribución de los diezmos ordenando que de los correspondientes a cada parroquia se sacase un noveno y medio para la creación y mantenimiento del hospital.

Al ser fundada Jujuy en 1593 se erigió una parroquia, por lo cual, al surgir el derecho de los diezmos, surgió el noveno y medio de su hospital. Pese a ello, a diez meses de la fundación, cuando aparece en la documentación la referencia al primer párroco de la ciudad de Jujuy, el Licenciado Pedro de Mendoza, el cabildo

declara no tener recursos para sustentarlo (Estruch, 2008; Vergara, 1991). Lo interesante de advertir en este punto es que en la jurisdicción de Jujuy, más específicamente en la zona de los valles, ya existían haciendas. Tal como vimos al inicio de este capítulo, estas se correspondían con las mercedes entregadas en la década de 1580 por el Gobernador Hernando de Lerma a los vecinos de Salta. Es por ello que, cuando se remataron los diezmos correspondientes al año 1594, se hicieron en provecho exclusivo de esa ciudad. Ante esta situación, el 22 de enero de 1595 el cabildo de Jujuy le entregó comisión a Juan Ochoa de Zárate para solicitar que dichos diezmos se rematasen en Jujuy y quedasen en provecho de la misma ciudad.

A diferencia del conflicto por los diezmos correspondientes a las estancias ubicadas en la Puna de Jujuy –que trataremos tanto en este como en el siguiente capítulo–, los de la zona de los valles tuvieron una rápida resolución en tanto el cabildo de Jujuy logró retenerlos dentro de su jurisdicción. Seguramente en ello influyó el hecho de que la disputa se estableció dentro de la misma Gobernación de Tucumán y dentro del mismo obispado: Salta y Jujuy eran parte integrante de dicha diócesis.

Por su parte, si consideramos el límite septentrional que impuso la fundación de Jujuy, es preciso recordar algunos puntos desarrollados en el capítulo anterior. Nos referimos al hecho de que, hacia el año 1573, los pueblos chichas que estaban asentados aproximadamente al norte de Cangrejos, en las tierras altas de la Puna, habían negociado con el visitador enviado por el Virrey Toledo y aceptado ser "reducidos" hacia Talina, mientras mantenían sus derechos a las tierras de sus antiguos asentamientos de Yosca, Escaya y Cimsima (Palomeque, 2010). Su curaca, Don Diego Espeloca, había obtenido la merced sobre las antiguas tierras de los chichas (Palomeque, 2010), las cuales colindaban hacia el sur, tal como refiere el párrafo del documento fundacional citado, con los límites septentrionales de la jurisdicción de la ciudad de Jujuy.

Sin embargo, una vez fundada dicha ciudad, esas tierras comenzaron a ser invadidas a través de la asignación de "mercedes reales" otorgadas por las autoridades de Tucumán a vecinos de la Gobernación. Tal fue el caso de la Estancia de la Ciénega y Tambillo, otorgada por el Gobernador Fernando de

Tal como plantea Zanolli (2005), para fines de 1593 los límites de la jurisdicción jujeña eran muy imprecisos, lo cual lejos de amedrentar, incentivó a este encomendero a solicitar una merced de “una estancia que está a dos leguas de cada jurisdicción (...) y asimismo se me haga merced de treinta fanegadas de tierra en el dicho valle de Sococha en la linde de la dicha estancia”.¹⁰³ Aún a riesgo de problemas jurisdiccionales, su pedido fue hecho efectivo por ese gobernador. Esta merced sentó precedente para que otros vecinos de Tucumán accedieran, posteriormente, a tierras que el corregimiento de Chichas consideraba dentro de su jurisdicción (Albeck y Palomeque, 2009; Palomeque, 2010).

Un corregidor para Omaguaca, un teniente para la Puna. Autoridades regias en Jujuy

Tal como adelantamos párrafos adelante, una vez fundada la ciudad de San Salvador de Jujuy (1593) y establecidos los nuevos límites jurisdiccionales, los intereses de los vecinos de Salta, de Lípez y de Charcas se vieron seriamente afectados. Los encomenderos de La Plata tuvieron que avecindarse en la flamante jurisdicción para poder tomar posesión de sus encomiendas. Por su parte, los vecinos de Salta dejaron de tener al tambo de Calahoyo como límite jurisdiccional, viendo cercenada parte de su jurisdicción y peligrar su cuota de indios mitayos de la Puna (Palomeque, 2006; Sica, 2006).

Hacia esos años, los indios de las encomiendas de la Puna y del sector norte de la Quebrada comenzaron a quedar reducidos a sus pueblos de encomienda y comprometidos con las actividades económicas de sus feudatarios. Esto no hizo más que dificultar, o directamente impedir, los intentos salteños de asegurarse el acceso a dicha mano de obra indígena. Asimismo, la existencia de minerales en la Puna (específicamente los actuales departamentos de Rinconada y Santa Catalina) intensificó los enfrentamientos por esta área (Albeck y Palomeque, 2009; Becerra 2014 a; Becerra y Estruch, 2011, 2012; Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Palomeque, 2006; Sica, 2006). En el marco de estas disputas e intereses cruzados, las autoridades capitulares de Jujuy buscaron mantener el control

¹⁰³ Citado en: Zanolli, 2005.

sobre su “dilatada” jurisdicción. Para ello solicitaron a la Gobernación del Tucumán la presencia de un corregidor en “el valle de Omaguaca” con sede en el pueblo de San Antonio de Humahuaca (Becerra y Estruch, 2011, 2012; Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Ferreiro, 1996, 2009; Sica, 2006).

Como institución castellana, el corregidor era un emisario de la Corona encargado de ejercer el gobierno y la justicia en las ciudades. Sin embargo, una vez traspasada a América esta figura institucional se adaptó a fin de que se estos magistrados pudieran gobernar un distrito o pueblo de indios junto a sus autoridades étnicas.¹⁰⁴ Tal como lo establecían las Leyes de Indias, estos contaron con poder “para conocer civil y criminalmente de todo lo que se ofreciere en sus distritos, así entre españoles, como entre españoles e indios e indios con indios, y de los agravios que recibieren de sus encomenderos”.¹⁰⁵

Teniendo presente los “mestizajes institucionales” (Barriera; 2014: 245) que en diferentes realidades locales presentó esta figura de autoridad, es que optamos por recurrir a las referencias documentales del archivo con el propósito de describir las efectivas atribuciones y las modificaciones que este oficio presentó en Jujuy (Ver tabla n° 1).

Fue en el año 1595 que el capitán Francisco de Cháves Barraza¹⁰⁶ inauguró el título de corregidor de Omaguaca. Si bien el nombramiento de estos corregidores dependía directamente del gobernador del Tucumán, era ante los miembros del cabildo de Jujuy que debían prestar juramento y de quienes recibían la vara de la real justicia (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2009 a, 2013, 2014).¹⁰⁷ La unidad jurisdiccional de estos magistrados de la Puna comprendía a varios pueblos o distritos, pero su capitalidad recayó en el pueblo de San Antonio de Humahuaca,

¹⁰⁴ Para un mayor desarrollo acerca del funcionamiento de esta figura de autoridad en la América hispánica colonial, ver: Barriera 2014.

¹⁰⁵ *Leyes de Indias*, Libro 5to, Título 2do.

¹⁰⁶ El capitán Francisco de Cháves Barraza, propietario de un tambo en las cercanías del área minera de la Puna, fue quien inauguró este cargo (Ferreiro 1996). Albeck y Palomeque (2009) en su trabajo detallan la merced de tierras que Francisco de Argañaraz otorgó al “alcalde de Jujuy” Francisco de Cháves Barraza para estancia, ganados y para tambo en la zona de Cangrejos.

¹⁰⁷ “La ciudad de San Salvador de Jujuy junto su cabildo como lo han de costumbre tomen y reciban de vos el juramento y solemnidad necesaria y franca que sois obligado a dar y (...) mando a la justicia mayor alcaldes ordinarios y demás capitulares de la dha ciudad de Jujuy os entreguen la vara de la real justicia para usar y ejercer los dhos oficios y conozcáis de todas las causas civiles y criminales que para dho distrito estuvieren pendientes y se ofrecieren adelante proseguirlas y sentenciarlas”. ATJ. Caja 2, Leg. 26, 1609, f. 12 v.

donde se concentraba la población indígena de mayor importancia (Sánchez, 1996).

Los sucesores de Cháves Barraza vieron rápidamente ampliados tanto sus títulos como el alcance de su jurisdicción. Ejemplo de ello es la designación del capitán Esteban de Melgarejo en el año 1609, a quien el gobernador del Tucumán se refiere como “corregidor”, “capitán” y “alcalde mayor de minas del distrito de Omaguaca, Cochinoca y Casabindo”, habilitándolo a:

(...) mantener con justicia y paz y quietud a los españoles y naturales que por dicho distrito asisten y asistieron, conociendo todas las causas civiles y criminales que estuvieran pendientes dentro del distrito (...) a conocer breve y sumariamente las causas de indios mirando por su bien y conservación (...) a procurar el descubrimiento de minerales (...) y acaudillar los españoles que residan y asistieren por el dho distrito para que guarden vuestras órdenes y acudan a el servicio de su majestad.¹⁰⁸

Respecto a la ampliación de su jurisdicción hacia Casabindo y Cochinoca, debemos tener presente el coincidente establecimiento de los pueblos de reducción de Santa Ana de Casabindo y Nuestra Señora del Rosario de Cochinoca, fundados en 1602 por iniciativa de su encomendero Cristóbal de Sanabria. Así como también recordar que fue la existencia de minerales en la zona, específicamente de vetas de plata en el cerro de Cochinoca, lo que motivó el traslado estratégico de los indios cochinoca desde su emplazamiento original hacia la ubicación actual de este pueblo (Palomeque, 2006; Sica, 2006).

Entendemos que el desarrollo de la actividad minera en la Puna –a inicios del siglo XVII– fue un aspecto decisivo para la ampliación de las prerrogativas de estos magistrados. La necesidad de fomentar el descubrimiento de nuevas vetas de mineral y de controlar los reales quintos provenientes de la actividad minera¹⁰⁹ condujo a que los corregidores tuvieran un mayor alcance jurisdiccional y sumaran a sus títulos el de “alcalde de minas y registros”.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ “Os entreguen la vara de la real justicia para usar y ejercer los dhos oficios y procuran con toda diligencia se descubran minerales y vetas de oro y plata y hacer que los que se descubrieren se registren para que su majestad lo que le pertenciere a sus reales quintos y lo que hubiere de haber el corregidor de ellas”. *Ibíd.*

¹¹⁰ Ya las ordenanzas del virrey Francisco Toledo habían establecido que la autoridad judicial con competencia privativa en todos aquellos asuntos derivados de la actividad minera, tanto civil como criminal, recaía en la figura del alcalde de minas. Este era quien, contando con apelación

El Virrey Toledo ya había pensado en una figura dedicada a administrar justicia en las causas mineras: el Alcalde Mayor de Minas; estableciendo así una jurisdicción propia con autoridad judicial y administrativa exclusiva. Era el alcalde quien, teniendo esta competencia privativa, tanto civil como criminal, debía resolver los pleitos sumariamente, contando con apelación ante la Real Audiencia (Tau Anzoátegui y Martiré 2005). Asimismo, ante él se debían realizar las manifestaciones de descubrimientos. De acuerdo con la Recopilación de las Leyes de Indias (1680), se establecía que las personas elegidas para tal cargo debían ser “capaces y prácticas” en el beneficio de las minas, pero no debían contratarse con los mineros, ni comprarles metales o tener compañía con ellos. Así como también debían de ser asistidos por un escribano de minas que residiera de manera permanente en el asiento principal a fin de registrar -sin demoras- todos los hallazgos.

Ahora bien, el control de la explotación minera en la Puna de Jujuy, en tanto “paraje desierto y aislado” y zona de frontera y paso con las regiones mineras del Alto Perú, nos muestra un panorama distinto al considerado por Toledo para los principales centros mineros altiplánicos.¹¹¹ En la Puna de Jujuy estos magistrados no solo padecían la ausencia de la figura del escribano de minas, sino que muchas veces –por la dilatada geografía y por sus múltiples atribuciones y ocupaciones- no estaban disponibles o presentes para realizar los registros y debían recurrir a jueces de comisión para resolver ciertos asuntos (Becerra y Estruch, 2012). Así también, por ser muchas veces “vecinos” de esos parajes tenían intereses personales involucrados tanto en la actividad extractiva como en la mano de obra que asistía a ella (Palomeque 2006).

En tanto en el Tucumán colonial no encontramos antecedentes de estos corregidores/alcaldes de minas introducidos en el Perú, Nueva España, Chile y

ante la audiencia, debía resolver sumariamente los pleitos mineros (Tau Anzoátegui y Martiré, 2005).

¹¹¹ A pesar de no contar con suficiente documentación que nos permita clarificar sus funciones, hacia mediados del siglo XVII encontramos la presencia de un alcalde de minas indio en Valle Rico (Alonso Cusi), tomando registro de los descubrimientos de vetas de mineral (ABNB. Min. 62-4, 1657). Entendemos que estos alcaldes “naturales” debieron enmarcar sus tareas dentro de los procedimientos establecidos por el marco legal colonial, como también utilizar categorías de medida, referencia y topónimos propios de la cultura hispana al momento de hacer efectivo su registro (Becerra y Estruch, 2012).

Cuyo¹¹², parafraseamos a Barrera (2014) para interrogarnos si su presencia dentro de la constelación de oficios políticos coloniales expresan una síntoma en la organización institucional del Jujuy colonial. Al respecto, consideramos que la historia de gran complejidad jurisdiccional en la que surgió el Jujuy colonial brinda parte de la respuesta. En ese panorama de superposiciones jurisdiccionales entre Salta, Lípez, Charcas y Jujuy, entendemos que la figura de los corregidores y, posteriormente, de los tenientes de Rinconada fue una pieza clave para que la Gobernación del Tucumán y el cabildo de Jujuy pudieran controlar un espacio rico en mineral, distante y fronterizo.¹¹³

Hacia la década de 1620, y en respuesta al aumento de la población que experimentó el área central de la Puna a consecuencia de su activación minera, la Gobernación tucumana reemplazó esta figura de corregidor por la de otra autoridad regia: el “Teniente de Gobernador y Justicia Mayor y Capitán de Guerra y Alcalde Mayor de Minas y Registros”, con sede en el pueblo español de Rinconada de Oro, ubicado en las cercanías del cerro del Espíritu Santo de Cochino (Madrazo, 1982; Sica, 2006). Generalmente se los denominaba “Teniente del Valle Rico y Rinconada”, o, directamente “Tenientes de Rinconada” (Palomeque, 2006). Justamente, a causa de sus variadas denominaciones y de sus cambiantes asientos dentro de la Puna de Jujuy (Ver tabla I), también nos referiremos a esta figura de autoridad como “tenientes de la Puna”.

Estos tenientes tenían jurisdicción sobre toda la población de la región y sobre sus asientos de minas, por lo que administraba justicia tanto a españoles como a mestizos, mulatos, negros e indios, tomando conocimiento en todas las causas civiles y criminales.¹¹⁴ En este sentido, y considerando que la organización y administración de la justicia era un ámbito privilegiado para la construcción y ejercicio del poder, planteamos que estas autoridades concentraron las disputas

¹¹² En un artículo reciente, analizamos las similitudes que presentaban estas autoridades de la Puna con las que presidían en el Valle de Yocavil (también llamado de Santa María). Nos referimos al teniente de minas del asiento minero de Punta de Balasto. Al igual que en el caso jujeño, estos magistrados no administraron justicia en las ciudades, tuvieron competencia sobre las causas mineras y dirimieron una serie de disputas jurisdiccionales con las autoridades del cabildo de Catamarca. Sin embargo, nada se menciona acerca de su potestad ante la población indígena (Estruch *et al.*, 2011).

¹¹³ Sica (2006) plantea que las funciones de estas autoridades remitían, por una parte, a las disputas jurisdiccionales que Jujuy mantenía con la ciudad de Salta por la zona minera de la Puna, y por otra, con el reaseguro de un contingente de trabajadores para la ciudad de Jujuy.

¹¹⁴ AHPJ. CRR. Caja XXI, Leg. 1, 1628.

jurisdiccionales que mantuvo el cabildo de San Salvador de Jujuy a lo largo del siglo XVII, expresándolas en una tensión entre las instituciones regias (estos magistrados “de la Puna” designados por la gobernación) y las de orden municipal (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011).¹¹⁵

En tanto autoridades con potestad para “decir el derecho”, estos corregidores-tenientes cumplieron con las funciones de administración de justicia resolviendo conflictos, aplicando sanciones e interpretando la normativa vigente. Sin embargo, sus intervenciones debieron medir fuerzas con ciertas resistencias e impugnaciones del cabildo de Jujuy, mientras que el alcance de su jurisdicción se vio varias veces modificado y puesto en cuestión. Si la distancia geográfica que separaba a la ciudad colonial de San Salvador de Jujuy de su extremo septentrional fue uno de los motivos que impulsó la creación de este cargo, la ampliación del alcance jurisdiccional de estos magistrados y su concentración de poder los volvió una figura potencialmente peligrosa para esta sala capitular (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2009 a, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011).¹¹⁶ Sin dudas, esto no solo nos remite a la tensión entre instituciones regias y de orden municipal, sino al hecho de que muchos de estos corregidores-tenientes propuestos por el gobernador fueron originalmente vecinos de Salta o de Charcas. Este aspecto no hizo más que sumar otra cuota de ambigüedad y recelos frente a su actuación.

¹¹⁵ En la gobernación del Tucumán era una práctica habitual que no se respetaran las leyes generales que prohibían que los tenientes designados para actuar en las ciudades subalternas fueran vecinos de las mismas. Esto contribuía a difuminar las fronteras entre los oficios del Rey (gobernador y su teniente) y los oficios “de república”, propios del cabildo (Agüero, 2013 b). Sin embargo, en el caso de los Tenientes de la Puna encontramos como una constante que sus orígenes, ligados a Charcas y Salta, nos brindan la oportunidad de analizar el alcance de estas tensiones entre poderes corporativos y regios.

¹¹⁶ Cuando en una breve nota de su libro *Hacienda y encomienda en los Andes...*, Guillermo Madrazo se detiene en un litigio trabado entre el cabildo de Jujuy y el “teniente de la Puna”, nos proporciona una interesante observación. Entendiendo a este conflicto en términos de disputas jurisdiccionales, el autor nos advierte que su punto central responde al hecho de que esas trazas jurisdiccionales fueron “originariamente diacrónicas” (1982: 204). Nacidas al calor de las coyunturas, más que a la orden de sistemáticas y planificadas divisiones administrativas, estas jurisdicciones superpuestas fueron las responsables de generar una serie de competencias concurrentes dentro de un orden multicéntrico (Barriera, 2003).

Año*	Título	Autoridad	Fuentes
1595/6	Corregidor del valle de Omaguaca	Cap. Francisco Chaves de Barraza	Ferreiro, 1996, 2009; Sica, 2006; Vergara, 1942.
1609	1) Capitán y alcalde mayor de minas del distrito de Omaguaca, Casabindo y Cochinoca. 2) Corregidor de Omaguaca 3) Lugarteniente y alcalde mayor de minas y registros para el asiento de Cochinoca, Casabindo y Omaguaca	Cap. Esteban F. Melgarejo	ATJ, Caja 2, Leg. 26, 1609, f. 12
1611	Teniente de corregidor y justicia mayor y juez de casabindo, cochinoca y omaguaca	Cap. Andrés García de Valdivieso	ATJ, Caja 2, Leg. 34, 1611, f. 2
	Alcalde de minas	Juan Estebanez (nombrado por el oidor F. de Alfaro).	AHPJ, CMVT, Caja 6, Carpeta 198, 1713.
1624	Teniente y Justicia Mayor del Partido	Martín de Ledesma	AGN, Sala XIII, Doc. Div., Sec. Colonia, Leg. 11 (Palomeque, 2006)
1628-1629	1) Teniente de los pueblos de indios de Cochinoca, Casabindo y Tilcara 2) Teniente de los dos pueblos de Casabindo y Cochinoca y sus asientos de minas y jurisdicción	Pedro de Tapia Montalvo	AHPJ, XXI, Leg. I AHPJ, CMVT, Caja 5, Carpeta 172, 1629
1646	Alcalde de minas” en los asientos de minerales de la Puna	Diego de Ruiz de Alarcón (Teniente de gobernador del cabildo de Salta)	ABNB, Min, Volumen 62, número 3, 1646
1647	Teniente de Gobernador y Justicia Mayor de esta provincia en este confín de ella y paraje de Valle Rico	Juan de Abreu	ABNB, EC N°25, Año 1674, f.48
1651	Lugarteniente y Justicia Mayor del Valle Rico y pueblos de Casabindo y Cochinoca y sus anexos	Luis de Alfaro	AHPJ XXI, Leg. III
1655	Lugarteniente de Gobernador y Justicia Mayor, pueblos de Cochinoca y Casabindo, confines de esta provincia con la de los Chichas y Lipez, asientos de minas del Valle Rico y su distrito.	Joan de Adaro	AGN, Sala XIII, Doc. Div., Sec. Colonia, Leg. 11.
1657	Justicia mayor del distrito del Valle Rico Juez comisario del Valle Rico y Asiento de Minas	Cap. Pablo Bernardes de Ovando Cap. Juan Pacheco de Melo	ABNB, Min, Volumen 62, número 4, 1657
1665	(Designación) Teniente de Justicia mayor y capitán a guerra y alcalde mayor de minas de Valle Rico y Rinconada y pueblos de Casabindo y Cochinoca Teniente de Gobernador y Justicia Mayor, Capitán a Guerra y Alcalde Mayor de Minas y Registros del Partido de Casabindo, Cochinoca y Valle Rico.	Alf. Francisco de Valdivieso	ATJ, Caja 15, Legajo 386, 1665 AGN, Sala XIII, Doc. Div., Sec. Colonia, Leg. 11, f. 76.

Año*	Título	Autoridad	Fuentes
1677	(Presentación título) Teniente de Gobernador y Justicia Mayor y Capitán a Guerra de los pueblos de Cochinoca, Casabindo la Rinconada del Oro y demás parajes y poblaciones en el contenidos en esta jurisdicción y a la Raya de esta provincia. Teniente de gobernador y justicia mayor del gobernador del Tucumán y distrito del Valle Rico y capitán a guerra.	Cap. Gerónimo de Cañizares	ATJ, Caja 19, Legajo 539. 1667. AHPJ, CMVT, Caja 6, Carpeta 220, 1679.
1679	Teniente de gobernador y justicia mayor de este pueblo de Cochinoca y Valle Rico. Teniente de gobernador y justicia mayor de este pueblo de Valle Rico y su jurisdicción. Teniente de Valle Rico Rinconada.		
1686	Teniente de guerra y justicia mayor del partido de Valle Rico, capitán a guerra, alcalde mayor de minas y registros de las dichas jurisdicciones de Salta y Jujuy	Cap. Joseph de Junco Estrada	ATJ, Caja 19, Legajo 548, 1678; AGN, Sala XIII, Doc. Div., Sec. Colonia, Leg. 11, f. 345v.
1688	Teniente de la Rinconada y Valle Rico, Alcalde mayor de Justicia Mayor y Ordinaria de la Rinconada, del Pan de Azúcar y al cabildo y justicia regimiento de ella.	Miguel Bernardez de Ovando	ATJ, Caja 19, Legajo 548, 1678; AGN, Sala XIII, Doc. Div., Sec. Colonia, Leg. 11, f. 194.
1692	Teniente del Valle Rico Rinconada y Yavi		AHPJ, CMVT, Caja 6, Carpeta 198, Año 1713. ABNB, Min, Volumen 62, número 7, año 1692
1694	Teniente de Gobernador y Alcalde Mayor de Minas de este distrito del Valle Rico		ABNB, EC, Número 23, año 1696.
Eliminación del cargo			AHPJ, CMVT, Caja 6, Carpeta 198, Año 1713
1738	Alcalde de la Santa Hermandad, Juez Ordinario de distrito y jurisdicción de Rinconada	Sebastián González Peralta	ABHS, CMVT, Año 1737.
1782	Subdelegado del Partido de la Puna	Juan Bautista Villegas	AGN, Sala IX, 5-6-6; AGN, Sala IX, 33-8-5
1795	Subdelegado del Partido de la Puna	Tomás Gamez	AGN, Sala IX; 5-7-2
1799	Subdelegado del Partido de la Puna	Solicitud de A.A. de la Bárcena para que su hijo político sea subdelegado	AGN, Sala IX, 5-8-1
1800	Alcalde de minas del pueblo de la Rinconada (solicitud de separación del cargo de subdelegado. No se le da lugar)	Cipriano Ramón de Zuazu	AGN; Sala IX, 30-6-7
1803	Subdelegado del Partido de la Puna	José Calixto de Sanzetenea	AGN, Sala IX, 23-5-6

Tabla N° 1. Autoridades de la Puna de Jujuy. **Fuente:** modificada y ampliada. Parte de los datos se encuentran citados en Becerra, 2014 a; Estruch, 2009a, 2013, 2014 y Becerra y Estruch, 2011, 2015.

Durante la primera mitad del siglo XVII, las disputas entre Salta y Jujuy coincidieron con que, en ciertas oportunidades, fueran vecinos de Salta quienes ocuparon el cargo de tenientes (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014 a), al tiempo que acumulaban importantes mercedes de tierra en la zona de la Puna. Uno de estos casos era el del capitán Pedro Tapia de Montalvo, vecino de la ciudad de Salta, propietario de una estancia en la Puna (Albeck y Palomeque, 2009) y teniente de la Puna en 1628. En el acta de nombramiento fechada el 28 de abril de ese año, el gobernador del Tucumán, Don Felipe de Albornoz, dejaba en claro su intención de extender el área de influencia de estos magistrados hacia la zona de la Quebrada, incluyendo en su jurisdicción al pueblo de Tilcara, “por ser esta doctrina distante de la ciudad de San Salvador de Jujuy y del Valle de Lerma”¹¹⁷, en lo que entendemos como un claro avance sobre la jurisdicción del cabildo de Jujuy. Asimismo, según el mismo documento, Tapia de Montalvo pasaba a quedar sujeto al cabildo de Jujuy, pero también al de Salta, por lo que su título indicaba que:

(...) en todo guardaos las cédulas y ordenanzas como su majestad lo manda y al cabildo justicia mayor y regimiento de la ciudad de San Salvador de Jujuy o de la ciudad de Salta, donde quiera que os presentase con este mi título os reciban y en cualquiera de los dichos cabildos que así os presentare dejaréis el juramento.¹¹⁸

Frente a estos intentos del gobernador tucumano, los capitulares de Jujuy dieron una rápida respuesta: no solo rechazaron la “pérdida” de Tilcara aduciendo que las distancias eran más cortas desde San Salvador de Jujuy, sino que también se preocuparon por dejar asentado que tanto el nuevo como los sucesivos tenientes de Rinconada deberían guardar “las preeminencias de esta ciudad y administración de las justicias de ellas”.¹¹⁹ Al mismo tiempo, las autoridades del cabildo reafirmaban la obligación de envío de una sexta parte de los indios de Cochino y Casabindo para la mita de la plaza de la ciudad, negándole ese beneficio a Salta.

Otro de los casos en los que los tenientes de Rinconada expresaron las disputas jurisdiccionales entre Salta y Jujuy se dio en 1646, tras el descubrimiento de una

¹¹⁷ AHPJ. CCR. Caja XXI, leg. 1, 1628, f. 46 v.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*

mina en Valle Rico. Ya en los “Autos en relación al descubrimiento y población de los asientos de la mina”, podemos constatar cómo el teniente de gobernador de la ciudad de Salta, Don Diego de Ruiz de Alarcón, defendió la jurisdicción de su ciudad por sobre este territorio afirmando que “ahora por haberse descubierto las dichas minas se han entrometido las justicias de la ciudad de Jujuy a querer conocer de las causas que se ofrecen entre los mineros”.¹²⁰ En este sentido, el expediente seguido por los vecinos de la ciudad de Salta y dueños de las nuevas minas de oro por la saca de indios de los pueblos de Cochinoca, Casabindo y Humahuaca para el trabajo en sus minas, es una muestra más de cómo la presencia de riqueza de mineral y mano de obra indígena de la región incentivó una serie de disputas a nivel jurisdiccional por esta porción septentrional de la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (Becerra y Estruch, 2012).

Es importante mencionar que tras varios años de haber estado suspendido el cargo de “teniente de la Puna”, fue Ruiz de Alarcón quien se desempeñó como “alcalde de minas” en los asientos de minerales de la Puna buscando dar amparo a los mineros salteños. El argumento dado para que este capitán pudiera administrar justicia en las causas mineras de la zona no se basaba en sus derechos jurisdiccionales, ni remitía a algún tipo de nombramiento. En todo caso, la legitimación de su actuación se apoyaba en el hecho de “haber sido la persona que ha fomentado esos asiento y pobló”¹²¹ y en su amplia experiencia “en el mineraje, mediciones y amojonamientos”.

En un reciente trabajo hemos analizado cómo las prácticas de posesión, medición y amojonamiento de espacios mineros presentaron tanto una dimensión ritual como otra jurídica, íntimamente enlazadas entre sí, permitiéndonos hablar de verdaderos “rituales notariales” (Becerra y Estruch, 2012). Dentro de una secuencia de acciones combinadas quedaban abarcadas una serie de acciones, gestos y discursos que se inauguraban a) con el descubrimiento del yacimiento de mineral, b) involucraban su registro ante autoridades competentes, c) su correspondiente medición y amojonamiento, d) para llegar a la instancia en que las mismas eran finalmente “labradas y pobladas” y enterados los reales quintos (Becerra y Estruch, 2012). En el caso del asiento de San Bernardo del Valle Rico

¹²⁰ ABNB. Min. 62-3, 1646, f. 1

¹²¹ *Ibíd.*, f. 26.

encontramos a Ruiz de Alarcón quien, amparado en su autoridad, declaraba: “subí al filo [...] de Nuestra Señora de Copacabana del Valle Rico yo el dicho teniente con los veedores nombrados [...] a nivel midieron estando yo presente”¹²², para terminar, finalmente, adjudicando la posesión de determinadas vetas a unos particulares, en una maniobra que favorecía claramente a los vecinos de Salta. En este sentido, consideramos que, en tanto la minería funcionó organizando y dejando marcas en el territorio, en determinados contextos, estas prácticas manifestaron determinados conflictos jurisdiccionales que iban más allá de las simples demandas de un grupo de cateadores, mineros y dueños de minas (Becerra y Estruch, 2012).

Ya para la segunda mitad del siglo XVII, tal como veremos en el siguiente capítulo, los conflictos jurisdiccionales que tuvo que enfrentar el cabildo de Jujuy pasaron de tener como principal contrapunto a los vecinos de Salta para enfrentarse a los de Charcas, Lízpez y Chichas. En esta oportunidad, también los tenientes de Rinconada concentraron y dieron expresión a dichos enfrentamientos. Ejemplo de ello, son dos de los tenientes de la primera década de 1650: el vecino de Suipacha, Luis de Alfaro, afianzado en la zona central y noroeste de la Puna (Albeck y Palomeque 2009; Palomeque 2006); y el tarijeño encomendero de Casabindo y Cochinoca, Pablo Bernardez de Ovando.¹²³

“TIERRA SIN DISCIPLINA Y CONOCIMIENTO DE IGLESIA”. LOS INICIOS DE LA CONFIGURACIÓN INSTITUCIONAL DEL TERRITORIO ECLESIAÍSTICO

Una vez fundada la ciudad de San Salvador de Jujuy, se dio inicio a la configuración institucional del territorio bajo el cual se concretaron las agencias eclesiales. La evangelización de los grupos indígenas y su reducción a la vida cristiana con el precepto “bajo cruz y campana” impulsó el desarrollo de una red de parroquias, viceparroquias y capillas a lo largo de toda la jurisdicción jujeña, la cual pasó a quedar integrada al gobierno de la diócesis del Tucumán.

¹²² *Ibíd.*, f. 17-17v.

¹²³ Luis de Alfaro fue nombrado por el Gobernador Francisco Gil de Negrete en el año 1651 con el título de “Lugarteniente y justicia mayor de Valle Rico y pueblos de Casabindo y Cochinoca y sus anexos” (AHPJ. CRR. Caja XXI, legalillo 3, 1651). Mientras que Pablo Bernardez de Ovando se desempeñó como justicia mayor de Valle Rico a partir del año 1657 (ABNB. Min. 62-4, 1657).

La parroquia de indios o de españoles, con su iglesia, su feligresía y su cura rector –perteneciente al clero regular o secular– fue una de las pocas instituciones peninsulares que lograron imponer su sello en todo el paisaje americano, volviéndose un elemento de primer orden para la fijación de los territorios de la monarquía hispánica (Moriconi, 2011 a y b). En gran parte, esto se debió al limitado alcance que tenían las estructuras políticas, judiciales y militares en los distintos espacios conquistados, fundamentalmente, en las extensas áreas rurales, apenas flanqueadas por un puñado de ciudades (Barral, 2007 a).

La configuración parroquial funcionó como una pieza clave dentro de la organización del territorio jujeño, posibilitando la incorporación de grandes extensiones y diversos grupos indígenas a la trama institucional colonial. Su afianzamiento a lo largo de los siglos coloniales no solo dependió de la importancia que tenía el perfil administrativo de los curas párrocos –quienes llevaban registro y control de la población a través de sus padrones parroquiales– sino que también obedeció a las sólidas bases jurídicas que tenía la parroquia como institución eclesiástica.¹²⁴

El establecimiento parroquial se basaba en una profusa legislación emanada tanto por el Derecho Indiano, como por la sede pontificia. El zócalo jurídico dispuesto para su funcionamiento estaba reglamentado en el derecho canónico, principalmente, por las disposiciones establecidas en el Concilio de Trento (1545-1564), aceptadas por Felipe II a través de la Real Cédula del 12 de julio de 1564. En sucesivas publicaciones, la jurisprudencia indiana trató el procedimiento de creación de parroquias con una legislación que se fue perfeccionando en la medida en la que las necesidades fueron imponiendo la reglamentación de nuevas disposiciones y ajustes de acuerdo a las novedades americanas. Más allá de las diversas modificaciones, siempre fue una prioridad de la Corona que se erigieran tantas iglesias y doctrinas como poblaciones existieran en sus colonias, y que se

¹²⁴ No nos debe extrañar, entonces, la estabilidad que, en larga duración, han tenido las parroquias y sus curatos, tanto en su denominación como en la conservación de su territorio. Dicha fijación en la larga duración es, justamente, la que nos proporciona en el presente uno de los marcos de referencia más estables para el estudio de las sociedades del pasado (Moriconi, 2011 a). Ejemplo de ello lo encontramos en el primer catastro de la provincia de Jujuy ("Estadística de las propiedades urbanas, rurales y enfiteúticas registradas por la Comisión Reguladora"), realizado en el año 1855, el cual proveyó la información organizando los datos de los propietarios por curatos. (Paz, 2003).

conservaran o aumentaran siguiendo el crecimiento demográfico de la población sujeta a cada una de ellas (Suárez de Paredes, 2005).

La configuración parroquial era entonces una jurisdicción eclesiástica reglamentada por resoluciones del tridentino que fueron recepcionadas y aceptadas por la cúpula de las jerarquías diocesanas en los territorios americanos a partir de las resoluciones del II y III Concilio Limense. Pero, en tanto elemento clave para el equipamiento político del territorio, encontraba sus bases constitutivas y funcionales en una larga lista de Reales Cédulas. Desde Trento se había suministrado al establecimiento parroquial un significativo impulso como organización comunitaria apta para la “cura de almas”. Y si bien esto no significó un abierto pronunciamiento por este principio territorial como criterio exclusivo para la organización pastoral, es claro que se promovió una territorialización (Moriconi, 2011 a y b). A su vez, se promovió un proceso de centralización del poder en la figura del obispo, por lo cual ningún sacerdote podía ejercer el oficio parroquial sin el previo examen diocesano y el dictamen aprobatorio del virrey, del presidente de la audiencia o del gobernador, en su condición de vicepatronos por derecho del Real Patronato. Asimismo, por prerrogativa del Real Patronato era la Corona –o sus representantes en América– eran quienes tenían la potestad para fijar, corregir o alterar los límites de las diócesis y de sus parroquias, con mayor o menor intervención de los agentes eclesiásticos.¹²⁵

En suma, entendemos que el espacio parroquial se presta como un interesante espacio de indagación en tanto un modelo de organización del poder consolidado en las vías de la territorialización y de la centralización de la autoridad en la figura del obispo, pero tensionado por la confrontación con las potestades avaladas por el derecho de Real Patronato indiano. Retomando la propuesta de Barral (2007 a) y Moriconi (2011 a) escogemos como punto de partida la conformación de los curatos de Jujuy con su red parroquial, a fin de indagar cómo operaba la concreción territorial e institucional de las relaciones entre las agencias de gobierno secular y eclesiástico a nivel local en el ámbito jujeño. Y, asimismo, para evaluar ciertas resistencias de los vecinos a colaborar en la

¹²⁵ Es importante hacer notar que la delimitación del territorio parroquial, se estableció como elemento necesario a raíz del Concilio de Trento. Antes de él, el oficio del párroco no tuvo áreas definidas y llegó a tener un cierto carácter trashumante (Suárez de Paredes, 2005).

conformación de la red parroquial en una búsqueda por resistir la intromisión de la justicia eclesiástica impartida por los párrocos designados como jueces eclesiásticos.

La configuración de los poderes eclesiásticos coloniales en el ámbito parroquial del Jujuy colonial es un tema que recorre una órbita mucho más extensa y compleja que la problemática de la conversión, el proceso de evangelización o la avanzada misional en los espacios fronterizos. En primer lugar, la parroquia constituía un verdadero armazón jurídico: dentro de su territorio, los párrocos tenían potestad de jurisdicción para tutelar la vida de los fieles, indios o españoles en concordancia con las normas del derecho canónico. Su ámbito de acción podía ser de fuero interno o de conciencia, encaminado al bien particular; o externo, de carácter público, tras la designación como jueces eclesiásticos por parte del obispo (Barral, 2003). El fuero interno, sin embargo, no era menos importante. Siendo la religión la principal fuente de disciplina social (Clavero, 1993), funcionaba como fuente directa de normatividad ante cualquier comportamiento que afectase el orden impuesto.

En segundo lugar, en el ámbito rural de la jurisdicción de Jujuy, las parroquias eran muchas veces las únicas sedes del poder colonial a lo largo de un amplio territorio. Dentro de la rudimentaria estructura de poder que se había establecido en estas primeras décadas de existencia de la jurisdicción colonial, el cura párroco, junto con el encomendero, eran, en la mayoría de los casos, las únicas autoridades formales. “Que los párrocos hayan desempeñado las funciones judiciales propias de sus cargos; que además intervinieran informalmente en la resolución de conflictos locales y que estas mediaciones engendraran enfrentamientos con alcaldes y jueces civiles, hacen que el estudio del ejercicio de la justicia eclesiástica cobre relevancia al pensar el tema más amplio de la construcción del poder en estas sociedades” (Barral; 2003: 12).

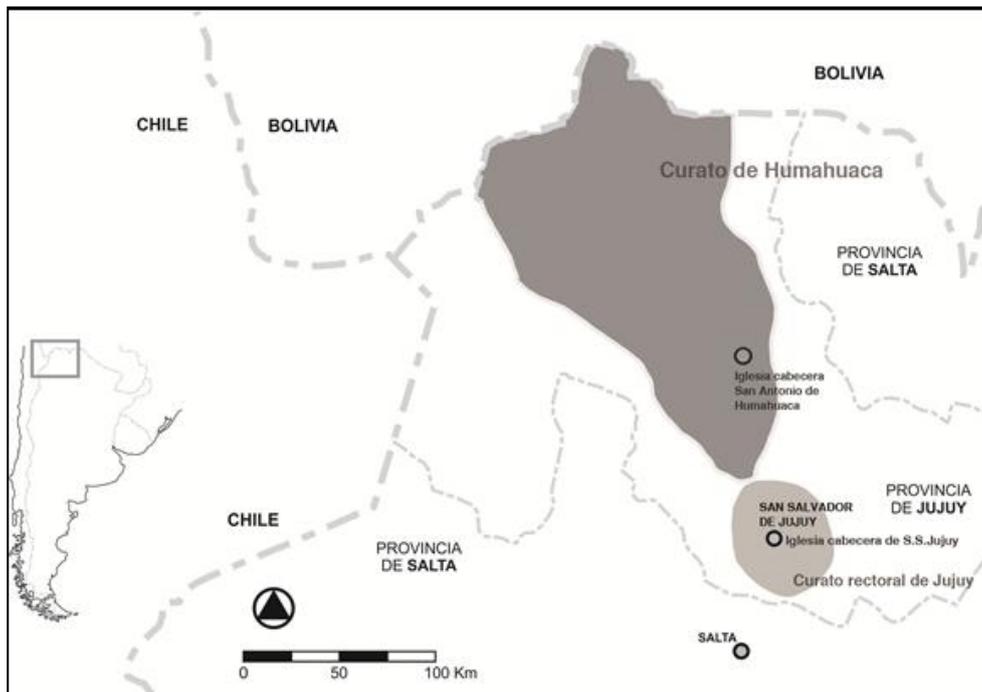
El espacio parroquial representaba así un tablado de posibilidades relacionales entre los agentes eclesiásticos, las autoridades coloniales y los feligreses (Moriconi, 2011 a). Dentro de ella y en el contexto de reiterados solapamientos jurisdiccionales, tenían lugar diversas acciones políticas, jurídicas y económicas, entre las que podemos contar la delimitación de su extensión, los concursos y

designaciones entre los párrocos postulantes, el cobro del sínodo que se extraía de los tributos que pagaban los indios al Rey, como también el ejercicio de la justicia eclesiástica, entre otras tantas. Estas fueron algunas de las materias que motorizaron la concurrencia de diferentes autoridades que, sin embargo, muchas veces provenían de matrices más convergentes que divergentes, contando con objetivos comunes, principalmente, aquellos orientados a asegurar la “paz pública” y el devenir de una cultura del orden revelado.

En la jurisdicción colonial de Jujuy, la red parroquial empezó a consolidarse en la última década del siglo XVI, tras el proceso de repartimiento y toma de posesión de mercedes de tierras y encomiendas. La iglesia matriz estaba ubicada en la ciudad de San Salvador de Jujuy y contaba con una serie de parroquias, viceparroquias y capillas distribuidas a lo largo del curato de Jujuy, en el valle homónimo, el cual llegaba hasta el actual pueblo de Volcán. Al norte de la jurisdicción se extendía el curato de Humahuaca y anexos, cuya cabecera se encontraba en el pueblo de reducción de San Antonio de Humahuaca, y abarcaba desde:

(...) dos leguas para acá del pie del Volcán, diez y siete leguas hasta omaguaca habiendo en ellas estancias y feligreses suyos y desde Omaguaca a Yavi hay treinta leguas todo vía recta y con las diez y siete son cuarenta y siete y tres que hay desde dicho Yavi vía recta a La Quiaca términos de dicho curato por esta parte son cincuenta leguas sin las entradas y salidas que tiene de una legua desde el camino real al pueblo de Purmamarca cinco de entrada y cinco de salida a la estancia de Aguilar a las estancias de los Madrigales a Rodero y otras muchas que están en esas quebradas.¹²⁶

¹²⁶ AOJ. 8-2 (Carpeta 4, documento 95 y 96), 1722, f. 7.



Mapa N° 5: Ubicación de curatos de Jujuy y de sus iglesias cabeceras. Siglo XVII Fuente: mapa base confeccionado por Jorge Tomasi. Modificado por la autora

El curato de Jujuy

La ciudad de San Salvador de Jujuy albergó desde sus primeros años de existencia distintos edificios eclesiásticos y una pequeña jerarquía religiosa. Fue sede de un convento franciscano edificado en 1599, apenas seis años después de la fundación de la ciudad, albergando a los frailes que llegaron al Tucumán en la partida proveniente de España por orden de Felipe II (Tommasini, 1933). Mientras que, recién en el siglo XVIII, albergó otro convento, el de Nuestra Señora de Santa Ana Redención de Cautivas de la Merced, de los padres mercedarios. La iglesia matriz (1593), ubicada frente a la plaza de la ciudad, fue sede del curato de Jujuy, terminándose de construir alrededor de 1611, con fondos del cabildo y del vecindario (Vergara, 1942), debido a que en esos primeros años, tal como lo desarrollamos, los diezmos recaudados en Jujuy quedan en Salta por rematarse en aquella ciudad (Estruch, 2008).

Esta primera iglesia fue con el tiempo “madre” o “matriz” de aquellas que surgieron en el área rural circundante, en la medida en que el crecimiento de la población y la toma de posesión de las encomiendas y conformación de pueblos de reducción lo fueron requiriendo. De esta manera, las sucesivas parroquias, al

desmembrarse de la iglesia matriz, se constituyeron en “hijas” de aquella primera fundación (Di Stefano y Zanatta, 2000).

La creación de parroquias en el curato de Jujuy estuvo relacionada con dos aspectos en particular. Por un lado, con las corrientes colonizadoras que fueron ingresando al territorio, acción que quedó traducida en la temprana ocupación del espacio iniciada antes del año 1593 a lo largo del valle de Jujuy. Por otro, con la cantidad de población y clero existente en la diócesis. Así, el éxito alcanzado por las corrientes colonizadoras determinó en gran parte la fundación de iglesias que se iniciaron como capillas u oratorios para convertirse luego en parroquias. Siguiendo esta dirección, los límites del curato de Jujuy se fueron definiendo en la medida en que se colonizaron los valles adyacentes a la ciudad, llegando a abarcar, en su extremo norte, hasta la actual localidad de Volcán.¹²⁷

Curato de Jujuy	Parroquias/Viceparroquias/Capillas	
	Cabecera	Iglesia matriz
	Ermita/Viceparroquia	San Roque
	Viceparroquia	San Antonio de Perico
	Viceparroquia	Palpalá (Paypayas)
	Capilla	San Lorenzo de Bella Vista del Molino (Hacienda)
	Capilla	San Francisco de Ossas (Río Blanco)
	Capilla/Viceparroquia	San Pedro (Ocloyas)
	Capilla	San Idelfonso (Yala)
	Capilla	San Antonio (Estancia Los Alisos)

Tabla Nº 2: Parroquias, viceparroquias y capillas del curato de Jujuy durante la segunda mitad del siglo XVII. Fuentes: AOJ. 1-32, 1690; 6-9 (carpeta 2, documento 73), 1637-1723.

Tal como se desprende del cuadro, el proceso de consolidación institucional iniciado hacia fines del siglo XVI en el curato de Jujuy tuvo por característica general el hecho de que sus sedes parroquiales se fijaron, mayoritariamente, en

¹²⁷ Recién en el siglo XVIII, con el crecimiento de la población y la consolidación de la estructura parroquial diocesana, el curato de Jujuy será testigo de una reestructuración de su división eclesiástica. En el valle se creará el curato de Perico, con territorios de los curatos rectorales de Jujuy y de Salta.

oratorios o en capillas de chacras y haciendas de los encomenderos de la región. En la zona de los valles, a diferencia de lo ocurrido en el área quebradeña y puneña, la población indígena fue mayoritariamente trasladada y reducida dentro de las propiedades particulares de sus feudatarios (Sica, 2006). Desobedeciendo las ordenanzas emitidas por el visitador Francisco de Alfaro (1612), los encomenderos buscaron construir los pueblos de encomienda dentro de sus propiedades en el valle de Jujuy para poder comprometer así la utilización de la mano de obra indígena en el desarrollo de sus actividades productivas. Esto significó que la conformación de la red parroquial del curato de Jujuy estuvo en directa relación con la transformación de los espacios étnicos y territoriales producidos por el proceso de traslado y reducción de la población indígena de la zona.

La creación de pueblos de indios entrañaba profundos cambios para la población indígena, en tanto reformulaba los patrones de asentamiento y de territorialidad comunitaria, articulándolos dentro del entramado organizativo de las instituciones indianas, sobre el cual se proyectaba la forma institucional del cabildo de españoles (y, con él, de la estructura municipal castellana) y la organización parroquial. A partir de las amplias reformas dispuestas por el Virrey Toledo en el decenio de 1570/80¹²⁸, la reducción en pueblos de indios fue la principal vía para incorporar a las comunidades a la estructura política de la monarquía. Lo que implicaba que la población indígena debía cumplir con las obligaciones derivadas de su condición política como súbditos de la Corona a efectos de ser evangelizados, cumplir con las cargas tributarias y con la mita.

En el nivel local, el proceso de reduccional –íntimamente vinculado con la configuración eclesiológica del territorio– estuvo reglamentado por una legislación que articuló las potestades civiles con eclesiásticas. Por una parte, se rigió por las constituciones de los Sínodos convocados por el obispo del Tucumán,

¹²⁸ La política de reducción a pueblos ya había sido avalada por los frailes dominicos en los inicios del siglo XVI, siendo la Junta de Burgos la ocasión para que se procediera a su discusión. Habrá que esperar, no obstante, a los años de 1550/1560 para Nueva España, y a partir de 1570 para Perú, a fin de poder apreciar el desarrollo de esta política que se prolongará hasta las últimas expansiones territoriales, tal como fue el caso de los indios del Chaco fronterizos del Tucumán.

Fray Fernando de Trejo y Sanabria.¹²⁹ Estos se celebraron en los años 1598, 1606 y 1607, ocupándose de la organización y puesta en funcionamiento de la diócesis y encargándose, prioritariamente, en que “aya reducción de indios”. Para ello, ya en el primer Sínodo se le solicitó al gobernador del Tucumán que “los mandase reducir a partes commodas para ser doctrinados, pues el bien espiritual ha de ser preferido a todo interés terreno.”¹³⁰

Por otra parte, a principios del siglo XVII, con la llegada del oidor de la Audiencia de Charcas, Francisco de Alfaro, visitador general de las provincias del Río de la Plata, Tucumán y Paraguay¹³¹, se precisaron aquellas disposiciones sinodales a partir de un cuerpo de ordenanzas emitidas en 1612, que reglamentaron la tasación del tributo y la mita y suprimieron el servicio personal de los indios, complementándose con otras que definieron y separaron la territorialidad indígena de la española. “Durante su visita, Alfaro fue reduciendo en pueblos – con orden de construir sus capillas–, a la vez que en sus ordenanzas dejaba expresa prohibición de que se instalaran asentamientos y empresas españolas dentro de ellos” (Castro Olañeta; 2010: 121). Los espacios de los pueblos de indios eran considerados como asientos con una territorialidad diferenciada de la española y dentro de la territorialidad indígena se requería que “en cada pueblo o reducción de indios por pequeño que sea haya de haber y haya iglesia o capilla donde con decencia se celebre y pueda decir misa (...) y así mismo en las chacras y estancias de consideración se hagan iglesias” (Levillier; 1918: 301).

¹²⁹ Fray Fernando de Trejo y Sanabria fue propuesto a Felipe II por el Real Consejo de Indias para desempeñarse como obispo de la diócesis de Tucumán en el año 1592. Su arribo al Tucumán fue recién en 1597. Su labor se destacó por la organización y puesta en funcionamiento de la diócesis. Entre mayo y junio de ese año, apenas llegado, convocó al primer Sínodo diocesano del Tucumán, celebrado en Santiago del Estero el 8 de noviembre de 1598. Las constituciones sinodales que resultaron del encuentro fueron en total cincuenta y cinco, y a ellas se le agregaron tres declaraciones elaboradas con posterioridad. Este Sínodo fue el primero de los tres a los que convocó el nuevo obispo. El segundo fue en 1606, y el último, en 1607. Todos ellos versaron sobre los mismos temas de organización general de la iglesia y de los sacramentos, cobrando especial relevancia la preocupación por los indígenas y la economía de los doctrineros. Para un mayor desarrollo, ver: *Los Sínodos del Antiguo Tucumán...*

¹³⁰ *Los Sínodos del Antiguo Tucumán...* Constitución n° 7.

¹³¹ La Corona nombró a Don Francisco de Alfaro, oidor de la Audiencia de Charcas, como visitador de los distritos del Tucumán y del Río de la Plata para que hiciera efectivo el cumplimiento de la Real Cédula de 1601, que suprimía el servicio personal y obligaba a reemplazarlo por el trabajo remunerado del indígena. Este funcionario comenzó sus tareas a fines de 1610, y después elaboró una serie de ordenanzas, en las que suprimía el servicio personal, fijaba el monto de las tasas de los indios y reiteraba normas acerca del buen tratamiento del indígena. Las ordenanzas de Alfaro constan de ciento veinte capítulos (Gandía, 1939).

Las ordenanzas de Alfaro también dispusieron el desmembramiento y extensión de la red parroquial, involucrando en este proceso a los vecinos e indios, los cuales tenían la obligación:

(...) de hacer parroquias porque respecto de la distancia que al presente hay no se puede hacer puntualmente y así el obispo mandara señalar parroquias o viceparroquias en los pueblos o fuera de ellos procurando que tengan los pueblos y reducciones que han de doctrinar en distancia de tres leguas y si los pueblos están en más distancias se hagan una o dos viceparroquias para que señalando los días o semanas que ha de acudir el sacerdote.¹³²

A primera vista, podemos decir que estas disposiciones ejemplifican cómo los encuadramientos realizados en la organización eclesiológica del espacio atañeron tanto de autoridades regias como diocesanas. Sin embargo, una lectura minuciosa nos muestra un panorama más complejo: la propia Audiencia de Charcas, que enviaba a sus visitadores a lo largo de su extenso territorio, estaba compuesta por eclesiásticos y laicos. E incluso, la propia figura de Francisco de Alfaro daba cuenta de una posible coexistencia entre la potestad eclesiástica y la regia, siendo el mismo visitador oidor de la Audiencia y clérigo (Gandía, 1939).¹³³

Podría en este sentido pensarse en los efectos que debió haber producido aquella doble potestad de Francisco de Alfaro entre los vecinos de Jujuy. Una doble autoridad, regia y espiritual, condensada en la actuación de un solo hombre. Sin embargo, los primeros años de vida de la jurisdicción colonial de Jujuy estuvieron signados por los embates realizados frente a los intentos de aplicación de estas y otras ordenanzas alfarianas referidas a la tasación del tributo y la mita¹³⁴, como por una resistencia a las disposiciones del obispo del Tucumán, en su tarea de organizar la doctrina y extender la red parroquial.

Para mejor servicio de los fieles

El territorio parroquial siempre resultaba demasiado extenso para que el cura párroco pudiera hacerse cargo de él, aunque en realidad no era el territorio lo que

¹³² *Ibíd.*, p. 302.

¹³³ En Indias fueron frecuentes las designaciones de clérigos para ocupar cargos políticos, como fue el caso de los obispos y arzobispos que ocupaban el cargo de presidentes de Audiencia y de virreyes. La relación entre ambos poderes alcanzaba su máximo entrecruzamiento en el Consejo Real y Supremo de Indias, un órgano cívico-religioso, generalmente presidido por un obispo, cuyos consejeros eran letrados jurídico-teológicos, laicos o eclesiásticos (Bridikhina, 2007).

¹³⁴ Dentro de la bibliografía que aborda este tema podemos destacar los trabajos de Boixadós, 2002; Castro Olañeta, 2010; Doucet, 1986; Gandía, 1939; Lorandi, 1988; Sánchez, 1996; Sica, 2006; Zanolli, 2005; Zanolli y Lorandi, 1995, entre otros.

más contaba, sino, más bien, el surgimiento de asentamientos, estancias y haciendas alejados de la sede parroquial. Cuando así ocurría, la visita del párroco se volvía demasiado espaciada y, a veces, alguna familia notable resolvía pedir autorización para la erección de un oratorio privado donde celebrar misa a puertas cerradas para la familia, entendida en el sentido extenso. El siguiente paso era obtener el permiso para que el oratorio adquiriese carácter público (Di Stefano y Zanatta, 2000). En estos casos, tal como veremos en el capítulo siguiente, el propietario del oratorio ejercía el derecho de patronato, pudiendo elegir el sacerdote encargado de la celebración de las misas y de las confesiones. Las parroquias del curato de Jujuy se erigieron, en algunas oportunidades, siguiendo este camino, que iba de la conformación de oratorios particulares a la elevación de capillas, viceparroquias o parroquias. En otras, se fundaron de manera conjunta con la creación del pueblo de reducción, los cuales se realizaron –mayoritariamente– en el período comprendido entre los años 1596 y 1630 (Sica, 2006). Sin embargo, esto no significó que sus vecinos se caracterizaran a lo largo de esas décadas por cumplir con aquellas ordenanzas y disposiciones sinodales que buscaban garantizar las doctrinas en todos los pueblos de reducción “por pequeño que sea”, sino, más bien, la concreción de nuevas iglesias dependió del curso que siguieron sus intereses particulares, así como de los sucesivos traslados a los que sometieron a sus indios de encomienda.

En mayo de 1635, el obispo de Tucumán Fray Melchor Maldonado, tras su visita a Jujuy, denunciaba:

[los indios de paz] no tienen amparo ni administración de justicia, ni poblaciones, tienenlos derramados por las estancias y chacras, desnaturalizados, descasados, aprisionados sin doctrina [...] no se pagan las doctrinas y porque he procurado poner remedio en algunas cosas me llaman loco furioso desbaratado, amenasanme con la muerte y con la real audiencia (Levillier; 126 b: 34)

Al tiempo que el obispo reconocía la falta de religiosos en la diócesis, señalaba que no se pagaban los estipendios¹³⁵, “porque son muy tenues las encomiendas y generalmente no cobran los tributos en dinero sino en servicio personal” (Levillier; 1926 b: 34). Y si bien excusaba a los encomenderos por tener muchos

¹³⁵ Los doctrineros, así como los misioneros, gozaban además de una subvención de la Corona llamada “sínodo”, que se extraía de los tributos que pagaban los indios al Rey (Di Stefano y Zanatta, 2000).

gastos con “las guerras”, reconocía que en Jujuy no había querido librar los quinientos pesos de ayuda a la parroquia para evitar que sus vecinos “los consuman en otros efectos”, acusándolos de dilatar la construcción de los templos. En aquellos casos en que las poblaciones comprendidas en encomiendas sufrieron varios traslados, las iglesias solo se levantaron en algunos de los lugares de asentamiento. Tal fue el caso de los paipayas encomendados tempranamente en Gonzalo de Tapia (1584). Recién tras el tercer reasentamiento de estos indios, en la estancia que la familia tenía en el valle de Palpalá, se construyó la iglesia de San Francisco de Paipaya conjuntamente con el pueblo de reducción. En pleito entre el alférez Francisco de Salas y los indios paipayas en 1671, se encuentran algunos datos significativos. En él, los indios declaran:

...tuvimos dichas tierras con nuestro pueblo formado, haciendo en ella y por nosotros propios la iglesia que tiene y ha estado siempre con nombre de nuestra parroquia (...) por haberse efectuado todo ello con nuestras limosnas y de lo que procede de la chacra de la cofradía impuesta en dicha parroquia.¹³⁶

También este fue el caso de los indios ocloyas, quienes tuvieron un complejo derrotero de traslados y una conflictiva historia de evangelización, llegando a contar con una capilla en la chacra de San Pedro, elevada a la categoría de viceparroquia en el año 1672.¹³⁷ En otras oportunidades, la capilla preexistía al traslado de indios de encomienda. Ejemplo de ello fue la capilla de la hacienda de San Lorenzo de Bella Vista del Molino, en las cercanías de la ciudad, adonde el encomendero de Omaguaca, Juan Ochoa de Zárate, desplazó a indios de su encomienda para disponer y emplear de manera directa de la mano de obra en el desarrollo de sus actividades productivas (Sica, 2006). A lo largo de todos estos derroteros, por encontrarse en malas condiciones edilicias las iglesias de estancias, el obispo podía dar licencia para su reedificación en “el mismo sitio o uno mejor”, con la condición de que se “ponga allí una cruz [...] y no se consienta que aquel sitio sirva de cosa profana”.¹³⁸

Ciertas resistencias de los encomenderos de Jujuy a colaborar con la conformación de la red parroquial no solo se debían a la negativa a dar el estipendio o a realizar las contribuciones correspondientes para la edificación y

¹³⁶ ATJ. Legajo 452, 1671, en Vergara 1942: 73.

¹³⁷ AOJ. 6-9, 1637-1723.

¹³⁸ AOJ. 6-9, 1637-1723, f. 12.

mantenimiento de los templos. Sino que también respondía a una búsqueda por resistir la intromisión de la justicia eclesiástica que podían impartir los párrocos designados como jueces eclesiásticos dentro de sus encomiendas.

Para evitar ciertas actuaciones de los eclesiásticos¹³⁹, los encomenderos de Jujuy apelaron a todo tipo de recursos. Dentro de ellos, uno que merece nuestra especial atención era aquel que apuntaba a denunciar la actuación judicial de los religiosos como “intromisiones”, señalando la preponderancia de la jurisdicción real por sobre la eclesiástica.¹⁴⁰ Esto no solo involucraba a los párrocos con designación de jueces eclesiásticos, sino incluso al mismísimo obispo del Tucumán. Así, en el año 1636, el obispo Fray Melchor Maldonado declaraba ante el presidente de la Audiencia de Charcas que los vecinos de Jujuy:

(...) me vienen a las barbas porque los corrijo en aquella ciudad me apedrearon, me pusieron carteles hicieron otras injurias públicas sobre corregir amancebados y dar libertad al sacramento del matrimonio y la justicia por amparar los amancebados me responde descomposturas y me dice que ya aprehendió la causa y que yo usurpo la jurisdicción real y la atropello (...) ¹⁴¹

El obispo denunciaba a Juan Ochoa de Zárate por quitar a una “criatura de ocho meses” a su madre porque se quería casar con otro indio, así como otros abusos e intromisiones en los “casamientos” de sus encomendados.¹⁴² Entendemos que en ambos casos lo que estaba en juego, más allá de las estrategias del encomendero¹⁴³, era el reconocimiento de la potestad jurisdiccional que tenían los eclesiásticos en materia de matrimonios, tal como lo refrendaba la doceava constitución del primer Sínodo del Tucumán.¹⁴⁴

¹³⁹ Muchas de las resistencias que ofrecían los encomenderos ante la actuación judicial de los religiosos se asociada a sus “intromisiones” en lo referente al “casamientos de indios”. AOJ. 23-14 (7-1) 1752; 6-9, 1637-1723.

¹⁴⁰ Los párrocos debían ser designados por el obispo como jueces eclesiásticos para poder intervenir en el fuero externo e intervenir en asuntos orientados al bien común y al ordenamiento de las relaciones sociales. Barral (2003, 2007 a) señala que las atribuciones de los jueces eclesiásticos en materia de matrimonios eran muchas y que continuaron teniendo gran incidencia en estos temas incluso después de los recortes de funciones de la etapa borbónica.

¹⁴¹ AOJ. 6-9, 1637-1723, f. 38. El subrayado es nuestro.

¹⁴² *Ibíd.*, f. 61-62.

¹⁴³ Siguiendo las reflexiones de Moriconi, un interesante punto que nos permite complejizar los comportamientos en el marco de esta cultura de Antiguo Régimen plantea que “el rechazo a las autoridades jurisdiccionales eclesiásticas muchas veces estaba también movido por una religiosidad exaltada que, lejos de impedir, estimulaba actitudes rebeldes y violentas contra quienes además eran autoridad espiritual” (2011 b: 179).

¹⁴⁴ “Aviando considerado el grande atreimiento que algunos tienen en traspasar el derecho natural o deivino y las leyes eclesiásticas y que sin temor de la excomuni3n i comunicaciones que

Curato de Omaguaca y sus anexos

En ciertas oportunidades, las reducciones en pueblos de indios fueron resultado de negociaciones entre curacas y autoridades coloniales, reutilizándose antiguos asentamientos o aldeas prehispánicas, y contradiciendo así el espíritu de las disposiciones que recomendaban organizar nuevas cabeceras político-administrativas o pueblos nuevos alejados de sus lugares de culto o huacas. En la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy, tras la definitiva pacificación de la población (1595), se fundaron una serie de pueblos de indios sobre el camino real que unía la jurisdicción de Jujuy con los centros mineros del altiplano, en sitios cercanos a las antiguas zonas de poblamiento prehispánico (Palomeque, 2006; Sica, 2006; Zanolli, 2005). En general, y a diferencia de lo que ocurrió en el curato de Jujuy, estos pueblos tuvieron por característica su permanencia, ya que una vez fundados no sufrieron traslados.¹⁴⁵ Por el ámbito geográfico en donde fueron emplazados y por su densidad demográfica, fueron los más grandes de la jurisdicción de Jujuy y se edificaron con mayor solidez y arraigo (Sica, 2006).

Estos aspectos se vieron reflejados en la red parroquial que conformó el curato de “Omaguaca y sus anexos”, extendida desde Volcán hasta La Quiaca a lo largo del siglo XVII. Estas parroquias y viceparroquias fueron principalmente erigidas en los pueblos de reducción y pasaron a llevar por nombre la advocación de sus Iglesias. De esta forma, sobre la base de los vínculos construidos en torno a los templos de los pueblos de indios, se asistió a la configuración de una nueva articulación del espacio colonial en la Quebrada y la Puna: la parroquia.

el concilio general y prouincial an pronunciado contra los señores temporales que fuerzan e ympiden los matrimonios con todo eso cada dia los hasen uiolentamente y los ynpiden emos diligentemente buscado algún rremedio para ocurrir tan grande mal para lo qual ultra de las sobre dichas penas las quales rrenobamos en todo este santo sinodo pedimos al muy ylustre señor gouernador hiciese vna ordenanza y nos en quanto podemos basemos la misma por la qual diese y damos por perdido el derecho que tuuieren de seruirse de los yndios e yndias a los quales uiolentamente casaren o malisiosamente ympidieren sus matrimonios de suerte que por el mismo caso que el encomendero o otra cualquiera persona señor de yndios ympidiere algún yndio suyo el matrimonio constando dello con suficiente prouanga pierde el derecho que tiene de seruirse del y el mismo pierde quando por fuerca los casare y a nuestro pedimiento y suplicación dixo el muy yllustre gouernador hacia hordenanga de lo que dicho es y los encomendarla en el denunciador quando suficientemente se prouare”. *Los Sínodos del Antiguo Tucumán...Constitución n° 12.*

¹⁴⁵ La persistencia de estos asentamientos estuvo, en muchos casos, directamente relacionada con los puntos estratégicos que ocupaban estas poblaciones dentro de los espacios productivos y de las rutas coloniales.

Curato de Omaguaca y anexos	Parroquias/Viceparroquias/Capillas	
	Cabecera	San Antonio de Humahuaca
	Viceparroquia	Nuestra Señora de la Soledad de Tumbaya
	Parroquia	Santa Rosa de Purmamarca
	Parroquia	San Francisco de Asis de Tilcara
	Parroquia	San Francisco de Paula de Uquía
	Parroquia	Nuestra Señora de la Candelaria de Cochinoca
	Parroquia	Nuestra Señora de Santa Ana de Casabindo
	Parroquia	San Joseph (Río de San Juan)
	Parroquia	Valle Rico (Río de San Juan)
	Capilla	San Isidro de Madrid (ingenio)
	Capilla/Viceparroquia	San Francisco de Asis (hacienda de Yavi)

Tabla N° 3: Parroquias, viceparroquias y capillas del curato de Omaguaca y sus anexos durante la segunda mitad del siglo XVII. Fuentes: AOJ, 8-2 (Carpeta 4, documento 95 y 96), 1727; 6-9 (carpeta 2, documento 73), 1637-1723. AHPJ. CMVT. Caja 3, carpeta 114, 1679.

La estabilidad y densidad demográfica de estos pueblos de reducción fueron claves para que las doctrinas del curato de Omaguaca tuvieran una mayor consolidación, e incluso se posicionaran como las doctrinas más requeridas por los clérigos de la diócesis, en tanto llegaron a ofrecer rentas anuales superiores a las de todo el Tucumán (Caretta, 1999). Asimismo, sobre la base de los vínculos construidos en torno a los templos se constituyeron comunidades definidas: la perduración en el tiempo de las parroquias de indios en la Puna y Quebrada, favoreció el surgimiento de importantes cofradías de indios, como la Cofradía de la Santísima Virgen de Copacabana del pueblo de San Antonio de Humahuaca

(Zanolli, 2005, 2008; Zanolli *et al.*, 2010)¹⁴⁶. Estas hermandades fueron instituciones claves para el desarrollo de las nuevas identidades coloniales de las comunidades que se congregaron a su alrededor.

A principios del siglo XVII, el curato de “Omaguaca y sus anexos” era el más extenso de la jurisdicción y abarcaba una red de parroquias y viceparroquias que tenían su cabecera en la iglesia del pueblo de indios de San Antonio de Humahuaca, fundada por el encomendero Juan Ochoa de Zárate en 1595. Justamente, la importancia y centralidad de Omaguaca se vio reflejada en el hecho de que este también fuera el emplazamiento de los corregidores de Omaguaca a partir del mismo año de 1595.

La importancia que tuvieron los pueblos de indios en el desarrollo de la estructura diocesana dentro de este curato fue decisiva. En este sentido, las parroquias de Santa Rosa de Purmamarca, San Francisco de Asis de Tilcara, San Francisco de Paula de Uquía, Nuestra Señora de la Candelaria de Cochinoca, Nuestra Señora de Santa Ana de Casabindo y la viceparroquia Nuestra Señora de la Soledad de Tumbaya estaban asociadas a la conformación de los pueblos de reducción de la Puna y Quebrada.

Sin embargo, la actividad minera desarrollada tempranamente en la zona de la Puna también dio impulso a la conformación de la red parroquial del curato. Tal fue el caso de las parroquias de Valle Rico y de San Joseph, en el río San Juan. En otras oportunidades, la documentación da cuenta de la creación de capillas que no llegaron a perpetuarse en el tiempo, pero que se encontraban directamente ligadas a la celebración del culto de los españoles implicados en la producción minera. Ejemplo de ello es la capilla del ingenio San Isidro de Madrid, propiedad de Alonso de Herbas e instalado con capitales del secretario de la Real Audiencia, Juan de Cabrera Girón. En el marco de un pleito por el descubrimiento de una veta de oro en San Francisco, este secretario afirmaba que había invertido más de doce mil pesos en San Isidro de Madrid, “un ingenio de

¹⁴⁶ En el año 1634 se creó la Cofradía de la Virgen de Copacabana, la que permaneció hasta 1681. Ese mismo año y prácticamente como una continuidad de la anterior, se estableció la de Nuestra Señora de la Candelaria, cuyo último registro es de 1709. Entre 1710 y 1716 funcionó la del Santísimo Sacramento y, por fin, en 1713, se creó la de Santa Bárbara, que coexistió casi de manera paralela con la de San Antonio de Padua -1714-1777- (Zanolli, 2005, 2008 y Zanolli *et al.*, 2010).

agua, ruedas y mazos”¹⁴⁷, más un “edificio con puertas”.¹⁴⁸ Pero el ingenio no solo comprendía estructuras relacionadas con el beneficio de los minerales, sino también una capilla para que se celebrara “misa y sirva de consuelo espiritual al dicho capitán Alonso de Herbas y a toda su familia y demás personas que residieren en el dicho ingenio”.¹⁴⁹ Esta capilla fue aprobada por el cura y vicario del partido de Omaguaca, Pedro de Abreu, quien “hallándola acabada y decente y con puertas y altar”,¹⁵⁰ celebró misa por primera vez en julio de 1648 (Becerra y Estruch, 2012).

Es necesario destacar que, en muchos casos, los procedimientos para otorgar una parroquia al cura párroco fueron ámbitos propicios para la confrontación entre las potestades regias y eclesiásticas. En el mes de febrero de 1620, desde el pueblo de Humahuaca, el Gobernador de Tucumán, Juan Alonso de Vera y Zárate, escribía al presidente del Consejo de Indias acusando al Obispo de Tucumán, Dr. Don Julián de Cortázar, porque “vuestra señoría no ha guardado ni observa, enteramente el Real Patronazgo porque con las dichas nominaciones no viene en cada una de ellas como dicho es más de un clérigo y todos diferentes unos de otros debiendo ser dos en cada, una menos” (Levillier; 1926 b: 277).

Por prerrogativa del Real Patronato, los curas de las parroquias y doctrinas debían ser elegidos por el virrey, el presidente de la audiencia o gobernador en su condición de vicepatronos. La elección debía tener lugar entre dos candidatos convocados por el obispo o arzobispo, quienes daban la institución canónica al elegido por la autoridad civil. En doctrinas como la de Omaguaca, donde se ponían en juego importantes rentas, las disputas se expresaban muchas veces en términos jurisdiccionales.

Asimismo, estas autoridades civiles, en su carácter de vicepatronos tenían jurisdicción para hacerse cargo del Real Patronato e interferir en los aspectos económicos de la iglesia, fundamentalmente, en relación con los diezmos. En otros casos, la necesidad de la intervención de los obispos era clave para poder iniciar causas contra los curas párrocos y quitarles “su beneficio”. Tal fue el caso

¹⁴⁷ ABNB. Min. 62-4, 1657, f. 60.

¹⁴⁸ ABNB. EC. 25, 1674, f. 77.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, f. 116v.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, f. 117.

del litigio entre el cura de Omaguaca, Pedro de Abreu, y el capitán Diego Iñiguez de Chavarri, yerno de Argañaraz “el mozo” y administrador de la encomienda de Tilcara. Este capitán, contó con el apoyo del obispo del Tucumán para iniciar una causa contra el cura párroco, el cual, sin ser “ni alcalde ordinario ni juez real”, tuvo preso bajo custodia de los soldados de su “compañía”.¹⁵¹

Límites jurisdiccionales y diezmos en la Puna de Jujuy

Los tributos exigidos a los vecinos españoles en función de los servicios religiosos determinaron la adscripción de cada comunidad, de cada encomienda y de cada familia a una parroquia en particular y, con ella, a una diócesis. Al respecto debemos considerar que, en estas sociedades cimentadas en la identidad de sus integrantes en calidad de feligreses (Moriconi, 2011 b), no solo se ponía en juego la transferencia de recursos a una determinada diócesis, sino que también entraban en juego las lealtades políticas de cada uno de sus fieles ante ciertas autoridades.

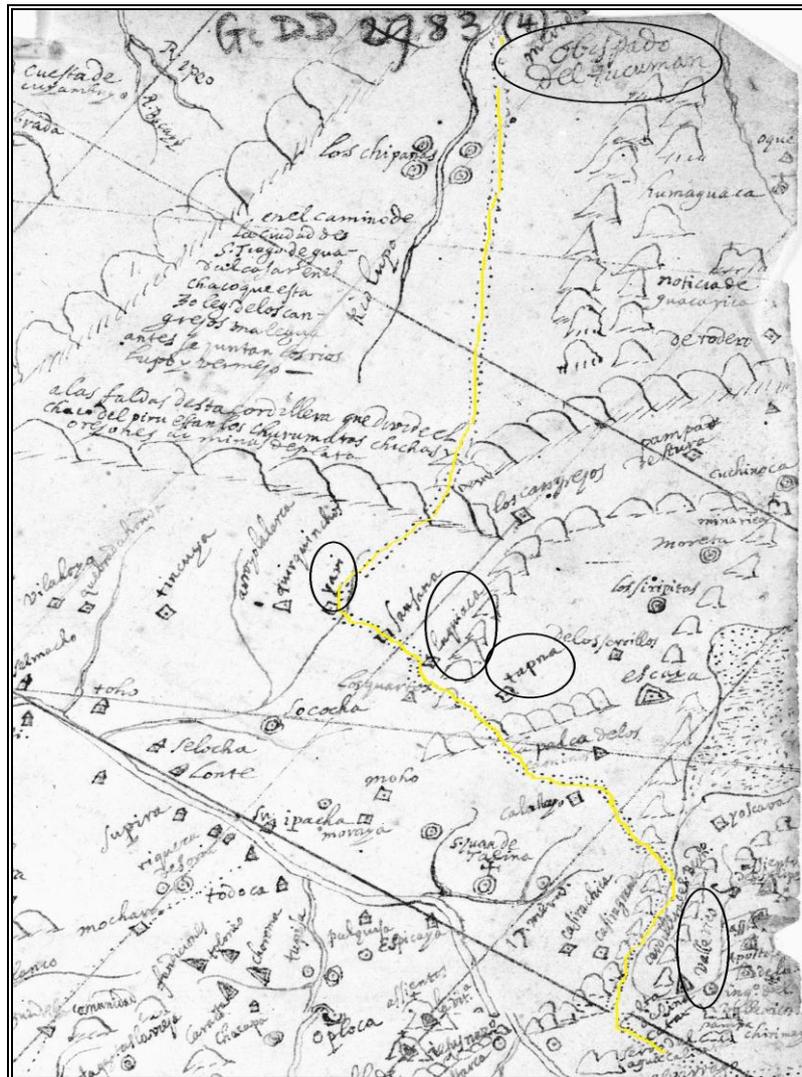
Desde los primeros años del siglo XVII, la Audiencia de Charcas fue testigo del desarrollo de un conflicto entre el Arzobispado de Charcas y su sede sufragánea de Tucumán por los diezmos de un conjunto de haciendas ubicadas en la “raya del Tucumán” (Palomeque, 2010).¹⁵² El avance de los tucumanos sobre las antiguas tierras de los chichas que se venía dando desde fines del XVI había llevado a que las haciendas ubicadas en este espacio “ganado” por el Tucumán quedaran en una zona de imprecisa jurisdicción. Esto se expresó en un pleito que involucró a la jerarquía eclesiástica de Charcas y Tucumán, aunque la naturaleza de su desarrollo excede el carácter religioso y muestra un importante conflicto político que tomó casi un siglo de duración.

Si bien desarrollaremos este tema en el siguiente capítulo, de manera sintética podemos decir que en 1601 el arrendatario de los diezmos, Don Gregorio Corsa, levantó litigio por la falta del pago de diezmos a Charcas a: 1) el primo de Juan Ochoa de Zárate y sucesor de la encomienda de Casabindo y Cochinoca: el tarijeño Pablo Bernardez de Ovando, propietario de la estancia de San Francisco de Aycate (Yavi); 2) Joseph de Burgos, dueño de las estancias de La Quiaca y

¹⁵¹ ABAS, Apelaciones, Leg. 1, 1643.

¹⁵² ANBN. EC. ad. 5, 1667-; EC. 25, 1674-; ALP CACH 310, 1600; AOJ 1-8, 1655; AHPJ. CRR. Caja XXV, legajo 2, 1667.

Mojotorillo; y 3) Luis de Alfaro, estanciero en las propiedades de Tapna y Valle Rico.

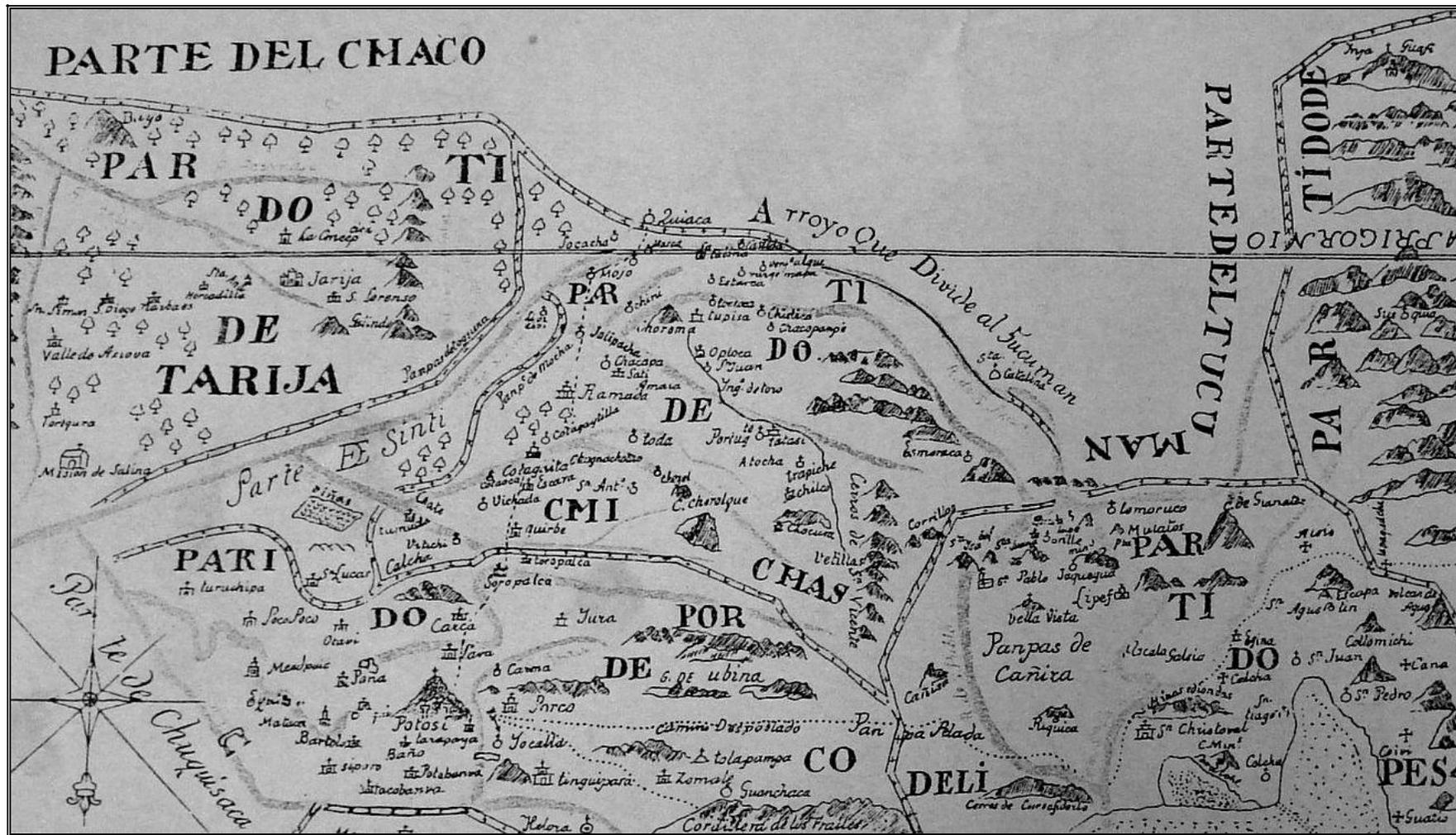


Mapa N° 6: Límite de la Diócesis de Tucumán (doble línea punteada resaltada en color) y haciendas en “la raya del Tucumán”, en: extracto de mapa del Sur de Charcas confeccionado en la primera mitad del siglo XVII. (Fuente: Mapa *La province de Potosí dans le Haut-Pérou*. Colección Klaproth GE DD 2983 (4). Biblioteca Nacional de París Imagen cedida por Ventura y Oliveto. Digitalización realizada por Nakashima).

En este sentido, nos interesa destacar que más allá de la acción política que comportó para estos españoles pagar los diezmos en una u otra diócesis, por ser estos “materia mixta” se volvieron un ámbito propicio de enfrentamientos entre autoridades eclesiásticas y también civiles. Si bien la causa se inició en tribunales eclesiásticos, terminó siendo despachada al virrey, quien por Real Patronato, era vicepatrono de la iglesia. Sin embargo, ello no significó una

“secularización” del conflicto, ya que las autoridades arzobispaes optaron por aplicar la censura de la excomuni3n a estos estancieros que adeudaban el pago de los diezmos a Charcas por haberlos “desviado” al obispado del Tucumán o por haber detenido su pago aprovechando la coyuntura que comportaba este conflicto jurisdiccional. Como autoridad suprema de una jurisdicci3n episcopal, el Arzobispo de Charcas dispuso de este recurso jur3dico que era la excomuni3n mayor, conceptuada como una de las penas m3s severas del derecho can3nico: el apartamiento de la comunidad de fieles.

Reci3n en el siglo XVIII se estabilizaron los l3mites jurisdiccionales entre la di3cesis de Tucumán y su arzobispado, los cuales equival3an a la divisoria que exist3a entre el curato de Omaguaca y el de Chichas (jurisdicci3n de Charcas). Hacia esos a3os, y a instancias del obispo del Tucumán Nicol3s de Ulloa, se llev3 a cabo una primera divisi3n del curato de Omaguaca en dos partes: en el espacio que se extiende desde las actuales localidades de Volcán hasta Rodero, incluyendo los pueblos de Volcán, Tumbaya, Purmamarca, Tilcara, Rodero e Iruya. Por su parte, el titular del curato de Humahuaca se reserv3 desde all3 todo el territorio y feligres3a hacia el norte, incluyendo los pueblos de R3o San Juan, Valle Rico, Yavi, Casabindo, Cochinoca y Santa Catalina. Entre los criterios tomados para la formaci3n de un nuevo curato –efectivizado entre 1714 y 1724 bajo la administraci3n del obispo Pozo y Silva–, prim3 la consideraci3n sobre si aquella nueva unidad eclesial pod3a solventar adecuadamente la congrua para sostener un titular y asegurar la decencia de los servicios religiosos y construcci3n de iglesias. De esta manera, el proceso de divisi3n de los curatos de Omaguaca corri3 parejo con el desarrollo local del mercantilismo, iniciado entre 1680 y 1730, y en pleno auge en la segunda mitad del XVIII, momento en el que terminan de configurarse estas jurisdicciones eclesi3sticas (Santamar3a, 2001).



Mapa N° 7: Límites de la provincia de Tucumán en el año 1787, en “Carta Cartográfica que contiene los seis partidos que comprende la provincia de Potosí (Archivo histórico de la Casa Nacional de Moneda, Potosí).

REFLEXIONES FINALES

A fines del siglo XVI, el territorio perteneciente a la ciudad colonial de San Salvador de Jujuy se asentó sobre una compleja configuración jurisdiccional condicionada tanto por el hecho de ser frontera de la Gobernación y Obispado del Tucumán, como por haber sido emplazada sobre los antiguos “términos” de la ciudad de Salta. Estos aspectos alentaron a que el derrotero de la historia colonial de Jujuy se diera bajo el amparo de una cultura jurisdiccionalista en la que fue necesario disponer de un particular tablero de autoridades a fin de conseguir ajustar y defender sus límites jurisdiccionales.

A partir del recorrido realizado en el presente capítulo, consideramos que aquella imagen de unificación territorial construida desde un paradigma estatalista queda desdibujada al registrar cómo a lo largo del siglo XVII en el Jujuy colonial surgieron espacios jurisdiccionales en donde cobraron vital importancia diversas acciones políticas. Desde esta perspectiva, la configuración del corregimiento de Omaguaca/teniantarco de la Puna, del poder corporativo del cabildo, como así también de los curatos y sus redes parroquiales, se vuelven ámbitos privilegiados para analizar cómo aquellas circunscripciones jurisdiccionales eclesiásticas, regias y corporativas fueron desarrollándose de manera paulatina y muchas veces errática, superponiéndose unas con otras.

Seguir esta perspectiva nos permitió registrar no solo cuáles fueron los modos en los que actuaron y cuán reconocidas, aceptadas, o resistidas fueron algunas de esas autoridades, sino cómo los encuadramientos realizados en la organización eclesiológica del espacio tuvieron incidencia en la configuración político-territorial de Jujuy, y viceversa. Aquella partición ecológica y económica-productiva que separaba a la zona de los valles de la Puna y Quebrada tomó expresión en la delimitación de dos grandes áreas dominadas por la ciudad de San Salvador de Jujuy y por Omaguaca, respectivamente. Estos fueron, ya a fines del siglo XVI, los emplazamientos

más importantes de la jurisdicción, las sedes de autoridad regia (corregidor) y corporativa (cabildo), y las cabeceras de los dos grandes curatos que perduraron a lo largo de casi todo ese siglo sin modificaciones.

Podemos decir que este ordenamiento territorial y esta polarización del poder en la ciudad de Jujuy y en el pueblo de San Antonio de Humahuaca como cabeceras políticas y eclesiásticas, no fue simplemente una sencilla expresión de los conflictos jurisdiccionales que tuvo Jujuy con Salta y con Charcas, Lípez y Chichas, respectivamente, sino que fue un proceso mucho más complejo. En principio, porque, en los primeros años de existencia de la ciudad, el cabildo jujeño estaba compuesto por vecinos de Salta que, por sus mercedes de tierras y encomiendas, habían debido avecindarse en Jujuy. Lo mismo sucedió con algunos de los corregidores de Omaguaca/tenientes de La Puna que tenían sus orígenes y negocios más ligados a Charcas que al Tucumán. En segundo lugar, estas mismas “filiaciones” se cruzaban. Así, durante la primera mitad del siglo XVII las disputas entre Salta y Jujuy coincidieron con que, en ciertas oportunidades, fueran vecinos de Salta quienes ocuparon el cargo de tenientes de Rinconada buscando ampliar sus beneficios en la mita de plaza de las encomiendas de la Puna o en la explotación minera de la zona (Becerra y Estruch, 2011; Estruch *et al.*, 2011; Estruch, 2013). Ejemplo de ello, fue el capitán Pedro Tapia de Montalvo o el propio teniente de gobernador del cabildo de Salta, Diego de Ruiz de Alarcón, quien se desempeñó como “alcalde de minas” en los asientos de minerales de la Puna.

Por último, también advertimos que en muchos casos estas autoridades más que disputar su jurisdicción de manera centrífuga, haciendo valer su potestad sobre las autoridades de Charcas o Salta, lo hicieron hacia el interior de la propia jurisdicción jujeña. El largo conflicto que mantendrán a fines del XII los tenientes de Rinconada –apoyados por los encomenderos de Casabindo y Cochino– con el cabildo de Jujuy es una prueba de esto (Becerra y Estruch, 2011; Estruch *et al.*, 2011; Estruch, 2009a, 2013, 2014). Parte importante del siguiente capítulo está dedicado a ello.

CAPÍTULO V. ADQUIRIENDO LA VECINDAD, CONSTRUYENDO EL PODER. LA ELITE DEL JUJUY COLONIAL

(...) que del origen jamás se pierde y aunque hubiera permanecido hasta hoy en el reino de Portugal y en él me hubiera cogido la voz de la rebelión y me revirara a mi origen, había de ser admitido como lo han sido muchos castellanos a quienes copio la voz y dicho reino.¹⁵³

INTRODUCCIÓN

El 1 de junio de 1641, el cabildo de Jujuy elaboró un listado de los vecinos de la jurisdicción a pedido del Gobernador del Tucumán, Francisco de Avendaño.¹⁵⁴ El listado no solo brinda el detalle de los nombres, apellidos y ocupaciones de cada uno de los españoles asentados para ese año en Jujuy, sino que también los ordena dentro de una serie de categorías, considerando su pertenencia a determinadas afiliaciones. En un primer examen, podemos advertir cómo los términos “vecinos” y “lusitanos” constituyen la oposición más destacada de la lista.

Para comprender el significado que tenían tales definiciones, estas categorías deben insertarse dentro de la sociedad corporativa de Antiguo Régimen, donde la noción de “vecino” implicaba una atribución de prerrogativas y obligaciones de aquellos individuos integrados a una comunidad. Resulta una tarea de gran complejidad poder abordar categorías de pertenencia tales como “vecino”, “natural”, “extranjero” o “cristiano” dentro de comunidades que se definían en torno al vasallaje, al origen o a la ascendencia. Tales distinciones clasificatorias eran, ante todo, tratadas por individuos, grupos e instituciones que buscaban defender sus privilegios y proteger intereses particulares, al tiempo que construían y diseñaban las fronteras de sus comunidades, incluyendo a unos y excluyendo a otros. Se trata, entonces, de categorías tan dinámicas como manipulables (Herzog, 2006).¹⁵⁵ Pese a las dificultades implicadas en el análisis de estas categorías de pertenencia, entendemos que es una tarea central explorar el poder de

¹⁵³ ATJ, Caja 11, Leg. 266, 1645, f s/n.

¹⁵⁴ ATJ, Caja 10, Leg. 224, 1641.

¹⁵⁵ Agradezco a la Dra. Miriam Moriconi el haberme facilitado esta bibliografía.

estas clasificaciones sociales, y con ellas, las negociaciones que entraban en juego dentro de los procesos de conformación y definición de las comunidades locales, así como de sus vínculos con la “comunidad del reino”.

¿Qué condiciones debían darse para que alguien pudiera ser considerado vecino dentro de la trama social de Jujuy? ¿Qué significado tenía para los propios actores esa condición de vecinos? ¿Y la de extranjeros a la “comunidad del reino”, como los “lusitanos”? ¿Era posible un traspaso de categoría? ¿Cuándo un extranjero dejaba de serlo? ¿Bajo qué circunstancias? ¿Qué lugar ocupaba la religión en ese proceso? ¿Quiénes eran extranjeros en la ciudad más joven del Tucumán y cómo construían su condición de vecindad? ¿Probando su lealtad? ¿En qué momento? ¿Ante quién?

En este capítulo se reconstruye el proceso de conformación de la comunidad de vecinos del Jujuy colonial, atendiendo específicamente al recambio de la elite a fines del siglo XVII, e indagando en el rol que jugó la religión en el proceso de construcción de poder. Para ello, se explora la trayectoria de dos de las principales familias del Jujuy colonial: la encabezada por Pablo Bernardez de Ovando, un importante estanciero que acaparó títulos, mercedes de tierras y una encomienda que terminaría constituyendo el mayorazgo y marquesado de Tojo a principios del siglo siguiente. Así como también, la de su contemporáneo, el portugués Antonio Rodríguez de Armas, instalado en la ciudad de Jujuy a mediados del siglo XVII, a quien su origen extranjero no impidió que él y su grupo de parientes se destacaran como importantes mercaderes y capitulares de la ciudad.

Nos interesa seguir estas trayectorias particulares porque en ambos casos veremos que no se trata de vecinos del Tucumán, sino de Tarija, en el primer caso, y de un súbdito del reino de Portugal, en el segundo. Su condición de extranjeros¹⁵⁶, con sus diferencias y contrastes, nos permitirá indagar qué significado y peso tenía esa extranjería para cada uno de ellos y

¹⁵⁶ Siguiendo a Zamora (2007), distinguimos las figuras de “extranjero” y “forastero” dentro del universo colonial hispanoamericano de Antiguo Régimen, en tanto esta última era una definición fiscal asociada a la pertenencia o no a un pueblo de indios.

de su estirpe, y qué prácticas formalizadas y no formalizadas permitieron adquirir su condición de vecindad y de poder.

Tal como anticipamos párrafos arriba, en el presente análisis se presta particular atención al rol que tuvieron las instituciones religiosas en el proceso de conformación de la vecindad y recambio de la elite jujeña. Para ello, se considera la participación en cofradías religiosas, pago de diezmos y acceso al clero por parte de estos “notables”. Entendemos que, dentro de las trayectorias analizadas, lo religioso revistió un lugar central: mientras que en el caso de Ovando, él mismo fue excomulgado tras un proceso judicial por el pago de diezmos disputados por el Arzobispado de Charcas y el obispado del Tucumán en el cual se dirimió su proceso de construcción de vecindad, en el caso de Rodríguez de Armas, su origen portugués puso un manto de sospecha sobre su condición religiosa. Pese a ello, y esto es un hecho central, tanto Ovando como Rodríguez de Armas conformaron la base de lo que fue el marquesado del Valle de Tojo en la Puna de Jujuy, así como de la elite capitular de la segunda mitad del XVII, respectivamente. Es decir, dos de los principales núcleos de poder de la jurisdicción colonial jujeña.

LA ELITE ENCOMENDERA DE LA CIUDAD DE SAN SALVADOR DE JUJUY

A mediados del siglo XVII, San Salvador de Jujuy era un breve poblado, aunque también el paso obligado en la ruta que conectaba el mercado potosino con la provincia del Tucumán, conformándose en el asentamiento urbano más avanzado sobre el límite con el Alto Perú. Esta ciudad, sede política de la jurisdicción, dominaba un amplio territorio que cubría una compleja geografía en donde –de manera irregular– se asentaban los pueblos de indios y las estancias y chacras españolas.

De todos los habitantes de la ciudad, solo una fracción conformaba el sector principal de vecinos españoles. La actividad de estos vecinos dependía mayoritariamente de las demandas de los mercados mineros, los cuales marcaban el rumbo de una economía basada en la cría y comercio de ganado

vacuno, en la invernada y comercio de mula, así como en la manufactura de productos derivados de la ganadería que se enviaban al Alto Perú, y principalmente a Potosí (Ferreiro, 2009; Paz, 1997; Sica, 2006; Zanolli, 2005). De esta manera, el movimiento del mercado alto peruano había permitido el desarrollo de un pequeño grupo de familias peninsulares que acumulaban la propiedad de la tierra y el control sobre la población indígena encomendada, y se distinguían por sus propiedades, vinculaciones, negocios y participación en el control político local.

Para el año 1641, momento en el que se elaboró el listado citado párrafos arriba, unas once familias eran las que integraban el sector dominante de la población de Jujuy (Sica, 2006). La mayor parte de los miembros de la elite¹⁵⁷ poseía una encomienda, había sido beneficiada con mercedes de tierras¹⁵⁸ y tenía un acceso privilegiado a los oficios del gobierno local en retribución a su participación en el proceso de conquista y fundación (Ferreiro, 2009; Sica, 2006; Zanolli, 2005). La construcción de esta comunidad de “notables” en los inicios de la jurisdicción surgió como consecuencia de la distinción entre quienes, a través de su inversión personal o de otros medios, se habían distinguido sirviendo a la Corona. Tal como había ocurrido en la reconquista peninsular, la conquista y la colonización americana permitieron formar una nueva casta, la de los “beneméritos” o “notables”, compuesta por los conquistadores, los primeros pobladores y sus descendientes, quienes, en atención a sus servicios y

¹⁵⁷ Sica (2006) plantea que para mediados del XVII, unas 11 familias integraban el sector dominante de la población de Jujuy y se distinguían por sus propiedades, vinculaciones, negocios y participación en el control político local. Así, se diferencia de Ferreiro (1996), que contabiliza 41 familias como miembros de la elite en Jujuy en el siglo XVII, tomando como criterios para su delimitación: la posesión de una o varias mercedes de encomiendas, la posesión de tierras urbanas y periurbanas asistidas, la inserción en la red socioeconómica y política local y regional a través de la ocupación de altos cargos en el cabildo, entre otros puntos.

¹⁵⁸ En la distribución de solares a los futuros vecinos, se tenía en cuenta los méritos reconocidos en la expedición conquistadora/colonizadora, asignándoles peonías “solar de cincuenta pies en ancho y ciento en largo cien fanegas de tierra de labor de trigo o cebada diez de maíz dos huebras de tierra para huerta y ocho para plantas de otros árboles de secadal tierra de pasto para diez puercas de vientre y cien vacas veinte yeguas quinientas ovejas cien cabras” (Areces; 2000: 159).

méritos, en el marco de un pacto vasallático, solicitaban al Rey ser recompensados.

En América, tal como en la reconquista y repoblación de Castilla, la vecindad podía obtenerse por el simple hecho de formar parte del grupo que fundaba la comunidad. Sin embargo, esto no era equivalente a ser beneficiado de manera equitativa en el reparto de privilegios. Muchos de los peones y soldados rasos que acompañaron al capitán Argañaraz en la fundación de Jujuy no solo no obtuvieron mercedes de encomiendas, sino que tampoco recibieron tierras ni honores. En consecuencia, la composición inicial del grupo fundador y sus desiguales repartos abonó conflictos internos, al mismo tiempo que reguló y reprodujo el sistema urbano colonial jerárquico y corporativo (Areces, 2000). Ser vecino consistía en poseer un estatuto particular y diferenciado: incluso dentro del grupo de los considerados “vecinos”, había diferencias internas en tanto prevalecían derechos específicos, exenciones y privilegios que podían resultar de la hidalguía o nobleza (Herzog, 2006). Argumentos como la “limpieza de sangre” o la existencia –putativa o real– de antecedentes hidalgos en el linaje troncal eran entonces importantes puntos a tener en cuenta a la hora del reparto de beneficios. La genealogía, el origen y la forma en la que habían ingresado los individuos a su nueva comunidad podía dificultar o facilitar el acceso a mercedes de tierras y de indios.

Poseer una merced de indios era una de las metas más importantes para los conquistadores, ya que permitía adquirir prestigio y un sustento material para desarrollar diferentes actividades económicas (Sica, 2006). El régimen de sucesión al que estaba sujeta la institución de la encomienda perpetuaba en el beneficio en determinadas líneas de ascendencia entronizándolas en espacios de prestigio y poder. En virtud de ello, no eran pocos los esfuerzos que hacían para retener las encomiendas a lo largo de las sucesivas

generaciones, ya fuera apelando a litigios o recurriendo al manejo de los vínculos políticos y parentales.¹⁵⁹

El sistema entero estaba atravesado por tensiones y dominado por una constante competencia que enfrentaba a grupos y a individuos. Si este reducido grupo de familias se turnaba en el acceso a los diferentes puestos, también se disputaba su permanencia dentro de la estructura de poder. Tal fue el caso del conflicto establecido en la primera mitad del XVII entre los linajes fundadores de la ciudad: los Zárate y los Argañaraz¹⁶⁰, que dio por resultado un conflicto faccioso que asumió la formación de dos bandos enfrentados entre sí.

El lugar preeminente que ocupan los encomenderos en la temprana vida política de la ciudad, por la ausencia casi total de mercaderes residentes importantes (Ferreiro, 2009), les permitió un acceso preferencial en el cabildo y, con ello, a la dirección de los destinos de la jurisdicción. Esta práctica de mantener en manos de los encomenderos los oficios concejiles se repetía en muchas ciudades del Tucumán (Agüero, 2008). Ellos aparecían legitimados para ocupar estos puestos por aquella costumbre que reservaba la condición de vecinos a los que, además de tener casa poblada, tenían una encomienda de indios.

En los primeros años de vida de Jujuy, la relación entre capitulares y beneficiarios de mercedes de indios se consolidó a pesar de los esfuerzos realizados por la Corona para contrarrestar el peso de ellos en los cabildos

¹⁵⁹ El establecimiento de lazos de solidaridad hacia el interior del grupo de “notables” era un requisito fundamental para asegurar su permanencia en el tope de la sociedad (Paz, 1997), así como para poder hacer frente a los diferentes embates que ofrecía un entorno de inestabilidad propio de la época (Sica, 2006; Zanolli, 2005). Dado el escaso mercado matrimonial, estos vecinos principales se encontraban emparentados entre sí, asegurándose su acceso a la riqueza y a los cargos políticos concentrados en la sala capitular de la ciudad, a través de mecanismos familiares y de la formación de grupos de parentesco.

¹⁶⁰ Esta disputa se dio en torno al cargo de teniente de gobernador detentado por Francisco de Argañaraz tras haber fundado “a su costa” la ciudad de San Salvador de Jujuy por comisión del Gobernador Ramírez de Velazco. Frente a lo cual, el hijo del fundador de San Francisco de Alava (1575-1577), Juan Ochoa de Zárate, que en el año 1594 reclamó el cargo buscando hacer valer el derecho de fundación y de gobierno vitalicio que el virrey Francisco Toledo le había dado a su padre, el capitán Pedro de Zárate, y a sus herederos. El proceso continuó hasta el año 1598 y, tras una extensa disputa en la que intervino la Audiencia de Charcas y el propio virrey del Perú, finalmente, se reconoció en Lima el derecho de Francisco de Zárate al gobierno de la ciudad (Vergara, 1968).

americanos, buscando liberar los oficios al resto de los vecinos no feudatarios (Agüero, 2008). Ya hacia la tercera década del siglo XVII, la eliminación de las regidurías electivas significó la sustitución del tradicional enfrentamiento entre el "derecho adquirido", manifestado en los conflictos entre antiguos y recién llegados, por un "mercado de cargos políticos" subrayando la riqueza, como elemento dinamizador y medio para adquirir posición social de una manera expedita (Ferreiro, 2009).

Los vecinos "notables" encontraban en el cabildo el espacio clave para construir el ascenso y mantenimiento de sus posiciones en el ámbito local, al mismo tiempo que consolidaban una tendencia a la autonomía que repetía el esquema de lo sucedido en otras jurisdicciones del Tucumán. La distancia respecto a la capital de la Gobernación y de los demás centros de poder real favoreció el desarrollo de una cierta independencia por parte de su elite capitular. La primera etapa fundacional de Jujuy se caracterizó por una débil intervención de la Gobernación y aun de la Real Audiencia de Charcas, privilegiando los beneficios corporativos locales por sobre los generales. Así, los miembros del grupo más concentrado de poder se turnaron en la ocupación de los puestos políticamente decisivos, desarrollando una importante y exitosa política en defensa de sus intereses, obligando a negociar a los gobernadores de turno la designación de sus lugartenientes locales (Ferreiro, 2009), llegando muchas veces a ser vecinos de la misma ciudad. Mientras en ciertas oportunidades los cabildantes alentaban el nombramiento de vecinos de la jurisdicción para el desempeño de las magistraturas regias, en otros casos la misma vecindad era utilizada como mecanismo que permitía privarlos del oficio.

Tal fue el caso del capitán Diego Iñiguez de Chavarri, yerno de Francisco de Argañaraz "el mozo" y vecino y teniente de gobernador justicia mayor y capitán a guerra de la dicha ciudad y su jurisdicción¹⁶¹, denunciado en 1633 por el tarijeño Pablo Bernardez de Ovando por portar esta doble condición. A partir de la cita al Libro tercero, título sexto de la *Recopilación de Leyes de*

¹⁶¹ AHPJ. CMVT. Caja 8, Carpeta 262, 1633.

Indias, Ovando solicitaba a la Audiencia de La Plata que lo excluyeran de tal oficio "atento a que es vecino feudatario y como tal goza de gajes de su majestad y está prohibido por dicha ley que los tales no gocen más de los dichos oficios".¹⁶²

A los fines del presente capítulo, este legajo nos resulta de especial interés por dos motivos en particular. En primer lugar, porque en él se pone en tensión esta normativa vigente con otras normas no escritas que promovían la lealtad a la ciudad. Así, el mismo Diego Iñiguez de Chavarri en su declaración afirmaba:

Ser conveniente que lo sean los vecinos de las mismas ciudades como lo han sido el dicho maestro de campo Juan Ochoa de Zárate y el capitán Don Francisco de Argañaraz y el gobernador Martín de Ledesma y Valderrama y otros feudatarios en esta ciudad en ella sin contradicción alguna y por ello el dicho maestro de campo y los demás sus afectos y amigos no ha usado de la dicha real provisión como ahora lo hace el dicho capitán Pablo Bernardez de Ovando su sobrino por el odio que le tienen por la rectitud con que administra justicia y por haberla hecho en causas del dicho maestro de campo y se sigue notorios inconvenientes en que lo sean forasteros por los conocidos agravios que han hecho y hacen.¹⁶³

En segundo lugar, este documento da cuenta de cómo alguien que no pertenecía aún a la comunidad de vecinos de Jujuy, como era el caso de Ovando hacia 1633, actuaba, sin embargo, como tal, interfiriendo en los asuntos locales y peticionando a la Audiencia de Charcas por la nulidad de un oficio designado por el propio gobernador del Tucumán. Más allá de los motivos particulares que hayan llevado a Ovando a actuar de esta manera, la atenta lectura de esta fuente nos alienta a analizar a la vecindad como una construcción tan dinámica como manipulable.

HACERSE VECINO. DE TARIJA A JUJUY

Pablo Bernardez de Ovando era tarijeño, hijo legítimo del Maestro de Campo Gutierre Velásquez de Ovando y de doña Juana de Zárate, y nieto del general Pedro de Zárate y de Petronila de Castro. Hacia el año 1647 se avecindó en la jurisdicción de Jujuy (Zanolli, 2005, 2015). Más exactamente,

¹⁶² *Ibíd.*, f. 2.

¹⁶³ *Ibíd.*, f. 10 v.

se instaló en la estancia de San Francisco de Aycate (Yavi) en la Puna, “raya del Tucumán”. Sin embargo, su condición como vecino de Jujuy debió atravesar un largo derrotero para finalmente ser considerado no solo un miembro destacado de la comunidad local, sino un reconocido e influyente soldado de las últimas etapas de afianzamiento de la conquista del Tucumán. Si bien sus posesiones y negocios se extendieron en un amplio radio “desde el corazón mismo de la villa de Tarija junto a la plaza” (Madrazo; 1982: 34), su casa poblada estaba en el mismo límite que imprecisa y conflictivamente dividía la jurisdicción tucumana de la de Charcas.

Su pertenencia a una comunidad política, en este caso a la de Jujuy y, consecuentemente, a la del Tucumán, dependía básicamente de la disponibilidad de sus convecinos de creer –o no– en las buenas intenciones de este “recién llegado” y hacer su integración más fácil o difícil.¹⁶⁴ Por ello, recurrir a definiciones peninsulares o a la *Recopilación de Leyes Indias* no era un camino válido para entender cabalmente la atribución o no de la vecindad. Ser vecino respondía más bien a un acuerdo generalizado acerca del significado de la comunidad política y de lo que suponía pertenecer a ella. Dicho acuerdo formaba parte de “la costumbre” y estaba influenciado por la teoría de Derecho de inspiración romana (*ius commune*), que indicaba que el único criterio para incluir a una persona dentro de una comunidad era su lealtad a ella y a sus miembros (Herzog, 2000, 2006).

¹⁶⁴ Remitimos al debate que analiza Tamar Herzog (2000) acerca de la pertinencia, por un lado, de la utilización de categorías jurídicas y, por otro, del manejo de redes personales en la definición de los individuos en virtud de su pertenencia a una corporación urbana. El primero de estos planteos es el que parte de sostener que, dentro de estas sociedades corporativas, la forma de identificarse y tener acceso a derechos y privilegios dependía de aquellas definiciones jurídicas que clasificaban a los individuos en grupos. En concordancia con ello, el manejo de categorías formales que determinaban la condición legal, social y personal de cada miembro de la corporación insistía en el papel del Derecho en la formación del ordenamiento social como en las propias identidades corporativas. El segundo planteo, por su parte, apunta a reconstruir los vínculos que unían a los individuos con otros miembros de la sociedad. Estas redes sociales, formadas a partir de afinidades emotivas, sanguíneas, profesionales y de servicio, eran consideradas por esta segunda perspectiva como una mecánica más estructuradora que las propias definiciones político-jurídicas: era a través de estos núcleos que los individuos intercambiaban servicios, bienes o rituales y lograban influir en la sociedad local al tiempo que eran mediatizados por ella.

Para Ovando, ser vecino de Jujuy y del Tucumán fue llegar a construir una relación privilegiada con el grupo, con la comunidad. Fue esa misma relación la que, posteriormente, le atribuyó derechos y obligaciones. Así, siendo un miembro de hecho, llegó a ser un miembro de derecho. En este apartado buscamos reconstruir el proceso de construcción de vecindad llevado a cabo por este tarijeño instalado en Jujuy a mitad del siglo XVII, prestando especial atención al conflicto eclesiástico por el pago de diezmos en el que se vio involucrado.

Miembro de hecho, miembro de derecho

Si ser vecino no era en su origen una condición excluyente que estaba reservada a un grupo cerrado y predefinido, sino que se construía desde lo cotidiano; para Pablo Bernardez de Ovando, ser vecino de Jujuy pasó –en gran parte– por poder demostrar su lealtad a la comunidad local y una presencia que debía presumirse como perpetua, a pesar de que su corazón estaba en Tarija y sus intereses comerciales a ambos lados de la frontera (Zanolli, 2015).

Cuando Ovando dio muestras de interés por instalarse en Jujuy a través de una petición fechada en el año 1636¹⁶⁵, ya había pasado aquella primera fase por la cual los fundadores de la ciudad habían sido retribuidos con honores, mercedes de tierras y de indios. Sin embargo, en Jujuy, como en la mayor parte de las comunidades indianas, se habían desarrollado una serie de procedimientos que permitían a los recién llegados formular su petición de vecindad alegando sus deseos de establecer lazos permanentes con la comunidad o aportando pruebas de la existencia de semejante deseo. Por otra parte, las amenazas de despoblamiento de la jurisdicción y el abandono de algunas de sus tierras por parte de los escasos españoles que la habitaban alentaron su inserción. Así, en el año 1636 la petición se hizo efectiva a partir de la intervención de su hermano, el licenciado Pedro de

¹⁶⁵ ANBN, EC. 25, 1674.

Ovando y Zárate, quien ya era “vecino” de Jujuy y se presentaba como garante de las buenas intenciones de Pablo:

(...) un hermano mío llamado Don Pablo Bernardez de Ovando se quiere avecindar en la dicha ciudad de Jujuy a mi instancia. Y para poderlo hacer se le deben señalar solares y estancias que las hay muchas vacas porque aunque se han repartido las personas a quienes les repartieron se han ausentado y dejándolos desiertos por cuya causa está muy deforme la traza de dicha ciudad y falta de moradores para cuyo remedio la Real Audiencia despachó su provisión en que manda que el gobernador o su lugarteniente reparta los dichos solares en personas que los pueblen (...) una estancia en los altos de Sococha y Yavi que a cuarenta años que se hizo merced con más de veinte o treinta fanegadas de tierra en el dicho valle al general Pedro de Rivera y hasta el día de hoy no se ha poblado.¹⁶⁶

En el año 1647, Pablo Bernardez de Ovando se trasladó desde Tarija hasta la estancia de San Francisco de Aycate (Yavi), ubicada en las nacientes del río de Sococha (Madrazo, 1982; Zanolli, 2015). Sin que mediara un tiempo considerable, Ovando inició un litigio contra el foráneo Pablo de Espinosa Ludueña, dueño de minas e ingenio en el asiento de Chocaia en la provincia de Chichas y Lípez¹⁶⁷, quien había sido beneficiado por el virrey del Perú con treinta indios de mita de la jurisdicción de Jujuy correspondientes a:

(...) los pueblos de Cochinoca, Casabindo, Sococha, Omaguaca y Tilcara de la jurisdicción del Tucumán y para que en el entero de ellos se ajustase conforme a ordenanzas dio comisión a Don Francisco de la Peña corregidor actual de la provincia de Tarija para que fuese a dhas provincias y pueblos y respectivamente de los indios que hallase por los padrones y ajustándose a las ordenanzas señalase en cada uno la cantidad correspondiente.¹⁶⁸

Es decir, una vez instalado en Jujuy (1647), Ovando ya comenzaba a comportarse como un vecino de la jurisdicción haciendo valer sus derechos, solicitando mano de obra indígena para desarrollar sus actividades en su

¹⁶⁶ ANBN. EC. 52, 1697, f. 28 v. Agradezco al Dr. Carlos Zanolli por haberme facilitado este documento.

¹⁶⁷ AHPJ. CMVT. Caja 6, Carpeta 198, 1702; Caja 8, Carpeta 259, 1664 y AGI, Charcas, 93, N 4, 1647.

¹⁶⁸ AHPJ. CMVT. Caja 8, Carpeta 259, 1664, f. 5.

nueva residencia, directamente ligadas al abasto de alimentos hacia el Alto Perú (Madrazo, 1982). Y con ello, no solo se enfrentaba al minero de Chichas, sino también al corregidor de Tarija, Don Francisco de la Peña, quien alegó a favor de Espinosa y, posteriormente, “siendo corregidor de la dicha provincia de los Chichas”¹⁶⁹, defendió los intereses de Charcas en la ya citada disputa por los diezmos.

Si desde sus primeros años en Jujuy, Ovando se dedicó a asegurar mano de obra para sus emprendimientos¹⁷⁰, en 1654 fue gratificado con una merced mucho más importante: tras haber participado en las campañas del valle Calchaquí organizadas por el Gobernador Mercado y Villacorta y como mérito de sus acciones militares durante la rebelión indígena liberada por el falso inca Pedro Bohorques (Lorandi, 1997; Madrazo, 1982), Mercado y Villacorta le otorgó por dos vidas la mejor encomienda de la jurisdicción del Tucumán; la de Casabindo y Cochinoca (Madrazo, 1982).¹⁷¹ Seis años más tarde, en 1660, el mismo gobernador le otorgó la tercera vida, cumpliendo con la disposición que indicaba que los encomenderos que dieran su asistencia en las guerras calchaquíes serían premiados con una vida más de las encomiendas (Zanolli, 2015).

¹⁶⁹ ANBN, EC. 25, 1674, f. 50.

¹⁷⁰ Si bien Ovando recibió la encomienda en 1654, los indios “estaban huidos” y la efectivización de su reducción solo fue posible a lo largo de la segunda mitad del XVII, tras la actuación de la Real Audiencia de Charcas, la cual autorizó la búsqueda y el reintegro de los indígenas (Madrazo, 1982).

¹⁷¹¹⁷¹ A pesar de que la posesión de la encomienda le proporcionó a Ovando un acceso privilegiado a la mano de obra indígena, esta no estuvo exenta de problemas. En ocasión del alzamiento calchaquí, los indios de Casabindo y Cochinoca apoyaron la insurrección, la cual no solo fue mediada por el mismo Ovando, sino también por su primo, Pedro Ortiz de Zárate. Hacia el año 1657, cuando el falso inca Pedro Bohorques se puso al frente de la revuelta indígena, buscó inmediatamente el acuerdo con la población de la zona de la puna y quebrada con el fin de cortar la articulación entre el Tucumán y el Perú (Lorandi, 1997). Esta alianza era amenazadora y produjo rápidas respuestas por parte del obispado y de la gobernación tendientes a desarticularlas. El “venerable”, Pedro Ortiz de Zárate, recién ordenado sacerdote, fue designado por el obispo del Tucumán Maldonado y Saavedra con una misión diplomática para apaciguar el alzamiento de la región. Por su parte, Pablo Bernardez de Ovando fue llamado por el Gobernador Mercado y Villacorta para entrar en el Valle Calchaquí y le cupo una participación relevante en la leva “del dho su tercio en la frontera de Salta y la conducción y marcha del numeroso cuerpo de indios amigos que salieron de aquella jurisdicción” (AHPJ. CMVT. Caja 1, Carpeta 71, 1665, f. 2). Esta participación le valió el 26 de octubre de 1657 el nombramiento de Sargento Mayor, luego el de maestro de campo y finalmente el de Teniente General del Ejército de la provincia de Tucumán, por parte del Gobernador Mercado y Villacorta.

Ya desde fines de la década de 1630, Pablo se preocupó por adquirir tierras en la Gobernación del Tucumán, particularmente en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy, tanto para poder avecindarse allí como también para desarrollar su negocio agropecuario que “miraba hacia las ciudades del norte” (Zanolli; 2015: 29). Sus posesiones territoriales, base de su actividad productiva, se extendían desde Tarija hacia la jurisdicción del Tucumán, concentrándose en la Puna de Jujuy. Entre ellas se destacaba la estancia de San Francisco de Aycate (Yavi), dada en merced en el año 1636; la estancia de Sansana, comprada en 1639 a Pedro de Tapia Montalvo; Sacre o Cangrejos, en 1651; la quebrada de la Leña y Anlomiso, en 1655; Cerrillos, hacia 1667 y la casa y viña en la ciudad de Jujuy (Albeck y Palomeque, 2009; Sica, 2006; Zanolli, 2015).

De esta manera, hacia mediados del siglo XVII las mercedes del norte de la Puna terminaron siendo monopolizadas por el vecino de Suipacha y residente en Valle Rico, Luis de Alfaro (Albeck y Palomeque, 2009) y por Pablo Bernardez de Ovando. Estos dos españoles no solo destacaron como exitosos hacendados de la Puna, sino que también ocuparon el máximo cargo local: el de tenientes de la Puna. El primero de ellos hacia el año 1651, y Pablo Bernardez de Ovando en 1657, solo dos años después del otorgamiento de la encomienda de Casabindo y Cochinoca (1654) y en simultáneo con el nombramiento del Gobernador tucumano Mercado y Villacorta como Teniente Mayor de las milicias de Esteco, Salta y Jujuy.¹⁷²

Finalmente, los reconocimientos habían llegado tras reconocerse su aporte a la pacificación del Tucumán y su estirpe, en tanto “hijo legítimo del Maestre de Campo Gutierre Velásquez de Ovando de los primeros pobladores de la Villa de Tarija por cuya industria y valor se allanó y pobló y ser nieto del General Pedro de Zárate”.¹⁷³

¹⁷² AHPJ. CMVT. Caja 1, Carpeta 71, 1665.

¹⁷³ AHPJ. CMVT. Caja 4, Carpeta 155, 1657, f. 2.

Títulos de poder y conflictos jurisdiccionales en la segunda mitad del s. XVII

En la segunda mitad del XVII, los tenientes de la Puna Luis de Alfaro, afianzado en la zona central y noroeste de la Puna, y el encomendero de Casabindo y Cochinoca, Pablo Bernardez de Ovando, lograron acaparar grandes porciones del territorio puneño a pesar de que sus orígenes los ligaban, respectivamente, al Sud-Chichas y a Tarija.

Es necesario resaltar que, si durante la primera mitad de siglo la puja del cabildo de Jujuy con el de Salta por la zona de Puna había coincidido con el hecho de que los vecinos de esa ciudad fueran quienes acumulaban tierra puneña y, en oportunidades, se desempeñaban como tenientes de la Puna, para la segunda mitad del XVII, otro tanto pasaría con los de “las provincias de Chichas y Lipes” (Estruch, 2013, 2014). El interés de estas provincias por el área puneña no solo se expresó en la participación de sus empresarios en las actividades mineras de la Puna¹⁷⁴, en el acaparamiento de mercedes de tierra por parte de sus vecinos o en su desempeño en el cargo de autoridad de la Puna, sino también en una serie de enfrentamientos jurisdiccionales que se registraron para esos mismos años. Entre ellos, contamos: los ataques a las haciendas de la Puna hacia 1651¹⁷⁵, los intentos de “usurpación” de la jurisdicción por parte de las justicias de Chichas y Lipez en la década de 1660¹⁷⁶, como la disputa por los diezmos entre el Arzobispado de Charcas y el Obispado de Tucumán, de la que nos ocuparemos en este capítulo.

Entendemos que los tenientes de la Puna, entre los que contamos a Pablo Bernardez de Ovando y a Luis de Alfaro, concentraron estas renovadas tensiones jurisdiccionales. De hecho, el propio resurgimiento del cargo, luego de su suspensión en tiempos del teniente Tapia de Montalvo, se dio hacia el año 1651 con el nombramiento del Capitán Luis de Alfaro (Estruch, 2013) y

¹⁷⁴ Ejemplo de ello es la cantidad de solicitudes que presentaron vecinos de Chichas ante Ovando (durante su desempeño como justicia mayor), a los fines de conseguir derechos para explotar la mina de “Las ánimas” descubierta en el Valle Rico, en 1657. De los 6 solicitantes del expediente, encontramos que 5 son de aquella provincia (ABNB. Min. 62-4, 1657).

¹⁷⁵ AHPJ. CRR. XXI, Legalillo 3, 1651.

¹⁷⁶ ATJ. Caja 15, Leg. 386, 1665

estuvo impulsada por la necesidad de una autoridad que “administre justicia, mayormente hoy que andan más de sesenta hombres de los forajidos de los Lipes y muchos de ellos haciendo excesos y molestias a los hacendados”.¹⁷⁷ Sin embargo, si los tenientes de la segunda mitad de siglo aglutinaron las disputas jurisdiccionales, lo hicieron de manera distinta a como lo habían hecho durante la primera parte. Esto no solo se debió al traslado de dichas pujas desde Salta hacia afuera del Tucumán, sino también como resultado de la consolidación que lograron los magistrados de la Puna durante ese siglo.

En su proceso de construcción de poder, fue clave el hecho de que estos magistrados continuaran siendo la autoridad de referencia para los temas mineros de la Puna. Pese a que para esta segunda mitad del XVII la mayor parte de ellos no contaba con emprendimientos mineros propios en la zona¹⁷⁸, su jurisdicción para administrar justicia en causas mineras les permitió ocupar un lugar de privilegio en el “tráfico de intereses” (Herzog, 2005), en el que muchas veces estaban involucradas importantes figuras, como, por ejemplo, miembros de la Audiencia. En otras oportunidades, su lugar de autoridad les permitió desarrollar una serie de prácticas abusivas que sirvieron para reforzar su capital de poder. La declaración de determinadas minas como “vacas” y su posterior reasignación a nuevos empresarios, o la manipulación de los registros de hallazgos al momento en que varios “descubridores” se autoadjudicaban una misma veta de mineral, les ofrecía grandes posibilidades de distribuir favoritismos en función de intereses personales.¹⁷⁹

Tras haber participado en las campañas a los valles calchaquíes organizadas por el Gobernador Mercado y Villacorta (Madrado, 1982; Zanolli, 2015), Ovando obtuvo en 1657 el nombramiento de Sargento Mayor, luego el de maestro de campo y finalmente el de Teniente General del Ejército de la

¹⁷⁷ AHPJ. CRR. XXI, Legalillo 3, 1651, f. 223.

¹⁷⁸ Una excepción la encontramos en Luis de Alfaro, quien tuvo intereses mineros en la zona, tal como lo demuestra la compra de los ingenios de Hermellas y a Herbas (Albeck y Palomeque, 2009).

¹⁷⁹ ABNB. Min. 62-4, 1657; ATJ, 15, Leg. 403, 1666.

provincia de Tucumán. Sin embargo, el título que nos interesa destacar aquí es el también designado por el Gobernador Mercado y Villacorta, quien lo nombró el mismo año de 1657 como “Justicia mayor del Valle Rico”¹⁸⁰, pasando así a desempeñar las funciones atribuidas a los tenientes de la Puna. De esta manera, encontramos a Ovando interviniendo en pleitos mineros, registrando mineral, como expulsando a un grupo de indios de una mina sobre la que tenía pretensiones un integrante de la misma Audiencia (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013). Si bien Ovando, en su rol de justicia mayor, dependía de la Gobernación del Tucumán, en ocasiones actuaba conforme a los intereses de aquel tribunal, ya fuese a través del dictado de resoluciones favorables a sus miembros o reforzando la autoridad de jueces que desde allí se enviaban (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013).¹⁸¹

Más allá de estos alineamientos con la Audiencia, tras haber participado en las guerras calchaquíes, en la defensa de la frontera ante los avances de los indios del Chaco (Zanolli, 2015) y, tal como veremos, una vez que dejó de pagar los diezmos a Charcas en pos de su nueva vecindad, Ovando tuvo el reconocimiento de la Gobernación. Este se tradujo a través de designaciones y mercedes, como también a partir de su poder para mantener baja la cuota de indios que de su encomienda iban a mitar a la ciudad de San Salvador de Jujuy.¹⁸²

¹⁸⁰ ABNB Minas, 62-4, 1657.

¹⁸¹ Tal fue el caso del capitán Pacheco de Melo, quien había sido nombrado por Charcas para intervenir en una causa en la que estaba involucrado el alcalde indio de Valle Rico, al tiempo que actuaba en nombre del escribano de la Audiencia para pleitear por una mina de Valle Rico. En medio del conflicto, este fue designado por el propio Ovando como juez comisario para así cobrar los reales quintos de la mina en litigio. (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013).

¹⁸² Solo una vez que la encomienda de Casabindo y Cochinoca entró en sucesión, fueron necesarias nuevas alianzas para mantener baja la cuota de envío de indios mitayos a San Salvador de Jujuy: las propias autoridades étnicas, de manera conjunta con el nuevo teniente de la Puna, salieron a defender los derechos dados por “la costumbre”, ante las exigencias de mitayos que hacían los alcaldes de Jujuy (Estruch, 2013).

Lealtades al Tucumán, diezmos y excomuni3n

El siglo XVII ser3 un per3odo en que los linajes y las fortunas se conformar3n a la par de la condici3n de vecindad, la posesi3n de encomiendas y los v3nculos de los miembros de la elite con los diversos 3mbitos de poder. Pero estos procesos se ver3n envueltos, adem3s, en confrontaciones que exceden el 3mbito local y donde diversas esferas tendr3n injerencia. Este es el caso del tarije3o Pablo Bernardez de Ovando, quien en el proceso de legitimaci3n de su condici3n como vecino de Jujuy debi3 dar muestras al Tucum3n de sus lealtades para con dicha Gobernaci3n. As3 es que debi3 atravesar un litigio por el pago de diezmos que, tal como adelantamos en el cap3tulo anterior, dirimi3 de manera conjunta con otros estancieros de la Puna cu3l era la jurisdicci3n eclesi3stica en la que estaba comprendida la propiedad de Ovando en Yavi. Esta disputa judicial, que se extendi3 a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, se expres3 en un pleito por linderos entre el Arzobispado de Charcas y su sede sufrag3nea, el Obispado del Tucum3n, en el que qued3 involucrada la estancia de San Francisco de Aycate –Yavi–, propiedad de Ovando desde el a3o 1636.¹⁸³

El inter3s de este pleito se encuentra en el entramado de relaciones que deja en evidencia, as3 como en las decisiones y los costes que asumir3 Ovando en este contexto. Sin embargo, para nuestros objetivos de investigaci3n, la importancia de este litigio radica fundamentalmente en que se nos presenta como un espacio relevante para analizar la matriz jurisdiccional de las potestades de los agentes eclesi3sticos del alto clero y su entramado con las jurisdicciones seculares. Ya que si bien este proceso judicial lleg3 a comprender a las m3ximas autoridades eclesi3sticas de Charcas y del Tucum3n en la disputa por el dominio jurisdiccional y por la consolidaci3n de sus derechos sobre los diezmos, tambi3n involucr3 a las autoridades civiles. De esta manera, corregidores, tenientes de la Puna, alcaldes

¹⁸³ Albeck y Palomeque (2009) se3alan que la estancia “en los altos de Sococha y Yave” hab3a sido inicialmente entregada a Pedro de Rivera hacia 1590, pero que nunca la pobl3.

ordinarios del cabildo de Jujuy, gobernadores y el propio virrey del Perú tomaron lugar a lo largo de este conflicto.

En este sentido, nos interesa registrar de qué manera este pleito se inscribe en la cultura jurisdiccional propia de esta época. Siguiendo las consideraciones de Miriam Moriconi acerca de la incidencia de la organización eclesiológica en la configuración territorial, partimos de entender que “los detalles de las relaciones entre las agencias del gobierno monárquico y las del eclesiástico adquieren notable importancia (...) para reflexionar acerca de la concreción territorial e institucional de esas relaciones” (Moriconi; 2011 b: 109). Es por ello que buscamos realizar una genealogía de este litigio revisando los alcances de esta disputa “por linderos” especialmente atentos a dos aspectos en particular. En primer lugar, nos interesa comprender cuál era la naturaleza del objeto de la disputa: los diezmos correspondientes a la hacienda de Yavi; mientras que, en segundo lugar, buscaremos aproximarnos al tipo de pena impartida durante este proceso: la excomunión mayor.

El pleito

La documentación producida por el pleito por linderos entre el Arzobispado de Charcas y su sede sufragánea del Tucumán consta de dos expedientes que abarcan el período 1652-1674. Sin embargo, las pruebas presentadas por el obispado del Tucumán (ANBN. EC. 25, 1674) y por el Arzobispado de Charcas (ANBN. EC. ad 5, 1667) se remontan tiempo atrás, incluyendo, entre otros documentos, una copia de la fundación de San Francisco de Alava y cédulas y testimonios de asignación de tierras previas a 1652. Una serie de documentos que han sido identificados en el Archivo del Obispado de Jujuy y en el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AOJ. 1-8, 1655; AHPJ. CRR. Caja XXV Leg. 2, 1667) completan nuestro análisis.

Como sugerimos anteriormente, estos documentos nos permiten considerar de qué manera Ovando y el resto de los titulares de las haciendas involucradas en el conflicto se valieron de una serie de prácticas

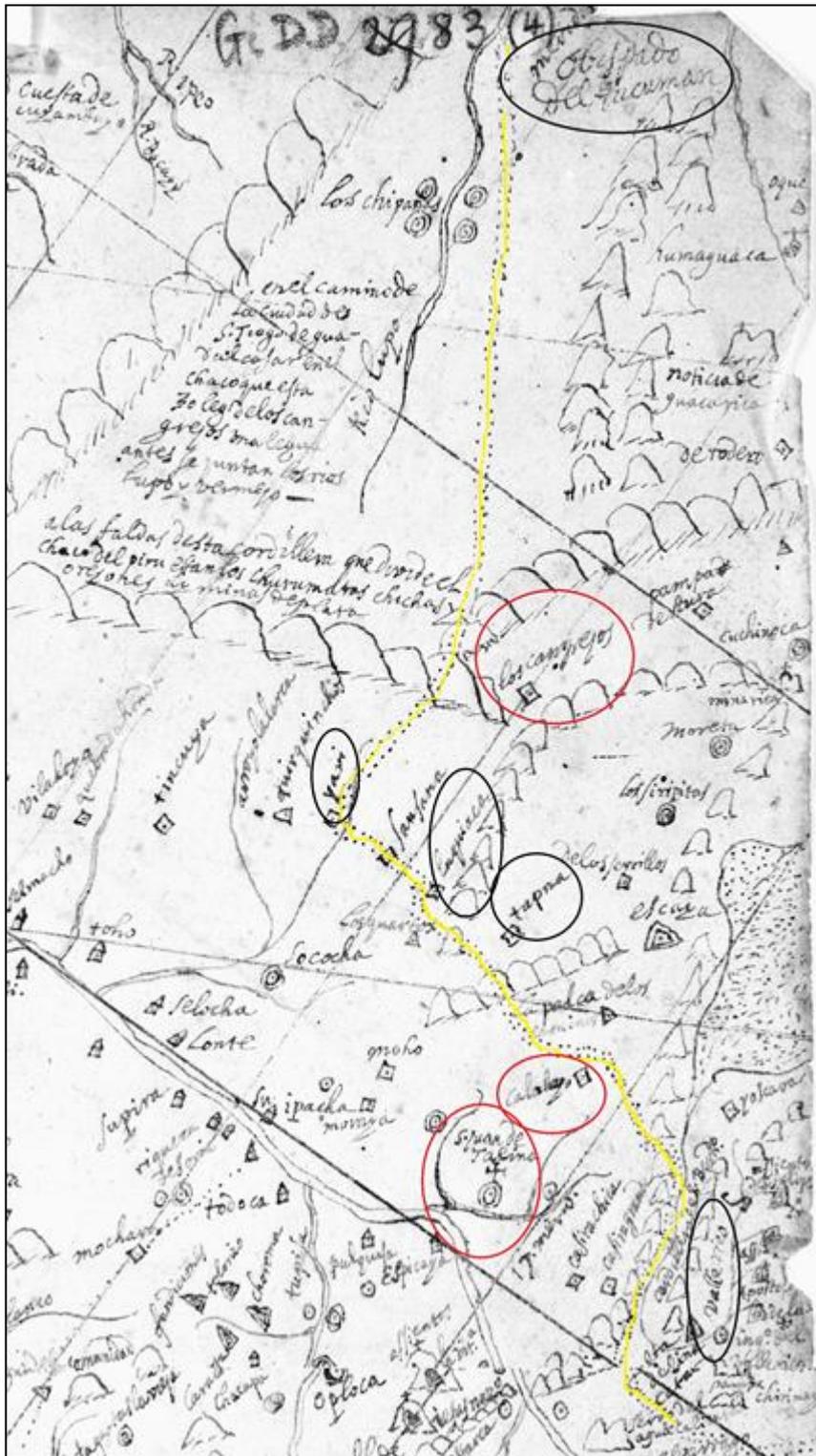
formalizadas y no formalizadas para construir su condición de vecindad, evaluando el curso de los intereses propios y ajenos, los cuales se dirimían en un territorio diocesano en definición.

Recordemos que los vecinos del Tucumán habían logrado avanzar sobre las tierras que los chichas de Talina habían obtenido tras la reducción toledana de 1573, en un proceso de apropiación de tierras que fue legalizada durante la composición de tierras de 1595. Así, la Gobernación del Tucumán había logrado tomar posesión de las pasturas localizadas al sur de Talina (Albeck y Palomeque, 2009; Palomeque, 2006, 2010). Tras la fundación de la ciudad de San Salvador de Jujuy, las autoridades tucumanas entregaron mercedes de tierras que Charcas reconocía como pertenecientes a los chichas y, por ende, de su jurisdicción. El otorgamiento de la estancia de Ciénaga y Tambillo o Tambo a Juan Ochoa de Zárate en el año 1594 (Albeck y Palomeque, 2009; Zanolli, 2005) fue la que dio inicio al proceso de avance tucumano que se continuó años más tarde con la entrega a Pablo Bernardez de Ovando de la merced de Yavi, ubicada en las nacientes del río de Sococha (1636).

Estos “avances” tucumanos desembocaron en sucesivos corrimientos de mojones en esta línea divisoria entre provincias. De esta manera, si las autoridades del Tucumán, particularmente los “tenientes de la Puna”, corrían los mojones hacia Calahoyo, los corregidores de Chichas, entre los que se encontraba el citado Francisco de la Peña, los ponían en los paredones de Cangrejos (Albeck y Palomeque, 2009).

Dicho señor corregidor y visitador de tierras Don Francisco de la Peña después que hizo la medición de las referidas quitó los mojones que en dicho paraje de Calahoyo había puesto el capitán Juan de Abreu siendo teniente de Valle Rico en este distrito y los puso dicho visitador en la parte y lugar que hoy se hallan por ser el que legítimamente. ¹⁸⁴

¹⁸⁴ ANBN. EC. 25, 1674, f. 58.



Mapa Nº 8: Extracto de mapa del Sur de Charcas confeccionado en la primera mitad del siglo XVII (Biblioteca Nacional de París. Imagen cedida por Ventura y Oliveto). Agradezco a M. Florencia Becerra por haberme facilitado este mapa.

Fueron justamente las tierras al norte de Cangrejos –donde se ubicaba la propiedad y asiento de Ovando– uno de los ejes del litigio iniciado por Juan Gregorio Corzo, arrendatario de diezmos “de la provincia de los Chichas, Arzobispado de los Charcas”. Hacia mediados del año 1652, Corzo hizo una presentación ante el cura de Talina, el vicario Joan de Cuevas Herrera, dando cuenta de que no había podido cobrar los diezmos de las estancias de “La Quiaca”, de Joseph de Burgos; de “Guacra”, de Luis de Alfaro, y de “Yavi”, de Pablo Bernardez de Ovando, quienes aducían haberlos pagado a la jurisdicción del Tucumán.¹⁸⁵ Así, el litigio se desarrolló en una doble dirección. Por un lado, se trató de una disputa sobre las tierras y su deslinde, cumpliendo con las características asociadas a un pleito “por linderos”, y, por otra parte, se expresó en la disputa por el producto que de las mismas tierras derivaba: las rentas decimales.

Este reclamo de Corzo fue el puntapié inicial en el pleito trabado entre las jurisdicciones eclesiásticas de Charcas y el Tucumán que obligó al tarijeño Ovando a rectificar sus lealtades no solo entre jurisdicciones en disputa, sino también entre parientes enfrentados en ambas partes del proceso judicial. Si bien el hermano de Pablo, Pedro Ovando y Zárate, era quien lo representaba en esta causa, era su primo Pedro Ortiz de Zárate, cura vicario y juez eclesiástico y de diezmos de la ciudad de Jujuy, quien estaba encargado de cobrar los diezmos que el hacendado de Yavi había dejado de pagar haciendo uso de las indefiniciones de este extenso pleito. A este panorama de relaciones parentales se agregaba el otro primo de Pablo, Don Domingo Lazarte y Ovando, quien, como “presbítero cura vicario y juez eclesiástico del pueblo de Talina y comisario de la Santa Cruzada”¹⁸⁶, era quien tenía orden y comisión del juzgado eclesiástico metropolitano de la Plata para cobrar los diezmos adeudados, en este caso, a favor de Charcas.

¹⁸⁵ ANBN. EC. 25, 1674

¹⁸⁶ *Ibíd.*, f. 44 v.

Ya desde el año 1609, con la elevación del obispado de Charcas a la categoría de arzobispado, el obispado del Tucumán había pasado a ser una diócesis sufragánea de la arquidiócesis charqueña. Y si bien el arzobispo ejercía cierta vigilancia sobre los obispos de su provincia eclesiástica, se trataba más bien de una preeminencia limitada a casos excepcionales, ocupando “más el lugar de un *primus inter pares* que el de un superior” (Di Stefano y Zanatta; 2000: 52). En esta estructura no estrictamente piramidal, los diezmos eran percibidos por el obispo, el cabildo eclesiástico y los ministros de la catedral, es decir, por la cabecera de la diócesis y no por su arzobispado. En este sentido, el litigio que atravesó Pablo Bernardez de Ovando –y en que oficiaron de manera enfrentada sus dos primos– involucró a dos jurisdicciones eclesiásticas que pretendían los diezmos de un mismo territorio.

Si bien los licenciados Pedro Ortiz de Zárate y Domingo Lazarte y Ovando eran agentes eclesiásticos, la injerencia de autoridades civiles que se sumaron al proceso judicial terminó incluyendo al mismo virrey en la resolución del conflicto. Lo cual, en principio, estaría directamente asociado a la naturaleza de los diezmos en cuestión.

Ya desde los inicios de la colonización española, las donaciones decimales plantearon numerosos problemas y fueron objeto de estudio de diversos tratadistas. Si bien estas eran un antiquísimo modo de subvenir de los fieles a las necesidades de la Iglesia, veían modificada su naturaleza jurídica al convertirse de bienes privados a públicos, y de temporales a eclesiásticos, en tanto quedaban afectados a las finalidades espirituales de la *Ecclesia*. Su administración correspondía entonces al Papa y, bajo él, a los órganos competentes de la Iglesia señalados en el derecho canónico. Sin embargo, tras la donación papal a los reyes de Castilla, los diezmos pasaron a quedar integrados a la Real Hacienda, “secularizándose” (de la Hera, 1992 a y b).

Esta “naturaleza mixta” que mencionan los documentos al referirse a las rentas eclesiásticas, sin embargo, no resultó ser el principal argumento dado en el pleito para explicar la intervención de las máximas autoridades

seculares. Así, en el año 1667, tras haber visto los autos hechos por los jueces de diezmos del Arzobispado de los Charcas, el cabildo de Jujuy expresó que “habiendo diferencia alguna entre dos iglesias conozca y determine de ella el patrón y así es forzoso que estos autos se eleven al señor gobernador de esta provincia que es el administrador del patronazgo real”. En esta misma dirección, aludiendo al rol de la Corona en su característica función de máximo árbitro jurisdiccional (Agüero, 2009), en el año 1670 el obispo del Tucumán le envió al virrey los autos del litigio aún en curso por competir al patronazgo real su declaración “en esta causa la cual por ser litigio entre obispados se debe remitir para su definición según derecho al patrón que es el Excelentísimo señor Virrey de estos reinos¹⁸⁷, vehiculizando así el ejercicio de la autoridad virreinal.

El extenso pleito que reunió la información presentada por el Obispado del Tucumán y el Arzobispado de Charcas recupera, entre sus numerosos testimonios, las pruebas de ambas partes para terminar en sus últimas líneas dando cuenta, aunque de manera incompleta, de la intervención del mismísimo Consejo de Indias en el litigio, avanzando un paso más en el proceso de integración de las distintas jurisdicciones y esferas de poder.

Los sentidos de lo jurisdiccional

Si la naturaleza de los diezmos era objeto de discusión, lo mismo ocurría con la toma de posesión de las mercedes de tierra en cuestión. Atendiendo al testimonio prestado por el otro estanciero involucrado en la causa, el capitán Luis de Alfaro, es posible advertir cómo la toma de posesión y derechos generados sobre las estancias en litigio presentaba una doble entidad: una dimensión espiritual como otra temporal que involucraba a autoridades de ambos signos.

Don Felipe de Albornoz siendo gobernador de la dicha provincia del Tucumán en cuyo territorio y jurisdicción está y cae esta dicha estancia y como tal desde su primera fundación sabe y ha visto que las justicias de

¹⁸⁷ ANBN. EC. 25, 1674, f. 2.

esta provincia del Tucumán la han administrado en ella y sus contornos por lo que le toca y no otras justicias.¹⁸⁸

Fue justamente el Gobernador del Tucumán Don Felipe de Albornoz quien en el año 1636 otorgó a Ovando la merced de “una estancia en los altos de Sococha y Yavi”¹⁸⁹, y quien, en el marco de esta “cultura jurisdiccionalista” (Garriga, 2004), ostentó la potestad de entregar estas tierras en tanto territorio de “las justicias” de la Gobernación tucumana.

Además, cuando este mismo testigo tuvo que dar cuenta de la posesión eclesiástica de las tierras de Yavi declaró:

(...) que cuando se abrieron los primeros cimientos de las casas de vivienda de Yavi se halló presente este testigo y vio que vino a ella en la ocasión el licenciado Pedro Alfonso Mejía, presbítero cura y vicario que a la sazón era del pueblo de Omaguaca y sus anexos a tomar posesión de este paraje y estancia perteneciente a dicho su curato como en efecto lo hizo y en señal de ella puso la cruz que hasta hoy está en el alto de la loma frente de la iglesia y casas de ella y asimismo confesó los indios y gente del servicio de esta estancia que había entonces y desde dichos tiempos que habrá treinta años poco más o menos ha visto que los curas de dicho pueblo de omaguaca, casabindo y cochino que es un mismo curato, han administrado los santos sacramentos en ellos y esta dicha estancia y parajes y sus contornos que solo han estado sujetos al obispado de dicha provincia del Tucumán por dicha razón de estar en su jurisdicción.¹⁹⁰

Consideramos que estas prácticas descritas por Luis de Alfaro nos permiten hablar de verdaderos “rituales notariales” (Abercrombie, 2006) que, al tiempo que permitían traspasar simbólicamente pero también efectivamente las tierras y organizar el desarrollo de su administración, afirmaban o “sujetaban” un dominio territorial por parte de las autoridades, ya fueran seculares o eclesiásticas. Lo que en ambos testimonios de Alfaro se evidencia es la idea de que el ejercicio de la jurisdicción por parte de autoridades civiles o religiosas iba en paralelo al acto de toma de posesión y que ella se completaba a partir de un doble proceso que involucraba una instancia de apropiación eclesiástica y otra secular.

¹⁸⁸ ANBN. EC. 25, 1674, f. 53 v -54. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, f. 71, citado en: Albeck y Palomeque; 2009: 190.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, f. 54. El subrayado es nuestro.

Tomar posesión significaba entonces tener la potestad de “decir el derecho”, de administrar justicia, como también el poder de administrar los sacramentos, o cobrar los diezmos en un territorio particular. Sin embargo, en estas expresiones quedaban implicados variados sentidos de lo jurisdiccional, dando cuenta de que se trataba de una noción tan dinámica como manipulable.

Así, en el año 1667, en el nudo del litigio, encontramos un sentido de lo jurisdiccional en el que lo secular y lo eclesiástico entraban en competencia y no necesariamente se correspondían. Nos referimos a la presentación realizada por el arrendatario de diezmos de Chichas, Juan Gregorio Corzo, quien haciendo hincapié en el hecho de que la estancia de Ovando se encontraba cercana a la iglesia de Talina indicaba:

(...) que en aquel tiempo andaban con los curas de Talina acudiendo ellos a administrar los sacramentos, al presente debiera declararse por tal anexo de Talina pues conforme a cédulas de su Majestad no se debe atender a la jurisdicción secular para la administración de los sacramentos sino a la mayor utilidad de los fieles y que reciban el beneficio de ellos por el sacerdote o cura más cercano y cuando no lo fuera de Talina debe ser por la antecedente de ser las iglesias de Omaguaca ahora sesenta años de este arzobispado y siéndolo claro es que se cobraban los diezmos por los diezmeros de Chichas con que se desvanece su declinatoria pues cuando fuera en lo secular del gobierno del Tucumán en lo eclesiástico debiera ser de los Chichas.¹⁹¹

Sin embargo, ese mismo año, el cabildo de Jujuy, al tratar este mismo pleito por los diezmos, dejaba constancia de un significado totalmente opuesto. Si bien exponía una clara diferenciación entre lo secular y lo eclesiástico, su actuación ante el conflicto se expresaba bajo los términos de una “defensa de la jurisdicción real y de lo que toca a lo eclesiástico por lo de los diezmos de ella”. Así, a nivel local, las actas capitulares, lejos de remarcar una jerarquización entre ambas dimensiones, traducían ese pleito como un ataque conjunto a lo eclesiástico y secular, por lo cual tenía como corolario el

¹⁹¹ ANBN. EC. Ad. 5, 1667, f. 22. El subrayado es nuestro.

hecho que fueran enviados “en compañía de dos vicarios, uno de los dos alcaldes ordinarios”¹⁹² a seguir el proceso en Charcas.

Además de esta aproximación a lo jurisdiccional, en donde el acento está puesto en la relación entre lo secular y lo eclesiástico, otras de las distinciones que aparecen en los documentos son aquellas que remiten a una noción de “límite jurisdiccional” asociado a demarcaciones en el espacio físico o geográfico, en la que los argumentos asociados al tema de las distancias y de las cercanías (de iglesias, de ciudades, de autoridades, etc.) cobraban peso y lugar. Mientras que otras, refieren una idea de “competencia jurisdiccional” enfocada en la potestad de las autoridades para intervenir en ciertas causas.

Según quién esgrimiera sus argumentos y desde qué posición lo hiciera, el trazado jurisdiccional –preexistente– era el que marcaba el radio de acción de dichas autoridades, o viceversa. De esta manera, si seguimos las referencias aquí citadas, en aquel primer grupo en el que lo determinante es la delimitación territorial, podemos encontrar expresiones tales como: “en cuyo territorio y jurisdicción está y cae esta estancia”, o “esta estancia, parajes y contornos que solo han estado sujetos al obispado de dicha provincia del Tucumán por dicha razón de estar en su jurisdicción”; mientras que, en el segundo, aparecen ideas como “acudiendo ellos {los curas de Talina} a administrar los sacramentos, al presente deberá declararse por tal anexo de Talina”, así como también, si sumamos parte del relato del cronista y clérigo fray Reginaldo de Lizárraga, un testimonio que, coincidentemente, se corresponde con los límites defendidos por el obispado del Tucumán:

(...) conforme a la división de los obispados, que es a Talina, pueblo de los indios Chichas, desde el cual, siete leguas más adelante, está un arroyo y paredoncillos llamados Calahoyo, desde donde comienza la jurisdicción eclesiástica de Tucumán. El primer obispo de esta provincia, el reverendísimo fray Francisco de Victoria, de quien hemos tratado, entrando a su iglesia, aquí tomó la posesión, y por eso decimos que es la jurisdicción de Tucumán en cuanto a lo eclesiástico ({1609} 1916: 224).¹⁹³

¹⁹² AHPJ. CRR. Caja XXV. Leg. 2, 1667, f. 181.

¹⁹³ El subrayado es nuestro.

En suma, mientras en el primer caso el territorio jurisdiccional pasaría a conformarse a partir de un espacio trazado por los márgenes dictados por la normativa, en el segundo, el territorio sería producto de la acción de los actores allí involucrados. Estos, a través de su actuación –administrando sacramentos, librando órdenes judiciales, interviniendo en pleitos, en suma, ejerciendo su jurisdicción–, se apropiarían de ese espacio, de ese determinado radio de influencia, territorializándolo.

Ahora bien, ¿es posible leer en términos de territorio estos espacios jurisdiccionales superpuestos o en disputa? Pero, en primer lugar, ¿a qué noción de territorio nos estamos refiriendo?

Siguiendo a Benedetti (2005), entendemos que el concepto de territorio ha estado generalmente vinculado a tres usos. En primer lugar, ha sido empleado como sinónimo de jurisdicción, es decir, en tanto una superficie que depende de la jurisdicción de algún poder político. Por otro lado, y en estrecha relación con el anterior, como “la base” o “soporte geográfico” de una jurisdicción. Y, en último lugar, ha estado conectado con la noción de “ecosistema”, para ser entendido “como ámbito de relaciones entre organismos vivos y materiales inorgánicos que forman un sistema vital” (Benedetti; 2005: 74). Si bien en los tres casos existe una asociación entre espacio y control, en la base de estas definiciones el territorio es entendido como un escenario estático que se desarrolla con independencia del cambio social (Benedetti 2005).

En este sentido, optamos por tomar distancia de este enfoque y privilegiar una concepción relacional del territorio que nos invite a observar las relaciones de poder, control y dominación, en tanto elementos fundamentales de su caracterización. Uno de los aportes pioneros dentro de esta perspectiva es el trabajo de Claude Raffestin, *Por una geografía do poder*. A los fines de nuestra temática de interés, esta obra nos resulta particularmente relevante en tanto, en ella, el autor hace énfasis en el carácter político-administrativo del territorio, el cual es entendido como “un

espacio onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por conseqüência, revela relações marcadas pelo poder” (Raffestin, 1980:144).

Que el territorio se apoye en el espacio geográfico en tanto sustrato material preexistente nos lleva a reflexionar acerca de un espacio “ideal” concreto en donde se extiende y delimita la competencia judicial de cada una de las sedes de justicia, ya sea la superior Audiencia o Arzobispado de Charcas o el rezagado alcalde ordinario de la sala capitular de Jujuy dispuesto a desplazarse a la “raya del Tucumán” para hacer una “vista de ojos” sobre los mojones en cuestión.

Considerando también la noción de poder como elemento indispensable para pensar el territorio, el abordaje de Marcelo Lopes de Souza (1995) nos brinda una interesante perspectiva a la hora de “cartografiar” estas potestades de juzgar tan móviles y complejas. A diferencia de Raffestin, y más cercano a la segunda perspectiva “nativa” aquí analizada, Lopes de Souza no parte de un espacio material en tanto soporte en donde se proyecta el territorio; sino, más bien, concibe a este último como un ámbito definido y delimitado por y a partir de relaciones de poder (Lopes de Souza, 1995). Así, más que hacer referencia a un espacio físico y concreto, alude a la trama de relaciones sociales, en donde uno o diferentes actores, con diferentes intencionalidades, intereses y cuotas de poder, buscan ejercer su control.

Entendemos que asumir este enfoque nos habilita un camino metodológico que, lejos de ceñirnos a espacio concreto (en este caso, el área de influencia que la normativa dictaba a cada órgano de justicia, ya fuera secular o eclesiástico) en el cual ubicar las tramas de poder, nos posibilita partir directamente de ellas mismas. Esto nos acerca a un análisis del poder “allí donde se ejerce”, lo cual presenta la ventaja de partir de las propias prácticas de los sujetos, facilitándonos un mejor entendimiento de la administración de la justicia colonial: no ya como oficios dispuestos y normativamente delimitados, sino como un verdadero campo de fuerzas en donde cada uno de los actores, aprovechando los vacíos y ambigüedades, buscó extender los límites de autoridad.

Hay que tener presente, a su vez, que esta delegación de esta potestad de hacer justicia en una geografía dilatada y marginal respecto a la metrópoli, como el Jujuy colonial, permitía la consolidación de prácticas y derechos de autorregulación, así como de desarrollos normativos que pasaban a integrar el conjunto de capacidades políticas de las distintas sedes de poder. Si trasladamos esto al análisis de nuestro expediente, podemos articular el comportamiento político de los individuos con el particular ordenamiento jurídico-administrativo que los regía, en tanto consideramos que si bien este último funcionó determinando el accionar de los actores, estos, en el mismo ejercicio del poder, imprimieron en él múltiples modificaciones.

La pena de excomunión

El carácter dinámico de las competencias de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre esta “materia mixta” tuvo su correlato en ciertas vías de resolución del conflicto que buscaron precipitar la cancelación de las deudas por los diezmos. Así, a lo largo de los expedientes consultados encontramos insertos los procesos de excomunión llevados adelante por el Arzobispado de Charcas.

Entre esas fojas advertimos que en el año 1655 el Licenciado Cuevas, cura beneficiado de Talina, presentó una relación ante el Arzobispado a fin de despachar mandamiento de apremio con censuras contra Pablo Bernardez de Ovando. El fuero externo eclesiástico operaba a través de este tipo de censuras que, en este caso implicaban acudir a la pena más severa del derecho canónico, el recurso de la excomunión mayor, a partir de la cual el excomulgado quedaba apartado de la comunidad de la Iglesia y, con ella, de la posibilidad de participar en sus actos de culto como de recibir sacramentos. Siendo la religión la principal fuente de disciplina social en una cultura donde no existían nóminas cerradas y diferenciadas entre delitos y pecados, la articulación de elementos del campo religioso y de la justicia secular en la resolución de conflictos no debería extrañarnos

(Agüero, 2009), más aún cuando se trataba de un pleito por linderos entre diócesis.

El corolario de la excomunión era el modo en que esta pena debía ser comunicada, siempre de manera pública y de forma debidamente notificada. Lo cual era acorde a la modalidad propia de la cultura de Antiguo Régimen basada en la publicidad y difusión de la sanción y condena social (Lempérière, 1998). De esta manera, el acto de comunicar la excomunión no solo demandaba la exhibición pública de las tablillas que contenían los nombres de los excomulgados, sino que también imponía la necesidad de relaciones cara a cara que permitieran realizar estas notificaciones a los sancionados en persona.

De ello se desprende que, en muchas ocasiones, el mayor obstáculo para la efectivización de esas notificaciones fuera el juego de relaciones interpersonales que se exponían en la comunicación de la censura. Entendemos que el propio acto de notificar la excomunión era performativo en sí mismo: comunicarlo era realizarlo. Si no leemos en esta clave el litigio que involucraba a los diezmos de la estancia de Yavi, resulta muy difícil comprender los dichos del arrendatario de los diezmos de Chichas, quien acusaba que “por ser Ovando persona poderosa” no encontraba sacerdote que quisiera hacer tal despacho por temor a “perder su amistad”. Tal era la dificultad que había llegado a ofrecer este punto que el declarante señalaba que había sido necesario pagar a un religioso mercedario para que hiciera la notificación personal de la excomunión ante Ovando.

Concluyendo, a nueve días del mes de diciembre del año 1659, el capitán Pablo Bernardez de Ovando fue públicamente excomulgado por el Arzobispo de La Plata, Don Francisco de Borja, por haber sido “inobediente a los mandatos de la Santa Madre Iglesia”. El mismo Arzobispo se encargó de que su nombre fuera puesto “en la tablilla por público excomulgado por no haber pagado dicho diezmo y veintenas que debe de dicha hacienda”. Con la publicación de esta censura y el despacho de las declaratorias correspondientes, Ovando se vio excluido de aquella comunidad basada en el

vínculo bautismal –la comunidad de la *ecclesia*–, y con ello y por ello, privado de sus beneficios espirituales, del acceso a sus sacramentos y de la comunicación con sus fieles. Sin embargo, con esa misma publicación Ovando terminó de sellar sus lealtades con el Tucumán, adonde había empezado a pagar los diezmos en detrimento de los arrendadores de Charcas.

Esta censura recién llegará a efectivizarse en el año 1659, y no solo involucrará la excomunión de Pablo Bernardez de Ovando, sino también la de los estancieros Luis de Alfaro y Magdalena de Suñiga. Sin embargo, ello no significará la resolución del pleito. Este va a extenderse hasta el año 1667, momento en el que, reafirmando su condición de vecino de Jujuy y de la Gobernación del Tucumán, en un acto plenamente significativo, Ovando terminará escriturando la compra de los terrenos de Cangrejos: el mismísimo punto de inflexión en la disputa linderera entre Charcas y el Tucumán.

EXTRANJEROS Y NATURALES. UN PORTUGUÉS EN JUJUY

Durante la repoblación de la Península ibérica en la Edad Media, los vecinos eran aquellos que emigraban de norte a sur fundando nuevas comunidades o integrándose en comunidades preexistentes. Que el fenómeno migratorio se aceptaba con naturalidad y que el vecino fuera en realidad el inmigrante arraigado, condujo a la consolidación de una doctrina extendida por toda la Península que aseguraba la libertad de inmigración y la libertad de avecindamiento, lo que incluía la posibilidad de cambiar la adhesión de un grupo a otro (Herzog, 2006).

Basándose en esa libertad, el fraile dominico Francisco de Vitoria argumentó en el siglo XVI que los españoles tenían derecho a instalarse en el Nuevo Mundo, donde podrían adquirir “la vecindad como la naturaleza” (Herzog; 2006: 18). Según su concepción, era este derecho era el que permitía el desarrollo de la empresa colonial y no las bulas papales, los tratados con Portugal o la misión evangelizadora. La afirmación del derecho

natural de toda persona, española o extranjera, a emigrar de un sitio a otro adquiriendo la condición de vecino –y por lo tanto natural–, solo tenía una excepción: a partir del siglo XVI, los que quisieran instalarse en los dominios de Castilla tenían que ser católicos. Los no católicos gozaban del derecho a la inmigración, pero debido a su fe religiosa, no podían integrarse plenamente a la comunidad. Por lo tanto, podían ser residentes, pero no vecinos, y su presencia, incluso cuando era permitida, era temporal por definición (Herzog, 2006).

El presente apartado analiza la relación existente entre el proceso de inserción en una comunidad política local por parte de una red parental encabezada por el portugués Antonio Rodríguez de Armas, y el rol que tuvo su participación dentro del particular microcosmos asociativo que fue la cofradía del Santísimo Sacramento (CSS) en el Jujuy colonial. Hacer un recorrido por la actuación de los Rodríguez de Armas nos permite registrar cómo hacia la segunda mitad del siglo XVII estos “extranjeros” pasaron a autoproclamarse “vecinos” de la ciudad de San Salvador de Jujuy, consolidando su posición de privilegio dentro de la elite jujeña. Así como también revisar el circuito de poder en donde los cargos en la cofradía y los cargos capitulares se encontraban estrechamente asociados.

A partir del cruce de las actas capitulares con las de la CSS, buscamos repensar la adquisición de la vecindad, entendiéndola más como una pertenencia regida por criterios sociales, que por estrictas definiciones jurídicas. Consigna que nos llevará a reflexionar acerca de las prácticas sociales que relacionaron a estos “recién llegados” con la elite tradicional encomendera, haciendo foco en la cofradía como un espacio privilegiado de sociabilidad y de experimentación del poder (Estruch, 2009 b).

Una devoción tridentina en el Jujuy colonial

La amplia gama de definiciones¹⁹⁴ que se han formulado en torno a las cofradías coloniales, así como los sucesivos intentos por generar una sistematizada clasificación de las ellas, no hacen más que dar cuenta de dos de sus aspectos característicos —e interrelacionados entre sí—: su notable inserción social y su amplia flexibilidad de fines. Su éxito y la proliferación, en tanto fenómeno general que hacía a todos los estamentos sociales del mundo colonial, se debió a que las cofradías representaron una de las estructuras más valiosas para los siglos coloniales, en tanto verdaderos dispositivos de integración adaptativa (Celestino y Meyers, 1981).

Si su amplia flexibilidad le permitía agregar especificidades culturales a un “molde general” y trabar una íntima relación con la religiosidad e historia local, en tanto microcosmo asociativo implicaba una identidad grupal que solo cobra sentido dentro de su contexto histórico social más amplio. Sobre todo si entendemos que estos espacios institucionales, con sus elecciones, sus cofrades y sus dramatizaciones del poder, logradas en cada una de las abigarradas celebraciones (Gruzinski, 1999; Molinié, 1999), no hacen más que reflejar una circunstancia particular e histórica de la política y de las redes a nivel local.

Reconociendo esta unidad entre religión y sociedad colonial y considerando a las cofradías coloniales como un ejemplo de cómo la esfera eclesiástica reproducía los diferentes procesos y conflictos sociales (Peire, 2000), la CSS no permite reflexionar acerca de los vínculos entre religión y cambio social, a partir de considerar el rol que jugó esta hermandad en el proceso de recambio de la elite jujeña a fines del siglo XVII.

El sistema entero estaba atravesado por tensiones y dominado por una constante competencia que enfrentaba a grupos y a individuos en la lucha por el mantenimiento y ascenso de sus posiciones dentro del sistema de privilegios escalonados de estas sociedades del Antiguo Régimen. Cada uno

¹⁹⁴ Para definiciones y consideraciones sobre cofradías coloniales, ver: Callahan, 1998; Celestino y Meyers, 1981; Di Stéfano, 2002; González, 2006; González Fasani, 2006, entre otros trabajos.

de ellos debía “cumplir con todos los deberes de representación que estaban vinculados a su posición y privilegios” (Elias; 1996 [1969]: 104), dando por resultado una etiqueta llena de contenidos, con un papel claramente activo a la hora de definir el estado sociopolítico de un individuo o grupo concreto. Recordemos que “estamos en un mundo de actores reales que no solamente son diferentes los unos de los otros, sino que también quieren serlo” (Guerra; 2000: 120). En este sentido, el ceremonial y la liturgia, conforme avanzó el XVII y se produjo una progresiva “elitización” del cabildo (Ferreiro, 1999 a), fueron reforzando el distanciamiento de una capa social que consolidaba su papel de elite simbólica, en un orden social donde el prestigio se regía a partir de una “política de la reputación” (Hespanha, 1993) que encontraba en la forma pública de expresar la piedad cristiana uno de sus pilares fundamentales.

Al margen de los principios y cometidos generales de las hermandades del Santísimo, como la asistencia a la procesión del corpus y el mantenimiento de su octava, una serie de peculiaridades que suponen la adaptación a una ciudad y parroquia concreta tiñen a estas cofradías de una diversidad de formas y variantes. De esa forma, a una primera intención de espíritu religioso se le añadieron otros motivos específicos, propios de los distintos espacios en cuestión, permitiendo, desde perpetuar antiguas celebraciones que rememoraban importantes eventos locales, hasta vehiculizar manifestaciones colectivas de piedad, asociadas a las formas de espiritualidad de ciertas regiones, así como brindar servicios asistenciales o de otro tipo a la comunidad.¹⁹⁵ En el caso particular de la ciudad colonial de

¹⁹⁵ A los fines de ilustrar la variedad de connotaciones benéficas, sociales, culturales o económicas que asumieron las hermandades dedicadas al Santísimo Sacramento –y solo como una enumeración meramente descriptiva que admite otras numerosas inclusiones– podemos destacar: la archicofradía de Santísimo Sacramento y Caridad, anexa a la Catedral de México, que funcionó como una amplia red de crédito al tiempo que administró obras pías para la dotación de huérfanas (Martínez López Cano; 1998, 50); aquellas que funcionaron como mutualidades de entierros, como en el caso de las de la provincia de Ronda. Por su parte, y tal como analizó Garrido Aguilera (1987) para la provincia de Jaén, otras hermandades dedicadas al Santísimo posibilitaron perpetuar en el recuerdo de sus habitantes determinados eventos locales, tales como pestes y epidemias que en los siglos pasados diezmaron a la población. Mientras que otras funcionaron como hermandades de naturales dentro de curatos rurales permitiendo la administración de los bienes de la

Jujuy, la CSS se distinguió del resto de las hermandades, en tanto “su patrón y fundador”¹⁹⁶ fue el propio cabildo secular de la ciudad, aspecto que le permitió a esta sala incorporarse “corporativamente” a un espacio espiritual (Cruz, 2003) y duplicar así un espacio de gobierno y poder secular en un ámbito asociado a lo sagrado-religioso a lo largo de más de un siglo. La hermandad funcionó en la iglesia matriz de la ciudad de manera ininterrumpida desde 1656 hasta 1776.¹⁹⁷

A diferencia de otras CSS, como la fundada en la vecina ciudad de Salta, que acogía en su seno a individuos pertenecientes a distintos estratos sociales (Quinteros, 2008) o a la del curato de indios de Humahuaca, que incluía tanto a “varones y mujeres naturales” como a los “españoles de dicho Partido”¹⁹⁸, la de San Salvador de Jujuy tuvo una apertura relativamente restringida: el perfil profesional y social de la hermandad estaba dado por definición, ya que su fin consistía en reunir a los miembros del cabildo. Su junta directiva se elegía, de manera exclusiva, entre los vecinos de la sala capitular o entre los jueces de las Reales Cajas de Aduana de Jujuy, quienes debían ocupar los cargos de mayordomos y de diputados, decidiendo sobre las cuestiones que hacían a la vida socio-religiosa y económica de la hermandad (Cruz, 2003).

Cada año, en la junta de elección de la mesa directiva se nombraba a los mayordomos de la cofradía, quienes tenían la obligación de presidir sus reuniones y celebraciones y administrar las limosnas. Según las

comunidad, tal como fue el caso de la CSS fundada en la parroquia del pueblo de indios de San Antonio de Humahuaca, Jujuy (Constituciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Humahuaca, año 1710. Cd multimedia. Vírgenes y profetas de Humahuaca. Prelatura de Humahuaca. Departamento de bienes y arte sacro). Otro es el caso de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Iglesia parroquial de San Isidro de las Piedras, de la jurisdicción de Montevideo, la cual funcionó a beneficio de las Benditas Ánimas del Purgatorio. (AGN. Sala IX, 31-7-8. Exp. 1237. Año 1786).

¹⁹⁶ AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776, f. 11 v.

¹⁹⁷ Si bien el libro de autoridades de la Hermandad -conservado en el Archivo del Obispado de Jujuy- se inicia en el año 1660, su fundación en la Iglesia parroquial de la ciudad se remonta al año 1656, según la reseña que aparece dentro del mismo documento. Este registra de manera ininterrumpida la elección de autoridades de la cofradía hasta el año 1776, momento en el que se pierde el registro documental.

¹⁹⁸ Constituciones de la CSS. Humahuaca, año 1710. Cd multimedia.

constituciones de la hermandad¹⁹⁹, las mayordomías debían recaer sobre los alcaldes ordinarios de la ciudad, de manera tal de asegurar una alternancia en el ejercicio del mando. Sin embargo, un detallado análisis del libro de elecciones de la CSS nos muestra que el cargo de mayordomo no siguió este circuito de circulación del poder. A lo largo de las actas, se advierte que no solo se suceden los alcaldes ordinarios en el cargo, sino que la mayordomía se extiende hasta abarcar el grupo parental de los Rodríguez de Armas, principal fuerza fundadora de la hermandad: padres e hijos, hermanas y hermanos, suegros, cuñados y yernos compartieron y se traspasaron el cargo.

La diputación, por su parte, no fue un ámbito cubierto por una red parental, sino que por allí alternaron –sin distinción de cargos y funciones– los distintos miembros de la sala capitular, sin incluir a sus parientes. En consecuencia, este fue un espacio ocupado exclusivamente por hombres: miembros capitulares y –en oportunidades– curas interinos de la ciudad que asumían la organización de las colectas alternándose en turnos de tres meses, buscando garantizar “la mejor claridad y cuenta” de los fondos de la cofradía. De esta manera, podemos entender a la CSS como un grupo surgido de iniciativas laicales con intereses estamentales en común, pero que se distribuyó de manera diferencial hacia el interior de la hermandad: si la diputación albergó a los vecinos principales de la ciudad, ya fuesen integrantes del cabildo o el clero, su mayordomía estuvo cooptada por un grupo familiar: los Rodríguez de Armas/ de Viera, principal fuerza fundadora de la CSS. Un linaje que, a pesar de no poseer encomiendas ni pertenecer a las tradicionales familias de la jurisdicción, pasaría a dominar en el terreno económico y –a partir de alianzas matrimoniales estratégicas– a dar formación a la elite del siglo XVIII (Sica, 2006).

¹⁹⁹ Según referencia del Libro de Actas de la CSS (AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776).

El precursor

Antonio Rodríguez de Armas era un comerciante de origen portugués que, como muchos otros lusitanos, emigró a las colonias españolas hacia la primera mitad del XVII buscando oportunidades mercantiles, así como la posibilidad de iniciar una nueva vida. La unión dinástica de las coronas de Castilla y Portugal –en 1580– había generado las condiciones favorables para que un creciente flujo migratorio de portugueses (entre los cuales se encontraba un importante número de judíos-conversos) pasase a América desafiando las estrictas prohibiciones legales. En este punto, la normativa jurídica era categórica: los forasteros debían legalizar su situación a riesgo de ser expulsados de las Indias (Tau Anzoátegui y Martiré, 2005). Esto se hacía también extensivo a los portugueses, en tanto la fusión de ambos reinos no había modificado su estatus jurídico en relación con Hispanoamérica (Gould, 1991). Por este motivo, los “nuevos vasallos” no solo siguieron siendo vistos como foráneos, sino que también –en función de su mayor presencia en América y de las sospechas de su condición judaizante– debieron soportar una política de mayor rigor e intolerancia. La desconfianza que inspiraban estos migrantes respondía tanto a aspectos políticos como religiosos y económicos (Wachtel, 2007). Sin embargo, tal como ha demostrado Gould para el caso de Córdoba del Tucumán, pese a todas estas restricciones, los portugueses buscaron distintas vías para ejercer el comercio y otros oficios, e incorporarse a la vida de las nuevas ciudades (Gould, 1996).

Las ciudades de la Gobernación del Tucumán fueron un escenario favorable para la actuación de estos migrantes que buscaban llegar a los centros mineros peruanos, así como desarrollar distintas empresas comerciales. A su vez, ya descartado el proyecto de creación de un Tribunal de la Inquisición en Buenos Aires, la dilatada distancia del de Lima impidió que este ejerciera una jurisdicción efectiva sobre este espacio y terminó convirtiéndolo en uno de los lugares privilegiados de inmigración portuguesa (Wachtel, 2007).

Si bien la insuficiencia de nuestras fuentes no nos permiten conocer las razones que llevaron a Antonio Rodríguez de Armas a tomar la decisión de radicarse en la ciudad de San Salvador de Jujuy, lo cierto es que hacia la mitad del XVII encontramos su firma en las actas capitulares jujeñas, así como en otros registros y protocolos de la ciudad. A diferencia de lo sucedido en el caso cordobés –donde un importante número de portugueses, en tanto integrantes de su hueste fundadora, lograron obtener rápidamente los beneficios de la vecindad–, este mercader arribó a Jujuy décadas después de su fundación, encontrando ya delineada la estructura de una elite conquistadora. Al no ser parte del proceso de toma de posesión del territorio y de la inmediata conformación de una comunidad política que pasaba a equiparar –por encima de cualquier origen– a todos sus miembros mediante el acto simbólico fundacional (Gould, 1996), Antonio Rodríguez de Armas debió recurrir a diversas estrategias para contrarrestar los efectos negativos de su condición foránea. Estas vías de superación de su “extranjería” no solo le permitieron incorporarse a la vida social de la jurisdicción, sino también proveer un marco propicio para que generaciones posteriores cosecharan los frutos de su esfuerzo y llegaran a la cumbre del poder.

Una gran oportunidad de inserción, disponible desde principios del XVII en América, estuvo dada por la implementación del sistema de venta de cargos concejiles. Fue a partir del remate de puestos municipales que muchos de los “nuevos vecinos” pudieron ingresar al cabildo de la ciudad, lo que provocó una baja en la tendencia “aristocrática” de su composición. Uno de los oficios creados para ser destinado a arrendamiento fue el de alcalde provincial de la Santa Hermandad, a partir de la Cédula Real de 1631. En Jujuy, este cargo –que compartía las funciones de los alcaldes electivos de la ciudad– (Ferreiro, 1999 a) fue rentado en algún momento de la década de 1640 por Antonio Rodríguez de Armas.

Otra de las prácticas a las que recurrió este portugués para definir su ascenso social se basó en una “limpieza” de sus orígenes, a través de una petición a la Real Audiencia de Charcas, en la que solicitó ser declarado

como “originario castellano”. Más allá del cálculo económico implicado en este pedido de reconocimiento que le permitía, como mercader, “gozar libremente de las exenciones, fueros y derechos y privilegios que gozan los naturales del reino de Castilla”²⁰⁰, existe de trasfondo una reflexión en torno a su condición de extranjero. Fue en ese mismo documento que Rodríguez de Armas se preocupó por especificar que, a pesar de haber sido criado en la Villa portuguesa de Faial “donde mis padres asistieron algún tiempo”²⁰¹, estos eran naturales castellanos, pasando en esa misma línea a argumentar:

(...) que del origen jamás se pierde y aunque hubiera permanecido hasta hoy en el reino de Portugal y en él me hubiera cogido la voz de la rebelión y me revirara a mi origen, había de ser admitido como lo han sido muchos castellanos a quienes copio la voz y dicho reino.²⁰²

Pese a haber obtenido una respuesta positiva de la Real Audiencia, “su condición” exigió una continua negociación. Como un sello indeleble que se intenta borrar, el pasado lusitano de Antonio no solo marcó su condición legal, sino también social y personal. A los fines de adquirir la ansiada vecindad, Rodríguez de Armas reforzó su accionar recurriendo a otra vía: la matrimonial. Contraer enlace con una española o criolla, vecina de la jurisdicción, era el camino más efectivo para integrarse a la sociedad y sanear las impresiones negativas que despertaba su origen. En este caso, la alianza matrimonial unió a Antonio –en dos matrimonios sucesivos– con dos vecinas de Jujuy: Isabel de la Mota y Mariana Rodríguez de Montalvo.²⁰³ Sin embargo, consideramos que la acción “más creativa” de Antonio Rodríguez de Armas en su escalada al tope de la sociedad debe buscarse en la fundación de la CSS y en el ejercicio de su mayordomía. Con ello no queremos decir que esta fuese una estrategia inédita para los extranjeros que deseaban incorporarse al cuerpo social, sino que, y aquí lo particular del caso: fue a partir de esta cofradía que el “recién llegado” –en compañía de su núcleo familiar– buscó extender los límites de su autoridad e invertir, en el

²⁰⁰ ATJ. Caja 11, Leg. 266, 1645.

²⁰¹ *Ibíd.*

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ ATJ. Caja 18, Leg. 511, 1675.

plano de lo simbólico, el orden social establecido, sacralizando un nuevo orden. Un orden en donde el grupo tradicionalmente privilegiado –la base fundadora-encomendera de la jurisdicción– pasase a ocupar una posición subordinada respecto de este nuevo grupo de poder.

La primer referencia documental a la CSS se remonta al año 1656, momento en el que el capitán Antonio Rodríguez de Armas, alcalde provincial de la Santa Hermandad, y su cuñado, el portugués Juan Rodríguez de Viera, alcalde ordinario de ella, en compañía de María de la Mota, hija del primero y de la esposa del segundo, comenzaron a suministrar “de su casa” el costo de la cera a la CSS, convirtiéndose en la principal fuerza fundacional de esta hermandad. Estos dos alcaldes del cabildo compartieron la mayordomía de la CSS y “atendiendo al celo y prontitud con el que acudieron al servicio de ella”²⁰⁴ se perpetuaron en el cargo hasta 1672, para quedar solo Juan Rodríguez de Viera desempeñando el oficio hasta 1675. Para ese momento, en el libro de elecciones de la hermandad se dejaba asentado que:

(...) siendo que nuestro señor se ha servido de llevar en el quinto día de la Infra octava de esta festividad a su esposa D María de la Mota que con tanto amor y afecto se desveló siempre en servir esta cofradía, vea la persona en que gusta se haga la elección de mayordomo porque sea con su gusto y beneplácito, el dicho capitán Juan Rodríguez Viera respondió que si Dios nuestro señor se había servido de llevar a su esclava, dejaba cuatro hijas para que en su lugar desde su tierna edad se constituyesen por esclavas del Santísimo Sacramento y se le sirviesen su cofradía y así se hiciese la elección en la mayor que es Doña Isabel de Vieyra y que como diputado quería ayudar a servir esta cofradía a su hija y (...) con todo el cabildo ofreció ser el otro mayordomo.²⁰⁵

Que el cabildo se ofreciese como “el otro mayordomo” de la hermandad se tradujo en que, a partir del año 1676, este cargo fuese ejercido por Juan Rodríguez de Viera²⁰⁶ en compañía alternada de alguna de sus cuatro hijas mujeres (Isabel, Ana María, Teodora y Magdalena Viera de la Mota). Así como de alguno de sus cuatro hijos (Juan, Antonio, Joseph y Domingo Viera de la Mota), quienes ocasionalmente fueron curas vicarios de la misma

²⁰⁴ AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776, f. 11.

²⁰⁵ *Ibíd.*, f. 14.

²⁰⁶ Juan Rodríguez Viera se desempeñó solo un año como diputado de la CSS.

Iglesia matriz. Sin embargo, la red social de este capitán se había extendido mucho más allá de este núcleo primario gracias a las hábiles estrategias matrimoniales que le habían permitido casar a sus descendientes mujeres con herederos de linajes tradicionales de Jujuy o con mercaderes recién arribados a la jurisdicción. Una serie de uniones que convirtieron a los Rodríguez de Armas/de Viera, tronco fundador de la CSS, en la principal fuerza de cambio de la elite jujeña de fines del XVII (Sica, 2006).

Los “recién llegados” del fines del XVII

Pese a sus diferentes procedencias, Martín de Goyechea, natural de Navarra, Antonio de la Tijera, original de Vizcaya, y Vicente de Calvimonte, oriundo de Chuquisaca, coincidieron en su momento de arribo a la ciudad de Jujuy, así como en sus matrimonios con las tres hijas menores del capitán Juan Rodríguez de Viera. Tal fue el caso de muchos mercaderes de larga distancia que, en el marco de una etapa de desarrollo del sistema mercantilista mundial, a fines del XVII, arribaron a Jujuy como a distintos puntos de la Gobernación del Tucumán buscando la oportunidad de trabar nuevas empresas comerciales y realizar un rápido ascenso económico y social. En una suerte de carrera hacia la cúspide de la sociedad, estos hombres se dedicaron al negocio de la invernada y a la exportación de ganado, así como añadieron a las tradicionales actividades de la jurisdicción el comercio de diversos rubros, tales como el vino y la madera (Santamaría, 2001; Sica, 2006). Pero además de insertarse en la vida económica de la jurisdicción, estos nuevos actores fueron protagonistas de su escenario sociopolítico y religioso.

Su presencia provocó modificaciones en el sector dominante de Jujuy y en la importancia que tuvieron en él las tradicionales familias de la jurisdicción. Los “recién llegados” que arribaron en la segunda mitad del siglo, si bien no poseían encomiendas, contaban con importantes influencias y poder económico. Esto les permitió fusionarse o desplazar a los antiguos linajes que se encontraban empobrecidos. Aquellos privilegios tradicionales, asociados a las primeras familias encomenderas, tales como títulos y

pensiones, solo habían servido como cimientos de poder y no siempre alcanzaron para hacer frente a las pérdidas económicas. Así, la fusión con extranjeros que traían nuevo capital y redes de contactos permitió contrarrestar la adversidad y dar lugar a alianzas complementarias.

El arribo de estos mercaderes a la jurisdicción también se expresó en el cabildo de la ciudad, en tanto estos nuevos vecinos accedieron a sus diferentes cargos, modificando su composición. Si durante las primeras décadas del XVII, el déficit demográfico de la ciudad se había reflejado en su composición capitular en tanto los recién llegados veían muchas veces facilitado –cuando no compelidos– a desempeñar funciones en el gobierno, desde mediados del XVII los migrantes que llegaron a Jujuy lo hicieron ya emparentados con los locales –a partir de alianzas matrimoniales– y no participaron inmediatamente del ejercicio del poder político, sino solo mediando un tiempo desde su arribo (Ferreiro, 1999 a). Este fue el caso de los yernos de Juan Rodríguez de Viera, Martín de Goyechea, casado con Ana María Viera de la Mota; Antonio de la Tijera, en matrimonio con Teodora Viera de la Mota, y Vicente de Calvimonte, unido a Magdalena Viera de la Mota.²⁰⁷

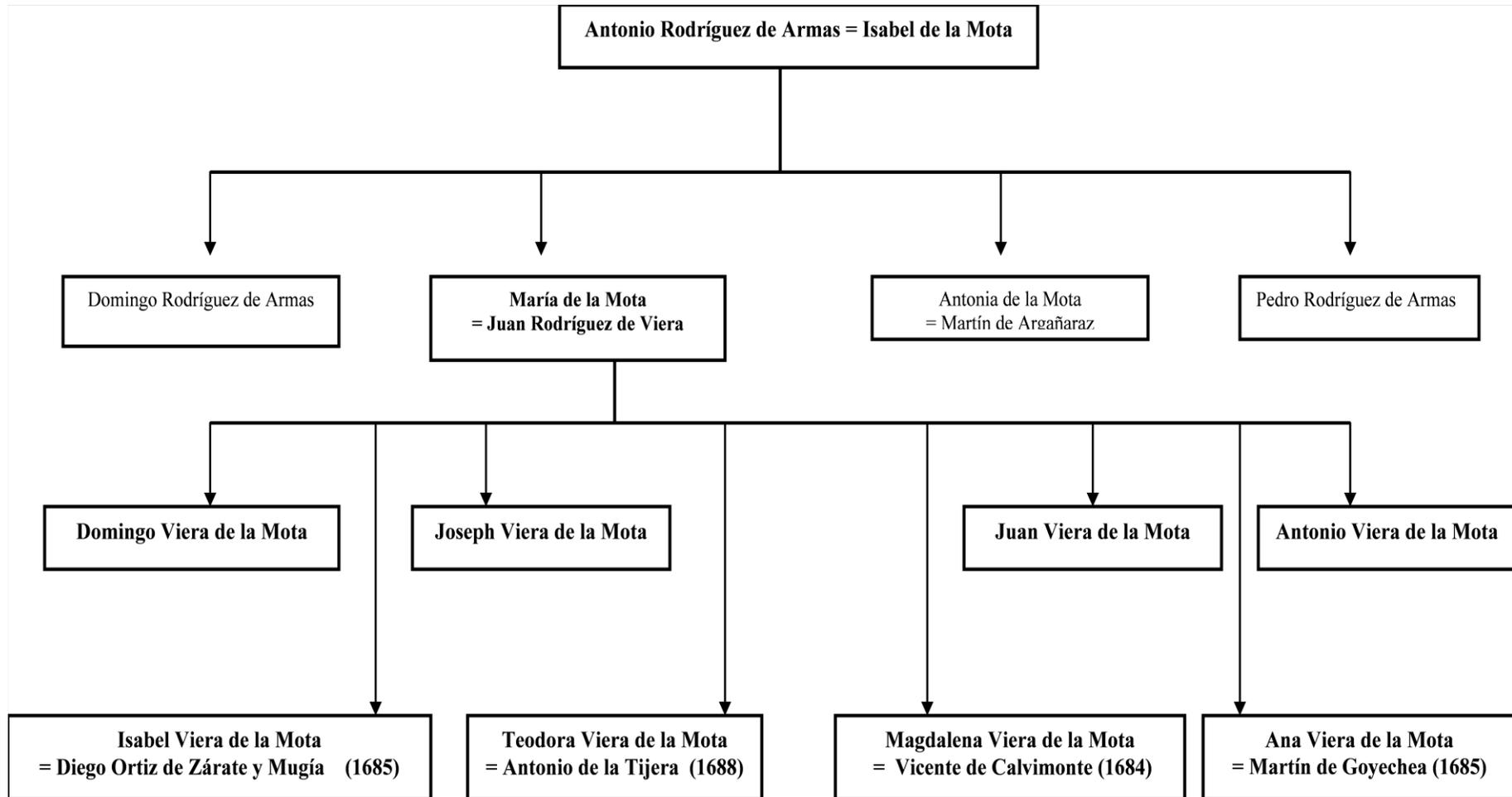
Nos interesa aquí hacer foco en esa instancia de mediación que se sucedió entre el arribo de estos nuevos migrantes y su desempeño dentro de la estructura de poder local. Buscamos así explorar cuánto de las vías empleadas por el precursor de este linaje (“blanqueamiento” de orígenes, compra de cargos capitulares, alianzas matrimoniales e inserción en cofradía) se reutilizaron o sirvieron de base para la incorporación a la sociedad local de estos mercaderes que hicieron su entrada a Jujuy casi un siglo después.

En primer lugar, cabe destacar que estos “recién llegados” no se encontraban ligados al reino de Portugal, por lo que pudieron evitar aquellos esfuerzos destinados a “blanquear” su origen. Sin embargo, es importante

²⁰⁷ Magdalena Viera de la Mota estuvo casada en primeras nupcias con Joseph de Araujo y Gayoso (Sica, 2006).

advertir cómo la condición portuguesa de Antonio Rodríguez de Armas y de su hijo, Juan Rodríguez de Viera, pasó a asumir una suerte de carácter biológico, susceptible de ser transmitida a sus descendientes. Así, y varios años después de la muerte de ambos, la advertencia acerca de los peligros que importó la incorporación de estos “elementos foráneos” al interior del cuerpo social aún continuaba vigente. A modo de ilustración, podemos citar las palabras del encomendero de Casabindo y Cochinoca, Juan José Campero, provenientes de un pleito del año 1717, en el cual aconsejaba a los miembros de la Audiencia “a tener especial cuidado” respecto de este linaje “por ser hijos, yernos y nietos de Juan Rodríguez Vieira de la Mota, portugués de nación, difunto (...) y ser todos los de esta nación, aunque pasen muchos años, tan públicos, notorios y tenaces enemigos a la castilla en sus reyes y vasallos”.²⁰⁸

²⁰⁸ AHPJ. CMVT. Caja 7, Carpeta 233, 1708, f. 7.



En este sentido, los hombres de esta tercera generación establecieron alianzas matrimoniales que funcionaron de manera inversa respecto de la primera: lejos de “limpiar” su ascendencia, conectaron a hombres provenientes del reino de España con las hijas (y nietas) de un portugués. Sin embargo, no fueron pocas las ventajas que aportaron estos enlaces. Para tener una noción del poder que tenía este grupo familiar basta con revisar las cartas de dote de las cuatro hermanas, las cuales llegaron a triplicar las sumas más elevadas de toda la jurisdicción (Sica, 2006). Por otra parte, estos matrimonios les permitieron entroncar con la familia Ortiz de Zárate, el linaje más prestigioso de la jurisdicción, con el que la mayor de las hermanas estaba emparentada.

Respecto a las dos restantes vías de incorporación a la sociedad local (la asociada al ejercicio de un cargo capitular y al desempeño en la CSS), resulta interesante advertir que, en contraste con lo sucedido en la primera generación, en esta instancia generacional ambas acciones guardaron una íntima interconexión entre sí. A diferencia de Rodríguez de Armas, estos “recién llegados” no se destacaron por ocupar cargos rentados de la sala capitular de la ciudad, sino por acceder a sus puestos electivos o a las designaciones del gobernador de la provincia, previo paso por la CSS. Siguiendo las fechas claves de su vida dentro de la jurisdicción, advertimos cómo sus nombres cruzaron las actas capitulares con los registros de elecciones de la CSS, poniendo en estrecha vinculación ambas instituciones. El primero de estos tres foráneos en iniciar este circuito fue el maestre de campo Vicente de Calvimonte. Su carrera hacia la cúspide de poder atravesó la CSS con el cabildo de la ciudad, abriéndole el camino al resto de sus concuñados. Si bien no conocemos la fecha exacta de su arribo a Jujuy, hacia 1684 Calvimonte contrajo matrimonio con Magdalena Viera de la Mota²⁰⁹ para, un año después, pasar a integrar la diputación de la hermandad y ser nombrado teniente de gobernador y justicia mayor en el año 1687. Así,

²⁰⁹ ATJ. Caja 28. Leg. 910, 1719. Testamento de Vicente de Calvimonte.

desempeñó esa función hasta 1692, año en el que dejó el cargo a su concuñado, Martín de Goyechea, y pasó a ser mayordomo de la CSS.²¹⁰

Martín de Goyechea, natural de Vera, Navarra, fue el siguiente de los foráneos en contraer matrimonio con una de las Viera de la Mota. Hacia 1685 se unió a Ana, para luego pasar a desplegar una amplia actividad en el comercio de la jurisdicción como en su gobierno local. Después de acceder a la diputación de la CSS en el año 1687, sirvió como alcalde ordinario de la sala capitular y como regidor Depositario General, cargo al que renunció en 1692, para asumir el de teniente de gobernador (Paz, 1997). Tan solo un año después de ese nombramiento, “desplazó” a Vicente de Calvimonte de la mayordomía de la CSS para pasar a ocuparla en compañía de su esposa, Doña Ana, y del hermano de esta, Joseph, cura rector de la ciudad.²¹¹

El último en arribar a Jujuy fue Antonio de la Tijera, quien se casó en 1688 con Teodora Viera de la Mota y sin demoras, el mismo año de su unión, pasó a ser parte integrante de la diputación de la CSS.²¹² Ya para 1694, este oriundo de Guipúzcoa ocupó el cargo de alcalde ordinario de la ciudad y presidió la mayordomía de la hermandad junto a su esposa. Años después, asumió el cargo de teniente de gobernador y mantuvo un prolongado pleito con su cuñada Isabel Viera de la Mota, por la encomienda de Omaguaca y Sococha, ligada a la familia Ortiz de Zárate.²¹³ Resulta interesante poder apreciar cómo, pese a este conflicto, que comprendió lealtades familiares cruzadas, encontramos en las actas de las elecciones de la CSS que los principales involucrados en el él continuaron sucediéndose en los cargos e, incluso, coincidiendo en sus puestos de autoridad.

La excepción, dentro de este circuito de incorporaciones, fue el maestro de campo Diego Ortiz de Zárate –casado con la mayor de las hermanas, Isabel

²¹⁰ AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776, f. 11.

²¹¹ *Ibíd.*, f. 12.

²¹² *Ibíd.*, f. 23.

²¹³ Una vez fallecido Diego Ortiz de Zárate, su mujer -Isabel Viera de la Mota- comenzó a disponer del patrimonio en nombre de sus hijos menores y continuó con la administración de la encomienda hasta 1695, cuando le fue expropiada. En términos legales, esta pertenecía a su cuñado, Juan de Zárate y Murguía, y su marido solo la había administrado por estar su hermano mayor residiendo en España. Fue por ello que ese mismo año la encomienda fue concedida a Antonio de la Tijera, desatando una disputa familiar (Sica, 2006).

Viera de la Mota–, quien, lejos de ser un “recién llegado” a la ciudad, era descendiente de las familias más importantes de su elite tradicional: los Argañaraz y Murguía y los Ochoa de Zárate. A diferencia de sus cuñados, Ortiz de Zárate no ejerció el cargo de mayordomo de la cofradía, sino únicamente el de diputado de la hermandad, pero ya habiendo ocupado el cargo de alférez real e incluso el de teniente de gobernador de la ciudad. Una hipótesis al respecto podría apuntar al hecho de que, en tanto fue el único de los maridos de las Viera de la Mota que pertenecía a un prestigioso y tradicional linaje de la jurisdicción, su caso no habría demandado el desempeño honorífico en la mayordomía de la CSS. Sin embargo no es posible sostener con firmeza esta idea, ya que, en el período en el que se registra el ingreso de los esposos de las Viera de la Mota a la mayordomía, Diego Ortiz de Zárate había fallecido.²¹⁴

Años	Observaciones
1663-1675	La mayordomía se alterna entre Antonio Rodríguez de Armas y su hijo Juan Rodríguez de Viera.
1676- 1685	La mayordomía es desempeñada por Juan Rodríguez de Viera y sus hijos.
1686-1691	La mayordomía es ejercida –exclusivamente– por los hijos de Juan Rodríguez de Viera.
1692-1707	Registra el ingreso de los nuevos miembros de la elite jujeña, vinculados a la actividad mercantil y casados con las hijas de Juan Rodríguez de Viera.
1708-1776	Registra el desempeño de los nietos de Juan Rodríguez de Viera en la mayordomía de la CSS.

Tabla N° 4: Periodización CSS. Fuente: AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776.

²¹⁴ Según Madrazo (1997), Diego Ortíz de Zárate fallece en 1685.

“Recién llegados” Tercera generación Armas/de Viera	Año de enlace matrimonial	Año de ingreso a la diputación de la CSS	Año de ingreso a la sala capitular	Año de ingreso a la mayordomía de la CSS
Vicente de Calvimonte	1684	1685	1687	1692
Martín de Goyechea	1685	1687	1687	1693
Antonio de la Tijera	1688	1688	1694	1694

Tabla N° 5: Inserción de los “recién llegados” a la sociedad local CSS. Fuente: AOJ. Caja 26-10 (9-1), 1660-1776.

Sin embargo, esto no invalida la perspectiva de entender a este ámbito institucional como un espacio en donde se obtuvieron medios simbólicos para legitimar el estatus político de la nueva elite. Tal como se ha desprendido del recorrido por las trayectorias de estos actores, la CSS jugó un rol central en el proceso de recambio de la elite. Esta sirvió como una suerte de “trampolín” para la ocupación de cargos civiles, en tanto inmediatamente después de trabadas las uniones matrimoniales “los recién arribados” –sucediéndose en “orden de llegada”– accedieron a su diputación, desde allí a los cargos capitulares, para pasar luego a ejercer su mayordomía.

Vecinos y cofrades

En el año 1580, Felipe II asumía la herencia de la Corona de Portugal y con ella reunía, aunque sin fusionar jurídicamente, territorios y vasallos de diferentes nacionalidades. De esta manera, dejaba intacta la personalidad del antiguo Imperio portugués sin hacer mención a una modificación del estatus jurídico de los nuevos vasallos en relación a Hispanoamérica. Pese a

ello, la unión de ambas coronas impulsó la llegada de portugueses, y la Gobernación del Tucumán no fue una excepción: hacia el 1600 se hizo muy notorio un creciente número de portugueses que, sacando partido de esta unidad política peninsular, aparecían comerciando, estableciéndose y desplazándose por el Tucumán (Gould, 1991).

Sobre la base de un análisis de la legislación específica y del estudio de los principales tratadistas y juristas de la época, la Historia del Derecho ha trazado un panorama del problema de la extranjería en la América española, destacando aquellas medidas que significan un hito para definir la condición de “extranjero”/”vecino”. Tal como señalamos a lo largo del presente capítulo, entendemos que estas categorías formales, lejos de ser transparentes, deben analizarse a la luz del sistema jurídico de orientación práctica y casuística propio del Antiguo Régimen. La “teoría de la vecindad” no procedía entonces de la legislación, sino de un acuerdo generalizado acerca del significado de la comunidad política y de lo que presuponía pertenecer a ella en un acuerdo formado por “la costumbre” e influenciado por la teoría de Derecho de inspiración romana.

Partiendo de la idea de que las categorías jurídicas, lejos de rechazar, pueden integrarse provechosamente al análisis de las redes sociales (Herzog, 2000) vemos en las acciones del fundador del linaje Rodríguez de Armas/de Viera una serie de esfuerzos por hacer uso de aquellos recursos proporcionados por la legislación vigente a los fines de obtener elementos legales que le permitieran arraigarse, circular y comerciar dentro de la Gobernación. Sin embargo, y con la clara intención de no encerrarnos en definiciones estrechamente jurídicas o residenciales (Bertrand, 2000), no podemos dejar de destacar el lugar central que tuvo en el proceso de incorporación de esta familia a la sociedad jujeña la construcción de lazos “de hermandad” con la comunidad política local logrados a partir de esta “cofradía capitular”.

La CSS abrió sus puertas como un espacio social y ceremonial que propició tanto el encuentro y amalgamamiento de una familia ampliada y el

reforzamiento de los vínculos –y prestigio– de una elite capitular en formación, como la devoción cristiana de sus miembros. En tanto la fuerza fundacional de la hermandad estuvo constituida por los nuevos “notables” de la jurisdicción, esta hermandad habilitó un espacio para la construcción de sus propios liderazgos como grupo de poder.

Una vía para aproximarnos a esta institución que tuvo una gestión tan profundamente involucrada con la política y la religión partió de entender que en estas sociedades no eran esferas morfogénicamente separadas (Peire y Di Stefano; 2004: 117 y ss.); sino que, por el contrario, dentro de estos “regímenes de cristiandad”, lo político era una provincia de lo sagrado y la religión permeaba todos los aspectos de la organización de la vida social. Ello, tal como dan cuenta los innumerables conflictos de competencias jurisdiccionales entre el poder civil y eclesiástico, no significó una total indiferenciación entre ambos cuerpos. Las cofradías coloniales son un claro ejemplo: si bien fueron ámbitos promovidos y sostenidos por la sociedad civil, no contaron con autonomía jurídica respecto a la jerarquía eclesiástica. En función de ello, estaban sujetas al control diocesano que, bajo la figura de las visitas de inspección, controlaba su “buen funcionamiento” y la claridad de sus cuentas.²¹⁵

Consideramos que el caso de la CSS es particularmente relevante para aproximarnos a estos vínculos entre lo político y lo religioso, en tanto esta congregó a los miembros de la sala capitular, transportándolos desde el ámbito del cabildo hacia el terreno de lo sagrado. Fue la inserción de estos capitulares/cofrades dentro de la hermandad lo que les permitió experimentar lo religioso (con todo su carácter público y colectivo tan marcado durante el barroco) de una manera corporativa, en el interior de la Iglesia más importante de la ciudad. Sin embargo, en tanto la fuerza

²¹⁵ Al igual que ha señalado Barral (2009) para el Buenos Aires rural tardocolonial, en nuestro caso de estudio no encontramos funciones extrajudiciales llevadas adelante por la CSS. A pesar de ello, entendemos que en posteriores trabajos se debería seguir analizando la documentación referida a esta hermandad a fin de evaluar su rol como vía de “escape” a la jurisdicción ordinaria, considerando su particular funcionamiento y mediación en conflictos y pujas de poder.

fundacional de la hermandad estuvo constituida por los nuevos “notables” de la jurisdicción, la CSS habilitó un espacio para la construcción de sus propios liderazgos como grupo de poder. Una extensa bibliografía ha advertido cómo la activa participación en cofradías coloniales de apertura restringida funcionó como una manifestación del poder socioeconómico y político de la elite. La adscripción a hermandades de estas características no era entonces solo una forma de situarse dentro del ámbito de lo sagrado, sino también del poder, relegando así a quienes no tenían el estatus de estar entre sus miembros. No obstante, advertimos que esta característica se hace extensiva a varias de las cofradías de españoles que preexistieron a la del Santísimo Sacramento, e incluso a otras posteriores que, directamente, funcionaron como espacios privados de devoción y salvaguarda funeraria familiar.²¹⁶

Lo que planteamos aquí es que esta cofradía estuvo profundamente involucrada en el proceso de transformación evidenciado en la estructura de poder local tras el arribo de nuevos actores sociales ligados a la actividad mercantil. Esta funcionó como un espacio de experimentación del poder en donde “los recién llegados” pudieron ejercitar el poder antes de insertarse en la sala capitular, así como encontrar los medios para hacerlo. En función de regular su acceso y de reservarse la mayordomía, estos se posicionaron en un lugar de privilegio respecto a la elite tradicional, que quedó relegada a su diputación.

De esta manera, ya sea dentro del plano jurídico normativo –a partir de los intentos por generar cambios categoriales en su condición “extranjera”–, como en función de crear ámbitos favorables para ensayar alianzas con los antiguos linajes, así como un lenguaje apropiado para expresar ciertos reacomodamientos en la relación de preeminencia del linaje por sobre la riqueza, los Rodríguez de Arma/de Viera nos permiten repensar la cuestión de la vecindad. En este sentido, la entendemos en tanto un proceso de

²¹⁶ En 1694 las familias Goyechea y Tijera fundaron en el convento de San Francisco, la hermandad religiosa de Nuestra Señora del Rosario, junto a una capilla y una capellanía. Esta cofradía se destacó por funcionar como un espacio privado de devoción y salvaguarda funeraria (Cruz; 2003: 178).

sedimentación que no es simplemente impuesto desde categorías jurídico-normativas, ni que se plantea como algo meramente subjetivo, voluntario y autoproclamado, sino más bien, como un principio colectivo de construcción de la realidad social que existe en tanto es reconocida colectivamente (Bourdieu, 1997) y que, dentro de estas sociedades corporativas tradicionales, se encuentra atravesado por ambas dimensiones.

REFLEXIONES FINALES

¿Quiénes son extranjeros en la ciudad más joven del Tucumán? ¿Cómo construían su condición de vecindad y qué papel jugaba la religión en esa construcción? ¿Probando su lealtad, en qué momento y ante quién? Estas preguntas, realizadas a lo largo del presente capítulo, buscaron ser abordadas desde una perspectiva histórica remontándonos a los orígenes de la noción moderna de “vecino”.

Primero en Castilla y luego en Hispanoamérica, se impuso la noción de que el “vecino” era aquel individuo que se hallaba integrado en una comunidad local, permitiendo así describir a quienes habían decidido vivir en comunidad y estaban dispuestos a comprometerse en forma duradera con ella, beneficiándose de sus privilegios y cargando con sus obligaciones (Herzog, 2000, 2006). Reparar en estos aspectos fue fundamental en tanto el objetivo central de estas páginas apuntó a revisar el proceso de construcción de la comunidad de notables de San Salvador de Jujuy, considerando sus cambios y continuidades a lo largo del siglo XVII y el lugar ocupado por lo religioso en esa definición.

En función de ello, y a partir del recorrido realizado, podemos advertir cómo en ese proceso de conformación de la elite jujeña se hicieron presentes o concurrieron dos niveles de comunidad. Un primer nivel, el de la “comunidad local”, fue el que nos llevó a revisar las transiciones y recambios atravesados por el grupo de notables de Jujuy. Allí, seguimos una serie de trayectorias particulares a fin de reconstruir las características de una elite encuadrada dentro de una primera etapa de conquista y fundación, signada

por la importancia de las mercedes de tierra y las encomiendas para quienes habían participado en la empresa colonial. Como también, la de una segunda etapa en la que prevalecieron las actividades mercantiles por sobre los méritos de conquista y colonización.

Un segundo nivel analítico, el de “comunidad de súbditos”, nos permitió revisar de qué manera la participación los individuos dentro de la comunidad local redefinió su pertenencia respecto a unidades mayores. Esas unidades se asociaban a otras categorías de pertenencia claves, tales como las nociones de “vasallo” y “cristiano”, en tanto referían la pertenencia de los sujetos a la “comunidad del reino” y a “la comunidad cristiana”. Así, por ejemplo, llegar a ser un vecino en Jujuy y formar parte de esa comunidad de notables puso también en redefinición la pertenencia de individuos como Antonio Rodríguez de Armas a la comunidad de súbditos del Rey de España o a la congregación del culto cristiano.

Sin dudas, la genealogía, el origen y la forma en la que los hombres y mujeres habían ingresado a Jujuy dificultó o facilitó su inserción en una ciudad en plena definición. Su condición de vecinos, lograda más con base en un reconocimiento interpares que en respuesta a una definición legal o a un acto de autoridad, fue manipulada por individuos, grupos e instituciones que buscaban defender sus privilegios incluyendo a unos y excluyendo a otros, y conformando en ese derrotero las fronteras de su comunidad. La cuestión de ser miembro de la elite, de ser vecino, consistía fundamentalmente en determinar quién podía disfrutar de un derecho concreto o ser obligado a cumplir cierto deber. Hacer uso de los derechos propios de los vecinos implicaba reivindicar que uno era vecino o natural, y el silencio de quienes lo permitían (las autoridades u otros individuos) implicaba consentimiento (Herzog, 2006).

En estas circunstancias, la religión podía dar legitimidad a esas pretensiones. Ser católico era una condición para la integración social en un sistema en el que la vecindad más que responder a una categoría formal y explícita, se trataba en un estatus basado en la reputación con implicaciones

de gran alcance social. Así, la pertenencia a una cofradía religiosa o el pago de los diezmos a una diócesis en particular, ejes fundamentales de indagación en este capítulo, podían ser espacios donde los estrechos lazos entre comunidad política y comunidad religiosa permitían construir y también subvertir tales reputaciones. El siguiente capítulo retoma esta relación para analizar cómo, dentro de estas culturas de devoción pública, los lazos de patronazgo habilitaron determinados procesos de construcción de poder dentro de la jurisdicción de Jujuy.

CAPÍTULO VI. PATRONAZGO Y CULTURA PÚBLICA DEVOCIONAL

(...) empezaríamos justamente por no hallarnos de una parte, como *social*, con la *Familia*, y de otra como *institucional*, con el *Estado* y, distinta, la *Iglesia*; seguiríamos por encontrarnos, como una cosa y la otra, con los *Cuerpos*, incluidas familias e iglesias, comprendidos estados y religiones (Clavero: 1989:603).

INTRODUCCIÓN

Desde unos planteos excesivamente estatalistas preocupados por reconstruir el proceso de afirmación de la autoridad regia, no se ha prestado suficiente atención al lugar central que ocupaba la doctrina de la casa (*Oeconomica*)²¹⁷, en tanto base constitutiva del orden social de Antiguo Régimen. Por el contrario, estos análisis postulaban que el poder político se hallaba concentrado en un único polo, ejerciendo el monopolio sobre una sociedad que se entendía como el escenario de relaciones e intereses meramente privados. En consecuencia, se presuponía una separación tajante entre el “Estado” y la “sociedad civil” como sedes para la realización del interés público y de los intereses privados, respectivamente subordinados a regímenes jurídicos diferenciados (Garriga, 2004).

El viraje historiográfico que implicó abandonar este paradigma estatalista llevó a desviar la atención de las áreas clásicas de la historia institucional (la administración “pública” formal o el derecho legislativo oficial), para considerar las relaciones clientelares y la organización doméstica como centros del universo económico, social y político de estas sociedades pretéritas. La relación que podía establecerse entre el modelo familiar y el gobierno de la república era modélica (Zamora, 2012). Tal como planteaba Jean Bodín: “la familia bien reglada es la verdadera imagen de la República,

²¹⁷ El término *Oeconomica* significa administración de la casa, pero no aquella casa unifamiliar moderna, ni tampoco la familia ampliada, sino un organismo de gran complejidad en el que se entrelazaban relaciones heterogéneas, que Aristóteles diferencia en tres grupos: los vínculos despóticos patrón-esclavos, las relaciones padre-hijo y los conyugales (Brunner, [1968] 2010). Por su parte, Clavero hace referencia a “una economía doméstica o latamente familiar que era ciencia básica todavía por entonces, hasta el XVII al menos, inclusive, de la administración social” (1989: 583).

y la autoridad doméstica semejante a la autoridad suprema, así también el justo gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la República” (Bodín; 1997 [1576]: 7).

Este capítulo retoma la perspectiva de análisis que discute la separación entre lo “público” y lo “privado”, entre el gobierno de la casa grande y el gobierno de la comunidad local, considerando la centralidad de la doctrina de la casa como base de las relaciones de poder dentro de las sociedades de Antiguo Régimen (Clavero, 1989, 1993; Ferreiro, 2003, 2009; Garriga, 2004, Zamora, 2010, 2012, entre otros). Un enfoque que, al cuestionar los planteos estatistas con los que se habían recubierto a las formas de gobierno entre los siglos XVI y XVIII, permite dejar al descubierto una estructura montada sobre las relaciones familiares (Zamora, 2012).

Encontramos que un viraje similar ocurrió en los estudios sobre la “Iglesia colonial”. Al discutir su existencia como una entidad homogénea y diferenciada del resto de las manifestaciones de la vida social, estas investigaciones dejaron espacio para revisar la injerencia y la participación de la casa en la gestión y promoción de lo religioso (Barral, 1998, 2007 b; Di Stefano, 2004, 2008; Moriconi, 2011 b; Peire, 2000, entre otros). Corporaciones y familias detentaban el patronato de muchas instituciones religiosas, recordándonos la difícil tarea de distinguir los contornos de “lo religioso” de los de “la sociedad”.

Considerando este marco, el presente capítulo se centra en el rol de los cabeza de familia como benefactores y rectores tanto de la parentela como de la vida social jujeña, a fin de revisar sus prácticas de patronazgo en la fundación de capellanías y/o dotación y construcción de oratorios, capillas e iglesias. Abordaremos estas manifestaciones de patronazgo atendiendo a: 1) cuál era el significado social y político de estos patrocinios; 2) cómo era la amalgama de dominios espirituales, temporales y devocionales que comportaban los mismos y 3) cómo se articulaban con las competencias jurisdiccionales civiles y eclesiásticas.

Para cumplimentar nuestros objetivos, optamos por analizar el devenir de tres ámbitos asociados al patrocinio de la elite jujeña. En primer lugar, la ermita de San Roque, un oratorio de patronato familiar ubicado en San Salvador de Jujuy, posteriormente asociado al hospital de la ciudad y, en sucesivas oportunidades, sede de la iglesia matriz. En segundo lugar, la capilla de Yavi fundada por Pablo Bernardez de Ovando en la hacienda homónima en la Puna de Jujuy. Y, en tercer lugar, el colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de Tarija, promocionado por Juan José Campero, yerno y heredero de la encomienda del primero. Cabe destacar que, en tanto los sucesos asociados a estos patrocinios se encuentran íntimamente vinculados con la política de instalación de los jesuitas en Jujuy (Estruch, 2008), este capítulo aborda de manera paralela, aunque articulada con sus objetivos, la dinámica de actuación de la Compañía de Jesús dentro de dicha jurisdicción

LA PATERNIDAD DILATADA.

En uno de sus clásicos trabajos, Bartolomé Clavero planteaba que la sociedad católica de la Edad Moderna era una sociedad regida por una “paternidad dilatada”, en donde las relaciones de patronato se extendían a lo largo de todo el entramado social rigiendo como norma y operando como práctica (Clavero; 1991 b: 177). El patronato abarcaba tanto a aquellas relaciones que ponían en vinculación a los santos patronos celestiales con los “vivos”, como a otras más terrenales que involucraban a individuos que ocupaban distintas posiciones en la estructura social (entre las que se incluían los lazos establecidos entre el Rey y sus súbditos).²¹⁸ Asimismo, con este término se aludía a los derechos adquiridos por haber fundado, construido o dotado alguna iglesia, siendo el Real Patronato el más renombrado a lo largo del período hispánico (Levaggi, 1998). Si “patrón” es

²¹⁸ Esto ocurría dentro de un orden social en el que la desigualdad constituía la base de intercambios verticales asimétricos de una específica economía: una “economía de la gracia” que podía incluir los más estrechos intercambios de patrocinio y servicio, de liberalidad y agradecimiento, como también ser foco de una minuciosa normatividad (Hespanha, 1993).

el que tiene derecho de patronato, esta acepción hace referencia al “derecho de presentar sujeto para que se le confiera algún beneficio eclesiástico; o bien: un derecho honorífico, oneroso y útil que compete a uno en alguna iglesia por haberla fundado, construido o dotado con consentimiento del obispo, o por haberle heredado de sus predecesores que lo hicieron” (Escriche, 1842 [1831], citado en: Levaggi 1998: 143).

En este sentido, resulta también esclarecedora la definición de “patronato” que figura en *Las siete partidas*, en las que se establece una clara correlación entre las obligaciones del padre con su familia, como con el sostenimiento del culto religioso: “Patrono es lo mismo que padre, y así como éste está encargado de la hacienda de su familia, así está obligado a conservar la Iglesia”.²¹⁹

Estas asociaciones entre los términos “padre”, “patrón”, “patronato”, “patronazgo” dan cuenta del notable alcance que tenía el poder doméstico ejercido por el *pater familia* dentro de la estructura social de Antiguo Régimen. Su autoridad, sustraída de las reglas del discurso jurídico²²⁰, era la fuente del poder social, previo al poder político, y condición necesaria para acceder a él (Zamora, 2012). Esta potestad doméstica ejercida en la unidad monolítica del universo latamente familiar se encontraba también asociada al poder de tutela y administración que ejercían los regidores y alcaldes municipales por sobre los miembros, actividades y recursos de la comunidad. Tal como ha señalado Agüero (2013 a), si la atribución del gobierno político y económico a los pueblos era manifestación de una autonomía que surgía del estatuto de persona corporativa de la comunidad, esa expresión estaba originalmente ligada al ámbito familiar en tanto identificaba la capacidad del sujeto corporativo de gestionar sus propios asuntos e intereses.

En Jujuy, como en el resto de los espacios hispanoamericanos, la base de la comunidad política era la unión de los padres de familia, que sumaban

²¹⁹ *Las Siete Partidas...* Título 15. Ley 1

²²⁰ Al respecto, Clavero plantea que la potestad doméstica se caracterizaba “por no constituir estrictamente *iurisdictio*, por no estar regida de igual forma por el *ius*. Si tenía un ordenamiento, no era este. Por ello, y no por otra razón, se distinguía de una categoría general de *potestas pública*” (1993: 66).

esfuerzos en pos de conseguir el bienestar general (Zamora, 2012), desdibujando los límites entre lo público y lo privado. El equipamiento y sostenimiento de lugares de culto religioso fue uno de los ámbitos donde confluyeron intereses domésticos y la realización del interés general de una comunidad que se identificaba por el signo de su fe. A partir de las inversiones realizadas en el patrimonio eclesiástico, estos padres de familia pudieron expresar su religiosidad, construir solidaridades con el clero, desarrollar estrategias familiares, simbolizar el estatus y publicitar y construir poder.

LAS CUATRO VÍAS DEL PATRONATO. LA CONFORMACIÓN DEL PATRIMONIO ECLESIASTICO DE JUJUY

En Indias el Derecho de Patronato puso bajo el control de los reyes católicos todo lo referido a la edificación y dotación de iglesias y templos. Como patronos, estos tenían el derecho de erigir como la obligación de dotar a todas las iglesias, catedrales y metropolitanas americanas. La determinación y control de toda construcción eclesiástica fue establecida en una minuciosa serie de disposiciones contenidas en los títulos II y III del libro I de la Recopilación de 1680. En ellas se especificaba, entre otros puntos, la prohibición a los prelados de modificar las erecciones de iglesias, el control regio sobre el uso y disfrute de los bienes del clero y la negación del derecho de asilo.

Fue a partir de la Real Cédula fechada el 28 de agosto de 1552 que Felipe II introdujo una serie de modificaciones en la política de patronazgo. Si hasta el momento la Real Hacienda había asumido los costos de erección de todas las iglesias, catedrales y parroquias de españoles e indios, este documento determinó una distribución de los gastos. De esta manera, los encomenderos, los indios pertenecientes al Obispado y Arzobispado y la Real Hacienda debían pagar por “tercias partes” el costo total de las fundaciones realizadas (de la Hera, 1992 b).

(...) la costa que se hiciere en la obra y edificio se reparta por tercias partes: la una contribuya nuestra real hacienda, la otra los indios de

arzobispado u obispado, y la otra los vecinos encomenderos que tuvieren pueblos encomendados en la diócesis, y por la parte que a nos cupiere de los pueblos, cuyas encomiendas estuvieren incorporadas en nuestra Real Corona, nos contribuyamos como cada uno de los dichos encomenderos.²²¹

Un reparto similar se disponía para las iglesias parroquiales que se levantaban en los pueblos de españoles. Allí la inversión se repartía y pagaba por tercias partes: “la una de nuestra Hacienda Real, la otra a costa de los indios de los vecinos encomenderos de indios de la parte donde se edificaren: y la otra de los indios que hubiere en ella y su comarca”.²²² A nivel local, las constituciones del primer Sínodo del Tucumán (1597) reservaban también un rol central para los vecinos de las distintas jurisdicciones tucumanas respecto a los procesos de equipamiento eclesiástico de la diócesis. Esta normativa establecía que:

(...) todos los vecinos de esta gobernación hagan iglesias donde decentemente los indios puedan ser enseñados y sacramentados porque es gran lástima que para despensas de comidas y aun para otras cosas menores y habitación de animales hay muchas veces en los pueblos mejores edificios y tiempo para hacerlo que para edificar casas a dios donde sea conocido y adorado y sepan y entiendan todos que además que serán de dios nuestro señor castigados los que tuvieren en esto descuido les reprenderemos y puniremos severamente.²²³

Sin embargo, estas obligaciones no necesariamente aseguraban el patronazgo. Para gozar de las prerrogativas que otorgaba ese derecho la legislación canónica postulaba únicamente cuatro vías: el patronato por fundación, por reedificación o aumento de dote, por prescripción y por privilegio. En el caso del patronato por fundación, que es en el que nos detendremos en este capítulo, la legislación distinguía entre una fundación “de beneficio” o fundación “de iglesia”. Mientras que en el primer caso bastaba el acto del fundador de destinar los bienes necesarios para el sostenimiento de un clérigo que desempeñara cierto oficio, en el segundo, se exigía cumplimentar la donación de un fundo en el que se edificase la construcción del templo y la dotación. “Si no hace más que una de estas

²²¹ *Recopilación...* 1, 2, 2.

²²² *Recopilación...* 1, 2, 3.

²²³ Los Sínodos del Antiguo Tucumán... Constitución n° 11.

cosas, sería únicamente bienhechor, y lo más que podrá concedérsele por el obispo, si lo pide en el acto de la donación, es algún derecho análogo al acto, como el de sepultura, v. gr., al que dio el fundo; poner su nombre o sus armas al que edificó y los alimentos al que dio la dote si llegase a pobreza” (Golmayo; 1859: 248).

En las primeras décadas de existencia de la jurisdicción de Jujuy encontramos contados casos de patronato por fundación de iglesias, aunque una de estas excepciones se encuentra en la Puna de Jujuy. Nos referimos a la capilla de Yavi, ubicada en la “mejor encomienda que hay en el distrito”²²⁴, la de Casabindo y Cochinoca. La frecuentemente citada “pobreza de la tierra” y necesidades más acuciantes llevaron a sus vecinos a emprender prácticas menos onerosas para contribuir con la construcción del reducido conjunto de edificaciones eclesiásticas. En concordancia con ello, en los registros documentales de esos años encontramos una serie de donaciones que, tal como se desprende de la normativa citada, no otorgaron la prerrogativa de ejercer ningún tipo de patronato por parte de los bienhechores²²⁵, aunque tuvieron un rol fundamental en los inicios de la vida religiosa de la ciudad (Vergara, 1932).

Asimismo, en el análisis documental se constata una mayor cantidad de patronazgos por fundación a beneficio o capellanías que por fundación de iglesias. Las capellanías eran una institución multifacética que presentaba gran cantidad de tipos y clasificaciones y formaban parte de la familia de los censos, con la particularidad de que perseguían un fin piadoso (Levaggi, 1992). Estos implicaban destinar un monto de dinero, bienes inmuebles o muebles para sostener a un capellán que quedaba obligado a decir cierto número de misas en memoria del fundador. Este no solo obtenía el beneficio espiritual de que rezaran por su alma, sino que mediante la capellanía podía “restituir” dineros obtenidos en forma usuaria (von Wobeser 1998). Los fundadores generalmente se nombraban a sí mismos patronos o, cuando

²²⁴ ABNB. EC. 25, 1711, f. 30.

²²⁵ AGN. Sala IX, 6-10-4, 1759; AHPJ. CRR. Caja XXIII, Leg. 3, 1629; ATJ, Caja 8, Leg. 165, 1638; Caja 8, Leg. 167, 1639; Caja 55, Leg. 1805, 1783.

estaban próximos a morir, designaban a sus familiares cercanos para dicho cargo. El nombramiento del capellán también estaba a cargo del fundador quien privilegiaba a sus familiares siguiendo las normas de los mayorazgos para privilegiar la línea masculina sobre la femenina y a los mayores sobre los menores. Así, las capellanías articulaban la vida religiosa con la dotación de los medios necesarios para los familiares que optaban por seguir los estudios eclesiásticos, al tiempo que otorgaban prestigio a las familias asegurando el nivel económico a sus descendientes (Di Stefano y Zanata, 2000; von Wobeser, 1998).

Muchos vecinos de la jurisdicción de Jujuy siguieron la costumbre de invertir parte de sus bienes en la fundación de capellanías.²²⁶ De su análisis se desprende que en la mayor parte de los casos estas fundaciones se hicieron por vía testamentaria y no por acto entre vivos. Entre otros aspectos, el uso de morir “testado” se constituyó en un factor importante de la institución (Levaggi, 1992). Entre los legados y mandas que abundan en los testamentos, codicilos y memorias de los archivos de Jujuy, las fórmulas notariales dan lugar a estas fundaciones particulares en iglesias u oratorios vinculando un bien raíz a una carga piadosa.

Para estos primeros años de vida de la ciudad, encontramos también acciones que involucran la intervención del cabildo e incluso de los gobernadores del Tucumán en beneficio del acrecentamiento del patrimonio eclesiástico de Jujuy. La más temprana de estas intervenciones se registra en el año 1593, cuando el teniente de Gobernador Martín de Argañaraz mandó al cabildo a edificar la iglesia mayor. A pesar de que la orden provenía del teniente, advertimos que solo tras la Visita del obispo Trejo (1597) la sala capitular de Jujuy trató este tema. Las actas capitulares correspondientes a ese momento insisten en señalar que la pobreza de los pocos vecinos que poblaban la ciudad no permitía edificar con “la presteza

²²⁶ AHPJ. CRR. Caja XXI, Leg. 1, 1641; ATJ. Caja 4, Leg. 61, 1619; Caja 12, Leg. 283, 1648; Caja 13, Leg. 336, 1655; Caja 14, Leg. 362, 1662; Caja 26, Leg. 819, 1708; Caja 29. Leg. 931, 1721; Caja 29, Leg. 959, 1722; Caja 42, Leg. 1386, 1777; Caja 43, Leg. 1417, 1764; Caja 44, Leg. 1444, 1766, entre otros documentos.

que la necesidad requiere y la seguridad que el culto divino ha menester”²²⁷, tal como lo disponía el primer Sínodo del Tucumán de 1597. Para sortear estos inconvenientes, los capitulares tomaron diversas medidas: solicitaron indios de las encomiendas de la jurisdicción para destinarlos a la construcción del templo, impulsaron multas que redundaran en beneficio de la obra y pidieron “socorros” al gobernador de turno.²²⁸ Otra de las acciones emprendidas por el teniente de gobernador fue repartir mercedes de tierra a las órdenes religiosas. Tal fue el caso de los solares destinados a la Compañía de Jesús entregados en el primer reparto de mercedes del año 1595.²²⁹ Es importante señalar que, si bien esta orden religiosa fue la única que recibió solares en este reparto, su presencia en Jujuy será conflictiva e intermitente a lo largo de todo el período colonial. En este sentido, advertimos que la asignación de donaciones y recursos no aseguraba su aplicación/uso, ni una continuidad efectiva de las corporaciones religiosas en la jurisdicción (Estruch, 2008).

En suma, este panorama inicial nos habla de una asignación e inversión de recursos en la vida eclesiástica de la jurisdicción que se aleja bastante de los términos planteados por la legislación vigente, haciendo recaer en el gobierno de la ciudad y en sus vecinos parte importante de la carga. Este es un escenario muy diferente al considerado por el Patronato Real, cuyas disposiciones se transcribían en las actas capitulares de Jujuy, mostrándonos que, lejos de ser “papeles muertos”, integraban el acervo cotidiano de normativas a implementar.²³⁰ Pese a estas disposiciones, la escasa o nula inversión de la Corona en esta materia dejaba un amplio margen para la actuación de los vecinos y la aplicación de los recursos locales. Este es un punto de particular interés para nuestra indagación, en tanto nos permite considerar las prolongaciones, continuidades y rupturas entre las gestiones de “la casa” y las gestiones de la república.

²²⁷ AHPJ. CRR. Caja XXV, Leg. 1, 1655, f. 82 v.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ ATJ. Caja 1, Leg. 3, 1596.

²³⁰ AHPJ. CRR. Caja XXV, Leg. 1, 1655, f. 82 v.

JURISDICCIONES EN TENSION: LA ERMITA DE SAN ROQUE

Lo que referimos aquí bajo el término de ermita de San Roque es, en realidad, un espacio complejo en donde se nuclearon y sucedieron varias instituciones tales como una capellanía, el hospital de la ciudad de San Salvador de Jujuy, la sede provisoria de su iglesia matriz y la residencia de los padres de la Compañía de Jesús en dicha ciudad. Revisar su pasaje de oratorio de patronato familiar a patronato del cabildo de Jujuy y eje del pleito entre capitulares y jesuitas nos lleva a trazar su historia para poder dar un marco y entender las discusiones que se desataron alrededor de su posesión. Consideramos que tales confrontaciones dejan a la vista tensiones propias de estas sociedades del Antiguo Régimen, tales como las que se suceden entre las formas públicas y privadas de expresar la caridad cristiana, y entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas.

Del oratorio privado a la viceparroquia

La ermita de San Roque, ubicada a orillas del río Xibi Xibi dentro del trazado de la ciudad, era en las primeras décadas del siglo XVII un pequeño oratorio de patronato familiar construido por uno de los vecinos que componían el cabildo de Jujuy, el capitán Alonso de Tobar. Este tipo de capillas, muy difundidas dentro de las sociedades coloniales, funcionaban alrededor de la figura de un sacerdote, capellán de la familia y, a menudo, miembro de ella, quien celebraba periódicamente la misa para sus parientes y vecinos.

Era una costumbre bastante extendida que los miembros de la elite erigieran un oratorio donde celebrar misa a puertas cerradas para la familia, entendida en el sentido extenso, en tanto incluía a parientes, criados libres, esclavos, peones, etc. Para que el oratorio pudiera funcionar a puertas abiertas los días de precepto e incluir a la población de la zona era necesario obtener el correspondiente permiso eclesiástico. En estos casos, el derecho de patronato era ejercido por el propietario del oratorio, quien podía elegir el sacerdote encargado de la celebración de misas y de las confesiones,

al tiempo que el ordinario daba su aprobación. Generalmente, el sacerdote seleccionado solía ser miembro de la familia y gozar de una capellanía que le permitía costear sus estudios eclesiásticos y otorgar prestigio al patrono y a su linaje (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Este fue el caso de Alonso de Tobar, patrono de la ermita de San Roque. Este capitán, poseedor de la encomienda de San Idelfonso de Yala, representa uno de los casos en los que un individuo figura como vecino de dos ciudades al mismo tiempo, ya que en Salta poseía la encomienda de Guachipa, además de varias propiedades dentro de aquella traza urbana. A pesar de no haber integrado la hueste fundadora, a principios del siglo XVII era uno de los actores más influyentes de la jurisdicción de Jujuy, alcanzando el cargo de alcalde ordinario, regidor y teniente de gobernador interino (Ferreiro, 1996).

Antes de su muerte este encomendero dispuso en el testamento que su hijo Alonso pasara a asumir el patronato en San Roque (Vergara, 1932), siguiendo así la habitual práctica de los fundadores de capellanías de nombrarse a sí mismos patronos y, cuando estaban próximos a morir, designar a sus familiares para el cargo (von Wobeser, 1998). En su testamento del año 1640, Tobar precisaba que la ermita la había hecho “a su costa” en un solar propio, y que conforme allí se capitulaba, su hijo quedaba vinculado al patronazgo de dicha capellanía, como también en adelante lo harían sus hijos.²³¹

Gozar del patronato de una capellanía significaba un “derecho o poder que adquiere en la iglesia por los beneficios que la hace el patrono de ella”.²³² Ese poder en principio implicaba el derecho de presentar al capellán que celebraría las misas, tal como lo hizo Alonso de Tobar a lo largo de los años de existencia del oratorio. Estudios como los de Di Stefano (1998) han advertido la importante cantidad de sacerdotes seculares coloniales que se ordenaban a título de capellanía y no a título de parroquia, lo que implicaba

²³¹ ATJ. Caja 9, Leg. 208, 1640.

²³² *Partidas*, Título 15, ley 1era.

que no tenían obligación de prestar servicio pastoral en la diócesis. Por este motivo se los llama “clérigos particulares” o “suelos”. Contaban con una gran autonomía respecto al obispo ya que no estaban insertos en el sistema benefical del servicio de alguna parroquia. En el testamento de Tobar, encontramos presente un elemento clave en lo que se refiere a la cuestión jurisdiccional, en tanto allí alude a los bienes de carácter personal que deja en la ermita (“unos tafetanes”, “un cajón de madera” y “un bulto del santo”), como a “un negrito llamado San Roque” que otorga para el servicio de la ermita, pidiendo “que ningún juez eclesiástico se entrometa en pretender”.²³³

En este marco, debemos considerar que las acciones de patrocinio no solo otorgaban prestigio, sino que también contribuían a consolidar determinadas esferas de autoridad y competencias jurisdiccionales (Moriconi, 2011 b) por parte de quienes ejercían el derecho de patronato dentro de una sociedad en la que la administración y gobierno de la casa y de la ciudad seguían un *continuum* más que una escisión. Entendemos que estas escasas líneas del testamento de Tobar arrojan luz sobre la trama conflictiva que se sucedía en lo relativo a los beneficios eclesiásticos, entre los cuales se encontraban las capellanías. Como tema *mixti fori* que eran las fundaciones capellanías, si bien el Concilio de Trento había encargado a los obispos a tomar razón de las fundaciones y del cumplimiento de sus cargas en sus visitas pastorales, también los jueces seculares podían obligar al albacea al cumplimiento del testamento, aun en lo relativo a estas causas pías (Levaggi, 1992).

En este sentido, es interesante advertir que años antes de testar, en 1632, Alonso de Tobar se dirigió al cabildo de Jujuy y no a las autoridades eclesiásticas a fin de solicitar el permiso para poner en la ermita la imagen de bulto del “buen aventurado santo abogado de las enfermedades”²³⁴ que había conseguido a su costa, y celebrar allí misa. En respuesta a ello, las

²³³ ATJ. Caja 9, Leg. 208, 1640, s/f.

²³⁴ AHPJ. CRR. Caja XXIII, Leg. 1, legalillo 1, 1634, f. 6.

actas capitulares registran su autorización como el pedido de que se “traiga licencia del patronazgo real en que se aprueba la capilla”²³⁵. Así como también, ordenan que las limosnas y ofrendas sean derivadas sin demoras al cabildo de Jujuy. Tras estas consideraciones, en las actas se menciona que:

...el cabildo recibió y juró por su abogado de esta ciudad al glorioso San Roque prometiéndole hacer su fiesta todos los años, el día 16 de agosto, y constituyéndose su patrón de la capilla para reedificarla siempre que se ofreciese.²³⁶

Así, mientras la capellanía siguió su sucesión a partir del patronazgo del hijo de Tobar, el cabildo de la ciudad de Jujuy se propuso como patrón de la ermita. Entendemos que estas “obligaciones” del cabildo respecto al culto deben analizarse dentro de la identidad (muchas veces conflictiva) entre poder capitular y religión. La asistencia capitular a las iglesias, la guarda de las llaves de los conventos y del Santo Sagrario, así como su tratamiento y honores correspondientes eran cuestiones protocolares mantenidas en muchos casos por la costumbre, en las cuales se alojaba la permanente tensión entre la dimensión temporal y la religiosa (Tau Anzoátegui. 2001). En el caso de San Roque, esta asistencia capitular adoptó variadas formas, entre las que se contaban la limosna semanal²³⁷, las misas mensuales y la “obligación” de hacer la función anual de San Roque.²³⁸

Hemos visto en el capítulo anterior, a partir del análisis de la cofradía del Santísimo Sacramento, la fuerte ligazón que nucleaba a la sala capitular y la iglesia matriz en tanto espacio de representación del poder secular. Asimismo, es indispensable considerar las pretensiones de patronazgo del cabildo sobre San Roque teniendo presente que en dos oportunidades la ermita “alojó” a la iglesia matriz.²³⁹ Si en sucesivas oportunidades el edificio de la matriz estuvo destruido, San Roque ofreció la posibilidad de contar con un espacio no disputado por los religiosos regulares (entre los años 1631 y

²³⁵ *Ibíd.*

²³⁶ *Ibíd.* El subrayado es nuestro.

²³⁷ AHPJ. CRR. Caja XXX, Leg. 1, 1766, f. 330.

²³⁸ AHPJ. CRR. Caja XXX, Leg. 1, 1767, f. 344 vts.

²³⁹ San Roque ofició de iglesia matriz desde el año 1634 hasta 1659 y de 1736, al menos hasta 1761, según cálculos de Vergara (1942). Estos traslados estuvieron motivados por los problemas edilicios que tenía la matriz.

1634 la parroquia de San Francisco ofició como matriz) y proporcionó al cabildo un lugar donde fundar cofradías y realizar celebraciones religiosas, entre la que se destacaba la fiesta anual del santo.

En diferentes documentos se hace alusión a San Roque como abogado de la ciudad y protector ante las epidemias, resaltando que “de muchos días a esta parte se padecen grandes enfermedades y dolencias”.²⁴⁰ La devoción a este peregrino que recorrió Italia curando a los infectados de la peste se extendió a lo largo de Europa en el siglo XV y en los siguientes en América, multiplicando los templos dedicados a su figura. Frente a las epidemias que afectaron la ciudad de Jujuy en sus primeras décadas de vida, resulta comprensible la difusión de la devoción a su protector. De esta manera, aunque en un plano diferente al del patronazgo de Alonso de Tobar o del propio cabildo de la ciudad, San Roque también oficiaba como patrón interviniendo y amparando a los habitantes de Jujuy ante toda clase de padecimientos.

En este patrocinio cruzado en el que el cabildo de la ciudad patrocinaba al “patrón de la ciudad”, los capitulares asumían los costos de su reedificación y la obligación de festejar su onomástico el 16 de agosto, como asimismo se arrogaban el derecho de guardar sus llaves. Se amparaba a quien amparaba a la comunidad, entendiendo que el amparo social no solo pasaba por una justicia institucional en la exclusiva resolución de conflictos, “también a estos efectos era antes el amparo un favor social. Y en la sociedad como en la gracia no sólo participaban los vivos. Patronos que amparaban también los había celestiales para todos” (Clavero; 1991 b: 194).

Para erigir la iglesia matriz en San Roque y contar con el aval del obispo que la elevó de su condición de ermita pública a la de viceparroquia, hubo que esperar hasta agosto del año 1634. En el marco de su visita a Jujuy, el obispo Maldonado y Saavedra fue quien ordenó el traslado del Santísimo Sacramento desde San Francisco hacia la ermita, por estar “caída” la matriz y por encontrar “casi desnuda” la parroquia de los padres franciscanos

²⁴⁰ AHPJ. CRR. Caja XXIII, Leg. 1, legalillo 1, 1634, f. 2v.

(Vergara, 1932). En ese contexto, San Roque continuó siendo espacio de la celebración de misas capellánicas de la familia Tobar al tiempo que sirvió de sede de la iglesia matriz. A raíz de ello, se le otorgó su elevación a la condición de viceparroquia, lo que da cuenta del firme entramado que existía entre las prácticas de patrocinio y el proceso de semantización religiosa del territorio (Moriconi, 2011 b).

Emprendimientos domésticos y promotores locales de devociones como Alonso de Tobar terminaban teniendo una importante participación en el equipamiento material y simbólico del territorio, sin que ello significase que sus patrocinios seguían caminos preestablecidos y lineales: San Roque y la multiplicidad de instituciones y actores que allí se congregaron dan cuenta de una amalgama de dominios espirituales, temporales y devocionales y, por ende, de conflictos jurisdiccionales que tuvieron a esta primitiva ermita como protagonista.

San Roque, el anexo hospital

Si, por un lado, San Roque nació como una capilla de devoción particular asociada a una capellanía de misas, por otro, alojó en dos oportunidades el culto de la Iglesia matriz, fue sede de una cofradía, lugar de enterramiento de pobres y albergue de los misioneros jesuitas que arribaban desde Salta, así como también se le anexó el hospital de la ciudad. Hospital y ermita no fueron solo dos edificaciones lindantes, sino que sus historias se entrelazaron, complejizando aún más la caracterización de este espacio. Motivo que nos conduce a realizar aquí una referencia a esta institución hospitalaria.

Don Alonso de Tobar, años antes de dar origen a la ermita de San Roque, detentó el cargo de mayordomo del hospital de la ciudad (1619) y, al momento de su muerte (1640), dejó un esclavo para servicio perpetuo de este. Sin embargo, la construcción del edificio hospitalario se demoró, pues recién comenzó a levantarse hacia fines de la década de 1640 (Vergara 1991). No obstante, y durante todo ese período, la mayordomía se renovó anualmente, ya que, a pesar de que el hospital no tenía existencia material,

sus diezmos eran percibidos desde 1593, una vez fundada la ciudad de Jujuy (Vergara, 1991). De acuerdo a la legislación indiana, no podía constituirse legalmente una ciudad con su jurisdicción sin un hospicio, por lo que, desde 1593, se percibieron en Jujuy los correspondientes diezmos hospitalarios (Vergara, 1991).

Inicialmente los diezmos del “virtual” hospital de Jujuy se remataron en Salta y solo después de varios años y reclamos pasaron a quedar asociados a Jujuy (Vergara, 1932). Recordemos que los conflictos entre ambas ciudades, generados a partir de las tempranas disputas jurisdiccionales por mercedes de tierra y encomiendas, tensionaron las relaciones entre ambas salas capitulares. Fue en ese marco que el cabildo jujeño, patrón del hospital, reclamó a Salta las deudas que su hospicio tenía con el de San Salvador (Vergara, 1932).

A principios de la década de 1640, el mayordomo Don Juan Antonio de Buenrostro fue el primero en aplicar parte de los diezmos a la construcción del hospital. Este capitán, tal como lo indican sus títulos, era un importante vecino de San Salvador. La mayordomía del hospital tenía una definición estatutaria bien definida, en tanto recaía sobre los alcaldes del cabildo de la ciudad, e implicaba, entre otras obligaciones, una serie de acciones caritativas y asistenciales sin que ello significase la percepción de una renta (Cruz, 2003). Las mayordomías eran formas de intervención reservadas para la elite local e implicaban “emprendimientos de largo aliento, entre los que sobresalían las construcciones de los templos. En esas oportunidades se esperaba de ellos que además de administrar los recursos disponibles tuvieran cierta capacidad para aportar los faltantes” (Barral y Binetti; 2012: 71).

Buenrostro fue entonces quien edificó una casa y aposentos, pegados a la ermita, con fondos que provenían, principalmente, de las cláusulas testamentarias de su esposa, Da. Eufrasia de Fresnedo, quien, según Vergara (1991) fue miembro de una de las familias más notables e ilustres

del Tucumán.²⁴¹ Solo una cantidad menor del dinero procedía de las rentas de la propia institución, la cual se destinó a la construcción de un cuarto al que el mayordomo refiere haber abierto una puerta “en derecha del altar mayor para que los enfermos oigan misa” (Vergara; 1942: 69)

En el año 1651, el capitán Buenrostro dejó un testamento con una serie de cláusulas contradictorias entre sí, que dieron lugar a varios litigios y apelaciones. Si bien en una primera disposición dejaba lo edificado a los padres de San Juan de Dios “o a la Compañía de Jesús” para que se hicieran cargo del hospital, en la segunda, y cumpliendo con la devoción de su mujer, pedía fundación de un colegio jesuita en Jujuy, dejándoles las casas de San Roque y seis esclavos, y aclarando que era su voluntad que estos fueran entregados al Padre Rector de la Compañía en Salta, “para que con ellos y con lo que le doy edificado funden Colegio o Residencia” (Vergara; 1932: 25).

Diferentes aspectos pueden inferirse de estas disposiciones testamentarias. La primera de ellas es la mención al Padre Rector de Salta, lo cual da cuenta de los vínculos entre ese colegio de la Compañía y la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. El Colegio jesuita de Salta era el punto de partida de las misiones volantes que llegaban a Jujuy para la cuaresma y funcionaba, para los vecinos de San Salvador, como el punto de referencia de una orden que no mantenía una presencia estable en esa jurisdicción (Estruch, 2008). Otro de los puntos a destacar en el testamento es la elección por parte de Buenrostro de estas dos congregaciones. Por un lado, la alusión a los padres de San Juan de Dios es comprensible en tanto se trata de una orden hospitalaria. Su ausencia en la jurisdicción colonial de Jujuy descartó de plano la posibilidad de que lo testado por Buenrostro tuviera oportunidad de pensarse por fuera de la Compañía de Jesús. Además, esta orden era la mencionada en la última cláusula, la cual habría “anulado” a la anterior disposición. Asimismo, consideramos que la preferencia por los jesuitas debe enmarcarse dentro de la popularidad y crédito de los que gozaba una

²⁴¹ Según Vergara (1991), la esposa de Buenrostro, Da. Eufrosia de Fresnedo, era hija del capitán Cristóbal de Torres y de Da. Catalina Carrizo, vecinos de la ciudad de Esteco y descendientes de los Carrizo del siglo XVI.

congregación que había participado activamente en los inicios de la ciudad de Jujuy y de la Gobernación tucumana (Estruch, 2008). No es entonces de extrañar que diferentes miembros de la sociedad local buscaran afianzar lazos con esta orden de prestigio e inserción universal, a partir de legarles recursos para la fundación de un colegio en su ciudad.

Una tercera cuestión se relaciona con el derecho a la propiedad de “los cuartos o casa contigua de San Roque”²⁴² por parte de este mayordomo. En el Antiguo Régimen, los cargos de la República eran parte de las obligaciones del servicio público que ninguna persona designada podía eludir y que abarcaba en igual proporción “fastidio y retribuciones” (Lempérière; 1998: 58-9). En este sentido, detentar un puesto en el cabildo o ser mayordomo de su hospital era un honor, pero también una carga, en cuanto implicaba una disponibilidad y un compromiso que frecuentemente se traducían en un aporte de recursos propios, ya sea para completar el presupuesto de ceremonias públicas, de edificaciones, o bajo la forma de préstamos “voluntarios” al Rey. Sin duda, el desempeño en el cargo y la participación en asuntos de la República posibilitaba a su vez, un acceso a una serie de “recompensas” que llevan a Lempérière (1998) a preguntarse hasta qué punto los argumentos de la “causa pública” servían para satisfacer intereses particulares.

Sin embargo, consideramos que este no sería el caso del capitán Buenrostro: su testamento pareciera, en todo caso, responder a una forma de legado pío, acercándonos a una cultura pública tradicional donde la devoción y la piedad, señales de fe, exigían su manifestación pública. La salvación del alma como dependiente de la acumulación de obras pías es otro elemento presente dentro de estas sociedades coloniales, marcadas por una ética cristiana que regulaba los comportamientos sociales y domésticos de la feligresía. En este sentido, el “ritual de la muerte” –con sus legados y donaciones– debe entenderse como un fenómeno complejo en el que estaban implicadas una dimensión de lo material (en las que se destacan las

²⁴² ATJ. Caja 40, Leg. 1332, 1758.

capellanías de misas, las cuales, además de su función religiosa, desempeñan una función rentista y actúan como fuentes de crédito); una construcción y exhibición del estatus dentro de esta cultura pública del Antiguo Régimen; así como también una sensibilidad religiosa ante ciertos espacios del imaginario católico, como son el infierno o el purgatorio, frente a los cuales se desataban un conjunto de prácticas en búsqueda de la salvación del alma. La puerta hacia el altar mayor que Buenrostro abrió para que los enfermos del hospital escucharan misa era una puerta que la religión ya tenía abierta.

Más allá de los aportes familiares implicados en dicha construcción y la capellanía sobre las casas de San Roque²⁴³ puestas para su nieto clérigo Juan de Serrezuela²⁴⁴, el cabildo de Jujuy siguió actuando como patrono de San Roque arrogándose el manejo de los fondos hospitalarios y el patronato de la ermita y de los cuartos que oficiaban de hospital. Alegando la falta de derecho de Buenrostro para hacer la donación, el cabildo entró en dos oportunidades en litigio con la Compañía de Jesús, la cual contó con fallos a su favor por parte de la Real Audiencia de La Plata. Mientras que el primer juicio ocurrió hacia el año 1653 (Vergara, 1932), el segundo se registró en 1694.²⁴⁵

En nuestra requisa documental, no hemos podido ubicar la documentación correspondiente a ambos pleitos, sino la referencia que se hace a ellos en otros documentos.²⁴⁶ Su análisis se ha complementado con la lectura de los trabajos de Miguel Ángel Vergara, quien tuvo oportunidad de consultarlos en las primeras décadas del siglo pasado. Es por ello que recurriremos a fuentes documentales complementarias con el propósito de reconstruir los contextos en los que se discutieron los derechos sobre estas edificaciones.

²⁴³ AGN. Sala IX, 6-10-2, 1757.

²⁴⁴ ATJ. Caja 14, Leg. 364, 1662.

²⁴⁵ AGN. Sala IX, 6-10-2. Año 1757, f. 21 y sigs.

²⁴⁶ ATJ. Caja 40, Leg. 1332, 1758; AOJ 18-22, s/f.

“Y buena correspondencia entre las dos jurisdicciones”. Capitulares y jesuitas en San Roque

El primer evento de resistencia capitular ante la cesión de San Roque a los jesuitas se produjo en los primeros años de la década de 1650, al poco tiempo de haber fallecido Buenrostro, derivando en un juicio entre el cabildo de la ciudad y la Compañía ante la Audiencia de Charcas. Vergara (1991), quien ha analizado ese litigio²⁴⁷, pero no transcribe el documento, señala que en el año 1653 el cabildo se opuso a la posesión de San Roque por parte de los jesuitas, alegando la falta de derecho del exmayordomo para donarla, así como a su vez menciona que esta posesión habría involucrado no solo a los cuartos construidos por Buenrostro (que es lo que realmente figura en su testamento), sino también a la ermita.

Entendemos que si lo que estaba en juego era la ermita y no solo sus cuartos, es necesario considerar el hecho de que la matriz –a raíz de sus problemas edilicios– se encontraba alojada en San Roque desde 1634. Sin duda, la posesión de San Roque por parte de la Compañía habría implicado una serie de superposiciones en las funciones, distribuciones y otros aspectos del culto, dentro de ese mismo espacio. Es importante tener en cuenta, además, que los miembros capitulares poseían una estrecha relación con los religiosos seculares de la matriz en tanto conformaban, desde principios del siglo XVII, la cofradía del Santísimo Sacramento con sede en esa iglesia y, por ende, con sede en San Roque para aquellos años.

Por otra parte, y ya no considerando la ermita, sino los cuartos hospitalarios, es preciso considerar que el cabildo, como patrón del hospital, fue el que manejó –a través de mayordomos electos por y entre los capitulares– los diezmos que a este le correspondían. Estos circularon según las decisiones capitulares, filtrándose a partir de libramientos evacuados por el mismo cabildo, desviándolos a manos particulares (Vergara, 1991). En esta línea, Cruz (2003) plantea que fue una práctica común que la sala capitular de Jujuy, siguiendo el ejemplo de otras “ciudades pobres”, optara

²⁴⁷ ATJ. Expediente 5615. Según Vergara (1991).

por repartir estos fondos como limosnas entre los enfermos, así como por manejar con “cierta condescendencia el cobro de réditos vencidos del dinero del hospital puesto a censo entre los propios cabildantes o dentro de sus redes familiares” (Cruz; 2003: 212). Sin duda, estas prácticas fueron parte importante del contexto en el que se dio la resistencia capitular ante la posibilidad de ocupación jesuita de las edificaciones “hospitalarias”.

Por su parte, las intenciones de la Compañía de Jesús respecto a la instalación en Jujuy se ponen de manifiesto una vez producido el primer fallo a su favor por parte de la Audiencia en el mismo año de 1653. Ese mismo año el visitador general del obispado, Don Juan Carrizo Mercadillo, ordenó que se le llevasen los autos al Padre Provincial de la Compañía, el padre Juan Pastor, “para que en nombre de su religión expresase si asentaba aquel pío legado”.²⁴⁸ En tanto el visitador general se encontraba en la ciudad de Córdoba, sin poder pasar a Jujuy para realizar la ejecución del testamento, pidió al obispo que se cometiese a otra persona la visita y ejecución. Finalmente, quien ejecutó las cláusulas testamentarias fue el Lic. Pedro de Obando, hermano de Pablo Bernardez de Ovando, ordenando que “se diese posesión a dicha sagrada religión así de los seis esclavos contenidos en el legado como de las referidas casas o cuartos en su corral y huerta”.²⁴⁹ Asimismo, solicitó al alcalde de la ciudad que se le diese a la Compañía de Jesús una “judicial posesión para mejor autorizarla la que en efecto se le confirió y la tomó quieta y pacífica sin contradicción de persona alguna por el año seiscientos cincuenta y tres”.²⁵⁰

El P. Provincial de turno, si bien aceptó la donación de Buenrostro, puso también una condición: modificar las cláusulas testamentarias. Alegando la falta de religiosos, planteó cambiar el destino de los bienes: en lugar de aplicarlos a la instalación de un Colegio en Jujuy, propuso utilizarlos para asegurar una residencia temporaria en la ciudad.²⁵¹

²⁴⁸ ATJ. Caja 40, Leg. 1332, 1758, s/f.

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ *Ibíd.*

²⁵¹ AGN. Sala IX, 9-6-3, 1657, f. 561.

El obispo Melchor Maldonado y Saavedra, único miembro de la Iglesia capaz de hacer modificaciones sobre últimas voluntades, dio vía libre a este pedido, aplicando “esas casas a la Compañía sin obligación de residencia”²⁵². Años después, el nuevo P. Provincial jesuita, Francisco Vázquez de la Motta, aludiendo al ideal jesuita de autoabastecimiento de sus centros religioso-educativos, señaló que esa donación no era suficiente para “solventar aquella dicha ciudad tan pobre”.²⁵³ De esta forma se reiteró la orden de no fundar en Jujuy, aunque introduciendo una novedad. Priorizando ciertos espacios, en detrimento de otros, en 1657 el Provincial aceptó hacer un traspaso de los bienes legados por Buenrostro al Colegio de Salta. Para ello, alegaba hacer valer la voluntad del difunto “de la forma más igualada respecto del imposible y más útil a los fieles de aquella ciudad de Jujuy”, y “aplicar las casas a la residencia si en algún tiempo esta se fundase”.²⁵⁴

En consecuencia, los esclavos donados por el exmayordomo fueron trasladados a Salta, así como se permitió que los jesuitas dispusieran de los cuartos de San Roque (habilitando su alquiler), al tiempo que el Provincial tomó el compromiso de seguir enviando misiones apostólicas a Jujuy, prometiendo que a partir de la fecha de la permuta estas se harían con mayor frecuencia y comodidad (Estruch, 2008). La Compañía se había asegurado “alguna comodidad” para los religiosos que llegaban a esa ciudad utilizando la ermita de San Roque:

(...) en lo que condescendió el cabildo muy gustoso y con expresiones de gratitud a dicha sagrada religión por el beneficio que acostumbraba hacer a aquella ciudad se le dio en nombre de ella todo el derecho que esta como cabildo pudiesen tener a aquella iglesia y la dio a la sagrada religión para que en ella continuasen en la administración de los santos sacramentos y demás ministerios del culto divino solo con la calidad de que fuese sin perjuicio de las misas de la cofradía de señor San Roque y demás funciones de ella que se habían de hacer.²⁵⁵

Es interesante advertir que el mismo obispo del Tucumán proveyó un auto en el año 1657 declarando que ni el cabildo, ni la ciudad tenían derecho

²⁵² *Ibíd.*

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ *Ibíd.* El subrayado es nuestro.

²⁵⁵ ATJ. Caja 40, Leg. 1332, 1758, *s/f.*

alguno sobre aquella ermita. Allí argumentaba que esta había sido fundada por un particular, erigida por el obispado y asignada como parroquia, estableciendo de ese modo el derecho de propiedad y posesión de los jesuitas a la ermita de San Roque, como a sus cuartos (Estruch, 2008).²⁵⁶ Sin embargo, encontramos que, a pesar de las resoluciones del obispado y del segundo fallo de la Audiencia a favor de la Compañía en 1694, el cabildo siguió disponiendo de la ermita y de las edificaciones del hospital. En concordancia con ello, desde el año 1656 y, al menos, hasta 1698, en las actas capitulares aparecen (para el mes de abril, y coincidiendo con la semana santa) las solicitudes al cabildo de la ciudad “de licencia y llave” de San Roque, a los fines de hospedar a los padres jesuitas de Salta que llegaban para la cuaresma.²⁵⁷

En el año 1757, el cura vicario de la ciudad, el Lic. Pablo Allende, fue quien se dirigió en carta al gobernador para dar cuenta de las graves “consecuencias en lo espiritual”²⁵⁸ que se planteaban ante el ejercicio ministerial de los jesuitas en San Roque. El vicario indicaba cómo, en cumplimiento de su Instituto, los jesuitas realizaban una distribución de funciones del culto que entraban en conflicto con las ordinarias distribuciones de sus misas.

La superposición de las misas en la ermita y la invalidación de las actuaciones de los obispos a favor de la Compañía –negando la jurisdicción eclesiástica sobre el derecho de la Orden a San Roque– fueron parte de las estrategias que capitulares y clero secular utilizaron para impedir la instalación jesuita en la jurisdicción a fines de la década de 1750. En abril de 1758, la sala capitular se reunió a pedido del Procurador General de la ciudad, quien presentó una petición de desalojo de los jesuitas que se encontraban en San Roque.

Atento a no haber manifestado las licencias para la fundación de su residencia como decían a este cabildo sobre cuyo asunto acordamos que atento a hallarnos con carta del Sr Gobernador y Capitán General de esta

²⁵⁶ *Ibíd.*

²⁵⁷ AHPJ. CRR. Caja XXVII, 1637, f. 172; 1638, f. 186; 1642, f. 250; 1731, f. 67.

²⁵⁸ AGN. Sala IX, 6-10-2. Año 1757, f. 190.

Provincia en que nos avisa esta de pronto a venir a esta ciudad a hacer su visita General se le requiera por este cabildo el cumplimiento de la Ley que su Majestad tiene ordenado en este asunto.²⁵⁹

En respuesta a esta petición capitular, en diciembre de 1759 llegó una Real Cédula indicando que, ante la ausencia de las licencias correspondientes, se desaprobaba la fundación del Colegio jesuita en la ciudad, y se ordenaba el inmediato desalojo de la ermita (Bruno, 1970; Furlong, 1939). Sin embargo, el jesuita P. Pedro Lizoain y los coadjutores que lo acompañaban en San Roque desde 1757 mantuvieron su ocupación por una década.

Dos jesuitas resisten en San Roque

La presencia de los jesuitas en San Roque, por momentos más legitimada que en otros, no se interrumpe desde la llegada de Lizoain a Jujuy en 1757 hasta 1767, año de la expulsión. El P. Lizoain, primero, y el P. Domingo Navarro, después, hicieron frente a los distintos embates en los momentos previos al extrañamiento de la Compañía de Jesús. Resistir y ocupar los cuartos de la ermita después de la Real Cédula de 1759 se tradujo en la adopción de ciertas estrategias y en la aceptación de variadas restricciones con el objetivo de “amparar su posesión”.²⁶⁰ Así, los jesuitas de San Roque residieron en esas casas como particulares, “sin formalidad alguna de comunidad”²⁶¹, solo asistiendo misas y confesiones en los casos en los que el cura secular a cargo se los solicitaba y por orden del cabildo, alojándose no más de un religioso con dos coadjutores.²⁶²

En ciertos momentos, los ignacianos se ganaron el favor de los gobernadores de turno, lo cual les proporcionará cierto apoyo. Tal como lo ha señalado Lorandi (2008), el Gobernador Juan Manuel Campero (1764-69) fue un importante defensor y promotor de la Compañía durante los primeros años de su gobierno. En este sentido, encontramos que en un informe al Rey

²⁵⁹ AHPJ. CRR. Caja XXX, 1758, f. 189.

²⁶⁰ AGN. Sala IX, 6-10-5, 1762, f. 735 sigs.

²⁶¹ ABNB. EC. 106, 1766, f. 213 v. Agradezco a la Dra. Ana María Lorandi por haberme facilitado este documento.

²⁶² AGN. Sala IX, 6-10-6, 1764.

fechado en 1764 se expresará a favor de los ignacianos de San Roque.²⁶³ Sin embargo, este apoyo pareció no ser suficiente para el delicado escenario de Jujuy. Los jesuitas encuentran distintas maneras de evitar el desalojo de San Roque. Por momentos se esconden, por otros buscan aliados o intentan disminuir el número de religiosos. Algunos, expresando una intensa situación de aislamiento y soledad, piden el pase a otras jurisdicciones. Tal es el caso del P. Domingo Navarro, quien, en carta al padre visitador, se pregunta:

“¿Qué consuelo podrá tener un religioso en verse solo y no tener con quien reconciliarse, ni con quien desatar una duda de las muchas que pueden aquí ofrecerse y estarse mano sobre mano y sin ejercitar lo que es tan propio de un jesuita? Lo mejor será que en tal caso este aquí un coadjutor (...) el consuelo es que me señale a cualquier otro Colegio en el que pueda hacer algo en lo espiritual y estar como jesuita”.²⁶⁴

Así, la permanencia en San Roque por parte de estos religiosos que quedan en la ciudad pareciera negar, ocultar su condición de religiosos ignacianos. Una presencia intermitente y, por momentos, invisibilizada: desalentada por las propias autoridades de la Orden, primero, y deslegitimada, luego, por la Real Cédula de 1759. En el próximo apartado analizaremos otras prácticas de patronazgo que nos permitirán darle un contexto significativo a los sucesos que en el siglo XVIII involucraron a la ermita de San Roque y a sus anexos. Así advertiremos que la ausencia de una instalación formal de los jesuitas en Jujuy responderá no solo a la resistencia capitular y del clero secular a ocupar San Roque, sino que también estará asociada a opciones de patrocinios que trazarán otro mapa de instalación de la Orden dentro de la Provincia jesuítica del Paraguay.

²⁶³ ABNB. EC. 106, 1766, f.235-236.

²⁶⁴ AGN. Sala IX, 6-10-5. Año 1762, f. 791 v.

1593	Remate de los primeros diezmos del HSR en la ciudad de Salta.
1595	Cabildo de San Salvador de Jujuy reclama diezmos del HSR
1619	Mayordomía de Alonso de Tovar. HSR.
1625	Mayordomía de Antonio del Buenrostro. HSR.
1627	Segunda mayordomía de Juan Antonio del Buenrostro. HSR (hasta el año 1641).
1634	Otorgamiento de licencia y autorización del cabildo de San Salvador de Jujuy para que se celebren misas en ESR
1634	Por problemas edilicios se traslada la Iglesia matriz a la ESR (hasta el año 1659)
1640	Fallece en Salvador de Jujuy, Alonso de Tovar. En su testamento deja un esclavo para servicio perpetuo del HSR.
1641	Buenrostro inicia la construcción de los cuartos del HSR.
1651	Testamento de Juan Antonio de Buenrostro.
1653	Fallo de la Audiencia de Charcas a favor de la Compañía por la posesión de los esclavos y los cuartos del HSR testados por Buenrostro.
1657	Traspaso de los esclavos donados por Buenrostro al Colegio jesuita de Salta.
1694	Nuevo fallo de la Audiencia de Charcas a favor de la Compañía por la posesión de los bienes testados por Buenrostro
1734	Cabildo abierto solicita a la Compañía la aplicación de las donaciones y la fundación de un Colegio en la ciudad
1736	Por problemas edilicios se traslada la Iglesia matriz a la ESR (hasta el año 1761)
1752	Carta del cabildo al Rey, en la que solicita licencias para fundar un Colegio jesuita en la ciudad.
1756	Cabildo abierto solicita a la Compañía la aplicación de las donaciones y la fundación de un Colegio en la ciudad
1757	Llega el P. Pedro Lizoain a San Salvador de Jujuy y se aloja en la ESR
1758	Cabildo de la ciudad hace una petición de desalojo de la ESR, alegando la falta de licencias de la Compañía
1759	Cédula Real desaprueba la fundación de un Colegio jesuita en la ciudad y ordena el desalojo de la ESR

Tabla N° 6: Cronología de los sucesos relacionados con la ermita de San Roque (ESR) y el hospital de San Roque (HSR).

IMAGINANDO UNA VICEPARROQUIA PRIVADA

En el capítulo anterior, seguimos el derrotero de Pablo Bernardez de Ovando en su camino por abonar su condición de vecino de Jujuy y confirmar sus lealtades hacia la Gobernación del Tucumán. Las “inversiones” realizadas por Ovando dieron sus fruto, y, como mérito de sus acciones y gracias a sus relaciones personales, en el año 1654 el Gobernador de Tucumán, Mercado y Villacorta, le otorgó por dos vidas la mejor encomienda de la jurisdicción del Tucumán: la de Casabindo y Cochinoca (Madrazo, 1982; Zanolli, 2015). La confirmación del otorgamiento de esta encomienda, como una serie de mercedes de tierra, títulos y cargos lo posicionaron como uno de los encomenderos más poderosos de Jujuy.

La política religiosa de Ovando siguió el mismo camino que su derrotero militar, invirtiendo “a su costa” los recursos necesarios para levantar, entre otras edificaciones, la iglesia de la estancia de San Francisco de Aycate, en Yavi, donde fijó su residencia. La iglesia de San Francisco fue construida hacia el año 1646, diez años después de la instalación de Ovando en Yavi, y contó con la autorización del Obispo Maldonado y Saavedra. Faltaban entonces varios años para el enfrentamiento por los diezmos de la hacienda de Yavi, que involucraría al Obispado de Tucumán y al Arzobispado de Charcas.²⁶⁵ En este sentido, es importante reparar en la justificación que el propio encomendero realizó ante las autoridades episcopales a fin de conseguir la licencia del ordinario y poder construir la capilla. De esta forma, y resaltando la importancia que tenían las prácticas de patrocinio en el equipamiento y delimitación territorial, Ovando señalaba:

(...) que sería conveniente erigir dicha iglesia por estar en los confines, términos y mojones de dicho obispado y para que en todo tiempo constase ser dicha iglesia de dicha jurisdicción le fue concedida la licencia.²⁶⁶

San Francisco de Yavi era en sus inicios un templo modesto conformado por la nave y la capilla de las ánimas. Fue el yerno de Ovando, el futuro

²⁶⁵ Este punto se encuentra desarrollado en el capítulo V.

²⁶⁶ AHPJ. CMVT. Caja 3, Carpeta 114, 1679, f. 8.

marqués del valle de Tojo, Juan José Campero, quien se encargó de anexar el resto de las dependencias a San Francisco (González, 2003). Juan José Campero, nacido en el valle de Carriego, España (1645) y miembro de una familia hidalga, había llegado al Perú en la comitiva de Pedro Gil de Castro, Conde de Lemos, y se había destacado como vitivinicultor y mercader en los reales mineros de Lipes (Madrado, 1982). Sin embargo, este próspero empresario tarijeño logró un verdadero ascenso para su fortuna en el año 1654, cuando heredó de su suegro la encomienda de Casabindo y Cochinoca, así como una serie de propiedades diseminadas en un amplio espacio que incluía Tarija, el valle del río San Juan del Oro, Santa Catalina y Rinconada.

Instalado en Yavi, Campero no solo se encargó de hacer importantes refacciones a la iglesia, sino que la dotó de imágenes de bulto y pinturas, conformando el programa de construcción y dotación de obras de arte más destacado de todo el Tucumán (González 2003).²⁶⁷ La capilla de Yavi, como las que estaban en las haciendas que Campero tenía en Tojo y La Angostura, estaban dedicadas al culto doméstico y se regían por pautas impuestas por su patrón. Esto significaba que Campero tenía posesión sobre sus adornos, poder de determinación sobre los capellanes que brindaban allí misa, así como sobre la organización del culto en general.

El propio encomendero dejó constancia de su noción sobre el carácter familiar de la capilla entendido en el sentido de “casa grande”. Así, destacaba el bien espiritual que brindaba

(...) a su familia y criados sino también a muchas gentes esparcidas en ellas que viven como montañeces así indios como españoles y ser caminos de pasajeros de la Provincias de este Tucumán, puerto de Buenos Aires, Paraguay y Reino de Chile por ser tránsito preciso para pasar al Reino del Perú.²⁶⁸

²⁶⁷ Las imágenes que había mandado a traer Campero a la capilla de Yavi provenían de Potosí y del Cusco. En los inventarios se consignan, entre otros items, 4 altares de cedro, lienzos de más de dos varas, 25 esculturas y 75 pinturas (González, 2003).

²⁶⁸ AHPJ. CMVT. Caja 3, Carpeta 114, 1679, f. 8.

Sin embargo, aquí nos interesa reparar en cómo aquel carácter “doméstico” que había mantenido la capilla de San Francisco fue modificado. Las gestiones iniciadas por Campero en 1679 dieron sus frutos, y San Francisco recibió una serie de privilegios que, con confirmaciones y ampliaciones, el Obispado del Tucumán fue extendiendo por más de un siglo (Madrado, 1982). Ese mismo año de 1679, el Obispo Nicolás Ulloa dispuso la designación de la capilla como viceparroquia del curato de Humahuaca²⁶⁹. Si bien el encomendero aceptaba este nuevo rango institucional, exigía hacer valer sus prerrogativas como patrono de ella. De esta manera, destacaba su derecho a nombrar a los capellanes para que celebrasen misa y administrasen sacramentos no solo en las inmediaciones de la iglesia, sino también extendiendo su radio de acción más allá de los límites de su propiedad. Para ello, se valía de un “altar portátil” a fin de que sus capellanes desempeñaran sus oficios a lo largo del territorio. En este sentido, el informe personal que dejó Campero en el expediente puede leerse como un claro ejemplo de la implicancia que tenía el rol del patrono como benefactor y rector tanto de la parentela como de la vida social y religiosa.

Asimismo se ha de sacar de su Santidad boleto perpetuo para el dicho D. Juan José Campero de Herrera y sus sucesores en dichas haciendas puedan traer y andar con su altar portátil para que sus capellanes que son o fueren le digan misa por todos los parajes que anduviere de obispados y arzobispados y en particular, en sus haciendas y tierras que se dilatan el longitud más de 60 leguas y 12 y 20 por muchas partes en lo ancho, aunque lo más de ellas es despoblado. No obstante no tan solamente se le sigue el bien espiritual, a él, a su familia y criados, sino también a muchas gentes esparcidas en ellas que viven como montañeses así indios como españoles y ser caminos de pasajeros de la Provincias de este Tucumán. Puerto de Buenos Aires. Paraguay y Reino de Chile por ser tránsito preciso para pasar al Reino del Perú.²⁷⁰

En sus alegatos, las importantes inversiones realizadas en la dotación de San Francisco y las dilatadas distancias a las que se encontraban otros

²⁶⁹ Santamaría (2001) refiere que la designación de San Francisco como viceparroquia se formalizó después de varios conflictos entre Campero y los miembros del cabildo de Jujuy, quienes finalmente logran imponer que la nueva sede eclesial dependa directamente del curato de Humahuaca.

²⁷⁰ AHPJ. CMVT. Caja 3, Carpeta 114, 1679, f. 3v.

templos religiosos funcionaron como los principales argumentos del encomendero:

(...) alegando lo principal haber hecho siete Iglesias con la del Colegio de la Compañía de Jesús en la Villa de Tarija de mucho primor a mucha costa de su hacienda que solo la Iglesia de su asistencia de San Francisco de Yavi le a costado más de treinta mil pesos y que esta se halla más de 200 leguas de la ciudad de Córdoba donde asisten los señores obispos y el cura párroco de indios asiste en el pueblo de Humahuaca que dista más de 20 leguas y en el contorno de dicha estancia e de Sn Francisco de Yavi en más de las dichas 20 leguas no está el señor sacramentado colocado sino en ella, todo a costa de dicho maestro de campo donde los fieles cristianos así españoles como indios tienen el recurso espiritual en la administración de sacramentos.²⁷¹

De esta manera, Campero buscó asegurar sus derechos de patronazgo y el rango institucional de viceparroquia de Yavi con la condición de obtener las licencias para celebrar misas y realizar entierros sin perder los derechos y la autonomía que le brindaba el hecho de ser su patrón. Además, Campero solicitaba que los adornos de San Francisco fuesen considerados de su propiedad y de su descendencia, planteando que se trataba de un préstamo y no de una transferencia de dominio a la viceparroquia. Asimismo, ponía como condición “que no haya de haber en ella cofradías ni se haya de impedir por los curas de esta jurisdicción el que yo tenga el capellán que me pareciere como sea idóneo y con la aprobación que se requiere”.²⁷²

El cura de “omaguaca casavindo y cochino y sus anexos”, Antonio Godoy, respondió a los escritos de Campero sin poner contradicción sobre el carácter de viceparroquia de San Francisco de Yavi, aduciendo que la misma se había fundado y erigido con autoridad del ordinario, Don Fray Melchor de Maldonado de Saavedra, ante el pedido de Pablo Bernardez de Ovando. Tampoco Godoy discutió el hecho de que Campero fuese “dueño y propietario” de los bienes ornamentales. La disputa tenía otro eje: los derechos parroquiales por la administración de los sacramentos que se realizaban en San Francisco. En su alegato, el cura enfatizaba que dicha

²⁷¹ *Ibíd.*, f. 3.

²⁷² *Ibíd.*, f. 5.

capilla estaba dentro de su curato, exigiendo “que otra persona no se entrometa en esta jurisdicción que tengo por razón de parroquia, como ni en decir misa cantada ni hacer entierros menos que siendo con licencia que para ello le diere”.²⁷³

En el año 1716, los conflictos entre Campero y el cura de Humahuaca (en ese momento el Doctor Fernando de Herrera) se actualizaron, dando lugar a un pleito en la Audiencia de La Plata por el cobro de los sínodos de los indios de la encomienda.²⁷⁴ Nuevamente, la confrontación fue planteada por el religioso como un problema de jurisdicción, pasando a citar las Ordenanzas de Alfaro en tanto normativa de alcance provincial (Agüero y Oyarzábal, 2013) que reglamentaba el pago de los sínodos al cura doctrinero.²⁷⁵ A partir de la intervención del tribunal, se logró la confección de los padrones de indios de la encomienda como primer paso para la cobranza de los seis años adeudados. Sin embargo, la manipulación de los padrones y la resistencia que presentó Campero como “persona poderosa” restó efectividad a las acciones del cura.

Entendemos que estas confrontaciones que se terminaban dirimiendo en el ámbito de la justicia dan cuenta de la tensión irresuelta entre la autoridad de Campero como patrocinador de la vida religiosa de una amplia porción de la Puna y la de los curas del curato. Su análisis pone en primer plano la efectividad de las prácticas de patrocinio como vía para consolidar determinadas esferas de autoridad y competencias jurisdiccionales por parte de un particular (Moriconi, 2011 b). De esta forma, nos muestran que las políticas religiosas de “particulares” podían también dar lugar a conflictos que los propios actores describen como “intromisiones de jurisdicción”.

²⁷³ *Ibíd.*, f. 12. El subrayado es nuestro.

²⁷⁴ ANBN. EC. 4, 1716. Agradezco al Dr. Carlos Zanolli la copia del expediente.

²⁷⁵ “La Real Ordenanza que es la 92 de las de esta gobernación de las que dispuso el Sr. Francisco de Alfaro en que expresamente manda que de la tasa pague el encomendero al cura de la doctrina y juntamente conviene así mismo para dicho efecto el que V.M. se sirva examinar debajo de juramento los caciques, alcaldes, regidores, alguaciles y otros indios de racionalidad de este pueblo (...) el siguiente interrogatorio. Si saben que los indios del feudo de dicho encomendero pagan sus tasas algunos en platas y otros en vacas (...) Si saben que algunos de dichos indios paguen dicha tasa con su servicio personal en las funciones anuales de matanza, de trabajo en Tarija”. ANBN. EC. 4, 1716, f. 26 y 26v.

Considerando este punto y retomando algunas de las ideas planteadas a lo largo del capítulo, podemos decir que, en tanto individuos, familias y corporaciones detentaban el patronato de muchas instituciones religiosas, la idea de considerar una Iglesia en tanto entidad jurídico-política diferenciada del resto de la sociedad no nos permite contemplar la alteridad del pasado.

EL MARQUESADO DE TOJO: EL PATRONAZGO COMO CONSTRUCCIÓN DE PODER

La carrera de Juan José Campero en búsqueda del honor estamental y la construcción de un importante espacio de poder como fue el marquesado del valle de Tojo²⁷⁶ lo llevó a iniciar una política de patronazgo no solo en la iglesia de San Francisco de Yavi, sino también a patrocinar dos de los más importantes emprendimientos jesuitas de la región. Nos referimos al colegio de San Arcángel de Tarija y a la instalación de las misiones chiquitanas, de las cuales Campero fue patrocinador. Al mismo tiempo que llevaba adelante un detallado programa de construcción, reedificación y dotación de iglesias en la zona que abarca desde los valles del sur de Tarija hasta las poblaciones de Casabindo y Cochinoca en la Puna de Jujuy (González, 2003).

Consideramos que analizar las prácticas de patronazgo de este encomendero nos permite reconstruir una compleja trama que involucra disputas de poder con el cabildo de Jujuy y el gobernador del Tucumán. Así como también, analizar las alianzas con actores tan centrales como la Compañía de Jesús.

²⁷⁶ La Real Cédula del 9 de agosto de 1708 confirió a Juan José Campero el título de marqués del Valle de Tojo para sí y para sus herederos y sucesores en atención a la nobleza de la familia (Madrazo, 1982).

territoriales, al tiempo que entró en prolongados enfrentamientos con diversas instancias del poder local (Estruch, 2013; Becerra y Estruch, 2011; Madrazo, 1982; Santamaria, 2001). La compra de títulos nobiliarios y la extensión de su red de solidaridades, más allá del círculo de parientes de sangre y “espirituales”, fueron dos de las estrategias que le rindieron buenos resultados y lo vincularon con la Compañía de Jesús.

La política de patronazgo del marqués, que lo convirtió en el fundador del colegio jesuita de San Arcángel de Tarija y en el patrocinador de las misiones chiquitanas, se originó en medio de un conflicto de sucesión que debe ser tenido en cuenta para analizar las políticas religiosas del encomendero. El direccionamiento de parte importante de sus recursos hacia la Compañía de Jesús se realizó en el medio de una disputa por la herencia de su suegro, ante la cual D. Pedro de Santiesteban, el nuevo marido de la suegra de Campero, buscó hacer valer sus derechos (Estruch, 2008). Fue en ese contexto en el que el P. Provincial jesuita Gregorio de Orozco –en carta al marqués– le sugirió que “se animase a hacer (...) la fundación de la Compañía en la dicha Villa de Tarija sin aguardar a las contingencias del testamento que podían no tener efecto y que en vida lograsen el mérito de ver la fundación hecha.”²⁷⁷

Consideramos que un análisis sobre las prácticas de patrocinio de Campero no puede dejar de lado esta coyuntura que, entre otros aspectos, le valió la acusación de utilizar la caridad como un medio para manipular el proceso sucesorio (Estruch, 2008). Como así tampoco, ignorar las importantes retribuciones que podía importar una alianza con esta congregación que le aseguraba, entre otros aspectos, una llegada a la corte de Madrid. Si bien su pasado burocrático²⁷⁸ le había proporcionado amigos influyentes en Charcas, Lima y Tarija, Campero no dudó en recurrir al Padre Procurador General de Indias de la Compañía para que colaborara en la gestión de su “excepción de la mita de la ciudad de Jujuy”²⁷⁹, así como con la obtención de la concesión

²⁷⁷ AHPJ. CMVT. Caja 9, Carpeta 300, 1714, f. 5.

²⁷⁸ Campero actuó como corregidor en la provincia de Carangas (Madrazo, 1982).

²⁷⁹ AGN. Sala IX, 6-9-5, 1708, f. 247.

de tres vidas para su encomienda.²⁸⁰ En sociedad con los jesuitas, este encomendero encontró una vía más de acceso para lograr un ascenso nobiliario y consolidar su empresa territorial, al tiempo que conseguía desarrollar una política religiosa de corte autónomo asegurando una presencia ignaciana en Tarija.

El plan evangelizador del cual el colegio era pieza fundamental tenía como punto de partida a la ciudad de Tarija, ya que este emplazamiento presentaba como ventaja la colaboración de los grupos chiriguano amigos y permitía la proyección de campañas hacia el oriente tarijeño (Estruch, 2008). Sin embargo, y a pesar de que Campero había dado “todo lo necesario” a los padres para que fuesen a la reducción y conversión de los chiriguano fronterizos de Tarija, luego de estar allí algunos años y ver el “poco fruto conseguido”, cambiaron de objetivo misional prosiguiendo:

(...) tierra adentro por Santa Cruz de la Sierra (...) hasta que dieron con los indios infieles chiquitos quienes (...) pasan de más de veinte mil almas (...) manteniendo dicho marqués dichas misiones más de veinticinco años así a los padres misioneros de todo lo necesario como de vestuarios a los indios principales y el adorno de sus templos. ²⁸¹

Con los jesuitas instalados en Tarija, Campero también se aseguraba la presencia de los padres de la Compañía, quienes bajaban a dar “las adhesiones todos los años”²⁸² a los pueblos de encomienda de Casabindo y Cochino, en detrimento de los curas del partido de Humahuaca. A su vez, al identificar sus proyectos e intereses particulares con los de una orden regular que proclamaba un control del Chaco basado en la evangelización, Campero se oponía al concepto de guerra ofensiva mantenida por la Gobernación del Tucumán en los primeros años del XVIII. De esta forma, en su adhesión a los ideales jesuitas encontraba una justificación para evadir la solicitud de colaboración financiera y política demandada por el Gobernador

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ AHPJ. CMVT. Caja 2, Carpeta 112, 1718, f. 4 y 5.

²⁸² AGN. Sala IX, 6-10-1, 1714, s/f.

del Tucumán, Esteban de Urizar y Arespacochaga (1707-1724), en sus entradas al Chaco.²⁸³

Campero ya contaba con el antecedente de promover entradas evangelizadoras al Chaco, como aquella iniciada el 5 de mayo de 1683 por el “venerable” Pedro Ortiz de Zárate²⁸⁴ junto con los jesuitas Ruiz y Solinas y apoyada por el Obispo Nicolás de Ulloa, otro promotor de una evangelización del Chaco en manos ignacianas. El resultado de este emprendimiento no fue trunco, ya que si bien Ortiz de Zárate y Solinas murieron en manos de los indios tobas (Lozano, {1733} 1941; Techo, (1673) 1897), el segundo jesuita, el P. Ruiz, posteriormente se dirigió a misionar en la zona de Tarija e impulsó, con la ayuda del marqués, aquella estrategia evangelizadora basada en el establecimiento del Colegio jesuita tarijeño, desde donde la Compañía de Jesús planeaba reducir a los chiriguano (González, 1998).

Si bien en un plano existía una afinidad entre las concepciones de Campero y la Orden, en tanto ambos actores defendían un control del Chaco basado en la evangelización y la protección de los indios contra el usufructo externo (González, 1998), esta política también le era particularmente funcional al marqués no solo porque justificaba su negativa frente a las demandas de colaboración financiera y política de la Gobernación, sino porque también le

²⁸³ Cuando Campero se rehusó a colaborar con esas campañas y debió responder al juicio que se le hacía en su contra, sus relaciones con la Compañía fueron su carta de aval, el apoyo político que sustentó su defensa. Y esto puede verse tanto en la constante alusión que éste hace a su financiamiento del Colegio de Tarija frente a cualquier acusación por parte del gobernador como del cabildo jujeño, como en la estrategia de utilizar a la Orden como puente de conexión con las autoridades de la gobernación. Campero logra “saltar” a las autoridades jujeñas, para recurrir al P. Rector de la Compañía en Salta, a fin de que interceda en sus negociaciones con el Gobernador Urizar. De esta forma, le entrega al jesuita quinientos pesos en plata para que este, a su vez, se los otorgue a Urizar como “donativo gracioso”. Donativo que el gobernador se niega a recibir y que Campero termina entregando a las Cajas Reales de Jujuy (Estruch, 2008).

²⁸⁴ El “venerable” Pedro Ortiz de Zárate, cura vicario de Jujuy, hijo del encomendero Juan Ochoa de Zárate y nieto del fundador de San Francisco de Alava, había asumido el rol de tutor de Juana Clemencia de Ovando, única descendiente de Pablo Bernardez de Ovando y natural heredera de la encomienda de Casabindo y Cochino. Ocupando ese rol, Ortiz de Zárate se había encargado de gestionar el casamiento de Juana Clemencia con el empresario tarijeño Juan José Campero de Herrera, impidiendo de ese modo que las encomiendas pasasen a la viuda de Ovando. Campero, en retribución a estos favores y en concordancia con su proyecto de poder, apoyó la entrada y las políticas fronterizas del “venerable” (Estruch, 2008).

aseguraba un pleno control de la mano de obra dentro de su encomienda, evitando la mita solicitada por el cabildo de Jujuy.

Varas de justicia

Las relaciones conflictivas de Juan José Campero no solo eran con el gobernador del Tucumán, sino también con la sala capitular de Jujuy. Sus enfrentamientos con el cabildo parecen tomar forma en los primeros años de 1690, traduciendo las tensiones producidas por los intentos del encomendero de sustraerse de la “incómoda dependencia política” del ayuntamiento jujeño (Madrado; 1982: 42). Para ello, Campero no solo se apoyaba en sus relaciones con la Compañía de Jesús y con la Real Audiencia de Charcas (Santamaría, 2001), sino que también se valía de sus vínculos locales, particularmente de la alianza con quien para esos años era el teniente de la Puna, el capitán Miguel Bernardez de Ovando (Estruch, 2013; Madrazo, 1982; Santamaría, 2001).

Miguel era hijo natural del suegro de Campero (Madrado, 1982) y había sido designado por el Gobernador Tomás Félix de Argandoña (1686-1691) a principios de la década de 1690 para administrar justicia y llevar adelante las causas mineras de la zona de la Puna de Jujuy (Becerra y Estruch, 2011; Estruch 2013). Asimismo, Campero y Miguel de Ovando estaban “emparentados” en tanto ambos mantenían desde el año 1694 un pleito con la sala capitular de Jujuy en el que haremos foco. En el expediente se dirimía de manera conjunta la disputa por la mita de plaza entre el cabildo de la ciudad de San Salvador y el encomendero, así como la existencia del cargo de teniente de la Puna que los capitulares rechazaban por considerarla una autoridad superpuesta y en competencia con la sala capitular.²⁸⁵

Fueron los sucesos de la sobresaltada mañana del 22 de enero del año 1694 los que iniciaron aquel proceso judicial en el que se redefinieron las jurisdicciones de los tenientes de la Puna. Tras acusar a Campero de haber

²⁸⁵ ABNB. Min. 62-7, 1692.

despojado al alcalde de la Santa Hermandad de su vara de justicia, el alcalde ordinario de Jujuy, Juan Bautista Tobalina, se presentó en la estancia de Yavi, morada del encomendero, desencadenando un enfrentamiento de varas con el teniente (Estruch *et al.*, 2011). A lo largo de las fojas, diferentes testigos pasan a relatar este duelo:

(...) y halló en la puerta de sala de dicho Don Juan José Campero a [alcalde] Juan Bautista Tobalina con una vara en las manos y [...] con mucha alteración de voces [...] casi agarrándose con el dicho maestre de campo [...] y procurando apaciguar [...] vio entrar por dicha puerta de calle a Miguel Bernardez de Ovando con el bastón en la mano como teniente de gobernador [y alcalde de minas] que es de este distrito, y llegando a dicho Juan Bautista Tobalina y diciéndole qué desacato era el que tenía en casa de un caballero [...] y que qué jurisdicción tenía para estar con vara²⁸⁶.

Estas pugnas de poder, en las que las varas de la justicia tenían un rol protagónico, eran relativamente frecuentes dentro de la jurisdicción de Jujuy (Estruch, 2013) y también en otros espacios vecinos. Como señala Barrera (2003), dentro de las sociedades del Antiguo Régimen, donde toda fuente de autoridad emanaba del monarca, la vara era un signo de poder que su majestad cedía para que otros ejercieran el oficio de impartir justicia: una insignia que representaba la delegación de la potestad de juzgar en el regio nombre de su fundador. Se planteaba entonces una relación irreductible entre el binomio vara y poder en tanto las varas eran el poder mismo, parte de su sustancia, por lo que la rotura de las mismas impedía – en ese mismo acto– el ejercicio de la jurisdicción (Estruch, 2013).

En un trabajo reciente, analizamos las similitudes que presentaban las autoridades de la Puna de Jujuy con las que presidían en el Valle de Yocavil (el teniente de minas del asiento minero de Punta de Balasto) advirtiendo cómo las disputas jurisdiccionales entre estos tenientes y las autoridades del cabildo de Catamarca también se expresaron en una “lucha de varas” (Estruch *et al.*, 2011). Consideramos que tanto en la Puna de Jujuy como en el Valle de Yocavil (también llamado de Santamaría), estas pugnas parecen haber funcionado como una manifestación de fuerza que se ordenaba según

²⁸⁶ ABNB. EC. 23, 1696, f. 7v-9.

un protocolo de acción: cada protagonista realizaba una demostración de su poderío que, además de exigir su co-presencia física, impulsaba la combinación de palabras, símbolos no verbales y la manipulación de objetos de valor simbólico, como eran estas varas (Abèlés, 1988).

En esta dirección, advertimos que los conflictos jurisdiccionales ejemplificados simbólicamente a través de la disputa de las varas eran consecuencia directa de las modalidades del ejercicio del poder en sociedades donde la administración de la justicia debe considerarse como un ejercicio descentrado en el que jurisdicciones o competencias múltiples y superpuestas se ponían en juego (Barriera, 2003). No es nuestra intención extendernos en el análisis del expediente, sino señalar algunos aspectos puntuales que nos permiten revisar cómo los argumentos de Campero para justificar una política religiosa independiente y una jurisdicción política autónoma encuentran varios puntos en común.

A lo largo de este pleito, Campero no solo replicó en defensa de sus indios, sino también a favor de la continuidad de la figura del teniente, buscando quedar por fuera de la jurisdicción del cabildo jujeño. Este aspecto nos lleva a destacar la concepción casuista del derecho en la defensa de Campero. Siguiendo las tres nociones diferenciadoras: “diversidad”, “distancia” y “mutabilidad”, planteadas por Tau Anzoátegui (1992) en su indagación sobre el casuismo en el Derecho indiano, podemos analizar la riqueza argumentativa de las declaraciones que dejó asentadas Campero en el pleito (Becerra y Estruch, 2011; Estruch 2009 a, 2013; Estruch *et al.*, 2011). Entendemos que éstas nos permiten ordenar un discurso a través del cual se buscó sustentar la peculiaridad de un espacio (identificado como “valle”, refiriéndose al “Valle Rico, Rinconada y Yavi”) que reclamaba la residencia de un teniente. O sea, la imposibilidad de tratar con uniformidad el espacio jujeño partiendo de políticas pensadas y tomadas desde San Salvador de Jujuy.

La noción de diversidad hace referencia a las marcadas diferencias existentes entre dos espacios: las particularidades que presentaba “el valle”

debían ser atendidas conforme a soluciones particulares, diferentes a las consolidadas en la ciudad de San Salvador de Jujuy. Esta peculiaridad, fundada en la diversidad de geografías y situaciones, puede, a su vez, resumirse en tres puntos. El primero de ellos responde a la idea de que esta zona era una “frontera múltiple” de enemigos. Según el argumento de Campero, ello hacía necesaria una “pronta providencia para los casos que se ofrecen de administración de justicia y defensa”.²⁸⁷ Es decir, una cabeza propia que organizara su defensa ante posibles intromisiones de las justicias de Lípez y Chichas, que buscaban “usurpar” jurisdicción, o ante los avances de los indios que atacaban “por el valle de Zenta, frontera a Umaguaca, Casabindo y Cochinoca, y otras veces por Acoiti, frontera de Yavi y pueblo de Sococha”.²⁸⁸

El segundo, alude al hecho de que este espacio funcionaba como una “garganta” para el paso del comercio, conectando a la provincia del Tucumán con el Perú. Esto demandaba una garantía de justicia, tanto para pasajeros como para los vecinos, que pudiera evitar daños, robos y muertes. En tercer lugar, en tanto esta zona era “reparo de minerales”²⁸⁹, se plantea la necesidad de un teniente con título de alcalde mayor de minas que pudiera actuar en litigios vinculados a la actividad minera, así como asegurar los reales quintos.

Respecto a la noción de distancia, las “muchas leguas” que separan la Puna de la ciudad de Jujuy se presentan como un hecho que impedía la llegada de “la mano de la justicia”, al tiempo que reforzaba el reclamo de su administración local. Por último, la idea de mutabilidad hace alusión a la imprevisibilidad con que podían desarrollarse cambios en un espacio en el que se sucedían situaciones fortuitas que hacían necesaria la toma de decisiones inmediatas y locales, más diseñadas al calor de los cambiantes acontecimientos, que planeadas desde San Salvador de Jujuy.

²⁸⁷ ABNB. Min. 62-7, 1692, f. 7..

²⁸⁸ *Ibíd.*

²⁸⁹ *Ibíd.*

No obstante, advertimos que muchos de estos argumentos podían ser invertidos para justificar la sujeción de este espacio al cabildo de Jujuy. En ese sentido, este alegaba que no podía hacer frente al avance de los indios mocovíes del Chaco porque no era posible controlar a los vecinos de la Puna, que habrían quedado por fuera de su jurisdicción. A su vez, los capitulares remarcaban que ya no existían minerales en la zona, por lo que era redundante la presencia de un alcalde de minas. Y, como último punto, si bien se reconocían las extensas distancias que separaban a sus autoridades del extremo septentrional de la jurisdicción, no dejaban de señalar que el escaso número de vecinos que allí residía no ameritaba la existencia de este cargo.

Cabe destacar que, detrás de estos discursos que ponían en primer plano la defensa –o el ataque– hacia un orden que albergaba una serie de autoridades que se encontraban lejos de quedar encuadradas dentro de un orden sistemático, lo que se estaba discutiendo era la posibilidad de crear un espacio de poder dentro de la puna jujeña a partir de la construcción de una serie de alianzas entre los encomenderos y los tenientes de la región. Campero no quedaba por fuera de esta modalidad de construir poder: su posición frente a la continuidad de un teniente en Rinconada y Valle Rico estaba vinculada tanto a sus enfrentamientos con la elite capitular de la ciudad de Jujuy, como con los propios lazos de parentesco que lo unían al último de los tenientes de la Puna, el hijo natural de su suegro, Miguel Bernardez de Ovando.

Las particularidades, las distancias y la ubicación fronteriza de la Puna eran los puntos principales de la argumentación de Campero, quien buscaba patrocinar una política religiosa autónoma y una jurisdicción independiente, aunque ello lo enfrentase con el cabildo y el clero local o con los gobernadores del Tucumán. De esta manera, sus privilegios y aspiraciones de poder le valieron sucesivos enfrentamientos que terminaron en la acusación de contrabando de minerales y de incumplimiento del envío de indios para la mita de Jujuy, denunciada ante el Consejo de Indias

(Madrazo, 1982; Santamaría, 2001). Esta denuncia derivó en el embargo temporal de la encomienda, la cual quedó varios años a cargo de la administración del vecino de la jurisdicción, Pedro de Calzada.²⁹⁰

Por su parte, al término del gobierno de Argandoña, Miguel Bernardez de Ovando no fue confirmado en su cargo. El gobernador entrante suprimió esta figura entendiendo que el duplicar jueces provocaba graves inconvenientes, fundamentalmente a la hora de organizar la defensa de las fronteras, ordenando que el cabildo de Jujuy “corriese con una y otra jurisdicción”.²⁹¹ Pese a ello, Ovando siguió al menos dos años más ejerciendo las funciones de teniente, sin el título del gobernador ni aprobación de la Audiencia de Charcas, la cual finalmente se pronunció ordenando que en lo sucesivo no se nombrasen más tenientes en aquellos parajes (Estruch, 2010; Estruch *et al.*, 2011).

El colegio de Tarija: alianzas y adoctrinamiento de elites indígenas

Una vez embargada la encomienda de Casabindo y Cochinoca, diferentes acciones del gobierno local tendieron a debilitar el espacio de poder que el marqués había construido alrededor de ella. Este se había cimentado en sus vínculos con algunos de los miembros de la Audiencia de Charcas, de la Compañía de Jesús, así como en la manipulación de los sistemas de cargos cacicales y en sus alianzas con los curacas locales (Estruch, 2008; Santamaría, 2001). Aprovechando el embargo de la encomienda, no solo su administrador temporario intentó trabar alianza con el cura de Casabindo y sacar de ese pueblo una docena de indios para enviarlos a las misiones que los agustinos tenían entre los chiriguano, sino que también, haciendo uso de esta misma situación, el Gobernador Urizar envió a su teniente de gobernador en Jujuy, D. Antonio de la Tijera, a recaudar información sobre los caciques de la encomienda.²⁹² Con esta acción, el gobernador buscaba abrir sospechas acerca de la legitimidad de los caciques al mando de los dos

²⁹⁰ AHPJ. CMVT. Caja 7, Carpeta 233, 1708.

²⁹¹ AHPJ. CMVT. Caja 6, Carpeta 198, 1713.

²⁹² AHPJ. CMVT. Caja 7, Carpeta 233, 1717, *s/f*.

pueblos de encomienda, a los que consideraba “intrusos sin justo título ni derecho”²⁹³ y puestos a conveniencia de su encomendero.

Ante estas acusaciones, Campero alegó que quien en realidad había removido “los títulos” era Esteban de Urízar, al sacar al cacique que el mismo Campero había puesto (y del cual destacaba su nivel de instrucción), para pasar a nombrar “a otro inepto padeciendo el (...) que yo tenía puesto y su segunda persona prisiones de cárcel”.²⁹⁴ Para reforzar su defensa, el marqués señaló que los gobernadores no se encontraban habilitados para realizar tales nombramientos, los cuales solo podían quedar a cargo del encomendero en aquellos casos en los que no existía una línea sucesoria legítima, pasando estos a escoger al candidato más “idóneo” para el cargo.

En el caso de Campero, la elección había pasado por Don Andrés Cachisumba, curaca del pueblo de Casabindo, y su segunda persona, Don Pascual Alabar. El acceso de los mismos al cacicazgo se justificaba no por la ausencia de una línea sucesoria de sangre, sino porque el candidato “natural” para el cargo, hijo del cacique Don Baltazar Quipildor, tenía al momento de la muerte de su padre una corta edad.²⁹⁵ La estrategia de la que se valía Campero continuaba la iniciada por su suegro, Pablo de Ovando, quien en 1661, en alianza con el mismo Pedro Ortiz de Zárate, había buscado debilitar al antiguo curaca rebelde Quipildor, legitimando la sucesión del pro-español Avichoquar (Palomeque, 2006).

Sin embargo, Campero había logrado sofisticar el *modus operandi* en la manipulación de los cargos indígenas a partir de patrocinar la presencia de la Compañía de Jesús, clave en el sistema de adoctrinamiento de las elites indígenas. De esta forma, el encomendero optaba por enviar a “la escuela de mi colegio de Tarija”²⁹⁶ al sucesor de Quipildor y se aseguraba la presencia de curacas “interinos” que actuaban en calidad de colaboradores²⁹⁷,

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ibíd.*

²⁹⁵ *Ibíd.*

²⁹⁶ *Ibíd.*

²⁹⁷ Ejemplo de ello fue la resistencia que presentó Cachisumba ante las supuestas extorsiones del administrador, quien fue acusado de sacar indios de la encomienda, repartiéndolos a diferentes personas

entretanto “formaba” a un curaca de linaje bajo los preceptos de Compañía, mostrándonos así otra de las múltiples “retribuciones” y sentidos que cobraba esta alianza con los ignacianos.

Es necesario recordar que el apoyo económico que Campero hizo para la fundación del colegio San Miguel de Arcángel de Tarija resultó clave para los planes misionales de la Orden, ya que además de asegurar una nueva ruta de entrada al Chaco, permitió el establecimiento de misiones tarijeñas en Chiquitos. La lejanía y la difícil comunicación de las misiones chiquitanas respecto a la sede administrativa de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, ubicada en la villa de Córdoba del Tucumán, sumada a los graves conflictos que su establecimiento ocasionó con la provincia jesuítica del Perú –que consideraba a esos territorios como propios²⁹⁸ y a la imposibilidad de los jesuitas paraguayos en sustentar nuevas misiones, solo pudo solucionarse a partir del establecimiento de un régimen especial. Este consistía en el financiamiento de su fundador y patrón, Campero, quien las subvencionó a lo largo de toda su vida. Para ello, este encomendero otorgó:

(...) una escritura vitalicia a favor de dichas misiones, obligándose a dar, si se congiesen en cada un año 2000 botijas de vino en la hacienda de la Angostura las 60 y de menos lo que correspondiese (...) con 12 fanegas de trigo en cada un año para que se continúe en todos los pueblos de las dichas misiones el santo sacrificio de la misa.²⁹⁹

Una vez fallecido Don Juan José Campero, sus sucesores continuaron financiando las misiones chiquitanas hasta el momento del extrañamiento de los jesuitas en 1767. Así, el apoyo financiero que Campero brindó a los ignacianos para la construcción del colegio y el mantenimiento de las misiones de Chiquitos fue decisivo dentro de los planes de las autoridades

bajo la modalidad de servicio personal, al tiempo que denunciaba “el mal tratamiento que las más de las veces experimentaban en quien no es su encomendero contra la voluntad del reino señor (...) cosa que no han experimentado en el marqués del valle de Tojo su encomendero porque siempre los ha atendido como padre”. AHPJ. CMVT. Caja 1, Carpeta 67, 1717, s/f .

²⁹⁸ En su avance hacia chiquitos los jesuitas tarijeños intentaron utilizar la residencia jesuita de Santa Cruz de la Sierra como base de operaciones de las misiones chiquitanas, lo cual despertó el enojo del P. Provincial peruano, quien acusaba a los jesuitas de la *Paracuaría* de entrometerse en su provincia (Matienzo, 2000).

²⁹⁹ Fernández, S.J. Juan Patricio: “Relación Historial de las Misiones de Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús”, 1896. Citado en: Matienzo; 2000: 187.

jesuitas de la provincia del Paraguay, a las cuales les permitió desarrollar una ubicación misional estratégica dentro de la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas, dejando al Chaco charquense vinculado a la provincia jesuítica paraguaya, fuera del control de los jesuitas de Lima (Matienzo. 2000).

PATRONAZGOS ENCONTRADOS. REFLEXIONES FINALES

A lo largo del recorrido realizado en el presente capítulo, pudimos registrar la importancia que cobraron las prácticas de patronazgo en la consolidación de esferas de poder dentro del Jujuy colonial. En relación con ello, analizamos una serie de patrocinios revisando el rol que tuvieron ciertos miembros de la elite en la fundación y/o dotación y construcción de capillas e iglesias, como los efectos producidos por estas actuaciones. Partiendo de la idea de que en los siglos coloniales las corporaciones y las familias detentaban el patronato de muchas instituciones eclesiásticas, advertimos la difícil tarea de distinguir los contornos de “lo religioso” de los de “la sociedad”, así como también, las diferenciaciones entre lo doméstico y lo público.

Desde esta perspectiva, el derrotero que siguió la ermita de San Roque nos permitió considerar de qué manera la prolongación de las gestiones de “la casa” con las gestiones de la ciudad estaban intrínsecamente articuladas. Aunque también advertir, y fundamentalmente en relación con la dotación del Colegio de Tarija y la capilla de San Francisco, cómo estas actuaciones piadosas podían en ciertas ocasiones reforzar determinadas posiciones de poder enfrentadas a las autoridades de la república y/o a ciertos sectores del clero.

La reconstrucción del intrincado devenir de la ermita de San Roque nos llevó a reparar en las actuaciones de dos de sus principales patrocinadores, los capitulares Alonso de Tobar y Juan Antonio de Buenrostro. Como destacados miembros de la elite local, estos capitanes dotaron a San Roque de los medios necesarios para el sostenimiento del culto combinando

recursos familiares y otros provenientes de la república, así como también encontraron en este espacio un ámbito en el cual desarrollar ciertas estrategias familiares basadas en las fundaciones capellánicas a fin de sostener los estudios eclesiásticos de sus hijos y nietos. En este sentido, advertimos que aquella línea que separaba el patrocinio de estos notables del ejercido por la propia sala capitular resulta difícil de establecer de manera taxativa.

A su vez, el hecho de que la ermita y el hospital de la ciudad hayan entremezclado sus destinos da muestras tanto de los dilatados contornos que “lo religioso” asumía dentro de esta sociedad (la ventana abierta por Buenrostro es un símbolo de ello) como del amplio espectro de atribuciones que el cabildo de Jujuy tenía sobre San Roque al autoproclamarse patrono de la ermita y actuar como administrador de los fondos hospitalarios. Tal como hemos desarrollado, contradiciendo los deseos testamentarios de Buenrostro y de su mujer, advertimos cómo la sala capitular de Jujuy rigió celosamente los destinos de San Roque resistiendo la ocupación jesuita de la ermita y habilitando el ingreso de determinados actores, tal como fue el caso de los religiosos de la iglesia matriz.

Si las acciones de patrocinio en torno a San Roque se caracterizaron por cruzar las gestiones domésticas con las de la república, las realizadas por los encomenderos de Casabindo y Cochino nos permiten reflexionar sobre el papel de patronazgo en la construcción de una esfera de poder en competencia con el poder municipal y con ciertos sectores del clero. La búsqueda de autonomía y los intentos por construir una “jurisdicción aparte” en la Puna de Jujuy no solo enfrentó a Juan José Campero con los curas del curato de Humahuaca, sino también con la sala capitular de la ciudad de San Salvador de Jujuy y con los gobernadores del Tucumán. En este sentido, entendemos que, para cumplimentar sus objetivos y justificar su accionar, Campero no solo llevó adelante una política religiosa de corte individual, sino que debió vincularse con una orden regular de prestigio como era la Compañía de Jesús.

El patrocinio del Colegio San Miguel de Arcángel en Tarija fue clave en esta alianza, y central para el posicionamiento de esta orden dentro de la Provincia jesuítica del Paraguay. La concreción del proyecto tarijeño patrocinado por Campero, dado a partir de la fundación del Colegio, abrió un nuevo panorama misional para la orden en tanto le permitió posicionarse de manera estratégica en relación con el Chaco sin la necesidad de instalarse en San Salvador de Jujuy y el establecimiento de las misiones chiquitanas (Estruch, 2008). La lejanía y difícil comunicación de estas misiones respecto a la sede administrativa de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, ubicada en la villa de Córdoba del Tucumán, sumada a los graves conflictos que su establecimiento ocasionó con la provincia jesuítica del Perú –que consideraba a esos territorios como propios– y a la imposibilidad de los jesuitas paraguayos en sustentar nuevas misiones, solo pudo solucionarse a partir del establecimiento de un régimen especial. Éste consistía en el financiamiento de su fundador y patrón, Campero, quien las subvencionó a lo largo de toda su vida.

Asimismo, el hecho de emplazar el Colegio en Tarija funcionó reforzando la ruta “tucumana” que iba desde Córdoba hasta las misiones de Chiquitos, tocando los puntos clave del marquesado: Yavi y Tojo (Estruch, 2008). De esta manera, los vínculos con los jesuitas le reportaron a este encomendero importantes beneficios ya que no solo pudo justificar sus negativas ante las demandas de cooperación de la Gobernación y del cabildo jujeño, sino que también le aseguró la presencia ignaciana dentro de sus dominios, en detrimento de los religiosos del curato de Humahuaca. En este sentido, rastreando las implicancias que tuvieron estos patrocinios y considerando el significado que importaba construir estas alianzas, planteamos que en un espacio como el de la Puna de Jujuy, alejado de la ciudad y de su cabildo, y al mismo tiempo, frontera jurisdiccional de la Gobernación y Obispado tucumano, las prácticas de patronazgo adquirieron un papel central en la construcción de esferas de autoridad y competencias jurisdiccionales y en el equipamiento eclesiástico del territorio.

La centralidad que adquirieron las prácticas de patrocinio en el equipamiento eclesiástico del territorio fue un aspecto común en todos los casos abordados. A partir de su análisis, es posible recuperar no solo la incidencia de tales prácticas en la política de instalación de la Compañía de Jesús en el Jujuy colonial³⁰⁰, sino también reconstruir aquellos procesos que llevaron a que oratorios/capillas familiares, como la capilla de San Francisco en Yavi y la ermita de San Roque, se elevaran a la categoría de viceparroquias y así registrar el impacto de estos patrocinios dentro del ordenamiento del espacio religioso jujeño.

Entendemos que estos procesos de integración de capillas y oratorios domésticos a las estructuras diocesanas son ámbitos cruciales para analizar los sentidos, correspondencias y distinciones que asumió “lo público” y “lo privado” para los actores involucrados. Es en esta dirección que podemos relevar de qué manera, en estas instancias en las que se produce una modificación del rango institucional, se ven implicadas una serie de negociaciones y tensiones jurisdiccionales con autoridades seculares y

³⁰⁰ Siguiendo el recorrido de los patrocinios de San Roque y el Colegio de Tarija, advertimos que la fue la propia Compañía de Jesús la que dio claras señales de su escaso interés por montar una instalación formal en un espacio como Jujuy al que percibía como pobre y marginal. En concordancia con ello, la orden solo tomó “tibias” decisiones respecto a su instalación en Jujuy cuando el cabildo exigió una resolución respecto a la aplicación de las donaciones jujeñas realizadas a lo largo del siglo XVII para la creación de un colegio en la ciudad. Estas presiones llevaron a las autoridades jesuíticas del Paraguay a evaluar la situación de los esclavos donados por Buenrostro, disponiendo el traslado desde el colegio de Salta de una o dos familias de los esclavos descendientes, así como el envío de un jesuita a la ermita San Roque, al tiempo que autorizaron la fundación de una estancia de ganado vacuno llamada “San Lucas”, ubicada al este del río Grande. Las respuestas del poder local frente a un emprendimiento productivo jesuita, combinado con un incumplimiento de sus obligaciones contraídas a partir de la aceptación de donaciones de la jurisdicción, nos muestra un nuevo ciclo de tensiones (AHPJ. CRR. Caja XXX, Leg 1, 1758). Estas encontrarán terreno fértil en el contexto de inversión de los modelos político-eclesiásticos que implicaron una consecuente quita de apoyo a la Compañía, como parte del plan de reformas de los últimos Borbones. En el marco de este contexto reformista y ante la ausencia de las licencias correspondientes se desaprobó la fundación jesuita en la ciudad de Jujuy, y se ordenará el inmediato desalojo de la ermita. Las cláusulas y deseos de Buenrostro se cumplirán solo en parte, ya que si bien la Compañía no fundará una residencia a partir de su legado, y se impedirá la ocupación de San Roque, dos jesuitas resistirán su ocupación hasta el momento de la expulsión de la orden en 1767. Por su parte, la concreción del proyecto tarijeño de Campero dado a partir de la fundación del Colegio de San Miguel de Arcángel de Tarija abrirá un nuevo panorama misional para la orden. Y le permitirá posicionarse de manera estratégica en relación con el Chaco sin la necesidad de instalarse en San Salvador de Jujuy (Estruch, 2008).

eclesiásticas. Tal como hemos considerado, la defensa del patrimonio familiar que se hallaba en San Roque y en San Francisco por parte de Tobar y de Campero, respectivamente, da cuenta de que lejos de imponerse una indistinción entre “lo público” y “lo privado”, estos patronos supieron discernir entre sus intereses familiares y los de la comunidad.

CAPÍTULO VII. SEPARACIÓN DE LAS ESFERAS: SECULARIZACIÓN Y CAMBIOS EN LA JURISDICCIÓN DE SAN SALVADOR DE JUJUY

“En los días más clásicos, sin excluir ni los días del Rey nuestro señor, parece esta iglesia una parroquia de indios a donde tienen a menos asistir los vecinos decentes cuyo ejemplo debía edificar a la plebe”.³⁰¹

“¿A qué fin la obligación de enseñar sino hay quién tenga la de aprender? ¿Y quién reconoce ésta si nadie se cree obligado a asistir a la hora y tiempo en que se instruye?”.³⁰²

INTRODUCCIÓN

La aplicación de medidas borbónicas en territorios americanos ha sido eje de numerosos estudios que vieron en ellas el motor de una centralización del gobierno metropolitano en detrimento de la autonomía y autodeterminación de los organismos del gobierno local (Lynch, 1962); como también la implementación de una descentralización del poder a partir del fortalecimiento de las autoridades intermedias (Pietschmann, 1991).³⁰³ Motivados por diferentes intereses, otros trabajos se dedicaron a analizar de qué manera las reformas abrieron paso al proceso de secularización de fines del XVIII (Fraschina, 2012; Peire, 2000; Peire y Di Stefano, 2004; Di Stefano, 2011, entre otros), o las entendieron como la aplicación de un nuevo modelo sociocultural que avanzaba sobre una sociedad estamental promoviendo una modernización de las prácticas sociopolíticas (Morelli, 2007).

Acompañando esta exhaustiva bibliografía que abordó los objetivos del programa borbónico y su aplicación en los dominios de ultramar, en los últimos años hemos asistido a la publicación de una importante variedad de estudios regionales que analizaron las respuestas que dieron las sociedades americanas ante las imposiciones reformistas (Brading, 1994; Lorandi,

³⁰¹ AOJ. Caja 27-8 (10-1), 1806, f. 24

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ Coincidimos con el comentario de Tío Vallejo (1998) acerca de la perspectiva de Pietschman, ya que si bien acordamos en la idea de descentralización administrativa borbónica llevada a cabo para lograr un mayor control y racionalización, tomamos distancia de la idea de una centralización administrativa preborbónica.

2008; Marchionni, 2000; Pietschmann, 1996; Punta, 2009; Tío Vallejo, 2001, entre otros), en detrimento de investigaciones que pusieron el eje en los documentos normativos emitidos por los Borbones (Mariluz Urquijo, 1995; San Martino de Dromi, 1990).

El presente capítulo se enmarca en aquel conjunto de trabajos y busca analizar el impacto de las medidas borbónicas en las corporaciones eclesiásticas y en el cuerpo municipal de Jujuy, considerando, a su vez, cómo afectaron la relación entre ambas esferas de actividad.

Si ante una primera lectura estamos dispuestos a señalar que el programa reformista estuvo guiado, entre otros puntos, por la intencionalidad de eliminar monopolios y privilegios eclesiásticos y municipales al tiempo que imponía la autoridad regia sobre campos de la vida social tradicionalmente regidos por ambas corporaciones (Lorandi, 2008), cabe realizar dos consideraciones. En primer lugar, y compartiendo la perspectiva crítica de Garriga (2002), no suponer que las disposiciones regias tuvieron una determinación total en la actuación del aparato institucional indiano. Sabemos que este estaba provisto de múltiples recursos para obedecerlas y no cumplirlas, tal como queda evidenciado por los diversos medios que servían dentro del universo conceptual del *ius commune* para mitigar el rigor del derecho (Lorandi, 2008; Tau Anzoategui, 2001; Tío Vallejo, 2001).

Esto nos lleva al segundo punto, a la necesidad de situarnos en lo local e identificar los medios que concretamente se emplearon para realizar modificaciones institucionales en la jurisdicción de Jujuy, y las variadas respuestas que frente a ellos se dieron desde el clero y desde el cabildo. Solo después podremos abocarnos a registrar la evolución del vínculo entre ambas esferas dentro de esta sociedad tardocolonial.

En suma, en lugar de visualizar a los Borbones como portadores de un programa guiado por una serie de objetivos políticos determinantes a la hora de adoptar medidas de gobierno (Garriga, 2002), buscamos poner en cuestión la idea de que estas reformas fueron un proceso cohesivo, estructurado y coherente (Fisher, 2000), al tiempo que consideramos las

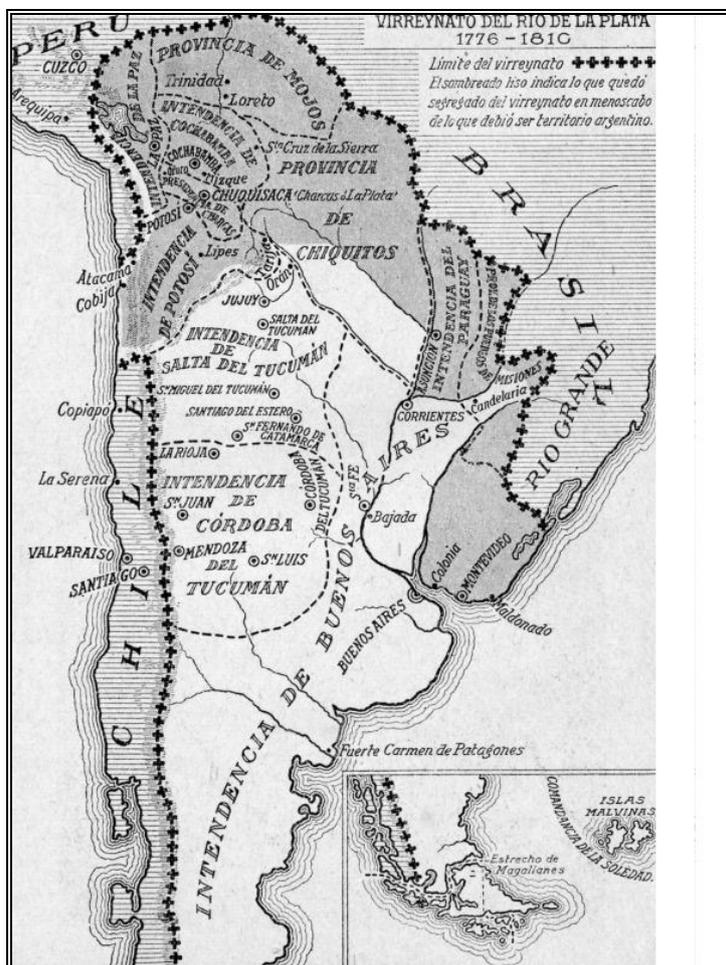
reacciones que se produjeron en el ámbito local, atentos a continuidades y fortalecimientos de ciertos comportamientos políticos tradicionales.

La jurisdicción colonial de Jujuy se presenta como un espacio excepcional para realizar este análisis. En ella, el impacto de las medidas borbónicas implicó un recorte de atribuciones mucho más drástico que el evidenciado en otras ciudades de la región. Con la conformación de la intendencia de Salta de Tucumán (1782) se trazó un nuevo mapa jurisdiccional en el que la ciudad de Jujuy reforzó sus lazos de subordinación respecto a Salta, flamante capital de la intendencia y de la diócesis (1806). Esta nueva configuración se acompañó de modificaciones que no se constatan en otros casos, tales como la pérdida de territorios que pasaron a quedar bajo la dependencia directa de los gobernadores intendentes (la subdelegación de la Puna con sede en la villa de Rinconada).

La ciudad, a través del cabildo, implementó variados recursos dirigidos a defender su jurisdicción y sus antiguos privilegios en un contexto de cambios que excedieron la esfera administrativa y expresaron nuevas formas de concebir la relación entre la monarquía y la sociedad (Caputto y Manavella, 2004). Aquí evaluaremos hasta qué punto se concretaron esas directivas centralistas y cuál fue el impacto de ellas para la jurisdicción de Jujuy. Podemos adelantar que estas modificaciones que resultaron ciertamente desfavorables para el ayuntamiento jujeño, fortalecieron sus pretensiones de autonomía respecto a Salta. Ya en la transición independentista, la actuación del cabildo de Jujuy por la representación política dentro y fuera de los límites de la intendencia también presentó un carácter marcadamente distintivo al encabezar la lucha de las ciudades subalternas por lograr alcanzar un pie de igualdad con las ciudades cabecera de las intendencias (Chiaramonte, 1993).

Sin embargo, consideramos que los precedentes de estas disputas entre Jujuy y Salta no pueden comprenderse si analizamos únicamente los cambios introducidos por las políticas borbónicas. El recorrido realizado a lo largo de esta tesis, y recuperado en este capítulo, nos muestra que ellas

fueron forjadas a lo largo de la conflictiva historia colonial entre ambas ciudades expresadas en términos jurisdiccionales.



Mapa Nº 10: Ubicación y extensión de la Intendencia de Salta del Tucumán en el Virreinato del Río de la Plata.

CENTRALIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN: EL MODELO CORPORATIVO PUESTO EN CUESTIÓN

El modelo historiográfico construido colectivamente a lo largo del siglo pasado plantea que las reformas introducidas durante el reinado de Carlos III (1759-1788) pueden interpretarse en tanto expresión de un Estado absolutista en su intento de desmantelamiento de la sociedad corporativa. Tales políticas reformistas, caracterizadas con términos como “depotismo ilustrado” o “neoabsolutismo”, serían responsables de afectar en diferentes formas y medidas a la autonomía, autoridad y capacidad normativa de dos

espacios corporativos claves de las sociedades americanas: el cabildo y el clero. Desde esta perspectiva, las políticas borbónicas operaron a partir de dos fuerzas –centralización y secularización– proporcionalmente inversas a las que predominaron a lo largo del período colonial. Tales medidas habrían propiciado el avance del proceso de centralización del poder y de secularización en sociedades donde la religión invadía las distintas esferas de la vida social y donde tradicionalmente prevalecía un poder fragmentado, fruto del reconocimiento del carácter originario de los poderes políticos de los cuerpos y de su capacidad de autogobierno.

Sin embargo, la propuesta de un avance regalista sobre las corporaciones locales ha sido revisada en las últimas décadas por nuevos enfoques. Por un lado, cuestionan la idea de que las Reformas Borbónicas deban entenderse como un proceso monolítico y sin fisuras, para dejar lugar al análisis de sus contradicciones intrínsecas como de los constantes retrocesos y suspensiones ocasionadas por parte de las autoridades americanas (Fisher, 2000; Lorandi, 2008; Tío Vallejo, 2001, entre otros). Por otro, estos estudios aportan una novedosa perspectiva al conjugar las transformaciones institucionales impulsadas por los Borbones con la persistencia y, en ciertos aspectos, el fortalecimiento de las tradicionales instituciones corporativas (Agüero, 2008; Lorandi, 2008; Punta, 2009; Tío Vallejo, 2001, entre otros).

Atendiendo a estos debates, en este apartado nos proponemos discutir la pertinencia de la aplicación de los conceptos de centralización y secularización en nuestro caso de estudio, considerando su presencia y efectos en el espacio del cabildo y del clero jujeño a lo largo del período tardocolonial. A partir de este análisis buscaremos evaluar hasta qué punto las Reformas Borbónicas alteraron una dinámica institucional que, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores, se hallaba tan fuertemente condicionada por el orden corporativo.

Centralización, autonomía municipal y privilegios de la “república”

La modernización de las prácticas sociales impulsadas por los Borbones y el nuevo modelo sociocultural que se fue gestando a lo largo del XVIII contaba entre sus principales antecedentes con el influjo de la Ilustración. El grupo dirigente del reinado de Carlos III estaba influenciado por ideas cuya más clara expresión se encuentra en el Iluminismo francés (Pietschmann, 1991). Sin embargo, en la península la Ilustración desarrolló corrientes propias en las que se valorizaban elementos tradiciones como el idioma, el derecho español y, fundamentalmente, la religión católica con el jansenismo como principal corriente reformista (Chiaramonte, 2007). Allí, el movimiento ilustrado persiguió objetivos políticos que apuntaban a la recuperación de una prosperidad “nacional” perdida, pero con muchos menos rasgos teóricos que la corriente francesa o lo sucedido en otros países europeos (Pietschmann, 1996).³⁰⁴

Estos principios ilustrados avanzaban sobre el concepto estamental en que se basaba la sociedad tradicional proclamando también en los dominios de ultramar un esfuerzo por eliminar monopolios y promover una legislación de corte racional, pero con una clara tendencia liberalizadora. Esta buscaba eliminar frenos tradicionales que impedían que el individuo buscara su progreso, liberándolo del patrimonialismo tradicional y enmarcándolo en un sistema regido por normas legales (Pietschmann, 1991).

Sin embargo, es necesario ser cautos acerca de la recepción de estas nuevas ideas y considerar en qué medida estos impulsos reformistas contribuyeron fehacientemente a introducir nuevos modelos culturales y a remozar las normas consuetudinarias de las sociedades coloniales (Lorandi, 2008; Pietschmann, 1991). Así como también se hace necesario tener presentes las enormes distancias y realidades que existían entre los discursos interpretados como los textos canónicos de aquel modelo político y su

³⁰⁴ Una gran parte de las personalidades sobresalientes de la Ilustración del siglo XVIII en España fueron funcionarios que durante sus actividades de gobierno aplicaron conocimientos ilustrados en forma de memoriales, disertaciones y dictámenes políticos. Tal fue el caso del conde de Campomanes, ministro de Hacienda de Carlos III.

percepción por los propios agentes que los aplicaban. Siguiendo estas ideas, Guillamón Álvarez se interroga: “¿Hasta qué punto un administrador y su entorno aplicaban una política concreta sobre un territorio que de principio les era extraño? ¿Cómo tenía que pensar la realidad político-administrativa de ese espacio nuevo con las categorías y la experiencia profesional que había adquirido en su desarrollo profesional y personal previo?” (2010: 11).

Atendiendo a estos puntos, privilegamos aquí un análisis que focalice en los medios de reforma disponibles y tome en cuenta los instrumentos efectivamente puestos a disposición para alcanzarlos.

La bibliografía especializada generalmente ha sostenido que el reformismo ilustrado apuntó hacia una centralización del poder reglamentando el alcance de los gobiernos locales y cercenando su autodeterminación (Lynch, 1962). Aquella autonomía municipal, característica de los antiguos principios pactistas de relación entre el soberano y sus vasallos comenzaba a ser disputada en el nuevo diseño imperial. El lugar de los cuerpos urbanos como mediadores del poder jurisdiccional del Rey era cuestionado desde una nueva concepción de la autoridad.

La tendencia a reducir la capacidad de negociación e intervención directa de las corporaciones urbanas y a monopolizar sus facultades fiscales, legislativas y ejecutivas se acompañó de un cambio en la tradicional forma de control territorial de las ciudades y sus organismos de gobiernos, los cabildos. Para ello, la tradición centralista de los Borbones consideró el sistema de intendentes – experimentado y aprobado en España– como el mejor medio para imponer normas de racionalidad burocrática más elevada (Lynch 1962). La nueva forma de disponer el territorio americano se materializó a partir de la reformulación de los espacios jurisdiccionales y fiscales. La creación de nuevos virreinos y la instrumentación del sistema de intendencias buscó reducir la distancia entre la administración central y el gobierno municipal, al tiempo que recortaba las preeminencias y privilegios de las ciudades (Caputto y Manavella, 2004). Teniendo presentes estos puntos, nos interesa considerar cómo se instrumentalizó ese proceso de

centralización-racionalización del poder en la jurisdicción de Jujuy, periferia del imperio español.

Recordemos que para el gobierno del Virreinato del Río de la Plata, creado provisionalmente por Carlos III en 1776 y convertido en permanente en 1777, el monarca dictó en 1782 la “Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de Ejército y Provincia en el Virreinato de Buenos Aires”.³⁰⁵ Estas disposiciones rigieron durante el resto del período colonial y mantuvieron una vigencia parcial más allá de los comienzos del movimiento de la independencia.³⁰⁶

El reordenamiento territorial y administrativo que estableció la Real Ordenanza dividió el flamante virreinato en las intendencias de Salta del Tucumán, Córdoba del Tucumán, Paraguay, La Plata, Cochabamba, Potosí, La Paz, y otorgó a Buenos Aires la intendencia general de ejército. De esta manera, la antigua Gobernación del Tucumán quedó dividida en dos unidades administrativas, las intendencias de Salta del Tucumán y de Córdoba del Tucumán. En ellas se introdujo una concepción diferente de la jerarquización de las ciudades incluidas en su interior, las cuales pasaron a quedar subordinadas a Salta y Córdoba, ciudades de cabecera en las que residía la nueva autoridad, el gobernador intendente.

Consideramos que, si bien es posible hablar de una centralización administrativa en tanto la introducción de la figura del gobernador intendente fortaleció una autoridad intermedia entre el poder central representado por el virrey y los poderes locales, en el antiguo Tucumán colonial esa autoridad regional ya tenía su antecedente en la figura del

³⁰⁵ *Real Ordenanza...*, artículo IV.

³⁰⁶ De manera sintética, podemos decir que la institución intencional ha sido objeto de análisis desde un doble enfoque: uno más atento al aspecto normativo y al estudio de la intendencia en el marco de una organización política centralizada (Lynch, 1962). Y otro, más empírico, que ve a la intendencia como una institución que permitió el fortalecimiento de organismos locales como el cabildo (Tío Vallejo, 2001). Por su parte, otros autores plantearon la necesidad de precisar los conceptos de “centralización” y “descentralización”, generalmente utilizados con ambigüedad en la bibliografía; así como también, de discutir la existencia de afanes puramente centralistas o descentralistas, para interpretar a las reformas como “consideraciones racionales sobre la marcha efectiva de la administración” (Pietschmann, 1991).

gobernador (Tío Vallejo, 2001). Este, en su calidad de capitán general, había concentrado en sus manos las causas de justicia, policía, hacienda y guerra, las cuales a fines del XVIII pasaron a ser privativas de los intendentes.³⁰⁷ Al respecto, autores como Chiaramonte (1993) han señalado que las innovaciones que trajo la introducción de esta figura habrían intentado ser suavizadas mediante la argucia de unir la antigua denominación de gobernador con la nueva de intendente, empleando la denominación de “gobernador intendente”. Aunque advirtiendo que esta apelación a la antigua imagen del gobernador no habría podido ocultar los avances monárquicos sobre las viejas instituciones de sus territorios americanos.

Entendemos que, para evaluar la magnitud de dichos avances, es necesario considerar la diversidad de situaciones regionales y distinguir los centros del imperio de las periferias.³⁰⁸ Como también, y ya a un nivel local, la situación de las ciudades cabecera respecto de las subordinadas, como fue el caso de la ciudad de Jujuy y su jurisdicción, la cual sufrió el traspaso de muchos de sus prerrogativas y privilegios a la ciudad de Salta.

Tanto la ciudad de Salta como la de Córdoba fueron ascendidas a capitales de la gobernación intendencia con sus respectivos gobernadores intendentes. Estos fueron quienes asumieron la mayor parte de las funciones del cabildo y adquirieron un importante protagonismo en el manejo de la administración local. Sin embargo, otros factores permitieron fortalecer el peso político y la capacidad de acción de sus capitulares. Estos no solo se

³⁰⁷ La implantación del régimen intencional trajo aparejado el surgimiento de la figura de intendente que, con sus facultades en las causas de justicia, policía, hacienda y guerra, avanzó sobre las atribuciones dadas al virrey provocando conflictos de competencia. Si en el plano de la justicia secular estos funcionarios asumieron toda la jurisdicción administrativa, ya fuese de interés fiscal o sobre los distintos fueros especiales (militar, hacienda, etc.) en el eclesiástico se les encomendó el ejercicio del vicepatronato y la vigilancia de los aspectos no espirituales del clero secular y regular (San Martino de Dromi, 1990).

³⁰⁸ Los espacios marginales, por la distancia respecto a los centros importantes de poder, por las dificultades de control jurisdiccional de sus magistrados territoriales, como por la menor cantidad y jerarquía de los funcionarios enviados por la Corona, fueron un ámbito propicio para el desarrollo de los comportamientos corporativos de las elites capitulares (Agüero, 2008; Lorandi, 2008). En muchos casos, los espacios locales periféricos dieron batalla a los embates regios utilizando mecanismos propios del Antiguo Régimen, al tiempo que ampliaban la brecha entre las normas y las prácticas haciendo uso de su lejanía y/o marginalidad (Lorandi, 2008).

beneficiaron con la creación y aumento del número de los funcionarios contemplados por la Real Ordenanza (Punta, 2009)³⁰⁹, sino también, con las políticas de consenso trabadas con las nuevas autoridades que permitieron dar continuidad a ciertos mecanismos que hasta entonces habían regido las relaciones entre la ciudad y el gobernador (Agüero, 2008). Por supuesto, todo ello no derivó en un panorama totalmente pacífico, en tanto estos cambios institucionales también complejizaron las alianzas y las disputas entre vecinos y autoridades regias (Marchionni, 2000).

San Salvador de Jujuy, como San Miguel de Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca, formó parte del grupo de ciudades que pasaron a estar subordinadas al intendente que residía en la ciudad cabecera de Salta. Pese a que el cabildo jujeño era uno más dentro de este conjunto de ayuntamientos dependientes de la intendencia, algunas particularidades lo distinguían del resto. Ellas mismas no son totalmente novedosas, sino más bien se encuentran asociadas a características que estuvieron presentes a lo largo de su historia colonial y se vinculan con su ubicación geopolítica, con las intenciones autonomistas del espacio puneño y con sus históricos conflictos jurisdiccionales con Salta.

Entendemos que estos aspectos cobraron nuevas dimensiones tras la aplicación de reformas que afectaron y recortaron atribuciones de la ciudad de San Salvador de Jujuy, privando al gobierno municipal de una cuota importante de su poder y autonomía. Tales reformas pueden dividirse, para nuestro caso, en tres áreas: una legislativa, en la que la corporación municipal jujeña vio afectada su prerrogativa para dictar y promulgar bandos de buen gobierno (Marchionni, 2008). Una jurisdiccional, que involucró la pérdida de la jurisdicción territorial de la Puna en manos de la flamante intendencia de Salta. Y, por último, una fiscal, que evidenció el traspaso de la recaudación y administración del impuesto de la sisa del cabildo de Jujuy hacia la ciudad capital de Salta (Acevedo, 1965; Lorandi,

³⁰⁹ Un proceso similar se dio en Buenos Aires, ya que si bien el cabildo perdió poder de determinación, la elevación del estatus de ciudad capital del virreinato impactó positivamente en el ayuntamiento, elevando también su jerarquía (del Valle, 2006).

2008; Paz, 2004) como la transferencia de las oficinas de la Real Hacienda a la misma ciudad (Acevedo, 1965; Paz, 2004). De todos estos puntos, nos interesa detenernos en los cambios evidenciados en la jurisdicción territorial y en el terreno fiscal, revisando cómo en el caso de Jujuy y Salta se resignificaron viejas rivalidades jurisdiccionales expresadas a partir del conflicto por la jurisdicción sobre Puna y por la sisa.

El viejo conflicto

El conflicto alrededor de la sisa no fue una novedad del contexto borbónico en la jurisdicción de Jujuy, sino el resultado de una serie de intromisiones que los gobernadores del Tucumán habían intentado realizar sobre los gobiernos locales en diferentes momentos del período colonial. De todas ellas, la más emblemática estuvo a cargo del Gobernador del Tucumán, Manuel Fernández Campero (1764-1769), un “típico funcionario borbónico” que contaba con el capital simbólico necesario para poner en juego “un intento por reformular las relaciones entre las instituciones locales y la Corona de España, aunque con escaso éxito” (Lorandi; 2008: 85).

La polémica generada alrededor del uso que hizo Campero de estos fondos destinados a la guerra del Chaco, como sobre su política militar en general, fue decisiva en el progresivo deterioro de las relaciones entre gobernador y el cabildo de Jujuy (Lorandi, 2008). La administración del ramo de la sisa, cuyo producto se destinaba a solventar los gastos de la defensa de la frontera, era una de las prerrogativas del cuerpo capitular, así como una de las principales fuentes de recursos y privilegios del cabildo. Como impuesto municipal, este quedaba a cargo de los miembros capitulares, quienes solían asignarlo a otros rubros y destinos en una utilización abierta a fraudes. Por ello, el avance de Campero sobre este ramo significó para el cabildo de Jujuy algo más que la apropiación indebida de fondos municipales, implicó un avallasamiento sobre su autonomía (Paz, 2004).

Si el Gobernador Campero fue el primero en retirar los fondos de la sisa ante un cabildo que reclamaba tener jurisdicción sobre su administración, fue Andrés Mestre –ya en calidad de intendente– quien centralizó en Salta

este recurso. De esta manera, lo puso bajo la órbita de la Real Hacienda, cuyas oficinas administrativas pasaron pocos años después a quedar concentradas en la capital de la intendencia. Ello significó la pérdida de uno de los privilegios de Jujuy, cuya ubicación en la ruta hacia el Alto Perú lo había favorecido con la instalación de dichas oficinas a fines del XVII.³¹⁰

Esta relocalización y centralización fiscal que afectó a Jujuy en las últimas décadas del XVIII está teñida de la impronta reformista que, desde el gobierno de Manuel Campero en adelante, caracterizó en gran parte las políticas de los Borbones en el antiguo Tucumán. Sin embargo, las confrontaciones entre Jujuy y Salta en torno a las recaudaciones de impuestos, remates y la transferencia de recursos determinó gran parte la dinámica de sus relaciones. Ese derrotero se inicia el mismo año de la fundación de San Salvador de Jujuy, con la disputa por el remate de los fondos hospitalarios con Salta (Estruch, 2008), y continúa con los diferentes intentos por centralizar la Real Hacienda en Salta.

La subdelegación de la Puna, crónica de una división anunciada

Una situación similar a la evidenciada en el ámbito fiscal se dio en el terreno jurisdiccional a partir de la pérdida de la Puna en manos de la capital de la intendencia. Si bien la creación de la subdelegación de la Puna formalizó esta división dejando a Jujuy sin su porción de territorio más septentrional, las pretensiones de autonomía de algunos de los hacendados de la Puna y los reclamos de Salta sobre ella son parte fundante de la historia de ambas jurisdicciones. Recordemos que las disputas de poder entre Salta y Jujuy que involucraron este territorio se expresaron en términos jurisdiccionales a lo largo de todo el período colonial (Becerra y Estruch, 2011, 2015; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011; Palomeque, 2006; Sica, 2006).

³¹⁰ El traslado de las oficinas de la Real Hacienda a Salta fue una pérdida para Jujuy desde el punto de vista político y social. Aunque los cargos de esta oficina raramente habían sido ocupados por miembros de la elite local, sus oficiales proveyeron muchos esposos para mujeres de la elite local a la par de conexiones con funcionarios reales (Paz, 2004).

La jurisdicción de primera instancia no solo era un privilegio de las ciudades, sino la piedra angular de sus prerrogativas. Por ello, asegurar la jurisdicción de los alcaldes de Jujuy y el control territorial sobre esta área alejada de la ciudad fue, desde fines del XVI, una de las principales preocupaciones del cabildo jujeño. Su competencia e influencia allí era menor que en otras áreas debido a las distancias y a la presencia de autoridades regias asentadas en esa región desde 1595: nos referimos a los corregidores de Omaguaca y, posteriormente, a los tenientes de la Puna. La coexistencia de estas autoridades de designación regia con “las justicias” del ayuntamiento de Jujuy crearon a lo largo de los siglos coloniales un doble orden institucional en el que se superpusieron autoridades regias y capitulares (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011).

Ya en los tiempos de las intendencias, tras la eliminación de la figura del teniente de la Puna y su reemplazo por el subdelegado con competencia en las cuatro causas, la jurisdicción ordinaria del cabildo de Jujuy sobre esa área quedó claramente clausurada. Sin embargo, los enfrentamientos entre las “justicias de la república” y las nuevas autoridades puneñas no terminaron. El cabildo de Jujuy sostuvo sus reclamos sobre la Puna y en el año 1793 inició un sumario contra el subdelegado de Rinconada (Becerra y Estruch, 2015).³¹¹ Tal como analizaremos a partir de esta documentación inédita, en dicho sumario se recrearon algunos de los argumentos que a lo largo del XVII funcionaron para justificar los derechos de la ciudad sobre su región más septentrional, como para avalar los principios “separatistas” de la Puna.

Previamente, se hace necesario puntualizar algunos aspectos. Fue en el año 1782 que el intendente de Salta del Tucumán, Andrés Mestre, creó la subdelegación de la Puna obedeciendo a las instrucciones de la Real Ordenanza. Esta prescribía la abolición de todo corregimiento que existiese

³¹¹ AGN. Sala IX, 33-8-5, 1793. Agradezco a la Dra. María Florencia Becerra haberme facilitado este documento, así como sus ideas y sugerencias.

en el Virreinato del Río de la Plata y su sustitución por subdelegaciones. La subdelegación de la Puna, con sede en la villa de Rinconada, comprendía “los cuatro pueblos de indios más distantes de la ciudad de Jujuy, que son Santa Catalina, la Rinconada, Cochinoca y Casabindo”³¹²: justamente, aquellos “pueblos” que integraron el antiguo corregimiento de Omaguaca y que, posteriormente, dieron base a la jurisdicción del teniente de la Puna.³¹³

Teniendo en consideración estos puntos, entendemos que la preexistencia de corregidores de Omaguaca asociados a la existencia de población predominantemente indígena en la Puna y, posteriormente, de tenientes y alcaldes de minas en esta región, fueron antecedentes centrales para la creación de esta subdelegación que ubica a Jujuy como un caso excepcional dentro del antiguo Tucumán.³¹⁴

Tío Vallejo (2001) ha señalado que la ausencia o preexistencia de corregidores marcó una gran diferencia entre diversos espacios. En este sentido, observa que en el caso de las intendencias altoperuanas³¹⁵ la sustitución de la figura del corregidor por la del subdelegado fue fundamental en la reorganización de la justicia, mientras que “la inexistencia de corregidores en Tucumán, y por lo tanto de subdelegados territoriales, dejó en manos del cabildo la centralización de la

³¹² *Ibíd.*, f. 3.

³¹³ Es importante mencionar que los subdelegados de la Puna tuvieron injerencia en asuntos mineros como Alcaldes Mayores y que, tal como había sucedido con sus autoridades predecesoras, el lugar de asiento de esta autoridad estuvo supeditado a los ciclos de la minería. El pueblo español de Rinconada de Oro, ubicado en las cercanías del cerro del Espíritu Santo de Cochinoca, fue, como señalamos, el lugar de asiento inicial de los tenientes y alcaldes de minas de la Puna en la década de 1620. Tal localización se correspondió con una activación minera de esta área y un consecuente aumento de la población para esas primeras décadas del siglo XVII. Transcurrido más de un siglo y medio después, los subdelegados de la Puna volvieron a tener por sede a Rinconada y con ello, la ventaja de poder controlar desde allí las numerosas manifestaciones auríferas, tanto en vetas como en aluviones (Coira, 1979) que se prolongaban hacia la sierra de Rinconada y constituían el epicentro de la actividad minera de todo el territorio que quedaba bajo la jurisdicción de esta figura (Becerra y Estruch, 2015).

³¹⁴ Para un mayor desarrollo de estos temas, ver: capítulos IV y V.

³¹⁵ Una bibliografía renovada se ha dedicado a profundizar en el estudio de las subdelegaciones como demarcaciones territoriales que sustituyeron a los antiguos corregimientos y alcaldías mayores al establecerse el sistema de intendencias en Nueva España (Diego-Fernández Sotelo *et al.*, 2014).

administración rural (...) en lugar de fortalecer el poder del intendente por medio de sus subdelegados” (Tío Vallejo; 2001: 124).

El panorama delineado por esta investigadora no se corresponde con la situación de la Puna de Jujuy, caso excepcional dentro del antiguo Tucumán, donde entendemos que la preexistencia de corregidores asociados a la presencia de población predominantemente indígena de la Puna y, posteriormente, de tenientes y alcaldes de minas en esta región (los denominados “tenientes de la Puna”) fueron antecedentes centrales para la creación de la mencionada subdelegación. En función de ello, en otro trabajo hemos propuesto que la subdelegación de la Puna, con sus autoridades y su delimitación y disgregación respecto de la ciudad de San Salvador de Jujuy, se había construido a lo largo de más de dos siglos (Becerra y Estruch, 2015).

La preexistencia de corregidores/tenientes presenta, entonces, una relación directa con esta otra autoridad de designación regia: la del subdelegado de la Puna, un funcionario real, dependiente del intendente, que concentraba “las cuatro causas de policía, justicia, hacienda y guerra”.³¹⁶ Su jurisdicción abarcaba los curatos de la Puna, aquel distrito con la población indígena más importante de toda la intendencia³¹⁷ que, desde fines del XVI, había estado bajo jurisdicción del cabildo de Jujuy, aunque en constante disputa (Becerra y Estruch, 2011, 2015; Estruch, 2013, 2014; Estruch *et al.*, 2011). Entendemos que, con la creación de la nueva subdelegación dependiente del intendente de Salta, el cabildo de Jujuy perdió su lucha jurisdiccional y con ella su histórica pelea por la mano de obra puneña y por el control sobre el

³¹⁶ AGN, Sala IX, 33-8-5, 1793, f. 3.

³¹⁷ Los censos borbónicos del período 1776-8 que abarcan la totalidad de cabeceras tucumanas dando cuenta de la distribución espacial de los indígenas ubican a Jujuy en el primer lugar con 11.181 efectivos y detallan que los curatos de la Puna de Jujuy son los que contabilizan la mayor cantidad de población indígena de la gobernación con dos categorías fiscales diferentes: los indios de encomienda (marquesado) y los forasteros sin tierras, categorizados tras las Reformas Borbónicas para el cobro del tributo (Caretta, 1999; Faberman y Boixadós, 2009-2010).

rescate de oro y abastecimiento de los trabajos auríferos de la zona (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014, 2015; Estruch *et al.*, 2011).³¹⁸

Si bien crear un territorio separado y bajo supervisión directa de la capital de la intendencia respondía a la citada ordenanza, que exigía la anulación de los antiguos corregimientos, es interesante recordar todo el historial de intentos separatistas de la Puna analizado en esta tesis, como también la evolución de sus figuras de autoridad. De esta manera, la creación de esta subdelegación y los celos ante su autonomía no nos resultarán tan novedosos, ni los entenderemos como parte de un paquete de medidas borbónicas tan rupturistas. Así como sus subdelegados no nos parecerán tan originales respecto a los antiguos tenientes.

El documento referido es un sumario establecido en el año 1793 por el cabildo de Jujuy contra el subdelegado Juan B. Villegas. La conformación de este expediente responde a la oposición capitular ante el nombramiento de Villegas, del cual se objeta su calidad y conducta y el reclamo de la jurisdicción sobre los curatos de la Puna, ahora subdelegación. Nos interesa resaltar entre las fojas del sumario una serie de puntos que evidencian un cambio de época de la mano del proyecto cultural y de las reformas sociales de los Borbones.

Nos referimos a las cualidades que se ponderaban como necesarias para el desempeño del oficio de subdelegado –las menciones sobre la “civilidad” de los candidatos–, como también a aspectos asociados a un contexto de cambios económicos y de nuevas formas de control de los espacios públicos y, particularmente, de la población rural. Ejemplo de ello es la centralidad que asumió esta figura de autoridad en la efectiva recaudación de la alcabala, el más paradigmático de los impuestos borbónicos.³¹⁹ O su rol en la promoción de una participación activa de toda la población en una revitalización

³¹⁸ Paz (2004) también agrega que la nueva jurisdicción afectó la extracción de renta y trabajo de las extensas fincas rurales de la Puna, propiedad de algunas de las familias de la elite jujeña.

³¹⁹ Así, se consideraba: “desde que tomamos conocimiento de la provincia fue asunto de nuestro cuidado establecer en los pueblos de la Puna la recaudación de los derechos de alcabala nuevo impuesto”. *Ibíd.*, f. 208.

económica basada en el desarrollo de técnicas productivas, el impulso al comercio transatlántico, la agricultura y la minería.³²⁰ Un punto a destacar es el discurso elaborado en torno a la centralidad del indígena en el desarrollo de estas tareas productivas a partir de “inspirarles estos loables ejercicios por los medios que sean convenientes, haciéndoles entender deben comerciar libremente con todo género de personas”.³²¹ Tales directivas estaban estrechamente vinculadas con aquel discurso político de fines del XVIII que alentaba un mejoramiento en las capas sociales bajas, impulsando la movilización económica del individuo, rompiendo estancos y monopolios.

Por último, a lo largo del documento se hacen diversas apreciaciones acerca del poder de policía que afloraba en la cultura jurídica de fines del siglo XVIII (Agüero, 2008; Zamora, 2014), resaltando la necesidad de atribuir a los subdelegados las causas de policía. En el sumario se especifica lo abandonada que se hallaba la campaña “a falta de sujetos que castiguen los muchos malévolos que haciendo robos y otros delitos hondon por ellas a su albedrio, sin que los señores de esta ciudad tengan arbitrio para proporcionar el remedio”.³²² Y se pondera el protagonismo que tenían los subdelegados en la persecución de vagabundos y holgazanes, especialmente en una zona como la Puna que se visualiza como un espacio propicio para albergar una “vida montaraz”.³²³

Más allá de este panorama de novedades, el análisis de este sumario nos muestra que lo que primaba en este contexto finisecular eran las continuidades: la subdelegación de la Puna, con su delimitación y disgregación respecto de Jujuy, se había construido a lo largo de más de dos siglos. Lo mismo sucedió con sus autoridades y con los argumentos a favor y

³²⁰ La Real Ordenanza contemplaba, entre otros puntos, la repartición de tierras realengas o de dominio privado, como una serie de recomendaciones sobre el aumento de la agricultura y siembras de granos, crías y matanzas de ganado, conservación de los montes y bosques y protección de la industria, minería y comercio.

³²¹ AGN. Sala IX, 33-8-5, 1793, f. 5 v.

³²² *Ibíd.*, f. 128 v.

³²³ *Ibíd.*, f. 131 v.

en contra de su existencia, en tanto están en estrecha vinculación con los registrados a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Juan B. Villegas, nombrado por el Gobernador Intendente Andrés Mestre en 1783, al igual que los tenientes de la Puna era un vecino de la zona (en este caso, del pueblo de Santa Catalina) con intereses locales y con una red de contactos y antecedentes en la administración que merecen ser destacados. Lejos de aquel ideal borbónico en el que los funcionarios regios debían ser ajenos a las realidades locales, entre los antecedentes de Villegas encontramos los títulos de capitán de milicias y de alcalde pedáneo, una destacada actuación durante la sublevación de 1781 (en la cual su “intrepidez por atajar los progresos en su distrito”³²⁴ mereció los más altos elogios) y una designación como alcalde de minas. A su vez, y tal como fue el caso de los tenientes de la Puna, Villegas hizo valer su autoridad en materia de minas para alentar algunos emprendimientos mineros, favorecer ciertas empresas y desfavorecer otras (Becerra, 2014 a). Asimismo, sus funciones como subdelegado estaban totalmente alineadas con las de los tradicionales tenientes de la Puna: se esperaba que esta nueva autoridad continuara cumpliendo con la tarea de defender la frontera, impartir justicia en causas mineras e intervenir en el nombramiento y sucesión de las autoridades étnicas. Ya fuera del plano oficial, como vecinos del lugar, los tenientes y subdelegados de la Puna tenían intereses personales que defender, alianzas que proteger y una legitimidad y un capital simbólico que resguardar dentro del ámbito local.

Si no era novedosa la delimitación de esta subdelegación y de sus autoridades, tampoco lo eran muchas de las ideas y argumentaciones que en el remozado contexto de fines de XVIII se esgrimían para discutir la segregación de la Puna respecto de la ciudad de Jujuy.

Los testimonios que apuntan a la defensa de su separación vuelven sobre los tópicos propios del XVII, ponderando la distancia y la posición de frontera/”garganta del comercio” que tenía este territorio (Becerra y

³²⁴ *Ibíd.*, f. 123 v.

Estruch, 2011; Estruch, 2009 a, 2013). La alusión a estas características aparece estrechamente asociado a la necesidad de crear una nueva jurisdicción con una autoridad que pudiese hacer frente a avances enemigos en la frontera, sobre todo después de la rebelión de 1781 y de sus repercusiones en Jujuy.³²⁵ Asimismo, también se referencia la urgencia de frenar el contrabando, “siendo como es la mayor parte de estos pueblos y su jurisdicción tránsito preciso para las mulas que se extraen de estos potreros al reino del Perú, vigilará sobre los excesos que frecuentemente se notan”.³²⁶ Además, se demanda una administración de la justicia que pudiese cubrir *in situ* y “con total independencia”³²⁷ las deficiencias y ausencias de un distante cabildo de Jujuy:

(...) hay varios pueblos de indios tributarios, y muchos españoles en sus comercios, en la Puna Jurisdicción de Jujuy, y en larga distancia, tuve a bien crear otro subdelegado en la misma ocasión, para poner en estado de sentencia las cuatro causas y resolver las leyes, nombrando a Don Juan Bautista Villegas.³²⁸

Por su parte, las argumentaciones presentadas por el ayuntamiento de Jujuy en oposición a la creación de la subdelegación de la Puna se construyeron a partir de una serie de tópicos propios del Antiguo Régimen que apelaban a la “costumbre inmemorial” de una posesión pacífica y sin contradicciones. A lo largo del sumario, este cabildo alegaba tener privilegios y derechos concedidos sobre la base de los méritos de sus vecinos en términos de servicios, sacrificios y lealtades a la Corona, referenciando los antiguos principios pactistas de la relación entre Rey y súbditos. En ese sentido, en el sumario se remarcaba:

(...) el mérito de haber sido esta ciudad y sus vecinos los principales que se presentaron en campaña a costa de la fatiga de sus personas y sacrificando su propio caudal a la conquista y recaudación de estos pueblos y territorios

³²⁵ Con motivo de haberse extendido el fuego del rebelión hasta las inmediaciones del dicho partido, y aún hasta el centro de la ciudad de Jujuy fue tal su actividad, su vigilancia, su celo, e intrepidez [Juan B. Villegas] por atajar los progresos en su distrito, que mereció lo más amplios elogios de los jefes, y magistrados de quienes dependía”. *Ibíd.*, f. 123 v. Para un mayor desarrollo de estos temas ver: Sánchez, 2002.

³²⁶ AGN. Sala IX, 33-8-5, 1793, f. 4.

³²⁷ *Ibíd.*, f. 11.

³²⁸ *Ibíd.*, f. 11.

de que se compone dicha jurisdicción de cuya resulta fueron asignados estos en calidad de encomiendas a los vecinos que se distinguieron en aquella campaña.³²⁹

A este alegato de derechos y tradiciones que no se podían modificar por estar fundados en una especie de mutualidad contractual entre el soberano y sus vasallos, el ayuntamiento sumó otro recurso: citó a un grupo de testigos a una instancia de declaración testimonial en la que debieron responder un extenso cuestionario. Este indaga acerca de la participación de los vecinos de Jujuy en la conquista de la región puneña, en su conocimiento sobre intentos previos de separación de la jurisdicción, en los supuestos impedimentos de tránsito con la ciudad de Jujuy, y, por último, en el accionar de Villegas en materia minera (si efectivamente había ejercido la minería, si “usurpaba a los miserables indios”³³⁰, etc.).

Advertimos, entonces, que los aspectos más relevantes del cuestionario producido por los capitulares apuntan hacia los tópicos asociados a la tradicional legitimidad del ayuntamiento adquirida ante el Rey, así como también se asocia con el poder de la costumbre dentro del ordenamiento del cuerpo social. Apelar a la memoria de los testigos y consultar si estos tenían conocimiento de la existencia de precedentes autonomistas de la Puna responde a la necesidad de probar que desde “tiempos inmemoriales” este territorio había estado sujeto a la jurisdicción de la ciudad de Jujuy. Advertimos en este punto del cuestionario que no pareciera existir margen alguno para la aceptación de medidas regias (aunque tuvieran la impronta y fuerza de las disposiciones borbónicas) sin antes apelar a los mecanismos casuísticos de Antiguo Régimen. Parece impensable un escenario en el que la opción de consentir abiertamente un nuevo orden normativo como el propuesto por las ordenanzas de intendentes no esté mediado por el

³²⁹ *Ibíd.*, f. 32.

³³⁰ *Ibíd.*, f. 32.

argumento de la costumbre como fuente de las atribuciones y jurisdicción del cabildo.³³¹

Como es esperable en este tipo de dispositivos jurídicos en los que prevalece una rueda de testimonios escogidos por el propio cabildo, la mayor parte de los testigos describió las grandes inversiones realizadas “a su costa” en pos de la conquista de la Puna, desestimó las grandes dificultades de tránsito entre ambos espacios y alegó desconocer la existencia de conflictos jurisdiccionales previos, dando fe de que este espacio siempre había sido parte de la jurisdicción de Jujuy. Entre las declaraciones, la de Joaquín Santelizes, vecino de Rinconada, resulta ejemplificadora:

(...) que nunca ha sabido ni oído decir que ningún gobernador de esta provincia ni por otro superior juzgado se haya intentado quitar la jurisdicción de la Puna al cabildo de Jujuy, ni dividirla que sólo en la actualidad ha oído decir que el presente virrey de Buenos Aires ha nombrado a Juan Bautista Villegas de juez real subdelegado de todos los curatos con total independencia de aquel cabildo.³³²

Finalmente, y tras la larga disputa que involucró al subdelegado, al gobernador intendente y al cabildo de Jujuy, en el año 1795 el Tribunal de Cuentas de Buenos Aires resolvió que la Puna se convirtiese en un territorio separado y bajo la supervisión directa de la capital de la intendencia. Tal como señala Gustavo Paz a partir del análisis de otro expediente³³³, el Tribunal de Cuentas basó su sentencia en la convicción de que los alcaldes de Jujuy estaban demasiado lejos de la zona como para administrar justicia y recaudar impuestos de manera efectiva (Paz, 2004).

Siguiendo este recorrido analítico, podemos plantear que los cambios institucionales que atravesó la jurisdicción de Jujuy pueden calificarse bajo el concepto de centralismo, en tanto varias de las prerrogativas de la “república” pasaron a quedar sujetas a la nueva autoridad en Salta. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que tal interpretación sería mirar solo una parte del proceso. Debemos recordar que la intermediación entre

³³¹ Agradezco a la Dra. María Florencia Becerra el compartir sus esclarecedoras ideas acerca de este punto.

³³² AGN. Sala IX, 33-8-5, 1793, f. 79.

³³³ AGN. Sala IX, 23-5-1, exp. 184, f.

autonomía municipal y autoridades regias ya se encontraba mediada por otra figura intermedia, como lo era el gobernador de la antigua provincia del Tucumán (Tío Vallejo, 2001). Así como también registrar que esas mismas medidas funcionaron restándole competencias al virrey para desviarlas hacia los intendentes. Un ejemplo de ello son las funciones de vicepatronato concentradas previamente en los virreyes y descentralizadas en los intendentes, tal como indicaban las ordenanzas borbónicas.

Por otra parte, y ya en el plano más local, debemos tener en cuenta que con la disgregación territorial de la Puna, la *iurisdictio* quedaba más claramente distribuida dentro del cuerpo social en distintos dispositivos institucionales que ostentaban potestad para juzgar. Dentro de un orden en el que la jurisdicción operaba como una propiedad inherente a cada comunidad política (Agüero, 2006), el reconocimiento de la Puna como subdelegación no hacía más que legitimar la fragmentación y la descentralización propia de una *iurisdictio* que venía siendo discutida desde la misma creación del corregimiento de la Puna, en el año 1595.

Considerando entonces estos puntos, es que acordamos con la propuesta de Pietschmann (1991) de pensar que las reformas impuestas por los Borbones deben ser leídas como medidas que apuntaban hacia una estructuración metódica de la organización administrativa del virreinato, en lugar de plantear que sus fundamentos se reducen simplemente a una estrategia de centralización del poder.

La creación de la Diócesis de Salta. Centralización, cambios y continuidades en la jurisdicción eclesiástica

Si hasta aquí hemos analizado los reajustes de la relación entre monarquía y comunidad política urbana poniendo el foco en los ayuntamientos, no podemos dejar al margen los cambios evidenciados en la jurisdicción eclesiástica. Nos interesa observar si en este ámbito se evidencia una efectiva centralización de poder, como también considerar cuánto de sus

transformaciones se vinculan con los cambios producidos en el terreno político-administrativo.

Ya en capítulos anteriores hemos analizado cómo la delimitación de la diócesis que incluía a Jujuy experimentó sucesivas modificaciones en su jerarquía, extensión y sede catedralicia no siempre de manera alineada con las jurisdicciones civiles. Asimismo, sabemos que la fragmentación del espacio eclesiástico no tuvo un papel irrelevante, sino que, por el contrario, la diócesis funcionó cohesionando intereses locales y definiendo lealtades, sentimientos de identidad y afinidades. Basta para ello recordar el conflicto de diezmos entre el Arzobispado de Charcas y el Obispado de Jujuy que involucró a los dueños de las haciendas de la Puna de Jujuy en el XVII.³³⁴ O los innumerables casos en los que las jurisdicciones eclesiásticas dieron origen a ordenamientos posteriores. Sin ir más lejos, en muchas oportunidades los curatos constituyeron distritos administrativos susceptibles de evolucionar a circunscripciones políticas y dotar a la campaña de una organización político-administrativa (Tío Vallejo, 2001).

Tras la reorganización del sistema de intendencias, y por medio de la bula *Regalium Principum* de marzo de 1806, fue erigida la diócesis de Salta separada de la de Córdoba. Se seguía así la misma lógica que en la esfera civil: segregar a ambas ciudades al tiempo que se las jerarquizaba. El Obispado de Salta pasó a incluir a los territorios que actualmente forman las provincias de Salta, Jujuy, Santiago del Estero, Catamarca, Tucumán, Chaco, Formosa. Además, se sumaba el partido de San Ramón de la Nueva Orán del Alto Perú, “al que se agregará todo el partido de Tarija, que es del arzobispado de Charcas, para que pueda ir adelantando en la reducción por la inmediatez del Chaco”.³³⁵

De esta forma se proseguía con la lógica ilustrada que buscaba hacer coincidir la jurisdicción civil y la eclesiástica ajustando la administración de las intendencias con el trazado de los obispados. Entre otros aspectos, esta

³³⁴ Una mención aparte merece el caso del Cabildo catedralicio de Paraguay, el cual se constituyó en el punto de partida de la integración republicana (Ibarra, 2008).

³³⁵ AAS, Carpeta 1. Citado en: Caretta; 1999: 106.

medida intentaba evitar complicaciones en el ejercicio del vicepatronazgo descentralizado en la figura de los intendentes. Por otra parte, la acción de anexar el “partido de Tarija” a la diócesis era también una medida que tendía a reforzar la interrelación entre los proyectos políticos y los eclesiásticos. Con esta nueva delimitación, no solo se apuntaba a lograr una efectiva ocupación del Chaco y a ganar los diezmos en aquella región, sino también a evitar el traslado de la masa decimal a Córdoba (Caretta, 1999).

Coincidimos entonces con la perspectiva de Roberto Di Stefano (2008) de ver en la creación del Obispado de Salta un caso paradigmático de la política eclesiástica borbónica. No solo porque con ella se cumplía el criterio de adecuación entre estructuras políticas y religiosas, sino también porque dicha creación da cuenta de la independencia con la que actuó la monarquía frente a las autoridades eclesiásticas.

Por nuestra parte, entendemos que, si bien la conformación de esta diócesis como producto de las políticas borbónicas da cuenta de un proceso de centralización del poder en Salta, también conjuga procesos de larga data que son, en última instancia, los que posibilitan cierta estructuración del poder y del territorio, y no otra. Por ello, y aunque nos ubique en un terreno puramente especulativo, no podemos dejar de interrogarnos hasta qué punto el accionar de los estancieros de la Puna tras el largo pleito por los diezmos del XVII, y/o el patronazgo del encomendero Juan José Campero en el colegio de Tarija, fueron elementos centrales a la hora de diagramar una política eclesiástica concordante con el traspaso de Tarija hacia la diócesis salteña. ¿Cuánto de los lazos y proyectos políticos/evangelizadores tejidos a lo largo del XVII no redundan en la decisión de reagrupar dentro de esta nueva delimitación eclesiástica territorios ya en estrecha vinculación previa?

En esta dirección podemos concluir que, aunque la política borbónica finisecular planificara las principales directrices, los diagramas del poder no pueden comprenderse sin un análisis de larga duración en el que se contemple la incidencia de los múltiples poderes locales. Con ello, no nos

referimos únicamente a las luchas, reacciones y resistencias producidas ante la implementación de ciertas medidas regias, sino también a la necesidad de considerar las dinámicas previas del poder y de sus trazados. Solo este enfoque nos permitirá evaluar los procesos no como resultados de una coyuntura, sino como la evolución de ciertos patrones preexistentes, contruidos a fuerza de alianzas, disputas y anhelos de poder.

De esta manera, registrando las históricas disputas entre Salta y Jujuy, como la evolución de las jurisdicciones y de sus autoridades, podemos relativizar la novedad de ciertos cambios introducidos por los Borbones. Otro tanto sucede si observamos el historial de los vínculos entre Tarija y Jujuy considerando los proyectos evangelizadores y de construcción de poder en los que se destaca el accionar de los encomenderos de Casabindo y Cochinoca. Teniendo presente esta perspectiva que nos pone ante una escala temporal de larga duración, los procesos centrífugos y centrípetos de poder cobran nuevas capas de significación y nos interrogan desde lo local sin que las grandes políticas regias opaquen los procesos que nos hablan del tamiz que antecede y por el que pasan las grandes medidas finiseculares.

Secularización y Reformas Borbónicas en el Jujuy finisecular

En este apartado nos proponemos hacer foco en el concepto de “secularización” para evaluar hasta qué punto nos permite describir ajustadamente las transformaciones introducidas por las Reformas Borbónicas en la vida eclesiástica de la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. Para ello nos situamos en el plano local considerando las transformaciones introducidas en los vínculos entre curia y feligresía a través de algunos de los espacios claves: las cofradías y los lugares de enterramiento. En un segundo momento, nos centramos en el proceso de reafirmación de la autoridad regia en materias judiciales y de inmunidades. El eje común que atraviesa este recorrido nos lleva a examinar la complejidad que encierra el término secularización en un plano teórico-conceptual, sin que ello nos impida realizar un análisis que pondere las

condiciones materiales de su instrumentalización e indague en los tópicos considerados como paradigmáticos por la bibliografía reformista.

Puntos de partida: el concepto de secularización bajo la lupa

Resulta necesario explicitar que existe un mapa de tensiones entre los diversos planos de sentido del término “secularización”. Ellos mismos incluyen tanto su historia conceptual construida a la largo de los siglos, su trayectoria en el campo de la “política de las ideas” y dentro de la división del trabajo de las Ciencias Sociales, como los sentidos contemporáneos que proyectamos hoy sobre él.

En primer lugar, debemos considerar el término “secularización” como una “palabra nativa”. Si bien la encontramos en los documentos coloniales, sus orígenes se remontan en el tiempo: proviene del cristianismo, más específicamente del latín eclesiástico. Mientras en latín clásico *saeculum* designaba un largo episodio de tiempo –el siglo–, como también el tiempo en que se vive, fue el latín eclesiástico el que desarrolló un sentido derivado, donde *saeculum* era el tiempo y el espacio de este mundo en oposición al tiempo de la liturgia y al espacio sagrado del templo (Martínez de Sánchez, 2013). Ya en el XVII, tras el Tratado de Westfalia (1648), este término salió del ámbito del derecho canónico y sirvió para referenciar el pasaje de bienes católicos al ámbito de las iglesias protestantes.

Un antes y un después en su historia lo marcó la Revolución francesa y las reivindicaciones del Estado secular ante la Iglesia católica. Tras los sucesos revolucionarios, “secularización” significó el tránsito de personas o bienes del ámbito religioso al civil (Martínez de Sánchez, 2013).

En segundo lugar, y vinculado con el punto anterior, es necesario resaltar que este concepto desempeñó una función estratégica en la cultura moderna, posicionándose como un concepto de la “política de las ideas”. Sin ir más lejos, cuando Max Weber formula su célebre tesis sobre la secularización de la ascesis puritana en la ética capitalista del trabajo, “la aparente neutralidad del diagnóstico no puede esconder su función en la batalla por el

desencantamiento del mundo que Weber da contra los fanáticos y los falsos profetas” (Agamben; 2008:17).

Entendiendo que nunca podremos acercarnos completamente a los sentidos que tenía el término “secularización” para los individuos que dejaron sus referencias en las fuentes documentales, y a fin de cumplimentar los objetivos de este apartado, optamos por partir de una definición laxa o “débil”. De esta forma, consideramos que el núcleo problemático de la secularización apunta a una relocalización del lugar de la religión en una sociedad que se encuentra en el tránsito de un régimen de la cristiandad a la modernidad religiosa (Di Stefano, 2011).

En el caso hispanoamericano, el origen de este proceso al que hoy denominaríamos “un cambio en la ideología, o un cambio cultural” (Peire y Di Stefano; 2004: 117), generalmente es situado en el siglo XVIII, junto a las políticas de modernización económica y político administrativas que conocemos como Reformas Borbónicas (Di Stefano, 2011). En consecuencia, una serie importante de trabajos se han dedicado a analizar el desarrollo de políticas regalistas y su amenaza sobre la independencia relativa del aparato eclesiástico (Ayrolo, 2009; Barral y Binetti, 2012; de la Hera, 1992 a y b; Di Stefano, 2011, 2012; Peire, 2000; Sánchez Bella, 1986, entre otros).

Una lectura que podríamos catalogar como “tradicional” interpretó a la política borbónica como un ataque de la monarquía hacia “la iglesia”. Esta sostenía que el creciente regalismo había afectado a la jurisdicción eclesiástica bajo el fundamento doctrinal que planteaba que “en materia de jurisdicción entre el imperio y el sacerdocio, más que la costumbre, el medio más seguro es atenerse a la materia de que se trata, esto es, si su objeto se dirige a cosas espirituales o a intereses temporales” (Sánchez Bella; 1986: 223). En este sentido, más que considerar la intromisión del poder regio sobre el religioso se veía la recuperación de unas parcelas de jurisdicción que se habían perdido en la Edad Media “a la sombra de las falsas decretales” (Sánchez Bella; 1986: 223).

Otros autores, en cambio, haciendo una crítica al uso historiográfico de los conceptos de “Estado” y de “Iglesia” advierten que el concepto de “regalismo” acuñado en el XIX es producto de una confusión conceptual ya que en la colonia “las autoridades civiles no se ‘entrometen’ en cuestiones religiosas que no les atañen, porque en realidad les atañen. Y les atañen porque la ley civil y la religiosa obligan a los mismos grupos e individuos” (Di Stefano; 2008: 25).

Atendiendo a estas advertencias teórico-metodológicas, nos interesa preguntarnos por los rasgos característicos del proceso de secularización finisecular a fin de poder evaluar su registro –o su ausencia– en el caso de la jurisdicción colonial de Jujuy. Para ello, optamos por seguir la propuesta de Di Stefano (2011) y primero considerar los aspectos claves de la denominada “secularización borbónica”, discriminando entre aquellas medidas dirigidas a realizar ajustes en el plano externo del interno.

Atendiendo al plano externo, la extensa bibliografía que analizó la modificación de las relaciones entre Corona y Papado a partir del estudio de la legislación borbónica (de la Hera, 1992 a y b; Sánchez Bella, 1986, entre otros) advirtió que los intentos por uniformar la situación de Castilla respecto a las Indias se encaminó a partir de la obtención del Patronato universal por la firma del Concordato de 1753; y en función del establecimiento del *regio exequatur*, de carácter general desde 1768.³³⁶ Es decir, estos trabajos demostraron que las reformas apuntaron más a realizar una tarea de establecimiento de privilegios regios en la Península que en América, adonde ya estaban presentes desde los inicios de la colonización.

En concordancia con ello, se planteó que para el caso americano –a diferencia de lo sucedido en la península– lo característico no era la novedad

³³⁶ Entre otras medidas, también destacó el corte de las comunicaciones entre obispos y Santa Sede que incluía la prohibición de la visita “*ad limina*” (de la Hera, 1992 a; Sánchez Bella, 1986). Esta era una visita que todos los obispos diocesanos deben realizar a las tumbas de San Pedro y San Pablo. Los prelados juraban en su consagración hacerla cada decenio con el objetivo de visitar la tumba de los apóstoles y de informar al Papa el estado de la diócesis que gobernaban. Después de una polémica contienda, la decisión final en el año 1770 fue declarar que los prelados de Indias no estaban obligados a hacer la visita de las Sagradas Basílicas (Sánchez Bella, 1986).

absoluta. Basta echar una mirada sobre el derecho de 1680 para advertir los grandes avances regio sobre el terreno eclesiástico. Lo novedoso, más bien, era la concepción borbónica acerca de los vínculos entre los dos poderes: “¿Qué significa, si no, esa absoluta prohibición a los obispos a viajar a Roma, ni aún por devoción, sino (...) impedir cualquier posibilidad de que las noticias lleguen a Roma por una vía que no sea la legal”, se preguntaba Alberto de la Hera (1992 a: 458).

Otro de los aspectos analizados en la relación Corona-Papado fue la promulgación del *Tomo Regio* (la Real Cédula de Carlos III del 21 de julio de 1769) y su convocatoria a la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos impulsado por la Corona. Entre ellos, merece una mención especial el Sínodo diocesano charquense de 1771-1773, recientemente revisitado e interpretado desde una nueva perspectiva, que lo considera como un proyecto surgido de la propia archidiócesis, resaltando la diversidad de posturas y proyectos políticos hacia el interior del clero (Luque Alcaide, 2001).

Ya en el plano interno, además de la descollante medida que significó expulsar a los jesuitas de los territorios de la Corona y transferir recursos del clero regular a uno secular más fácilmente adaptable a la lógica de un poder centralizado (Peire y Di Stefano, 2004), diversos trabajos se dedicaron a analizar el impulso regio sobre diferentes campos de la vida social que previamente gravitaban alrededor de las corporaciones eclesiásticas. Así se revisaron, entre otros aspectos, 1) cómo las reformas finiseculares tendieron a desarticular la relación entre feligresía y curia en materia de cofradías (Di Stefano, 2002; Peire, 2000), capellanías (Peire y Di Stefano, 2004), como en lo relativo a la prohibición de entierros en las iglesias (Caretta, 2012; Caretta y Zacca, 2004; Gerés, 2010; Punta, 2009); y 2) la reafirmación de la autoridad real en materias judiciales y de inmunidades (Barral, 2007 a; Martínez de Sánchez, 1991; Saguier, 2000; Sánchez Bella, 1986).

Necesitamos situarnos en lo local para identificar los alcances de estos dos aspectos centrales del reformismo del XVIII, considerando cómo se

instrumentalizaron en la jurisdicción colonial de Jujuy y cuáles fueron las respuestas implementadas desde la sociedad local. Coincidiendo con el enfoque que discute la existencia de una “Iglesia colonial” y de un “Estado” estructuralmente centralizado, consideramos tomar como focos de indagación algunos de los espacios de la vida eclesiástica de Jujuy afectados por la política regia. Lo haremos entendiendo que no se trató de una lucha encarnizada entre dos actores sociales, sino con una mirada que complejice aquella realidad política y eclesiástica. De esta manera, podremos advertir que las reformas introducidas por los Borbones impactaron de manera diferente sobre los distintos sectores del clero, y que tales medidas también debieron lidiar con corporaciones y familias que detentaban el patronato de muchas instituciones religiosas (Di Stefano, 2008).

Feligresía y templo: autogobierno y piedad ilustrada

A mediados del siglo XVIII, la ciudad de San Salvador de Jujuy se había consolidado demográficamente, aunque seguía siendo un pequeño poblado con una traza de pocas cuadras. Los datos del censo de 1779 indican que en la ciudad vivían 1707 habitantes, lo que significaba el 12% de toda la jurisdicción concentrada fundamentalmente en la Puna (Conti, 2006). La composición de la población de la ciudad se había modificado con el incremento de inmigrantes españoles que llegaban para radicarse. La existencia de nuevos puestos políticos y militares creados por las políticas borbónicas, como los procesos de reactivación mercantil percibidos a partir de la recuperación de la actividad potosina y la introducción de mercancías por el puerto de Buenos Aires facilitaban este proceso. Las actividades comerciales que posicionaban a Jujuy como punto estratégico dentro de los circuitos comerciales atraían a comerciantes como Domingo Sánchez de Bustamante, llegado como otros tantos mercaderes desde las montañas de Santander (Conti, 1997; Madrazo, 1997; Sica y Ulloa, 2006).

Aunque nunca se constituyó en una plaza mayor del comercio, el Jujuy finisecular estuvo lejos de ser un espacio cerrado sobre sí mismo: los movimientos migratorios y su integración al circuito comercial que unía

Buenos Aires con el Alto Perú aseguraban la circulación de productos e ideas. Los espacios de socialización, como las pulperías que se distribuían en la ciudad, nos muestran un dinamismo que testimonia una vitalidad que va más allá de la vida comercial de finales del XVIII. Los templos parroquiales y conventos era el otro ámbito privilegiado para reunión y consolidación de redes, tal como lo hemos venido analizando a lo largo de estas páginas. Estos vínculos no solo reunían y asociaban a los feligreses, sino que también reforzaban el lugar central del clero en la sociedad.

Si bien las políticas eclesiásticas implementadas por los Borbones afectaron ciertos aspectos de la relación entre clero y sociedad, la pregunta a realizarse es cuánto de estos vínculos y tradiciones se modificaron con la renovación ilustrada y cuánto de este proceso se explica como un proceso dado “de arriba para abajo”, estrictamente dependiente de las medidas regias. Optamos por partir de la tesis de que tales medidas tendieron a erosionar los fuertes vínculos construidos entre familias y templos (Di Stefano, 2008), para así indagar en algunos de sus más importantes espacios de vinculación, las cofradías y los lugares de enterramiento.

- Cofradías y autogobierno

La fórmula en la que prestigio y piedad barroca resultaban mutuamente implicados involucraba no solo el momento de la muerte, sino también el de la vida: las cofradías, fundamentalmente las de adscripción española, tenían un importante lugar de reconocimiento en la vida social. Estas eran uno de los espacios de demostración de las formas piadosas y de reforzamiento de los vínculos entre sociedad y clero por excelencia. Siguiendo tradiciones, alianzas y devociones, la feligresía establecía lazos con las distintas casas religiosas que estaban presentes en la vida eclesiástica de la ciudad, destinando recursos para la dotación de los templos y consolidando alianzas. En el Jujuy finisecular, la fundación o la activa participación en cofradías de apertura restringida funcionaba como una manifestación del poder socioeconómico y político de un patriciado que, al tiempo que buscaba asegurarse una “buena muerte”, sustentaba la vida espiritual de la ciudad

fortaleciendo el prestigio de ellas y el honor de su buen nombre. La adscripción a una de las hermandades con estas características no era, entonces, solo una forma de situarse dentro del ámbito de lo sagrado, sino también del poder, relegando así a quienes no tenían el estatus de ser miembros de la elite. Sin embargo, incluso la hermandad de la elite capitular, la Cofradía del Santísimo Sacramento, era un espacio espiritual del que podían participar los sectores populares a través de sus celebraciones litúrgicas, como del pago de las mandas forzosas (Estruch, 2009 b).

Si bien las cofradías estaban sujetas a la supervisión real y eclesiástica, estas eran ámbitos relativamente autónomos que en algunos casos se prestaban como verdaderos espacios de experimentación del poder (Estruch, 2009 b), con sus propios circuitos de acceso al poder, constituciones y con un calendario más o menos definido por sus cofrades. Aunque existía toda una reglamentación real que debía cumplirse para la aprobación de una nueva hermandad, fueron pocas las que llegaron a tener la licencia real y el pase del Consejo de Indias. Aunque la normativa y los controles civiles y eclesiásticos sobre estas asociaciones se dispusieron bajo los Habsburgo, la bibliografía destacó la actuación de los Borbones en tanto sus medidas acentuaron una supervisión que respondía más a razones económicas que por disciplina civil o eclesiástica (Martínez de Sánchez, 2008).³³⁷ En tanto se trataba de uno de los espacios corporativos de la sociedad colonial, las cofradías se nos presentan como una oportunidad para revisar el avance de las políticas de los Borbones que, adelantamos, se verifican más en el terreno jurisdiccional que en el estrictamente económico.

En el archivo de la curia local, uno de los pocos expedientes del período que encontramos referido a las cofradías es un auto del vicario de la ciudad de Jujuy donde denuncia las “intenciones” de los alcaldes de la sala capitular

³³⁷ La proliferación de cofradías indianas que no habían cumplido aquellos requisitos legales desembocó en el gran “Expediente de cofradías” que aplicó la extinción de ellas a fines del XVIII, en un franco proceso de desamortización, pero también de desarticulación de aquellas corporaciones que la Corona no podía controlar (Martínez de Sánchez, 2008).

respecto de las celebraciones de las cofradías.³³⁸ El documento, fechado el 2 de septiembre de 1806, está dirigido al Obispo y hace referencia a la Real Cédula del 8 de marzo de 1791, la cual advertía que “no se hiciera junta, ni siquiera para elaborar estatutos por los individuos de las cofradías, hermandades o congregaciones (...) sin que las presencie y presida el Ministro Real que para ello de dipute”.³³⁹

En nuestro caso, el problema estalló tras el nombramiento del alcalde de primer voto elegido por la intendencia para tal efecto, provocando un conflicto de competencias entre la vicaría y los alcaldes ordinarios.³⁴⁰ El vicario de Jujuy se oponía a esta intromisión alegando que la presencia de los jueces reales mandada por el Rey era de mera asistencia, sin que ello les diera voz ni voto sobre las materias que se trataban en las juntas. Asimismo, advertía los obstáculos que traía este entrometimiento para el funcionamiento de las cofradías. Con estas medidas, ellas no podían disponer libremente de sus fondos y, por ende, se retrasaban los sufragios y se interrumpía el flujo de limosnas de los fieles en tanto “sabiendo que están detenidas y sin poder disponer de ellas por etiquetas de autoridad se resfrían en darlas y su resultado es en grave perjuicio de las pobres almas”.³⁴¹

Un punto a tener en cuenta es que esta reglamentación no es original de la legislación borbónica, sino que se remonta a la propia Recopilación de las Leyes de Indias de 1680. Ya la ley 25, tít. IV del libro I de la Recopilación establecía la asistencia de un ministro real a las juntas de cofradía ordenando: “No se pueda juntar ni hacer cabildo ni ayuntamiento, si no es estando presente alguno de nuestros ministros reales, que por el virrey, presidente o gobernador fuere nombrado, y el prelado de la casa donde se

³³⁸ AOJ. Caja 27-8 (10-1), 1806, f. 1.

³³⁹ Fondo Documental Mons. Pablo Cabrera, ex Instituto de Estudios Americanistas, docs. 6851, 6852 y 7019. Archivo de la Merced de Córdoba, Tomo I. Doc. 43 En: Martínez de Sánchez; 2002: 1043.

³⁴⁰ AOJ. Caja 27-8 (10-1), 1806, f. 1.

³⁴¹ *Ibíd.*

juntan”.³⁴² Fue a esta misma ley a la cual a lo largo del XVIII se le agregaron otras reales órdenes con el fin de recordar la vigencia de la ley 25 de la Recopilación. Y si bien así se profundizaba el control de la autoridad civil frente a la eclesiástica, no se atacaba la existencia de las cofradías tal como sucedió con muchas hermandades en la península (Martínez de Sánchez, 2002).

Nuevamente se hace necesario seguir el precepto metodológico que nos lleva a reparar en la legislación y en su evolución en el largo plazo para poder tomar distancia de aquella noción tradicional de presentar a las políticas borbónicas como novedosas armas de fuerza, en este caso contra el clero. Y pasar así a considerar, como en ciertos casos, más que la elaboración original de una normativa dirigida a coercionar los espacios corporativos, la reiteración de la norma es en sí mismo el dato central: su repetición traduce su incumplimiento en territorios de la Corona, sobre todo en aquellos marginales como lo era la jurisdicción colonial de Jujuy.³⁴³

Algo similar ocurrió con el caso de las reconveniones a los curas doctrineros a raíz de los abusos y extorsiones cometidos en las cofradías de indios. Si bien es a fines del año 1796 que el virrey del Río de la Plata remite a sus intendentes y tenientes los ejemplares de la normativa ordenando extinguir muchas de las hermandades de naturales que habilitaban la explotación y los excesos por parte de los religiosos, esta legislación no es más que la reiteración textual de un despacho librado por el Duque de la Palata el 20 de febrero de 1648.³⁴⁴

Analizando entonces la legislación y excediéndonos del período borbónico para considerar la normativa referente a las cofradías de españoles como de naturales, concluimos que la práctica de re-circular normativa del siglo

³⁴² *Recopilación...* 1, 4, 25.

³⁴³ Sucesos similares a los acontecidos en Jujuy se registraron dos años después en la ciudad de Córdoba. Allí no fue el vicario, sino la Orden Tercera de San Francisco de Córdoba la que escribió al obispo ante la normativa que obligaba a que los jueces reales estuviesen presentes en las juntas (Martínez de Sánchez, 2002). Esta coincidencia temporal nos lleva a suponer que, si bien la Real Cédula está fechada en 1792, a fines de la primera década del XIX circuló en las ciudades de las intendencias del Río de la Plata.

³⁴⁴ AOJ, Caja 6-2. Citado en: Cruz: 2003: 194.

anterior e intentar asegurar su cumplimiento nos aleja un poco de la imagen de la legislación borbónica como rupturista. Y a su vez nos invita a repensar los espacios de decisión que pudieron llegar a tener las autoridades intermedias en este proceso de reiteración de normas. Aunque en el último caso el envío de los ejemplares del despacho parten del propio virrey, la circulación de legislación conocida pero no siempre acatada presenta un cuadro de situación muy distinto al de una novedosa Real Cédula que entra en vigencia tras la orden del Rey.

Más allá de las normativas que afectaban a las cofradías y lejos de encontrar un debilitamiento de las hermandades de Jujuy, presenciamos un crecimiento efectivo de ellas a lo largo del siglo XVIII. Si tomamos como referencia las cofradías urbanas, comprobamos que, de las siete hermandades registradas para el siglo XVII³⁴⁵ a finales del siglo XVIII se le suman en la iglesia matriz la hermandad de San Pedro de los Naturales, con su propia capilla y cementerio; y en el convento franciscano, la Archicofradía de San Benito de Palermo, mostrando el vigor de estas instituciones asociativas que, en muchos casos, fundamentalmente en los curatos rurales, llegarán hasta el siglo XIX en pleno funcionamiento.³⁴⁶

- La muerte extramuros

Si una serie de etnografías clásicas acerca de los rituales mortuorios da cuenta de la diversidad de representaciones implicadas en las prácticas funerarias de diferentes culturas (Malinowski, 1994 [1948]; Mead, 1985, Thomas, 1983; van Gennep, 1960 [1909], entre otros), la historiografía nos

³⁴⁵ Nos referimos a las cofradías de Guadalupe, Santa Vera Cruz y Nuestra Señora del Rosario en el convento franciscano; a la de Copacabana, el Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas del Purgatorio en la iglesia matriz, y a la cofradía de San Roque en la ermita homónima. Hacia principios del XVIII se suma la cofradía de Nuestra Señora del carmen en la matriz y la del Escapulario de Nuestra Señora de la Merced en el convento de los padres mercedarios (Cruz, 2003; Vergara, 1942).

³⁴⁶ Otra manera de ver la vigencia de las cofradías es a través del estudio de los libros de misa de los templos. Si consideramos el libro del período 1778-1792 del convento de San Francisco, encontramos que en ese lapso de realizaron: 147 oficios para la capellanía de Nuestra Señora del Rosario, 144 para la advocación de San Benito de Palermo, 33 para los cofrades del San Benito de Palermo y 136 para la Venerable Tercera Orden. “Lo cual se estima en un total de 3.808 misas cantadas en el período 1778-1792, un monto importante en los ingresos totales del convento de San Francisco” (Cruz: 2003: 138).

permite explorar cómo en el Occidente cristiano estas han ido modificándose en una transición de larga duración que necesitó de tiempo y rituales específicos (Ariès, 1984, 2008).

Considerando que los cambios de actitud ante la muerte no son inmediatos ni homogéneos, sino lentos procesos en los que están implicadas profundas modificaciones que expresan nuevas concepciones sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad, analizaremos este proceso en el Jujuy tardocolonial. Nos enfocaremos principalmente en los aspectos normativos, conscientes de que un estudio de aproximación a las mentalidades de una sociedad con una composición tan compleja como la jujeña escapa a las posibilidades y objetivos de la presente investigación. Nos interesa detenernos en este proceso en tanto los cambios en los lugares y en la ritualidad de los entierros usualmente son identificados como los primeros pasos del proceso de secularización y laicización (Ayrolo, 2009).

Hacia finales del XVIII y fundamentalmente en las primeras décadas del XIX, las actitudes frente la muerte y el entierro de personas comenzó a presentar algunos signos de cambio en Jujuy. La práctica de enterrar los cuerpos en el interior de las iglesias empezó a cuestionarse de forma manifiesta durante el período que sigue a 1820 (Gerés, 2010). Sin embargo, este fue un proceso que maduró lentamente y comenzó a gestarse en las décadas previas, influenciado por las tendencias reformistas e ilustradas que circulaban en la Europa del XVIII.

Philippe Ariès, que ha estudiado la evolución de las sensibilidades frente a la muerte en la segunda mitad del XVIII en Francia, plantea que, por un lado, la salud pública estaba comprometida por las emanaciones pestilentes provenientes de las fosas. Mientras que, por el otro, el suelo de las iglesias saturado de cadáveres violaba de manera permanente la dignidad de los muertos. “Se reprochaba a la Iglesia que hubiera hecho todo por las almas y nada por el cuerpo, y que tomara el dinero de las misas y se desinteresara de las tumbas (Ariès; 2008: 63). La práctica constante, desde la Antigüedad cristiana hasta el siglo XVIII, de enterrar a los difuntos en iglesias

convertidas en auténticas necrópolis comenzó a ponerse en cuestión (Ariès, 1984).

Para el caso del Antiguo Tucumán, los trabajos que analizaron estos procesos han mostrado la resistencia que presentaron las sociedades locales ante las normativas que modificaban la práctica de enterrar a los muertos en los cementerios de los templos o en su interior (Ayrolo, 2009; Caretta y Zacca, 2004; Gerés, 2010; Punta, 2009, entre otros). En el intento por imponer una práctica más racional, las ideas ilustradas comenzaban a configurar un tipo diferente de piedad religiosa, sin que ello significase un corte abrupto. En Jujuy, como en el resto de las ciudades del Tucumán, las manifestaciones de una piedad ilustrada convivieron con una piedad barroca no sin conflicto, pero tampoco no muy bien diferenciadas (Gerés, 2010).

Hacia el año 1787, Carlos III asumía el rol de “protector para el restablecimiento de la disciplina de la Iglesia”³⁴⁷, y despachaba la Real Cédula del 3 de abril ordenando que los cementerios de sus reinos debían situarse en las afueras de la ciudad:

(...) según lo mandado en el ritual romano [para] beneficio de la salud pública de mis súbditos, decoro de los templos y consuelo de las familias cuyos individuos se hayan de enterrar en los cimiterios, se pondrán de acuerdo con los prelados eclesiásticos los corregidores, como delegados míos (...) procurando llevar por todas partes esta importante materia.³⁴⁸

Se seguía así lo estipulado en “el ritual romano”³⁴⁹, en tanto la costumbre de enterrar a los muertos fuera del espacio de los vivos data del aquel Imperio. A pesar de que en este caso la referencia romana de Carlos III se acompañaba de los argumentos ilustrados del XVIII y de las preocupaciones de índole sanitaria que identificaban la presencia de los muertos con la “pestilencia” y la “podredumbre”, causantes de enfermedades. La Cédula reservaba las inhumaciones en el templo a las personas de virtud o santidad, exigiendo la construcción de cementerios extramuros. Para ello,

³⁴⁷ *Códigos españoles...* Título III, ley I, “De los cementerios de las Iglesias; entierro y funeral de los difuntos”.

³⁴⁸ *Ibíd.*

³⁴⁹ En general, se atribuye origen africano a esta costumbre, de donde pasó a España y a Roma (Ariès, 1984).

disponía que clérigos y funcionarios reales aseguraran este proceso coordinando juntos la construcción del camposanto.

Pese a la recepción y circulación de esta orden real, los difuntos siguieron ingresando a las iglesias de Jujuy, al menos en el caso de la ciudad en la que se realizaban entierros en los cuatro templos existentes en el XVIII. A saber, la iglesia matriz, el convento de los padres franciscanos, el de los mercedarios y la ermita de San Roque con su capilla y cementerio (Ferreiro, 1999 b). Podemos decir, entonces, que para la segunda mitad de siglo ya no existía un acuerdo entre el derecho y la práctica acerca de la utilidad de la sepultura *ad sanctos*, sino, por el contrario, una total divergencia. En este sentido, consideramos rastrear algunas normativas y accionares que, desde el ámbito local, dan cuenta de un proceso que, lejos de ser unidireccional e inmediato, maduró a lo largo de décadas y tomó variadas direcciones.

Es interesante advertir que doce años antes de ser emitida la Real Cédula de Carlos III, en la todavía existente Gobernación del Tucumán se despachó un auto firmado por el Obispo de Tucumán, Juan Manuel Moscoso y Peralta, en el que se prohibían los entierros en conventos y las ceremonias de entierro en horas de la noche.³⁵⁰ Si bien no es una tarea fácil interpretar un documento que se encuentra incompleto, podemos advertir la presencia de una “piedad ilustrada” que rechaza irregularidades y sanciona prácticas que se catalogan como populares y sospechosas (Di Stefano y Zanatta, 2000). Además, este documento nos advierte que no solo la Corona, sino también la propia jerarquía eclesiástica atravesaron este proceso de transición hacia una piedad más racional e interior.³⁵¹

La lectura de este documento, fechado en el año 1775, da cuenta de la existencia de un control sobre la ritualidad mortuoria, que queda en manos del clero secular en detrimento de las órdenes regulares. Pocos años después de la expulsión de los jesuitas, y acompañando el traspaso de recursos e

³⁵⁰ AOJ. Caja 4-9, 1775.

³⁵¹ Podemos encontrar una prohibición similar en el año 1802, cuando el previsor del obispado de Buenos Aires impidió los funerales de párvulos en horarios nocturnos por considerarlos “irreverentes” y “escandalosos” (Di Stefano y Zanatta; 2000: 167).

instituciones del clero regular al secular propio, el auto del Obispo tucumano restringía el dominio que los institutos religiosos tenían sobre uno de los rituales más importantes del cristianismo. Y también sobre parte importante de su economía, en tanto las misas y los entierros eran una de las fuentes constantes y más importantes de los ingresos de las iglesias y conventos.

Sin embargo, pese a estas directivas, en la jurisdicción de Jujuy los regulares siguieron enterrando a los difuntos en sus templos. Muestra de ello son los cofrades de San Benito de Palermo que, a principios del XIX, además del entierro en el convento franciscano, obtenían la provisión del féretro y las misas cantadas por su alma (Cruz, 2003).

Para el año 1789, el Gobernador Intendente de Salta, Andrés Mestre, elevó una presentación al Rey informando sobre el proyecto de construcción de cementerios en las afueras de las ciudades de la intendencia. Allí detallaba las características materiales y emplazamientos elegidos en las áreas cercanas a las ciudades, como también las formas de financiamiento (Martínez de Sánchez, 2005 en Caretta, 2012). De esta forma dejaba evidenciadas las importantes variaciones que existían entre la ciudad y la zona de la campaña, resaltando el carácter urbano que prevalecía en estos proyectos.

Sin embargo, a pesar de los intentos del gobernador y de que estas mismas consultas se estaban realizando en la intendencia de Córdoba con el aval del Obispo Ángel Moscoso (Caretta, 2012), no se registraron avances al respecto. La postergación de la construcción de un nuevo cementerio en Jujuy trajo resquemores por parte del cabildo de Jujuy. Hacia el año 1806, la sala capitular acusaba a los religiosos “del desaseo y fétides de la parroquia, aún los días más clásicos se ven pedazos de cráneo (...) porque los que viven del altar de nada cuidan menos que de su limpieza”.³⁵²

Otro sector que objetó la dilatación del proyecto fue la propia jerarquía eclesiástica y algunos vecinos “ilustrados” de la jurisdicción. Estos iniciaron

³⁵² AOJ Caja 27- 8 (10-1), 1806.

en el año 1829 un expediente³⁵³ a fin de trasladar el cementerio de la iglesia matriz hacia los límites de la ciudad de San Salvador informando:

(...) de los gravísimos inconvenientes que presenta a la sanidad de ese pueblo y aún al decoro mismo del templo el antiguo cementerio establecido en todo el atrio de la iglesia matriz de esa ciudad: tanto por lo muy repleto que está ya de cadáveres enterrados sin las precauciones que deben tomarse para preservar a los fieles que concurren a los divinos oficios y a los vecinos de las inmediaciones de los fatales efectos de una infección cuanto por la inexcusable necesidad de repetir casi diariamente las exhumaciones para dar lugar a los cuerpos de los que fallecen sucesivamente (...) Me fue bastante plausible el empeño de esa tenencia del gobierno por colocar el enterratorio público a unas cuadras de distancia de los muros de la ciudad con el laudable fin de remediar los indicados males de que se queja justamente el benemérito pueblo de Jujuy. Más instruido, según se me informa, de que la obra de dicho enterratorio ha parado enteramente y que no está a los alcances de VS el concluirlo, de modo que puedan sepultarse y conservarse en el decentemente las cenizas de los fieles por la absoluta falta de los fondos necesarios para su entera conclusión.³⁵⁴

En la sucesión de documentos aquí seleccionados, que parten de la Real Cédula del año 1787 y llegan hasta el año 1829, podemos advertir las escasas o nulas modificaciones que se produjeron en las prácticas de enterramiento en la jurisdicción de Jujuy.³⁵⁵ Para una mejor comprensión de este proceso, es necesario un análisis que contemple varios factores. En primer lugar, advertir que el telón de fondo de tales presentaciones por parte de los “ilustrados” de Jujuy es el de un extenso conflicto con Salta, de la cual Jujuy era sede sufragánea, así como la existencia de un reclamo de restitución de los diezmos de la iglesia matriz, con los que se planeaba afrontar los gastos de la nueva necrópolis (Caretta, 2012).

³⁵³ Nos referimos al gobernador eclesiástico en sede vacante del obispado de Salta, José Gabriel de Figueroa, y a un frupo de vecinos de la ciudad de San Salvador de Jujuy, entre los que se encontraba Ana María Gorriti, hermana del canónigo y legislador Juan Ignacio Gorriti. Este documento ha sido trabajado por Gerés (2010), mientras que otras fuentes documentales vinculadas con este mismo proceso han sido analizadas por Caretta y Zacca (2003) y Caretta (2012).

³⁵⁴ AHJ. Colección Vergara. 1829. Caja 3 Leg. 26, 1829, f. 1.

³⁵⁵ El 15 de mayo de 1804 una nueva Cédula Real se emite a fin de ratificar la de Carlos III, lo cual indica la falta de cumplimiento general sobre esta disposición. *Instituciones de Derecho Real...* Tomo II, p. 5.

En segundo lugar, y ya desde el punto de vista de la feligresía, la resistencia a abandonar estas prácticas funerarias se encontraba ligada a factores tan complejos como la costumbre, la moral y el universo simbólico de la sociedad local (Ayrolo, 2009). Los rituales barrocos y enterramientos dentro de los templos facilitaban el tránsito hacia la muerte y la salvación del alma. En el caso de la elite de Jujuy, también permitían representar la posición social del difunto y la expresión de su linaje a partir de una ubicación privilegiada respecto del altar (Ferreiro, 1999 b). Incluso para las castas, como era el caso de parte de la población indígena de la ciudad, era posible acceder al camposanto de la matriz y a los sufragios de la capilla de la cofradía de San Pedro de Naturales. Por ello, prohibir los entierros en las iglesias en nombre de la salud y la piedad significaba eliminar la principal práctica ritual a través de la cual los mortales immortalizaban su estatus e identidad.

En tercer lugar, y ya ubicándonos en la perspectiva del clero, la muerte extramuros no implicaba la pérdida total del control sobre la ritualidad de la muerte, “aunque sí un desplazamiento de parte de la escena de los oficios, y quizás sea el punto clave a considerar en la explicación del retraso en la ejecución de la orden” (Ayrolo, 2009, s/n). Tal como considera Caretta (2012), el papel como mediatizadores entre lo terrenal y “el más allá” era uno de los principales arbitrios del capital simbólico de los religiosos. Perder ese dominio sobre la ritualidad mortuoria implicaba una mediatización de los lazos entre feligreses y templos, como una pérdida de recursos.

Sin embargo, el impulso hacia una muerte extramuros no provino únicamente de políticas reales. Además de encontrar entre las disposiciones a nivel local y regional diversas directivas al respecto³⁵⁶, los Concilios de los siglos XVI y XVII en Europa³⁵⁷ dan cuenta en sus estatutos de una posición jurídicamente intransigente respecto a los entierros en los templos, aunque “los mismos píos pontífices, actuando personalmente, eran los primeros en olvidarla en sus actos pastorales” (Ariès; 1984: 48).

³⁵⁶ AOJ. Caja 1-18, 1809; AOJ 4-9, 1775.

³⁵⁷ Nos referimos a las disposiciones del Concilio de Rouen (1581) y de Reims (1683), entre otros (Ariès, 1984).

Concluimos, entonces, que los aspectos sanitarios de base ilustrada formaron parte de los argumentos usualmente esgrimidos tanto por parte de la jerarquía eclesiástica como civil para reformar estas prácticas (Di Stefano y Zanatta, 2000). Y a pesar de que estas disposiciones terminaron afectando los vínculos entre clero y sociedad y dieron un importante paso en el proceso de autonomización de nuevas esferas “seculares” respecto de la religión (Ayrolo, 2009; Ayrolo, Barral y Di Stefano, 2012), no fueron unidireccionales. La reconfiguración de las actitudes hacia la muerte y los cambios en la piedad mortuoria se debatieron entre múltiples elementos e intereses de diferentes actores sociales en un proceso complejo y de larga duración.

Reafirmación de la autoridad real en materias judiciales y de inmunidades

Si el asilo eclesiástico puede clasificarse como una “inmunidad local” en tanto se encuentra ligado a las particularidades de un lugar sagrado, existe otro tipo de inmunidad, la “personal”, que es gozada por un individuo particular en función de su pertenencia a determinado estamento (Martínez de Sánchez; 1991: 416). A partir del análisis de fuentes documentales, este apartado indaga acerca del cercenamiento ocasionado por las políticas reformistas sobre estas dos tradicionales prerrogativas del clero: la vinculada al espacio del templo, en tanto ámbito inviolable para la justicia secular, y la asociada a los clérigos, amparados por el fuero eclesiástico. Estos serán otros espacios en los cuales podremos indagar hasta qué punto las nuevas disposiciones reales permitieron que jueces seculares e intendentes tuvieran una mayor injerencia en campos de la vida social antes regidos por la actuación del clero. Así como preguntarnos cuánto de estas medidas consiguieron mediatizar las relaciones entre la sociedad local y la religión.

- Inmunidad local y asilo eclesiástico

Iglesias, parroquias y conventos no solo amparaban con sus misas y rogativas a los muertos que habían conseguido un lugar cerca del atrio, sino también, y siguiendo una antigua práctica, a los reos que se refugiaban “en

lo sagrado” escapando de las prácticas punitivas de la justicia secular. La prerrogativa de asilarse era consecuencia de la inmunidad de las iglesias y templos, en virtud de la cual las personas refugiadas en ellos no podía ser extraídas, o lo eran cumpliendo ciertas solemnidades (Martínez de Sánchez, 1991). El clero se adjudicaba, entonces, la obligación de proteger al criminal y ejercer su propia penitencia o arrepentimiento con objeto de vetar abusos y arbitrariedades, atenuando la represión penal.

Desde la Edad Media, el derecho de asilo eclesiástico, basado en el derecho canónico, mantuvo una finalidad fundamentalmente conciliatoria y protectora de castigos extremos ejercidos por el poder civil. El sistema político feudal de autonomía local se sumergía en la fragmentación y dispersión del poder, y solo las jerarquías de la Iglesia católica eran las que mantenían algo parecido a un sostén de unidad (Cornejo, 2005).

El derecho de inmunidad eclesiástica que gozaban quienes se refugiaban “en lo sagrado” evolucionó tanto en Europa como en América a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Su práctica motivó problemas de jurisdicción entre el poder civil y eclesiástico, lo que originó diversos documentos reales y papales que buscaron regularlo. Por ello, no es de extrañar que fuese una de las esferas de la justicia eclesiástica que más se restringió durante el reinado de los Borbones (Barral, 2007 a, 2009, 2013; Martínez de Sánchez, 1991).

Mientras los canonistas que legislaron sobre esta materia lo hicieron de manera casuística más que a partir de reglas generales, originando poca certidumbre jurídica en materia de asilo, la actuación de Carlos III buscó ordenar esta prerrogativa solicitando al Real Consejo que tratara “el método y reglas que convendría establecer en materia de asilos, a fin de que, con estos fundamentos se haga instancia a Roma” (Martínez Sánchez; 1991: 420-421).

Sin embargo, el proceso de reducción del derecho de asilo –que lo llevó a su mínima expresión a fines del siglo XVIII– siguió una larga evolución. Una serie de autores han reseñado la sucesión de bulas papales y cédulas reales

que fueron restringiendo los lugares de asilo, su emplazamiento y los límites de la inmunidad según los diferentes tipos de delitos (Barral, 2007 a; Cornejo, 2005; Martínez de Sánchez, 1991). En sus orígenes, la inmunidad eclesiástica de asilo no pretendía restar el ámbito de jurisdicción de los poderes temporales, sino dar seguridad a los reos en lo referido a penas corporales (Martínez de Sánchez, 1991). Sin embargo, este ámbito se convirtió en un espacio de batalla entre el poder eclesiástico y el secular cuando iglesias, conventos o cementerios fueron violados por jueces seculares.

Tras las iniciativas de Carlos III, el Papa Clemente XIV promulgó el Breve de 12 de septiembre de 1772, que aminoraba los asilos a uno o dos a lo más en cada ciudad o pueblo, atendiendo proporcionalmente a su amplitud (Santos Martínez, 1995). La remisión del Breve a los dominios de Indias y Filipinas estuvo acompañada de la Real Cédula de 2 de noviembre de 1773, e indicaba que los lugares que se señalasen para asilo no estuvieran cercanos a cárceles. Asimismo, Clemente XIV, el mismo pontífice que disolvió y extinguió la Compañía de Jesús, prohibió que se designasen lugares de asilo en los templos de las órdenes regulares, habilitando únicamente a las iglesias parroquiales para tal fin.

En el Tucumán, la recepción de la Real Cédula de 1773³⁵⁸ involucró al gobernador de la provincia y al Obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, quien en cumplimiento de las disposiciones estableció que

(...) usando de la facultad que nos concede el Breve, elegimos y nombramos por lo que mira a las ciudades de Santiago del Estero, San Miguel del Tucumán, Rioja, Valle de Catamarca y Jujuy, señalamos por lugares de asilo la iglesia matriz de cada una de ellas, y considerando la mucha población de que se compone la de Salta, señalamos por lugar de asilo dos iglesias.³⁵⁹

Refiriéndose a las iglesias de los curatos del obispado, establecía para el asilo a la iglesia parroquial de cabecera del pueblo y capilla del anexo o

³⁵⁸ En las actas capitulares de Jujuy se encuentra la transcripción de esta Real Cédula, lo cual da cuenta del conocimiento de primera mano de esta normativa por parte del cabildo y de sus justicias. AHPJ. CRR. Caja XVIII, Leg. 1, 1773, f. 44.

³⁵⁹ Citado en: Martínez Sánchez; 1991: 422.

viceparroquia que estuviese solo a ocho leguas de ella. En el caso de las capillas distantes de la parroquia, consignaba que solo podrían gozar del derecho de asilo los reos que se refugiasen por espacio de cuatro días. Y agregaba:

Y para que en este asunto se evite toda confusión es materia en disputa damos facultad a cada uno de nuestros párrocos para que luego que reciban este nuestro auto elijan las capillas o viceparroquias de sus anexos que están en el espacio de las ocho leguas y no más, de que darán noticia a sus feligreses fijando la nominación y designación en las puertas de las respectivas iglesias parroquiales para que así lo sepan y lo tengan entendido.³⁶⁰

Justamente un año después de las disposiciones del Obispo Moscoso, en Jujuy se generó un expediente a raíz del refugio de Esteban de Andrade, un mercader que se había amparado en el interior del convento de San Francisco de la ciudad de San Salvador de Jujuy.³⁶¹ Más allá de que este comerciante se encontraba bajo el amparo de un convento de regulares, lo que terminó abultando el procedimiento judicial fue la deuda que había dejado afuera. Un aspecto a destacar es que las quejas de los diferentes acreedores se habían ido acumulado no en manos de la justicia eclesiástica, sino de los alcaldes ordinarios de la ciudad. Tras el embargo de los bienes del “retraído”, se constató que estos no eran suficientes para la cancelación de sus deudas. A partir de allí, la justicia secular y la eclesiástica quedaron convocadas dentro de esta misma causa en la que se acusaba al reo de haber preparado “maliciosamente” la disposición de sus bienes, ocultando su totalidad.

Otro punto de particular interés en este expediente son las acciones del Obispo Argandoña, quien utilizó el recurso de la excomunión para forzar “a todas las personas que tengan bienes o papales que pertenezcan a Esteban de Andrade los presenten y manifiesten en el juzgado de segundo voto de esta ciudad”.³⁶² Mientras que desde tiempos medievales las cartas de excomunión funcionaron como armas efectivas a la hora de cobrar deudas o

³⁶⁰ IEA, docs. núms 199 y 1155. Citado en: Martínez de Sánchez: 1991: 422-3.

³⁶¹ AOJ. Caja 8-6, carpeta 4, doc. 114, 1774.

³⁶² *Ibíd.*, f 2 v.

recuperar cosas robadas en un auxilio espiritual de los jueces eclesiásticos a la justicia secular (Agüero, 2009), en muchos de los casos jurisprudenciales del XVIII sobre el asilo “en lo sagrado”, la bibliografía da cuenta de cómo este dispositivo canónico se utilizó en las disputas entre ambos poderes. Así, lejos de encontrar en el recurso de la excomunión un elemento de colaboración entre ambas jurisdicciones, los análisis destacan la recurrente práctica por parte de las justicias temporales de violar “el sagrado” y, como respuesta de las autoridades eclesiásticas, la excomunión en defensa de la inmunidad (Cornejo, 2005; Martínez de Sánchez, 1991).³⁶³

Dentro de la progresiva restricción que fue sufriendo el derecho de asilo eclesiástico, el 15 de marzo de 1787 el Rey fijó las normas que en adelante deberían seguirse en esta materia, reduciendo este derecho a su mínima expresión. Así, se estableció que cualquier persona que se refugiase en lo sagrado sería extraída inmediatamente con noticia de autoridad eclesiástica bajo la caución por escrito o de palabra de no ofenderle. Como también se indicó que ante una negativa del juez eclesiástico se debía introducir el recurso de fuerza (Martínez de Sánchez, 1991). Pese a las reiteraciones de esta normativa, esta antigua práctica fue desterrada no sin poca resistencia (Barral, 2003, 2007 a; Martínez de Sánchez, 1991).

- Exenciones, fueros e “inmunidad personal”

Tanto en la metrópoli como en sus dominios americanos regían las exenciones canónicas que preservaban a los eclesiásticos de la justicia civil, reservando la corrección y castigo de sus conductas delictivas a los tribunales episcopales o a los superiores de las comunidades religiosas. Estos no solo gozaban de dicha prerrogativa, sino que a ella se agregaban las severas penas espirituales con las que el clero amenazaba a aquellos que se atrevían a cometer violencia contra la persona y el fuero de los sacerdotes.

³⁶³ Cabe aclarar que a lo largo de la historia colonial las cartas de excomunión operaron en auxilio de la justicia secular por vía de la censura eclesiástica (Agüero, 2009). Sin embargo, en las disputas jurisdiccionales por casos de asilo eclesiástico del XVIII, este dispositivo canónico funcionó como un poder coercitivo sobre los jueces temporales que irrumpían la inmunidad de los templos.

El mismo Concilio de Trento ya establecía la pena de excomunión a aquellos que violasen la inmunidad eclesiástica.

Las tentativas borbónicas para limitar los fueros y jurisdicciones privilegiadas resultaron en serios enfrentamientos y resistencias por parte de los defensores de estos privilegios corporativos tradicionales heredados de los Habsburgo. En este sentido, los problemas derivados de las exenciones e inmunidades que gozaba el clero secular y el regular en materia de demandas civiles y casos penales ocuparon un lugar especial en las preocupaciones de los ministros reformistas de Carlos III.

En 1795, la Corona emitió la Real Cédula del 24 de octubre que promulgaba la ley del Nuevo Código de las Leyes de Indias³⁶⁴, por la cual la inmunidad que habían gozado todos los eclesiásticos ante los juzgados reales quedaba abrogada en los casos en que miembros del clero fuesen considerados culpables de delitos graves.³⁶⁵ Y se indicaba que la formación de proceso por hechos criminales se debería realizar “por nuestra justicia real en unión con la ordinaria eclesiástica hasta poner la causa en estado de sentencia”.³⁶⁶

Este recorte del fuero eclesiástico se acompañó también de una serie de limitaciones a las exenciones fiscales y económicas del clero secular y regular. Estas se dirigieron a extinguir las franquicias fiscales y económicas a los eclesiásticos y a realizar una intervención más directa sobre su administración, sobre todo en la repartición de los diezmos eclesiásticos (Pietschmann, 1998).

Sin embargo, ya durante la segunda mitad del siglo XVII la exención de las órdenes regulares a diezmar fue puesta en cuestión por las Iglesias metropolitanas de las Indias. En el Tucumán, entre otros aspectos, se

³⁶⁴ Para el caso Novohispano, Brading (1994) plantea que obispos y capítulos elevaron extensos memoriales a la Corona protestando contra la abrogación de la inmunidad absoluta del clero y la aplicación del decreto de 1795 (Brading, 1994). “Hasta entonces, los clérigos habían sido ‘de otra especie y se ven como de otra naturaleza’. Pero si se les sometía a castigo público, entonces caerían en el desprecio público y perderían su influencia sobre el pueblo” (Brading; 1994: 148).

³⁶⁵ “No debiendo extenderse la inmunidad a los perpetradores de tan perjudiciales delitos, que quedarían impunes si dejase su castigo a solo la autoridad eclesiástica, por ser insuficientes para ello”. En: Pandectas..., Título IX “De la inmunidad eclesiástica”.

³⁶⁶ *Ibíd.*

suscitaron una serie de conflictos que involucraron a la Corona, al Obispo, y a la Compañía de Jesús (Castro Olañeta *et al.*, 2006). Además de las disputas por el pago de la sisa y alcabala entre el mencionado Gobernador Campero y los jesuitas, quienes, reclamando inmunidad eclesiástica, acusaban a Campero de seguir cobrándoles e infringir el decreto del virrey que reiteraba aquella prohibición (Lorandi, 2008).

En Jujuy, además de estos conflictos de alcance regional que se remontan al XVII, se registran una serie de expedientes en los que se ponen en juego disputas jurisdiccionales e inmunidades eclesiásticas que involucran a clérigos y a justicias seculares.³⁶⁷ De su análisis, podemos concluir que uno de los cambios más importantes que se registran en esta materia se halla estrechamente asociado a la implementación del sistema de intendencias, en especial, a las funciones de los gobernadores intendentes. Cuando a partir de 1787 sobrevino la introducción de las intendencias, ellos se presentaron como agentes directos de la metrópoli absorbiendo muchas de las atribuciones que hasta el momento eran desempeñadas por los virreyes. La nueva institución no solo amenazó con cortar muchas relaciones económicas, administrativas y financieras entre el nivel local y el virreinal (Pietschmann, 1998), sino que también eliminó o redujo el papel moderador del poder virreinal en tanto vicepatrono.

Ejemplo de ello es el expediente fechado en el año 1802 por el proceso trabado entre el cura y vicario de Jujuy, Juan Prudencio de Zamalloa, y el alcalde de primer voto, Andrés Ramos. A lo largo de sus fojas, este último acusaba al primero de ofenderlo y lo citaba a comparecer en su ámbito, el cabildo. A lo que el religioso se negaba en tanto era una citación “sin fuero ni juez competente”³⁶⁸, reclamando el respeto de su fuero.

Más allá de los detalles particulares de la ofensa y las idas y vueltas de la causa, identificamos en ella el papel jugado por la intervención del gobernador intendente de Salta. Este, haciendo valer sus funciones de

³⁶⁷ AOJ. Caja 24-14 (7-1), s/f. ; Caja 12-12, 1802; Caja 8-12 (documento 642), 1703. Caja 8-12 (Documento 642), 1703.

³⁶⁸ AOJ. Caja 12-12, 1802, f. 5.

vicepatrón, se arrogaba el derecho de intervenir ante conflictos de competencias entre los dos poderes, reteniendo el expediente y suspendiendo el procedimiento judicial. De esta manera, dejaba sin efecto la participación del Obispo en dicha causa.

Así, la implementación del sistema de intendencias que despojaba al virrey del vicepatronato imprimía una mediación más cercana y más vinculada al ámbito local, dejando en manos de los gobernadores intendentes el papel central en los ajustes y disputas jurisdiccionales en las que medían fuerzas clérigos, justicias eclesiásticas y seculares.

Clero y reformas. Una síntesis

A partir del recorrido analítico realizado, podemos puntualizar una serie de aspectos. Retomando la distinción propuesta por Di Stefano (2008), consideraremos fundamentalmente aquellos ajustes evidenciados en el plano interno, haciendo foco en la relación entre feligresía, clero y autoridad real. Nos interesa destacar dos aspectos en particular.

En primer lugar, el hecho de que muchas de las denominadas “políticas regalistas” que en la segunda mitad del siglo XVIII afectaron la relativa autonomía de las corporaciones eclesiásticas tenían sus antecedentes en la legislación del XVII. Debemos tener presente cómo cierta normativa borbónica dirigida a coercionar espacios corporativos resulta en realidad una reiteración acentuada de una norma cuya misma repetición nos traduce su propio incumplimiento, así como su elaboración original en otro contexto.

Tal es el caso de los controles de las autoridades seculares sobre las cofradías, ya prescriptos en la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680. O la larga evolución que presentó la reducción del derecho de asilo eclesiástico, como también los intentos previos desde la aún Gobernación tucumana por prohibir los entierros en el interior de los conventos.

En segundo lugar, debemos resaltar que los reajustes respecto al lugar que ocupaba el clero en la sociedad finisecular no siempre se daban “desde arriba”, o desde un plano externo. Adherir a esta perspectiva de análisis nos brinda la posibilidad de reconocer la diversidad de proyectos y posiciones

que coexistían dentro del propio conjunto de actores sociales a los que generalmente englobamos bajo el concepto de clero. Así, podemos, por ejemplo, constatar cómo desde los mismos concilios se intentaron reformar ciertas modalidades de enterramiento en los siglos previos al XVIII. Y considerar que la recomposición de prácticas en las que la religión ocupaba un lugar central incluyeron variados debates e intereses a lo largo de procesos de larga duración. Ya en lo referido a las prerrogativas de los templos como lugares sagrados y al fuero eclesiástico de los clérigos, su cercenamiento contó con respuestas más unánimes por parte de las corporaciones eclesiásticas.

Jujuy, lejos de ser un espacio cerrado sobre sí mismo estaba atravesado por la circulación de nuevas ideas, prácticas sociales y representaciones que estaban en boga en Europa Occidental de esa época. Sin embargo, no se trató de una secularización que vino simplemente “desde arriba” o “desde afuera”, sino de una sociedad que casi imperceptiblemente estaba recomponiendo patrones de conducta, valores y comportamientos (Di Stefano, 2011). Allí, la reformulación del lugar de “lo religioso” en los diferentes campos de la vida social mediatizó la relación entre sociedad local y religión, aunque de una manera lenta y ciertamente no unidireccional. Prueba de ello son las nuevas cofradías que surgen en el Jujuy de la segunda mitad del XVIII, como los enterratorios en el interior de los templos: espacios privilegiados para analizar los primeros pasos de los procesos de secularización.

RITUALES PÚBLICOS, CLERO Y CABILDO

En diferentes medidas, las reformas introducidas por los Borbones afectaron la autonomía del clero y del cabildo de Jujuy. Al hacerlo, actuaron también sobre los vínculos existentes entre ambas corporaciones. Si hasta el momento nos concentramos en evaluar por separado las transformaciones y continuidades dentro de la cultura política municipal y del clero en el

contexto del Jujuy finisecular, en este apartado buscaremos conjugar estos dos planos de análisis.

Así, nos abocaremos a indagar en la relación entre la esfera eclesiástica local y la sala capitular a partir de un conflicto que, en una primera instancia, podríamos caratular como una “cuestión de liturgia” (Di Stefano, 1999), o “del orden ritual” (Smietniansky, 2010, 2013). Este se desarrolló a lo largo de la primera década del siglo XIX, enfrentando a los curas de la iglesia matriz con los capitulares de Jujuy, en tanto se acusaba a estos últimos de querer “abolir las costumbres” al dejar de asistir a las “misas del cabildo”.³⁶⁹ Entendemos que estas disputas nos abren un espacio para la investigación sobre los cambios producidos en el vínculo entre clero y cabildo, el cual, a lo largo de los siglos coloniales, fue sumamente estrecho. Tal como lo hemos analizado a partir del estudio de la cofradía capitular del Santísimo Sacramento de la iglesia matriz, una serie de dispositivos aunaron lazos e involucraron de manera coincidente objetivos y funcionamiento de ambos espacios. Sin embargo, a principios del XIX la matriz dejó de ser asistida por el cabildo secular y de contar con sus miembros en las ceremonias religiosas. Las funciones públicas que el ayuntamiento compartía con el clero secular de la ciudad mermaron hasta desaparecer de los registros capitulares. No se trató de una medida abrupta y reactiva, sino más bien fue un progresivo distanciamiento el que produjo los silencios y los documentos que aquí analizaremos.

La lectura y análisis de estas fuentes documentales se apoya en una extensa bibliografía referida a los aspectos ceremoniales del poder en el orden colonial (Agamben, 2008; Balandier, 1994; Bridikhina, 2007; Cañete, 2004; Di Stefano, 1999; Saguier, s/f; Smietniansky, 2010, 2013; Urquiza, 1993, entre otros), como también en el tratado *Gobierno eclesiástico-pacífico o unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, escrito en 1656 por fr. Gaspar de Villarroel, Obispo de Santiago de Chile. No es nuestra intención extrapolar sus apreciaciones para volcarlas directamente a nuestro análisis, sino

³⁶⁹ AOJ. Caja 12-3, 1802, f.1.

considerarlo una voz nativa preferencial. Somos conscientes de que su objetivo y su mirada lo ubicaron en un lugar diferente del que se encuentran las “voces” del archivo: como obispo de una capital virreinal, Gaspar de Villarroel presenció y describió situaciones y experiencias a fin de plantear vías de resolución de “los puntillos de ceremonial”. Por ello, como “hombre docto, versado en los dos Derechos, pacífico” (Villarroel; 1943 [1656]: 179) y con la oportunidad de experimentar y llevar a cabo verificaciones empíricas de sus formulaciones, su obra nos permite reconstruir marcos de sentido en cuyo contexto se inscriben las prácticas analizadas a lo largo de nuestro análisis.

Dimensiones del poder y del ritual en el orden colonial

La pregunta realizada por Kantorowicz (1985 [1957]) y retomada por Giorgio Agamben (2008) resulta difícil de evadir al realizar una revisión de la bibliografía sobre la dimensión ritual del poder en las sociedades coloniales. Esta se dirige a considerar: ¿Cuál es la relación que liga tan íntimamente el poder y el ceremonial, en tanto el primero es pura fuerza y acción eficaz, y el segundo, un protocolo inmutable? ¿Por qué el poder, que es pura operatividad, necesita inmovilizarse hieráticamente en la gloria?

A diferencia de explicaciones instrumentales que saldan este interrogante considerando que los rituales públicos respondían a la necesidad de poner en escena los signos del poder, en la última década una serie de trabajos ha discutido el carácter especular del ceremonial (Agamben, 2008; Cañete, 2004; Bridikhina, 2007; Smietniansky, 2010, 2013). Estos rechazan la idea de que estas celebraciones públicas eran un simple reflejo o una puesta en escena de la sociedad colonial. Y, en su lugar, proponen indagar en estas coreografías de poder considerando que más que un mero instrumento, eran el poder mismo. Sus manifestaciones, lejos de adaptarse a la simplicidad, eran la ostentación y la grandeza (Balandier, 1994). De esta manera, el teatro de la política colonial en el que se constituía y representaba el poder no era visto “como algo intrascendente, sin ninguna influencia en la

elaboración de la relación de fuerzas en la sociedad colonial” (Cañeque; 2004: 611).

Siguiendo esta idea, y considerando los primeros pasos del proceso de secularización del XIX, nos detendremos en el conflicto motivado por la suspensión del ritual público que convocaba a los eclesiásticos de la matriz y los miembros del cabildo de Jujuy para indagar acerca del papel que este jugó en el reacomodamiento de sus vínculos. Así como para preguntarnos: si los rituales no son una máscara del poder, sino el poder mismo, ¿qué implicaba que estos se anulasen? ¿Esta situación se replicaba en otros espacios similares al de Jujuy de fines del XVIII?

Si consideramos el Buenos Aires dieciochesco, tenemos el trabajo de Fernando Urquiza (1993) que, poniendo el foco en el impacto de las Reformas Borbónicas, resalta el papel jugado por los conflictos de etiqueta en el análisis de los desequilibrios de la balanza de poder que se dieron entre los obispos, gobernadores y virreyes. Partiendo del modelo acuñado por Norbert Elias (1996 [1969]), Urquiza plantea que los lentos reacomodamientos posreformas estarían explicando la serie de conflictos que atravesaron al Buenos Aires de esa época. El rumbo de su trabajo, sin embargo, no nos ofrece una guía respecto a la pregunta por el significado de la obturación del ritual, en tanto el corazón de su análisis pasa, justamente, por los detalles de esos rituales públicos concretados y por los conflictos que en ellos y con ellos se suscitaron.

Una línea similar sigue el trabajo de Eduardo Saguier (s/f) sobre las constelaciones de poderes, rangos y privilegios, pero ya para el espacio ampliado del Virreinato del Río de la Plata. En su desarrollo, el autor dedica un apartado a la ausencia de las autoridades seculares en las funciones religiosas planteando, que tal comportamiento daba lugar a sospechas de corte ideológico y moral. Pero, fundamentalmente, su análisis nos muestra inasistencias puntuales por parte de los seculares, las cuales hablan más de respuestas a ciertos desagrazos que de un paulatino alejamiento de los compromisos y ritualidades compartidas desde tiempos “inmemoriales”. En

esta dirección, Smietniansky plantea que perturbar el orden de la ceremonia, retirarse de la iglesia y quebrar el orden ritual es una “manera de decirse y reivindicar sus posturas, de confrontarse, de desagraviarse y hasta de desconocer al otro” (2013: 90).

Queda pendiente, entonces, indagar si la ausencia de los capitulares en la matriz de Jujuy a principios del 1800 expresa un quiebre o un bloqueo temporal del ritual, y cuánto de ellos y de las formas asumidas allí se vinculan con los cambios ocurridos en esta década signada por importantes desplazamientos y continuidades.

“En reinos a trasmano y que están más allá del mundo, se duda de todo”

A lo largo de la obra de Gaspar de Villarroel, la única referencia que encontramos acerca de las inasistencias a las funciones religiosas se encuentra en el primer tomo de su obra con el título “Ausencia en el servicio de las Iglesias” (Villarroel; 1943 [1656]: 146). La misma está dirigida a las inasistencias de los propios canónigos, más que a las de las autoridades seculares. Sin embargo, consideramos que algunos elementos de su tratado nos permiten situar nuestras fuentes dentro de un contexto de análisis más comprensivo.

A pesar de su experiencia en el “arte de gobernar”, como de su ciencia en los dos derechos: el político y el canónico, Villarroel transmite a lo largo de su obra una sensación de extrañamiento en sus descripciones sobre los detalles del ceremonial que involucran tanto a las autoridades civiles como eclesiásticas. De esta manera, se sitúa en un plano distanciado, más externo a su escenario cotidiano, expresando el asombro que le causa la proliferación de “cortesías”, “privilegios” y “prerrogativas” conjugadas en este lenguaje del poder.

Habiendo reconocido las Cédulas que tratan de las cortesías, me ha puesto en admiración ver que son tantas y que hablen en tantas menudencias. Admiro la paciencia del Consejo, pero me escandalizo que a personas tan calificadas, como obispos y Capítulos de Iglesias, haya sido necesario, por repugnancias suyas, darles para las cortesías reglas (Villarroel; 1943 [1656]: 189).

Así como este Obispo criticaba la soberbia de las autoridades, daba cuenta de cómo la desenfrenada emisión de Cédulas que trataban sobre estos aspectos imposibilitaba la concreción de un gobierno “firme y fijo” (Villarroel; 1943 [1656]: 202). En ese escenario cambiante y complejo era sencillo quedar “entreverado” en un complicado sistema de reglas que se superponían. Responder de manera acertada ante susceptibilidades y orgullos varios, y salir airoso de esa intrincada red de normativas era una tarea de suma dificultad. Desde su propia perspectiva, Villarroel relataba sus experiencias y vaticinios.

Los presidentes de las Audiencias Reales están en el segundo orden después de los virreyes; y éstos también hacen diferencia entre sus propios obispos y los extraños. Tengo experimentado yo el un estado y el otro. Pasé por la ciudad de Panamá y era presidente allí don Enrique Enríquez, de la orden de Santiago (...) Envióme a visitar (no le había visitado yo) estando en el convento de los Recoletos Agustinos donde me hospedé. Esperé el día siguiente que me visitara y ni en ese ni en otros cuatro me visitó. Juzgaba yo que andaba corto en la cortesía no visitando a un obispo recién llegado, y que esperar que le visitase primero era querer gozar de la prerrogativa de que solos los virreyes gozan. Halléme embarazado habiendo de salir a pagar visitas, con que me viesen en la calle sin haber visto en su casa al presidente. Verle sin haberme visitado, era que diera la dignidad mucho de sí. Cuando a mi me afligía este cuidado me resolví a salir y salí de hecho a visitar, estaba el presidente en no menor aprieto; porque por lo caballero, por lo entendido y por lo religioso juzgaba que debía ver primero al recién llegado (Villarroel; 1943 [1656]: 207-8).

Así como advertía la diversidad de elementos que se hacían presentes en la puesta en escena del ceremonial y de la etiqueta, dependiendo de la jerarquía de la ciudad en donde estas se desplegaran. Por ejemplo, en relación con el tradicional uso de la mitra planteaba que “en reinos a trasmano y que están más allá del mundo se duda de todo (...) y no ha habido ocasión de poder durar” (Villarroel; 1943 [1656]: 196-7). A su vez, registraba que no era el mismo trato el que se le daba a un oidor en Madrid, en Lima o en San Salvador de Jujuy: “En la Corte todo se hunde, los grandes no parecen grandes” (Villarroel; 1943 [1656]: 184). Si bien su tratado expresa la experiencia de este Obispo en una ciudad virreinal como Santiago y, por ende, pormeniza la interacción entre autoridades de jerarquías

superiores a las que se podrían encontrar en Jujuy, sus detalladas descripciones y su vasto arsenal de los conocimientos legales nos dejan algunas claves de lectura.

En primer lugar, el hecho de que esta trama de normas era compleja y se desarrollaba con un crecimiento progresivo: aun los principales involucrados no siempre estaban en posición o en conocimiento para poder cumplir acertadamente con los requerimientos del ceremonial. Lo cual nos lleva al segundo punto, la diversidad de escenarios y situaciones en las que las normas se debían aplicar podían producir ciertas variaciones en sus significados: interpretar y actuar en consecuencia podía ser una tarea mucho más dificultosa de lo que presenta a primera vista la legislación reunida en la Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias.³⁷⁰ Si bien se trataba de una sociedad capaz de dar sentido a una particular forma de asociación entre los individuos, las cosas y el lenguaje, decodificar los comportamientos protocolares y ajustar los propios a las reglas y contextos cambiantes no era pura rutina y linealidad. Las innovaciones estaban también permitidas:

Las mujeres de los oidores tienen asiento por orden del rey en las capillas mayores de las iglesias catedrales. Este lugar era inaccesible antiguamente y las catedrales no les daban el asiento en las capillas mayores. Quitóseles en la ciudad de Quito con censuras, afirmando el prelado que tampoco se les daba en Lima. Heme hecho grande novedad esa disposición, y hame admirado mucho que insertando en una cédula el auto del obispo, lo quisiese aprobar el Consejo (Villarroel; [1656] 1943: 184).³⁷¹

Aunque Gaspar de Villarroel plantease que en los reinos “a trasmano”, como lo era la jurisdicción colonial de Jujuy, existía un mayor dinamismo y una menor rigidez protocolar, “dudándose de todo” (Villarroel; 1943 [1656]: 196-7), a lo largo de los siglos coloniales se dieron variados conflictos ante innovaciones en “las leyes y práctica observada”.³⁷² Estos muchas veces

³⁷⁰ *Recopilación...* 3, 1, 15.

³⁷¹ Tau Anzoátegui plantea que tanto los funcionarios reales como los capitulares observaban atentamente las costumbres de otros lugares. Así, para resolver algunas cuestiones o para introducir costumbres” (2001; 231).

³⁷² AOJ Caja 24-15, 1717; Caja 10-32, 1751; Caja 22-5 (5-1), 1773; Caja 22-15 (5-1), 1791; Caja 12-3, 1802; Caja 27-8 (10-1), 1806.

solían derivar en pleitos, tal como lo muestra la carátula de los autos generados por el cabildo de la ciudad “con el cura interino sobre salir a recibirle”.³⁷³

Nos el cabildo consejo justicia y regimiento de esta ciudad de San Salvador de Jujuy por su majestad hacemos saber a VM señor cura rector sustituto Dr Don Joseph Antonio Arburu como el día de hoy 17 del corriente habiendo pasado a la Santata iglesia matriz a la misa mayor que se celebra de nuestro glorioso san Roque vicepatrón de esta ciudad en su novena salió VM con su clerecia a recibir a este ilustre cuerpo como ha sido costumbre en cuyo acto y al tiempo de hacer la correspondiente venia y alcanzar el isopo para dar el agua bendita se ha notado que VM faltando a la práctica y obligación de su ministerio, lo ejecutó en su presencia el sacristán mayor Don Antonio Araoz con cuyo hecho y otros que ha experimeintado este ayuntamiento se le ha inferido a este cabildo no solo desaire público, sino falta y atropellamiento de respeto a la autoridad que representa cuya regalía se halla observada por sus antecesores sin alteración alguna desde inmemorial tiempo y siendo conveniente e indispensable que esto se remedie y no se altere por este medio la buena armonía y correspondencia que tanto encarga su majestad se guarde entre sus ministros reales y prelados eclesiástios y se evite un abuso como el que VM intenta introducir contra el tenor de las leyes y práctica observada.³⁷⁴

Si algo prevalecía, era una tensión entre la permanencia de las instituciones con el acervo tradicional de sus prácticas y el curso de las transformaciones que operaban en la historia (Smietniansky, 2013). Este es un punto clave para el análisis de nuestras fuentes, en tanto la principal acusación que hacen los curas de la matriz a los capitulares es su innovación en las costumbres y su descuido hacia las tradiciones “inmemoriales”. ¿Cuánto de las transformaciones económicas, políticas, sociales y religiosas del período tardocolonial se manifestaron a través de las ceremonias públicas? O, mejor dicho: ¿Qué implica su anulación respecto a los mecanismos de poder y vínculos entre ambas jurisdicciones en el contexto tardocolonial?

Funciones del cabildo, celebraciones de la matriz

No podemos analizar las confrontaciones que se suceden en Jujuy entre el cabildo de la ciudad y los curas de la iglesia matriz como simples

³⁷³ AOJ Caja 22-5 (5-1) 1773, f 21.

³⁷⁴ *Ibíd.* El subrayado es nuestro.

desagravios. Aquí, el idioma del conflicto, las formas expresivas que este adopta, no nos tiende un puente para que podamos observar determinado lenguaje reglado, ritualizado. El único gesto que encontramos es silencioso, ya que lo que se aprecia es un corte que se sostiene en el tiempo: en los primeros años del XIX los capitulares dejan de asistir a las misas y a pagar los estipendios correspondientes.

El ayuntamiento no solamente faltaba a las funciones de tabla, sino también a la misa que se cantaba el “Día de los Reyes”³⁷⁵, cuando concluidas las elecciones anuales los capitulares asumían “los empleos a que han sido elegido”.³⁷⁶ Anualmente los cabildos, invocando “el derecho y la costumbre”, elegían a sus alcaldes, entre otros oficios, y también, citando la fuerza de la costumbre, organizaban fiestas cívicas y religiosas (Tau Anzoátegui, 2001; Smietniansky, 2013).

La misa del Día de los Reyes era la función que conmemoraba a los flamantes capitulares y acompañaba desde tiempos “de cuyo origen se ha perdido la memoria”³⁷⁷ la renovación de las funciones de la república. Clero y ayuntamiento ejecutaban y repetían la antigua costumbre de abrir el ciclo anual con una misa religiosa que consolidaba sus vínculos y marcaba su perpetuidad. El cabildo tenía la obligación de cumplir con el estipendio de esa misa, que quedaba a cargo del alcalde de primer voto y dependía de “la calidad” de los cabildantes.

En el año 1802, los curas de la matriz iniciaban un procedimiento judicial en tanto no habían percibido esa contribución anual ni las correspondientes a las misas mensuales de San Roque, “que también son del cabildo”.³⁷⁸ Fue nuevamente el gobernador intendente, en su función de vicepatrón, el que llevó adelante el expediente con la particularidad de que, en este caso, los alcaldes capitulares fueron puestos bajo sospecha por intentar acceder al expediente y tomar partido en su resolución. Ante ello, el promotor fiscal

³⁷⁵ AOJ Caja 12-3, 1802, f.1.

³⁷⁶ *Ibíd.*

³⁷⁷ *Ibíd.*

³⁷⁸ *Ibíd.*

hizo el correspondiente reclamo argumentando que el procedimiento correspondía al fuero eclesiástico, “y que si sale de su señoría [el intendente] debe ser a esta vicaría o a la curia episcopal”.³⁷⁹

Pese a seguir su curso judicial, cuatro años después de que el intendente tomase cartas en el asunto, la situación no se había modificado. Los curas de la rectoral acusaban al cabildo de abusos que se “oponen diametralmente a la práctica universal”³⁸⁰ de abandono y “desprecio de las obligaciones que tiene relativas al culto y reconocimiento de filiación con la madre Iglesia”.³⁸¹

Asimismo, realizaban la siguiente distinción:

En todas partes tienen los muy ilustres cabildos función votiva peculiares de su cuerpo para implorar la protección de los patronos de sus respectivos territorios y cuando alguna necesidad pública lo demanda, también públicas rogativas. En las primeras con el esmero que se pone en hacerlas lucidas y brillantes se acredita la buena voluntad afecto y devoción (...) que se profesa de la protección de los santos tutelares. En las segundas cuida el magistrado (...) por las necesidades de todos sean igualmente acompañadas de la oración de todos. Para esto se ordena que durante la misa y función se cierren todas las tiendas, las pulperías, que se interrumpan los negocios particulares (...) e inversamente se dedique ese tiempo a implorar la piedad del cielo (...) la asistencia hace formar una idea justa de la necesidad de tomar a todos mayor interés en un remedio (...) Aquí también tiene este ilustre ayuntamiento estas funciones en las solemnidades de Nuestra Señora de Nieva, San Roque y Santa Bárbara, cuya visible protección experimentamos todos. Las dos primeras no solo son funciones juradas sino también rogaciones públicas.³⁸²

Esta descripción, que diferencia las funciones propiamente capitulares de las dirigidas a los santos patronos, nos permite recuperar otra dimensión en el análisis de este distanciamiento de las “obligaciones” del cabildo: advertimos que, con su interrupción, no solo se relajaban los vínculos del ayuntamiento con los religiosos, sino también se modificaba su intervención en el patrocinio de las fiestas de los patronos locales. De esta manera, el rol del cabildo como garante del bienestar público y general en las rogativas públicas dirigidas a pedir el alejamiento de males como epidemias,

³⁷⁹ AOJ Caja 12-3, 1802, f.5.

³⁸⁰ AOJ Caja 27- 8 (10-1), 1806, f. 11.

³⁸¹ *Ibíd.*

³⁸² *Ibíd.*

enfermedades o terremotos también cambió. Su papel como garante del “bien común” no se extingue, pero muta cuando ciertas prácticas dejan de guardar ciertos sentidos y empiezan a ser consideradas una carga. Asegurar el bien común no pasará de manera inexorable por las misas, otras vías se abrirán en el inicio del siglo.³⁸³

Un distanciamiento similar al del cabildo y la matriz de Jujuy lo advierten Peire y Di Stefano en los conventos de Buenos Aires del XVIII, cuando una sociedad que hasta entonces los había constituido y dotado empieza a quebrar esa práctica. Así, las misas, el culto a los santos “y toda la parafernalia de la red de significaciones que sostenía los sentidos de la piedad cotidiana en relación con los sentidos del comportamiento frente a las necesidades materiales individuales y colectivas, se modificó” (Peire y Di Stefano; 2004: 140).

Más allá de las diferencias que hacen a cada uno de estos espacios, es interesante advertir cómo en estos casos “la caja de resonancias” (Peire y Di Stefano, 2004) era el cabildo secular. En Jujuy, la interrupción de estos rituales que legitimaban un orden social donde religión y poder temporal se estrechaban mutuamente, no es un punto menor. Estos cambios sostenidos en el tiempo nos hablan de una reconfiguración de las relaciones entre ambos poderes, “de un proceso de ajuste de la religión a fenómenos que se producen en planos que empiezan a diferenciarse de ella” (Di Stefano; 2011: 4), entre los cuales se encuentra, principalmente, la política.

REFLEXIONES FINALES

La visión historiográfica que planteaba que el reformismo borbónico había significado un avance del Estado absoluto sobre las corporaciones locales ha sido discutida en las últimas décadas (Agüero, 2008; Garriga, 2002, entre otros). Estos trabajos rechazaban su análisis en clave teleológica –como un

³⁸³ En su análisis sobre la Córdoba borbónica, Ana Inés Punta plantea que los cambios que se produjeron en aquella ciudad respondían a muchas de las ideas que estaban en boga en Europa Occidental en esa época. Entre ellas, resaltaba la idea del bien común y brinda, entre otros ejemplos, el alegato de Ambrosio Funes a raíz de la reparación de uno de los puentes de la ciudad” (2009: 209).

adelanto de la futura instauración del Estado liberal— y proponían estudiarlo en su propia lógica de Antiguo Régimen. De esta manera, no solo consideraban los objetivos reformistas declarados, sino que prestaban mayor atención a los medios institucionales empleados y a las respuestas dadas por las sociedades locales (Garriga, 2002). Ello les permitió advertir que, lejos de atenuar particularismos y expresiones localistas, las reformas combinaron ciertas transformaciones institucionales con la persistencia y, en ciertos aspectos, el fortalecimiento de las tradicionales instituciones corporativas, generando un mosaico de escenarios diversos.

A diferencia de otros espacios del antiguo Tucumán que pudieron resistir o revertir ciertos embates reformistas sobre su autogobierno (del Valle, 2006; Punta, 2009; Tío Vallejo, 2001), en el caso de Jujuy, la pérdida de una porción clave de su jurisdicción como lo era la Puna, la centralización de las oficinas de la Real Hacienda, y con ellas del impuesto de la sisa en la capital de la intendencia, dejó con escasas posibilidades de maniobras a su elite. Las respuestas que desde el cabildo se ofrecieron ante estas medidas no fueron efectivas. Los mecanismos de Antiguo Régimen que apelaban a la “costumbre” o a aprovechar el juego de equilibrios y contrapesos en las relaciones con autoridades de diferente jerarquía no lograron preservar la autonomía de la “república”.

Aquellos rasgos particulares de Jujuy, gestados a lo largo de una trayectoria colonial plagada de conflictos jurisdiccionales, se volvieron a hacer presentes como verdaderas debilidades en el contexto borbónico en el que la jurisdicción quedó subordinada a Salta, ciudad cabecera de la intendencia. En contraste con el resto de las jurisdicciones de la intendencia, la existencia de un corregimiento en la zona de la Puna (1595), posteriormente sede de los tenientes de Rinconada, imprimió una dualidad de autoridades dentro de la jurisdicción jujeña: el cabildo de San Salvador de Jujuy y las autoridades regias de la Puna. De esta manera, la Real Ordenanza de Intendentes y su transformación de los antiguos corregimientos en subdelegaciones provocó el quiebre de la autoridad capitular jujeña sobre

este espacio que contaba con el mayor índice de población indígena, sobre su mano de obra y sobre su riqueza mineral.

La distinción que la Real Ordenanza acentuaba entre las ciudades capitales de intendencias y las subordinadas fue un rasgo que derivó en uno de los más serios conflictos, inclusive en los años posteriores a la independencia (Chiaramonte, 1993). Sin embargo, Jujuy había experimentado prematuramente esta distinción respecto de Salta: su tardía fundación “a expensas” de esta última implicó una constante disputa por mano de obra, encomiendas, mercedes de tierra y conflictos jurisdiccionales a lo largo de su historia colonial (Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013, 2014 a; Estruch *et al.*, 2011; Palomeque, 2006, 2010; Sica, 2006).

Esto no significó que la cultura de comportamientos políticos tradicionales mermara; por el contrario, los intentos jujeños por la restauración de su autonomía respecto de Salta se destacaron dentro del contexto de la transición revolucionaria del XIX. La continuidad de las prácticas corporativas y de autogobierno del cabildo mostró una férrea voluntad por defender los privilegios adquiridos a lo largo de los siglos coloniales (Paz, 2004). En relación con las manifestaciones de autonomía, Chiaramonte señala que la actuación más relevante fue protagonizada por el cabildo de la ciudad de Jujuy y por su diputado en la junta de Buenos Aires, el canónigo José Ignacio Gorriti.³⁸⁴ Este, en sus representaciones ante la Junta de Buenos Aires, solicitó la autonomía de la ciudad y el cese de su dependencia de la de Salta, y propuso un conjunto de normativas para regular su relación directa con la Junta y con las demás ciudades del Río de la Plata. “En un documento cuyos 18 artículos podrían interpretarse como una especie de rudimentario anticipo de las constituciones provinciales posteriores, defendía ‘la independencia que solicita Jujuy de la intendencia de Salta’” (Chiaramonte; 1993: 106).

³⁸⁴ En esta dirección, Paz (2004) plantea que las presentaciones más elaboradas e insistentes fueron de parte de Jujuy, que a lo largo de 1811 solicitó a la Junta en tres ocasiones recobrar su soberanía y terminar su subordinación de Salta.

Es interesante advertir que el cabildo fundamentaba sus solicitudes apelando a los derechos y privilegios de las ciudades de tradición medieval, velando por la autonomía de la “república” y su autogobierno. Sin embargo, pese a todos los esfuerzos, la provisionalidad de los regímenes políticos de la década de 1810 y las guerras de la independencia que afectaron particularmente a Jujuy postergaron su independencia definitiva de Salta. “La hora de los cabildos ya era cosa del pasado” (Paz; 2004: 164). Recién en el año 1834 Jujuy logró su cometido, al tiempo que se convirtió en la ciudad con el último cabildo en disolverse.³⁸⁵

Atendiendo a otro plano de análisis, a lo largo del recorrido realizado en el capítulo consideramos esta continuidad de los comportamientos tradicionales, interrogándonos por la redefinición de antiguas concepciones sobre la vida religiosa y por el lugar que ocupaba el clero en el ordenamiento de los diferentes campos de la vida social del Jujuy finisecular. Para ello, en primer lugar, partimos de una definición “laxa” del concepto de “secularización”, entendiéndola como un proceso de relocalización del lugar de la religión en una sociedad que se encuentra en el tránsito de un régimen de la cristiandad a la modernidad religiosa (Di Stefano, 2011). Y, en segundo lugar, consideramos un análisis que, contemplando normativas pre-borbónicas, nos advertía acerca de las continuidades en las políticas religiosas establecidas por los Habsburgo en su proceso de subordinación del clero. Sin por ello dejar de advertir que el impacto de medidas borbónicas tales como los recortes al fuero eclesiástico o la expulsión de los jesuitas daba cuenta de un proceso y un contexto diferenciado.

Observamos una serie de cambios culturales lentos que hacían a la ideología y a las prácticas sociales, culturales y económicas, involucrando aspectos de la vida colonial donde la religión ocupaba un lugar que empezaba a cambiar,

³⁸⁵ Los dos primeros cabildos que dejaron de existir fueron los tres existentes en la provincia de Entre Ríos en 1820, donde no había una arraigada tradición municipal. Luego se suprimieron los dos cabildos de Buenos Aires en 1821, a los que les sucedieron los existentes en las siguientes provincias; La Rioja en 1822; Tucumán, Corrientes, Córdoba, Mendoza y San Juan en 1824; Salta en 1825 y San Luis en 1828; Santiago del Estero en 1833 (Ternavasio, 2000).

quizás de modo imperceptible. Impulsado por un proceso de secularización que la circundaba, la unanimidad de régimen comenzó a resquebrajarse y a generar tensiones que afectaron a la sociedad como sujeto colectivo (Peire y Di Stefano, 2004). No se trató de un proceso totalmente externo, que llegó y se implantó de la mano de las nuevas corrientes de pensamiento en boga en Europa Occidental, sino, más bien, fue el resultado de una particular recomposición de prácticas, valores y comportamientos (Di Stefano, 2011).

En Jujuy, aquel imaginario colonial en el que sociedad, poder civil y poder eclesiástico estaban armónicamente equilibrados y se otorgaban recíprocamente sentido, mostró sus primeras señales de agotamiento en la primera década del XIX, cuando, tal como hemos analizado en el conflicto entre la iglesia matriz y el cabildo, “las convulsiones de cuño barroco manifestadas en los conflictos de etiqueta dejaron paso a un enfrentamiento abierto” (Peire y Di Stefano; 2004: 139). Tales señales mostraban el inicio de una separación entre ambas esferas y un nuevo lugar de lo religioso en las sociedades secularizadas. Lejos de pensar en la anulación de lo religioso, el nuevo contexto dará un importante protagonismo a un clero ilustrado, del cual el canónigo y diputado José Ignacio Gorriti es un atinado ejemplo.

Podemos pensar, entonces, en considerar a las medidas borbónicas y sus intentos por desarticular estos “núcleos cerrados”, como eran el cabildo y el clero, como reajustes jurisdiccionales entre ambos poderes. Pero asimismo, advertir que la ruptura del orden colonial y la progresiva disolución del régimen de cristiandad nos enfrentan a un escenario que excede un análisis en términos jurisdiccionales. Ello nos pone de cara a una serie de profundas transformaciones que operan en diferentes planos, planteando nuevos desafíos. Será en el contexto más secularizado del siglo XIX que el problema de la soberanía y las nuevas formas de articulación entre las dos esferas ocuparán al naciente Estado moderno en la construcción del orden sobre el que descansarán las sociedades liberales.

CAPÍTULO VIII. REFLEXIONES FINALES. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL PODER

“Nuestra antropóloga llega a la conclusión de que la noción de dominios distintos separados por fronteras homogéneas no tiene ningún sentido; de que hay que dejar de lado toda especie de metáfora cartográfica y que, si aún se acaricia la esperanza de identificar el sistema de valores de sus informantes, tendrá que disponer de una herramienta de investigación completamente diferente. Un instrumento que tome en cuenta el hecho de que una frontera indica menos un límite entre dos conjuntos homogéneos que una intensificación de los tráficos interfronterizos entre elementos extraños” (Latour; 2013: 43).

El propósito general de esta investigación apuntó a analizar las modalidades del ejercicio del poder dentro del Jujuy colonial a lo largo de los siglos XVI-XVIII, haciendo foco en los vínculos entre la jurisdicción civil y la eclesiástica. De esta manera, buscamos explorar los límites y alcances de “lo político” y de “lo religioso” indagando en marcos de sentido diferentes a la significación moderna de estos términos y reconstruyendo la experiencia cultural de una sociedad en la que ambas esferas no habían adquirido su relativa autonomía. A fin de construir un enfoque antropológico deseoso de no cosificar procesos políticos/religiosos combinamos en nuestro análisis tres tipos de intereses: un interés por el poder, por los modos de acceso y ejercicio; un interés por el territorio, atendiendo a las identidades que en él se afirmaban y los espacios que delimitaban; y un interés por las representaciones, en tanto poder y representación se presentan como dos caras de una misma moneda (Abèlés, 1997).

Partimos de la base de toda una literatura que aborda el problema del poder en las sociedades de Antiguo Régimen poniendo en entredicho la utilización de categorías clasificatorias actuales tales como los conceptos de “Iglesia” y de “Estado” (Agüero, 2006, 2009; Clavero, 1981, 1991 a; Di Stefano, 2000, 2004, 2012; Garriga, 2004; Hespaña, 1989, 1993; Peire, 2000, entre otros). En este marco, la opción por rechazar modelos centralistas como matrices para pensar las relaciones de poder nos permitió interrogarnos acerca de los problemas básicos del funcionamiento de un mundo social que condensaba una dimensión pluridimensional del mismo.

En esa dirección, hicimos eco de la propuesta de Bartolomé Clavero (1984, 1991 b) al considerar que la Antropología es la disciplina que debe llevar adelante la empresa de estudiar estas sociedades precontemporáneas, no en los dominios del exotismo, sino en una reconstrucción histórica de composición antropológica que evite la proyección de las categorías del investigador y no exporte las distinciones de su mundo social imponiendo separaciones que la sociedad analizada rechazaría. Estos dos puntos, que se fundamentan tanto en un plano teórico como metodológico, nos conducen a la problemática del extrañamiento que caracteriza la comprensión antropológica de la vida social (Lins Ribeiro, 2010). Al no participar como nativos de las divisiones y dominios de la sociedad estudiada, advertimos el carácter histórico, contingente y difuso tanto de sus delimitaciones como de las nuestras. No solo experimentamos la no participación en un código, sino también una distancia física y temporal respecto a los contextos pretéritos analizados.

En este sentido, consideramos que el principal desafío que enfrenta una Antropología Histórica del poder consiste en elaborar criterios para reconocer quiebres en los ordenamientos y esquemas significativos donde se recrean y negocian las vidas cotidianas de los individuos y los grupos. Para ello, debemos ser capaz de reflexionar críticamente acerca del desglose *a priori* de ámbitos tales como la política, la religión, el derecho, o la economía. Así como de poner en duda la autonomía de estos campos en tanto nos predisponen a crear una visión ontológica de entidades supratemporales conformando instancias ficticias (Guerreau, 1990). No basta con la precaución de evitar proyectar categorías como las de “Estado” o “Iglesia” al análisis si no se tiene el recaudo de entender que ni “lo político” ni “lo religioso” derivan de propiedades intrínsecas de los objetos, de los individuos, de sus relaciones o acciones.

La jurisdicción colonial de Jujuy, en tanto ámbito elegido para nuestro estudio, nos permitió reflexionar acerca de la vigencia de estas clasificaciones u ordenamientos. Si la base de esta comunidad política era la corporación de

vecinos reunida en pos del “bien común”, encontramos que allí operó la política pero entendida en su sentido genérico de “buen gobierno” de los asuntos comunes a las agrupaciones de muchas familias. Así como también advertimos la presencia de una religión que no solo disciplinaba con medios como la culpa del pecado, sino que también inculturaba con fines como la piedad, constituyendo un ordenamiento primario, anterior al del mismo derecho (Clavero, 1993).

Ante la alteridad de un mundo social en donde la religión y la política, pero también el derecho, no se presentaban como campos normativos diferenciados, con sus propios lenguajes y dispositivos institucionales (Agüero, 2009; Di Stefano, 2012) optamos por revisar el carácter complejo de las relaciones entre las agencias del gobierno civil y de las autoridades eclesiásticas haciendo foco en el ejercicio de sus *iurisdictio* o facultades jurisdiccionales. En este sentido, seguimos la propuesta de un paradigma jurisdiccionalista que concibe las relaciones políticas de las sociedades de Antiguo Régimen en clave de una “cultura jurisdiccional”. Adoptar un criterio jurisdiccional y considerar el carácter dinámico de las competencias de las autoridades civiles y eclesiásticas en los diferentes aspectos de la vida social resultó una vía para resolver el problema del ejercicio del poder dentro de una sociedad sin Estado y sin Iglesia.

Con estos fines, en **un primer escenario de análisis** atendimos a los vínculos entre autoridades civiles y eclesiásticas considerando su concreción territorial e institucional (Moriconi, 2011 b). En diálogo con los conceptos de la Geografía social y con la adhesión al paradigma jurisdiccionalista propuesto por una renovada Historia del Derecho recuperamos dentro de nuestro caso de estudio una intrincada red jurisdiccional civil y eclesiástica estructurada a lo largo de los “términos y dominios” de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Aquel espacio definido como perteneciente a la ciudad se trazó en el marco de un proceso conflictivo de larga duración. Su conformación no solo atravesó una guerra de conquista sobre grupos indígenas que resistieron el ejercicio de las potestades eclesiásticas y

seculares tornando inestable la demarcación del territorio, sino también sorteó extensas disputas jurisdiccionales con Salta y Charcas que condicionaron el ejercicio de su poder. El derrotero de la historia jurisdiccional del Jujuy colonial estuvo atravesada por su posición geopolítica, la cual la volvió un escenario de diversos proyectos y disputas.

La particular ubicación de Jujuy dentro del espacio tucumano, en tanto coincidente límite de la gobernación y del territorio diocesano en su área septentrional (conocida como Puna de Jujuy y denominada en los documentos como “la raya del Tucumán”) nos permitió explorar conflictos jurisdiccionales atendiendo al ejercicio del poder de las autoridades de ambos signos. Allí, la potestad de los magistrados civiles del Tucumán se asentaba sobre un espacio territorial –*territoria saecularia*– que coincidía, en gran parte, con el *territoria spiritualia* de las autoridades de la diócesis tucumana, reafirmando el establecimiento de confines más o menos precisos en la Puna de Jujuy. En un análisis atento a estos aspectos hemos podido comprobar cómo el coincidente alcance territorial de la jurisdicción eclesiástica y temporal operó en este caso no como un factor de conflicto, sino como una trabazón que reforzó la delimitación de una determinada circunscripción, el Tucumán, frente a otros espacios político-jurídicos integrados, como Charcas.

A diferencia de la caracterización que plantea Hespanha (1993) para la organización del espacio en los sistemas de poder de tipo tradicional, en Jujuy los límites del territorio no se presentaban como “una extensión vacía y sin significado político o jurídico” (1993: 101). Por el contrario, lejos de constatarse una difuminación de las marcas políticas del espacio, esta zona estaba jalonada por una serie de mojones que se comportaban como puntos reconocibles y organizadores del paisaje. En el derrotero de fundaciones de ciudades superpuestas (San Francisco de Alava, Salta, San Salvador de Jujuy) que generaron derechos jurisdiccionales solapados, aquellos mojones adoptaron un doble signo al marcar de manera más o menos coincidente, y

ante nuestros ojos no claramente distinguibles, un territorio eclesiástico y otro secular.

Mientras que los mojones “al ras del suelo” –material y geográficamente situados– señalaban los límites de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas entre Charcas y el Tucumán, en un plano menos terrenal estos mismos contornos se trazaban a partir de la injerencia y el reconocimiento de las competencias –dinámicas y por momentos mixtas– de las autoridades que se desplazaban por la campaña administrando justicia, cobrando diezmos, etc. Advertimos que este doble plano que operó en el proceso de delimitación del territorio con marcas materiales e inertes y con otras performativas y activas puede recuperarse en las mismas las voces del archivo.

Si consideramos las marcas materiales observaremos cómo algunos de los testimonios que figuran en los pleitos por linderos las describen como “paredones” que señalaban los límites del Tucumán. Asimismo, y más significativamente, en algunos procesos de toma de posesión y delimitación territorial estas marcas aparecen referenciadas a partir del emplazamiento de “horca y cuchillo”, cuyo significado, tal como hemos analizado, se encuentra íntimamente asociado al ejercicio de la justicia. De forma similar, la marcación performativa del territorio también involucraba otro de los signos de la justicia: las varas que portaban quienes la administraban a lo largo de los “términos” de la ciudad. En ese marco, los enfrentamientos jurisdiccionales también libraban sus batallas a través de la actuación de las varas de justicia. Estas se quitaban, se rompían y se llevaban en alto, impugnando la potestad de decir el derecho de quien no fuera su “legítimo” portador. De esta manera, en el propio acto de administrar justicia los magistrados imprimían modificaciones en el territorio. Apoyados en sus varas, tensionaban los propios ordenamientos jurisdiccionales, abriéndose paso en una complicada red de poder.

Para la reconstrucción de una cultura jurisdiccional en donde el poder político se circunscribe a la potestad de declarar el derecho (*iurisdictio*), ya sea a partir del establecimiento de normas o de la administración de la

justicia, es crucial, en primer lugar, recuperar las propias prácticas de los actores. En ellas advertimos cómo se presentan en un primer plano estos símbolos de la justicia. El carácter ritualizado de las prácticas que involucraron a las horcas, los cuchillos o las varas en el proceso de configuración jurisdiccional, no hace más que poner en evidencia la importancia que tenía la justicia dentro del orden de creencias que estructuraba aquel mundo social. Así como nos permite comprender de qué manera aquel espacio delimitado por el ámbito jurisdiccional secular y eclesiástico del Tucumán constituyó una esfera de poder amenazada por las autoridades charqueñas que buscaron ejercer el poder, esto es, realizar justicia más allá de los linderos reivindicados por los tucumanos, arrogándose tener competencia para el ejercicio de la jurisdicción. Aquello que gráficamente planteaba la doctrina de la época recordándonos que el territorio y la jurisdicción eran realidades que se adherían mutuamente: *iurisdictio cohaeret territorio*.

En segundo lugar, es necesario incorporar al análisis aquellas delimitaciones jurisdiccionales en las que se tornaban coincidentes los límites eclesiásticos y seculares. Entendemos que en ellas no solo se concentraban los conflictos, sino también las coincidencias, correspondencias y préstamos que se suscitaban entre ambos signos de autoridad. En nuestro análisis, los pleitos por los “linderos” entre el Arzobispado de Charcas y el Obispado del Tucumán fueron la plataforma para registrar de qué manera el poder temporal y el eclesiástico funcionaban, se superponían y/o se distinguían, expresándose en un lenguaje jurídico que descubre los valores de esa sociedad y los sentidos que los actores le otorgaban a elementos que a nuestros ojos son de carácter “religioso” o “político”.

Por otra parte, si consideramos la concreción territorial e institucional de las relaciones entre autoridades civiles y eclesiásticas hacia el interior del Jujuy colonial advertiremos que el establecimiento de la red parroquial en los dos grandes curatos, el de Omaguaca y sus anexos y el de Jujuy, funcionó como una pieza clave dentro de la organización del territorio jujeño. La

delimitación ecológica y productiva que separaba a la zona de los Valles del área de la Puna y Quebrada se replicó no solo en estos dos grandes curatos con cabeceras en Humahuaca y la ciudad de San Salvador de Jujuy, sino también en los dos grandes emplazamientos de las autoridades civiles. Estos se encontraban dominados por la autoridad corporativa del cabildo, en la ciudad de Jujuy, y en la Puna, por la figura del corregidor de Omaguaca y sus posteriores equivalentes institucionales: los tenientes y alcaldes de minas en esta región (los denominados “tenientes de la Puna”) y, posteriormente, los subdelegados de la Puna. La excepcionalidad de estos corregidores/tenientes/subdelegados dentro de la Gobernación del Tucumán, sumado al protagonismo jugado por estas autoridades regias a lo largo de los siglos coloniales, da cuenta de un complejo panorama municipal. Allí, la presencia de estas autoridades y su coexistencia dentro de un mismo ámbito territorial con los poderes intermedios representados en el cabildo de la ciudad de Jujuy generaron un doble orden institucional y constantes disputas jurisdiccionales.

Estos magistrados de la Puna lograron acaparar potestad para administrar justicia, grandes porciones del territorio y una privilegiada participación en las actividades mineras en el marco de un abierto enfrentamiento con el cabildo de Jujuy. Tales conflictos, expresados simbólicamente a través de la rotura de las varas evidenciaban un rasgo estructural propio de estas sociedades en donde la administración de la justicia debe entenderse como un ejercicio descentrado en el que competencias múltiples y superpuestas se ponían en juego (Barriera, 2003). En este sentido, nos interrogamos si no fue esa configuración jurisdiccional superpuesta, tensionada y dinámica, la que constituyó no tanto el problema sino el instrumento que facilitó la organización y funcionamiento de la Gobernación de Tucumán. Sin estas amplias facultades era muy difícil poder controlar espacios con potencial riqueza minera, distantes y/o fronterizos (Barriera, 2009). No debemos perder de vista que, a su vez, estos mismos ajustes jurisdiccionales fueron en sí mismos un instrumento de poder, que sirvieron para organizar y

estabilizar el poder de determinados actores, como para desvalijar políticamente a otros (Hespanha, 1993).

Parte de nuestra pesquisa documental se centró en recopilar las designaciones de estas autoridades de la Puna a fin de recuperar sus títulos y atribuciones. De esta manera, pudimos reconstruir a lo largo de más de un siglo la transición que experimentó la figura del corregidor hacia la de los tenientes y alcaldes de minas y, posteriormente, a la de los subdelegados, evaluando cómo fueron modificando sus títulos, funciones y áreas de competencia en función de los contextos políticos como de los ciclos de la minería. En esta dirección, planteamos que esta figura de autoridad funcionó concentrando y dando expresión a las disputas jurisdiccionales que la sala capitular de Jujuy mantuvo con Charcas y Salta a lo largo de los siglos XVII y XVIII. A fin de poner a prueba esta hipótesis los últimos tres capítulos reconstruyen tres momentos claves en la historia de estos enfrentamientos.

El primero de ellos abarca la primera mitad del XVII, momento en el que estas disputas jurisdiccionales tuvieron como principales protagonistas a los vecinos de la ciudad de Salta. De esta manera, visualizamos cómo las mismas se expresaron en la lucha por la mano de obra indígena y se concentraron en torno a la figura de los magistrados de la Puna, dando cuenta de cómo este cargo fue ocupado en repetidas oportunidades por vecinos de aquella ciudad. El segundo momento identificado corresponde a la segunda mitad del siglo XVII, momento en el que los diversos conflictos jurisdiccionales que enfrentaron los capitulares de Jujuy pasaron a tener como principal contrapunto a los vecinos de Charcas, López y Chichas. Por último, y ya en el contexto de las Reformas Borbónicas, el nuevo mapa jurisdiccional de Jujuy da cuenta de una subordinación respecto de Salta, flamante capital de la intendencia y de la diócesis, como de la pérdida de la porción del territorio más septentrional tras la creación de la subdelegación de la Puna, dependiente de la intendencia de Salta.

De esta manera, advertimos cómo este doble orden institucional constituido en torno al cabildo y a las autoridades regias de la Puna derivó en lo que fue una situación excepcional dentro de la Gobernación: la disgregación territorial de la Puna tras la aplicación de las ordenanzas borbónicas, momento clave en el rediseño del territorio de acuerdo a los objetivos y necesidades de la Corona. Esta Subdelegación, con sede en la villa de Rinconada, comprendía los cuatro pueblos de indios más distantes de la ciudad de Jujuy (Santa Catalina, Rinconada, Cochinoca y Casabindo), justamente, aquellos pueblos que integraron el antiguo corregimiento de Omaguaca (1595) y que, posteriormente, dieron base a la jurisdicción del teniente de la Puna. En nuestro análisis, propusimos que la preexistencia de corregidores asociados a la existencia de población predominantemente indígena de la Puna y, posteriormente, de tenientes y alcaldes de minas en esta región, fueron antecedentes centrales para la creación de esta subdelegación. Y que si bien la conformación de la misma formalizó la división del espacio puneño del resto de la jurisdicción jujeña, las pretensiones de autonomía de la Puna y los reclamos de Salta sobre la misma son parte fundante de su historia jurisdiccional.

Aquellos rasgos particulares de Jujuy, gestados a lo largo de una trayectoria colonial surcada por conflictos jurisdiccionales, se volvieron a hacer presentes como verdaderas debilidades en el contexto borbónico en el que la jurisdicción quedó subordinada a Salta en tanto ciudad cabecera de la intendencia. Los cambios ocurridos en esas décadas signadas por importantes desplazamientos y continuidades afectaron al mapa jurisdiccional de Jujuy, a la autonomía de su clero y de su cabildo.

Atentos a estos puntos podemos plantear que si bien dentro de las denominadas “sociedades tradicionales” el contacto entre comunidad y territorio a lo largo de generaciones era responsable de poner freno a posibles cambios del estatuto político del espacio y de las divisiones político-administrativas (Hespanha, 1993), el Jujuy colonial nos muestra otra dirección. Su ubicación fronteriza y la tardía fundación de San Salvador de

Jujuy, última ciudad en ser erigida dentro de la Gobernación del Tucumán, dificultó que allí madurara una relación entre la costumbre y el uso y reparto político del espacio. Por ello, desde el año 1593 y a lo largo de los siglos coloniales, encontramos que la configuración jurisdiccional de Jujuy presentó un alto dinamismo cuya máxima expresión se definió tras la aplicación de las Ordenanzas de Intendentes, con la creación de la subdelegación de la Puna.

Teniendo en cuenta estos aspectos, entendemos que el estudio de estas sociedades coloniales requiere de un análisis de larga duración, atento a las trayectorias y evoluciones de las figuras de autoridad y de sus conflictos jurisdiccionales puede dar cuenta de la complejidad del ejercicio del poder. Como hemos visto a partir de la reconstrucción de los magistrados de la Puna y de la historia de disputas entre Salta, Charcas y Jujuy, es necesario remontarse a fines del siglo XVI para tener una cabal comprensión de la disgregación territorial que sufrió la ciudad de Jujuy en el contexto borbónico. Teniendo en cuenta estos aspectos, partimos de la necesidad de rescatar la historicidad de todo conflicto y apartarlo de la fugacidad de sus manifestaciones para poder observar cómo tensiones de antigua data se reactivaron bajo la actuación de autoridades que, bajo nuevos títulos y funciones, alojaron al interior de sus resortes del poder viejas contiendas.

Un segundo escenario de análisis de esta investigación hizo foco en los vínculos entre autoridades civiles y eclesiásticas privilegiando ya no su concreción territorial, sino algunos ámbitos de observación. Estos coinciden en presentarse, ante nuestra mirada, como ámbitos con una jurisdicción difusa en tanto nos remiten a la actuación de ambas esferas de autoridad. Nos referimos a una serie de instituciones, prácticas y prerrogativas como lo fueron la cofradía del Santísimo Sacramento; la ermita de San Roque y la viceparroquia de Yavi, como espacios de patronazgo; las censuras religiosas como las cartas de excomunión, el derecho de asilo en las iglesias, y la percepción de los diezmos. Planteamos que su particularidad radica en poder expresar múltiples instancias de la vida social vinculadas a lo que

percibimos como pautas religiosas, políticas, económicas y jurídicas. En este sentido, podemos considerar aquel concepto que Durkheim (1985 [1895]) y Mauss y Hubert (1979 [1923-24]) denominaron “hecho social total” para referirnos a estos espacios de observación que coinciden en presentarse con un claro signo religioso pero que, por su significado social, involucran al poder secular y se expresan en términos jurisdiccionales.

Consideramos que la opción metodológica de privilegiar estos ámbitos de observación no equivale a estructurar la investigación sobre un mosaico de ejemplos para que de manera ilustrativa ofrezcan un paneo sobre diversos ámbitos de la vida social del Jujuy colonial. Por el contrario, esta tesis buscó indagar minuciosamente y en la larga duración sobre el derrotero de cada uno de estos espacios de observación surgidos de la propia compulsiva documental. De esta manera, el análisis hace foco en la Cofradía del Santísimo Sacramento y sus tramas familiares de poder, en la ermita de San Roque y sus vínculos con la Compañía de Jesús o en el rumbo seguido por pleitos como el de los diezmos de la Puna. Seguir puntiliosamente sus pistas en el archivo resultó una vía para reconstruir las tramas del poder dentro de una sociedad que no estaba organizada en torno al Estado ni a la Iglesia.

Tomados en conjunto, estos espacios de observación nos permiten reflexionar sobre la relación entre el campo espiritual y el temporal atendiendo a lo que entendemos son sus dos características principales dentro de las matrices de estas sociedades precontemporáneas: ambos representaban jurisdicciones y no se expresaban en estructuras centralizadas de gobierno. Como en otras comunidades del mundo colonial americano, en el Jujuy colonial las agencias del poder eclesiástico y civil encontraron en estos espacios un ámbito donde medir sus fuerzas. Tales pujas siguieron los cánones de su cultura, asumiendo un claro criterio jurisdiccional, que quedó expresado en la competencia de los tribunales eclesiásticos o reales para intervenir en el destino de las diferentes causas. Así, advertimos como en el contexto de reiterados solapamientos

jurisdiccionales, las disputas por el cobro de las rentas eclesiásticas, por el patronato sobre determinados bienes, por el ejercicio de la justicia, o por las inmunidades eclesiásticas, motorizaron la concurrencia de autoridades de ambos signos. Sin embargo, no siempre lo hicieron de manera tan clara y definida para nuestra percepción. De cara a una cultura jurisdiccional, nos encontramos con tribunales mixtos, como era el caso de la Audiencia de Charcas con sus autoridades laicas y religiosas; con causas que, en sus diferentes instancias, atravesaron distintos tribunales; y con materias que vieron mutar su naturaleza jurídica y pasar de ser consideradas temporales a ser catalogadas como espirituales, o viceversa.

Los diezmos son una de estas materias mixtas y, quizás, el ejemplo más radical de alteridad. El propio proceso de transformación de la naturaleza jurídica de los diezmos nos revela un universo en el que los bienes eran susceptibles de ser modificados y trasvasados de una esfera a otra: de bienes temporales a eclesiásticos, una vez que quedaban afectados a las finalidades espirituales de la *Eclessia* y sufrían la correspondiente “espiritualización” que los sustraía del libre juego del tráfico económico para pasar a ser nuevamente “secularizados” una vez que sobre ellos regía el Real Patronato (De la Hera 1992 a y b).

Más allá del tinte “político” que adquirió el pleito por el cobro de los diezmos que mantuvo el Obispado del Tucumán y el Arzobispado de Charcas, en nuestra investigación resaltamos cómo la materia sobre la que se estableció la disputa, las rentas decimales, es referida en las fuentes documentales como una materia de “naturaleza mixta”. Se trata de una distinción nativa a partir de la cual hombres y mujeres históricamente situados clasificaron, distinguieron y utilizaron determinado sentido social. Así, el concepto de “naturaleza mixta” no solo era una fórmula empleada por los tratadistas para referirse a las materias que caían bajo la doble competencia regia y eclesiástica, sino también, parte del lenguaje jurídico que utilizaron los vecinos y las autoridades de Jujuy para aludir a la naturaleza canónica/temporal de estos bienes afectados a un fin espiritual pero en

situación de dependencia respecto a las autoridades seculares. Esa dualidad que presentaban los diezmos, pero también los patronatos por fundación de beneficio en tanto temas *mixti fori* no era un dato menor: de lo que se estableciese al respecto de su naturaleza dependía su relación con la autoridad eclesiástica y civil y su uso legítimo.

En este sentido podemos interrogarnos acerca de cuán vigente estaba aquel imaginario jurídico heredero de “una época ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y otro, de las cosas temporales y eternas, de lo secular y lo espiritual” (Kantorowicz 1985 [1957]: 45). Un mundo en donde la “capacidad dual” era una característica habitual. En otras palabras, preguntarnos cuán presentes estaban las “mezclas” a las que Kantorowicz refiere como una particular combinación de capacidades espirituales y temporales. Si nos remitimos al análisis de las fuentes encontraremos un lenguaje que sí realizaba distinciones entre ambas esferas: la propia noción de lo “mixto” nos da la pauta de dos elementos diferenciados entre sí. A su vez, si observamos otros términos que aparecen en los documentos tales como “no observar el real patronato”, o “usurpar” o “atropellar la jurisdicción real/eclesiástica”, advertiremos la presencia de una cultura que discriminaba entre ambas potestades que encontraban en estas materias de competencia mixta el espacio paradigmático para sus disputas jurisdiccionales.

Por otra parte, si atendemos a la segunda característica, consideramos que haber adoptado estos ámbitos de observación lejos de encuadrarnos en el estudio de estructuras de gobierno centralizadas y monopolizadas por instituciones impersonales y duraderas, nos permitió registrar otros resortes del poder, atendiendo a los vínculos y lealtades familiares, comunitarias y religiosas que regían dentro del Jujuy colonial. Así, pudimos desviar la atención de las áreas clásicas de la historia institucional –como la administración “pública” formal, o el derecho legislativo oficial– para considerar la organización doméstica y las corporaciones religiosas como centros del universo económico, social y político de estas sociedades

pretéritas. Esta perspectiva nos permitió visualizar, entre otros aspectos, la injerencia y participación de “la casa” en la gestión y promoción de lo religioso, considerando de qué manera los lazos de patronazgo habilitaron determinados procesos de construcción de poder, alimentaron y/o hicieron uso de disputas jurisdiccionales entre autoridades civiles y eclesiásticas y fueron elementos claves para el equipamiento del espacio religioso jujeño.

La construcción de la comunidad política jujeña estaba intermediada por la pertenencia a una comunidad religiosa. Allí, el estatuto de vecino no se lograba únicamente con la fijación de residencia en un radio determinado, sino también acatando a determinados tribunales y/o justicias, pagando impuestos a determinadas autoridades seculares y eclesiásticas. Si bien las condiciones que posibilitaban u obturaban los procesos de legitimación eran utilizados diferencialmente por diversos actores, en distintas situaciones, con distintos resultados, la religión podía ser la clave en esa búsqueda de integración social dentro de un sistema en el que la vecindad más que responder a una categoría formal y explícita se trataba en un estatus basado en la reputación con implicaciones de gran alcance social. La pertenencia a una cofradía religiosa como la CSS o el pago de los diezmos a una diócesis en particular, permitió construir vecindad y poder a lo largo del período colonial.

Si bien en un contexto tardocolonial se dio una reformulación del lugar de “lo religioso” y de “lo político” en los diferentes campos de la vida social, este fue un proceso gradual y no unidireccional. La absorción de poderes que hasta entonces se encontraban fundidos en las relaciones de poder social, solo parcial y lentamente fueron generando esferas más autónomas en el proceso de formación de la Iglesia y del Estado (Di Stefano 2005). Aquel conjunto de dispositivos institucionales, procedimientos, prácticas o instrumentos propios de una concepción jurisdiccionalista del poder político (Garriga 2004) comienza a dejar paso a un proceso de concentración del poder disperso en el cuerpo social que hará del Estado un sujeto soberano capaz de definir e imponer el derecho sobre un cierto territorio. Mientras

que, en paralelo a la conformación de los Estados, y como emergente del proceso de secularización, surgirá la Iglesia, en tanto institución centralizada y relativamente autónoma. Será la hora de la separación de las esferas.

FUENTES INÉDITAS

Archivo General de Indias (AGI)

Charcas, 93, N 4, 1647

Justicia, 405 B, N.1, R.3; 1563.

Archivo Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB)

Minas (Min.)

Volumen 62, número 3, año 1646. *Relativo a las minas de oro de Santiago de la Rinconada y cerro de los Apóstoles.*

Volumen 62, número 4, año 1657. *Pleito sobre mina S. Francisco de las Ánimas, en el Valle Rico.*

Volumen 62, número 7, año 1692. *Pleito entre el cabildo de Jujuy y Juan José Campero.*

Expedientes coloniales (E.C.)

Número 4, año 1716. *El Dr. Fernando de Herrera cura y vicario de Omaguaca contra el marqués del Valle de Tojo, Juan José Campero por el pago de sínodos.*

Número Ad. 5, año 1667. *Diferencias entre el Arzobispado de Charcas y el Obispado del Tucumán.*

Número 23, año 1696. *El cabildo de Jujuy contra J.J. Campero de Herrera y M. B. Ovando.*

Número 25, año 1674. *El arzobispado de Charcas y el obispado de Tucumán sobre los linderos para la percepción de los diezmos de La Quiaca, Yavi, Aycate y otros.*

Número 25, año 1711. *Medidas tomadas por el gobernador del Tucumán, Esteban de Urizar, para sacar indios de las encomiendas de Casabindo y Cochino, contra los Mocobies y resistencia del propietario Juan José Campero de Herrera.*

Número 52, año 1697. *Don Pablo Bernárdez de Ovando contra Pedro de Ovando y Zarate sobre las estancias del Tambillo, Santa Ana y Escaya.*

Número 106, año 1766. *Relativo a la ermita de San Roque de Jujuy.*

ALP CACH 310, 1600. *Carta del obispo de Tucumán a la audiencia de Charcas sobre injusticia del presidente de Charcas al quitarle la posesión de las doctrinas de Humahuaca Cochino y Casabindo y sus consecuencias.*

Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Monseñor Taborga” (ABAS)

Apelaciones, Leg. 1, año 1643.

Archivo General de la Nación (AGN)

Sala IX

5-6-6, años 1718-1783. *Intendencia de Salta.*

5-7-2, años 1790-1795. *Intendencia de Salta.*

5-8-1, años 1784-1809. *Jujuy. Intendencia de Salta, Catamarca, varios.*

6-9-5, año 1708. *Compañía de Jesús.*

6-10-1, año 1714. *Compañía de Jesús.*

6-10-2, año 1757. *Compañía de Jesús.*

6-10-4, años 1759-1760. *Compañía de Jesús.*

6-10-5, años 1761-1762. *Compañía de Jesús.*

6-10-6, años 1763-1765. *Compañía de Jesús.*

9-6-3, año 1657. *Compañía de Jesús.*

23-5-6, año 1803. *Rinconada: procedimientos de Barcena con los mineros del pueblo.*

30-6-7, año 1800. *Alcaldía de minas de la Rinconada.*

33-8-5, año 1793. *Sumario contra el subdelegado de la Puna, J. Villegas.*

31-7-8, año 1786. *Cofradía del Santísimo Sacramento de la Iglesia parroquial de San Isidro de las Piedras.*

Sala XIII

Documentos Diversos, Sección Colonial, Leg. 11, Casabindo y Cochino.

Archivo y Biblioteca Históricos de Salta (ABHS)

Colección Marquesado del Valle de Tojo (CMVT)

Año 1737. *Escribanías públicas. Estancia Peñas Blancas.*

Archivo Obispado de Jujuy (AOJ)

Caja 1-8, año 1655. *Expediente sobre la jurisdicción del cobro de los diezmos entre Charcas y el obispado del Tucumán.*

Caja 1-18, año 1809. *Solicitud del guardián del convento franciscano de recibir los cuerpos en el convento con fecha septiembre de 1809.*

Caja 1-32, años 1690-1945. *Carpeta con distintas documentaciones sobre la parroquia de Perico: capellanías, concesiones papales al párroco Escolástico Zegada, establecimiento lindero del curato y remate de diezmos.*

Caja 4-9, año 1775. *Auto del obispo de Tucumán, Juan Manuel Moscoso y Peralta prohibiendo los entierros en conventos y las ceremonias de entierro en horas de la noche.*

Caja 6-9 (Carpeta 2, documento 73), años 1637-1723. *Autorización para formar la cofradía de la Purificación y Copacabana en San Lorenzo del Molino y títulos de las viceparroquias de Perico, Ocloyas, Los Alisos, Yavi, Tumbaya y Jujuy.*

Caja 8-2 (Carpeta 4, documento 95 y 96), año 1722. *Permuta del curato de Cochinoca por el de Casabindo.*

Caja 8-6, carpeta 4, doc. 114, año 1774. *Expediente por deuda de un individuo refugiado en el convento de San Francisco*

Caja 8-12 (documento 642), año 1703. *Declaración de testigos sobre la conducta del ex jesuita Juan de Herrera.*

Caja 10-32, año 1751. *Comunicación del cura vicario Pablo de Hallende al cabildo de la ciudad de Jujuy.*

Caja 12-3, año 1802. *Cuestión entre el cabildo de la ciudad de Jujuy y los curas rectores de la matriz.*

Caja 12-12, año 1802. *Conflicto de jurisdicción eclesiástica. Autos formados por contienda sobre inmunidad eclesiástica del cura vicario Dr. Juan Prudencio de Zamalloa con motivo de una carta que envió el alcalde Andrés Ramos.*

Caja 18-22, s/f. *Extracto de autos de entrega de la Ermita de San Roque y piezas vecinas.*

Caja 22-5 (5-1), año 1773. *Autos del ministerio fiscal eclesiástico contra el presbítero José Antonio de Arburu por funciones del cabildo.*

Caja 22-15 (5-1), año 1791. *Reclamo del cabildo de Jujuy sobre celebración de ceremonias del Santísimo Sacramento.*

Caja 24-14 (7-1), s/f. “Expediente sobre competencia entre el juzgado eclesiástico y secular de Jujuy”.

Caja 24-15, año 1717. *“Contienda por lugares de preeminencia en la iglesia matriz”*

Caja 26-10 (9-1), año 1660-1776. *Libro de Actas de la CSS de la iglesia matriz de Jujuy.*

Caja 27-8 (10-1), años 1803-1808. *Disputa entre los curas rectores de la ciudad de Jujuy y el cabildo de Jujuy.*

Archivo Tribunales de Jujuy (ATJ)

Caja 1, Leg. 3, año 1596. *Tierras a la Compañía de Jesús.*

Caja 1, Leg. 23, año 1595. *Privilegios, concesiones, mandamientos y otros.*

Caja 2, Leg. 26, año 1609. *Cartas de poder, obligación y venta real.*

Caja 2, Leg. 34, año 1611. *Comisión a Francisco de Hurtado.*

Caja 4, Leg. 61, año 1619. *Cartas de poder, obligación, donación, dote, venta real y otras.*

Caja 8, Leg. 165, año 1638. *Donación al P. Osorio de la Compañía de Jesús.*

Caja 8, Leg. 167, año 1639. *Donación del capitán Franco Luis a la Compañía de Jesús.*

Caja 9, Leg. 208, año 1640. *Testamento de Alonso de Tobar.*

Caja 10, Leg. 224, año 1641. *Socorro pedido para el puerto de Buenos Aires del gobernador del Tucumán Francisco de Avendaño.*

Caja 11, Leg. 266, año 1645. *Respuesta a la petición de Antonio Rodríguez de Armas para gozar de derechos, fueros y exenciones del Reino de Castilla.*

Caja 12, Leg. 283, año 1648. *Capellanía fundada en la capilla de San Antonio de Padua.*

Caja 13, Leg. 336, año 1655. *Capellanía de Domingo Cardoso en San Francisco.*

Caja 14, Leg. 362, año 1662. *Escritura censo otorgada por Antonio Montero a favor Bartolomé del Campo.*

Caja 14, Leg. 364, año 1662. *Autos tocantes a las casas que tenían a censo J. Ferreyra y el capitán Thomas de la Guerra.*

Caja 15, Leg. 386, año 1665. *Designación del teniente de Rinconada y Valle Rico y pueblos de Cochinoca y Casabindo.*

Caja 15, Leg. 403, año 1666. *Querrela sobre minas de Guzmán.*

Caja 16, Leg. 412, año 1667. *Venta de la estancia de Los Cangrejos.*

Caja 19, Leg. 539, año 1667. *Designación del Teniente de gobernador y justicia mayor y capitán a guerra de los pueblos de Cochinoca, Casabindo, Rinconada y otros parajes.*

Caja 19, Leg. 548, año 1678. *Testamentaria de Díaz Castro.*

Caja 26, Leg. 819, año 1708. *Registro de escrituras públicas del año 1708.*

Caja 28, Leg. 910, año 1719. *Testamento de Vicente de Calvimonte.*

Caja 29, Leg. 931, año 1721. *Informe sobre la capellanía dotada por Juan Antonio López de Buenrostro.*

Caja 29, Leg. 959, año 1722. *Testimonio sobre el censo impuesto a favor del convento de Nuestra Señora de las Mercedes.*

Caja 40, Leg. 1332, año 1758. *Posesión de los cuartos contiguos a la ermita de Jujuy solicitada por la Compañía de Jesús.*

Caja 42, Leg. 1386, año 1777. *Expediente seguido sobre la imposición de una capellanía que reconocía la chacra de propiedad de Juan A Echeverría.*

Caja 43, Leg. 1417, año 1764. *Venta de las estancias Pongo, Cañadas, Salcedo, San Juan y otros que tienen impuestos censos y capellanías.*

Caja 44, Leg. 1444, año 1766. *Testimonio del censo a favor del convento de S Francisco de D. Miguel Joseph de Echeverría.*

Caja 55, Leg. 1805, año 1783. *Donación del maestro D. Francisco Javier del Sueldo de las Casas.*

Archivo Histórico Provincia de Jujuy (AHPJ)

Colección Ricardo Rojas (C.R.R)

Caja XVIII, Leg. 1, año 1773.

Caja XXI, Leg. 1, año 1628.

Caja XXI, Legalillo 3, año 1651.

Caja XXV, Leg. 1, año 1655.

Caja XXV, Leg. 2, año 1667.

Caja XXIII, Leg. 3, año 1629.

Caja XXIII, Leg. 1, legalillo 1, año 1634.

Caja XXVII, Leg. 1, varios años.

Caja XXX, Leg. 1, varios años.

Colección Marquesado del Valle de Tojo (CMVT)

Caja 1, Carpeta 67, año 1717. *Real Provisión de la Audiencia de la Plata para que remitan los oficiales Reales de la ciudad de Jujuy testimonio de la Real Cédula por que se le embargó al Sr. Marqués del Valle de Tojo la encomienda de los pueblos de Casabindo y Cochinoca.*

Caja 1, Carpeta 71, año 1665. *Copia simple del título de Teniente General de Ejército de la Provincia de Tucumán librado a favor de Maestre de Campo Don Pablo Bernardes de Ovando por el Exmo. Sr. Don Alonso de Mercado y Villacorta.*

Caja 3, Carpeta 114, año 1679. *Informe personal de los privilegios concedidos a pedimento de Don Juan José Herrera a la Iglesia de San Francisco de Asís en la hacienda de Yavi.*

Caja 4, Carpeta 155, año 1657. *Corresponde a título de maestre de campo y sargento mayor de las milicias de Esteco, Salta y Jujuy librado por el Exmo. Sr. Don Alonso de Mercado y Villacorta.*

Caja 5, Carpeta 172, año 1629. *Provisión para que no haya tenientes en pueblos de indios.*

Caja 6, Carpeta 198, año 1713. *Competencia sobre jurisdicción y tenientazgo del Valle Rico y Rinconada.*

Caja 6, Carpeta 220, año 1679. *Autos suspensión mita de indios Casabindo y Cochinoca a Jujuy.*

Caja 7, Carpeta 233, año 1708. *Testimonios de pleitos sin definir referidos a la encomienda de indios de Casabindo y Cochinoca.*

Caja 8, Carpeta 259, año 1664. *Merced de tierras de los esposos Ana María Clemencia Bernárdez de Ovando y Pablo Bernárdez de Ovando.*

Caja 8, Carpeta 262, año 1633. *Reales provisiones por las que se manda que en sus lugares y ciudadanos no puedan ser vecinos los tenientes.*

Caja 9, Carpeta 300, año 1714. *Codicilio de Don Juan Blanco Martínez capellán que fue del señor marqués de Tojo en la que declara los comunicados que le hizo doña Juana Clemencia de Ovando.*

Caja 18, Leg. 511, año 1675. *Testamentaria de Antonio Rodríguez de Armas.*

Colección Vergara

Caja 3 Leg. 26, año 1829.

Archivo Histórico Prelatura de Humahuaca (AHPH)

Constituciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Humahuaca, año 1710. Cd multimedia. Vírgenes y profetas de Humahuaca. Prelatura de Humahuaca. Departamento de bienes y arte sacro.

FUENTES ÉDITAS

BREVE DE NUESTRO MUY SANTO PADRE CLEMENTE XIV. Madrid, Imprenta de Pedro Marín, 1773. [en línea]
Disponibile en: books.google.com.ar/books?id=XgDmhXn6i40C

BODÍN, Jean

1997 [1576]. *Los seis libros de la República*. Tecnos, Madrid. 1590.

CÓDIGOS ESPAÑOLES CONCORDADOS Y ANOTADOS. Tomo VII. Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1850. [en línea]
Disponibile en: <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=404007>

CONSTITUCIONES DE LA COFRADÍA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO. HUMAHUACA, AÑO 1710. Cd multimedia. Vírgenes y

profetas de Humahuaca. Prelatura de Humahuaca. Departamento de bienes y arte sacro.

DISPOSICIONES GUBERNATIVAS PARA EL VIRREINATO DEL PERÚ (1575-1580). Francisco de Toledo (autor), Guillermo Lohmann Villena y María Justina Sarabia Viejo (eds.). Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1989. Tomo II.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO,

1945 [1549] *Historia general y natural de las Indias*. Madrid, Ediciones Atlas. Libro XLVII, vol. 121, tomo V.

GOLMAYO, Pedro

1859. *Instituciones del Derecho Canónico*. Madrid, Librería Gabriel Sánchez. Tomo II. [en línea]

Disponible en: <https://books.google.com/books?id=8dLu65DtA8sC>

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de

1953 [1601-1615]. *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*. Madrid, Real Academia de la Historia.

INSTITUCIONES DE DERECHO REAL DE CASTILLA Y DE INDIAS POR EL DR. JOSÉ MARÍA ÁLVAREZ. Guatemala, Imprenta de L. Luna, 1854. Tomo II. [en línea] Disponible en: <https://archive.org/details/institucionesded01alva>

JUJUY EN SUS DOCUMENTOS. RECOPIACIÓN DEL ARCHIVO CAPITULAR DE RICARDO ROJAS. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1992. Tomo I.

LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Madrid. Imprenta Real, 1807 [1555].

LEVILLIER, Roberto (comp.)

1918. *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los reyes de España. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid, Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina.

1920. *Gobernación de Tucumán. Papeles de los gobernadores en el siglo XVI*. Madrid, Documentos del Archivo de Indias.

1926 a. *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra. Tomo I.

1926 b. *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos del Archivo de Indias. Colección de documentos históricos del Congreso Argentino.* Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.

LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo

1916 [1609] *Descripción Colonial.* Buenos Aires, Librería La Facultad. Tomo II.

LOS SÍNODOS DEL ANTIGUO TUCUMÁN (1597. 1606. 1607), CELEBRADOS POR FRAY FERNANDO DE TREJO. José Arancibia y Nelson Dellaferrera (eds.) Buenos Aires, Editorial Patria Grande, 1979.

LOZANO, Pedro

1941 [1733]. *Descripción Corografica del Gran Chaco Gualamba.* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán Instituto de Antropología. Reedición con prólogo e índice por Altieri Radames.

ORDENANZAS DE DESCUBRIMIENTOS NUEVA POBLACIÓN Y PACIFICACIÓN DE LAS INDIAS DADAS POR FELIPE II, EL 13 DE JULIO DE 1573, EN EL BOSQUE DE SEGOVIA. [en línea] Disponible: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1573_382/Ordenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml

PANDECTAS HISPANO-MEJICANAS. CÓDIGO GENERAL COMPRENSIVO DE LAS LEYES GENERALES, ÚTILES Y VIVAS DE LAS SIETE PARTIDAS, México, Librería de J.F. Rosa, 1839. Tomo I. [en línea]

Disponible en: <https://books.google.com.ar/books?id=kdnMAQAIAAJ>

REAL ORDENANZA PARA EL ESTABLECIMIENTO E INSTRUCCIÓN DE INTENDENTES DE EJERCITO Y PROVINCIA EN EL VIRREINATO DE BUENOS AIRES AÑO DE 1782 DE ORDEN DE SU Magestad. Madrid, Imprenta Real. [en línea] Disponible en: <https://archive.org/details/realordenanzapar00rode>

RECOPIACIÓN DE LEYES DE LOS REINOS DE LAS INDIAS. Madrid, Impreso por Ivlian de Paredes, 1681. [en línea] Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan

1739 [1648]. *Política indiana.* Madrid, Imprenta Gabriel Ramírez. Tomo II. [en línea] Disponible en:

<https://books.google.com.ar/books?id=RB3ZFqEDse0C&pg=PA210&dq#v=onepage&q&f=false>

TECHO, Nicolás del

1897 [1673]. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello. [en línea] Disponible en: <https://archive.org/details/historiadelapro00toicgoog>

VILLARROEL, Gaspar de.

1943 [1656]. *Gobierno eclesiástico pacífico, y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*. Quito, Ministerio de Gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

ABÈLÉS, Marc

1997. La Antropología Política: Nuevos objetivos, nuevos métodos *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 153 [en línea] Disponible en: http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/abeles_-_la_antropolog_a_pol_tica.pdf

1988. *El lugar de la política*. Barcelona, Mitre.

ABERCROMBIE, Thomas

2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IFEA, IEB, Asdi.

ACEVEDO, Edberto O.

1965. *La intendencia de Salta del Tucumán en el Virreinato del Río de la Plata*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

ALBECK, María Ester y Silvia PALOMEQUE

2009. Ocupación española de las tierras indígenas de la puna y 'raya del Tucumán' durante el temprano período colonial *Memoria Americana* 17-2: 173-212.

ALBECK, María Ester y Marta RUIZ

2003. El Tardío en la Puna de Jujuy. Poblados, etnias y territorios *Cuadernos* 20:199-219.

AGAMBEN, Giorgio

2008. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

AGÜERO, Alejandro

2006. Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional. En LORENTE SARIÑENA, M. (coord.) *De la justicia de jueces a la justicia de leyes: Hacia la España de 1870*, Madrid, Consejo del Poder Judicial, pp. 21-58.

2008. *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

2009. Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez. Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII *Jahrbuch für geschichte Lateinamerikas* 46: 203-230.

2013 a. Ciudad y poder político en el Antiguo Régimen. La tradición castellana. En TAU ANZOÁTEGUI, V y A., AGÜERO (coords.) *El derecho local en la periferia de la Monarquía Hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 121-184.

2013 b. El teniente de rey de Tucumán. Gobierno político, autoridad militar y localización jurisdiccional en Córdoba, 1741-1775. *Revista de Historia del Derecho* 46: 1-25.

AGÜERO, Alejandro y María Cecilia Oyarzábal

2013. Derecho local y representación provincial. Reflexiones a partir del memorial presentado por la provincia de Tucumán al Consejo de Indias (1631-1633). En TAU ANZOÁTEGUI, V. y A., AGÜERO (coords.). *El derecho local en la periferia de la Monarquía Hispana. El Río de la Plata, Tucumán y Cuyo. Siglos XVII-XVIII*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 263 – 306.

ALBERRO, Solange

2000. Control de la Iglesia y transgresiones eclesiásticas durante el período colonial. En: LOMNITZ, C. (coord.) *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, México, CIESAS, pp. 33-47.

ALIGHIERI, Dante

2004 [1559]. *La monarquía*. Buenos Aires, Losada.
AMANN, Emile y Auguste DUMAS

1975. *El orden feudal. Historia de la Iglesia*. Valencia, EDICEP.

ARECES, Nidia

2000. Las sociedades urbanas coloniales. En TANDETER, E. (comp.) *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana: 145-187.

ARIÈS, Philippe

1984. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus.

2008. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

ASSADOURIAN, Carlos S.

1982. *El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico*. Lima, IEP.

ASSADOURIAN, Carlos S.; BEATO, Guillermo y José C. CHIARAMONTE

2005. *Historia Argentina 2. De la conquista a la independencia*. Buenos Aires: Paidós.

AYROLO, Valentina

2007. *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires, Biblos.

2009. Reflexiones sobre el proceso de 'secularización' a través del 'morir y ser enterrado'. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX. *Dimensión Antropológica* 46: 109-140. [en línea]

Disponibile en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3862>

AYROLO, Valentina, BARRAL, María Elena y Roberto DI STEFANO

2012. Introducción. En: AYROLO, V.; BARRAL, M. E. y R., DI STEFANO (coords.). *Catolicismo y secularización en la primera mitad del siglo XIX, Buenos Aires, Córdoba y Salta*. Buenos Aires, Biblos, pp. 9-16.

BALANDIER, Georges

1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.

2004. *Antropología política*. Buenos Aires, Del Sol.

BALBI, Fernando

2012. La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica *Intersecciones en Antropología*, 13: 485-499.

BARNADAS, Josep M.

1973. *Charcas, orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

1990. La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En BETHELL, L. (ed.). *Historia de América Latina*, Vol II, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 185-207.

BARRAL, María E.

1998. Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas benditas del Purgatorio, Pilar, 1774. *Cuadernos de Trabajo de la Universidad de Lujan* 10:15-56.

2003. 'Fuera y dentro del confesionario'. Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del período colonial", en *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, Año 7, N° 7, La Pampa, REUN/ EdUNLPam, 2003, pp. 11-36.

2007 a. *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires, Prometeo.

2007 b. Lo religioso como dimensión de análisis en la historiografía social sobre Hispanoamérica en el período colonial *Sociedad y Religión* 28-29: 87-101.

2009. Los párrocos como mediadores en las fronteras del mundo colonial (Buenos Aires rural en el siglo XVIII). En: BARRIERA, D. (comp.) *Justicias y Fronteras. El Río de la Plata (Siglos XVII a XIX)*. Murcia, Edit.um, p. 65 – 88.

2013. La Iglesia Católica en Iberoamérica: Las instituciones locales en una época de cambios (Siglo XVIII) *Revista de História*. San Pablo 169: 145-180.
BARRAL, María E. y Jesús María BINETTI

2012. Las formas de religiosidad católica: algunos desplazamientos en la primera mitad del siglo XIX. En: AYROLO, V.; BARRAL, M. E. y R., DI STEFANO (Coords.) *Catolicismo y secularización en la primera mitad del siglo XIX, Buenos Aires, Córdoba y Salta*. Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 67 – 93.

BARRAL, María E. y FRADKIN, Raúl

2005. Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785-1836). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 27: 7-48.

BARRIERA, Darío

2003. La ciudad y las varas: justicia, justicias y jurisdicciones (SS. XVI-XVII). *Revista de Historia de Derecho*, n° 31, pp. 69-95.

2007. Procesos espaciales y ciudad en la historia colonial rioplatense. En: FERNÁNDEZ, S. (ed.). *Más allá del territorio. La historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*, Rosario, Prohistoria, pp. 95-107.

2009. Conjura de mancebos. Justicia, equipamiento político del territorio e identidades. Santa Fe del Río de la Plata, 1580. En: BARRIERA, D. (ed.), *Justicias y fronteras. Estudios sobre historia de la justicia en el Río de la Plata. Siglos XVI-XIX*, Murcia. Universidad de Murcia, pp. 11-49.

2010. Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de Charcas, siglos XVI y XVII. *Colonial Latin American Historical Review*, 15: 377 – 418.

2014. Corregidores sin corregimientos: un caso de mestizaje institucional en Santa Fe del Río de la Plata durante los siglos XVII y XVIII. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*; 36:245 – 269.

BECERRA, María F.

2012. Cruces entre Arqueología e Historia: las prácticas minero metalúrgicas coloniales en la Puna de Jujuy a través del complejo Fundiciones 1 (Rinconada, Jujuy, Argentina), *Población & Sociedad*, 19 1: 5-39.

2014 a. "Para labrar y poblar" *Prácticas minero-metalúrgicas en la Puna de Jujuy durante el período colonial (siglos XVII y XVIII)*. Tesis Doctoral Inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2014 b. Entre documentos, hornos y desechos de fundición. Reflexiones en torno al estudio de la minería y metalurgia colonial en la Puna de Jujuy, *Memoria Americana* 22-2: 67-90.

BECERRA, María F. y Dolores ESTRUCH

2011. Alcaldes de minas, capitulares, cateadores y mineros. Una reflexión sobre las administración de la justicia en las causas mineras de la Puna de Jujuy (Siglos XVII y XVIII). *Revista Historia del Derecho* 42:79-137.

2012. La minería colonial en la Puna de Jujuy a través de los documentos: sus prácticas y materialidades. *Actas de V Congreso Nacional de Arqueología Histórica Argentina*, Buenos Aires. 25 al 28 de Abril.

2015. “No soy sino un juez de farsa expuesto a la inclemencia de todos los provincianos: Minería y conflictos jurisdiccionales en torno al subdelegado del Partido de la Puna, Jujuy a finales del siglo XVIII. *Revista Cuadernos del INAPL*, Series especiales Vol. N° 4, en prensa.

BENEDETTI, Alejandro

2005. *Un territorio andino para un país pampeano. Geografía histórica del Territorio de los Andes (1900-1943)*. Tesis doctoral. FFyL, UBA.

BERTRAND, Michel

2000. Los modos relacionales de las elites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas, *Anuario del IEHS* 15: 61-85.

BIXIO, Beatriz y Eduardo BERBERIÁN

2007 Primeras expediciones al Tucumán: reconocimiento, valor del espacio y poblaciones indígenas, *Andes* 18:101-128.

BLOCH, Marc

1988 [1924]. *Los reyes taumaturgos*. México, FCE.

BOIXADÓS, Roxana

1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial, *Anuario Antropológico* 92:145-178.

2000. ¿Etnohistoria de La Rioja? Proyecciones y límites de una práctica interdisciplinaria, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras. U.B.A.*, 9:131-156.

BOURDIEU, Pierre

1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

BOUREAU, Alain.

2000. *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Les Éditions de Paris.

BRADING, David

1994. *Una Iglesia asediada: El obispado de Michoacán 1749-1810*. México, FCE.

2003. "La Monarquía católica". En: ANNINO, A. y F.X., GUERRA (coords.) *Inventando la Nación Iberoamericana. Siglo XIX*, México, FCE. pp. 15-46.

BRIDIKHINA, Eugenia

2007. *Theatrum Mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. Lima, IFEA-Plural.

BRUNNER, Otto

2010 [1968]. La "casa grande" y la "Oeconomica" de la vieja Europa, *Prismas, Revista de historia intelectual* 14:117-136.

BRUNO, Cayetano

1970. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Don Bosco. Tomo I.

BUNSTER, Cora

2010. Comunidades Religiosas del Cuzco: escándalos públicos y sospechas de conspiración criolla a fines del siglo XVIII, *Revista Andina* 50: s/n.

CAIRO CAROU, Heriberto

1997. Los enfoques actuales de la geografía política, *Espiral* VII (009): 49-72.

CALLAHAN, William

1998. Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos. En: MARTÍNEZ LÓPEZ C.; VON WOBESER, G. y J., MUÑOZ CORREA (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México, Universidad Autónoma de México, pp. 35-48.

CANNADINE, David y Simon PRICE. (eds.).

1987. *Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies*. University Press, Cambridge.

CAÑEQUE, Alejandro

2001. Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España. *Historia Mexicana*, 01: 5-57.

2004. De sillas o almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. *Revista de Indias* 232: 609-634.

CAPUTTO, Marina y Analía, MANAVELLA

2004. El antiguo orden cuestionado: abolición de privilegios y fragmentación territorial. Santa Fe de la Vera Cruz, 1776 – 1785. *IV Encuentro de Historiadores, Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, Santa Fe.

CARETTA, Gabriela

1999. Con el poder de las palabras y los hechos. El clero colonial de Salta entre 1770-1820. En: MATA DE LÓPEZ, S. (comp.). *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*. Rosario, Prehistoria y Manuel Suárez Ed, pp. 81-118.

2006. Inclinación al Estado: la construcción social de la vocación y las prácticas en torno a la ordenación de clérigos seculares en Salta a fines de la colonia. *I Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Salta.

2012. Ciudad de muertos y funerales de Estado. Paradojas en la reconstrucción de la religión y la política entre Borbones y los gobiernos provinciales. En: AYROLO, V.; BARRAL, M. E. y R., DI STEFANO (Coords.), *Catolicismo y secularización en la primera mitad del siglo XIX, Buenos Aires, Córdoba y Salta*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 93-116.

CARETTA, Gabriela e Isabel ZACCA

2004. La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia. I Jornada de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder. Buenos Aires, GERE.

CASTRO OLAÑETA, Isabel

2010. Servicio personal, tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII. La visita del gobernador Luis de Quiñones Osorio y la aplicación de las ordenanzas de Francisco de Alfaro. *Memoria Americana* 18 (2): 105-131.

CASTRO OLAÑETA Isabel, Sonia TELL, Elida TEDESCO, y Carlos CROUZEILLES

2006. *Actas del Cabildo Eclesiástico del Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero. 1681-1699. Tomo II.* Córdoba, Programa de Historia Regional Andina, CIFYH-UNC y Ferreyra Editor.

CELESTINO Olinda y Albert MEYERS

1981. *Las cofradías en el Perú: región central.* Frankfurt-Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert.

CISTERNA, Patricio

1997. La retórica del espacio durante el siglo XVI y el problema del indio en la crónica de Vivar, *Boletín de Historia y Geografía* 13:115-151.

CLAVERO, Bartolomé

1981. Institución política y derecho: Acerca del concepto historiográfico de Estado moderno, *Revista Estudios políticos (Nueva Era)* 19:43-57.

1984. Religión y Derecho. Mentalidades y paradigmas. *Revista Historia. Instituciones. Documentos* 11:67-92.

1988. *Diálogo (Entrevista dirigida por Antonio Hespanha).* Lisboa, Quetzal Editores.

1989. Del estado presente a la familia pasada (a propósito de estudios acerca de la Familia aristocrática así como también de la Familia mediterránea). *Quaderni Fiorentini. Per La Storia Del pensiero giuridico moderno* 18:583-605.

1990. Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. En: TOMÁS Y VALIENTE, F. (comp.) *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, pp. 57-89.

1991 a. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

1991 b. *Antídora. Antropología católica de la economía moderna.* Milán, Giuffrè Editore.

1993. "Beati Dictum", derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden. *Anuario de Historia del Derecho Español* 63: 7-148.

COIRA, Beatríz

1979. Descripción geológica de la Hoja 3c, Abra Pampa, Provincia de Jujuy. Boletín N°170. Buenos Aires, Servicio Geológico Nacional.

COMAROFF, John y Jean. COMAROFF

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

CONTI, Viviana Edith

1997. De las montañas de Santander a los Andes del Sur: migraciones, comercio y élites, *Andes*, 8: 123-144.

2006. De las guerras de la independencia a la Organización del Estado, 1810-1852 En: LAGOS, M. (comp.) *Jujuy en la Historia. De la Colonia al Siglo XX*, pp. 87-137.

CORNEJO, Alejandra

2005. *El Asilo jurídico. Análisis histórico y perspectivas a futuro*. Tesis de Licenciatura, Universidad de las Américas Puebla. [en línea] Disponible en: http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ledi/cornejo_c_ar/portada.html.

COSTA, Pietro

2002. *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella iuspublicistica medievale (1100-1433)*. Milán, Giuffrè editore.

2007. La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías, *Respublica* 17: 33-58.

CROUZEILLES, Carlos

2006. Intervenciones de la sede metropolitana de Charcas sobre la sede sufragánea del Tucumán (Siglo XVII). *Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Salta.

CRUZ, Enrique N.

2002. Autoridades sociorreligiosas en el Antiguo Régimen. Los mayordomos de cofradías en Jujuy a fines de la colonia, *Cuadernos del Sur* 30/31: 35- 56.

2003. *Cofradías, montepíos y hospitales en la sociedad jujeña del siglo XVIII*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

2013. Poder y adaptación al sur de Charcas en el siglo XVIII. Curas doctrineros y curacas en San Antonio de Humahuaca, *Boletín Americanista* 67: 71-83.

CHAILE Thelma

2011. Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta: desde la colonia hasta principios del siglo XX. Salta, Fundación CAPACIT-AR del NOA.

CHARTIER, Roger

2000. *El juego de las reglas: lecturas*. Buenos Aires, FCE.

2003. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII, Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona, Editorial Gedisa.

CHIARAMONTE, Juan Carlos

1989. *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires, Puntosur.

1993. El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX. En CARMAGNANI, M. (coord.) *Federalismos Latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*. FCE, México, pp. 81-132.

2007. *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

DE CERTEAU, Michel

1993. *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

1994. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

DE LA HERA, Alberto

1992 a. El gobierno de la Iglesia Indiana. En: SÁNCHEZ BELLA, I. A. DE LA HERA y C. DÍAZ REMENTERÍA (coords.). *Historia del Derecho Indiano*. Madrid, Mapfre, pp. 253-292.

1992 b. *La Iglesia y Corona en América española*. Madrid, Mapfre.

DEDIEU, Jean Pierre

2000. Procesos y redes. La historia de las instituciones administrativas de la época moderna, hoy. En: CASTELLANO, J.L; DEDIEU, J. P. y M. V., LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO (eds.). *La pluma, la mitra y la espada: estudios de la historia institucional en la Edad Moderna*, Madrid, Universidad de Burdeos-Marcial Pons, pp. 13-30.

DEL VALLE, Laura

2006. Geografía política y espacios de poder: acciones y reacciones del cabildo porteño en la época tardocolonial (1776-1810). En ZAPICO, H. R. (coord.) *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (siglos XVII-XIX)*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, pp. 23-46.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo

1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México, Antropos, UAM.

DIEGO-FERNÁNDEZ SOTELO, Rafael, GUTIÉRREZ LORENZO, María Pilar y Luis ARRIJOJA DÍAZ VIRUELL

2014. *De reinos y subdelegaciones. Nuevos escenarios para un nuevo orden en la América borbónica*. México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, El Colegio Mexiquense, Universidad Autónoma de Zacatecas.

DI STEFANO, Roberto

1998. Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las condiciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata, *Boletín de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 16-17: 33-59.

1999. Poder episcopal y poder capitular en lucha: el conflicto entre el obispo Malvar y Pinto y el cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia, *Memoria Americana* 8: 67-82.

2000. De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX. *Andes* 11: 83-114.

2002. Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista. En: DI STEFANO, R.; SABATO, H.; ROMERO, J. L. y J. L. MORENO (eds.). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa Argentina. 1776-1990*. Buenos Aires, Gadis, pp. 23-98.

2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la República rosista*. Buenos Aires, Siglo XXI.

2005. En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata. *Takwá Revista de Historia* 5 (8): 49-65.

2008. Las Iglesias rioplatenses a comienzos del siglo XIX y la creación del Obispado de Salta. En: CARETTA C. e I. ZACCA (eds.). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta, Cepiha, pp. 21–36.

2011. Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina, *Quinto Sol*, 15(1): 1-32. Disponible en historiapolitica.com.

2012. De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'. Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Revista Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1: 197-222.

DI STÉFANO, Roberto y Loris ZANATTA

2000. Historia de la Iglesia Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX. Buenos Aires, Mondadori.

DOUCET, Gastón

1986. Génesis de una visita de la tierra. Los orígenes de la visita de las gobernaciones de Tucumán y Paraguay por el licenciado Don Francisco de Alfaro. *Rev. Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho* 14: 123-220.

DURKHEIM, Emile

1985 [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Ediciones Orbis.

ELIAS, Norbert

1996 [1969]. *La sociedad cortesana*. México: FCE.

ESTEVAM, Marcio

2008. Territórios-rede na Bahia: Análise dos territórios ciganos no reconcavo baiano. *IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

ESTRUCH, Dolores

2008. *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. Inédita.

2009 a. Alcaldes de Jujuy, Tenientes de valle Rico y Rinconada: una reflexión en torno a los conflictos de competencias jurisdiccionales en el Jujuy colonial. *Jornadas de Estudios Coloniales e Indígenas*. CEIC. FHyCS. UNJu, Jujuy.

2009 b. Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy colonial (1656-1776), *Runa* XXX (1):61-78.

2013. Administración de la justicia y conflictos jurisdiccionales en el Jujuy colonial (siglos XVI y XVII)". En: LORANDI, A. M. (comp.). *El ocaso del imperio: sociedad y cultura en el centro andino-sur andino*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 125-152.

2014. Construyendo jurisdicción, construyendo poder: límites, amojonamientos y competencias jurisdiccionales en la conformación del Jujuy colonial (siglos XVI-XVII) En BENEDETTI A. y J. TOMASI (comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Interacciones con el "mundo de afuera"*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp. 75-116.

ESTRUCH, D., L. RODRÍGUEZ y M. F. BECERRA

2011. Jurisdicciones mineras en tensión. El impacto de la minería en el Valle de Yocavil y la Puna Jujeña durante el período colonial. *Revista Histórica*, Vol. 35, n° 2: 69-100. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

FABERMAN, Judith

2003. Justicia capitular y hechicería. Una aproximación a través de diez procesos penales santiagueños. 1715-1761. *Revista de Historia de Derecho*, 31: 197-240.

FABERMAN, J. y R. BOIXADÓS

2009-2010. Una cartografía del cambio en los pueblos de indios coloniales del Tucumán. Autoridades étnicas, territorialidad y agregaduría en los siglos XVII al XIX. *Revista Histórica* XLIV: 113-146.

FERREIRO, Juan P.

1996. Elites urbanas en la temprana colonia: la configuración social de Jujuy a principios del siglo XVII, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 33: 63-98.

1998. Aliados y parientes. Algunas consideraciones sobre la casa, la filiación y la herencia en el Jujuy del siglo XVII. *Andes* 8:77-100.

1999 a. Todo queda en familia. Política y parentesco entre las familias notables del Jujuy del XVII. En SCHRÖTER, B. y BÜSCHGES C. (eds.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, Acta Coloniensia. Estudios Ibéricos y Latinoamericanos N°4, pp. 251-275.

1999 b. *Temporalia et aeterna*. Apuntes sobre la muerte barroca en el Jujuy colonial del Siglo XVII, *Andes* 10: 79-110.

2003. Parentesco y estructuras familiares en Jujuy, siglos XVII y XVIII. En: C. LÓPEZ (comp.) *Familia, parentesco y redes sociales*. Tucumán, REHPoS-IEG, UNT, 2003, pp. 65-99.

2009. *Todo queda en familia. Conformación y dinámica de la élite temprano-colonial jujeña (1593-1693)*, Tesis Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Tucumán.

2010. Aproximación analítico estructural a los habitus nupciales, parentales y políticos de Jujuy durante el siglo XVII. *Revista digital Surandino Monográfico* 1(2): s/n.

FISHER, John

2000. *El Perú borbónico. 1750-1824*. Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

FOGELMAN, Patricia

2004. Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial. *Andes* 15:55-84.

2006. Coordinadas marianas: Tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales. *Trabajos y Comunicaciones* 30-31:118-138.

2013. Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján. En FOGELMAN, P.; CEVA, M. y C. TOURIS (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires, Biblos, pp. 25-50.

FOUCAULT, Michel

1992. *Microfísica del poder*. Madrid, Editorial de la Piqueta.

2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

FRASCHINA, Alicia

2012. El proceso de secularización en los monasterios de monjas y en la Casa de Ejercicios y beaterio de Buenos Aires, 1750-1865. En AYROLO V.; BARRAL, M. E. y R. DI STEFANO (comps.). *Catolicismo y secularización: Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 39-66.

FURLONG, Guillermo

1939. *Entre los vilelas de Salta*. Buenos Aires, Academia Literaria del Plata.

GANDIA, Enrique de

1939. *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios: Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú, siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, El Ateneo Editorial.

GARAVAGLIA, Juan Carlos

2009. La cruz, la vara, la espada. Las relaciones de poder en el pueblo de Areco. E: BARRIERA D. (ed.) *Justicia y fronteras. Estudios sobre la historia de la justicia en el Río de la Plata. Siglos XVI-XIX*, Murcia, Editorial de la Universidad de Murcia, pp. 89-117.

GARCÍA MARÍN, José

1998. *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*. Madrid, Centro de Estudios Políticos e Institucionales.

GARRIGA, Carlos

1991. Control y disciplina de los oficiales públicos en Castilla: la visita del Ordenamiento de Toledo (1480), *Anuario de Historia del Derecho Español* 61: 215-390.

2002. Los límites del reformismo borbónico: a propósito de la administración de la justicia en Indias. En BARRIOS PINTADO, F. (coord.). *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas. Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano. Tomo I*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, pp. 781-821.

2004. Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen, *ISTOR* IV (16): 13-44.

GARRIDO AGUILERA, Juan Carlos

1987. *Religiosidad popular en Jaen durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*. Jaén, Concejalía de Cultura.

GEERTZ, Clifford

2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona, Paidós.

GERES, Osvaldo R.

2006. Cambios en la sensibilidad religiosa en torno a la muerte. Jujuy, 1730-1845. *I Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Salta.

2010. Con el muerto a otra parte... Consideraciones sobre la piedad mortuoria y sus espacios en la ciudad de Jujuy entre fines de la colonia y los primeros años independientes, *Revista Andes* 21:95-114.

GIL MONTERO, Raquel

2004. *Caravaneros y transhumantes en los Andes Meridionales. Población y familia indígena en la Puna de Jujuy 1770-1870*. Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

GIL PUJOL, Xavier

2006. Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna. Barcelona, Brevaris.

GINZBURG, Carlo

2004. Tentativas. Rosario, Prohistoria Ediciones.

GLAVE, Luis Miguel

1989. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII*. Lima, Instituto de apoyo agrario.

GLEDHILL, John

2000. El poder y sus disfraces. Barcelona, Bellaterra.

GONZÁLEZ, Alberto Rex

1982. Las 'Provincias' inca del antiguo Tucumán. *Revista del Museo Nacional* 46: 317-380.

GONZÁLEZ, Ricardo

1998. El colegio jesuita de Tarija y las misiones entre los chiquitos (1689-1718). *VII Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas*. Resistencia, Chaco. IIGHI, 1998.

2003. *Imágenes de Dos Mundos. La imaginería cristiana en la Puna de Jujuy*. Buenos Aires, Fundación Espigas-Telefónica.

2006. Las cofradías y el arte barroco en Buenos Aires. *Actas IV Congreso Internacional Barroco Iberoamericano*, Ouro Preto.

GONZÁLEZ FASANI, Ana Mónica

2006. ¿Qué entendemos por cofradía colonial? Una aproximación a un marco teórico para su estudio. En ZAPICO H. R. (comp.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (S. XVII-XVIII)*. Bahía Blanca, EDIUNS, pp. 225-261.

GOULD, Eduardo.

1991. La condición del extranjero en América: Los portugueses en Córdoba del Tucumán entre 1573-1640. *Revista de Historia del Derecho* 19:245-279.

1996. Los extranjeros y su integración a la vida de una ciudad indiana: Los portugueses en Córdoba del Tucumán. 1573-1640. *Revista de Historia del Derecho* 24: 63-112.

GRUZINSKI, Serge

1999. El Corpus Christi de México en tiempos de la Nueva España. En MOLINIÉ A. (ed.) *Celebrando el cuerpo de Dios (pp. 151-173)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-174.

GUERRA, François-X.

1989. Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos, *Anuario IEHS* 4:243-264.

1999. El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. En: SÁBATO H. (comp.) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, F. C. E., pp. 41-42.

2000. El análisis de los grupos sociales. Balance historiográfico y debate crítico, *Anuario del IEHS* 15:117-131.

2002. Políticas sacadas de las sagradas escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII a XIX). En QUIJADA, M. y J.

BUSTAMANTE (ed.). *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo N° 45, CSIC, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, pp. 155-218.

GUERRA, François-X. y Annick LEMPÉRIÈRE

1998. Introducción. En GUERRA, F.X. y A., LEMPÉRIÈRE (comps.). *Los espacios públicos en Iberoamérica*, México, FCE., pp. 5-21.

GUERREAU, Alain

1990. Política/derecho/economía/religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?. En: PASTOR, R. (comp.). *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 459-469.

GUEVARA GIL, Jorge Armando y Frank SALOMON

1996. La visita personal de indios: ritual político y creación del "indio" en los Andes coloniales, *Cuadernos de Investigación del Instituto Riva-Agüero* 1:5-48.

GUILLAMÓN ÁLVAREZ, F.

2010. Prefacio. En: DUBET, A. y J.J. RUIZ IBÁÑEZ (eds.). *Las monarquías española y francesa (siglos XVI-XVIII) ¿Dos modelos políticos?*, pp. 11-16. Madrid, Casa de Velázquez.

HARRIS, Olivia

1997. Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos. En BOUYSSSE-CASSAGNE, T. (ed. y comp.). *Saberes y memorias en los Andes*, Lima, CREDAL-IFEA, pp. 351-373.

HERZOG, Tamar

2000. La vecindad: entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno a las categorías sociales y las redes personales. *Anuario del IEHS* 15:123-131.

2005. *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito*. Madrid, Ctro. de Estudios Constitucionales.

2006. *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid, Editorial Alianza.

HESPANHA, Antonio

1989. *Vísperas del leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid, Taurus.

1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

IBARRA, Ana Carolina

2008. Los problemas de la Iglesia en una época crítica: Obispos, cabildos catedrales antes de la guerra de independencia (Hispanoamérica 1808-1824). En Mayer A., J. R., ROMERO GALVÁN (coords.). *El historiador frente a la historia: religión y vida cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 167-188.

IMÍZCOZ, José M.

2001. Patronos y mediadores. Redes familiares en la monarquía y patronazgo en la aldea: La hegemonía de las élites bastanezas en el siglo XVIII". En IMIZCOZ, J.M. (dir) *Redes sociales y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vazco Y Navarra en el Antiguo Régimen. (Siglos XV-XIX)*. Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vazco, pp. 321-342.

KANTOROWICZ, Ernst

1959. Secretos de estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales, *Revista de Estudios Políticos* 104:37-70.

1985 [1957]. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Editorial.

KOSELLECK, Reinhart

1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.

KRAPOVICKAS, Pedro

1983. Las poblaciones indígenas históricas del sector oriental de la Puna (un intento de correlación entre la información arqueológica y la etnográfica). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XV: 7-24.

KRITSCH, Raquel

2005. La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía", *Res publica* 15:7-26.

2007. La formación de una idea de soberanía, *Res publica* 17:105-112.

LATOURE, Bruno

2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Paidós.

LEMPÉRIÈRE, Annick

1998. República y publicidad a fines del Antiguo Régimen (Nueva España). En En GUERRA, F.X. y A. LEMPÉRIÈRE (comps.). *Los espacios públicos en Iberoamérica*, México, FCE., pp. 55-75.

LEVAGGI, Abelardo

1992. *Las Capellanías en la Argentina. Estudio Histórico-Jurídico*. Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja".

1998 El papel de los patronatos en las capellanías. Cuestiones suscitadas a su respecto en el Río de la Plata. En: MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, P.; VON WOBESER, G. y J. MUÑOZ (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 143-154.

LE GOFF, Jacques y Jean-Claude, SCHMITT

2003. *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Ediciones Akal.

LINS RIBEIRO, Gustavo

2010. *Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva Antropológica*. Brasilia, Univ. de Brasilia, Depto. de Antropología.

LOPES DE SOUZA, Marcelo

1995. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. En ELIAS DE CASTRO I., P. C. DA COSTA GOMES y R. LOBATO CORRÊA (orgs.) *Geografia: Conceitos e Temas*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

LORANDI, Ana María

1984. Pleito de Juan Ochoa de Zarate por la posesión de los indios ocloyas: ¿un caso de verticalidad étnica o un relicto del archipiélago estatal?, *Runa* 14: 123-142.

1988. El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial, *Revista Andina* 6:135-173.

1997. *De Quimeras, Utopías y Rebeliones. La gesta del Inca Pedro Bohorques*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

2000. Las rebeliones indígenas. En TANDETER, E. (dir.) *Nueva Historia Argentina Tomo 2*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 285-329.

2002. *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII*. Barcelona, Gedisa.

2008. *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de Antropología Política*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.

LORANDI, Ana María y Cora BUNSTER

1987. Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial, *Runa* 17-18: 221-262.

2013. *La Pedagogía del Miedo. Los Borbones y el criollismo en el Cuzco, 1780-1790*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, IFEA.

LORANDI, Ana M. y del Río, MERCEDES

1992. *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

LORANDI, Ana M. y Wilde, GUILLERMO

2000. Desafío a la isocronía del péndulo. Acerca de la teoría y de la práctica de la antropología histórica, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 9: 37-78.

LUQUE ALCAIDE, Elisa.

2001. Entre Roma y Madrid?: la reforma regalista y el Sínodo de Charcas (1771-1773), *Anuario de estudios americanos* 58(2): 473-493.

LYNCH, John

1962. *Administración colonial española*. Buenos Aires, Eudeba.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan

2004. Prólogo. La filosofía política de Dante y sus antecedentes medievales. En ALIGHIERI D. *De la Monarquía*. Buenos Aires, Losada, pp 7-32.

MADRAZO, Guillermo

1982. *Hacienda y encomienda en los andes. La Puna de Jujuy bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

1997. Hacendados y comerciantes del Noroeste, *Andes* 8:101-122.

MALINOWSKI, Bronislaw

1994 [1948] *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Editorial Planeta.

MARCHIONNI, Marcelo D.

2000. Acceso y permanencia de las elites en el poder político local. El cabildo de salta a fines del periodo colonial, *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJU* 13:281-304.

2008. *Cabildos, territorios y representación política de la Intendencia a la Provincia de Salta (1810-1825)*, *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas del Departamento de Humanidades y Artes, Serie Investigaciones* 15: 30-55.

MARILUZ URQUIJO, José M. (ed.)

1995. *Estudios sobre la Real Ordenanza de Intendentes del Río de la Plata*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

MARTÍNEZ, José Luis

1992. Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10: 135-150.

1995 Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre lipes en el siglo XVI. En PRESTA, A.M. (ed.). *Espacio, étnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV - XVIII*. Sucre, ASUR, pp. 285 - 317.

2006. Nuevas fronteras y antiguas tradiciones culturales. En LECHTMAN, H. (ed.). *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales*

modernas: los Andes sur centrales. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Institute of Andean Research, IAR, pp. 449-502.

2011. *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María

1991. El asilo en sagrado. Casos jurisprudenciales en la ciudad de Córdoba (siglo XVIII), *Revista Historia del Derecho* 19:415-445.

2002. Hermandades y cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana. En BARRIOS PINTADO F. (coord.). *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas, Actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*, pp. 1035-1064.

2008. Fuentes de archivo para el estudio del derecho canónico indiano local, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXX*: 485 – 503.

2013. *Laicidad y secularización*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, Pilar

1998. Las capellanías en la ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales. En: MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, P.; VON WOBESER, G.y J. MUÑOZ (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 191-210.

MARTIRÉ, Eduardo

2009. *Las Audiencias y la Administración de Justicia en las Indias*. Buenos Aires, Librería Histórica Perrot.

MATIENZO, Javier

2000. El colegio jesuita de Tarija y las misiones de Chiquitos. *III Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana "Misiones de Chiquitos 2000"*. Encuentro de Musicólogos e Historiadores. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

MAUSS, Marcel y Henri HUBERT

1979 [1923-24]. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos. pp. 155-222.

MEAD, MARGARET

1985. *Educación y cultura en Nueva Guinea*. España, Paidós.

MOLINIÉ, Antoinette

1999. *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

MAYO, Carlos A.

1991. Los *betlehemitas en Buenos Aires. Convento, economía y sociedad*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

MORELLI, Federica

2007. Entre el antiguo y el nuevo régimen. La historia política hispanoamericana del siglo XIX, *Historia Crítica* 33:122-155.

MORENO, Doris

2004. *La invención de la inquisición*. Madrid, Fundación Carolina Centro de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos.

MORICONI, Miriam

2011a. El curato de naturales en Santa Fe del Río de la Plata. Siglos XVII-XVIII, *Hispania Sacra* LXIII (128):433-467.

2011b. *Política, piedad y jurisdicción. Cultura jurisdiccional en la Monarquía Hispánica. Liébana en los siglos XVI-XVIII*. Rosario, Prohistoria.

MÖRNER, Magnus

1986. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Hispamérica.

NEGREDO DEL CERRO, Fernando

2006. La evolución de las relaciones Iglesia-Estado. En: CORTÉS PEÑA, A. (coord.). *Historia del cristianismo. El mundo moderno. Tomo III*. Granada, Editorial Trotta. Universidad de Granada, pp. 367-413.

OTTONELLO, Marta y Pedro KRAPOVICKAS

1973. *Ecología y arqueología de cuencas en el Sector Oriental de la Puna, República Argentina*. Jujuy, Dirección de Antropología e Historia.

PALOMEQUE, Silvia

2006. La historia de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1666), *Andes* 17:139-193.

2010. Los chichas y las visitas toledanas. Las tierras de los chichas de Talina (1573-1595). *Revista digital Surandino Monográfico* 1(2): s/n. [en línea]

Disponible en: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>.

PALOMEQUE, Silvia, Isabel CASTRO OLANETA, Sonia TELL, Elida TEDESCO y Carlos CROUZEILLES

2005. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero, 1592-1667*. Córdoba, CIFYH-UNC, Ferreyra Editor.

PARISSE, Michel y Jerzy KLOCZOWSKI

1993. Les pouvoirs chrétiens face à l'Église: la querelle des investitures et ses aboutissements. *Histoire du christianisme, des origines à nos jours. Desclée* 5:101 – 139.

PAZ, Gustavo

1997. Familia, linaje y red de parientes: la elite de Jujuy en el siglo VXIII, *Andes* 8: 145-174.

2003. Gran propiedad y grandes propietarios en Jujuy a mediados del siglo XIX, *Cuadernos. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 21:11-22.

2004. La hora del Cabildo: Jujuy y su defensa de los derechos del “pueblo” en 1811. En HERRERO F. (comp.). *Revolución, política e ideas en el Río de la Platas durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, pp. 149-165.

PEIRE, Jaime

2000. *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario. 1767-1815*. Buenos Aires, Claridad.

PEIRE, Jaime y Roberto DI STEFANO

2004. De la sociedad barroca a la ilustrada; aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata, *Andes* 15:117-149.

PETIT, Michèle

2008. *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*. México, Fondo de Cultura Económica.

PIETSCHMANN, Horst

1989. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española*. México, FCE.

1991. Consideraciones en torno al protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución. La Nueva España en el último tercio del siglo XVIII, *Historia Mexicana* XLI (2):167-206.

1996. *Las Reformas Borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio políticoadministrativo*. México, FCE.

1998. Actores locales y poder central: la herencia colonial y el caso de México, *Relaciones* 73:51-83.

2003. Los principios rectores de organización estatal en las Indias. En: ANNINO A. y F. X., GUERRA (coord.). *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*, México, FCE, pp. 47-84.

PLATT, Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE y Olivia HARRIS

2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: IFEA-Plural Editores-CIAS.

POLONI-SIMARD, Jacques

2005. Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial. En: LAVALLÉ, B. (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, Lima, Institut français d'études andines - IFEA; Instituto Riva-Agüero, pp. 177-188.

PRODI, Paolo

2008. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires, Katz Editores.

PUNTA, Ana Inés

2009. *Córdoba Borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

QUARLERI, Lía

2002. Poder, resistencia, imaginario y representaciones. Los jesuitas en interacción con los franciscanos y los mercedarios (Córdoba, siglo XVII). En VAGLIENTE, P. y V., GARDENIA (comps.). *Por la Señal de la Cruz. Estudios sobre Iglesia católica y Sociedad en Córdoba, siglos XVII-XX*, Córdoba, Ferreyra editores, pp. 17-54.

QUINTEROS, Víctor

2008. Las cofradías en la ciudad de Salta hacia fines del siglo XVIII. *II Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Tucumán.

RAFFESTIN, Claude

1980. *Pour une géographie du pouvoir, traducido y editado como Por una geografía do poder*. São Paulo, Atica.

RAMÍREZ, Susan

2002. *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

REBORATTI, Carlos

2000. *Ambiente y sociedad, conceptos y relaciones*. Buenos Aires, Ariel.

SACK, Robert David

1986. *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge, University Press.

SANTOS MARTÍNEZ, Pedro

1995. Asilo en sagrado. Un caso en el Virreinato del Río de la Plata. *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, pp. 827-854.

SAGUIER, Eduardo

2000. Un Debate Histórico Inconcluso en la América Latina (1600-2000). Cuatro siglos de lucha en el espacio colonial peruano y rioplatense y en la argentina moderna y contemporánea. Tomo VIII "La Iglesia como lugar de contienda en los mundos colonial y nacional" Disponible en: www.er-saguier.org.

s/f. *Conflictos y simbolismos en el ceremonial colonial*. Publicación digital. Disponible en: www.er-saguier.org

SALAS, Alberto

1945. *El antigal de Ciénaga Grande*. Buenos Aires, Publicación del Museo Etnográfico, FFyL UBA.

SÁNCHEZ, Sandra

1996. *Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre fines del siglo XVI y principios del XIX*. Tesis de Licenciatura, UNJU, Inédita.

2002. *Se hace camino al andar. Tupac Amaru en Jujuy: una reinterpretación*. Tesis de Maestría. Universidad de Chile.

SÁNCHEZ, Sandra y Gabriela SICA

1990. La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco, *Bull. Inst. Fr. Études andines* 2: 469-497.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael

1986. Reducción de la jurisdicción eclesiástica en América bajo Carlos III (Testamentos y matrimonios), *Revista Chilena de Historia del Derecho* 12:223-262.

SANHUEZA, Cecilia

2004. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino Inkaico de Atacama (II Región, Chile), *Chungara* 36-2:481-492.

2011. Atacama y Lípez. Breve historia de una ruta: escenarios históricos, estrategias indígenas y ritualidad andina. En NUÑEZ, L. y A. E., NIELSEN (ed.). *En ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, Córdoba, Grupo Editor, pp. 313-340.

SANTAMARÍA, Daniel

1995. La Iglesia en el Jujuy Colonial. En LAGOS, M. (coord.) *Jujuy en la historia. Avances de investigación II*, Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. UNJU, pp. 21-38.

2001. *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia multiétnica, siglos XVI-XVIII*. Universidad Internacional de Andalucía. Sede Iberoamericana de la Rábida.

SAN MARTINO DE DROMI, María Laura.

1990. *Intendencias y provincias en la Historia Argentina*. Buenos Aires, Editorial Ciencias de la Administración.

SCHAUB, Jean-Frédéric

1998. El pasado republicano del espacio público. En GUERRA, F.X. y A., LEMPÉRIÈRE (comps.). *Los espacios públicos en Iberoamérica*, México, FCE., pp. 27-53.

SCHMITT, Carl

2005. [1922] *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Editorial Struhart & Cia.

SCHMITT, Jean-Claude

2001. *Le corps, les rites, les rêves, le temps: Essais d'anthropologie médiévale*. París, Gallimard.

SCHRAMM, Raimund

1995. Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas. En PRESTA, A. M. (ed.) *Espacios, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu siglos XV-XVIII*, Sucre: ASUR, pp. 163-187.

SICA, Gabriela

2006. *Del pukara al pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina, Siglo XVII*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla. Inédita.

2014. Forasteros, originarios y propietarios en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. Siglo XVIII”, en Dossier Enfoques regionales y dinámicas históricas de sociedades agrarias con “pueblos de indios”: actores y relaciones de propiedad (siglos XVIII y XIX), *Estudios Sociales del NOA* 14:15-39.

SICA, Gabriela y Mónica ULLOA

2006. Jujuy en la colonia. De la fundación de la ciudad a la crisis del orden colonial. En TERUEL, A. y M., LAGOS (dir.). *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*, Jujuy, Unidad de Investigación en historia Regional. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, pp. 41-84.

SMIETNIANSKY, Silvina

2010. De preeminencias, estilos y costumbres: rituales y poder en los cabildos coloniales. Una aproximación etnográfica al análisis de materiales de archivo, *Revista colombiana de Antropología* 46(2): 379-408.

2013. *Ritual, tiempo y poder. Una aproximación antropológica a las instituciones del gobierno colonial (Gobernación del Tucumán, siglos XVII y XVIII)*. Rosario, Prohistoria ediciones.

STERN, Steve

1982. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Alianza.

SUÁREZ DE PAREDES, Niria

2005. La parroquia eclesiástica colonial. Bases Constitutivas. El caso de San Buenaventura de Ejido, *Pasado y Presente* 10 (19): 44-64. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/22998/1/articulo2.pdf>

TAMBIAH, Stanley

1985. *Culture, thought and social action*. Cambridge, Harvard University Press.

TARRAGÓ, Myriam

2000. Chacras y pukara. Desarrollos sociales tardíos. En TARRAGÓ M. (dir.). *Nueva Historia Argentina. Tomo I: Los pueblos originarios y la conquista*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 257-300.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor

1992. *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

1999. La Monarquía. Poder central y poderes locales. En TANDETER, E. *Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo II: La Argentina en los siglos XVII y XVIII*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia y Editorial Planeta, 211-250.

2001. *El poder de la costumbre. Estudios sobre el Derecho Consuetudinario en América española hasta la emancipación*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor y Eduardo MARTIRÉ

2005. *Manual de las instituciones argentinas*. Buenos Aires: Librería Histórica.

TERNAVASIO, Marcela.

2000. La supresión del cabildo de Buenos Aires ¿Crónica de una muerte anunciada?, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" Tercera serie* 21:33-73.

THOMAS, Nicholas

2001. Epistemologías de la Antropología, *Revista Internacional de Ciencias Sociales de UNESCO* 153: s/n.

THOMAS, Louis-Vincent

1983. *Antropología de la Muerte*. Barcelona. Ediciones Paidós.

THOMPSON, Irving

2008. La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el Patronato de santa Teresa de Jesús. En ARANDA PÉREZ F. y J., RODRIGUES (coords.). *De República Hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Madrid, Silex, pp. 293-320.

TÍO VALLEJO, Gabriela

1998. La 'buena administración de justicia' y la autonomía del Cabildo. Tucumán, 1770-1820", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 18:35-81.

2001. *Antiguo Régimen y liberalismo. Tucumán, 1770-1830*. San Martín de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

TOMMASINI, Gabriel

1933. *Los indios oloyas y sus doctrineros en el siglo XVI*. Córdoba, Imprenta de la Universidad de Córdoba.

URQUIZA, Fernando

1993. Etiquetas y conflictos: El Obispo, el Virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII, *Anuario de Estudios Americanos* 1:55-100.

VAN GENNEP, Arnold

1960 [1909]. *The rites of Passage*. Londres, University of Chicago Press.

VAS MINGO DEL, Marta

1999. La problemática del ordenamiento territorial en Indias, *Revista Complutense de Historia de América* 25:67-98.

VERGARA, Miguel. A.

1932. Jujuy Eclesiástico en el Siglo XVII, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA XV*: 353-431.

1942. *Estudios sobre la historia eclesiástica de Jujuy*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

1968. *Compendio de la Historia de Jujuy*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

1991. *Historia de la institución hospitalaria de Jujuy*. San Salvador de Jujuy, Universidad de Jujuy.

VIAZZO, Pier

2003. *Introducción a la antropología histórica*. Lima, Fondo Editorial d la PUCP/ Instituto Italiano de Cultura.

VITAR, Beatriz

1997. *Guerra y Misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

von WOBESER, Gisela

1998. Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España. En: MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, P.; VON WOBESER, G.y J. MUÑOZ (coords.). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 119-130.

WACHTEL, Nathan

2007. *La fe del recuerdo. Laberintos marraros*. Buenos Aires, FCE.

WEBER, Max

1979. *El político y el científico*. Madrid, Alianza.

WILLIAMS, Raymond

1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

WOLF, Eric

2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social.

ZAMORA, Romina

2007. Forasteros y migrantes. Un acercamiento a la construcción de la trama social en la ciudad de San Miguel de Tucumán en las últimas décadas coloniales, *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 7:59-84.

2010. Lo doméstico y lo público. Los espacios de sociabilidad de la ciudad de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, *Nuevo mundo, mundos nuevos*, 10 [en línea] Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/58257>

2012. La *economica* y su proyección para el justo gobierno de la república. San Miguel de Tucumán durante el siglo XVIII, *Revista de Historia del Derecho*: 201-214.

2014. Sobre la función de policía y el orden económico en San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII. De presuntos delincuentes, acaparadores y monopolistas, *Revista Historia y Memoria* 8: 175-207.

ZANOLLI, Carlos

2001. Reza por nosotros. Las cofradías de indios en San Antonio de Humahuaca. *Ponencia presentada al XVII Jornadas de Historia Económica*, San Miguel de Tucumán, Argentina.

2003. Análisis de la visita de Luján de Vargas a la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1694). En BOIXADÓS, R. y C. ZANOLLI (comps.). *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694)*, Bernal, UNQ Editorial, pp. 41-66.

2005. *Tierra, encomienda e identidad omaguaca. 1540-1638*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2007. Territorios, jurisdicciones y fronteras. Un balance sobre la problemática chicha (siglos XV-XVII). *Actas XVI Congreso Nacional de Arqueología. Tomo II*. Jujuy, Argentina.

2008. Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII, *Andes* 19:345-369.

2015. La Puna, entre dos familias, entre dos jurisdicciones. Los Ovando y los Zarate. Tarija-Jujuy, siglos XVI y XVII. *Revista Cuadernos del INAPL*, Series especiales Vol. N° 4, en prensa.

ZANOLLI, Carlos y Ana María LORANDI

1995. Tributo y servicio personal en el Tucumán colonial, *Memoria Americana Cuadernos de Ethnohistoria* 5:91-104.

ZANOLLI, Carlos y Lorena RODRÍGUEZ

2004. La antropología histórica: entre la tradición académica y las prácticas de investigación, *Revista Historia Indígena* 8: 89-100.

ZANOLLI, C., A. RAMOS, D. ESTRUCH y J. COSTILLA

2010. *Historia, representaciones y prácticas de la Ethnohistoria. Una aproximación antropológica a un campo de confluencia disciplinar*. Buenos Aires, Antropofagia.

ZAPICO, Hilda

2006. Ni pequeños incidentes ni frivolidades. Los conflictos de protocolo como forma de representación del orden social. En: ZAPICO, H. (coord.). *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (S. XVII-XIX)*, Bahía Blanca, Ediuns, pp. 169-195.

ZORRAQUÍN BECÚ, Ricardo

1952. *La organización judicial argentina en el período hispánico*. Buenos Aires, Biblioteca de la Sociedad de Historia Argentina.