

**Trabajo de Tesis para optar al grado de
Doctora en Ciencias Naturales**

**Arqueología Histórica de la
conquista espiritual: las Misiones
Jesuíticas en los Valles
Calchaquíes**



Autora: Lic. María Teresa Iglesias
División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Universidad Nacional de La Plata

Directora: Dra. Ana Igareta
CONICET – HiTePAC, FAU
División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Universidad Nacional de La Plata

2020

Imagen de portada: Logo del Proyecto de Tesis.

Autor: Alejandro Iglesias

*“...podemos nosotros también errar, pero erraremos menos que aquellos...
que nunca han venido a América, puesto que nosotros...
describimos estas tierras, que hemos recorrido y estudiado en nuestros
cotidianos viajes...”*
(Carta Anua del Padre Juan Romero; Roma, 1605)

Dedicado a la memoria
del Dr. Rodolfo Raffino, quien consintió este proyecto.
De Don José Ramón, que con tan buen humor desde el primer día
nos abrió las puertas de su casa en Santa Rosa
y nos permitió trabajar en sus tierras.
Del Padre Alfredo Martín Bravo, OSA; gracias a él nunca fue tan fácil
hallar un sitio arqueológico; seguramente está
con el Dr. Raffino prospectando algún cerro de Molinos.
De Monseñor José Demetrio Jiménez Mariscal, OSA; quien siempre me
alentó a no abandonar Calchaquí y allá me esperaba todos los años. Por
pocas semanas no llegó a ver este manuscrito terminado, pero sé que está
contento de que al fin sucediera.

Agradecimientos

Como es normal en este tipo de trabajos muchas personas contribuyeron de distintas maneras para que pudiera concretarse. A todas ellas debo un enorme agradecimiento. En primer lugar al Dr. Rodolfo Raffino, quien fuera mi director y me soportó pacientemente –en este y otros proyectos por casi veinte años-; por confiar y creer en mí; y a A. Igareta por tomar la posta. A los amigos de siempre: Liliana, Marcela, Cute, Mikel, Vicky, Mariano, Luis, Pablo G., M. Cecilia; la amistad de ellos me sostuvo en las buenas y en las malas. Quiero enfatizar mi agradecimiento a Marcela, cuya ayuda con el análisis del material lítico es triplemente apreciada considerando el momento en que tuvo que -y quiso- realizarlo. A los que siempre dieron amistad y colaboración a lo largo de los años: Carlos Moulia, Daniel Digiano, Gonzalo Zapata, Rubén Correa, Pablo Stampella, Sandra Arrozpide, Fausto Guerrero, Rocío García Mancuso, Julieta Pellizzari, Jorgelina Collazo, Celeste Valencia, Diego Gobbo y Guillermina Couso (disculpas si ahora me olvido de alguien); a Florencia Chechi quien realizó los diagramas sobre el plano de la misión. A mis compañeras de la Cátedra de Antropología General de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, que siempre me respaldaron. Gracias Stella por escucharme y aconsejarme siempre, y porque hace unos cuantos años atrás me inspiraste la idea que se materializó en este trabajo. También debo reconocer a dos personas que lamentablemente tampoco están: a la Dra. Antonia Rizzo, quién solía gritarme por los pasillos de la Facultad y en los congresos que gracias a ella me dediqué a los jesuitas; y a la Dra. Ana María Lorandi, quien con mucho entusiasmo ante la idea de que alguien pusiera una cuota de arqueología a lo que ella había estudiado tanto desde la Etnohistoria, me recibió en su oficina “allá en Puán” -que en ese momento era tan lejos-, me llenó de consejos y de una enorme cantidad de libros y artículos.

El trabajo de campo y de laboratorio en todas sus instancias es imposible de realizar sin un equipo de amigos: Liliana, Victoria, Luis,

Fausto y Mariano, nuevamente gracias por todo –sólo ustedes conocen y entienden lo que es “todo”-. La familia Massa y el Rafa siempre acompañaron y apoyaron. A este trabajo también colaboró mucha gente en la provincia de Salta: principalmente Mirta Santoni, María Etelvina Díaz y toda la gente del Museo de Antropología de Salta en ese entonces, que siempre nos recibieron muy bien y nos facilitaron todo. En especial mi eterna gratitud a los Padres de la iglesia San Pedro Nolasco de Molinos en el Valle Calchaquí, Alfredo Martín Bravo y Santiago Alcalde, así como en los primeros tiempos al P. Antonio Gayubo, por la paciencia, buen humor y voluntad con la que siempre nos abrieron las puertas y ayudaron. A Liliana Arenas del Archivo Histórico Atilio Cornejo, por la amistad y el entusiasmo con el que me acompañó en medio de los temporales en Yocavil. La cordialidad y colaboración permanente de la familia Ramón hicieron posible el trabajo en el sitio, así como mucha gente del pueblo de Santa Rosa nos simplificó la logística de las campañas; Cecilio y Juan ayudaron mucho en medio de sus tareas habituales y nos trajeron alegría con su sencillez; gracias Pepe por permitirnos ser parte de tu familia y a todos ellos por su confianza en nosotros y por entender el valor de lo que estábamos haciendo. También en particular gracias a Martín, sin él no habría cimientos; a Julián, Lorena e Ileana, que alegraban mi estadía en Salta.

A Pablo Guzmán, encargado de la Biblioteca de la Orden de San Agustín en Buenos Aires, gracias por tu amistad y apoyo incondicional a través de tantas tormentas en todos estos años. Mi mayor reconocimiento en lo personal al Padre Demetrio, desde que nos conocimos hace unos doce años en San Agustín hasta que fue nombrado Obispo de la Prelatura de Cafayate, él siempre creyó en esto. Eternamente agradeceré su amistad, afecto, cordialidad, su preocupación por mí, su sabiduría, las charlas, los consejos y la infinita paciencia con la que esperaba que llegara este momento; su prematura partida a un par de meses de terminar este escrito nos ha dejado muy solos a mí y a todo el Valle Calchaquí.

Por último, nada es posible sin el apoyo de la familia, desde el día que se me ocurrió irme a estudiar a La Plata. Mi mamá y mis dos hermanos lo lograron conmigo. Aquí nos adoptamos con Roque. A ellos también dedico este trabajo.

Nota

Entre los años 2005 y 2010 el presente trabajo de Tesis doctoral fue financiado con una Beca Doctoral del CONICET. Asimismo, entre los años 2004 y 2008 se contó con el aporte de fondos provenientes del Proyecto *NOA. Arqueología, Urbanismo, Ecología, Etnohistoria y Bioantropología Regionales*, de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación productiva (PICT N°13-10987/02); entre los años 2004 y 2007, del Proyecto *NOA. Arqueología, Urbanismo, Ecología y Bioantropología Regionales*, del Programa de Incentivos de la Secretaría de Ciencia y Técnica, UNLP (Código: 11/ N413) y entre los años 2008 y 2015, del Proyecto *NOA. Arqueología, Historia y Ecología*, del Programa de Incentivos de la Secretaría de Ciencia y Técnica, UNLP (Código: 11/ N554; Código: 11/N683), todos ellos dirigidos por el Dr. Rodolfo Raffino.

Índice General

Dedicatoria	3
Agradecimientos	4
Nota	7
Índice general	8
Índice de Figuras	10
Índice de tablas	13
Resumen	14
Abstract	16
Introducción	17
Definición de la problemática de investigación.....	19
Objetivos e hipótesis.....	21
Marco conceptual – metodológico.....	23
Capítulo 1. El área de estudio: contexto ambiental	29
Aspectos geomorfológicos y ambientales de los Valles Calchaquíes.....	29
Geografía.....	29
Geomorfología y biogeografía.....	32
Clima y paleoclima.....	35
Capítulo 2. El área de estudio: contexto histórico y étnico	39
2.1 Antecedentes de las investigaciones históricas y arqueológicas realizadas en los Valles Calchaquíes.....	39
Consideraciones generales.....	39
Primera etapa: siglo XIX y principios del XX.....	41
Segunda etapa: primera mitad del siglo XX.....	46
Tercera etapa: desde la segunda mitad del siglo XX.....	51
Antecedentes de trabajos sobre el sitio San Carlos de Tucumanahao.	54
2.2 Los grupos calchaquíes al momento de la conquista europea.....	59
Capítulo 3. La Compañía de Jesús en el Valle Calchaquí y el proceso histórico de ocupación del espacio	73
La Compañía de Jesús y su llegada a América del Sur.....	73

La experiencia reduccional.....	76
La Compañía de Jesús en el Virreinato del Perú.....	78
La Compañía de Jesús en la Gobernación del Tucumán. Misiones precursoras en los Valles Calchaquíes.....	81
El proceso de evangelización: la primera experiencia estable (1618-1622/27).....	86
Nuevo y último empeño (1641-1658).....	89
Confrontando fuentes documentales con información del terreno.....	94
Capítulo 4. Captación de espacios indígenas de culto: la extirpación de idolatrías.....	101
Metodología evangelizadora: la guerra contra las idolatrías.....	101
La materialidad de las idolatrías.....	109
Manifestaciones de lo sagrado en Calchaquí.....	111
Proceso sistemático de extirpación de idolatrías.....	117
Capítulo 5. El sitio de San Carlos de Tucumanahao.....	125
El espacio y los vestigios materiales del sitio.....	125
Trabajo de campo.....	126
Sector Bodega.....	130
Sector Misión.....	131
Consideraciones sobre la construcción y uso del edificio.....	148
Consideraciones sobre el análisis del espacio.....	161
Capítulo 6. El registro material del sitio San Carlos de Tucumanahao: caracterización y análisis.....	165
Material recuperado y procesamiento de los datos.....	165
1. Cerámica.....	166
2. Madera.....	175
3. Inhumaciones.....	177
4. Lítico.....	181
5. Metales.....	188
Algunas observaciones sobre los hallazgos.....	191
Capítulo 7. Discusión y consideraciones finales.....	196
Discusión.....	199

Consideraciones finales.....	224
Anexo 1. Material cerámico recuperado en el sitio San Carlos de Tucumanahao.....	230
Anexo 2. Inventarios de los restos óseos humanos; variables métricas relevadas.....	233
1. Fardos funerarios.....	233
2. Individuo III.....	233
3. Individuo adulto.....	234
4. Individuo IV.....	235
Anexo 3. Material lítico recuperado en cuadrícula VIII, Sector Misión.....	239
Bibliografía Citada	242

Índice de Figuras

Fig. 1: La gobernación del Tucumán en el siglo XVII.....	18
Fig. 2: Mapa general del área con la localización del sitio.....	20
Fig. 1. 1: Regiones naturales de la Provincia de Salta.....	30
Fig. 1.2: Mapa satelital del NOA; ubicación y extensión de los Valles Calchaquíes.....	32
Fig. 1.3: Imagen topográfica del valle Calchaquí. Localización del sitio de estudio.....	34
Fig. 2.1: Reproducción de lámina 28 (Liberani y Hernández [1876])	43
Fig. 2.2: Fuerte Quemado de Yocavil (1907).....	44
Fig. 3.1: Plano confeccionado por Fortuny con las ubicaciones propuestas de las tres misiones de San Carlos.....	97
Fig. 3.2: Cuadro comparativo de las misiones con su posible ubicación.....	100
Fig. 4.1: “La borrachera machasa”. Lámina de Guamán Poma de Ayala.....	104
Fig. 4.2: Facsímil de la portada del libro de Pablo J. de Arriaga	

<i>Extirpación de la Idolatría del Pirú</i> (1621).....	107
Fig. 4.3: Zavaleta sosteniendo los cuatro idolillos saqueados.....	115
Fig. 4.4: Macizo de la Quebrada de Las Flechas.....	119
Fig. 4.5: Vista parcial del panel con pinturas rupestres.....	121
Fig. 4.6: Dos de los bloques con petroglifos reubicados.....	122
Fig. 5.1: Vista general del sitio y de los dos sectores trabajados.....	127
Fig. 5.2: Quebrada de Shambao en su desembocadura sobre el río Calchaquí.....	129
Fig. 5.3: Mapa general de los sectores prospectados.....	131
Fig. 5.4: Planta general de la estructura con detalle de las unidades excavadas.....	133
Fig. 5.5: Ubicación proyectada de los restos de la iglesia en el sitio....	135
Fig. 5.6: Alteraciones antrópicas sobre la meseta.....	136
Fig. 5.7: Vista del perfil noroeste de los muros.....	137
Fig. 5.8: Vista del perfil interno de los muros.....	137
Fig. 5.9: Vista de la disposición de los cimientos de la iglesia.....	138
Fig. 5.10: Cimientos del presbiterio y la sacristía.....	139
Fig. 5.11: Planta general realizada en base al primer plano levantado	140
Fig. 5.12: Cimientos de la abertura este.....	141
Fig. 5.13: Vista de la excavación del atrio.....	142
Fig. 5.14: Cuadrículas I y II, esquina noreste del corral.....	143
Fig. 5.15: Sector del hallazgo de la lente de cenizas y de los restos líticos en la cuadrícula VIII.....	144
Fig. 5.16: Fardos funerarios en contexto de inhumación secundaria..	145
Fig. 5.17: Individuos III y IV en contexto de inhumación primaria.....	146
Fig. 5.18: Sector del hallazgo de las inhumaciones en la cuadrícula IV y VI.....	147
Fig. 5.19: Esquina SE del presbiterio.....	148
Fig. 5.20: Esquema del corte transversal de las bases y el muro.....	149
Fig. 5.21: Trinchera n° 3: roca base y cimientos externos.....	149
Fig. 5.22: Detalle de los adobes y del mortero de unión.....	151
Fig. 5.23: Pared frontal externa; estado de conservación de los	

muros y disposición de los mampuestos.....	151
Fig. 5.24: Componentes del arco.....	154
Fig. 5.25: Detalle de dovelas y claves del arco.....	154
Fig. 5.26: Fotografía del sitio, estado de conservación (1897).....	155
Fig. 5.27: Detalle de la fotografía anterior.....	156
Fig. 5.28: Croquis del conjunto jesuítico en Ibatin.....	157
Fig. 5.29: Restos de la iglesia San Juan Bautista de Valbuena.....	158
Fig. 5.30: Planta general de la iglesia de Santiago de Pomata, Perú....	158
Fig. 5.31: Iglesia Nuestra Señora de Belén de Susques.....	159
Fig. 5.32: Iglesia de la Santa Cruz de Tafna, Jujuy.....	160
Fig. 5.33: Condiciones de visibilidad desde la meseta y visualización de la misma con respecto al paisaje.....	162
Fig. 6.1: Ejemplo de recipiente cerámico utilitario de base plana.....	167
Fig. 6.2: Base plana con marcas de dedos.....	167
Fig. 6.3: Fragmento de tipo utilitario con cepillado y restos de hollín..	168
Fig. 6.4: Tiestos de recolección superficial.....	169
Fig. 6.5: Cántaro ordinario y ollita. Caspinchango.....	169
Fig. 6.6: Fragmento de ollita con restos de hollín y cepillado.....	171
Fig. 6.7: Vista del borde del mismo fragmento de la figura anterior....	172
Fig. 6.8: Fragmento con incisiones sobre pintura color ante.....	172
Fig. 6.9: Cabeza de figurita antropomorfa modelada.....	173
Fig. 6.10: Cerámica vidriada melada, externo e interno.....	174
Fig. 6.11: Cerámica vidriada Carrascal, externo e interno.....	175
Fig. 6.12: Plato tipo Carrascal marrón muy oscuro (Mendoza).....	175
Fig. 6.13: Pieza de madera tallada, vista anterior.....	176
Fig. 6.14: Pieza de madera tallada, vista posterior.....	176
Fig. 6.15: Tareas de remoción de los fardos.....	177
Fig. 6.16: Tomografía computada del fardo n° I.....	178
Fig. 6.17: Tomografía computada del fardo n° II.....	179
Fig. 6.18: Detalle de la mandíbula del fardo n° II.....	179
Fig. 6.19: Detalles de las piedras que rodean al individuo n° IV.....	181
Fig. 6.20: Gráfica de los porcentajes de tipos de artefactos.....	182

Fig. 6.21: Gráfica de los porcentajes de materias primas.....	182
Fig. 6.22: Fragmento de núcleo bipolar. Lutita.....	183
Fig. 6.23: Lascas muy pequeñas e hipermicrolascas.....	183
Fig. 6.24: Lasca de obsidiana.....	184
Fig. 6.25: Gráfica de los porcentajes de tamaño de lascas.....	184
Fig. 6.26: Instrumentos formatizados de cuarzo.....	186
Fig. 6.27: Lasca de granito.....	186
Fig. 6.28 Herramienta para marcar ganado: vista lateral.....	189
Fig. 6.29: Herramienta para marcar ganado: detalle de la cabeza.....	189
Fig. 6.30 Clavo de hierro.....	191

Índice de Tablas

Tabla 1.1: Material cerámico de Sector Misión.....	230
Tabla 1.2: Material cerámico de Sector Misión por unidades de excavación.....	231
Tabla 1.3: Material cerámico de Sector Bodega.....	232
Tabla 2.1: Variables métricas restos óseos.....	236
Tabla 3.1: Total analizado de la muestra: Tipos de artefactos.....	239
Tabla 3.2: Materias primas en todas las categorías morfológicas....	239
Tabla 3.3: Estado de material lítico.....	239
Tabla 3.4: Materias primas en lascas.....	240
Tabla 3.5: Tipos de lascas.....	240
Tabla 3.6: Fracturas en lascas.....	240
Tabla 3.7: Tamaños en lascas.....	241
Tabla 3.8: Corteza en lascas.....	241
Tabla 3.9: Talones conservados en lascas.....	241
Tabla 3.10: Tipos de talones conservados en lascas.....	241

Resumen

En este trabajo se presentan los resultados obtenidos en el curso de las investigaciones realizadas entre los años 2006 y 2010 en el sector medio de los Valles Calchaquíes (provincia de Salta), en el departamento de San Carlos. Si bien la región ha sido explorada con anterioridad por otros investigadores, la información arqueológica disponible para el sector y periodo temporal en estudio era escasa y fragmentaria. El objetivo del trabajo desarrollado fue identificar y caracterizar la ocupación del espacio del sitio *San Carlos de Tucumanahao* por sacerdotes de la Compañía de Jesús durante el siglo XVII como parte del proceso de evangelización de la región. Se buscó asimismo identificar evidencia que diera cuenta de la apropiación y reutilización del espacio de un antiguo mochadero calchaquí como templo católico, partiendo de la hipótesis de que la elección del espacio por parte de los jesuitas derivó del reconocimiento de su carácter de lugar sagrado para las poblaciones locales.

La Tesis se organiza en siete capítulos. En los dos primeros se resume y analiza la información arqueológica, histórica y ambiental producida por otros investigadores para la región. En el Capítulo 3 se presentan las particularidades de la ocupación de la región por parte de la Compañía de Jesús y en el Capítulo 4 se detalla el proceso de captación religiosa de la población nativa en simultáneo con el de extirpación de idolatrías. El Capítulo 5 está dedicado a la caracterización y estudio de la evidencia arquitectónica existente en el sitio; se detalla la intervención arqueológica realizada y se da cuenta de los hallazgos, a la vez que proponen inferencias acerca de las actividades realizadas en el lugar en sus diferentes momentos de uso. En el Capítulo 6 se realiza la caracterización y análisis del registro material asociado a las ruinas. En el Capítulo 7 se integra la información de todo el trabajo poniendo énfasis en los procesos históricos involucrados en su selección como lugar de implantación del templo de San Carlos de Tucumanahao; por último, se

presenta una evaluación crítica de los resultados obtenidos y se da cuenta de las consideraciones finales de la investigación.

Abstract

This thesis presents the results of an archaeological research developed between 2005 and 2010 in the middle sector of the Calchaquíes Valleys, San Carlos, Salta. Although the region had been previously explored by other researches, the archaeological information available for the sector in question was scarce and fragmentary for colonial times. The objective of the work was to identify and characterize *San Carlos de Tucumanahao* occupation by priests of the Society of Jesus during the 17th century as part of the evangelization process developed over the region. Based on the hypothesis that the Jesuits choosed the place for the church in order to overpower a Calchaquí mochadero (an old cult place), we aimed to identify evidence of appropriation and reuse of the space of that sector of the Valley.

The manuscript is organized in seven chapters. In the first two environmental information on the region is summarized as well as archaeological and historical background produced by other researchers. Chapter 3 presents, based on historical files, the occupation of the region by the Society of Jesus; Chapter 4 details how the "extirpación de idolatrías" process, wich involved the destruction of native religions, temples and cult places, affected Calchaquí populations. Chapter 5 characterize the architectural evidence of the site and presents the alternatives of the archaeological intervention carried out while propose inferences about the activities carried out in the place at different times. Chapter 6 brings the characterization and analysis of the material record recovery from the ruins and Chapter 7 integrates the information of all the work emphasizing the historical processes involved in its selection as a place of implantation of the temple of San Carlos de Tucumanahao. Finally, a critical evaluation of the investigations results is presented.

Introducción

El desarrollo cultural prehispánico del Noroeste argentino en general y del valle Calchaquí en particular, tiene su historia y su antropología. Desde mediados del siglo XVI la región fue escenario de la conquista militar europea, marcada durante muchos años por una serie de fracasos frente a la resistencia de los grupos nativos. Del mismo modo, la conquista espiritual -iniciada en la década de 1580- tuvo un desarrollo precario. En la primera mitad del siglo XVII, la Compañía de Jesús logró fundar dos establecimientos para la evangelización de los valles Calchaquíes: la Misión de Santa María de los Ángeles de Yocavil (en la actual provincia de Catamarca) y la de San Carlos (en la actual provincia de Salta). Estas misiones pasaron por varios episodios de abandono y restablecimiento, por lo que se cuentan al menos tres instalaciones de la Misión de San Carlos ubicadas en sitios diferentes. Con interrupciones constantes, entonces, tendrán su fin a poco más de cuarenta años de iniciadas. Las características de los grupos humanos que habitaban los valles al momento de iniciarse la acción evangelizadora definieron en gran parte su desarrollo, convirtiéndolo en un proceso singular de rasgos propios y específicos, más allá de su integración en un proyecto evangelizador de mayor envergadura.

El Noroeste argentino (NOA) formaba parte de la Gobernación del Tucumán -dependiente de la Audiencia de Charcas-, la que comprendía un territorio incierto que se ajusta, poco más o menos, al de las actuales provincias argentinas de Jujuy, Salta, Catamarca, Tucumán, partes de La Rioja, Santiago del Estero y Córdoba (Fig. 1). En los escritos tempranos y en las crónicas coloniales, este espacio se integraba a lo que se designaba como Provincia del Tucumán, Juríes, Diaguitas y Comechingones (Berberían, 1987), pero además de ellos hubo otros pueblos de diversa filiación. Por ejemplo, las *Cartas Anuas* redactadas por los jesuitas señalan de modo reiterado la presencia en el valle Calchaquí de tres

grupos particularmente belicosos: calchaquíes, pulares y diaguitas, fraccionados en muchas parcialidades.



Fig. 1: Ubicación y extensión de la Gobernación del Tucumán en el siglo XVII. (Fuente:<http://geogly2.files.wordpress.com/2009/03/virreinato-del-peru-ano-1660.jpg>).

El rótulo “Diaguita” fue una denominación genérica que aglutinaba e identificaba a un gran número de parcialidades indígenas, aplicable según las transcripciones de los cronistas a todos los pueblos valliserranos

de Salta, Tucumán, Catamarca y La Rioja. Sin embargo, cabe considerar que en su gran mayoría los documentos oficiales distinguían entre provincia (la de Tucumán, Juríes y Diaguitas) y parcialidades indígenas. Así por ejemplo, el Lic. Juan de Matienzo (1556) al referirse a la efímera Córdoba de Calchaquí dice “...*que solía ser de españoles, questá ahora despoblada por el alzamiento de Calchaquí, ques en los diaguitas*” (Berberían y Zurita, 1983: 34).

Este trabajo se sitúa en la parte del Tucumán histórico o de la conquista del que hablan las crónicas, donde entre 1552 y 1593 se hicieron las primeras fundaciones españolas como Barco, Londres, Cañete, Córdoba de Calchaquí, hasta consolidar un grupo de ciudades que facilitó el tránsito por la región. Estos pueblos -muchos inicialmente fortines- se ubicaban en los puntos por donde se establecían las comunicaciones con el Perú, Chile y el Río de La Plata. Pero fundamentalmente eran sitios de estrategia militar que encerraban como un cinturón la peligrosa región calchaquí, ya que desde el primer momento y hasta mediados del siglo XVII en toda la Gobernación se organizaron alzamientos contra la presencia hispánica (Iglesias, 2008).

Definición de la problemática de investigación

Desde los comienzos de la disciplina, la Arqueología argentina se enfocó con fuerza en el análisis de sitios y problemáticas de la región noroeste del país con particular énfasis en aquellos procesos ocurridos antes del inicio de la conquista y colonización europea a mediados del siglo XVI. Desde otra perspectiva, la historiografía nacional se ocupó de estudiar las primeras entradas de los españoles a las provincias del norte, enfocándose en el análisis de eventos relacionados con diversos aspectos del mencionado proceso de conquista, colonización y ocupación efectiva del territorio. Tanto la Arqueología como la Historia se han enriquecido y fortalecido mutuamente gracias al aporte de cada una de ellas y, en distinta medida, han recuperado datos que contribuyeron a la comprensión de los eventos pasados.

El presente trabajo de Tesis buscó ahondar en un aspecto de la historia regional hasta ahora poco estudiado por la arqueología colonial: la instalación en los valles Calchaquíes de las primeras misiones evangelizadoras jesuitas y los consecuentes procesos materiales y sociales que ello produjo, así como las causas que condujeron a su abandono. Específicamente el análisis se centró en el estudio de los vestigios de una de las tres misiones fundadas durante la primera mitad del siglo XVII por la Compañía de Jesús en el valle Calchaquí salteño. El sitio *San Carlos de Tucumanahao* se ubica en el paraje Piedra Pintada, en la Quebrada de Las Flechas, en el departamento de San Carlos, provincia de Salta (Fig. 2).

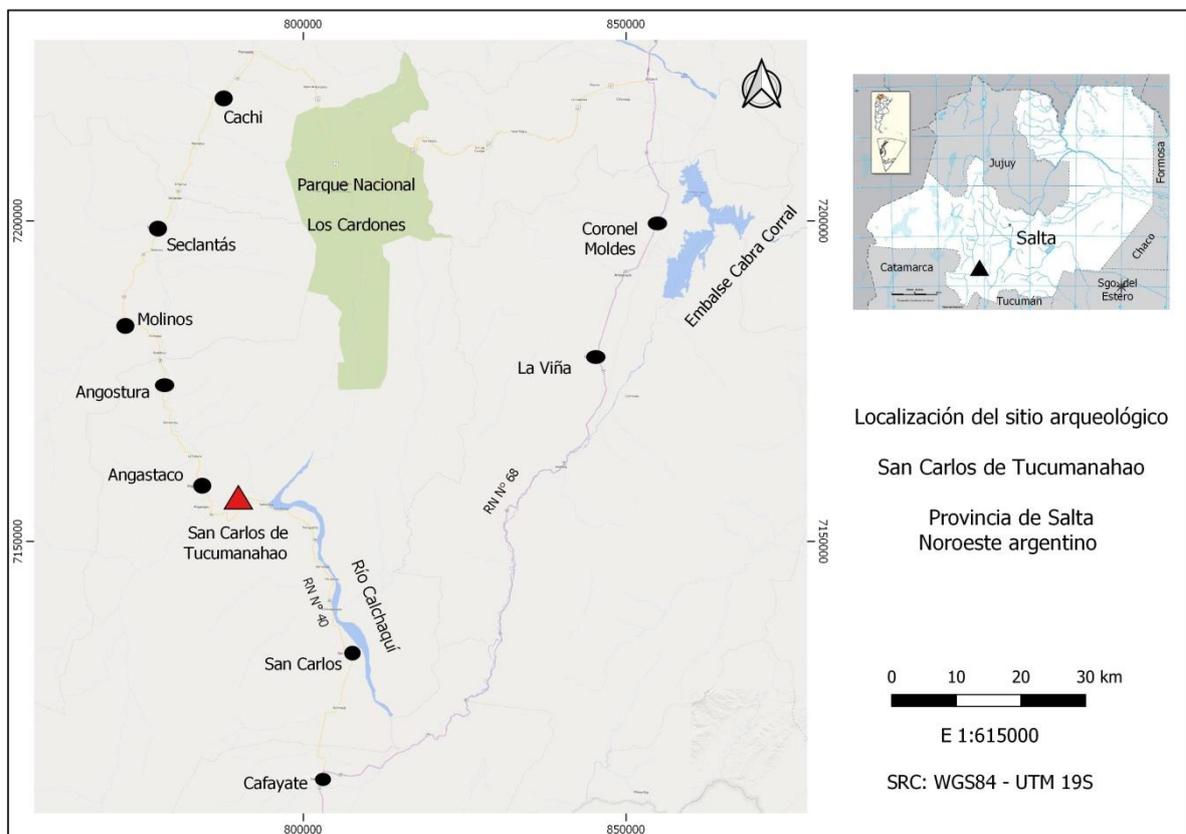


Fig. 2: Mapa general del área con la localización del sitio San Carlos de Tucumanahao (Realizado por R. Moralejo).

Resultó de interés para la presente investigación considerar en qué medida este establecimiento misionero en particular reflejó los criterios generales impuestos por la Orden y en qué magnitud la relación

establecida con las parcialidades indígenas que habitaban la región generó un resultado social y material singular. Asimismo, se buscó evaluar cuál fue el rol jugado por esta Misión en el valle Calchaquí como una pieza más en el proceso de ocupación y evangelización de la región.

Objetivos e hipótesis

El objetivo general del presente trabajo fue el estudio antropológico de un caso de instalación religiosa europea en los valles Calchaquíes en el siglo XVII y de los procesos de cambio que dicha presencia generó en un espacio concreto de esos valles. Específicamente el análisis se orientó al estudio arqueológico del lugar que fue asentamiento de la Misión jesuítica de Calchaquí, en el sitio de Tucumanahao ubicado en la parte media del valle salteño, donde tuvo lugar un proceso particular de relación intercultural, de corta duración en términos estrictos, pero que generó un registro material singular que logró perdurar en el tiempo.

El trabajo desarrollado se orientó a obtener datos que permitieran caracterizar la ocupación del espacio de la Misión durante el tiempo en que estuvo funcionado, con énfasis en el estudio de la evidencia material sobre los sistemas y técnicas utilizadas en la construcción de la iglesia, que fue el edificio principal de la instalación, y la identificación de singularidades derivadas de la relación cultural antes mencionada. De esta manera, sobre la vinculación de los diversos ejes de la investigación, se tuvo en cuenta:

1. La regularidad del registro arqueológico que, a partir de la caracterización de componentes arqueológicos de misiones jesuíticas conocidas, permiten identificar y relacionar la evidencia obtenida en el sitio en estudio.
2. La caracterización arqueológica, a través de la evidencia material, de los grupos calchaquíes que habitaron la zona de emplazamiento de la Misión.
3. La contrastación de los datos obtenidos del registro material con las diversas fuentes de información que utiliza la Arqueología Histórica.

- **Hipótesis general**

El sitio elegido por los misioneros de la Compañía de Jesús en los valles Calchaquíes para la instalación de iglesias en el siglo XVII respondió a criterios establecidos desde el Primer Concilio Provincial Limense (1551-1552) y que ya habían sido aplicados en otras partes del mundo andino. Uno de estos criterios era la importancia de eliminar los espacios de culto indígena donde los nativos se reunían, en opinión de los religiosos, a adorar al demonio. Ello incluyó la destrucción de estructuras de valor simbólico-religioso y de parafernalia ritual, el derribo de apachetas, monolitos y huancas, y la eliminación o el repintado de manifestaciones rupestres. Asimismo podía conllevar la edificación de templos católicos sobre los restos o en las inmediaciones de estructuras sagradas para los indígenas, como mecanismo de apropiación del espacio de culto local.

Sobre la base de los datos disponibles, se plantearon las siguientes

hipótesis derivadas:

H1- De acuerdo a lo expuesto por el relato elaborado por los religiosos al momento de iniciarse la evangelización jesuítica del valle a fines del siglo XVI, el sitio de Tucumanahao era utilizado por la población nativa como *mochadero*, un espacio de adoración y culto donde se hallaba una estructura que fue derribada por los mismos misioneros. Sobre sus restos se instaló la Misión jesuítica. La existencia del *mochadero* quedaba definida por la vinculación de ciertos rasgos del paisaje y por la presencia de grabados sobre soporte lítico.

H2 - La construcción de la iglesia de la Misión fue una manifestación local del proceso de extirpación de idolatrías que se desarrolló en toda la región andina entre los siglos XVI y XVII. Las características físicas de dicha iglesia fueron la resultante de los criterios constructivos propuestos por los jesuitas en consonancia con las acciones concretas desarrolladas por la población local que participó de su construcción y las singularidades del paisaje en que se implantó.

La búsqueda de diferentes tipos de evidencias y su posterior análisis permitió corroborar en gran medida las hipótesis formuladas, si bien no fue posible hallar evidencia material directa que diera cuenta de la existencia física del mencionado mochadero por debajo de la iglesia jesuita. Sin embargo, la variada cantidad de datos reunida de múltiples fuentes proporcionó información en tal sentido.

Marco conceptual-metodológico

El presente trabajo se desarrolló como una investigación de Arqueología Histórica, empleando el potencial de un método que combina fuentes arqueológicas e históricas desde una perspectiva antropológica. Si bien existen diferentes formas de caracterización de este campo de investigación, ya sea desde la visión de los nativos o, por el contrario, centrándose en los conquistadores y colonizadores, se refieren al mismo problema: “... la creación de un mundo nuevo a través de la interacción de pueblos, como resultado de un sistema cultural, tecnológico y económico que propiciaba la exploración y colonización de nuevas tierras.” (Orser, 2000: 15-21). Esta línea de trabajo integra la disponibilidad de fuentes de información diversas (artefactos, arquitectura, documentos escritos, informaciones orales y mapas, dibujos, pinturas y fotografías) para contribuir a la comprensión de procesos que han sido previamente estudiados desde la documentación escrita, para tratar otros que han quedado escasamente evidenciados en el registro material o para definir nuevas problemáticas de análisis.

En Argentina, la Arqueología Histórica se gestó como un campo que buscó abarcar el estudio de diversos procesos colonialistas que se desarrollan en el territorio nacional a partir del siglo XVI (Tapia, 2011). La progresiva complejización de las temáticas y problemáticas de investigación fue exigiendo un abordaje interdisciplinario cada vez más amplio, que llevó a la incorporación de otras fuentes de información y al desarrollo de una labor coordinada con profesionales de otros campos. Dependiendo de las distintas tradiciones académicas y de los contextos

políticos en los que se ha utilizado y sigue utilizándose el rótulo de Arqueología Histórica, se la entendido y concebido de manera diferente, lo que ha provocado un importante debate sobre su estatuto ontológico, epistemológico y metodológico y, por lo tanto, sobre su afiliación, definición y ámbito de aplicación (Montón Subías y Abejez, 2015: 12). Tales diferencias permitieron el desarrollo de múltiples marcos teóricos que se interesaron entonces por la “arqueología de contacto”, la “arqueología de colonialismo”, con algún énfasis en la arqueología social latinoamericana o dentro del marco de una sociedad global; la arqueología de la “expansión del capitalismo” o “arqueología del mundo moderno”, entre muchas otras perspectivas (Croucher y Weiss; 2011; Deagan, 1991, 2008; Funari, 2008; Gosden, 2008; Junco, 2007; Leone, 1995; Majewski y Gaimster, 2009; Orser 2000, 2007, 2016; Rocchietti y De Grandis, 2015; South, 1977; entre muchos otros).

La elaboración del presente trabajo tomó como punto de partida la propuesta de la Arqueología del Contacto, línea que inicialmente *“...buscaba caracterizar la aculturación con base en el registro arqueológico según los correlatos relacionados con el intercambio de objetos, sin embargo, hoy en día se centra en aspectos de intercambio ideológico y simbólico, además de la resistencia, los cuales no son tan evidentes en el registro material”*, por lo cual se puede considerar que está muy relacionada con el estudio arqueológico de las Misiones de evangelización (Junco, 2007: 178-179), asumiendo que el poder se ejerce a través de métodos en algunos casos imperceptibles, o mediante el uso de elementos materiales para producir individuos disciplinados (Junco, 2007: 182). Teniendo en cuenta que una de las hipótesis alrededor de la cuales se desarrolló la investigación se sustenta en que la elección del sitio de instalación de una Misión católica en territorio indígena derivó del carácter sagrado que dicho espacio tenía para las poblaciones locales, tal propuesta resultó pertinente.

Además, adhiriendo a la propuesta de Tapia (2011), se consideró que la construcción del paradigma colonial en el actual territorio argentino

comenzó en el siglo XVI con la expansión y dominio español, cuyos objetivos fueron consolidar los derechos de apropiación y la extracción de recursos, por lo que todo el proceso debe ser analizado más desde una perspectiva de “arqueología del colonialismo” que de “arqueología colonial” (Tapia, 2011: 114-118). Se buscó entender el registro arqueológico estudiado como resultado singular de ese proceso colonialista “...en términos de la creación de culturas híbridas, reconociendo el rol activo de las minorías en dicho proceso, aún en el marco de las fuertes asimetrías de las relaciones de poder” (Buscaglia, 2011: 57).

Por otra parte, y sin pretender adscribir explícita y completamente a una u otra corriente teórica, durante el desarrollo del trabajo y la elaboración del presente manuscrito se hizo uso de conceptos extraídos de distintos modelos teóricos, por estimarse que proporcionaban un marco adecuado para la indagación de aspectos puntuales de la problemática abordada. De esta manera, para analizar el modo en que la iglesia de la Misión se integró al espacio en que se desarrolló la instalación, se tuvo en cuenta la noción de la Arqueología del Paisaje que sugiere ir más allá del entorno físico inmediato de los sitios, para considerarlo como una elaboración social resultante de la asimilación subjetiva y cognitiva del espacio, tanto material como imaginaria, particular a cada configuración social y su historia (Criado Boado, 1993). Pero en este caso de estudio en particular, se destaca la importancia que tuvo la resignificación de los distintos espacios en relación con la conquista y apropiación simbólica de los mismos que se desarrollaron en los Andes, un territorio particular por las diversas formas en las que se presenta y concibe el espacio, es decir, *lo andino* (Arano Romero, 2017).

Así, se buscó estudiar el sitio teniendo en cuenta el paisaje circundante, reconociéndolo como parte integrante e inseparable de un constructo humano y natural (el entorno) y no como una entidad aislada espacialmente, si bien esté referenciada temporal y culturalmente. El sitio analizado fue asumido entonces no solo como el soporte físico del registro material de los patrones de conducta de un grupo social específico sino, y

sobre todo, como una construcción simbólica y un sistema de referencia donde las distintas actividades de una comunidad adquieren sentido (Ballesteros Arias, *et al.*, 2005; Branton, 2009; Soler Segura, 2007).

En otra instancia del trabajo se empleó la premisa de la Arqueología de la Arquitectura de inferencia de cambio social a partir del análisis de materiales y de la introducción de técnicas y metodologías constructivas, considerando al edificio como un documento histórico en el que es posible realizar una lectura estratigráfica (Azkarate, *et al.* 2002; Caballero Zoreda, 2009; Quirós Castillo, 2006). Si bien los restos construidos conservados en superficie no permitieron una lectura de paramentos en sentido estricto, la correlación de la información obtenida de su análisis con la del estudio de los cimientos, hizo posible generar inferencias sobre las características que tuvo originalmente el edificio e identificar una tipología arquitectónica específica.

El análisis documental de la investigación se realizó tanto sobre textos éditos e inéditos como sobre obras bibliográficas, asumiéndose el riesgo implícito en su condición de escritos parciales, equívocos o poco verídicos (Lorandi y del Río, 1992). Los conjuntos documentales, incluyendo crónicas religiosas, políticas y militares¹ entre otros textos de variada índole generados entre los siglos XVI y XVII, pueden ser discriminados de acuerdo a su contenido, a los propósitos con los que se redactaron, al origen e identidad de su autor, al tipo de documento que representa y a las circunstancias históricas en que fueron producidos (Lorandi y Bunster, 1987-1988)².

Lorandi y Boixadós (1987-1988: 254) plantearon como una categoría heurística la existencia de dos dimensiones diferentes pero complementarias: la conducta material de la que se ocupan los

¹ Los relatos hechos por militares que ejercieron cargos políticos desde la segunda mitad del siglo XVI, enfatizaron en los relatos de batallas, campañas militares, fundaciones, arbitrios de encomiendas y litigios. Para el NOA, la crónica política más reconocida es la Carta del Oidor de Charcas, Juan de Matienzo de 1566 (Eguía y Iácona, 1987; Raffino, *et al.*, 2009).

² Una visión completa sobre la caracterización de los diversos tipos de fuentes escritas, de la Etnohistoria y su relación con la Antropología y la Arqueología se puede encontrar en Bravo-García y Cáceres-Lorenzo, 2012; De Rojas, 2008; Lorandi y del Río, 1992.

arqueólogos y la conducta “perceptible” en los documentos escritos (aunque mediatizada por el relato europeo), afirmando que ambas deben ser tenidas en cuenta cuando se construye el objeto-sujeto teórico de un estudio de estas características. Sin embargo no es sencillo contrastar o corroborar la información cuando proviene de fuentes diversas y que, además, dichos datos puedan ser visibles en el registro arqueológico (Gentile Lafaille, 2005). Esto es particularmente cierto cuando se trata de los sistemas de creencias. Por esto, cabe insistir en el peligro de no realizar una lectura crítica para no perpetuar una visión “literal” de los hechos que se narran en los documentos, como por ejemplo los escritos por los jesuitas, sino que debe contrastarse la información que proporcionan con posibles fuentes alternativas; es decir que se requiere una mayor investigación de archivo para complementar estos relatos. Sin embargo, cuando no hay las fuentes de archivo necesarias, los cronistas jesuitas siguen siendo la mejor -o única- opción donde recurrir para resolver diversos interrogantes (Alcántara Bojorge, 2008).

En lo que respecta al análisis documental, la búsqueda de fuentes históricas incluyó la solicitud de información referida al tema, periodo y región de trabajo al Archivo General de Indias en España; al Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma; al Archivo Nacional de Río de Janeiro; al Archivo Histórico de Santiago de Chile y al Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero. Si bien todas las instituciones respondieron la solicitud, ya sea negativa o positivamente, no se pudo obtener alguna información pertinente al tema en estudio que no haya sido ya publicada³. De las diversas fuentes de información coloniales,

³ Se completó con el trabajo en los siguientes archivos y bibliotecas:

Buenos Aires: Archivo General de la Nación; Biblioteca Nacional; Archivo y Biblioteca del Museo Mitre; Academia Nacional de la Historia; Archivo de la Universidad del Salvador (Fondo Antiguo); Biblioteca y Archivo del Instituto Ravignani (FFyL., UBA); Biblioteca del Museo Etnográfico; Biblioteca del Museo de La Plata, UNLP; Biblioteca del Congreso Nacional.

Salta: Biblioteca y Archivo Histórico de la Provincia; Biblioteca y Archivo de la Curia Eclesiástica; Biblioteca del Convento de San Francisco; Biblioteca y Archivo del Museo Histórico del Norte (Biblioteca Uriburu); Biblioteca y Archivo Atilio Cornejo; Archivos parroquiales de San Carlos y Molinos en el Valle Calchaquí.

Catamarca: Archivo Histórico de la Provincia; Biblioteca Popular Rafael Castillo (Depto. de Santa María).

además de los documentos escritos, en este caso también se consultó la cartografía jesuítica compilada por Furlong (1936) existente en la Biblioteca Mayor de la Compañía de Jesús en Córdoba.

Finalmente, cabe mencionar que las referencias orales obtenidas en la zona donde se realizó el trabajo fueron de gran ayuda para la localización y vinculación con otros sitios arqueológicos, así como para la comprensión de los serios problemas de alteración antrópica que se registraron en el lugar por lo menos en los últimos 100 años y que llevaron a una modificación constante del espacio y el paisaje.

Capítulo 1

El área de estudio: contexto ambiental

En este capítulo se describen de modo general los aspectos paleoambientales, geografía, geomorfología, biogeografía y clima de la unidad geográfica compuesta por los valles Calchaquí y Yocavil, con el objetivo de resumir la información disponible para el estudio de las sociedades que ocuparon la región durante el periodo analizado, enmarcado dentro del contexto ambiental en que se desarrollaron.

Aspectos geomorfológicos y ambientales de los Valles Calchaquíes

Desde el punto de vista arqueológico, los valles Calchaquíes forman parte de la región valliserrana (González y Pérez, 1972) y son una unidad geográfica determinada por condiciones geomorfológicas y climáticas relativamente uniformes, con comunidades biológicas y sistemas productivos similares, y con un pasado cultural común. El estudio del medio ambiente brinda información necesaria para comprender parte de la dinámica de vida de los grupos humanos y por ello mismo resulta una herramienta de base imprescindible para el análisis arqueológico. Las conductas materiales y simbólicas de toda población humana se articulan con el conocimiento y manejo de su ambiente natural inmediato. Del mismo modo, el medio ambiente influye directamente en los procesos de formación y conservación del registro arqueológico, afectando la cantidad y calidad de información plausible de ser obtenida.

Geografía

El sitio estudiado en el presente trabajo se ubica en territorio del Noroeste argentino, región definida por las provincias de Jujuy, Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán y Santiago del Estero. El NOA forma parte de los Andes Meridionales, un espacio de aproximadamente un millón de

kilómetros cuadrados geopolíticamente conformado por tres países: oeste de Bolivia, norte de Chile y norte de Argentina, con rasgos culturales, geográficos y ecológicos propios que lo diferencia del Área Nuclear de los Andes centrales peruanos. Se trata de un área que presenta una gran diversidad ambiental, observable a partir de la concurrencia de varias provincias fitogeográficas: el monte chaqueño, la yunga, los pastizales de altura, el monte y la puna (Fig. 1.1). La variedad de ecosistemas resultantes se desarrolla con escasas distancias entre ellos y se ve condicionada por barreras orográficas que superan los 5000 m.s.n.m. y generan grandes contrastes en el paisaje.

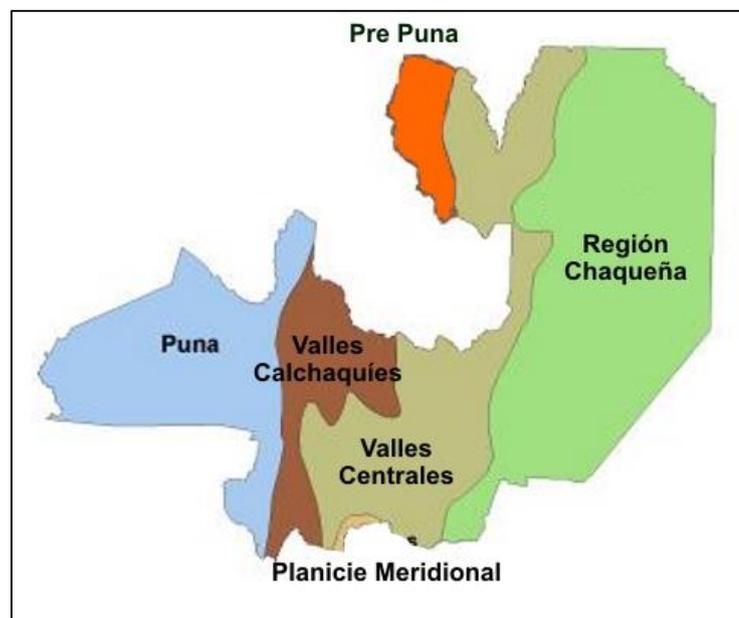


Fig. 1.1.: Regiones naturales de la Provincia de Salta (<http://www.portaldesalta.gov.ar/introgeo.htm>).

La variación ecológica de la región ha hecho posible el desarrollo de muy diversas estrategias adaptativas para los grupos humanos desde el Holoceno temprano. Se ha establecido que la variabilidad altitudinal es uno de los rasgos condicionantes de la diversidad ambiental de los Andes y que a ello se suman las lluvias, la radiación solar y la orientación de las pendientes de las montañas. En conjunto, tales factores definen ambientes ecológicos específicos que han sido utilizados por los

arqueólogos para definir paisajes culturales igualmente singulares; en este caso, se denomina *Keshua*⁴ al tipo de ambiente que comprende valles y quebradas mesotérmicas con altitudes entre 2000 a 3000 m.s.n.m. (Raffino, 1999).

En el contexto del NOA, los valles Calchaquíes tienen una extensión aproximada de 300 km que se extienden por las provincias de Salta, Tucumán y Catamarca; abarcan el valle Calchaquí propiamente dicho en Salta, desde el Nevado del Acay al norte hasta Tolombón por el sur continuando en el valle de Yocavil (en su porción tucumana) hasta Punta de Balasto, en Catamarca. Presentan una orientación general norte-sur, y comparten una depresión geológica surcada por los ríos Calchaquí y Santa María. De esta extensión, una franja de 200 km se halla en el oeste de Salta a lo largo del río Calchaquí, entre los 24° 30' y 26° 30' de Latitud Sur, 66° 20' de Longitud Oeste. Los valles se ubican al pie de las estribaciones orientales de las sierras subandinas y constituye el llamado borde de la Puna. Las alturas varían entre el punto más alto al norte, La Poma, a 3015 msnm, donde el valle es más angosto con 1,5 km de ancho, hasta el punto más bajo, Cafayate, a 1680 msnm y donde el valle alcanza su máxima amplitud transversal de 10 km. La porción sur de los valles, en la provincia de Tucumán, ocupa una estrecha franja en el departamento de Tafi del Valle y se extiende luego hasta territorio catamarqueño en el departamento de Santa María, cuyos límites orográficos están constituidos por las Sierras del Cajón o Quilmes al oeste y las del Aconquija al este (Sampietro Vattuone y Peña Monné, 2016) (Fig. 1.2).

⁴ Término quechua que significa “valle protegido y cultivado” (Berberian y Raffino. 1991:16).



Fig. 1.2: Mapa satelital del NOA referenciando la ubicación y extensión de los Valles Calchaquíes (Fuente: <http://www.geointa.inta.gob.ar/>).

Geomorfología y biogeografía

Los valles Calchaquíes integran un conjunto que se puede considerar intermedio entre el ambiente puneño y las montañas de plegamiento, es decir, una entidad mixta por la concurrencia de las formas fundamentales de ambos paisajes (Frenguelli, 1946: 55). Las principales unidades geomorfológicas presentes son los extensos depósitos de piedemonte constituidos por conos aluviales, bajadas y varios niveles de terrazas labradas por los ríos a lo largo de su historia geológica. Afloramientos rocosos originan geformas como conos y terrazas, por efecto de la depositación de los materiales transportados por el río y sus afluentes. Los suelos son en general de escaso desarrollo pedológico, de texturas arenosa a franco limosa, de bajo contenido de materia orgánica, excesivamente drenados y a menudo con presencia de gravas y guijarros,

con considerables concentraciones de sales en algunas zonas. La fragilidad de los suelos los hace susceptibles a procesos de erosión, siendo más relevante la ocasionada por la acción del viento, que deteriora su ya baja fertilidad. Se distinguen dos unidades de relieve: el pedemonte de pendientes con pedregosidad abundante en superficie; y el fondo de valle que ocupa la terraza antigua de la cuenca de deposición fluvio-lacustre del río Calchaquí y parte terminal de las planicies de los conos aluviales, de texturas finas y poco permeables. Aquí el relieve es plano a ligeramente ondulado, sin pedregosidad excepto en los sectores limitantes con las planicies aluvionales (Hongn y Seggiaro, 2001; Ruiz Huidobro, 1972).

El extenso territorio Calchaquí de los valles salteños puede ser dividido en dos sectores en función de sus diferencias morfológicas y climáticas. El sector norte que se extiende hasta la quebrada del río Angastaco y sierra de Apacheta presenta mayores alturas, mayor amplitud térmica diaria y condiciones climáticas de extrema aridez debido a la presencia de cordones montañosos que impiden el paso de vientos húmedos, incidiendo notablemente sobre las escasas precipitaciones anuales. El sector sur desde Angastaco, cuando el río toma dirección oeste-este, con altitudes entre los 1.600 y 1.900 m.s.n.m., registra las mayores precipitaciones y el clima en general corresponde al tipo semidesértico, sin mayores amplitudes térmicas estacionales (Fig. 1.3).

Como ya se mencionó, hay dos ríos principales: el Calchaquí nace en la vertiente oriental del Nevado de Acay y se dirige al sur; y el río Santa María nace en las serranías de El Cajón en Catamarca e ingresa al valle Yocavil desde el sur por Punta de Balasto y se dirige en dirección norte. Ambos son de régimen permanente, con máximos caudales durante los meses de verano y reciben numerosos afluentes de volumen variable, formando pequeños valles transversales, así como son frecuentes los arroyos que bajan de los cerros occidentales. El río Calchaquí se une al de Santa María al sureste de Cafayate para avanzar por la quebrada de las

Conchas o Guachipas, de la que toma allí su nombre, para luego ir a desembocar en el dique Gral. Belgrano⁵.

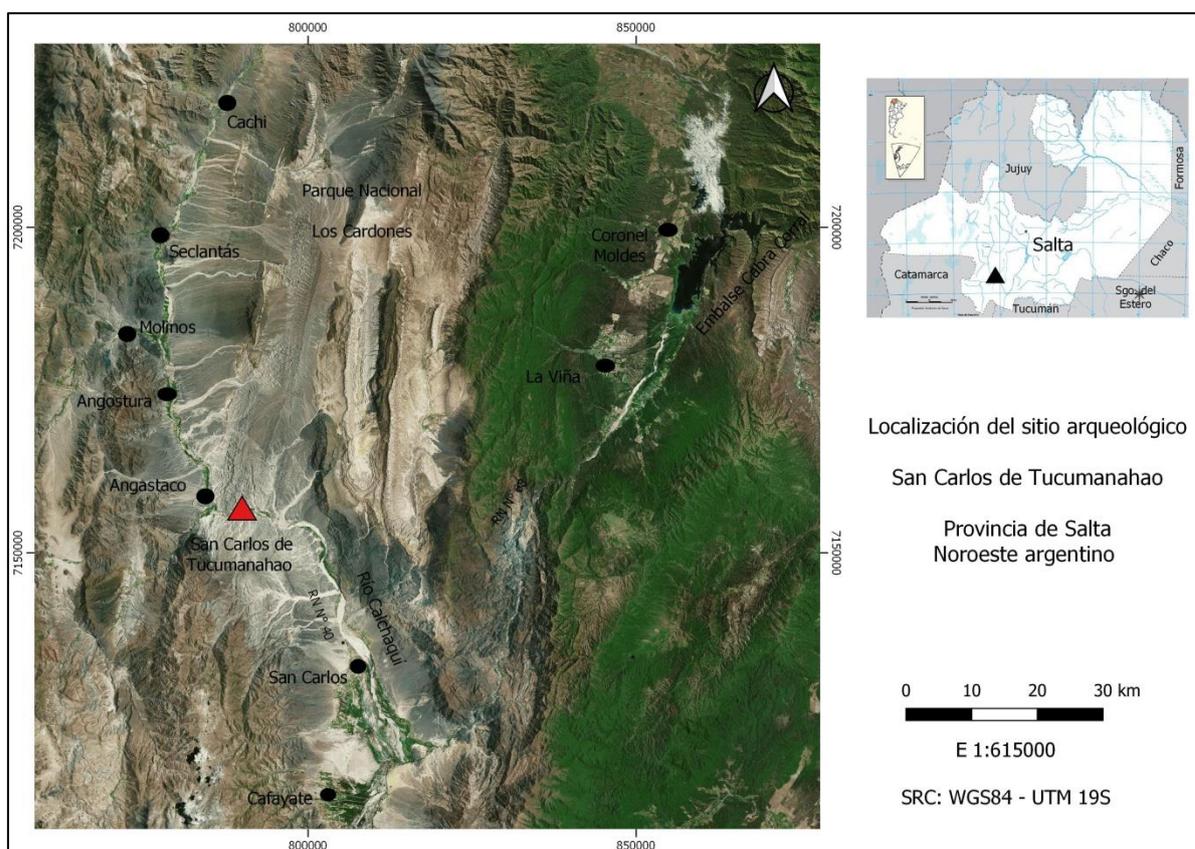


Fig. 1.3: Imagen topográfica del valle Calchaquí. La localización del sitio se encuentra en el límite entre los sectores norte y sur del valle (Realizada por R. Moralejo).

Los valles Calchaquíes integran dos provincias fitogeográficas, "Monte" y "Prepuna". La vegetación predominante es una mezcla de elementos andinos y chaqueños, donde estos últimos disminuyen en relación con la altitud. Dentro de las especies arbóreas nativas se encuentran: algarrobo negro (*Prosopis nigra*), algarrobo blanco (*Prosopis alba*), molle (*Schinus molle*), churqui (*Acacia caven*), tusca (*Acacia aroma*), chañar (*Geoffroea decorticans*), arca (*Acacia visco*) en ambientes más húmedos; cardón (*Trichocereus pasacana*, *T. terscheckii* y *T. poco*) en

⁵ Instituto Geográfico Nacional, recursos en línea. <http://www.ign.gob.ar/> (Acceso, octubre 2018)

ambiente puneño. En el estrato arbustivo se encuentra con frecuencia jarilla (*Larrea divaricata* ó *L. cuneifolia*), brea (*Cercidium australis*), poleo (*Lipia turbinata*), pilchana (*Senna aphilla*, *Senna crasiramea*), rodajilla (*Plectocarpa ronguesii*) y retama (*Spartium junceum*). En el estrato inferior, predominan las hierbas anuales y las gramíneas; en los faldeos de los montes abundan las especies medicinales y aromáticas. Las exóticas más difundidas corresponden al eucalipto (*Eucalyptus globulus*), álamo (*Populus sp*) y sauce (*Salix babilonica*) (Mórlans, 1995; Zelarayán y Fernández, 2015).

La fauna autóctona de los valles incluye camélidos americanos como el guanaco (*Lama guanicoe*), la vicuña (*Vicugna vicugna*) y la llama (*Lama glama*). En los cerros de cierta altura habita la taruca o huemul del norte (*Hipocamelus antisensis*). Entre los carnívoros se encuentran el puma (*Felis concolor*), zorro colorado (*Dusicyon culpaeus*), zorro gris chico (*Dusicyon griseus*) y probablemente el gato montés (*Felis geoffroyi*); es hábitat del quirquincho chico (*Chaetophractus vellerousus*) y de roedores como la comadreja común (*Didelphis albiventris*), el pericote andino (*Auliscomys sublimis*) y la vizcacha serrana (*Lagidium viscasia*). El número de especies de aves supera el centenar, siendo las más comunes el cóndor (*Vultur gryphus*), la perdiz o guaipo (*Nothura sp*), halcones (*Falco sp*) y gavilanes (*Accipiter sp*), loros (fam. *Psittacidae*), pájaros carpinteros de los cardones y andino (Fam. *Picidae*), palomas (*Columbus sp*) y jilgueros (*Carduelis sp*), etc. Entre los reptiles, el lagarto ututo (*Tupinambis sp*) y ofidios como la falsa coral (*Lampropeltis sp*), la coral (*Micrurus sp*) y la yarará (*Bothrops sp*) (Zelarayán y Fernández, 2015).

Clima y paleoclima

La región se caracteriza en la actualidad por un clima semiárido de altura y árido de sierras y bolsones, con altos índices de radiación solar, continentalidad, lluvias escasas y nevadas en las altas cumbres. La orografía incide en que el clima sea seco y templado en la parte baja del valle y frío en serranías y áreas elevadas. Las precipitaciones anuales

oscilan entre 97 mm en La Poma y 197 mm en Cafayate y Santa María. Las lluvias son estivales y torrenciales, lo que produce procesos de erosión de suelos y arrastre de importantes cantidades de sedimentos en los cauces. La amplitud térmica anual no es muy acentuada, aunque la amplitud diaria es grande, caracterizándose por la alta luminosidad y una baja humedad relativa ambiental. Las temperaturas son diferenciadas en función de la altura y de la latitud oscilando entre los 20° y 25° con máximas de 35° en verano y mínimos de 5° y hasta 15° bajo cero en los inviernos muy rigurosos⁶.

En la actualidad se cuenta con datos sobre los cambios paleoclimáticos ocurridos durante el Holoceno en la región de Santa María y área de Cafayate gracias al desarrollo de investigaciones paleoecológicas. Durante el Óptimo Climático post-glacial, aproximadamente entre el 9.000 y el 4.000 AP, la evidencia indica que se produjeron las primeras ocupaciones humanas de los valles. Entre el 4.000 y el 2.500 AP, se habrían registrado condiciones de mayor aridez semejantes a las condiciones climáticas actuales, estableciéndose luego una secuencia de alternancia de eventos húmedos y secos para el periodo comprendido aproximadamente entre el 2.300 y el 300 AP. Las condiciones de aridez habrían comenzado a manifestarse hacia el 1.200 AP -coincidente con el Período Medieval Cálido- intensificándose en los siglos siguientes (Gómez Augier y Caria, 2012: 83-86).

La geomorfología de la región de Cafayate aporta información significativa para el estudio de los últimos mil años de ocupación humana en la zona. Se identificó una fase seca con altos niveles de erosión a partir de fines del primer milenio que se extendió por grandes sectores de los Andes, especialmente hacia el Altiplano boliviano. Para momentos históricos se observa un deterioro general del paisaje, derivado de la conjunción de un clima árido-semiárido, la presencia de materiales superficiales altamente sensibles a la erosión por el viento y el agua, y el impacto antropogénico (Peña Monné, *et al.*, 2016).

⁶ INTA, <https://www.argentina.gob.ar/inta> (Acceso, octubre 2018)

La información regional sobre la Pequeña Edad del Hielo (ca. 1300-1850 AD) es más abundante, manifestándose como un período seco entre 1580 y 1641, con sequías catastróficas en la década de 1580. Datos históricos dan cuenta de nuevas sequías severas entre 1760 y 1800, período que también coincidió con la ocupación hispano-criolla que produjo la intensificación del sobrepastoreo en las zonas bajas de la región, usándose el valle Calchaquí como zona de invernada para el engorde de decenas de miles de mulas con destino para el Alto Perú. Estos ciclos secos se interrumpieron entre mitad del siglo XVII e inicios del XVIII por condiciones más húmedas, especialmente entre 1663 y 1710, cuando periodos alternos de inundaciones y sequías causaron momentos de alta variabilidad climática (Gómez Augier y Caria, 2009; Peña Monné, *et al.*, 2016).

Por otra parte, el elemento climático más significativo de América del Sur es el fenómeno de El Niño o ENSO (El Niño Southern Oscillation), jugando un papel decisivo en la variabilidad climática regional. La preeminencia de los períodos El Niño (cálido) o La Niña (frío) produce cambios rápidos en la humedad y en los vientos. El evento ENSO cálido genera lluvias intensas en la costa del Pacífico así como en la pampa argentina; sin embargo, este mismo evento causa períodos secos en el altiplano, valles y depresiones internas del noroeste de Argentina, como en el caso de los valles Calchaquíes. Este contraste regional en las lluvias se aprecia igualmente en los datos climáticos históricos. Así, el período de sequía entre 1580 y 1641 en los valles coincidió con eventos de humedad en áreas de la zona llana de Salta y Tucumán, donde las inundaciones produjeron, por ejemplo, el traslado de la ciudad de San Miguel de Tucumán en 1585 (Peña Monné, *et al.* 2016: 234-235).

Durante todo el siglo XVIII en el sur de Bolivia y algunas regiones de Argentina, el clima presentó oscilaciones extremas tanto de sequía como de humedad, especialmente en sus comienzos y a partir de la segunda mitad del siglo. Tal tendencia se acentuó hacia el final de la centuria, cuando las sequías regionales fueron particularmente frecuentes. Prieto y

Herrera (2002) elaboraron dos series climáticas, una para el noroeste de Argentina y otra para el suroeste de Bolivia, con base en los documentos de las “*Relaciones Semestrales de aguas, cosechas y otros particulares*” existentes en el Archivo General de Indias. Así pudieron establecer que la década de 1780 fue particularmente seca en la región y que en los años de 1786-87 y 1789-90 se registraron condiciones catastróficas en Catamarca, Tucumán, Salta y Santiago del Estero. Hacia finales de siglo y principios del 1800 se produjeron nuevos picos de sequía seguidos por inviernos con temperaturas extremadamente bajas (Prieto y Herrera, 2002:134-135).

Los períodos de sequías en el NOA están conectados a períodos ENSO cálidos y si bien es probable que el aumento de la presencia humana en la región pudiera influenciar en sus condiciones, este efecto solo se encuentra documentado desde el siglo XVIII, con los cambios de uso del suelo en la región (Peña Monné, *et al.*, 2016:237).

En síntesis, según se desprende de los datos, las fluctuaciones climáticas y los eventos de sequía extrema en los últimos siglos han producido condiciones de gran inestabilidad social en las poblaciones de los valles. El periodo en estudio concuerda con la Pequeña Edad del Hielo; el inicio de esta fase coincidió aproximadamente con el momento de arribo de los españoles y los períodos de resistencia indígena (1535-1665). Actualmente el Valle Calchaquí presenta un panorama acentuado de deterioro ambiental resultante de la explotación excesiva de suelos, agua y vegetación, a lo que se suma un incremento en las condiciones de aridez producto del calentamiento global.

Capítulo 2

El área de estudio: contexto histórico y étnico

En este capítulo se resumen los antecedentes más relevantes de la arqueología de los valles Calchaquíes contextualizados en cada momento histórico en que fueron generados. Sin pretender generar una recopilación exhaustiva, se revisan casos puntuales que sirven para dar cuenta del desarrollo de la disciplina en la región, a la vez que se presentan algunos antecedentes tempranos de la arqueología colonial en el Noroeste argentino. En una segunda parte se presenta una breve caracterización de los pueblos calchaquíes al momento del inicio de la conquista hispánica, elaborada en base a las fuentes documentales y la evidencia arqueológica disponible resumida previamente.

2.1 Antecedentes de las investigaciones históricas y arqueológicas realizadas en los Valles Calchaquíes

“Ninguna ciencia puede desgajarse del contexto sociopolítico, económico e ideológico en que se desarrolla y transcurre”
(González, 1985).

Consideraciones generales

Los valles Calchaquíes fue una de las regiones del país que atrajeron la atención de los arqueólogos desde los inicios de la disciplina a fines del siglo XIX. Investigadores de diversa formación se interesaron por explorar los sitios arqueológicos dispersos por su extensa geografía. Muchos de esos trabajos utilizaron las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII para dar cuenta de la problemática del contacto europeo-indígena, así como también para caracterizar y tipificar las culturas aborígenes “prehistóricas” siendo la obra de Soprano (1896) un claro ejemplo de ello. Esta situación se vio propiciada por el hecho de que la

mayoría de los estudiosos de la época poseían formación humanística y asumían que la historia podía hacer aportes válidos para la reconstrucción e interpretación de los restos arqueológicos (Raffino, 1983: 817). Si hasta entonces la corriente principal de la Historia nacional había hecho foco en los protagonistas europeos, desde ese momento los arqueólogos comenzaron a utilizar los documentos escritos para enriquecer sus interpretaciones del pasado aborígen regional. Trabajos notables fueron producidos entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX pero en casi todos ellos la interpretación arqueológica quedaba subordinada a la interpretación histórica - etnohistórica. Términos como “Diaguita” o “Calchaquí” eran rótulos que reducían y sintetizaban un complejo mosaico de identidades disímiles construidas a lo largo de más de dos milenios de historia cultural prehispánica.

Sin embargo, no fue hasta bien avanzado el siglo XX que se abandonó la noción de escasa profundidad temporal que la mayor parte de los investigadores atribuía a las culturas nativas, desarrollándose entonces teorías y técnicas destinadas al análisis sistemático de la evidencia material y a la definición de relaciones cronológicas más precisas (Fernández, 1982). Fue a partir de la década de 1950 cuando comenzaron a alzarse críticas a esta tendencia de subordinar la Arqueología a la Historia, algunas excesivamente agresivas hacia trabajos que no eran más que el reflejo de otra época de la Arqueología argentina. Así por ejemplo, Alberto Rex González realizó una dura crítica a Fernando Márquez Miranda en la que se explayó sobre la denominación “diaguita” que éste utilizó ampliamente para designar a todos los materiales arqueológicos del área central y sur del NOA, despreciando toda diferencia tipológica, cronológica o de cualquier otra índole. El análisis de González se enfocó en el error de Márquez Miranda de englobar sincrónicamente como “diaguitas” a materiales de culturas pertenecientes a diferentes periodos temporales, porque consideraba que las diferencias eran meramente geográficas (González, 1959a;b).

Hacia mediados del siglo XX la Arqueología comenzó encerrarse en sí misma dejando de lado los aportes de la Historia y la Etnohistoria, comenzando un periodo de letargo en los estudios interdisciplinarios. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo las investigaciones de Etnohistoria andina experimentaron una etapa de revitalización notable; trabajos para el área andina central como los de John Murra (1958), María Rostworowski (1988), John Rowe (1945; 1946) y Tom Zuidema (1964), entre algunos más, tuvieron un enorme impacto en la Arqueología de la región. En los Andes meridionales y las tierras altas del NOA, este cambio en las tendencias permitió la consolidación de la articulación de fuentes históricas y arqueológicas como estrategia de análisis, tal y como puede advertirse en los textos de Ana María Lorandi (1977), Margarita Gentile Lafaille (1986) y la compilación de Eldo Morresi (1983). Estos y otros trabajos tenían el rasgo común de presentar información extraída de documentos históricos para sustentar interpretaciones arqueológicas, produciendo resultados concretos (Raffino, *et al.*, 2009: 381).

Primera etapa: siglo XIX y principios del XX

En la segunda mitad del siglo XIX, la organización del Estado Nacional impulsó la recuperación de vestigios del mundo natural y cultural con el objetivo de sentar las bases para la creación de los grandes museos nacionales, como el Museo Argentino de Ciencias Naturales y el Museo de La Plata. Los ideales de progreso, evolución y desarrollo perseguidos por la Generación del '80 ocupaban un lugar destacado que promovió el avance de la ciencia y la creación de las Universidades, Instituciones y Sociedades Científicas a partir de las cuales comenzarían a organizarse las expediciones arqueológicas (Babot, 1998; Fernández Distel, 1985). Debido a esto, los trabajos de campo fueron el principal interés en este momento. Los museos debían acompañar la consolidación territorial, organizando y financiando las expediciones que serían la base de grandes colecciones. Posteriormente, la necesidad de fortalecer un sentimiento nacionalista llevaría a la Arqueología a buscar

las tradiciones indígenas para incorporarlas, mediante el añadido del discurso histórico, a la “Historia Nacional” (Babot, 1998: 166; Tarragó, 2003). La arqueología se desarrolló entonces en función de dos vertientes: una naturalista, encabezada por Florentino Ameghino, que enfatizaba el uso de tipologías y cronologías; y una humanista, representada por Samuel Lafone Quevedo y Adán Quiroga, que prefirió la excavación de estructuras y la recolección superficial, abandonando a veces el campo para dedicarse a los documentos escritos (Babot, 1998: 167).

En ese contexto de desarrollo de la disciplina llegaron los primeros investigadores -naturalistas o humanistas, pero todos en principio autodidactas- a poner su mirada en el NOA. La Arqueología del momento implicaba excavaciones no sistemáticas realizadas a pala por peones en tumbas o habitaciones, con el fin de procurarse piezas enteras para la exhibición o el coleccionismo. Francisco Moreno, Juan B. Ambrosetti e Inocencio Liberani junto a los mencionados Quiroga y Lafone Quevedo fueron precursores en esa área (Fernández, 1982: 28-29).

En lo que respecta al valle Calchaquí, en 1876 Liberani emprendió una excursión al sur de Yocavil en busca de fósiles para el Museo de Historia Natural que estaba formando en el Colegio Nacional de Tucumán; sin embargo lo que encontró fue gran cantidad de vestigios de antiguas construcciones. En un informe elevado al Ministro de Instrucción Pública de la Nación presentó planos del sitio Loma Rica, con dibujos de recintos, grabados rupestres y objetos arqueológicos de cerámica, cestería y metales. En el álbum que antecede el informe llama la atención, entre sus menciones a los objetos recuperados, la presencia de ollas que parecen ser del tipo “pié de compotera” y la reproducción de dos inscripciones que

“... se han encontrado en el Paso, grabadas sobre las dos caras del tronco de un algarrobo viejo. Las palabras inteligibles que lleva la cara del Naciente son: DON PEDRO BASAN RAMIRES DE BELASCO; la del Poniente: DOÑA...ALCORTA... el carácter de las letras, y los nombre que forman nos prueban que es un monumento dejado por los españoles, en conmemoración probablemente de algún hecho de armas, pues solo dista ½ legua de este árbol la última fortaleza de los Indios Quilmes,

actualmente Fuerte Quemado. Hoy sirve este árbol de lindero entre las provincias de Tucumán y Catamarca” (Liberani y Hernández [1876]1950: 119), (Fig. 2.1).

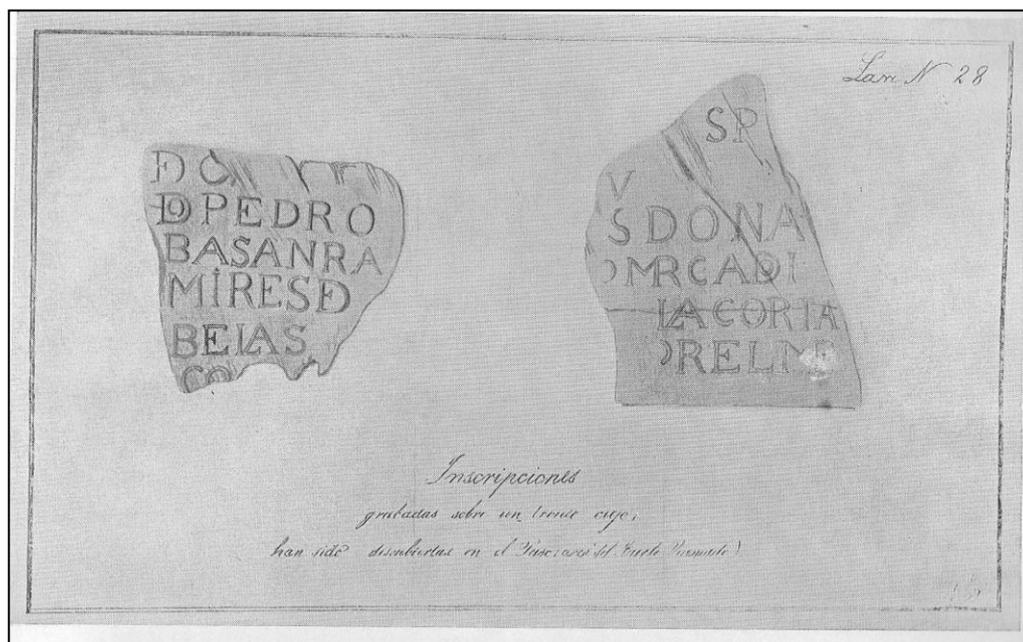


Fig. 2.1: Reproducción de la lámina 28 con las inscripciones que se detallan (Liberani y Hernández, [1876] 1950: 30).

Este sería uno de los primeros casos en donde se denota tempranamente el interés por el pasado histórico. Posteriormente, Moreno y Methfessel realizaron un viaje de exploración a Catamarca para obtener materiales para el Museo de La Plata, aunque los avances más importantes en la última década del siglo XIX quedarían en manos de Lafone Quevedo, Quiroga y Ambrosetti (Fernández, 1982: 111-112). El primero de ellos dedicó gran parte de su esfuerzo a los estudios lingüísticos y se aplicó al estudio de la cerámica “draconiana”, a la de estilo Inca y Santa María. Por su parte, Quiroga se interesó por el análisis de los documentos de la conquista y por desentrañar las creencias nativas combinando relatos folclóricos y hallazgos arqueológicos (Bovisio, 2014: 164). Para *Calchaquí*, su obra cumbre de 1897, se valió de estudios arqueológicos y lingüísticos, y de crónicas de los siglos XVI y XVII para generar una interpretación sobre las culturas aborígenes del NOA del

período colonial, construyendo una historia con visos de epopeya (Fig. 2.2).



Fig. 2.2: Fuerte Quemado de Yocavil, estudiado por Adán Quiroga en 1901. (*Ruinas Incas sobre la cumbre del Fuerte Quemado, Catamarca (1907)*). AGN-AGAS01-rg-Caja 2591-Inv 138087).

Juan B. Ambrosetti se inició como naturalista por influencia de Ameghino y desde 1895 se dedicó casi exclusivamente a la Arqueología del NOA, llevando adelante la primera de varias misiones que le encomendaría el Instituto Geográfico Argentino y que dieron origen a numerosos y variados trabajos que abarcan toda la extensión de los valles Calchaquíes⁷. Ese mismo año exploró las grutas pintadas de Carahuasi y más tarde, en 1902, excavó el sitio de La Paya donde se hallaron sepulcros con ricos ajuares de bronce, oro, madera y cerámica. En 1905 fue nombrado director del Museo Etnográfico, cargo que ejerció hasta su muerte en 1917. Desde allí, diseñó un plan sistemático de exploraciones

⁷ “Notas de arqueología calchaquí”, publicadas entre 1896 y 1899 en varios números del Boletín de ese Instituto.

cuyo objetivo principal sería la elaboración de una detallada cronología de las culturas extinguidas de la región. Ambrosetti no aspiraba a justificar el estudio de los grupos calchaquíes por su pertenencia a una “gran civilización” -como lo pretendían Lafone Quevedo o Quiroga- sino porque formaban parte de los vestigios del pasado local que la Arqueología intentaba reconstruir (Bovisio, 2014: 169-171). Sus intervenciones se destacaron por la planificación previa, la metodología y la descripción del contexto, además de un creciente interés por las tipologías, las variaciones culturales y cronológicas.

Dos de sus trabajos de la época resultan fundamentales para esta Tesis: “Las grutas pintadas y los petroglifos de la Provincia de Salta” (1895) y “Por el Valle Calchaquí” (1897), en el que hace referencia directa a las pinturas, grabados y restos arquitectónicos del sitio de San Carlos de Tucumanahao, asociando de manera directa el adoratorio indígena que existió en el lugar con la misión jesuítica que se instaló allí.

El interés de Ambrosetti por el pasado colonial del valle se observa también en otro trabajo de 1903 en el que describe y analiza las características arquitectónicas de la antigua Hacienda de Molinos. Lo interesante del caso es que para estos momentos tan tempranos del desarrollo de la disciplina, el autor ya utiliza la denominación de “Arqueología colonial”. Ambrosetti supo utilizar fuentes etnohistóricas, sumado a sus estudios de etnología y folclore para la formulación de hipótesis y la comprensión de los restos arqueológicos. La actividad arqueológica por momentos se centró en el cotejo de los textos de la conquista más que en verdaderos trabajos de investigación en el terreno. De cualquier manera, los estudios de Ambrosetti comienzan a consolidar las bases de la Arqueología en la región, junto con los aportes de Bruch, Uhle y Boman, entre otros⁸ (Babot, 1998; Fernández, 1982).

⁸ En 1908 aparece la monografía de Salvador Debenedetti sobre las ruinas de Quipón, donde describe trece enterratorios detallando las variaciones en la arquitectura y el contenido. En 1909 se publica el estudio de la cerámica de una colección adquirida en Cachi y la de Incahuasi, realizadas por Dillenius (discípula de Ambrosetti), donde se identifican por primera vez varios estilos como “La Poma negro sobre rojo” y “La Paya”, el cual se infiere de procedencia humahuaqueña tardía (González, 1985).

Después de una primera época con abundantes trabajos, se sucedieron tres décadas en las que se interrumpieron por completo las exploraciones en el valle Calchaquí (Tarragó y De Lorenzi, 1976). Al mismo tiempo se empieza a hacer patente el problema de la cronología, que en ese momento nacería dependiente de los estudios realizados en Perú. Hasta 1910, cada “estilo” cerámico era atribuido a una cultura particular, todas ellas más o menos sincrónicas y con poca antigüedad previa a la conquista europea, siendo ejemplo de ello la obra de Boman: *Antiquités de la région andine de la République Argentine* ([1908] 1941). Fue necesario el trabajo de Uhle (1912) en Perú para que comenzara a pensarse en la existencia de superposiciones culturales⁹. En base a esto, elabora una posible secuencia de desarrollo para el NOA (1923) que incluye a la cerámica draconiana seguido de un periodo preincaico Calchaquí (cultura Santa María y algunos rasgos vinculados a Tiawanaco) y el periodo incaico, el cual fue negado obstinadamente por Boman y el mismo Ambrosetti. Sin embargo, el esquema fue aceptado por Debenedetti, quien intentó aplicarlo en sus trabajos en fechas tan tempranas como 1912 (Fernández, 1982: 114-115).

Segunda etapa: primera mitad del siglo XX

Durante este periodo el Estado comienza a competir con los particulares en la promoción y financiación de expediciones arqueológicas¹⁰. Así, las realizadas en Catamarca y Jujuy financiadas por Benjamín Muniz Barreto desde 1919 bajo la dirección de Vladimiro Weisser, conviven con los grandes viajes y exploraciones organizados desde los principales museos e instituciones del país. Eventualmente el proceso de consolidación académica hizo que tanto la Universidad de

⁹Uhle había aplicado la superposición de tumbas en Trujillo hacia 1903 y Ambrosetti la empleó en Pampa Grande en 1904. Empero, la incorporación de técnicas estratigráficas cuidadosas fue lenta en el NOA. Hasta 1930-1940 se negaba *a priori* la posibilidad de encontrar sucesiones estratigráficas, lo que evitó que se trataran de aplicar en el terreno las técnicas que permitieran negar o aceptar la existencia de superposiciones culturales (González, 1985: 508).

¹⁰ Por ejemplo, Ambrosetti fue financiado por Indalecio Gómez para las expediciones a Pampa Grande, sitio que también investigó con el apoyo del Instituto Geográfico Argentino.

Buenos Aires y la de La Plata como las principales Universidades del interior, pasaran a contar con cátedras de Arqueología. Hacia mediados de siglo, tal afianzamiento hizo que la iniciativa privada se viera mermada casi por completo (Fernández, 1982).

También durante las primeras décadas del siglo XX nacieron importantes publicaciones de recopilación documental entre las que destacan las obras de Roberto Levillier (1918; 1919; 1927); parte de las investigaciones se orientaron al uso de documentos históricos para la interpretación de los materiales arqueológicos. En muchos casos, ello llevó a una simplificación de la descripción de los pueblos nativos, favoreciendo interpretaciones sincrónicas como la que se observa en los trabajos del mencionado Márquez Miranda (1936). En otros casos, en cambio, permitió el desarrollo de un trabajo etnohistórico estricto sobre los calchaquíes, como el realizado por Francisco de Aparicio (1950). En 1939, el geógrafo Romualdo Ardissonne visitó el valle con el fin de observar las instalaciones humanas en la zona de Cachi y Palermo, recopilando información diversa sobre los sitios arqueológicos de la región. Por la misma época surgieron importantes compendios como el *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946) que incluían trabajos como los de Casanova para Puna y Quebrada de Humahuaca, y el de Márquez Miranda (1946b) sobre los diaguitas o “Cultura Calchaquí”.

En 1936 se había publicado el primer tomo de la *Historia de la Nación Argentina* dirigida por Ricardo Levene; el primer volumen estuvo dedicado a los “Tiempos prehistóricos y protohistóricos” en donde participaron Aparicio, Palavecino, Serrano, entre otros especialistas que enfocaron sus capítulos desde la perspectiva histórica -empleando una gran cantidad de fuentes escritas- y arqueológica, en un intento de aplicar un enfoque interdisciplinario (Lorandi, y Nacuzzi, 2007: 286). Sin embargo, en casi todos los casos las interpretaciones se basaban en la documentación histórica y el material arqueológico servía apenas como complemento de la información escrita. Esta metodología va a perdurar por varias décadas y el rasgo destacado de todos esos trabajos lo

constituye la falta de profundidad histórica que se atribuye a los pueblos que habitaron el actual territorio nacional. Para los estudiosos de la época, todas las culturas identificadas en el registro material se habían desarrollado de modo más o menos sincrónico y los materiales arqueológicos simplemente se asignaban a los pueblos hallados por los conquistadores españoles en cada zona (González, 1985: 509).

Durante los primeros decenios del siglo se concreta la ruptura de la Arqueología con las Ciencias Naturales, lo que conllevó a un descrédito de la estratigrafía entre los arqueólogos y a la persistencia del criterio tipológico basado en la descripción de la continuidad o no de rasgos o atributos artefactuales, según la forma y el tamaño, pero carentes de historicidad. Tal vez por ello aún no era posible la elaboración de cronologías culturales, salvo el esquema provisorio realizado por Uhle en la década del '20. También cabe mencionar los trabajos de Difrieri quien en 1947 realizó excavaciones en el valle del río Potrero, de importancia metodológica puesto que es uno de los primeros antecedentes de sondeos estratigráficos en el NOA.

Singular relevancia dentro de este periodo poseen también los trabajos de Debenedetti en Caspinchango (1921) en los que establece una secuencia cronológica que abarca desde un periodo santamariano autónomo, seguido por un momento de influencia incaica, hasta culminar en un periodo contemporáneo al contacto hispano indígena, identificado en base a la excavación de cementerios en los que extrae "... *objetos pertenecientes a la cultura de los conquistadores*" (Debenedetti, 1921: 750) formando parte de los ajuares funerarios. Este trabajo es un clásico cuyo mérito, entre otros, fue el de introducir el Periodo Hispano-Indígena en las cronologías del NOA, así como establecer la tipología de la cerámica Caspinchango como producto de la influencia hispánica. La preocupación por la cronología va a ser retomada por Serrano, quien en 1936 realiza un esquema teórico cronológico de la región diaguita y pocos años después realiza el estudio de los distintos estilos decorativos cerámicos. Entre 1936 y 1946, Márquez Miranda produce importantes trabajos de síntesis y

algunos más específicos, en donde trata de poner al día los estudios sobre los diaguitas, pero sin establecer ninguna clase de cronología.

Hacia mediados del siglo XX aparecieron otras significativas obras para la región Calchaquí, como la de Carlos Reyes Gajardo (1955-1957) y la de Enrique Palavecino (1948), la que incluye distintas fases caracterizadas por estilos cerámicos en base a los cuales este autor sugiere que se podría inferir etapas cronológicas. Se edita la influyente obra de Bennett, Bleiler y Sommer (1948) sobre la arqueología del NOA, dando fin a mucha de la confusión existente. Este texto ordena, clasifica y da profundidad temporal a una gran masa dispersa y a veces incoherente de información, a la vez que organiza el territorio en áreas culturales y establece tipos cerámicos que personifica y agrupa en culturas. Así por ejemplo, el Periodo Medio es asignado en la actual área Valliserrana central a la cultura Calchaquí; el Periodo Tardío a una cultura transicional en la zona de La Paya y el Periodo Inca se habría extendido por toda la región finalizando con el colonial, en especial en Caspinchango (Fernández, 1982:115 y ss.).

El auge de la escuela Histórico Cultural llegó a la Argentina de la mano de José Imbelloni y Salvador Canals Frau (1950, 1953), introduciendo la teoría difusionista y el método comparativo en la Arqueología. Los trabajos de Alberto Rex González implantaron el ignorado horizonte precerámico, seguido de fases de una etapa agroalfarera. Su cuadro cronológico para el valle Calchaquí incorporó entonces la secuencia San José, Santa María, Inca Paya e Hispano Indígena (Fernández, 1982: 120). Este último período fue caracterizado en la secuencia general del NOA de forma tal que:

“En el Valle Calchaquí hemos colocado precediendo al período Colonial, otro que denominaremos Hispano-indígena. Este período no ha sido definido arqueológicamente, y sólo tenemos de él referencias históricas. Correspondería aproximadamente a un período de cien años en que los indígenas del Valle del Hualfín y parte del de Yocavil permanecieron en estado de guerra con los colonos, vale decir hasta la caída de Chelimín poco antes de la mitad del siglo XVII, sólo entonces comenzaría el

verdadero período que podemos denominar colonial” (González, 1955: 30).

Definido a partir de la información documental disponible entonces para la región (Montes, 1959), el Periodo Hispano Indígena quedaba enmarcado por límites cronológicos precisos, tomados de sucesos históricos pero sin constituirse aún en un contexto cultural arqueológico. Posteriormente, Núñez Regueiro reconsidera la secuencia de González y establece períodos en base a los cambios observados en la materialidad de los grupos locales:

“La conquista trajo aparejada para los indígenas la ruptura de la economía basada en la complementariedad ecológica... Su organización económica y social se trastocó radicalmente y se modificó su patrimonio cultural frente a... la incorporación de elementos traídos por los españoles. Sin embargo, en un primer momento, posiblemente para los grandes valles longitudinales del noroeste (Calchaquí, Santa María, Hualfín) durante un siglo (hasta el primer tercio del XVII) y para algunos lugares de la Puna hasta muy entrado el período Colonial hay una continuación de los patrones socio-económicos aborígenes básicos. Recién con la colonización efectiva, la fundación de pueblos españoles en las áreas de los valles y la evangelización, se produjo un cambio violento y una ruptura total de los grupos indígenas en todos los niveles: económico, social y religioso, con una brusca caída poblacional... Por ello es válida la distinción de dos momentos: el Hispano-Indígena, como se encuentra representado arqueológicamente en Cachi Adentro y Caspinchango... y el Colonial en los poblados españoles, misiones, etc.” (Núñez Regueiro, 1974: 88)¹¹.

¹¹ A propósito de esto, se plantea que *“El énfasis puesto en la ruptura de los patrones prehispánicos le permite diferenciar entre Hispano-indígena y Colonial como momentos sucesivos. Sin embargo... los contextos arqueológicos que el autor plantea como representativos..., no siempre representan etapas diferentes sino que podrían ser inclusive, componentes de un mismo proceso colonial en la medida que ciudades, misiones, estancias y reducciones, funcionaron allí aún durante las rebeliones calchaquíes, es decir, durante el período que fue denominado Hispano-indígena”* (Quiroga, 2005: 96)

Tercera etapa: desde la segunda mitad del siglo XX

La creación del CONICET en 1958 generó una reorganización de los organismos dedicados a la investigación en el país; desde entonces, los estudios de Arqueología se concentraron progresivamente en aquellas Universidades que ya contaban con la carrera de Antropología, concretándose la formación de las primeras generaciones de arqueólogos profesionales (Fernández Distel, 1985; Tarragó, 2003). La consolidación y refinamiento del uso de técnicas estratigráficas (Difrieri, 1948) y la introducción de la datación radiocarbónica fueron dos de los rasgos fuertes de la disciplina de mediados de siglo, consiguiendo que el énfasis tipológico comenzara a ceder lugar al estudio diacrónico y espacial. Las excavaciones sistemáticas empezaron a desarrollar un enfoque más regional, incluyendo estudios estadísticos y seriaciones, evidenciándose un nuevo acercamiento hacia las Ciencias Naturales (Fernández, 1982: 44). Se revalorizó el trabajo de campo y de análisis de gabinete del registro material, lo que hizo que muchos investigadores se alejaran cada vez más del uso de documentos escritos como fuente de información arqueológica. González provocó una revolución en los conocimientos sobre la región noroeste y aledaños al emplear dataciones absolutas en Intihuasi y aparecieron las primeras secuencias culturales sólidas y bien fundamentadas del NOA (González, 1955; González y Pérez, 1966; 1972).

A comienzos de la década del '60 se produjo una expansión disciplinar con la creación de nuevos Institutos y con la multiplicación de Universidades nacionales en las provincias, junto con una renovación teórica producto de la llegada al país de los postulados de la Nueva Arqueología norteamericana. La Arqueología se regionaliza y se refuerza la metodología de trabajo de campo, a la vez que se reivindica la importancia de los estudios etnohistóricos y aspectos variados tales como la ecología humana, los patrones de asentamiento y la economía.

Antonio Serrano retomó los estudios arqueológicos sobre el valle Calchaquí en su trabajo de 1963, donde organizó un marco cronológico tentativo proponiendo una secuencia desde el Precerámico con las

industrias de Colomé, Ayampitín (6000 a.C.) y Cachipampa; pasando por el Primer Periodo Cerámico: Tafi, La Poma, Aguada (400 a.C.-800 d. C.); hasta el Segundo Periodo Cerámico: Santamariano e Inca Paya (800-1536 d. C.) (Tarragó y De Lorenzi, 1976). La región norte del valle se verá favorecida por las actividades del Museo Arqueológico de Cachi y con los trabajos de Myriam Tarragó y Víctor Núñez Regueiro (1972) a los que se agregan los de Cigliano y Raffino (1975 y posteriores).

En la década de 1970 González logró establecer una secuencia arqueológica completa por medio de la seriación de unas 2.000 tumbas excavadas por las expediciones de Muniz Barreto, el uso intensivo de la estratigrafía y los fechados de radiocarbono. Esta secuencia, cuyas fases abarcan lapsos temporales no mayores de 200 años, fue de gran utilidad para establecer la cronología relativa y absoluta de las áreas aledañas, a la vez que permitió aplicar un enfoque de arqueología procesual. El gran adelanto realizado sobre la periodificación de las culturas del NOA fue tanto el producto de las investigaciones locales como del deseo de integrar las culturas de esta región al proceso cultural andino nuclear. El desarrollo cultural del NOA se explicó como el resultado de factores endógenos y exógenos vinculados con la propia dinámica adaptativa de sus poblaciones y de las interacciones que se establecieron en distintos momentos con otros grupos andinos y de las selvas del este (González, 1979).

Entre los proyectos arqueológicos más ambiciosos de esa época, se halla el de Santa Rosa de Tastil (Cigliano, 1973) y en el interior del valle Calchaquí, comienzan los trabajos de Raffino en el área de influencia de Molinos y Tacuil (Raffino, 1984). Estas investigaciones se continuarán en las siguientes décadas con la incorporación de Lidia Baldini a los trabajos en El Churcal (Baldini, 2003; Baldini y De Feo, 2000; Raffino y Baldini, 1983; 1985). A su vez, el progreso del conocimiento acerca de la ocupación incaica en el NOA aclaró muchos puntos claves como la extensión y el sentido de esa ocupación, sus patrones de asentamiento, su red vial y un mayor registro de numerosos sitios. Son muchos los autores que han

contribuido en este sentido (González, 1983b; Lorandi, 1980; Raffino, 1978, 1993; Vitry, 2001; Williams, 2000).

La dictadura militar que sufrió Argentina desde 1976 hasta fines de 1983 generó una parálisis sin precedente en la disciplina arqueológica; gran número de profesores fueron separados de sus cátedras y muchos emigraron; se cambiaron los planes de estudio o/y se suprimieron las carreras de Antropología. El retorno de la democracia al país y las nuevas coyunturas académicas impulsaron nuevamente el desarrollo de investigaciones enmarcadas en las distintas ramas de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Durante la década de 1980 aparecen varios trabajos de síntesis, a modo de “repasso” (Bonnin y Laguens, 1984-1985; Fernández, 1982; Hidalgo Lehuède, 1981; Ruiz, 1995-1996). También hubo un nuevo resurgimiento de los estudios etnohistóricos, que se renovaron poniendo el foco sobre un actor hasta el momento descuidado por la Historia: el indígena. La creación en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA de la Sección Etnohistoria bajo la dirección de Ana María Lorandi, buscó favorecer el desarrollo de investigaciones interdisciplinarias articulando Antropología, Historia y Arqueología (Rodríguez, *et al.*, 2015: 153-154), cristalizando en muchos trabajos, algunos de ellos ahora considerados clásicos (Lorandi (Comp.), 1997; Lorandi y Bunster, 1987-1988; Lorandi y Boixadós, 1987-1988).

Los últimos años de la década del siglo XX trajeron nuevas oportunidades gracias a la mayor cantidad de sitios arqueológicos registrados; estudios más integradores con nuevas inquietudes y renovadas preguntas enmarcadas en estudios de espacialidad y paisaje, paleoambiente, relaciones a larga distancia, presencia incaica en el NOA y la mejor comprensión de los diferentes periodos, a la vez que las nuevas tecnologías permiten más y mejores estudios de los restos materiales (Acuto, 2007; Acuto, *et al.* 2004; Baldini, 2011; Baldini y Sprovieri, 2014; Castellanos, 2016; Greco, 2014; Lanza, 2004; Lanzelotti, 2014; Mignone, 2013, 2014; Quiroga, 2005, 2010, 2017; Sprovieri, 2014; Villegas, 2009,

2011; Vitry, 2007; Williams, 2019; Williams y Castellanos, 2014; Williams y Cremonte, 2013; entre muchísimos otros).

Antecedentes de trabajos sobre el sitio San Carlos de Tucumanahao

No existen antecedentes de trabajos arqueológicos sistemáticos en el sitio en estudio. De hecho, después de su mención en las Cartas Anuas de los jesuitas, hay un silencio de dos siglos hasta que las referencias vuelven a aparecer a fines del XIX en los escritos de Juan B. Ambrosetti (1895, 1897) y en la obra del Pbro. Julián Toscano (1898). En un apartado sobre el paraje de Las Flechas, se describe un sitio cerca del río sobre terreno alto, en donde menciona que *“En tiempos de la conquista ese punto fue el asiento de una numerosa población india, como lo atestiguan las numerosas pircas... y las ruinas de una vieja misión jesuítica, cuyas derruidas paredes se conservan aún de pié sobre un suelo árido...”* (Ambrosetti, 1897: 297-298).

Toscano, por su parte, dedica varios capítulos a describir las expresiones artísticas de los indios; hablando de las pictografías de Las Flechas, indica que allí se encontraba el adoratorio que tenían los indígenas para sus cultos y sacrificios, además de señalar que todas las zonas vecinas al mismo se encontraban llenas de excelentes representaciones (Toscano, 1898: 67). Menciona también que en el paraje de Piedra Pintada, a 7 Km de la desembocadura del río Angastaco se encuentran los restos *“...de la misión, ante la cual iba a doblar la rodilla el indio angastaco...”* (Toscano, 1898: 135) y que los jesuitas habían fundado luego otra misión en las inmediaciones del actual pueblo de San Carlos, atendiendo ambas por turnos (Toscano, 1898: 135).

Este último dato resulta clave, dado que con frecuencia diversos autores han confundido ambos establecimientos o los han entendido como el mismo. Resulta necesario reconocerlas como instalaciones que, aunque formaron parte de un mismo proceso, se desarrollaron paralelamente en sitios diferentes. Aunque ni Ambrosetti ni Toscano proporcionan mayores detalles para la ubicación de la primera de las instalaciones mencionadas,

la referencia de que sus restos se encuentran en el Paraje de Piedra Pintada, en la Quebrada de Las Flechas y al sur de Angastaco permiten proponer que se trata efectivamente del sitio San Carlos de Tucumanahao.

A principios del siglo XX Pablo Pastells escribe una *Historia de la Compañía* en varios tomos (1912-1918) en los que cita gran cantidad y variedad de cartas de la época colonial que aluden a la región, e indica la existencia de una antigua reducción al sur de Angastaco identificada como “San Carlos Alto”, en relación al itinerario seguido por el ejército español en la campaña de pacificación de 1659 (Pastells, 1915: 575). Algunos años después, en un estudio histórico sobre la provincia de Salta, Atilio Cornejo se interesó por los restos arqueológicos del valle Calchaquí y mencionó que: *“En Santa Rosa y Piedra Pintada,... Allá hay también una ruina de una iglesia jesuita que, según el R. P. Strube, a quien debo estas informaciones, seguramente ha sido un santuario pagano...”* (Cornejo, 1937: 25-26). Como se verá más adelante, las continuas referencias a la coincidencia entre la ubicación del antiguo adoratorio indígena y la iglesia de la misión suman argumentos en favor de la propuesta de que se trata de la ubicación del sitio de Tucumanahao.

Otro de los autores que se ocupó del tema fue Carlos Reyes Gajardo (1938), quien también reconoció la existencia de dos misiones fundadas por los jesuitas en la zona de San Carlos, una en el paraje de Las Flechas y la otra fundada algunos años después próxima al actual pueblo de San Carlos (ubicado unos 40 km al sur de la primera), señalando que los misioneros hacían por turno la atención de ambas (información que probablemente reproduce de Toscano). Sobre los restos de Las Flechas menciona que *“...hoy en día, la capilla aludida es un corral de ovejas y la cruz se halla visible en el campo del contorno... por manos piadosas que la acomodaron en aquel recinto, que, según dicen los vecinos, fue una galería de arcos de la Misión”* (Reyes Gajardo, 1938: 117). Además, señala que cuando Toscano escribía su libro, aún se veían los escombros de la segunda capilla en las inmediaciones del pueblo actual. Al intentar ubicar las parcialidades del valle, equipara el paraje de Samalamao con el actual

San Carlos donde se habría establecido la misión ambulante de los jesuitas en 1610, diferenciándolo del sitio de Tucumanahao o “San Carlos Alto”, más al norte, cerca de Angastaco y donde se habría instalado otra misión en momentos posteriores. Si bien el autor equivoca la ubicación de Samalamao (ya que este paraje se encontraría más próximo a Cafayate), lo reconoce como la locación de una misión precedente a la que funcionaría en el otro paraje de Tucumanahao (Reyes Gajardo, 1955-1957).

Otro trabajo que se publica por la misma época es el de Raúl Carbajal con los resultados de su trabajo en la zona, en los que señala:

“La reducción de San Carlos Borromeo estaba muy bien situada en el lugar que hoy se denomina “Piedra Pintada” por la gran cantidad de petroglifos, que hay en el lugar. He visitado el paraje, donde aún se conservan restos de la Reducción, el cual fue descrito por Ambrosetti. Sobre una meseta que domina el valle, a unos ochenta metros del río Calchaquí, a siete kilómetros de la desembocadura del Angastaco... establecieron los jesuitas su Reducción. El lugar era estratégico, a poca distancia de Pucará.... Es un dato interesante y sugestivo el hecho de que rodeando las ruinas de la Reducción y esparcidos a pocos metros, se encuentran numerosas piedras grandes con signos y figuras,... esculpidos en ellas, y que han sido denominados petroglifos, y seguramente son de origen ritual. La presencia de estos petroglifos en la cúspide de la meseta donde se halla emplazada la Reducción nos inclina a pensar que este sitio fue, primitivamente, adoratorio indígena....” (Carbajal, 1939: 432).

Pese a algunas imprecisiones, como denominarla “San Carlos Borromeo” que es el nombre que se dio a la que se fundó posteriormente, no quedan dudas de que las ruinas descritas por Carbajal corresponden a las de Tucumanahao. El registro de petroglifos en sus inmediaciones es uno de los rasgos característicos del sitio. Carbajal se concentró luego en El Barreal, sitio más próximo a la actual población, donde exhumó ocho entierros de párvulos en urnas Santa María y urnas negras (Carbajal 1939: 433-436). Dentro de una de estas últimas encontró un collar de

cuentas de vidrio, lo que llevó al autor a fechar el yacimiento entre los siglos XVI y XVII, relacionándolo con la instalación de la primera reducción jesuítica del valle Calchaquí¹². Bennett y colaboradores (1948) pusieron en duda su interpretación, tanto por el contexto como por las condiciones del hallazgo y no descartaron la posibilidad de una perturbación o reutilización del conjunto cerámico y el ajuar acompañante (Tarragó y De Lorenzi, 1976: 2).

Otro de los trabajos importantes sobre la región es el de Pablo Fortuny (1966) en el que dedicó mucho espacio a analizar la conquista espiritual del valle Calchaquí basándose en parte en Cartas Anuas inéditas para ese momento. Revisando la geografía del valle trató de ubicar topónimos y posibles asentos de las sucesivas misiones jesuíticas instaladas durante las primeras décadas del siglo XVII; asimismo refiere que “... los jesuitas, a pedido del Obispo Maldonado, regresaron al Valle en el año de 1641, reconstruyendo en Tucumanahao, Piedra Pintada actual, la misión Calchaquí, la que, años más tarde, en 1646, se ubicará como Residencia estable en Anguingasta, en el lugar que hoy ocupa el pueblo de San Carlos” (Fortuny, 1966: 137).

En las Cartas de 1644 que Fortuny cita, se aclara que el asiento de Tucumanahao poseía iglesia y escuela, y el autor afirma que “*Aún hoy en día pueden verse los restos de esta Misión, construida de adobes, en el sitio denominado Piedra Pintada, entre Santa Rosa y Las Flechas*” (Fortuny, 1966: 140-141).

Ana María Lorandi y Roxana Boixadós desarrollaron un análisis etnohistórico con el objetivo de “... intentar reconstruir el mosaico sociopolítico del valle Calchaquí... la identificación de las unidades étnicas de los valles Calchaquíes...” (Lorandi y Boixadós, 1987-1988: 268-270). Utilizando la información proporcionada por el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta cuando entra al valle en la campaña de 1659, las autoras reconocen la existencia de al menos dos instalaciones misioneras en la región:

¹² La que dos páginas antes había situado 40 km. al norte.

“Reanudando la marcha, el ejército llegó a San Carlos, sitio de la Reducción de Calchaquí... que estaba ubicada en el sitio de Tucumanaho en 1659... esta localización de San Carlos no fue la primera... sino la segunda. La primera se encontraba muy cerca de Samalamao, que ubicamos un poco más al norte de la actual Cafayate” (Lorandi y Boixadós, 1987-1988: 319).

Más recientemente María F. Amigó (2000) realizó un interesante estudio de documentos y una síntesis etnohistórica de las misiones de Calchaquí. Con mirada antropológica lleva a cabo un análisis de las diversas causas y motivos de los sucesos ocurridos en el Valle, enmarcado en el panorama socio político del momento, tanto desde la visión de los españoles en general como de los aborígenes. En su análisis sintetiza únicamente las Residencias de San Carlos y Santa María, asignándoles a ambas una cronología entre 1617-1622 y 1643-1658, sin referir a otras posibles instalaciones.

Los datos aportados por estas últimas autoras citadas generan cierta confusión de nombres, antigüedades y locaciones, imprecisiones que tratarán de despejarse en los siguientes capítulos junto con todos los datos que brindan los diversos antecedentes citados, procurando ajustar las ubicaciones espaciales y cronológicas para una mejor síntesis de la información.

2.2 Los grupos calchaquíes al momento de la conquista europea

“...que por ser valiente un indio llamado *Calchaquí*, vino a dar nombre á aquel valle de treinta leguas...”
(Alonso de Barzana, 1594)

El significado de la denominación *Calchaquí* y la extensión geográfica y cultural que ella involucra ya ha sido objeto de consideraciones por muchos autores. A pesar de que ningún grupo se auto identificaba como “calchaquí”, ni es denominado de tal forma por otros grupos nativos, las fuentes insisten en esa designación genérica aplicada a la totalidad del valle de influencia del cacique, aunque se distinguieran grupos étnicos dentro de él (Lorandi y Boixadós, 1987-1988: 311-312). De tal modo que en este trabajo no se pretende aportar nueva información en tal sentido, ni tampoco entrar en discusión sobre uno u otro significado, considerándose a dicha denominación de *Calchaquí* como polisémica, es decir: un espacio geográfico, un área cultural-arqueológica-histórica, una variabilidad de parcialidades étnicas con factores territoriales, lingüísticos, sociopolíticos o culturales en común que vivieron, se adecuaron o no, a una particular coyuntura histórica signada por las avanzadas sobre sus territorios, ya sea de un imperio cuzqueño o de uno español.

Es así entonces que la historia prehispánica de los valles Calchaquíes estuvo marcada, en particular en momentos tardíos, por tensiones interétnicas que se continuaron posteriormente con una sostenida resistencia a la conquista europea. El lapso abarcado entre los primeros ingresos al NOA hasta el efectivo dominio de los territorios y la implantación del sistema colonial, comprende un periodo caracterizado por interacciones de distinto grado y en continuo cambio con las poblaciones nativas, que se vieron inmersas en un nuevo entramado sociopolítico que alteró significativamente el escenario cultural de la región.

La evidencia material indica que al momento de producirse el ingreso español al valle Calchaquí, este era un espacio multiétnico (Castellanos, 2016) habitado por grupos organizados en jefaturas ¹³, estructura sociopolítica que caracteriza el Período de Desarrollos Regionales (que se ubica aproximadamente entre 900 d. C. y el 1471 d.C.). La entidad cultural conocida como “Santa María” es una de las más representativas de dicho periodo para la región, apareciendo hacia finales del primer milenio de la era en el valle de Yocavil y expandiendo su influencia hacia el norte, hasta el Calchaquí en Salta y parte de Tucumán, hacia el oriente (Nuñez Regueiro, 1974).

Las poblaciones locales de este momento fueron entidades autónomas que, por razones de crecimiento demográfico y necesidad de nuevas tierras, llegaron a situaciones de conflicto bélico entre ellas (Berberían y Raffino, 1991). Tanto el registro arqueológico como los textos del siglo XVI que recogen los relatos de informantes indígenas indican que fueron tiempos de conflictos endémicos en los Andes centrales y meridionales, que parecen haberse iniciado en el siglo XIII y continuaron hasta la expansión del Tawantinsuyu en el siglo XV. El estado de inseguridad y la percepción continúa de amenaza que suele asociarse a este tipo de escenarios habría generado cambios profundos y rápidos en los modos de vida: relocalización de las poblaciones, transformaciones en las formas de explotación agrícola y pastoril así como en los circuitos de circulación de bienes, la formación de conglomerados habitacionales sin precedentes por su tamaño o densidad, la aparición de nuevos tipos de arquitectura pública y el desarrollo de formas de cultura material regionalmente distintivas (Nielsen, 2007: 9-10).

Los incas en su proceso de rápida expansión avanzaron sobre el NOA, Cuyo y el norte de Chile, incorporando esos territorios al Tawantinsuyu y dando comienzo al Período Imperial, cuyo desarrollo ha

¹³ Acuto (2007) plantea una visión alternativa al modelo clásico de jefatura -que ya fuera criticado por Nielsen (1995)-, argumentando el desarrollo de una vida social más cercana a la integración comunal.

sido tradicionalmente ubicado entre 1471 y 1532 d.C ¹⁴ . Aunque rápidamente eclipsada por la europea, esta presencia dejó su impronta en las tradiciones culturales nativas que se vieron afectadas de manera diversa según fuera la intensidad de su contacto con el mundo incaico; además, implicó un reordenamiento y resignificación del espacio ligado a las redes de caminos y postas, así como la instalación de unidades administrativas que asistían como centros de poder político o económico (González, 1980; Raffino, 1993).

Por los mismos caminos utilizados por los incas entraron los ejércitos españoles al NOA a mediados del siglo XVI. De acuerdo a lo señalado por la documentación, denominaron “nación”¹⁵ a cada una de las parcialidades que ocupaban los valles Calchaquíes (Fortuny, 1966; Levillier, 1927). Esta nueva presencia marcó el comienzo de una etapa de contactos de entramado complejo, en la que los pueblos andinos ofrecieron una larga y feroz resistencia en defensa de sus territorios y de su libertad. El proceso culminó con el sometimiento y la desestructuración de las culturas locales, la incorporación al sistema de encomiendas, la imposición de cargas tributarias, la proliferación de enfermedades extrañas que diezmaron las poblaciones y el compulsivo desarraigo de sus tierras al ser trasladados a lugares lejanos y diferentes (Iglesias, 2008; Raffino, *et al.* 2009).

Las tempranas fundaciones de Barco II en 1550, Barco III en 1551, Córdoba de Calchaquí en 1558 y San Clemente de la Nueva Sevilla en 1577, indican el interés que despertaba Calchaquí entre los conquistadores: “...por ser la abundancia de sus comidas e indios más

¹⁴En el curso de las últimas décadas el desarrollo de las investigaciones y la obtención de nuevos fechados radiocarbónicos han permitido establecer que el avance del imperio Inca sobre los Andes del sur fue mucho más temprano de lo que se había estimado previamente (Williams 2000: 62-63), lo que obliga a tomar el año 1471 como una referencia obtenida de los datos proporcionados por los cronistas.

¹⁵Se ha estudiado en extenso los objetivos y las consecuencias semánticas de estas designaciones como un proceso de “disciplinamiento” del mundo indígena, donde se plantea que las naciones y parcialidades recortadas por los agentes coloniales -así como los nombres genéricos *diaguitas* y *calchaquíes*- no son las etnias encasilladas que se ven en los mapas. Estas denominaciones coloniales no son grupos estables, cuyos contornos y alcances dependen directamente de las circunstancias históricas y del lugar coyuntural en donde ellos se encuentran (Giudicelli, 2007).

capacitados que en Salta... las buenas cosechas, la situación estratégica para apaciguar la comarca... el provecho de los conquistadores de futuras encomiendas y la existencia de minas de oro, plata y alumbre...” (Papeles del Acta de Fundación de Salta; Levillier, 1927: 272). Esta preferencia fue, sin embargo, decreciendo por la marcada hostilidad aborígen que obligó al abandono de los primeros asentos: “... *Han hecho despoblar por fuerza de armas á los españoles tres veces y muerto muchos dellos...*” (Sotelo de Narváez, 1583; citado en Berberían, 1987: 239), al punto que en 1581, ante la alternativa de fundar la ciudad capital de Salta en el valle Calchaquí o en el de Lerma, se elige a este último por un voto de diferencia comenzando así una etapa de degradación económica y demográfica del primero en beneficio del segundo.

Desde el intento de ocupación inicial del valle Calchaquí hasta el final de la contienda entre españoles y aborígenes, transcurrieron unos 120 años de luchas por la hegemonía militar y política de la región. El Período Colonial Temprano se caracterizó por un complejo proceso de enfrentamientos y negociaciones que tiñó las relaciones entre ambos grupos y que se vio drásticamente modificado con la derrota final de los calchaquíes en la década de 1660¹⁶. Durante esa primera mitad del XVII se generó un extenso *corpus* de documentos que dan cuenta de un momento clave en el proceso de transformación de la sociedad indígena, cuando los alcances de la invasión hispánica se extienden ineludiblemente a todo su territorio y todos los aspectos de su vida social. Uno de los primeros escritos más conocidos de la época es la *Probanza de Méritos y Servicios* de 1556 de Pedro González del Prado, quien entró a la región en 1543 con la expedición de Diego de Rojas. En ella ofrece algunas referencias de primera mano: “... *yendo para la dicha entrada y pasando por la provincia de Chicoana, que están en guerra los dichos indios, y viéndonos que éramos tan pocos, desde unos peñoles nos hacían daño, y*

¹⁶Quiroga (2005: 95-97) plantea una interesante discusión sobre la conceptualización y caracteres arqueológicos que permitan (o no) la identificación de los periodos hispano indígena y colonial, así como la pertinencia de su aplicación en escalas regionales y temporales de observación a partir de la información documental y los restos arqueológicos.

nos irireron ciertos caballos...” (Citado por Levillier, 1919: 5). En ese mismo año de 1556, el Lic. Juan de Matienzo, asesorado por los compañeros de Diego de Rojas, escribe desde Charcas su conocida *Carta derrotero* para el Rey de España. Sobre el valle, menciona que tiene unas 31 leguas de extensión desde Pascaoma a Tolombón y que está habitado por cinco pueblos de la “nación” Calchaquí:

“... de allí al pie del puerto que se pasa para entrar al valle de calchaquí, Tambo del Inga, hay cinco leguas. De allí por la mañana el puerto al Tambo de la paloma, cuatro leguas, que no hay otra cosa que no sea muy llana y esta lo es mucho, de allí a pascaoma, pueblo de yndios de calchaquí, quees el que aora está alzado, hay seys leguas, de allí a chiquana, pueblo de calchaquí, otras seys leguas. De allí a Guxuñ, pueblo de indios, cuatro leguas; de allí a la ciudad de Córdoba [de Calchaquí] que solía ser de españoles, que está ahora despoblada por el alzamiento de calchaquí, quees en los diaguitas... seys leguas; de allí a los tolombones, pueblo de indios, cinco leguas...” (Citado por Berberían, 1987: 207)¹⁷

Otras menciones del mismo tenor se encuentran en la *Relación de las Provincias del Tucumán* de Pedro Sotelo Narváez, quien llegó a la región en 1574 y participó de la expedición realizada por el gobernador Gonzalo de Abreu en 1577, con el propósito de fundar San Clemente de la Nueva Sevilla; después estuvo también presente en su reedificación:

“...vá entre estas dos cordilleras en valles pequeños y grandes y secos, aunque la tierra que siembran, que es mucha, de los dichos valles [es] extrañamente fructífera. Es una gente Diaguita belicosa...y son muchos valles y pueblos pequeños”. “En esta tierra hay minas de oro descubiertas... Tiénese noticia de muchas minas de plata, y hanse

¹⁷ Matienzo pretendía con esto proponer un plan de fundaciones para asegurar el tránsito desde el Alto Perú hacia un puerto en la desembocadura del Río de la Plata. Los estudios que se han realizado sobre el itinerario buscaron ubicar los jalones del camino, definiendo dos vías posibles: por los valles o por la Puna, siendo el primero el que arqueológicamente siempre pareció más factible (Raffino, 1973). En base a un estudio de GIS histórico, Mignone (2013) plantea la alternativa del camino de la Puna para ingresar a Calchaquí como potencialmente más probable en función de sus condiciones ecológicas y geográficas. Al mismo tiempo, este autor llama la atención sobre los sesgos en la Carta, respecto al manejo de las leguas y los pueblos que no fueron nombrados en la misma.

hallado grandes asientos dellas del tiempo de los ingas. Va por aquí camino real del inga del Pirú á Chile...". "Corre este valle treinta leguas. Es tierra de muchos ríos, aunque pequeños... Acábase este valle cerca de la puna de los indios de Caxabindo, questán cerca de los Chichas, cuya lengua hablan demás de la suya qués la diaguita...". (Citado por Berberían, 1987: 238-239).

Esta *gente diaguita belicosa* poseía entonces la misma lengua: el cacán -o kakán- era el idioma hablado por las etnias calchaquíes en el NOA hasta aproximadamente mediados del siglo XVIII (Raffino, *et al.*, 2009: 403). Según Fabre (2005) los datos históricos y la toponimia permiten establecer tres zonas dialectales de la lengua kakán: 1) kakán norteño, que corresponde al valle Calchaquí, Yocavil y oeste de la actual provincia de Tucumán; 2) kakán sureño que se habló en la provincia de Catamarca, en el norte de La Rioja y en parte de Santiago del Estero; 3) capayán que se habló en el oeste y sur de La Rioja y en el norte de la provincia de San Juan. Como ya lo advirtiera Lafone Quevedo (1927), el kakán es completamente diferente a la lengua del Cuzco; es por ello que los topónimos principales que perduran corresponden a un idioma que no se presta a interpretación mediante el quechua. Entonces, las limitaciones en su estudio son evidentes ya que el material lingüístico disponible no puede tomarse ni siquiera como una muestra de la lengua real, sin embargo hay que considerar que parte de los conflictos derivan de que el kakán es una lengua muerta, cuyos registros escritos se han perdido (Nardi, 1979).

La entrada de los jesuitas a la Gobernación del Tucumán en 1585 dio inicio a las Cartas Anuas para esta región; sumadas a la correspondencia privada y a las crónicas escritas por los misioneros, conforman el principal conjunto documental producido entre fines del siglo XVI y primera mitad del XVII. Los que iniciaron la entrada fueron los Padres Francisco de Angulo y Alonso de Barzana; este último fue el primer jesuita en ingresar al valle Calchaquí durante las campañas de pacificación del gobernador Ramírez de Velazco. En su crónica, Barzana

registró la geografía de los valles, las costumbres y formas de vida de los calchaquíes; se trata de un relato de primera mano surgido de su extensa permanencia en el valle y de su contacto directo con las poblaciones locales en fechas relativamente tempranas:

“... Acerca de su gobierno, toda esta tierra no ha tenido cabeza general en ningún tiempo, como lo tuvieron los indios del Perú. Cada pueblo tenía su principal y cabeza por sucesión, á quien obedecía, sino en el valle de Calchaquí, que por ser valiente un indio llamado Calchaquí, vino a dar nombre á aquél valle de treinta leguas...”; “... Pero vuelvo al gobierno de esta gente, que es, como digo, por sus curacas y suceden los hijos á los padres y los hermanos sino tienen hijos, y la obediencia es para la guerra, en la cual son capitanes, y en la paz, para su gobierno...” (Carta del P. Alonso de Barzana al P. Juan Sebastián, su Provincial, septiembre de 1594, citada por Berberían, 1987: 253-254).

La documentación histórica no proporciona referencias precisas sobre si la línea de sucesión obedecía a principios patrilineales, matrilineales o mixtos. Si bien y de acuerdo a la cita anterior, era de padre-hijo-hermano, también se registran casos en que hijas mujeres heredaron la jefatura a falta de varones, o de viudas de caciques que reciben el cargo (Gentile Lafaille, 2007; Montes, 1961). Estos sistemas de herencia por linajes suele encontrarse en señoríos o jefaturas organizados con funciones políticas, militares, económicas y religiosas institucionalizadas, lo que implica que ya no se trataba de un simple poder funcional, adquirido por los individuos debido a su género, aptitudes físicas o capacidad militar (Nielsen, 2007). El mando era heredado¹⁸, si bien solo unos pocos serían considerados como posibles candidatos. Los caciques representaron, cada uno en su momento o bien en parejas, el lugar más destacado dentro de una escala de jerarquías. En su persona residió el poder de cohesión de estos grupos que, aunque

¹⁸ *“En las grandes confederaciones, el gobierno central militar lo ejercía el cacique general que perteneció siempre a la tribu de los Tolombones, por lo menos desde Juan Calchaquí en adelante”* (cita de Antonio Serrano de una nota publicada en La Prensa, 1944. En: Berberían y Zurita, 1983: 34).

segmentados en parcialidades con territorialidad propia, podían aliarse ante una presión externa de acuerdo con un código implícito de ayuda mutua ante un enemigo común (Raffino, *et al.*, 2009)¹⁹. Respecto a esta capacidad de convocatoria de los líderes, una forma complementaria de verla plantea que no descansaría solamente en el poder político y militar de los mismos, sino que la emergencia de las alianzas políticas a nivel regional podrían haberse sustentado sobre relaciones previas, ya sea basadas tanto en el parentesco como en relaciones económicas (Longo, 2017).

La diferenciación entre linajes principales y secundarios -donde se agrupaba la mayoría del pueblo-, ha sido establecida arqueológicamente a partir de la identificación de rasgos jerárquicos en arquitectura y ajuares funerarios. Tal es el caso, por ejemplo, de la Tumba I de Santa Rosa de Tastil, hallada debajo de la plaza principal del sitio y cuya manufactura presentaba una calidad de trabajo que la diferencia del resto de las inhumaciones halladas en las ruinas de la ciudad (Cigliano, 1973). Un tratamiento similar se observa en la calidad arquitectónica de algunas habitaciones del sitio El Churcal, destinadas a individuos y grupos familiares jerarquizados que recibían un tratamiento preferencial acorde con su estatus adquirido (Raffino, 1984). Otras tumbas y residencias de estos y otros sitios han debido pertenecer a los linajes más destacados de la población, dado que sobresalen notoriamente por sobre la media de los conjuntos arquitectónicos ya sea por su mejor construcción, por su ubicación dentro del poblado, por sus dimensiones, o por el conjunto de bienes contenido en sus ajuares²⁰.

¹⁹El aspecto ritual de las alianzas para la guerra confederada, como tantos otros aspectos de la cultura Calchaquí, estaban cargados de un profundo simbolismo: el grupo solicitante entregaba una flecha a los invitados y su aceptación implicaba, de hecho, el nuevo pacto militar. El rechazo a este compromiso significaba, a su vez, una grave afrenta que en la mayoría de los casos se pagaba muy cara.

²⁰El ajuar de la Tumba I de Tastil estaba integrado por casi 400 piezas de cerámica, textilera, orfebrería, metalurgia, arte plumario, etc. El individuo allí inhumado llevaba en la frente una tiara de plata engarzada con plumas rojas, que sería el distintivo de los principales de la parcialidad. Además estaba acompañado por un cuerpo femenino, sugiriendo un caso de sacrificio ritual *ad hoc*, conocido como 'necropompa' (Raffino, 1993).

La organización sociopolítica de los calchaquíes registra varios casos de estructuras de poder duales o en mitades, compartidas por dos jefes y que podía ejercerse sobre dos partes de un mismo poblado, o en dos secciones o regiones de un valle. Se han registrado en documentos históricos casos de sucesión y mando compartido, siendo el más conocido el de los hermanos Juan Calchaquí y Chumbicha, este último cacique de Yocavil y quien a la vez parece haber compartido la jefatura política con el cacique Utimba de los Ingamanas, en el extremo sur de dicho valle (Lorandi y Boixadós, 1987-1988: 340-341; Raffino *et al.*, 2009: 412- 416).

Respecto a la conformación social al interior del grupo, el estudio del registro arqueológico del patrón de asentamiento del Período de Desarrollos Regionales muestra la presencia de grandes casas comunales conformadas por recintos de grandes dimensiones, o por varios desiguales intercomunicados, integrando unidades habitacionales compuestas que albergarían grupos familiares extensos (Baldini, *et al.* 2004: 68; Raffino, 2007: 82). No obstante, los documentos permiten sugerir otra posibilidad para esta situación: la existencia de individuos casados con varias mujeres tal como lo propone Alonso de Barzana: *“hiciéndoles entre ellos que si su muger tiene muchas hermanas todas han de ser tambien mugeres del que se casó con la mayor...”* (Citado en Berberían, 1987: 254) y los testimonios de Francisco de Albornoz del año 1633: *“...muchos incestos, robos y muertes que unos contra otros cometen, casándose con muchas mujeres...”* (Citado por Larrouy, 1923: 60). Otros documentos de la época dan cuenta de la poliginia, más acentuada entre los jefes, como la segunda Carta Anua de 1610 que contiene el informe del P. Juan Darío en la que indica: *“... muchos se han casado, que lo estaban en su ley y en particular don ju.º Calchaqui que es el mas principal curaca de todos los demas con otros dos o tres curacas que dexando las demas mancebas que tenían muchas segun dicen se casaron con la una...”* (Cartas Anuas, 1927: 76). O el informe de Lucas Figueroa y Mendoza, de 1662: *“...continuando sus idolatrías y matrimonios gentiles con cuantas mugeres pueden sustentar a un mesmo tienpo...”* (Larrouy, 1923: 248).

Si bien aún se mantiene el interrogante sobre los mecanismos que regían las relaciones de parentesco, la existencia de organizaciones duales hace suponer apriorísticamente una inclinación hacia la exogamia. Por otra parte, un testimonio de Nicolás del Techo de mediados del siglo XVII permite entrever una tendencia hacia el levirato: “*Es verdad que ciertas costumbres de los calchaquíes recuerdan las judáicas, como son casarse los hermanos con su cuñadas viudas...*” (del Techo, [1673] 1897, T. II: 397), aunque se trata apenas de un primer dato en tal sentido que debe ser revisado.

La segmentación periódica por desprendimientos de grupos familiares probablemente fue uno de los mecanismos implementados para evitar una excesiva concentración demográfica en los poblados principales. Por ejemplo, según se desprende de documentación escrita²¹ y de los datos arqueológicos, los Quilmes estaban segmentados en once instalaciones cuya territorialidad abarcaba la mitad boreal del valle de Yocavil. Dentro de esta área existían varios establecimientos que se emplazaban con continuidad espacial y visual: Tolombón, Pichiao, Quilmes, Fuerte Quemado y Rincón Chico; cada una de ellos se articulaba con el pukará que los resguardaba (Raffino, 2007: 111). Asimismo, esta segmentación poblacional pudo ser el mecanismo para la colonización de diferentes pisos ecológicos por fuera de los núcleos de ocupación urbana. El fraccionamiento determinaría también el ascenso de nuevos jefes secundarios que quedarían emparentados y dependientes de los caciques principales, especialmente en periodos de guerra (Lorandi y Boixados, 1987- 1988; Raffino, *et al.*, 2009: 418).

La estimación demográfica de la región en tiempos anteriores y contemporáneos a la conquista hispánica permanece como tema de debate entre historiadores y arqueólogos, dado que el análisis de distintos tipos de fuentes ha producido resultados de lo más disímiles y sin dudas se trata de un tema de investigación que aún se encuentra pendiente de

²¹ Como el caso de la *Relación histórica de Calchaquí*, de Hernando de Torreblanca (1696) (Piossek Prebisch, 1999); o la *Carta del gobernador Luca de Figueroa y Mendoza* (1662) sobre lo que obraron sus predecesores (Larrouy, 1923).

mayor análisis. Solo se agregará aquí que los resultados obtenidos para el NOA oscilan entre los 50 mil a 250 mil habitantes (Difrieri, 1961; Serrano, 1930), y el medio millón de personas estimado en base al análisis de la evidencia material de una enorme cantidad de instalaciones y recintos arqueológicos (Raffino, 2007).

Respecto a la organización económica de los grupos calchaquíes, la evidencia arqueológica y documental indica que dominaron con eficacia las prácticas de regadío artificial con agua canalizada desde los deshielos y manantiales. Supieron nivelar las laderas de las montañas construyendo terrazas agrícolas escalonadas en faldeos y pedemontes. Sus conocimientos agrícolas les permitieron acrecentar el número de variedades de tubérculos, leguminosas y cereales, adaptados cada uno a diferentes condiciones ambientales²². La ganadería de la llama y la alpaca continuará siendo la fuente básica de sustento en la región altoandina y altiplánica, acompañadas por explotaciones agrícolas en los fondos de los oasis fértiles (Berberian y Raffino, 1991).

Desde comienzos del siglo XVI el proceso de ocupación hispánica de los valles significó, desde el punto de vista económico, sucesivos y crecientes cambios en los sistemas de subsistencia así como en la organización social de la producción. Estas variantes se hicieron cada vez más notables a medida que las encomiendas, los sistemas de *mit'as*, los extrañamientos y el trabajo en las minas dislocaron el aparato productor nativo. Sin embargo, es posible notar que en la región Calchaquí – Yocavil, los pueblos se mantuvieron hasta la segunda mitad del siglo XVII con un patrón económico que, a pesar de haber incorporado algunos productos y modismos europeos, conservaba gran parte de sus pautas previas (Raffino, *et al.* 2009). El sistema agrícola intensivo de los piedemonte persistió durante el Periodo Colonial Temprano fundamentalmente por desarrollarse en lugares poco accesibles para los conquistadores, como lo

²²En Quilmes, como en muchos otros sitios urbanos, los recintos circulares adosados a las plantas rectangulares de las viviendas han sido interpretados como depósitos para maíz, algarroba y papa, a la vez que en su interior también se procesaban los alimentos, como lo indica los hallazgos de grandes implementos de molienda (Raffino, 2007).

son la mayoría de las quebradas laterales del poniente del valle principal: “... *tienen tierras extrañamente fructíferas...*”; “...*tienen partes fragosísimas donde siembran...*” (Sotelo Narváez, 1583; citado por Berberían, 1987: 238). El mismo testigo menciona luego que:

“Tienen mucha caza de venados, guanacos, liebres y demás que en la tierra llana; tienen muchos algarrobales de importancia, y entre ellos chañarales. Cógese en esta tierra trigo y maíz, cebada y mucha cantidad de frísoles y dase todo lo de Castilla, por la experiencia que se tiene de haber estado en esta tierra poblado un pueblo de españoles más de cuatro años, y se despobló por mal gobierno”. “Es tierra muy abundantes de papas –papas son como tunas de la tierra, que se siembran- maíz, frísoles y quinoa, zapallos, trigo y cebada y todas legumbres...; y tienen la puna, ques páramo, cerca, donde tienen gran suma de caza de guanacos, vicuñas y tarugas y otras muchas cazas... Siembran con acequias de regadío todo lo dicho; tienen ganados de Castilla, de los que tomaron á los españoles...” (Citado por Berberían, 1987: 238).

En cambio, los campos de los fondos del valle eran fácilmente accesibles para los europeos y en ellos implementaron una estrategia de destrucción de los campos de cultivo, efectuando campañas militares durante los meses de verano: “...*que es el tiempo... en que están en sazón las comidas para aprovecharse de ellas los españoles y quitárselas al enemigo, que es la mayor guerra que se puede hacer a estos bárbaros.*” (Carta de F. S. de Albornoz, 1633; citado por Larrouy 1923: 79). Así, la dominación española se afianzó en los fondos de valle puesto que se volvía más difícil en los piedemonte por sus características escarpadas. Frente a esta dificultad impuesta por el estado de guerra, la producción y explotación nativa se orientó a los recursos ubicados por fuera de los terrenos tradicionales, intensificando las ocupaciones de los valles transversales al valle troncal, con cabeceras en la Puna y las estepas aledañas. Esta estrategia de las poblaciones en sentido transversal se vinculó al acceso y control de las cuencas subsidiarias de menor

envergadura y con vías de comunicación hacia distintos ámbitos (Baldini, et al., 2004; Castellanos, 2016; Nielsen, 2007).

Una de las últimas noticias que se tienen de la economía aborigen antes del final del primer período de dominación colonial figura en la Carta Anua de 1653-54, la cual tiene el mérito de describir con detalles el ciclo productivo:

“... porque aunque la naturaleza y el trato de los españoles les mueve a labrar sus tierras para el sustento necesarias, pero esto es todo entretejido de raras supersticiones, que jamás dejan aún cuando más políticos los meses de julio y agosto comúnmente se aplican los varones a limpiar la tierra beneficiándola para sembrar en ella algún trigo (...). Concluida esta sementera se acogen a los cerros más altos y bosques más cerrados donde el arco y flecha les da con la caza todo el invierno suficientes viandas, mientras que las mujeres y muchachos de menos fuerzas y destreza para cazar se quedan en sus chozas a regar y cuidar de los sembrados. En octubre y noviembre, compuesta algún tanto la tierra necesaria arrojan en ella los maíces y estos sembrados se vuelven a sus casas hasta que sazonado el trigo por enero le siegan, en que les coge detenidos febrero, cuyos soles le dan a la algarroba la última sazón, el año que la hay, a cuya cosecha concurre todo el valle (...) porque de ellas sustentan todo el año desatinadas las borracheras convertida en chicha...”

[Al final del día retornan de los campos de cultivo] *“... hasta llegar a la casa del curaca principal, cuya es la heredad que se cultiva...”. “Pero cuando ni la caza les ocupa, ni la heredad pide su asistencia, no pasan ociosos el tiempo sino quietos en casa se ocupan haciendo flechas, labrando arcos acomodando usos y otros instrumentos necesarios para que las mujeres hilen, sin permitirles jamás ociosas (...) Porque de esta forma los tiernos años les conceden algunas fuerzas, las ejercitan ya hilando, ya tejiendo (...) sus mantos y vestidos, ya moliendo (...) a manos, el trigo, cebada, maíz o algarroba, y cuando faltan materiales (...), las aplican a desyerbar los sembrados, encaminarles el agua, y defender sus frutos...”* (Amigó, 2001: 194-196)

La derrota y el desarraigo de los calchaquíes marcaron el ocaso de los sistemas agrícolas intensivos que se habían desarrollado hasta entonces en la región, generando pérdida no solo de biodiversidad sino de capital humano y de su bagaje cultural. Durante el siglo XVII, con la paulatina introducción del modelo agropecuario hispano-mediterráneo se aprovechó las bases ecológicas de los valles para sus fines colonizadores, mediante la conformación de grandes latifundios o estancias (Cornejo, 1945). Se introdujeron tempranamente especies vegetales y animales desconocidas en los sistemas productivos precedentes y la ganadería de bovinos, equinos, ovinos y caprinos más el cultivo intensivo de trigo y de viñas generaron una alteración continua en el paisaje²³. Es así que a partir de 1660 el modelo económico que se fue desarrollando abandonó algunas de las características de especialización que había tenido durante casi seis siglos y adquirió nuevos rasgos específicos producto de la interrelación cultural (Raffino, *et al.*, 2009).

En síntesis, se pretendió resumir brevemente los antecedentes que permitieran observar el proceso que fue sistematizando a la práctica arqueológica desde sus comienzos a fines del siglo XIX hasta la actualidad, con énfasis en la región del NOA en general y los valles Calchaquíes en particular. El propósito fue brindar un panorama sobre el desarrollo de las investigaciones arqueológicas e históricas de la región, el cual fue la base para realizar la caracterización de los grupos calchaquíes al momento de la entrada de los misioneros de la Compañía de Jesús a los valles.

²³ La imposición de modelos productivos adaptados a otras condiciones ambientales, suele resultar en procesos de degradación del hábitat, potenciados en esta zona por la condición de semi aridez característica.

Capítulo 3

La Compañía de Jesús en el Valle Calchaquí y el proceso histórico de ocupación del espacio

“... Començaron a Venir (...) los curacas más cercanos (...) como son Tucumanahaos, mbirigasta, Bombola (...) venían casi todos los yndios e yndias cada pueblo con sus curacas (...) venían como enprocessión
(P. Cristóbal de la Torre; *Cartas Anuas*, 1619)

En este capítulo se reseña la llegada e instalación de la Compañía de Jesús en América del Sur y su posterior arribo a la Gobernación del Tucumán, para desarrollar luego su ingreso y paulatino establecimiento en el valle Calchaquí. En último lugar se plantea cruzar la información obtenida de diversas fuentes para intentar una aproximación a la ubicación espacial de las Misiones de Calchaquí.

La Compañía de Jesús y su llegada a América del Sur

La Compañía de Jesús es una Orden religiosa de la Iglesia Católica fundada en 1534 por Ignacio de Loyola en Francia y aprobada por el Papa Paulo III en 1540. Figura entre los Institutos religiosos como una Orden mendicante de clérigos regulares, un cuerpo de sacerdotes organizados para el trabajo apostólico, siguiendo una regla religiosa y contando con limosnas para su sostenimiento²⁴. La *Formula Instituti* presentada para su aprobación contenía las ideas fundamentales de la Sociedad e indicaba dentro del primer capítulo, que el fin de la Compañía es, ante todo: “...procurar el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio del ministerio de la Palabra, los Ejercicios espirituales”²⁵. En el

²⁴ <http://jesuitascam.org/quienes-somos/la-compania-de-jesus/> (consultado: junio 2020)

²⁵ “Summa Instituti”, en *Monumenta Ignatiana. Constitutiones Societatis Jesu*, T. I, págs. 16-17: *Monumenta Historica Societatis Jesu* 63, Roma, 1934. Enciclopedia Católica. <http://ec.aciprensa.com/c/companiajesus.htm> (consultado: octubre 2014)

segundo capítulo se incluía la novedad del cuarto voto²⁶, especificando que los miembros de la Compañía se ofrecían a ir a donde el Papa quisiera enviarles sin tergiversaciones ni excusas, sea que fueran enviados “a los turcos, al nuevo mundo, a los luteranos, o a cualquier otro tipo de infieles o de fieles”²⁷. El objetivo era actuar bajo la bandera de la Cruz y servir con rigurosa obediencia sólo a Dios y a su representante en este mundo, mediante la predicación, la enseñanza y la caridad. Tal intención se refleja, asimismo, en las Constituciones, las cartas y otros documentos de los primeros jesuitas, en los que manifiestan su pretensión de seguir el deseo expresado por Ignacio de “*buscar y encontrar a Dios en todas las cosas*”²⁸. Su predisposición a trasladarse a nuevos territorios proveyó a los miembros de la Compañía de un dinamismo que los diferenció considerablemente de otras órdenes católicas, llevándolos en muchas ocasiones a realizar su trabajo en las fronteras geográficas y culturales del viejo mundo, e incluyendo las nuevas tierras de Indias (Pavone, 2007).

Algunos eventos importantes de la historia de la Compañía fueron su actividad decisiva durante la Contrarreforma Católica; la implantación de misiones en Asia y América del Sur; la exploración y evangelización de parte de los territorios de América del Norte; los conflictos teológicos con los protestantes y los jansenistas; la creación y desarrollo de prestigiosos colegios y Universidades en distintos países del mundo; su confrontación con la Ilustración; la expulsión de la Orden de todos los territorios de la corona española en 1767, su supresión en 1773 y su restauración en 1814 (Pavone, 2007).

La conformación de la Iglesia en Indias tuvo su inicio en la Bula *Universalis Ecclesiae* del Papa Julio II, del 28 de julio de 1507, que constituye el núcleo central de los privilegios concedidos por la Iglesia Católica a la Corona de España. Con ella se otorgaba e instauraba el Regio Patronato Indiano, concediendo al monarca y a sus sucesores el privilegio

²⁶ Los jesuitas profesan los tres votos normales de la vida religiosa: obediencia, pobreza y castidad; además practican un cuarto voto de obediencia al Papa.

²⁷ “Summa Instituti”, op. cit.

²⁸ “Summa Instituti”, op. cit.

exclusivo en los territorios conquistados de erigir iglesias, catedrales y monasterios y de presentar a las personas idóneas para hacerse cargo de ellos (Bruno, 1966 [I]: 110). De este modo quedaba religiosamente fundamentado el proceso de conquista militar en América, ya que era deber del católico monarca velar porque los nuevos súbditos fueran convertidos al cristianismo.

El estado de la región motivó a Felipe II a crear la Diócesis del Tucumán, mediante Bula de Pío V del 14 de mayo de 1570; su sede se estableció en Santiago del Estero, la ciudad más antigua y capital de la Gobernación. En 1578 asumió el dominico Fray Francisco de Vitoria como primer obispo efectivo. Durante los primeros años de existencia de la Gobernación, los religiosos seculares y regulares se dedicaron primordialmente a la atención espiritual de los españoles. Una vez fundadas las primeras ciudades e iniciada la colonización del territorio, se consolidó el mecanismo implementado por la Iglesia para incrementar el número de fieles: una vez que la conquista por las armas se había hecho efectiva en una región, un grupo de misioneros se establecía allí para evangelizar a los pueblos nativos sometidos. Curas doctrineros atendían estas misiones, siendo los franciscanos los primeros en ello (Bruno, 1966; Millé, 1968).

La progresiva “pacificación” del Tucumán llevó al establecimiento de misiones permanentes en distintos puntos de su geografía. Se nombraban como misiones a las instalaciones surgidas cuando un número reducido de sacerdotes (por lo general dos) se instalaba en territorio indígena, en alguna de sus comunidades, con el objetivo de introducirlos a la vida cristiana y civilizada. A diferencia de las reducciones, no se buscó en las misiones la implementación de un nuevo orden físico urbano ni la obtención de tributo, aunque sí se pretendió la organización de los indios en doctrinas o curatos. Las doctrinas eran territorios concedidos a los religiosos mediante Cédulas Reales para la formación de pequeños poblados de indios en torno a una capilla a cargo de un doctrinero.

Las primeras Órdenes que establecieron misiones en territorio del Tucumán fueron la de Santo Domingo y la de Nuestra Señora de la Merced. Le siguieron los Franciscanos en 1566 y la evangelización de la Gobernación recayó casi exclusivamente en ellos hasta que en 1586 llegaron los primeros Padres jesuitas. Desde entonces la conquista espiritual de la región gravitó ineludiblemente en torno a la Compañía de Jesús (Iglesias, 2008).

La experiencia reduccional

Las Ordenanzas redactadas por Francisco de Alfaro después de la visita que realizara a la Gobernación del Tucumán en 1613, establecían que debían instalarse capillas e iglesias en todas las poblaciones estables de indios para la doctrina de sus habitantes; además indicaban cómo habría de seguirse la catequesis para los niños y los adultos, incluyendo en esto a los indios de servicio (Bruno, 1975 [II]: 459). Esta empresa se ve plasmada en la experiencia considerada como uno de los mayores éxitos de los jesuitas en América -gracias también a la hábil acción de propaganda desplegada- que fueron las reducciones del Paraguay. Éstas fueron fundadas bajo instrucciones del Provincial Diego de Torres “al modo de las de Perú o como más gustasen los indios” (Gutiérrez, 1988: 167). El trazado urbano resultó de un proceso de ensayo y error que acumula experiencias sin atarse a esquemas, si bien el plano “tipo” de las misiones jesuíticas presenta un sentido escenográfico del núcleo central (iglesia-colegio-cementerio) conformando como un telón de fondo de la plaza. Esta estructura limitaba el crecimiento del poblado a solo tres direcciones, algo totalmente novedoso para Hispanoamérica, a excepción de los ubicados junto a ríos o -como este caso de estudio- accidentes topográficos marcados (Gutiérrez, 1988).

Si bien este “modelo jesuita” tuvo importantes aspectos de novedad, tampoco se puede escindir del más general universo colonial español dentro en el cual se concretó, sin olvidar que en un principio fueron las propias autoridades del virreinato peruano las que alentaron a fundar las

reducciones. Esta experiencia tampoco fue una idea original, sino la adaptación de una experiencia preexistente: concentrar indígenas en poblaciones había sido un hecho consecuente a la institución de la encomienda y, además, las primeras reducciones fueron fundadas por los franciscanos. Los jesuitas solo habrían perfeccionado el modelo a su manera. La mayor novedad fue, de hecho, que lograran la anulación de la encomienda en beneficio de los indígenas, quienes se convirtieron en tributarios de la corona española; se plantea que éste fue uno de los principales motivos de la adhesión de los nativos a las reducciones.

Si bien no se llegó al éxito en todas las poblaciones que trataron de reducir, esto no debe llevar a desestimar la novedad de las instalaciones jesuitas cuya perspectiva de “civilizar” antes de evangelizar fue diferente a la previa estrategia franciscana, a la vez que construyeron un complejo sistema económico en América del Sur. Lejos de ser una economía autosuficiente, las reducciones estaban vinculadas a las extensas haciendas dependientes de los Colegios que poseían en todas sus provincias.

Fue esta conjunción entre adoctrinamiento religioso y “reducción a la vida civil” la base de su éxito. Hubo que desarrollar una serie de instrumentos para poder reducir a los indígenas a este nuevo modelo de vida, debido a la necesidad de sortear un gran obstáculo: infundirles la rutina del trabajo sistematizado. Los jesuitas se obstinaron en la subdivisión precisa de la jornada laboral y con este fin recurrieron a herramientas desconocidas hasta ese momento por las poblaciones locales: la campana, que señalaba las horas de trabajo y descanso; y la música, que además de acompañar en las ceremonias religiosas se convirtió también en un eficaz regulador de la jornada. Se podría entonces decir que el tiempo laboral terminó por fundirse con el tiempo sagrado: la misa, la enseñanza de la doctrina y las ceremonias como expresión de la religión católica, fueron tanto medios de evangelización como de regulación de la vida civil. Si bien las desobediencias eran reprimidas, para organizar la vida de la comunidad los jesuitas conciliaron dos

aspectos en apariencia contradictorios: el convencimiento y la fuerza, instaurando así una relación asimétrica comparable en ciertos aspectos a la de padre-hijo. La concepción de que los indígenas eran como niños prefigura la relación creada por la autoridad y la obediencia, estableciendo una suerte de relación paternalista que será el método desarrollado por los jesuitas en el siglo XVII. (Gutiérrez, 1988; Pavone, 2007: 117 y ss.).

La Compañía de Jesús en el Virreinato del Perú

La Compañía arribó tardíamente a América en comparación con las demás Órdenes religiosas, pero su llegada fue temprana si se considera que para 1549 ya desembarcaron en Brasil. Una Cédula Real de octubre de 1567 pedía al General Francisco de Borja, responsable máximo de la Orden, que enviara religiosos a fundar un Colegio en Lima, cabeza del inmenso virreinato del Perú que por ese entonces incluía administrativamente a toda América del Sur (Dussel, 1992: 111); desde allí se extendieron luego por todo el continente. Los primeros grupos enviados a América venían provistos de una “Instrucción” dada por Borja que resumía los ideales y la estrategia de su misión. Entre otras cuestiones se indicaba a los misioneros que debían *“informarse bien de las cualidades e inclinaciones de las gentes a las que van a evangelizar, y de sus circunstancias: errores, sectas, personas de crédito entre ellos (para tratar de ganarlos a la causa del Evangelio).”* (Ruiz Jurado, 2005: 22), reflexionando sobre los medios más oportunos para aplicarlos en cada caso. Asimismo, se les indicaba que era obligatorio mantener comunicación con sus superiores, tanto para notificar del trabajo realizado como para obtener instrucciones y nuevo permiso para continuarlo (Ruiz Jurado, 2005: 21-22).

Ya el mismo Ignacio de Loyola había intuido la importancia de la correspondencia como instrumento de gobierno y de propaganda. Desde 1547 se le pide a los misioneros de ultramar que informen puntualmente de las tierras en que se instalan, de los hombres que las habitan y del avance de su misión: surgen así las famosas Cartas Anuas. Las Cartas

cumplieron la función de reforzar la vocación de los misioneros al publicitar sus triunfos, aunque fueron también objeto de una discreta forma de censura: la correspondencia era enmendada de todas las noticias que daban cuenta de las dificultades vividas. Existían, por lo tanto, dos tipos de correspondencia: la de lectura interna y el instrumento de propaganda para la Corte y el Vaticano (Pavone, 2007).

La tarea de los misioneros generó un notable volumen de escritos como enciclopedias, tratados de ciencias, historias generales y particulares, informes, cartas, textos etnográficos, gramáticas y confesionarios que dan cuenta de la intención manifiesta de perpetuar la memoria histórica del quehacer misional desde el testimonio directo. Las *Historias*, que ante todo constituyen una apología de las empresas realizadas, cumplieron así una extraordinaria función de proselitismo al difundir la imagen del misionero jesuita como verdadero “héroe viajero” de los siglos XVI-XVII²⁹ (Pavone, 2007: 80-82).

El primer grupo de jesuitas llegó al Perú en 1568 y al año siguiente arribó el segundo contingente. El virrey Francisco de Toledo les había otorgado tierras para que se instalaran en Lima, donde sus tareas fueron suministrar ejercicios espirituales, catecismo y educación al pueblo, si bien este último punto nunca fue prioridad ni el fin de la Compañía según la ideología ignaciana fundante³⁰. Además del colegio, al poco tiempo se estableció un noviciado, pero rechazaron hacerse cargo de las parroquias debido a que esto los distraería de lo principal, que era la evangelización y conversión de los indios. Ya para 1636 había 491 jesuitas en el Perú.

²⁹ José de Acosta, viajando y observando la naturaleza americana, su geografía y los fenómenos físicos del Nuevo Mundo, reconoce y afirma en el nativo americano su naturaleza como un ser humano libre, lo que explica y razona desde una nueva ética de comportamiento -más justa y más humana- del conquistador frente al conquistado. La *Historia natural y moral de las Indias* se publicó en Sevilla en 1590 y es su obra más reconocida (Del Pino Díaz, 2005).

³⁰Se fundaron tres Universidades durante el siglo XVI para afrontar los temas doctrinales que surgieron al implantar la Iglesia en un mundo diverso y para formar a las elites de la administración eclesiástica y civil: la de Santo Domingo, la de México y hacia finales de siglo, el prestigioso colegio de Lima también contaba con enseñanza universitaria. Si bien la educación no era uno de los objetivos de la Compañía, para mediados del siglo XVII se crearon más colegios, destacando la iniciativa de fundar establecimientos para los hijos de caciques (Luque Alcaide, 2000: 127).

Desde allí emprendían varias misiones por año a poblados de españoles, pero sobre todo se internaban en las tierras de indios; en esas excursiones apostólicas confesaban y catequizaban, procurando hacer desaparecer las idolatrías que aún se conservaban. En la provincia del Perú llegaron a tener unos 73 pueblos de indios, incluyendo las misiones de los Mojos al norte de Santa Cruz de la Sierra y la de Juli a orillas del lago Titicaca, siendo las más afamadas las reducciones del Paraguay (Millé, 1968; Ruiz Jurado, 2005).

Pero, como ha sido señalado ya por varios autores, el proceso de instalación misional no fue rápido ni coherente. La doctrina insistía en la necesidad de reformar las costumbres de los nativos mediante un aparato ritual de fuerte impacto emotivo que escenificara la terrible suerte que les tocaría a los pecadores no redimidos. Más que enseñar los contenidos teológicos y los dogmas del cristianismo, la Orden buscó imponer un código moral de comportamiento (Alcántara Bojorge, 2008, Pavone, 2007). En tal sentido, la estrategia misional adoptada en América fue distinta a la utilizada en otras partes del mundo, por ejemplo, en el Extremo Oriente, donde los sacerdotes se esforzaron por adaptarse a las reglas de la vida social japonesa en todo lo que no estuviere en oposición a los principios evangélicos, procurando un compromiso con los ritos y las ceremonias locales. Sin embargo, el contacto con los indígenas americanos los llevó a promover otro tipo de táctica, que pretendió acercar dichas poblaciones a una forma de convivencia civil próxima al modelo occidental y cristiano. Y a ello se dedicaron los misioneros, a ser los representantes de la estructura social que se deseaba imponer, interesándose en un principio menos por la predicación del Evangelio y más por de la propaganda religiosa y la trasmisión de modelos políticos y sociales europeos, de lo que deriva más que una misión religiosa, una misión “civilizadora” (Pavone, 2007: 73 y ss.).

Si bien desde un principio las misiones ambulantes constituyeron el sistema misionero jesuita empleado con mayor frecuencia porque les permitía el conocimiento de un vasto territorio y sus habitantes, no es

menos cierto que éstas resultaron ser poco eficientes por la falta de una presencia constante que garantizara la continuidad del adoctrinamiento. Las experiencias en territorio peruano, como el caso de Juli en Puno, llevaron a que la Compañía estimara que si quería resultados duraderos de su labor entre los indígenas debía instalarse en misiones permanentes, doctrinas o reducciones (Coello de la Rosa, 2007: 954). Así, desde fines del siglo XVI y en paralelo con las misiones ambulantes, se inició un nuevo sistema de misiones estables cuyos buenos resultados los llevó luego a darles preferencia. Desde entonces la metodología misionera en las colonias incluyó la formación de doctrinas, en donde se constituían pequeños poblados alrededor de un rancho-capilla a cargo de un doctrinero. Esta estructura es la que adoptan los jesuitas exitosamente en el Paraguay y con resultados desiguales en el Tucumán (Iglesias, 2011).

La Compañía de Jesús en la Gobernación del Tucumán. Misiones precursoras en los Valles Calchaquíes

Desde el año 1607 la región andina de la Gobernación del Tucumán pasó a integrar la jurisdicción territorial de la recién creada Provincia jesuítica del Paraguay (Morales, 2005) aunque, como se mencionó, la presencia de la Compañía en la región data desde fines del siglo XVI. Considerado como “el acontecimiento” misionero de la época colonial temprana (Dussel, 1992), los jesuitas llegaron al Tucumán gracias a los trámites del Obispo Francisco de Vitoria. Un primer grupo proveniente del Perú e integrado por los Padres Alonso de Barzana, Francisco de Angulo (como Superior) y el Hermano Coadjutor Juan de Villegas arribó en 1585, en calidad de Misión. En su camino a Santiago del Estero realizaron misiones comunes³¹ en Salta por ocho días y en Esteco por un mes y, según su propio relato, durante su estadía en Salta la gente les “rogó” que se establecieran allí; dos años después el gobernador Ramírez de Velasco

³¹ Eran tareas espirituales que se hacían mientras los Padres se trasladaban de una ciudad a otra por orden de sus superiores, hasta llegar a destino. Realizaban un trabajo intensivo catequizando, confesando, bautizando, etc. para compensar el poco tiempo que se detenían en cada lugar (Bruno, 1966).

les donó casas y estancias para que pudieran fundar un Colegio, lo que ocurrió recién en 1612. Desde su primera sede en Santiago del Estero realizaron misiones volantes a los valles de Lerma, Calchaquí, Humahuaca y la región del Bermejo. El segundo grupo de cinco jesuitas que entró al territorio del Tucumán llegó desde Brasil en 1587; al poco tiempo unos se volvieron y otros fueron destinados al Paraguay (Bruno, 1966).

Sin duda el personaje más destacado de la Compañía en el noroeste del país fue el P. Alonso de Barzana, quien junto al P. Angulo realizó, entre 1587 y 1593, miles de confesiones y bautismos. Barzana juzgaba que la función misionera solo sería eficaz si la doctrina era enseñada en la propia lengua de los naturales ³² (Berberian, 1987: 247). A falta de más sacerdotes, utilizaba un método particular que consistía en instruir en su idioma a los indios domésticos (aquellos que eran de servicio en las casas) para que después ellos enseñasen a sus compañeros los preceptos básicos del cristianismo y las oraciones, cantándolas a coro por las casas y caminos. Tal mecanismo suplía la ausencia de religiosos y la tarea evangelizadora no se interrumpía (Bruno, 1966).

La obra en el valle Calchaquí tuvo sus inicios a fines del XVI cuando el gobernador Juan Ramírez de Velazco ingresó al valle para reprimir a los indios sublevados en compañía de Barzana, a quien solicitó como capellán y mediador (Berberian, 1987: 248). Este aprovechó la ocasión para conocer a los calchaquíes, pero su permanencia una vez concluido el conflicto tuvo más que ver con la negociación del cese de los enfrentamientos armados que con el inicio de una tarea evangelizadora³³. Una vez aplacada la rebelión en el valle, se esperaba que la presencia de los jesuitas allí evitara la amenaza de los grupos calchaquíes sobre los

³²El tema idiomático fue una dificultad por la gran variedad de lenguas nativas, por ello era requisito para todo misionero aprenderlas, además del quechua o lengua general del Perú que con el tiempo pasaría a considerarse lengua oficial en el Tucumán. Su difusión se debe a la acción de los misioneros (Iglesias, 2008)

³³Barzana es el autor de uno de los documentos más significativos para esta historia, una Carta a su Provincial fechada en Asunción en 1594. Escrita apenas terminó su misión en Tucumán, resulta valiosa tanto por la cercanía temporal de los hechos narrados como su propia participación en muchos de ellos (Furlong, 1968).

centros urbanos, a la vez que garantizara el cumplimiento de las obligaciones de sus encomenderos (Quiroga, 2017: 210).

Luego de un primer periodo de misionar y evangelizar de manera ambulante a las numerosas parcialidades aborígenes de la región Calchaquí, los jesuitas procuraron instalar precarias capillas en varios puntos de su geografía. Desde 1599 y hasta 1609 los Padres Juan Romero y Gaspar de Monroy llevaron a cabo misiones de tipo ambulante y que, a criterio de sus superiores, no consiguieron los resultados esperados de pacificación y evangelización (Iglesias, 2011). La primera Carta Anua de 1609 para la región del Tucumán informa que se hacían incursiones de a pie sin apartarse mucho de las residencias; salían dos compañeros sólo con sus mantas y una “pobre cabalgadura” con el ornamento. Luego del primer contacto, comenzaba una estrategia de persuasión basada en un discurso y accionar que procuraba diferenciarse del resto de los españoles. Esto incluía pequeños regalos para atraer la confianza de los nativos, con el objetivo de que éstos vieran que los sacerdotes no querían nada, sino que se les daba sin pedir a cambio: “... *y con el buen tratamiento, que les hacen los padres no riéndoles con aspereza, sino avisándole con compasión, y quejas amorosas, y con comer algunas veces con ellos, se van domesticando y fiando cada día mas y aficionándose a lo que les dicen, y cobrando respeto a los padres, y a sus cosas...*” (Cartas Anuas, 1927:90).

En la Carta de 1610 ya aparece nombrada la “Misión de Calchaquí”, en alusión a estas misiones ambulantes realizadas por los Padres Romero y Monroy once años antes siguiendo los pasos de Barzana y de dónde les fue forzoso salir porque “...*nunca hubo comodidad de poder continuar aquella Misión*” (Cartas Anuas, 1927: 75). La resistencia de los indígenas a la doctrina cristiana y la presión de los encomenderos por acceder a la mano de obra vallista, motivó que los emprendimientos misionales de la primera década del siglo XVII no lograran la suficiente estabilidad como para poder perdurar. Por ello, los jesuitas se involucran en el conflicto originado por las formas abusivas del servicio personal, reclamando a las

autoridades civiles condiciones tributarias especiales, además de limitar el ingreso de españoles a los valles (Morales 2005: 60-62).

Los emprendimientos misionales de la primera década del siglo XVII no lograban la suficiente estabilidad como para poder perdurar, lo que motivó al Provincial Diego de Torres a denunciar en sus escritos la merma de muchos grupos de indios a causa del servicio personal al que eran sometidos por los encomenderos locales y cómo ello entorpecía el establecimiento de una doctrina, insistiendo en la necesidad de crear una Residencia en la ciudad de San Miguel de Tucumán -que finalmente se concretaría hacia 1613- desde donde atender las necesidades espirituales del valle Calchaquí con cuatro Padres cada año (Bruno, 1967, T. II: 446 y ss).

“...habrá seis años que entraron allá los padres Joan Romero y Gaspar de Monroy y bautizaron muchos y han quedado muy aficionados a los de la Compañía y así los desean y piden y de los primeros padres que entren en esta provincia será forzoso enviarlos que prosigan aquella misión... Andando el tiempo estaría allí bien empleada una de las residencias de cuatro padres... [entre] estos indios y otros seis mil infieles que se llaman diaguitas y están cerca de la Rioja... y tampoco son cristianos estaría bien... otra residencia de cuatro y de Calchaquí se podrá alguna vez salir a predicar a San Miguel... y de los diaguitas a la Rioja o al revés poniendo las residencias en los pueblos de españoles se podría ir a misionar estas dos naciones pero no serán bien cultivadas y sería mejor estar entre ellos algunos años hasta que siendo cristianos y bien adoctrinados se pudiesen entregar a otros curas” (Primera Carta del P. Diego de Torres, desde Córdoba del Tucumán, 17 de mayo de 1609. Cartas Anuas, 1927: 36).

Ante los rumores de nuevas rebeliones, el Provincial ya había conseguido en 1609 la autorización para que los PP. Juan Darío y Horacio Morelli se instalaran de forma permanente al valle, aunque sin lugar estable. Según consta en un informe del P. Darío, este segundo grupo de misioneros fue bien recibido y consiguió provechosos resultados; menciona además que catequizaban en kakan, confesando y bautizando a

cientos de nativos (Larrouy, 1923: 248). Esta misión sufre algunas intermitencias con el tiempo debido a que los Padres tenían orden de irse de los valles en cuanto se supiera que los españoles iban a hacer entradas en busca de mano de obra y ante el peligro de las consecuentes sublevaciones indígenas, pero siempre retornan –según ellos- a pedido de los mismos aborígenes los que, claro está, deseaban más ser protegidos de los encomenderos y militares que ser evangelizados. Debido a esto el Provincial ahora pone el acento en la necesidad de fundar otra Residencia en Salta desde donde se pueda atender a las misiones, las que juzga la principal razón de ser de la Compañía (Iglesias, 2006; 2008).

Las Cartas de los años posteriores traen mucha información etnográfica de los calchaquíes, pulares, diaguitas y guachipas, ya que con el tiempo los misioneros iban conociéndolos en sus peculiaridades y modos de vida. A la par se nota que los resultados en la conversión comienzan a decaer. Uno de los puntos más interesantes para esta época es la campaña de extirpación de idolatrías que tiene a Darío como fervoroso protagonista. La quema de adoratorios indígenas como el famoso de *Tucumanahao*, sitio de especial veneración -por supuesto, fue destruido-, y los enfrentamientos con los hechiceros, son de mención frecuente.

La fundación de la Residencia en Salta en 1616 refuerza la labor evangélica de la Compañía en el valle, pero sin que se registre aún una instalación estable en el mismo. Por el extraordinario recibimiento y nuevas “templos” que les construyen, se mantiene la esperanza de abundantes resultados (Iglesias, 2008). Pero para 1614, paradójicamente y a pesar de los buenos augurios, todo lo que se dice es que *“La Misión de los calchaquíes se abandonó por la extremada pobreza de los Padres”* (Cartas Anuas, 1927: 430).

El proceso de evangelización: la primera experiencia estable (1618-1622/27)

La organización de las tareas en las misiones se realizó de acuerdo a las instrucciones del Primer Sínodo Diocesano de 1597, que estableció un marco de referencia basándose en las disposiciones del Tercer Concilio Limense de 1584. A grandes rasgos, dichos documentos establecían que sólo se admitiría a los indígenas al bautismo, al matrimonio y la penitencia; que el catecismo³⁴ debía ser el que se usaba en Perú en lengua quechua y que habría de dos tipos: uno breve para los mayores y uno largo para los niños y los más “capaces”; y se recomendaba que en cada obispado se los hiciera traducir a las lenguas locales (Duran, 1982; Dussel, 1992).

Llevar todo esto de la teoría a la práctica en la región Calchaquí no fue sencillo. La instalación permanente en los valles se vio limitada durante años por la oposición de los indios y por lo escarpado del terreno que dificultaba el acceso a los lugares poblados; por ello, los jesuitas optaron por las misiones ambulantes como principal herramienta de evangelización. Las autoridades eclesiásticas consideraron que en este contexto de inestabilidad social que regía en los valles, las misiones ambulantes ofrecían la mejor alternativa, habida cuenta de la significativa dispersión de la gente que habitaba la región y la poca cantidad de operarios dispuestos a trabajar en ella. Esta estrategia implicaba recorridos de duración limitada que dos Padres realizaban periódicamente, haciendo un reconocimiento de la zona y de los grupos que habitaban en ella, a la vez que comenzaban a evangelizarlos (Iglesias, 2008; 2011).

En 1614 el entonces Obispo de Tucumán, Fernando de Trejo y Sanabria, despachó la autorización para la instalación definitiva de la Orden en la región, cuya licencia expresaba:

“Teniendo atención a la Extrema necesidad que los Indios del Valle Calchaquí tienen de ser doctrinados y enseñados en los misterios de

³⁴ Eran cuadernillos de preguntas a las que seguían respuestas fáciles de memorizar.

Nuestra Santa Fe Católica, y que los Padres de la Compañía de Jesús lo han hecho entrando diversas veces... y tienen captados muchos indios, y reducidos al gremio de la iglesia... damos facultad [de] imbiar al dicho Valle dos o quatro o seis sacerdotes... para que doctrinen, enseñen y catequicen y administren todos los sacramentos a todos los indios e indias... como verdaderos y propios curas que por tales los nombramos, elegimos y creamos desde ahora para siempre jamás mientras la Compañía quisiere tener a cargo las dichas doctrinas. Le damos facultad para que en el dicho Valle pueda erigir y Saber edificar las Capillas e Iglesias que le pareciere en las partes y lugares más cómodos, y a propósito para que los dichos Indios sean doctrinados...” (Licencia que el Provincial de los Jesuitas pueda enviar misioneros a los calchaquíes, San Miguel, 9 de octubre de 1614.AGN, Sala VII, Leg. 291, pieza 4540, foja 1).

Esta autorización termina explicitando que nadie, laico u otro religioso, se atreva a impedir su ejecución, bajo pena de excomuni3n, y es la base sobre la que se asientan las dos primeras misiones estables en los valles. En la octava Carta Anua del Provincial Pedro de Oñate, fechada en 1616, se indica que la Misión de Calchaquí llevaba más de dos años abandonada; en la Carta del año siguiente se informa que se mandó a los Padres Morelli y Macero a retomar la tarea, confiando en el buen suceso de esta nueva oportunidad. Sin embargo, unos pocos meses después, Oñate les ordenó salir del valle debido a que los españoles pretendían hacer una nueva entrada y, mientras no desistieran de ello, sus vidas correrían peligro. Por lo tanto, las misiones se suspenden hasta que en las Cartas de 1620 la Misión instalada en el Valle aparece nombrada como “Residencia de Calchaquí”³⁵ y se indica que funciona ininterrumpidamente desde 1618 con la presencia de cuatro jesuitas fijos (Cartas Anuas, 1929).

Se habla de catorce mil almas infieles que ahora parecen más dispuestas, según el criterio de los religiosos. El P. Cristóbal de la Torre

³⁵ La Residencia se diferencia porque no posee una empresa de grandes dimensiones para mantenerse. Dependen de los Colegios, que generalmente son los que manejan las estancias y haciendas (Iglesias, 2006).

era el Superior de las misiones y lo acompañan los PP. Morelli, Macero y Juan Sansón. En un informe de 1619, el Superior había dado cuenta de su estancia en el valle y relatado que, estando en el sitio de Tucumanahao, fueron visitados por ese pueblo y los de Ambirigasta, Bombala y otros más, todos con regalos para los religiosos que ellos a su vez compensaban con agujas, alfileres y chaquiras. Y prosigue:

“Dígeles después que habíamos de hacer la iglesia allí y con gran voluntad un pueblo se encargaba de levantar las paredes otro de cortar los horcones, y otro las varas etc. Y así en breve nos hicieron una iglesia bastante y dos aposentos donde nos acomodamos porque andaban cerca de cincuenta indios en la obra y hasta los mismo Curacas trabajaban y nosotros éramos los albañiles y arquitectos” (Informe del P. Cristóbal de la Torre, Cartas Anuas, 1929:180).

Oñate es menos optimista; según lo indica en una de sus Cartas de 1620, los calchaquíes no eran cristianos sinceros sino apóstatas e idólatras, por lo que es necesario tomar muy en serio el introducirles la religión *“...la lengua es el todo y el ayudarles con los españoles”* (Cartas Anuas, 1929: 181). Pero reconoce que más allá de los inconvenientes de siempre, *“...han hecho ya los padres la 2ª iglesia en lo más interior del valle entre dos pueblos llamados Zamalamau y Huchagasta, y...va aquella cristiandad con muy feliz progreso”* (Cartas Anuas, 1929: 183). Aquí las Anuas presentan un vacío que se extiende hasta 1628. La información proviene de una carta de 1621 del Obispo Cortazar al Presidente del Consejo de Indias, mientras cumplía con la visita pastoral a su diócesis, e informa que el estado espiritual de la misma es lamentable por ser tanta la gente necesitada y tan pocos los doctrinantes, debido -otra vez- a la pobreza de la tierra (Larrouy, 1923).

La Residencia de Calchaquí donde estuvieron muchos años doctrinando serían abandonadas en algún momento de la década de

1620³⁶ por la amenaza de rebeliones, los malentendidos y la mala fe de los españoles que rondaban la zona. Entonces los indios, al verse libres del control de los jesuitas, comenzaron a rebelarse una vez más. Varias cartas del Gobernador Felipe de Albornoz al Rey dan cuenta de la situación; una de 1629 atribuye los pocos resultados obtenidos en las misiones a la falta de un pueblo español en las inmediaciones que pusiera freno y temor a los indios. Indica que estuvieron los Padres de la Compañía seis o siete años, de suerte que pudieron bautizar a muchos que luego renegaron de la fe. Un año después escribe sobre los principios del Gran Alzamiento en Calchaquí, cuyos indios han estado siempre en libertad y poco sujetos. Aunque “...estuvieron con casa e iglesia para su educación...” (Larrouy, 1923: 60) volvieron a sus antiguos ritos, quemando las instalaciones no bien los Padres abandonaron el valle, en momentos previos al inicio del Alzamiento General de 1630 (Iglesias, 2008).

Nuevo y último empeño (1641-1658)

Una vez sofocadas las Guerras Calchaquíes “...los jesuitas quisieron cooperar al sometimiento de los levantados y en 1641 fundaron la reducción de San Carlos, cerca de los fuertes españoles.” (Cartas Anuas, 1927: LXXXI) como un nuevo intento de instalación permanente en la región. Se indica que fundaron entonces en la zona del actual pueblo de San Carlos, donde existía el Fuerte de Guadalupe, creado en 1630 por el gobernador Albornoz debido a las guerras. En las Cartas de 1641-43 vuelve a haber un apartado: “Es pues esta Misión de calchaquí muy antigua... intermitióse en ocasión que dieron los vecinos de Salta por sus propios intereses [siendo por ello castigados por Dios en las pasadas guerras, debido en parte] a haberles faltado los nuestros” (Maeder, 1996: 57), en alusión a la nueva instalación refundada en esos años.

³⁶ No se ha encontrado mucho consenso entre las fechas. Amigó (2000) propone a 1622 como el año de abandono. El mismo Torreblanca dice que se desampararon hacia ese año y fueron restauradas en 1643 (Piossek Prebisch, 1999: 93-94)

Una vez pacificado el territorio, el gobernador Albornoz solicitó que continuaran la obra; se informó a los PP. Hernando de Torreblanca y Pedro Patricio que estaban en el Fuerte del Pantano para que se hicieran cargo de esta nueva misión y en San Miguel se les proveyó de lo necesario. Por todo el valle fueron muy bien recibidos y regresaron a contar lo que habían hecho sin tener la licencia del Superior para ello, ya que su intención era que no salieran de allá; por lo tanto se les ordenó regresar a Calchaquí. Pero los indígenas comenzaron a sublevarse otra vez, peligrando la vida de los jesuitas, *“que ya estaban asegmentados con casa e iglesia conforme a la pobreza de la tierra”* (Maeder, 1996: 58). En algún momento los Padres Torreblanca y Patricio que atendían la misión se ausentan por unos días, y a su regreso encuentran su rancho revuelto y sus pocos trastos habían desaparecidos, lo que deriva nuevamente en el abandono del sitio. Por segunda vez, el Superior les ordena retornar, impidiéndoselos entonces el Gobernador Albornoz al temer por sus vidas; finalmente, luego de gestionar la entrada, retornan al Valle en 1644. Las Anuas de ese año redactadas por el P. Francisco de Zurbano indica que *“... fijaron su residencia en el centro del Valle, en el paraje del pago de Tucumanaho, el cual consta de 250 familias, muy a propósito para una futura Reducción...La casa donde viven y el rancho donde reúnen a los niños para enseñarles... se ha construido en adobes”* (Citado en Fortuny, 1966: 140). Pero avanzan lento en la conversión de las almas y para atraerlos usan el viejo método de regalarles chucherías, pues según el relato de los sacerdotes eran muy afectos a las cuentas de colores. Como no tenían indios que los sirvan tuvieron que llevar gente de afuera del valle, al punto que *“Para haber de edificar unos ranchos de adobe...”* debieron pagarles a los indios (Maeder, 1996: 61).

Con las mismas dificultades de siempre, mantienen la eterna esperanza de, ahora sí, poder avanzar en esta conquista espiritual a pesar de los antecedentes de 30 años de afanes entre los calchaquíes y los magros resultados obtenidos. Aunque los indios no estaban muy interesados en la evangelización, el logro era mantenerlos calmos. La

única esperanza se cifraba en la educación de los hijos de los caciques y en bautizar niños moribundos (Iglesias, 2008).

Al sur, en la región de Anguinahao cerca de los poblados de los quilmes y colalaos, el Padre Patricio funda la misión de Santa María de los Ángeles de Yocavil. El nombre de esta misión denota su ubicación en un extenso valle donde habitaban varias parcialidades indígenas y de allí deriva la confusión sobre su posible localización. Algunos lo identifican con el emplazamiento del actual pueblo -que tuvo su origen en una merced de españoles a finales del siglo XVIII (Larrouy, 1927)- o cerca de Fuerte Quemado, llamado así según Toscano (1898) por ser el fuerte que protegía las fronteras y a la misión, pero los mismos jesuitas explicitan que nunca levantaron en Calchaquí un emplazamiento al amparo de las armas españolas (Fortuny, 1966: 136). Otros autores propusieron que se ubicaba en Encamana, parcialidad ésta que se emplazaba hacia el extremo sur del valle, en Punta de Balasto (Lozano, 1754). Este dato se considera poco probable porque los relatos de los propios misioneros indican que estaban cerca, pero no entre ellos; y que para llegar a la misión se iba por el camino de Tafi (Pastells, 1915). Sólo perdura la tradición histórica de su ubicación en la región del Fuerte, que sería la zona de Anguinahao, asiento de indios yocaviles, confinando a tres leguas con los quilmes, al decir de Lozano (1754).

Entonces *“Los Religiosos del Valle se redujeron a dos reducciones, de San Carlos y Santa María, en cada una dos, y en la una el uno era Superior. Han estado todo el tiempo sobredicho. Tenían su modo de colegio con su clausura y en cada uno su iglesia y sus campanas”*³⁷ (Larrouy, 1923: 202). Para la misma época en el centro del valle Calchaquí se funda San Carlos Borromeo, primer núcleo urbano de indios conversos de la parcialidad de los angastacos y angingastas (Fortuny, 1966).

³⁷ “Tenían su modo de colegio con su clausura” refiere al claustro, un edificio con patios generalmente adosado a la iglesia que se lo conocía como “colegio”. Era la residencia de los misioneros y contenía, asimismo, el depósito y los talleres (Levinton, 2009). Por la expresión “a modo de”, se infiere que no era la planta tipo de la misiones con el claustro adosado a la iglesia, lo cual en este caso es impracticable por el tamaño de la superficie disponible para construir.

Las Residencias debieron sortear muchas dificultades, ya sea por el genio insurrecto de los calchaquíes o las trabas que los encomenderos les ponían. La conquista espiritual quedó definitivamente trunca con la rebelión de 1658 instigada por el falso inca Pedro Bohorquéz. La mejor relación de los hechos es la que escribe el propio Torreblanca 40 años después, pues ya habían fallecido sus tres compañeros y ninguno había dejado constancia de lo sucedido, puesto que

“...salimos desterrados con violencia de cuatro PP. que asistíamos, el P. Patricio, el P. Eugenio de Sancho, el P. J. de León, y yo, dos en la doctrina de Santa María de los Ángeles, y dos en la de San Carlos” [siendo Bohórquez el culpable de] *“...habernos distraído de la conversión de los Calchaquíes, y el haber arruinado y quemado las iglesias, malbaratado y usurpado los bienes...”*(Torreblanca (1696); en: Piossek Prebisch, 1999: 18-19).

Bohórquez pudo mantener la situación de beligerancia durante dos años, mientras asentaba un gobierno fuerte y militarizando en los valles. De este modo, establece su real en Tolombón, pequeña ciudad estratégicamente ubicada, a la cual hizo fortificar y dotar de una artillería defensiva compuesta por cañones hechos con madera dura³⁸ (Levillier, 1927; Lorandi, 1997). Posteriormente se traslada a instalarse también en la misión de San Carlos Borromeo. Los jesuitas recibieron entonces la orden de no apoyar la farsa de su supuesto reinado; el Obispo Maldonado responde a una misiva a Bohórquez y le recuerda que los calchaquíes jamás estuvieron sujetos al inca y que si a él lo reconocen como líder es para escaparse de los españoles. *“También sé que son los mayores idólatras que hay en las Indias; difícil raíz para que repentinamente de fruto de católicos”*, para concluir: *“La conversión de Calchaquí, son los niños que mueren con bautismo; las minas y riquezas, es conservarla como estamos”* (Citado por Lozano, 1875 [V]:69-70).

³⁸ Según parece, Bohórquez había aprendido a hacer cañones de un compañero de celda en el presidio de Valdivia (Piossek Prebisch, 1999).

Al ser descubierto, Bohórquez organizó una serie de revueltas, liderando el tercer levantamiento de los calchaquíes y atacando las ciudades de Salta y San Miguel, al mismo tiempo que arrasaba con el valle. En San Carlos, Bohorquez prohíbe a los indios que tengan comunicación con los Padres, cercándoles la casa de guardias. Esto termina en que, al no poder matar a los jesuitas que entorpecían sus planes, los sacó de la valle con la excusa de que fueran a Salta a tramitarle el indulto, diciéndoles que el P. Sancho vendría desde Santa María a cuidarles la casa. El tres de agosto de 1658, sucedió que

“...apenas nos perdieron de vista cuando... se hizo dueño de todo... Repartió, dividió, malbarató a derecho y siniestro, haciendo las liberalidades que quiso de herramientas, de hachas, cadenas, palas, etc.; que tenía San Carlos lo necesario ya como un Colegio... tenía ya la Misión muy buenas alhajas de plata, vinagreras, incensarios, etc., y para la decencia de ornato, y para los difuntos de seda y plata... Teníamos nuestra librería de buenos libros...” (Torreblanca (1696); citado por Piossek Prebisch, 1999: 52).

En cuanto a Santa María, los jesuitas salvaron la vida de milagro cuando los indios de Anguinahao, Yocavil y Encamana asaltaron la misión. Estaban avisados por Torreblanca para que huyeran al fuerte de Andalgalá; no lo hicieron a tiempo y lo pasaron peor. Así lo refiere el Padre Sancho que:

“...de repente invadieron nuestra casa los indios de diversas naciones, y al mismo tiempo dieron algunos tras las vacas, ovejas y mulas, y otros sobre nuestro hato... otros se apoderaron de los ornamentos, libros, papeles, que a mi vista hicieron pedazos... Acabado el saco, quisieron dar tras nuestras vidas, que pudimos librar con el amparo de solos dos indios que nos prestaron dos caballos. En ellos huimos hasta el pueblo de las Encamanas...; valiéndonos el correr y de noche” (Citado por Lozano, 1875 [V]: 123-124).

Las Anuas de 1658 hacen mención a la ruina de ambas misiones y a las refriegas posteriores (Salinas, 2010) y aunque su relato suele destacar

que el trabajo fue arduo y que se logró convertir a muchos, esa no parece haber sido la opinión de España. En una Cédula Real fechada el 29 de agosto de 1659 y dirigida al Gobernador del Río de la Plata, se le solicita que auxilie al Tucumán en una nueva campaña de pacificación ya que “...los indios del valle de calchaquí, que siempre habían estado mal reducidos a la fe católica...” (Archivo de la Nación Argentina. 1911: 392) continúan siendo una amenaza.

Finalmente, una carta de Torreblanca al P. Francisco Jiménez sobre los sucesos de Calchaquí, fechada el 23 de noviembre de 1659 desde Salta después de participar como capellán en la campaña de pacificación y luego que los indios fueron sacados a Salta, indica que “*En orden a la doctrina de los Calchaquíes es necesaria opresión esta no puede correr por nuestro medio [hasta que se les fije asiento] no parece pueda hacerse empeño de bautizar ni administrar sacramentos*” (Larrouy, 1923: 234). Aunque se ofrece como doctrinero de los desnaturalizados, desconoce qué destino le tocaría en suerte de allí en más.

Luego de eso, los jesuitas no volvieron a instalarse en el valle Calchaquí. Al finalizar las desnaturalizaciones en 1666, Villacorta les ofrece a los jesuitas mantener algunos pueblos, proveyéndoles de ganado y rentas para su sostén. Torreblanca responde que no tiene orden de sus superiores, quienes ya consideraban impracticable esta empresa ni la consentirían por el obvio inconveniente de estar los indios repartidos en tantas encomiendas “...que era una confusión, ni serviría para mas que... pleitos, y un tropel de disgustos que causarían a los misioneros, y sus ministerios serían menos útiles” (Lozano, 1875 [V]:242-243)

Confrontando fuentes documentales con información del terreno

Como se desprende de los datos presentados hasta aquí, la experiencia misional de los jesuitas en Calchaquí generó una sucesión de ocupaciones relativamente próximas, de mayor o menor envergadura material y variada duración que, con frecuencia, fueron nombradas por cronistas e historiadores como si se trata de un mismo sitio. Una primera

sistematización de la información permite proponer que dichas ocupaciones habrían generado un registro material discreto en al menos tres locaciones distintas: en Tucumanahao, donde se habría instalado la primera misión narrada por Diego de Torres aproximadamente en 1618 y en 1641, según refiere Fortuny (1966); en Samalamao³⁹, donde habría funcionado la segunda instalación en el interior de valle como describe el P. Oñate hacia 1620 (Samalamao también es parada de las misiones ambulantes de la primera década del siglo XVII); y en Anguingasta, donde se instaló entre 1644 y 1658 la última de las misiones, San Carlos Borromeo, de donde deriva el nombre de la población actual (ver Fig. 3.2).

Ya que las primeras misiones eran ambulantes y no tenían orden de residencia fija, es difícil estimar que características podría haber tenido su instalación física y que evidencia podría hallarse actualmente en el terreno que permitieran identificar el sitio de Samalamao. Considerando la información incluida en la Carta Anua de 1610 y el itinerario del Obispo Julián Cortazar de 1621 cuando realiza su visita pastoral al valle, la mayor parte de los autores citados aceptan que esa misión funcionó en Chuscha, en las cercanías de Cafayate, pero hasta donde se pudo indagar no se conocen antecedentes de hallazgos materiales que lo confirmen. Sin embargo, durante los trabajos de prospección de la zona en el año 2006, se registró la tradición oral que atribuye el viejo molino de Chuscha (Finca La Rosa) a los jesuitas.

De las otras dos misiones, los restos de San Carlos de Tucumanahao o San Carlos Alto -como lo cita Fortuny (1972) para diferenciarlo del “bajo” en Anguingasta- corresponderían a los identificados en el paraje de Piedra Pintada; y las de San Carlos Borromeo, por su parte, se ubicarían en las inmediaciones del actual pueblo, antiguo sitio de Anguingasta.

Fortuny diferencia ambas instalaciones y afirma que la misión de San Carlos de Tucumanahao fue destruida por las tropas de Bohórquez:

³⁹ Paraje de Chuscha, cerca de la actual ciudad de Cafayate.

“...era un núcleo después de Angastaco, hoy Las Flechas, por el que se transitaba para descansar en Tucumanaho, que corresponde, así mismo, al San Carlos alto, “antigua reducción” de los jesuitas a la que nunca éstos habían abandonado, a pesar de haber iniciado otro centro misionero en San Carlos de Anguingasta.... san Carlos Alto, Tucumanahao, constituyó el segundo lugar de las actividades nefastas de Bohorquez, y fue este templo el que hizo quemar el falso Inga” (Fortuny, 1972: 79).

Estos datos pueden haber sido tomados de Pastells, quien identifica la misión de “San Carlos Alto” al sur de Angastaco, en relación al itinerario que siguió el ejército español en 1659 (Pastells, 1915: 575).

En las Anuas de 1644 que Fortuny cita, aclara que en Tucumanaho poseían iglesia y escuela *“Aún hoy en día pueden verse los restos de esta Misión, construida de adobes, en el sitio denominado Piedra Pintada, entre Santa Rosa y Las Flechas”*... *“Finalmente, la Misión de San Carlos se establece terminantemente y por autoridad del Provincial, entre los años 1646-1647, en el pueblo de Anguingasta...”* (Fortuny, 1966: 140-141).

Cabe mencionar que, en sus propias palabras, Fortuny basa esta afirmación en la lectura de ciertos documentos que *“obran en mi poder”* (Fortuny, 1972: 80), pero de los que no brinda detalle en ninguna parte de su texto. En una nota al final del libro comenta que gracias a la mediación del Padre Furlong pudo consultar Cartas Anuas inéditas existentes en el Archivo de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires: *“Así, pude descubrir la primera ubicación de San Carlos de Samalamao, San Carlos de Tucumanahao y la homónima y última reducción de Anguingasta”* (Fortuny, 1972: 103) (Fig. 3.1).

Una afirmación semejante expresan las notas de Teresa Piossek Prebisch en su edición de la Relación Histórica elaborada por el Padre Torreblanca, en donde afirma que *“Era el sitio denominado Tucumanahao...”* donde Bohorquéz había ubicado su cuartel y en cuyo convento hacía sus juntas (Piossek Prebisch, 1999: 41), pero después esta autora lo ubica en la zona vitivinícola más fértil donde confluyen los ríos

En algunos casos en que la información histórica es confusa, ciertos rasgos particulares de la geografía de cada uno de los sitios permite asignarlos con cierto grado de precisión a una u otro instalación. Fortuny, por ejemplo, indica que los indios *“quemaron, robaron y saquearon la Casa Residencia, Colegio e Iglesia de San Carlos. Como el fuego no podía destruir la parte arcillosa del recinto sagrado, Chamijo hizo que el río se desviara hacia el templo y lo arrasara”* (Fortuny, 1966: 159). De igual modo una carta del Padre Patricio (compañero de Torreblanca y Superior en San Carlos) del 27 de agosto de 1658, describe que luego que Bohorquez los echara del valle, él vuelve por su cuenta y en el camino encuentran tres indios espías:

“...mintiéndome, dijeron... que nuestra casa estaba intacta. Llegué a un puesto media legua de San Carlos... y no habiendo encontrado a persona alguna... escribí a dicho don Pedro pidiéndole licencia para ir á verle. Al cabo de una hora volvió el muchacho... había visto toda nuestra casa e Iglesia saqueadas y quemadas, y anegadas en un mar de agua”
“... fui al lugar de San Carlos, en donde con mis ojos ví esta ruina. La iglesia sin campanas, retablos, láminas, imájenes, cristos de bronce, cruces, cajas, que había dejado llenas de ornamentos, cálices, aderesos de seda y plata muy buenos, y finalmente toda quemada hasta las vigas, dos puertas, umbrales, y aún parte de las tapias caídas, y no pudiendo yo entrar por las puertas y oficinas, que estaban anegadas con las aguas de un grande arroyo, que habían metido por la huerta, y salía por la portería, puéstome yo sobre una tapia de la iglesia, hice que el muchacho entrara de aposento en aposento, y de oficina en oficina, y no habiendo hallado cosa alguna, sino todo quemado hasta las puertas y ventanas, umbrales y vigas, y todo cuanto había de madera, nos volvimos...” (Lozano, 1875, T.V: 120-121).

Seguramente tanto la de Tucumanahao como la de San Carlos Borromeo fueron destruidas, habida cuenta del estado de beligerancia y la escalada de violencia que se desató en esos momentos. Pero teniendo en cuenta que el sitio de Tucumanahao se encuentran en un terraplén sobre elevado varios metros por encima de la planicie de inundación del río

Calchaquí, las posibilidades de que se viera severamente afectado por una inundación provocada por el desvío de su curso o de alguna acequia, resultan prácticamente nulas a las consideradas para el caso de San Carlos Borromeo, que probablemente se habría encontrado sobre el fondo del valle.

Cabe también la posibilidad de que en Tucumanahao lo que fue inundado sean, como expresaba el P. Patricio, oficinas y casas que tal vez estarían en terreno bajo y al alcance de las tomas de agua del río Calchaquí. Este jesuita dice que para verlo tuvo que cruzar el río a media legua, eso pudo ser factible en ambos San Carlos. Aunque Anguingasta se encuentra sobre una planicie, para llegar a Tucumanahao yendo por la Quebrada de Salta debe pasarse el río Calchaquí aproximadamente a 1 Km. En el actual pueblo, se pudo cruzar directamente por la quebrada que atraviesa la Ruta provincial 44 proveniente desde la Quebrada de Las Conchas.

Para concluir, se considera importante remarcar que el nombre de “San Carlos de Tucumanahao” no es el que le dieron los jesuitas a la instalación que se estudia en este trabajo de Tesis. A pesar de lo que diga Fortuny y otros autores, las Cartas Anuas de la época hablan de “Misión de Calchaquí” o “Residencia de Calchaquí” con alguna mención al sitio o paraje de Tucumanahao. Solo la tercera fundación es la que recibe efectivamente el nombre de “San Carlos”. La denominación de San Carlos de Tucumanahao simplemente es con la que se decidió designar al sitio arqueológico.

Finalmente, la cronología de las fundaciones de las misiones en los valles Calchaquíes podría sintetizarse de la siguiente manera:

Misión	Año aproximado de fundación y abandono	Ubicación
De Calchaquí	1618 / ±1622-27 1641 / 1658	Tucumanahao (Piedra Pintada)
De Samalamao	±1609 / ±1613 ±1620 / ±1622-27	Chuscha (Cafayate)
San Carlos Borromeo	1644-46 / 1658	Anguingasta (San Carlos)
Santa María de los Ángeles de Yocavil	1644-46 / 1658	Valle de Yocavil, probablemente entre Fuerte Quemado y Santa María (Catamarca)

Fig. 3.2: Cuadro comparativo de las misiones con su posible ubicación.

Capítulo 4

Captación de espacios indígenas de culto: la extirpación de idolatrías

“...adon Juan Calchaquí... le tienen por guaca...”
Carta de la Audiencia de Charcas a S. M., 1563 (Levillier, 1918)

Trabajos previos de investigación histórica han intentado referir los motivos de la elección del sitio de Tucumanahao para la instalación de una misión jesuítica (Ambrosetti, 1895, 1897; Cornejo, 1937; Fortuny, 1966; Reyes Gajardo, 1938; Toscano, 1898). Entre las causas consideradas interesa en particular a este trabajo aquella relacionada con el rol que dicho espacio podría haber jugado en el desarrollo de rituales y ceremonias de los grupos locales desde tiempos prehispánicos, ya que ellos sustentaría la hipótesis de que los misioneros lo eligieron como parte del proceso de extirpación de idolatrías, método que implicaba la implantación física del cristianismo en espacios de alta significación para las poblaciones a adoctrinar (Iglesias, 2012).

En el presente capítulo se exponen los motivos por los cuales se institucionalizó y materializó el proceso de extirpación de idolatrías en el área andina en general, cuál fue el rol de la Compañía de Jesús en dicho proceso y como éste se trasladó y concretó en el valle Calchaquí en particular, teniendo en cuenta las características propias del culto que existía entre las poblaciones locales al momento de la llegada de los europeos.

Metodología evangelizadora: la guerra contra las idolatrías

Desde los primeros tiempos de su llegada a territorios del Perú en 1568, uno de los principales objetivos de los misioneros de la Compañía en su accionar en las diversas regiones andinas, fue la destrucción física de los adoratorios e ídolos en torno a los cuales se reunían las poblaciones locales. Tal labor no era extraña a las actividades que realizaba la Orden,

que ya contaba con la experiencia adquirida en Europa en la predicación itinerante con las que visitaban ciudades y zonas rurales aisladas. Enfrentados a las dificultades específicas que presentaba evangelizar en las zonas rurales del Perú, la Compañía comenzó a considerar otros métodos además de las misiones volantes.

Organizaron entonces sus propias “doctrinas de asiento”⁴⁰ “...para ver si estando de propósito entre ellos y siempre sobre ellos podrían de una vez, con su perpetua vigilancia y cuidado... desarraigar siquiera de un pueblo la idolatría y borrachera⁴¹...” (Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, Crónica anónima de 1600, que trata sobre la instalación y las misiones de los jesuitas, T.2, Madrid, 1944, p. 401; citado en: Cordero Fernández, 2012: 366).

El objetivo de la Compañía de Jesús de destruir las idolatrías y asegurar la evangelización, hizo necesario el desarrollo de un modelo –ya implementado por los franciscanos- con presencia constante de sacerdotes bien preparados para las tareas pastorales, habitando entre los indios. Surgieron así las doctrinas de asiento, las que no debían tomarse a perpetuidad, sino sólo por los años necesarios para reformar el lugar y luego asentarse en otro⁴². De todas maneras, no son fases sucesivas sino experiencias interrelacionadas. No se abandonó el modelo misionero itinerante ya que se hacía necesario para esparcir y reforzar la fe cristiana en las poblaciones lejanas de los centros urbanos de difícil acceso. A la par de que se creaban las doctrinas de asiento - la primera de ellas fue la de Juli en 1578-, los jesuitas siguieron recorriendo el virreinato peruano

⁴⁰La creación de *doctrinas de indios* fue uno de los mecanismos implementados por las autoridades civiles en América para solucionar la dispersión de las poblaciones nativas en un muy extenso territorio. Los jesuitas se resistieron a dichas doctrinas por considerar que eran incompatibles con los estatutos y las Constituciones de la Orden y porque restringía su libertad de acción (Iglesias, 2012).

⁴¹ Diversos autores han analizado la mención de “borracheras” que aparece en la documentación histórica y en el relato oral de la región; Amigó (2000) propone que era un evento con un amplio sentido ritual que se realizaban en momentos especiales del calendario agrícola, en fechas de importancia simbólica, en ocasión de la muerte de ciertos individuos, etc.

⁴² “Summa Instituti”, en *Monumenta Ignatiana. Constitutiones Societatis Jesu*, T. I. Monumenta Historica Societatis Jesu 63, Roma, 1934. Enciclopedia Católica. <http://ec.aciprensa.com/c/companiajesus.htm> (consultado: Octubre 2018).

catequizando y confesando. Resultado de estas misiones volantes es que los jesuitas comprendieron que las idolatrías en la diócesis de Lima persistían, no obstante los años invertidos en su evangelización (Cordero Fernández, 2012: 367).

En un texto de amplia difusión en la época, *De procuranda indorum salute* (1588/89), el jesuita Joseph de Acosta estableció la diferencia entre los aún no convertidos y los apóstatas; los primeros debían ser cristianizados por medio de la persuasión y la comprensión, mientras que los segundos debían ser tratados con severidad, reprimiéndolos y castigándolos. No obstante, Acosta estimó también que aquellas costumbres y prácticas que no fuesen contrarias a la moral y doctrina cristiana, podían conservarse e incluso reorientarse hacia el Dios cristiano (Cordero Fernández, 2010)⁴³.

Pero con el tiempo, la intención de tolerar algunos de los hábitos de los grupos locales para favorecer su integración a la sociedad colonial fue diluyéndose y la Compañía se volvió inflexible frente a determinadas prácticas como las borracheras y, por supuesto, la idolatría, por considerar que hacían peligrar la evangelización (Fig. 4.1):

“Porque es cosa de lástima y compassion ver quan arraygadas y ondas rayces tienen echadas en sus idolatryas: y aunque nosotros les prediquemos como los principales cavecas que son sus hechiceros y confesores quedan encubiertos porque para ellos no bastan alages, ni ruegos, hasta que se use a las amenazas (...) no será durable la conversión de los pocos, viviendo entre sus cabezas, que les tiene puestos en tanto errores, que remedan en todas las cossas a la iglesia, haciendo que se confiessen con los sacerdotes de los ydolos tres veces al año...” (Letra annua de la provincia del Perú de 1610. Citado por Cordero Fernández, 2012: 369)

⁴³ Desde finales del siglo XVI, mucho antes del inicio de las visitas de idolatrías, los jesuitas se dieron cuenta de que era imperioso aislar a los dogmatizadores, hechiceros e idólatras incorregibles, remedio útil para desarraigar las idolatrías, pues de seguir existiendo estos personajes, la idolatría y las costumbres alejadas a la cultura cristiana occidental se mantendrían vivas (Cordero Fernández, 2012: 368).



Fig. 4.1: “La borrachera machasa”. Lámina de Guamán Poma de Ayala. Nótese el significativo detalle del diablo sobre el borracho.

Así, el proceso de destrucción de las *idolatrías* y la aniquilación de aquellas prácticas de origen prehispánico que se alejaban de la doctrina cristiana, se convirtió en tarea habitual de los misioneros americanos y se enmarcó en las llamadas *visitas de idolatrías* instituidas bajo el Derecho Canónico Indiano. Se desarrollaron en las zonas rurales de la diócesis de Lima, con el objetivo principal de destruir todas aquellas prácticas que se alejaban de la doctrina cristiana entre los indios bautizados y convertidos al catolicismo. Tales visitas implicaban la conformación de tribunales itinerantes integrados por misioneros y un juez eclesiástico cuyas funciones eran, respectivamente, enseñar y confesar para afianzar la fe católica entre los indios, y destruir las *huacas* y todo lo relacionado con

ellas. Los visitantes recorrían las localidades indígenas de la región en que se hallaban y sometían a proceso a los apóstatas ⁴⁴ (Cordero Fernández, 2012: 361-362). Por esto es que las idolatrías también fueron calificadas desde otro punto de vista no basado en el objeto de adoración, sino en el adorador, el idólatra, cuyas intenciones -el grado de idolatría que profesaba ya sea de manera inconsciente; o el que profesaba un sincretismo con el catolicismo; o el que rendía conscientemente culto y sacrificios a los ídolos materiales- medían la actitud de los censores para con ellos (Duviols, 1977: 23-24).

Estructuradas, organizadas e institucionalizadas por el Sínodo Limense de 1613, las visitas de idolatrías se extendieron por las regiones rurales del Virreinato del Perú durante gran parte del siglo XVII. Cada visita contaba con una primera etapa de carácter judicial, destinada a identificar, procesar y castigar la heterodoxia; se comenzaba con la lectura de varios edictos, señalando de manera general aquellas conductas y prácticas contrarias al catolicismo con la finalidad de que los indígenas se autoinculparan o denunciaran conductas idolátricas realizadas por otros miembros de la comunidad. Posteriormente se efectuaban interrogatorios para identificar la *huaca* principal y el hechicero que la servía, dando inicio así a la etapa sumaria o de investigación del proceso. Si se obtenían pruebas o se suponía que se estaba frente a un idólatra, se procedía a su acusación y esto podía resultar tanto en su absolución o bien considerado culpable y penalizado⁴⁵. Los castigos podían abarcar desde azotes, cortes de cabello, hasta la cárcel -para lo cual se implementó la de Santa Cruz en el Cercado de Lima- incluso de por vida (Cordero Fernández, 2010: 377; Duviols, 1977: 253-253).

La otra etapa que se desarrollaba en simultáneo e intensivamente, era de contenido pastoral cuyo fin era catequizar y reconducir a los

⁴⁴ La Inquisición en América careció de jurisdicción sobre los indios bautizados por expresa resolución real, pero la población nativa americana no fue sujeto pasivo de dicha jurisdicción (Cordero Fernández, 2012: 361). La novedad que presentó este sistema, entonces, fue el hecho de someter a proceso judicial a los indios apóstatas en un contexto en que el Santo Oficio carecía de jurisdicción para poder enjuiciarlos.

⁴⁵ En este caso, el reo tenía la opción de abjurar de su error y reconciliarse con la Iglesia.

indígenas al cristianismo. Esta última tarea mayormente fue llevada a cabo por los Padres de la Compañía de Jesús quienes, al mismo tiempo de justificar ideológicamente el proceso, se ocuparon de establecer un método para su desarrollo. Además de la estrictamente religiosa y que coincidía con su misión en América, otra razón plausible para la activa participación jesuita en las campañas de extirpación probablemente haya sido que éstas les permitieron explorar y reconocer el territorio de la diócesis, delimitar sus regiones, lograr un mejor conocimiento de las lenguas y costumbres indígenas, y evaluar cuáles centros urbanos eran los apropiados para establecerse (Cordero Fernández, 2012: 371). La visita culminaba con el descubrimiento y destrucción de las *huacas* fijas. En todos los casos, el visitador después plantaba una cruz en el lugar de su emplazamiento conforme a las disposiciones en vigencia desde el primer Concilio de Lima (1551-1552). Posteriormente se realizaba el *auto de fe* en la plaza del poblado para las huacas móviles, fundamentalmente las *mallquis* más prestigiosas⁴⁶ (Duviols, 1977: 256-257).

En 1621 Pablo Ioshep de Arriaga redactó un informe, que llegó a ser conocido como *Manual de Extirpación de Idolatrías* (Fig. 4.2), en el que presentó evidencias de la pervivencia de creencias y actividades heréticas entre los grupos indígenas de la región andina, indicando nombres, lugares y hallazgos, fruto de su experiencia acompañando a dos famosos extirpadores de idolatrías, Francisco de Ávila y Hernando de Avendaño. Desde entonces, el Manual guió el accionar de los visitadores en las subsiguientes campañas de extirpación (Cordero Fernández, 2012: 361-363).

⁴⁶ *Huacas* numerosas y especialmente veneradas que ocupaban un lugar de privilegio en el culto a los muertos, las *mallquis* eran las momias de los antepasados de los diferentes linajes locales, generalmente ubicadas en las cimas de los cerros. Durante las acciones de extirpación de idolatrías las *mallquis* fueron destruidas en el lugar donde se las encontraba, salvo aquellas que eran las principales del *ayllu*, que eran quemadas en la plaza frente a toda la comunidad (Duviols, 1977: 257).



Fig. 4.2: Facsímil de la portada del Libro de Pablo J. de Arriaga *Extirpación de la Idolatría del Pirú* (1621).

Antes de su publicación, el manuscrito fue leído en la Congregación Provincial en donde se discutió el tema de la idolatría de los indios. El virrey, el arzobispo, algunos miembros de la Audiencia de Lima y cinco visitadores mencionados en el texto realizaron observaciones que fueron incorporadas al escrito, de modo que el libro constituye la más lograda síntesis de los principales puntos de vista de los partidarios de la extirpación, de las autoridades del virreinato, así como de los conocimientos que se tenía sobre el tema de las creencias y prácticas idolátricas a principios del siglo XVII (García Cabrera, 2010: 96-97).

Arriaga estimó que los indígenas habían conservado los instrumentos e ídolos de sus antiguas creencias no por malicia sino por falta de doctrina y enseñanza suficientes, y que el problema radicaba en que los curas y autoridades no habían sabido ver idolatría en las danzas,

fiestas y demás prácticas locales, persuadidos de que eran simples manifestaciones folclóricas de supersticiones que con el tiempo se irían apagando. Fue Francisco de Ávila el primero en llamar la atención sobre el contenido idolátrico de muchas de esas prácticas y en explicar el significado de las pruebas que presentaba: las piedras, algunas insignificantes, iban ligadas a tradiciones e historias; los lugares cotidianos adquirían significado mítico; las fiestas y danzas, los nombres y las costumbres, iban ligados a las antiguas mitologías (García Cabrera, 2010: 98).

“Y no hay más que admirarse que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios... Por que es cosa cierta y averiguada que estas figuras y piedras son imágenes y representaciones de algunos cerros, de montes y de arroyos o de sus progenitores y antepasados y que los invocan como a sus hacederos y de quien esperan todo su bien y felicidad...” (Arriaga, 1621: 14).

Otras razones de la idolatría, según Arriaga, eran la persistencia de la autoridad de los caciques, sustentada en el hecho de no haberles quitado sus huacas portátiles ni destruido los cuerpos de sus veneradas *mallquis*, ni quitado los objetos de culto, ni prohibido las fiestas por considerarlo todo apenas vana superstición. Tal vez por la comprobación de la persistencia de idolatrías en todo el territorio del Perú, pese a décadas de evangelización y a la progresiva consolidación de misiones permanentes en diversos puntos de su geografía, el modelo misionero itinerante nunca se abandonó, pues servía para acceder a poblaciones lejanas de difícil acceso que de otro modo se mantenían al margen de las intenciones de la Orden:

“...un indio en su casa, el qual no acudía a la iglesia, y entrando en su casa para llevarlo a Missa,... le hallaron que estaba sacrificando una huaca... Castigose el auctor y el provisor de aquel distrito repartió el ganado para la Iglesia, quemando aquella casa para exemplo de los demás, y en ella y en la cuadra Della está puesta una Cruz en el lugar

donde estava puesta la guaca...” (*Letra annua de la provincia del Perú*, 20 de abril de 1600. Citado por Cordero Fernández, 2012: 368).

La materialidad de las idolatrías

La desaparición física de los lugares de culto de las poblaciones nativas no solo fue del interés de la Iglesia católica sino también de las autoridades civiles de América. Desde momentos tempranos las Leyes de Indias fueron precisas al respecto; ya en el primer Libro, la sexta ley encarga a los virreyes, presidentes de Audiencias y gobernadores “*que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las idolatrías de entre los Indios*”. La séptima ley indicaba “*...que en todas aquellas Provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los Idolos, Ares, y Adoratorios de la Gentilidad, y sus sacrificios, y prohíban expresamente con graves penas á los Indios idolatrar,... y hazer otras abominaciones contra nuestra Santa Fé Catolica, y toda razón natural...*”. (Leyes de Indias, Libro N° I, Título I)⁴⁷.

Ciertamente no queda muy claro qué calificaba como “idolatría”, transformándose en un concepto tan amplio como vago, pudiendo hacer referencia a un extenso repertorio de actividades, prácticas, accidentes geográficos y objetos. El jesuita Hernando de Avendaño, por ejemplo, en su *Relación de las idolatrías de los indios* (1617), expresó:

"Adoran los indios dos géneros de ídolos, unos fijos, como los cerros y peñascos y cumbres altas de la sierra nevada, y al sol, luna y las estrellas, ... y al trueno y rayo, y á la mar y á los manantiales; otros son móviles, de los cuales unos tienen en sus chaccras y labranzas en medio, como abogados de los que en su lengua llaman guanca..." (Citado por Pérez Gollán, 2000: 237-238).

Los primeros cronistas notaron que las poblaciones andinas utilizaban el vocablo quechua “*huaca*” para designar múltiples manifestaciones de lo sagrado. Era aplicado confusamente para los oídos europeos a elementos vivos de la naturaleza, diversos hitos geográficos,

⁴⁷ En: Archivo digital de la legislación del Perú:
<http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyIndiaP.htm> (consultado en febrero de 2011)

momias y lugares de origen mítico de los pueblos o *pacarina*. “A cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan, y les llaman con nombres particulares, y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones, y metamorfosis, y que fueron antes hombres, que se convirtieron en piedras” (Arriaga 1621, capítulo II: 11). Así entonces, *huaca*, *waka* o *guaca* refería tanto al ídolo -en sus más diversas expresiones- como al sitio donde los indígenas rendían culto a las divinidades locales, como era el caso de los mochaderos o las apachetas andinas (Gentile Lafaille, 2005). Dichas *huacas*, por ser obra humana podían, y debían, ser destruidas con facilidad. Sin embargo y a pesar de la campaña de evangelización y extirpación de idolatrías, durante todo el periodo colonial las divinidades andinas continuaron recibiendo ofrendas, aunque con más cautela (Iglesias, 2012). Las *huancas*, por su parte, eran un monolito, labrado o no, clavado en el suelo y que, por lo general, cumplía dos funciones: la de huaca tutelar de la aldea (*marcayoc*) o protectora de los campos de cultivos (*chacrayoc*) (González, 1983a).

Como ha sido ya analizado con anterioridad, la imposición física -en términos materiales concretos- del cristianismo sobre espacios reconocidos como de alta significación simbólica para las poblaciones a adoctrinar, fue uno de los mecanismos más utilizados en América tanto por los jesuitas como por los religiosos de otras órdenes (Bernand y Gruzinski, 1992; Duviols, 1977; Iglesias, 2012; Manso, 2010)⁴⁸. Ello, sumado a las reformas administrativas impuestas por el virrey Francisco de Toledo en la segunda mitad del siglo XVI que, entre otras iniciativas, pretendían una reagrupación (“reducción”) de la población indígena en aldeas con un propósito fiscal y político, y que tuvo consecuencias directas en la organización de la evangelización. Tal política enfatizaba que al fundar las misiones, debían apartarse a los indios “*de los lugares o sitios donde tienen sus idolatrías y entierros de sus pasados...*” (Sordo,

⁴⁸ Son reconocidos los ejemplos al respecto, como el caso de la construcción de la iglesia de Santo Domingo sobre el Coricancha, en Cusco. Las doctrinas de Malata y la reducción de Santa Cruz de Tute, en el valle de Colca en Perú; la reducción de Hatunqolla, la iglesia de Chincheros y la iglesia de San Juan Bautista en Huaytará, todas también en Perú (Wernke, 2016); o el santuario de Copacaba en Bolivia (Affanni, 2008).

1995: 232). En este sentido, apartarlos implicaría no tanto un alejamiento físico como conceptual. De la superposición de lugares de culto derivó la superposición de universos ideológicos (Iglesias, 2012).

Manifestaciones de lo sagrado en Calchaquí

La información de la que se dispone sobre las prácticas rituales de los grupos calchaquíes proviene, en mayor medida, de las crónicas contemporáneas a los sucesos de entrada, ocupación y evangelización del valle y, en menor orden del estudio arqueológico de los elementos materiales que sustentaban su universo simbólico y religioso (Gentile Lafaille, 2005; González, 1977, 1983a; Pérez Gollán, 2000). Sin embargo, hasta donde se pudo indagar, las investigaciones arqueológicas enfocadas en el análisis de sitios u objetos de culto en el NOA se han orientado principalmente a santuarios de altura, al análisis de parafernalia para alucinógenos o a la de representaciones artísticas –ya sean rupestres, en cerámica y metalurgia- a nivel regional y abarcando diferentes periodos del desarrollo cultural de la región. Si bien se han estudiado una significativa diversidad de expresiones estilísticas relacionadas con prácticas de culto (González, 1977; Nielsen, 2007; Pérez Gollán, 1986; Podestá, *et al.* 2005; Tarragó, 2000; Tartusi y Nuñez Regueiro, 1993; entre otros) ninguna de ellas ha sido específicamente asociada al valle Calchaquí en momentos del inicio de la conquista y durante el periodo colonial.

Al igual que otras culturas andinas prehispánicas del NOA, la de los calchaquíes ha sido considerada como parte de una estructura panandina de creencias donde los elementos de la naturaleza jugaron un rol fundamental. De acuerdo a la información recuperada de documentos históricos y al estudio arqueológico de los objetos de culto, estas sociedades concebían al paisaje como algo vivo, animado por fuerzas sobrenaturales en donde las montañas y los altos cerros han ejercido durante milenios una influencia sobre ellas. Los astros, los fenómenos atmosféricos, el agua, algunos animales, grandes rocas y árboles como el

algarrobo, habrían sido objeto de veneración junto con los cerros. Todos estos elementos de la naturaleza y el hombre mismo estarían insertos en una trama que conectaba permanentemente la esfera de lo cotidiano con lo sagrado y en donde la supervivencia de la población dependía del correcto desarrollo de los ciclos naturales y de la participación de los hombres en los mismos (Tarragó, 2000: 291-294). Según propuso González basándose en diversas crónicas, en el Periodo Tardío y durante el momento colonial temprano, una parte importante de las prácticas religiosas estaban a cargo de especialistas -identificados como “hechiceros” en los documentos-; individuos dedicados a interceder entre el mundo terrenal y el sobrenatural mediante rituales y ceremonias que se desarrollaban en *mochaderos*, lugares especialmente elegidos para tal fin y con la ayuda de una amplia parafernalia ritual (González, 1983a: 240-241).

Si bien no fue posible recuperar en la documentación histórica una descripción precisa de los *mochaderos*, sí se pudo establecer que el término fue alternativamente utilizado para hacer referencia a una estructura construida para el desarrollo de actividades de culto, a un espacio al aire libre o a un objeto de la naturaleza (Iglesias, 2012). González indica que *mochaban* es un término quechua castellanizado que deriva de *muchani*, que quiere decir “adorar, reverenciar, rogar, honrar, venerar” (González, 1983a: 235) y de ahí la extensión del sentido a espacios de naturaleza muy diversa. El carácter ritual de tales lugares y las características físicas que revestían no ha sido analizado en extenso con anterioridad por la arqueología para el periodo y área en estudio, aunque se ha considerado la posibilidad de que existieran áreas ceremoniales con características de mochadero en sitios del Periodo de Desarrollos Regionales como Rincón Chico (Yocavil), dada la presencia en la cumbre de una plataforma de piedra de distintos colores (Tarragó, 2000: 294). Tampoco los relatos históricos coinciden en su apreciación sobre las características de estos lugares. Así, en su carta del año 1594 a sus pares de la Compañía de Jesús, el Padre Barzana no indica haber

observado entre los calchaquíes espacios u objetos de adoración, aunque sí identifica la existencia de hechiceros como individuos peligrosos:

“Acerca de la religión o culto... no he hallado que tengan ídolos ningunos á quien hayan adorado; hechiceros, sí, tienen y han tenido muchos, de los cuales algunos les hacían adorar al mismo Demonio, que siempre les aparecía negro, y que les ponía temor... Lo que es cierto desta gente es que no conocieron Dios verdadero, ni falso, y así son fáciles de reducir a la fé y no se teme su idolatría, sino su poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fé o el poder ser engañados de algunos hechiceros... Pero ninguna cosa de religión ó culto suyo es, ó cosa antigua, ó de algun fundamento” (Citado por Furlong, 1968: 83-84).

Sin embargo, religiosos llegados a la región con posterioridad a Barzana tuvieron apreciaciones completamente diferentes, mencionando la existencia de una parafernalia religiosa calchaquí de materialidad bien definida y dando cuenta de su destrucción, tarea imprescindible en el marco del ya mencionado proceso de extirpación de idolatrías. Así, en las Cartas Anuas del periodo 1609-1614, el Padre Darío refiere: *“Y para evitar otros peligros... quemamosles algunos Ydolillos, de Varyllas, y Plumas... En el camino cerca de Lunacatao derribamos una Piedra blanca grande, que era muchadero mui antiguo deellos con sus Varas y Plumas ...”* (Cartas Anuas, 1927: 199-200).

Las referencias al culto de las *varillas* y *plumas* son una constante en la documentación generada para la región durante todo el siglo XVII. Lozano menciona que los calchaquíes adoraban al rayo y al trueno *“... á quien tenían dedicadas unas casas pequeñas, en cuya circunferencia interior clavaban varas rociadas con sangre de carnero de la tierra, y vestidas de plumaje de varios colores, á los cuales... atribuían virtud de darles cuanto poseían”* (Lozano, 1754: 425). Según su relato, estas varitas emplumadas eran colocadas con mucha reverencia en las casas, sementeras y pueblos, porque los calchaquíes creían que así atraían las lluvias tan imprescindibles, al mismo tiempo que alejaban las pestes, las

plagas y el granizo. González propuso que se trataba de figuras antropomorfas de madera tallada y pintada, adornadas con plumas y que debieron jugar un rol importante en el culto y el ritual; al parecer, serían representaciones de deidades relacionadas con la lluvia (rayos y truenos) (González, 1983a: 237).

Estas varas emplumadas son descritas ya por Adan Quiroga cuando explica que los indios de Calchaquí las empleaban en las ceremonias del culto al Trueno y al Rayo, en las ceremonias propiciatorias de la abundancia de las sementeras, así como en sus fiestas adornaban con plumas a los árboles en donde se propiciaba a los dioses de la lluvia. Este autor propone que el uso de plumas se daba en todas las ocasiones en que se requería el agua, considerada un objeto de la religión calchaquí. Las plumas simbolizan el ave de la tormenta: el choique (Quiroga, [1901] 2011: 205-206). Representaciones de estas varas emplumadas han sido registradas en el arte rupestre de Guachipas, Salta, en donde se considera su posible relación con mitos y rituales de fertilidad de los pobladores de esta región durante los Períodos de Desarrollos Regionales (Falchi, 2016).

Figuras antropomorfas talladas en madera han sido recuperadas en varios sitios del NOA. Una pieza muy deteriorada fue encontrada por Ambrosetti en La Paya, en una tumba que a pesar de corresponder al periodo incaico y que, según este autor, debió pertenecer a un personaje local dedicado al culto a juzgar por su ajuar funerario (Ambrosetti, 1907: 114). En Tastil, Cigliano recuperó dos figuras antropomorfas en un contexto que correspondería al Periodo Tardío (Cigliano, 1973: 101, 172). En la Quebrada de Humahuaca y para el mismo periodo, Casanova describió con pocos detalles varias figuras de este tipo aunque sin relación a los contextos de hallazgos (González, 1983a: 231). Por otra parte, se desconoce la cantidad y localización de figuras de este tipo o *varillas* que existen en colecciones arqueológicas privadas o en museos. Las mejor estudiadas son las de la Colección Zavaleta depositadas en el Museo de

Berlín⁴⁹ y trabajadas por González (1983a). Se trata de cuatro piezas adquiridas por la institución en 1906 al traficante de piezas arqueológicas Manuel Zavaleta, las que fueron catalogadas sin localización precisa ni contexto de hallazgo aunque, en opinión de González "... las depredaciones de Zavaleta habrían abarcado casi todo el valle Calchaquí, el valle de Tafí y buena parte del de Yocavil" (González 1983a: 228) (Fig. 4.3).



Fig. 4.3: Zavaleta sosteniendo los cuatro idolillos saqueados en alguna parte de los valles (González, 1983a: 228)⁵⁰.

⁴⁹ Otra parte de la colección se encuentra en el Field Museum de Chicago, en donde se registra la presencia de algunos ídolos (en este caso de cerámica) que aluden casi siempre a figuras antropomorfas (Gluzman, 2018: 73).

⁵⁰ Lamentablemente no fue posible acceder a la publicación original y solo a una reproducción de baja calidad.

Las cuatro piezas integran dos pares distintos y según el análisis que este autor realiza de una fotografía del catálogo y las inscripciones agregadas en él, infiere que debieron hallarse juntas, presumiblemente en algún lugar del sur del Valle Calchaquí o en Yocavil. Están talladas en madera, dos de ellas con clara representación antropomorfa y de unos 85 cm de alto; y las otras dos de unos 65 cm de alto, con forma triangular alargada y muy simplificada, donde los caracteres antropomorfos apenas se insinúan por detalles del rostro, formando el cuello y el cuerpo un solo continuo, sin indicación de extremidades. Todos los ejemplares presentan signos de haber estado enterradas en sus extremos y tres de ellas tienen orificios en la cabeza y en los hombros, detalle que lleva a este autor a proponer que podrían servir para colgarles plumas y vestiduras. Además, las cuatro exhiben distintos diseños policromos a la manera de pinturas faciales y corporales, collares e incluso “chorreaduras” de pintura roja simulando salpicaduras de sangre. Tales características estilísticas llevaron al autor a asignarlas al periodo Tardío y al Hispano Indígena, recurriendo a la información de las crónicas, fundamentalmente a las jesuíticas, para contextualizar sus posibles usos. Ello lo lleva a conectar la presencia de las varillas con los mochaderos y su posible uso como *casas de ídolos* (González, 1983a: 220-239).

En la documentación de la época son frecuentes las noticias sobre la existencia de *casas* donde se guardaban estas piezas y se realizaban los rituales. Es así que un curaca “...quemó antes del bautismo, con sus propias manos, una casa que tenía de ydolos, y otras se han quemado con mucho sentimiento de los biejos...” (Informe del P. Darío de 1610; Cartas Anuas, 1927: 96). En otro documento se describen estas casas con sus varillas; la información la refiere el Obispo Cortázar en ocasión de su visita pastoral al valle hacia 1621. En el sitio de Samalamao

“...habían hecho una ramada paxiça... en forma de yglesia y dos choçuelas a medio hacer limpio por allí a la redonda como en los demás pueblos, para hacer sus danças... y la dicha rramada acauada de regar y a la puerta dos baras incadas como las que acostumbraban poner para hacer arcos...” (Citado en González, 1983a: 237-238).

Hasta donde se pudo indagar, la arqueología de los valles no ha detectado hasta ahora ningún tipo de resto arquitectónico que pudiera ser atribuido a estas *casas*, muy probablemente debido a su construcción con materiales perecederos según se desprende de los documentos.

Proceso sistemático de extirpación de idolatrías

Cuando Juan B. Ambrosetti recorre la zona a fines del siglo XIX y se detiene en Tucumanahao, da cuenta de la presencia de grabados y pinturas rupestres vinculándolas a las ruinas de la capilla de adobes atribuida a los jesuitas y al antiguo adoratorio indígena:

“... que en este punto se ejercieran prácticas religiosas, casi esta fuera de duda, por el hecho de que allí se edificó la capilla cristiana, lo que no puede atribuirse a la casualidad, sino por el contrario a una intención preconcebida, por parte de los primeros misioneros, quienes, viéndose en la imposibilidad de extirpar creencias profundamente arraigadas en sus catecúmenos, y sabiendo que a pesar de su enseñanza, no dejaban de frecuentar ese lugar con fines votivos, guiados por la herencia de la religión de sus antepasados, resolvieron mudar de táctica y hacerlos evolucionar hacia el Evangelio, edificando sobre ese lugar sagrado para los indios, el templo cristiano, el que por ese solo hecho, ganaba en importancia y santidad a los ojos de los neófitos” (Ambrosetti, 1895: 337-342).

En la siguiente publicación informa que *“En tiempos de la conquista ese punto fue el asiento de una numerosa población india, como lo atestiguan las numerosas pircas... y las ruinas de una vieja Misión jesuítica cuyas derruidas paredes se conservan aún de pié...”* (Ambrosetti, 1897: 297-298). Igualmente, Julián Toscano refiere al sitio y a las manifestaciones rupestres, atribuyéndolas a la Misión de San Carlos ubicada a 7 km de la desembocadura del río Angastaco (Toscano, 1898: 66).

Lo citado hasta ahora trae a colación la función y estatus del sitio de Tucumanahao como mochadero, lo cual no sólo está documentado en las crónicas sino que se manifiesta en su entorno, en la concepción de paisaje sagrado. Este tipo de paisajes se asumen como espacios de acción y significación que articulan y envuelven los diversos ámbitos de integración colectiva humana en un determinado tiempo: el territorio, la economía, la vida doméstica, las relaciones socio-políticas, la religión, la muerte. Como producto social es un ámbito donde se generan y retroalimentan las relaciones sociales (Raffino, 2010), un espacio material y simbólico cargado de significados ocultos que se interpretan a partir de las percepciones, reconociendo que estas siempre responderán a los intereses de la investigación (Arano Romero, 2017: 24)⁵¹. Este tipo de paisajes poseen connotaciones religiosas y culturales que se encuentran agregadas al componente natural, existan o no evidencias tangibles. Aquí pueden incluirse sitios ceremoniales o de culto, pero también aquellos espacios donde ocurrieron hechos históricos relevantes⁵².

El paisaje, en síntesis, es una construcción teórica en la que intervienen diversos factores: geográficos, ambientales, económicos, sociopolíticos, ideológicos y simbólicos. Es un producto social e históricamente construido, que no sólo constituye el soporte físico donde reconocer el registro material de los patrones de conducta de un grupo social específico, sino que el paisaje es, ante todo, una construcción simbólica y un sistema de referencia donde las distintas actividades de una comunidad adquieren sentido (Branton, 2009; Soler Segura, 2007).

Desde esta perspectiva, se puede considerar a San Carlos de Tucumanahao como un espacio sagrado (inserto en un paisaje sagrado) en tanto espacio simbólico, porque reflejaría elementos relacionados con las ideologías de ambos grupos sociales que allí vivieron (Iglesias, 2011). Con ello se manifestarían las diferentes formas de racionalidad que se

⁵¹ Estas nociones -sin dejar de ser operativas- tienen la particularidad de ser estáticas, como una “fotografía” del pasado, por lo que no hay que perder de vista la dinámica diacrónica de los paisajes que hoy se analizan.

⁵² <http://whc.unesco.org/en/culturallandscape>

esconden detrás de la concepción de lo sagrado a lo largo de dos etapas históricas sucesivas y superpuestas. Cada uno de estos momentos tuvo una concepción diferente del paisaje, coincidiendo en remarcar una zona dotada de peculiares condiciones naturales y, a su vez, ambos aportaron a la construcción social del paisaje que se observa actualmente (Estévez, *et al.*, 1997).

Tucumanahao se emplaza al pié de una geografía imponente como es la Quebrada de las Flechas, en el lugar exacto donde se visualiza hacia el oeste la salida del río Calchaquí de entre los paredones del interior de la quebrada⁵³. Por lo tanto, lo expuesto permite plantear la hipótesis de que ese macizo montañoso haya sido una poderosa *huaca* (Fig. 4.4).



Fig. 4.4: Macizo de la Quebrada de Las Flechas. Vista parcial desde el sitio hacia el suroeste (Foto de la autora).

⁵³ Cabe recordar que según Arriaga (1621) -y Quiroga ([1901] 2011)-, el agua es –además del elemento esencial para la vida y por eso mismo-, una divinidad en la cosmología andina, cuando enumera lo que identifica como una *huaca*: ríos, manantiales, cerros altos y montes, entre otros elementos más de la naturaleza.

En concreto se observa la conformación de un espacio sagrado en un sector puntual del valle, que no tiene por qué haber excluido otras funcionalidades de tipo más cotidiano, pero que se debe entender como la significación del espacio dentro de un código de lectura de carácter simbólico ideológico (Iglesias, 2011). Un espacio dotado con estas características incluye lugares donde se realizan rituales o celebraciones, ámbitos donde “...se conmemoran eventos significativos vividos por los ancestros, o donde se manifiestan seres o fuerzas sobrenaturales” (Carden, 2008: 67).

El uso ritual de un espacio puede incluir la producción de representaciones rupestres tanto pintadas como grabadas, así como la presencia de diversas estructuras para la celebración de dicho ritual, tal como se encuentra en el sitio de Tucumanahao. Los valles Calchaquíes son fértiles en áreas de piedras grabadas o pintadas que debieron ser lugares de peregrinaje y de reunión, según las creencias y la concepción del mundo de las culturas prehispánicas, a partir de la sacralidad de los cerros *huacas*. También debieron cumplir un papel relevante en la comunicación social y en la distribución espacial de bienes y recursos naturales (Tarragó, 2000: 294). “En sus formas puras u originales, se trata de una forma simbólica de expresar ideas y vivencias surgidas de la esfera mágico-religiosa” (Schobinger y Gradin, 1985: 7).

En las cercanías del sitio en estudio los calchaquíes plasmaron sus manifestaciones rupestres, las que pueden ser consideradas como expresiones derivadas de un contexto simbólico-religioso, e insertas en el paisaje natural-cultural, dado la funcionalidad del sitio como un adoratorio. En este sentido, las manifestaciones rupestres no pueden estudiarse como un fin en sí mismo, por fuera del contexto cultural que les dio origen. Es decir que no alcanza con observar los atributos estéticos, las imágenes plásticas y la iconografía, sino fundamentalmente los mensajes que el arte rupestre ha dejado como impronta arqueológica (González, 1977: 48).

Específicamente en Tucumanahao, se han detectado y registrado en el sitio y sus inmediaciones este tipo de representaciones que han sido asociadas por los ya citados Ambrosetti, Reyes Gajardo y Toscano, a la existencia en el sitio del mochadero (Fig. 4.5).



Fig. 4.5: Vista parcial del panel con pinturas rupestres cercano al sitio de San Carlos de Tucumanahao, en la quebrada de Shambao (Foto: L. Capeletti y F. Guerrero).

Sobre la misma meseta donde se hallan los restos de la misión se encuentran grandes bloques de rodados con grabados con el mismo estilo de las pinturas rupestres cercanas, con motivos naturalistas zoomorfos y antropomorfos, así como elementos figurativos. Los vecinos del lugar afirman que ese no es el lugar original de los bloques y que han sido reubicados allí en los últimos 30 años. Cuando Ambrosetti se detuvo en Tucumanahao mencionó que:

“...debajo de las ruinas y en el talud de la meseta que allí concluye, hállanse mirando al norte, una serie de cuatro piedras grandes, duras y negras, dispuestas como una faja que rodea su extremidad. Estas piedras no son de allí, pero sin duda fueron en otro tiempo rodadas por el río, y mas tarde, colocadas en ese punto por los hombres que en su superficie grabaron los petroglyfos” (Ambrosetti, 1895: 30).

Actualmente estos cuatro bloques no se encuentran en la extremidad sino sobre la meseta, aunque se registraron varios más en las inmediaciones del sitio y en los cerros vecinos (Fig. 4.6).



Fig. 4.6 Dos de los bloques con petroglifos reubicados en la puerta de la ermita (Foto de la autora).

El arte rupestre, dado su carácter pagano, fue prohibido a poco de instaurarse el sistema colonial. Las ordenanzas del Virrey Toledo del año 1574 ordenaban “*que se borren los animales que los indios pintan en cualquier parte*” (Citado en Podestá *et. al.*, 2005: 46). Como expresión de esta prohibición y claro ejemplo de la urgente necesidad por extirpar idolatrías, los grabados de cruces cristianas se van a superponer a los conjuntos de arte rupestre nativo en el área andina. Estas cruces constituyen otra de las formas de imposición de imágenes que afectó sobre todo a los objetos sagrados, destruyendo, o al menos intentando solapar el contenido simbólico de las manifestaciones visuales indígenas, como sustituto de las antiguas *huacas*.

La existencia en Tucumanahao de un espacio de importancia simbólica para las poblaciones de la región parece haber sido un dato bien conocido por los misioneros desde fines del siglo XVII, y sobre ese sitio se enfocarían los esfuerzos de extirpación de idolatrías. Cabe reiterar lo que el P. Darío menciona en su informe de 1609-1610, que:

“Y para evitar otros peligros... quemamosles algunos Ydolillos, de Varyllas, y Plumas,... En el camino cerca de Lunacatao derribamos una Piedra blanca grande , que era muchadero mui antiguo deellos con sus Varas y Plumas ... pero fue particular loq me sucedió en Tucumanagaõ adoquemamos Una cassa o mochadero famoso que estava puesto muy defiesta, que nunca he visto otro tambien aderezado, y con el mochadero quemamos muchisimas Varillas con sus plumas...; lo hecho aprovecho mucho, porq corriola Voz q los padres uenian resuleto de quemar los ydolos” (Cartas Anuas, 1927: 199-200).

La referencia de *Tucumanagaõ* manifiestamente refiere al sitio en estudio y parece haber sido de una especial reverencia para los calchaquíes: *“...consiguieron destruir el adoratorio de aquel nombre, el más célebre y famoso de toda la nación Calchaquí”* (Zorreguieta, 1877: 26). Menciones posteriores en las Cartas de 1615 registran nuevas intervenciones directas de los jesuitas en espacios de culto calchaquí y se reitera el proceso de destrucción de las estructuras allí erigidas (en algunos casos posiblemente apachetas) y la implantación de símbolos cristianos:

“...en el camino toparon dos mochaderos que son donde los idólatras ofrecen algunos dones a sus ídolos, para alcanzar de ellos buen viaje y para otros fines, echáronlos por el suelo y pusieron en su lugar dos cruces, y hincados de rodillas las adoraron... para que fuese adorado el Verdadero Dios donde hasta allí había sido ofendido” (Cartas Anuas, 1929: 180).

No obstante, la continuidad en el uso de los ídolos indígenas muestran que lo sobrenatural cristiano no necesariamente habría

reemplazado a lo sobrenatural indígena, habida cuenta de las pervivencias en las prácticas idolátricas hasta bien entrado el siglo XVII.

Capítulo 5

El sitio de San Carlos de Tucumanahao

En este capítulo se presentan las características del espacio del sitio y el trabajo de campo allí desarrollado, mencionándose algunos aspectos metodológicos del mismo. Luego, se analiza la evidencia arquitectónica en el sitio San Carlos de Tucumanahao y se la interpreta como producto particular de la interacción cultural que se dio entre los grupos aborígenes que habitaban allí y los misioneros jesuitas que llegaron a mediados del siglo XVII. Se presenta el detalle de los materiales y técnicas constructivas relevadas, se resumen sus principales rasgos formales y se identifican los principios jerarquizadores del espacio de la iglesia y su ubicación dentro del valle. Por último se reflexiona sobre el impacto que generó la instauración de una nueva configuración construida sobre un antiguo espacio de culto.

El espacio y los vestigios materiales del sitio

Como lo señaló ya Ambrosetti, los restos se ubican en un sitio “... formado por una prolongación de la meseta que baja del cerro y que concluye allí... Sobre la punta de la meseta se hallan las ruinas de una capilla de adobes...” (Ambrosetti, 1895: 337-342). La meseta, ubicada a 1826 msnm, es una pequeña superficie que se eleva entre los cerros circundantes y se extiende perpendicular hacia la margen derecha del río Calchaquí, en el sector donde el mismo sale de las quebradas y comienza a ensancharse. Con una extensión promedio de 52 m de este a oeste y 200 m de norte a sur, forma un apéndice irregular que se extiende desde los cerros del sur y se eleva unos 8 m por sobre la planicie de inundación, con pendientes abruptas hacia el este, norte y oeste.

Los restos arquitectónicos estudiados –cuya posición exacta es 25°41'03.99" S 66°06'19.44" O- se ubican en el extremo norte de la meseta, el punto con el mayor grado de visibilidad hacia y desde el valle.

Dicho extremo se encuentra a 100 m de distancia del cauce actual del río; su suelo es árido con arena compacta y cantos rodados, escasa vegetación xerófila y espinosa arbustiva que no supera el medio metro de altura.

La meseta está atravesada hasta su base por un socavón de unos 4.5 m de ancho que se extiende en dirección este-oeste y que corresponde al antiguo trazado de la Ruta Nacional 40 que pasaba por este lugar hasta la construcción de la actual traza en la década de 1960. El socavón se encuentra a escasos 20 m de los restos de cimientos detectados en el sitio, lo que obliga a considerar el impacto antrópico en su conservación por el movimiento de maquinaria, vehículos y personas por su superficie. Esto también se debe a que al este de la meseta la planicie de inundación ha formado una gran área de depositación de materiales finos de acarreo que es actualmente aprovechada para uso agrícola, protegida por la misma meseta de los desbordes del río en periodo estival.

Trabajo de campo

Las tareas desarrolladas en el sitio incluyeron la realización de cinco campañas. En la primera de ellas se identificó y ubicó el emplazamiento del sitio de la antigua misión jesuítica; en la segunda se realizó una primera prospección y se definió sus límites, mientras que las tres restantes se emplearon en la realización de tareas de prospección, mapeos, sondeo y excavación⁵⁴.

Considerando las características y extensión del terreno, se utilizaron técnicas de relevamiento planimétrico con cinta métrica para obtener un primer trazado de las estructuras y para registrar las áreas de ocupación y de alteración identificadas. Al mismo tiempo se hizo el registro fotográfico y geo referencial, lo que permite ubicarlo en la Carta Topográfica 2566-III Cachi del IGN. El área de intervención fue dividida en dos sectores en base al socavón que parte el terreno en dos: Sector Misión,

⁵⁴ La intervención se realizó conforme a lo establecido por las leyes provinciales y los permisos otorgados mediante Resolución N° 320/05 y renovaciones N° 226/06, N° 242/07 y N° 07/08 de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.

en el extremo norte del terreno y Sector Bodega⁵⁵, en la cabecera sur de la meseta (Fig. 5.1).



Fig. 5.1: Vista general del sitio hacia noroeste y de los dos sectores en que se lo dividió para su estudio. En primer plano la estructura de la Bodega Vieja en la cabecera sur -Sector Bodega- [señalado con una flecha amarilla]; el socavón que divide la meseta [marcado con una curva verde] y en segundo plano el Sector Misión [señalado con una flecha roja] (Foto de la autora).

Se excavaron en total 46 pozos de sondeo (20 en el Sector Bodega y 26 en el Sector Misión), más 8 cuadrículas y 3 trincheras (de dimensiones variables según el lugar en que se realizaron) todas en el Sector Misión. El límite máximo de profundidad que alcanzó la excavación en todo el sitio fue de 0,60 m en promedio, detectándose a ese nivel la roca base del cerro. La excavación de las unidades se realizó utilizando niveles artificiales de 0,15 m, excepto en los pozos de sondeo en los que se realizó

⁵⁵ Esta denominación se debe a que allí existe los restos de un edificio de adobe conocido en la zona como Bodega Vieja, cuya antigüedad no pudo ser precisada pero cuyas características permiten ubicar su construcción entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. Cuenta la tradición oral que antiguamente funcionaba como pulpería o posta a la vera de la antigua RN 40 y que estuvo ocupada hasta la década de 1960 cuando se modificó el trazado y se construyó el puente sobre el río, un km al este del sitio.

una intervención expeditiva de exploración. Por debajo del piso de ocupación detectado y hasta la roca base, el sedimento corresponde a arena fina. También se prospectó un área de 300 metros alrededor de la meseta, desde el trazado de la RN 40 hasta el río.

Una vez terminada la intervención, todas las unidades excavadas fueron nuevamente rellenas a fin de minimizar el impacto en el paisaje y en los restos arquitectónicos hallados.

Se efectuó el registro digital de las áreas trabajadas, por sectores y en conjunto, así como de las manifestaciones rupestres, específicamente de los petroglifos existentes tanto sobre la meseta como alrededor de ella y en los cerros vecinos. Vale señalar que los petroglifos se encuentran sobre rocas portátiles de diverso tamaño; de acuerdo a lo que pudo establecerse a partir de la comparación de su posición actual con la registrada en la bibliografía, al menos cuatro de ellas han sido removidas de sus lugares originales y reubicadas sobre la meseta, mientras que otras que fueron registradas a finales del siglo XIX ya no se encuentran en el sitio (Ambrosetti, 1895; Toscano, 1898; Reyes Gajardo, 1938)⁵⁶.

Previamente se realizó un reconocimiento de sectores puntuales de la región con el propósito de ubicar en el terreno alguna evidencia de sitios, en particular instalaciones de tiempos posthispánicos, nombrados en las obras de Fortuny (1966; 1972), Reyes Gajardo (1938) y Toscano (1898). En principio se recorrió un tramo de la extensión media del valle, desde Angastaco hasta San Carlos, y la colaboración de vecinos de la zona fue trascendental para el reconocimiento del sitio de Tucumanahao. Cercanos a él se reconoció la existencia de un poblado indígena sobre las primeras estribaciones de la Quebrada de las Flechas, así como el sitio con pinturas rupestres en la quebrada de Shambao, frente a Tucumanahao (Fig. 5.2).

Así mismo se pudo establecer que el sitio identificado -siguiendo nuevamente a Toscano (1898) y Reyes Gajardo (1938)- como la posible

⁵⁶ Una de ellas se encontraría en el Museo Histórico del Norte, en Salta. Cuando se comenzó con los trabajos habían 4 rocas sobre la meseta, en el año 2019 se detectó un faltante más.

ubicación de la misión de San Carlos Borromeo coincide con un área urbanizada, lo que llevó a descartar -por el momento- su exploración arqueológica en el marco de la presente investigación.



Fig. 5.2: Quebrada de Shambao en su desembocadura sobre el río Calchaquí, frente al sitio de Tucumanahao. Panorámica hacia el noroeste desde el primer tramo del camino de acceso al poblado indígena (Foto: L. Zamagna).

También se prospectó la parte sur del valle, a unos 3 km al este de Cafayate en los alrededores del actual paraje de Chuscha, zona señalada como posible ubicación de la primitiva misión de Samalamao, aunque con resultados negativos en lo que respecta a la localización de cualquier vestigio material que diera cuenta de su presencia. Solamente se recogió la tradición de que el viejo molino ubicado en el interior de Finca La Rosa es de la época jesuítica, pero sin mayor evidencia que lo sustente.

En esta oportunidad y coordinando la información obtenida de las fuentes históricas con la tradición oral, se prospectó el área de influencia

de El Divisadero y el cerro Santa Teresita (2 km al oeste de Cafayate). Los terrenos al pie del cerro son de propiedad privada, en su mayoría cultivados o empleados como potreros de ganado. Se recorrió las zonas baldías hasta el pie del cerro sin hallarse evidencias materiales en superficie, sin embargo por su proximidad al pueblo prehispánico de San Isidro, por referencias de los lugareños y datos documentales (Toscano, 1898), se reconoció como posible sitio de ubicación de la Misión Franciscana de Rosario del Calchaquí establecida hacia 1743.

En una segunda etapa se recorrió sectores puntuales desde Fuerte Quemado hasta San José, en el valle de Yocavil. Estos sectores incluyeron el sitio arqueológico y las inmediaciones del actual pueblo de Fuerte Quemado; la zona de Lampacito y las inmediaciones del pueblo de San José, al sur de la ciudad de Santa María. De igual modo, no se encontró evidencia de la ubicación exacta de la Misión de Santa María y solo perdura la tradición de su ubicación en la zona del Fuerte (Fig. 5.3).

Por otra parte, se revisaron las colecciones de los museos regionales de Cafayate y Fuerte Quemado, con el fin de reconocer la presencia de objetos que pudieran ser significativos para la comprensión del periodo y la temática bajo estudio. Si bien se reconocieron variedad y cantidad de piezas coloniales -algunas incluso de clara filiación religiosa- la falta de un registro preciso de su procedencia o contexto de hallazgo impidió elaboraciones más detalladas. En ningún caso se identificó algún objeto que pudiera adscribirse específicamente a la Orden de los jesuitas

Sector Bodega

El Sector Bodega fue segmentado operativamente en cuatro cuadrantes en los que se realizó recolección de material cerámico y metálico en superficie. Se practicaron 5 pozos de sondeo de 0,45 por 0,45 m de lado y 0,80 m de profundidad en cada cuadrante distribuidos aleatoriamente, con resultados negativos en todos los casos. Se tomó registro de la ubicación del edificio moderno que le da nombre, pero no se

detectó la presencia de restos de estructuras construidas más antiguas (Ver Fig. 5.1 y 5.5).

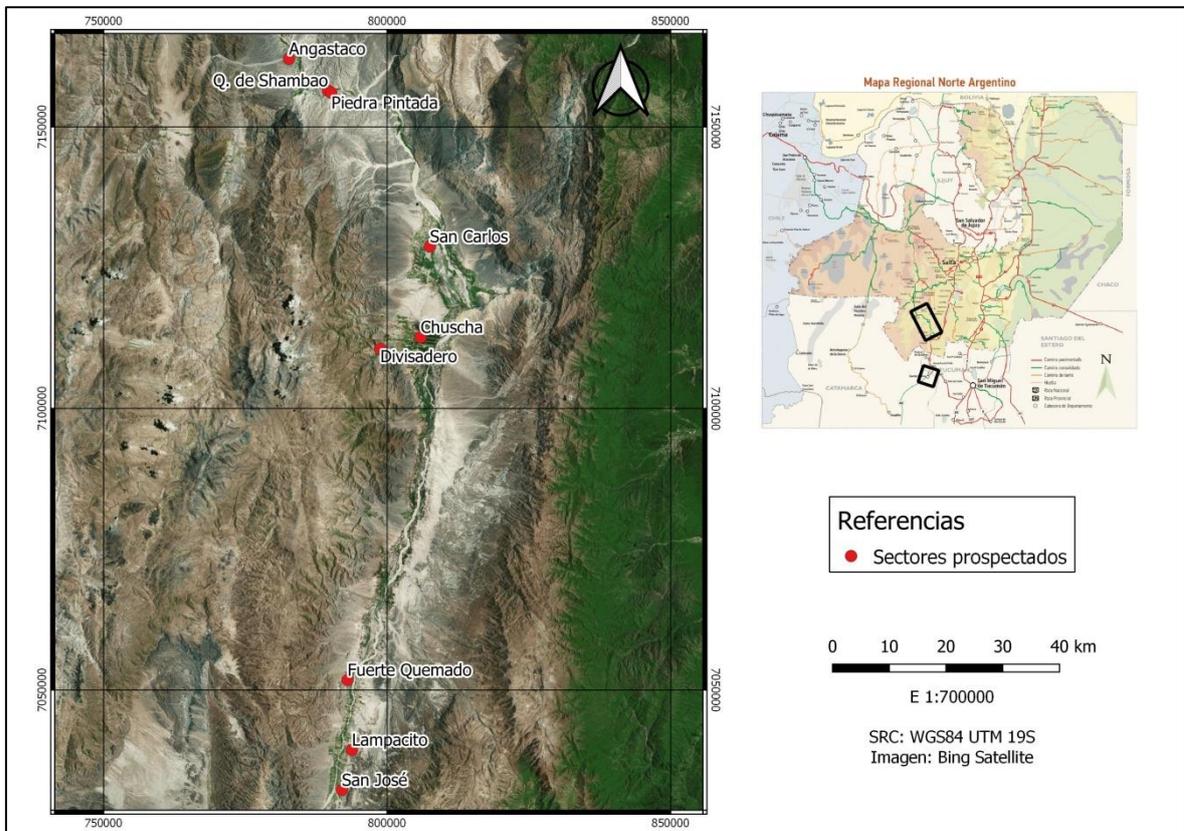


Fig. 5.3: Mapa general de los sectores prospectados Las marcas de posición señalan las áreas puntuales en donde se realizaron las prospecciones desde Angastaco hasta San José (Realizado por R. Moralejo).

Sector Misión

El área comprendida por el sector norte de la superficie de la meseta se denominó “Sector Misión” debido a la presencia en superficie de restos de arquitectura en adobe de lo que posteriormente fue identificado como la iglesia de la misión. El terreno en esta parte se encuentra sin vegetación más que unos pocos arbustos espinosos de poco porte y con cantos rodados de pequeño tamaño dispersos por toda el área.

A los fines de la prospección superficial, el área fue dividida en transectas de un metro y medio de ancho definidas en sentido este –oeste y se recolectó un total de 263 tiestos cerámicos en superficie, entre los

cuales se cuenta: bases planas, asas en cinta, bordes de recipientes y fragmentos indiferenciados. Aproximadamente un tercio de los restos presenta indicios de haber estado expuesto al fuego. El material cerámico se halló disperso por toda la superficie, no distinguiéndose una distribución regular ni asociación específica entre los fragmentos, producto del rodamiento y desgaste debido a los factores de alteración antrópica que afectan este espacio

Además se excavaron 26 pozos de sondeo de 0.45 m de lado, 8 cuadrículas de 1.5 m de lado y 3 trincheras de 0.45 por aproximadamente 2.5 m de largo, distribuidos con criterio de juicio para cubrir sectores claves del edificio (atrio, nave y recintos anexos) y de sus inmediaciones. Los sondeos que mostraron algún rasgo o evidencia arqueológica fueron los que derivaron en cuadrículas o trincheras, con la salvedad del pozo de sondeo F que se practicó en una parte del atrio. Este evidenció una lente de ceniza sobre el piso de ocupación que fue destapada siguiendo sus contornos; en asociación a dicha lente se encontraron 10 fragmentos cerámicos (un borde, dos bases y 7 fragmentos morfológicamente indiferenciados).

En las cuadrículas IV, V, VII y VIII se hallaron restos cerámicos en niveles variables pero no superando los 0.30 m de profundidad (Fig. 5.4). Del mismo tipo del que se halló en superficie, predominan los fragmentos indiferenciados morfológicamente con restos de hollín producto de combustión y una baja proporción de bordes y bases⁵⁷.

Una vez definido el contorno general de la estructura, se procedió al despeje superficial de los cimientos y a la excavación en los sectores definidos de particular interés.

⁵⁷ El análisis del material cerámico se realiza en el capítulo siguiente y la información se sintetiza en el Anexo 1 al final del trabajo.

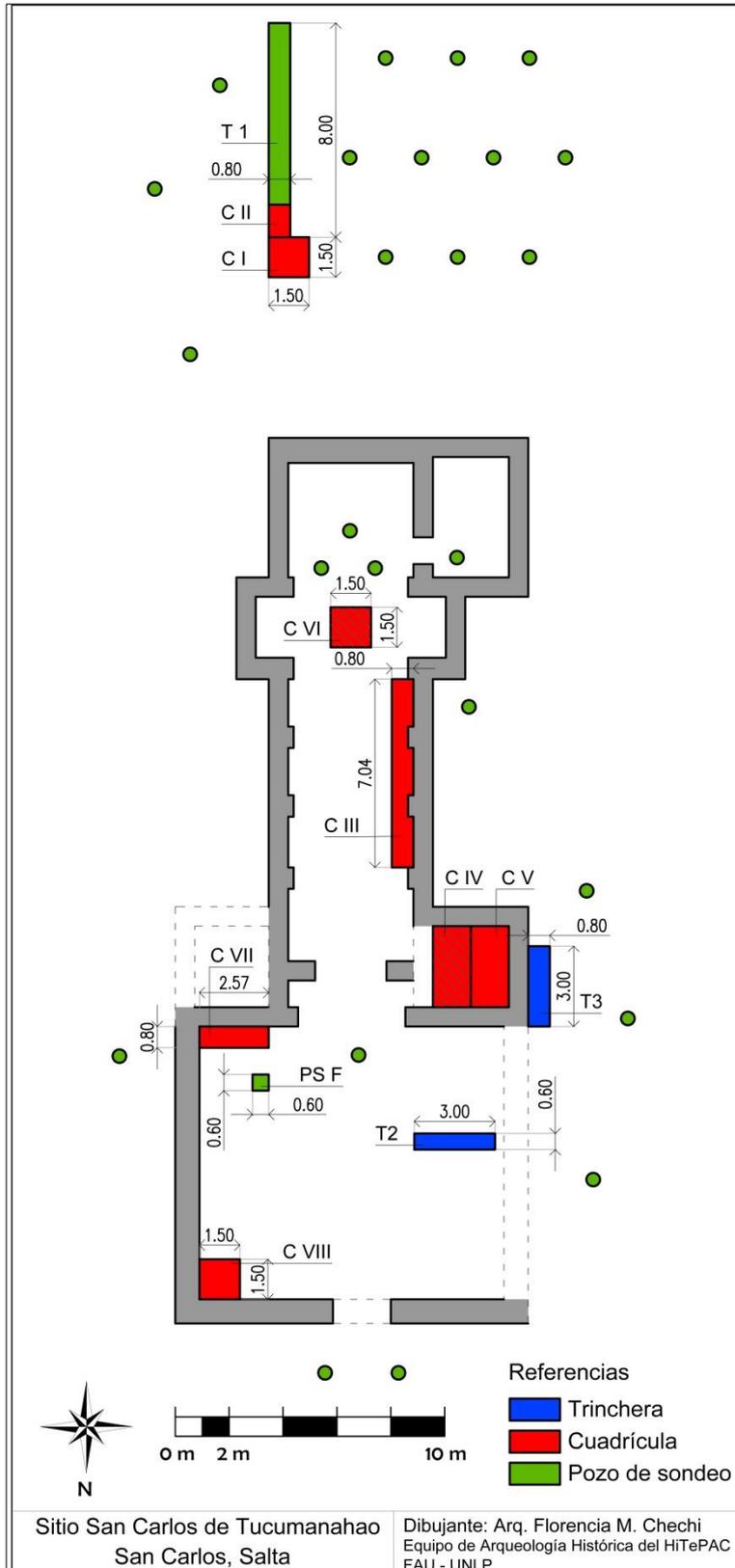


Fig. 5.4: Planta general de la estructura identificada en el sitio con detalle de las unidades excavadas. Con líneas continuas, los cimientos que se encuentran conservados; con líneas punteadas, los faltantes (Dibujo F. Chechi).

En la actualidad parte de la superficie de este sector se encuentra ocupado por un rancho abandonado de caña y adobe (ubicado al noroeste del atrio de la antigua iglesia). Asimismo, sobre los cimientos del pequeño recinto adosado al este del edificio, entre el atrio y la nave, fue erigida en tiempos recientes y utilizando cemento una pequeña ermita de piedra bola -con un monolito al lado de la puerta-, presumiblemente aprovechando los cimientos preexistentes (Fig. 5.5), lo que impidió un registro completo de sus características. Sobre el centro de atrio se deposita una acumulación de grandes piedras bola descartadas después de la construcción de la ermita (Fig. 5.6).

En los terrenos lindantes hacia el este y el sur del sitio se registra la presencia de casas de puesteros, corrales y viñedos, motivo por el cual éste se ve transitado de modo permanente por personas acompañadas de sus caballos, perros y ganado caprino⁵⁸. Además, el viñado se encuentra en actividad, por lo que hasta años recientes la superficie de la meseta era utilizada como playa de maniobras para los camiones en época de cosecha. Favorablemente, desde el comienzo de los trabajos en el sitio, dejó de dársele ese uso.

⁵⁸ Todas las construcciones como los ranchos de caña y la bodega se encuentran deshabitadas hace más de 40 años. Solo la casa del puestero y el corral junto a los viñedos estuvieron en uso hasta hace 7 años.

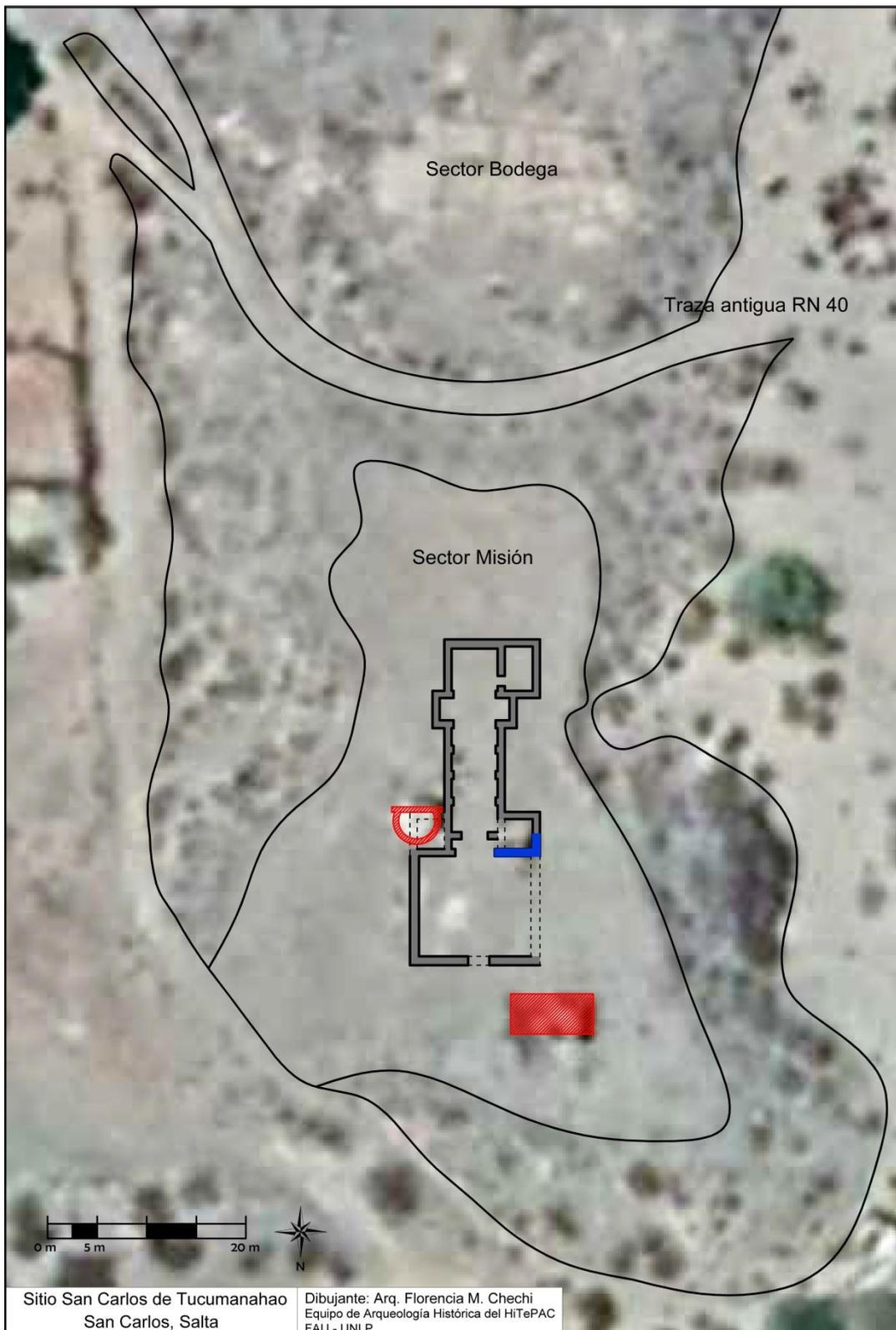


Fig. 5.5: Ubicación proyectada de los restos de la iglesia en el sitio; en color sólido, la ubicación del sector de muros conservados; con rayas oblicuas, la ubicación relativa de las estructuras modernas -rancho y ermita- (Gráfica F. Chechi).



Fig. 5.6: Alteraciones antrópicas sobre la meseta: ermita con su monolito; junto a él dos de las rocas con petroglifos -reubicadas-; por detrás se distingue la acumulación de piedras en el atrio; atrás del arco de adobes se ve el rancho de adobe y caña (Foto de la autora).

Los trabajos en este sector se iniciaron con el relevamiento y registro de los restos de dos muros de adobes que se ubican hacia el borde noroeste de la meseta y que constituyen el principal rasgo visible en superficie del sitio. El muro oeste, de unos 4 m de largo, 0,55 m de ancho y 2 m de alto en el punto mejor conservado, conecta con el muro frontal norte, de 3 m de largo, 0,6 m de ancho y 2,2 m de alto en su punto mejor conservado. Este último presenta una abertura de 1,90 m aproximadamente de altura y 1,43 m de ancho máximo, rematada por un arco de medio punto (Fig. 5.7 y 5.8).



Fig. 5.7: Vista del perfil noroeste de los muros que conforman la única esquina que aún se mantienen en pie en el sitio (Foto de la autora).



Fig. 5.8: Vista del perfil interno de los muros y cimientos que delimitan el recinto oeste [habitación 1] (Foto de la autora).

Tomando como referencia la ubicación de estos dos segmentos de paredes y siguiendo la línea de piedras parcialmente afloradas que articulaban con éstas, se procedió al despeje de los cimientos de la estructura, lo que permitió observar que se conservan casi en su totalidad, habiendo desaparecido solo en sectores puntuales, probablemente a consecuencia de acciones antrópicas relativamente recientes.

En el extremo norte del conjunto, se expusieron los cimientos de un recinto de 13 m de ancho por 11 m de largo, cuyos muros conformaban el atrio de la iglesia; este se conectaba con la nave central del templo, de unos 6 m por 16 m y que se extienden en sentido norte sur. El cimiento de la nave presenta a intervalos regulares la presencia de bloques de piedra de mayores dimensiones, tres a cada lado, que podrían haber funcionado como refuerzo de la estructura. En el extremo sur, los basamentos definen un recinto de aproximadamente 6 m por 6 m que habría correspondido al presbiterio y contiguo a dicho recinto hacia el oeste, otro contorno de unos 4 m por 6 m que correspondería a la sacristía (Fig. 5.9).



Fig. 5.9: Vista de la disposición de los cimientos de la nave, altares laterales, presbiterio y sacristía (Foto de la autora).

Se procedió a la limpieza de la superficie de los cimientos desde el nivel actual de superficie y hasta unos 0,20 m de profundidad. El ancho promedio de los cimientos en todo el conjunto es de 0,70 m; sin embargo, aquellas secciones correspondientes al sur del presbiterio y la sacristía, y al cimiento frontal norte del atrio (es decir, los basamentos de los muros de acceso y cierre de la iglesia) miden 0,90 m de ancho (Fig. 5.10).

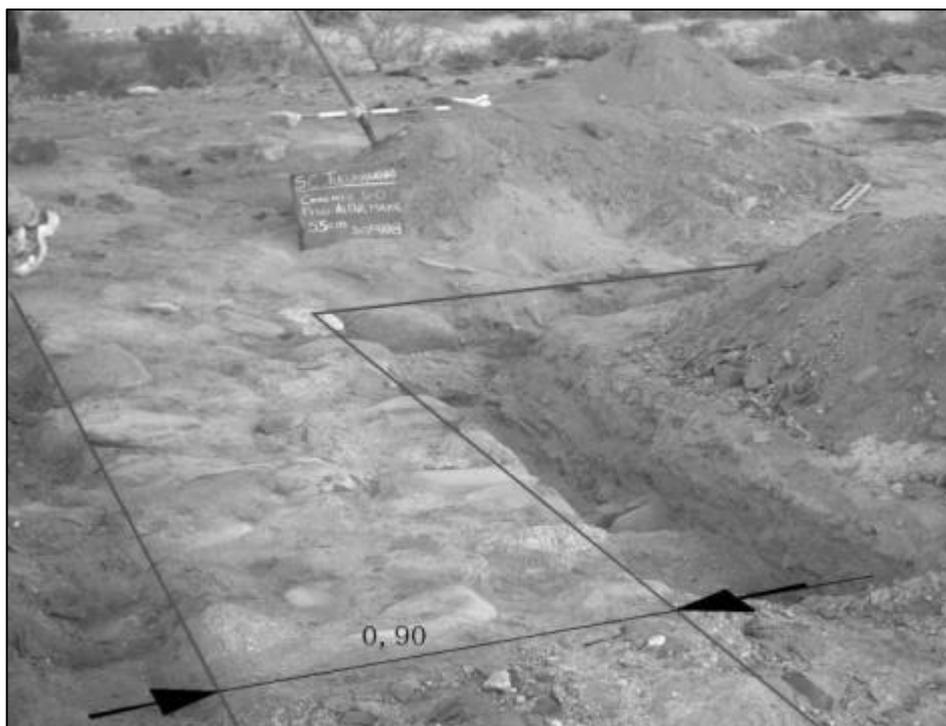


Fig. 5.10: Cimientos de la esquina suroeste del presbiterio y la sacristía (Foto V. Massa).

La linealidad de los dos cimientos de la nave se altera junto al presbiterio y la sacristía, produciéndose un ensanchamiento que define la presencia de dos espacios de aproximadamente 1,20 m por 2,5 m cuya ubicación daría cuenta de lo que podrían haber sido altares laterales. Asimismo, en la fachada y a ambos lados del acceso a la nave, se revelan los cimientos de dos recintos, uno ubicado al este y otro al oeste de la estructura principal, de unos 4 m de ancho por 4,5 m de largo y que podrían haber sido el basamento de pequeñas torres campanarios (indicado como “habitación 1” en la Fig. 5.11). En el sector en el que aún

se mantienen en pie los restos de los antiguos muros, solo se excavó el lado externo a fin de no arriesgar su integridad y del arco que se extienden por encima.

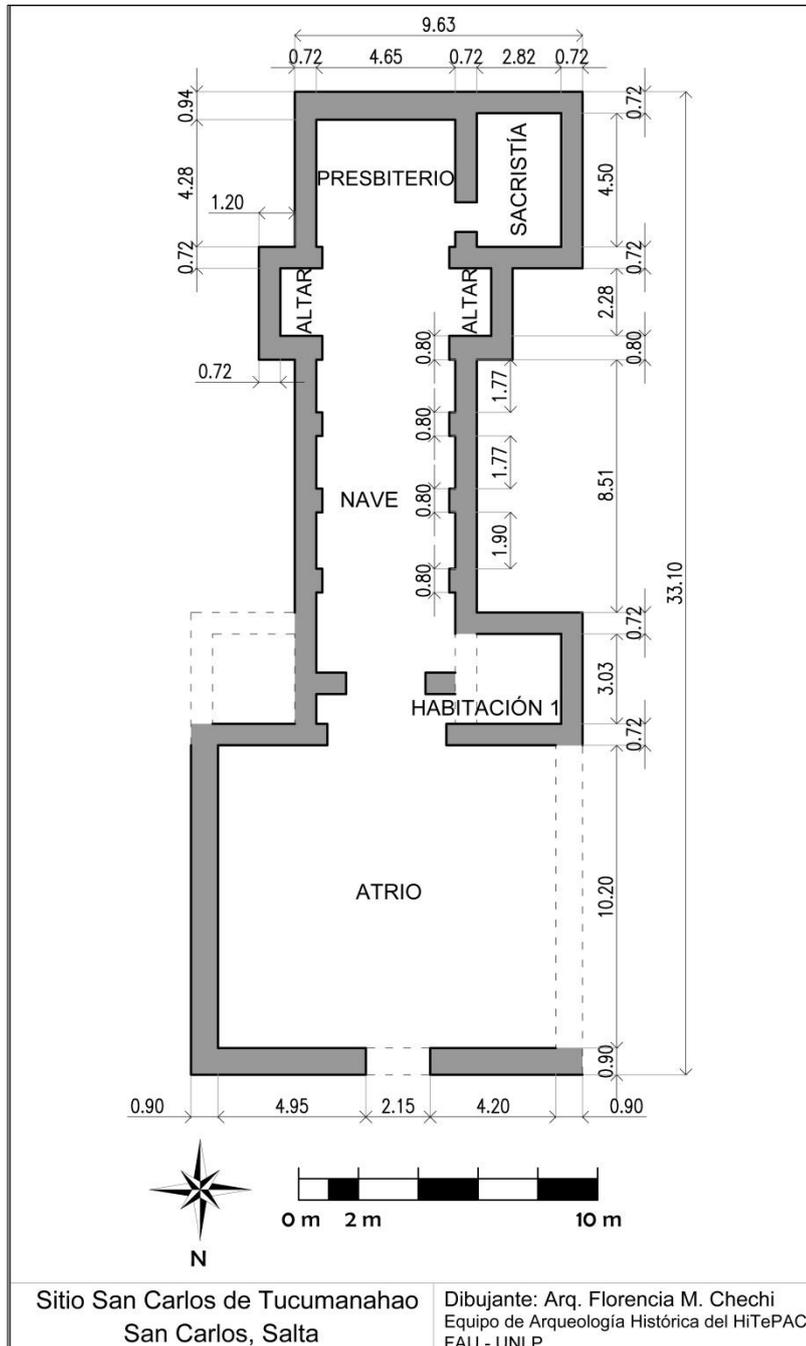


Fig. 5.11: Planta general realizada en base al primer plano levantado (boceto de L. Capeletti y F. Guerrero). Con líneas continuas se marcan los cimientos que se encontraron bien conservados; con líneas punteadas, los faltantes (Dibujo F. Chechi).

En el vestíbulo de ingreso a la nave, aproximadamente a la mitad de los cimientos de los campanarios, se registraron los pequeños basamentos de las aberturas (Fig. 5.12 y esquema en la figura anterior).



Fig. 5.12: Cimientos de la abertura este (señalada con la flecha) vistos desde el interior de la nave y parte de lo que queda por debajo de la ermita del campanario este (Foto de la autora).

A unos 0.25 m de profundidad en el atrio y a 0.20 m en el resto del interior del edificio se detectó un nivel de piso de tierra apisonada muy compactada de 2 cm de potencia promedio, que correspondería al piso original de la iglesia (Fig. 5.13). Inmediatamente por debajo el sedimento es arenoso y muy suelto, extendiéndose hasta la roca de base de la meseta. Este piso no fue detectado en ninguna de las unidades excavadas en el espacio externo de la iglesia, así como tampoco en la “Habitación 1”, aunque se estima que tal ausencia podría derivar del hecho de que ésta fue utilizada en tiempos recientes como corral de animales lo que pudo influir en su destrucción.



Fig. 5.13: Vista de la excavación del atrio por delante del recinto este (a espaldas de la ermita), al detectarse el nivel de piso de ocupación (Foto de la autora).

La exploración del terreno que se extiende a espaldas del edificio, al sur del mismo y hasta el borde del socavón, no permitió detectar la presencia de restos arqueológicos de interés, ubicándose en cambio a unos pocos metros del muro del presbiterio los restos muy deteriorados de una estructura de palos de madera que probablemente fue un corral, utilizado por algún vecino en tiempos relativamente recientes (Fig. 5.14) y de los que se tiene conocimiento por la bibliografía (Reyes Gajardo, 1938).

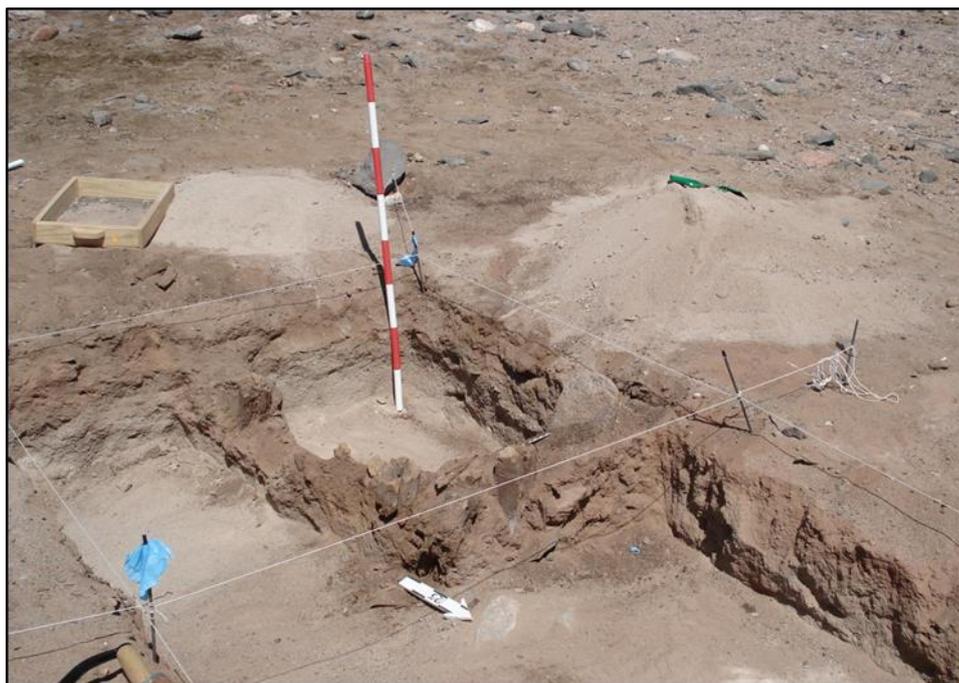


Fig. 5.14: Cuadrículas I y II, esquina noreste del corral (Foto de la autora).

La intervención en el atrio permitió detectar, próxima al ángulo sureste a unos 0,25 m de profundidad, una lente de ceniza de unos 0,80 m de diámetro que se extendía sobre el piso identificado. Su hallazgo da cuenta de un pequeño evento de combustión que no permitió la conservación de ningún otro tipo de elemento en el centro pero se recuperaron pequeños fragmentos de cerámica asociados a los bordes de la lente. En el ángulo noreste del atrio (cuadrícula VIII), se halló un pequeño conjunto de restos líticos, también en este caso sobre el piso de ocupación a 0.25 m de profundidad (Fig. 5.15).

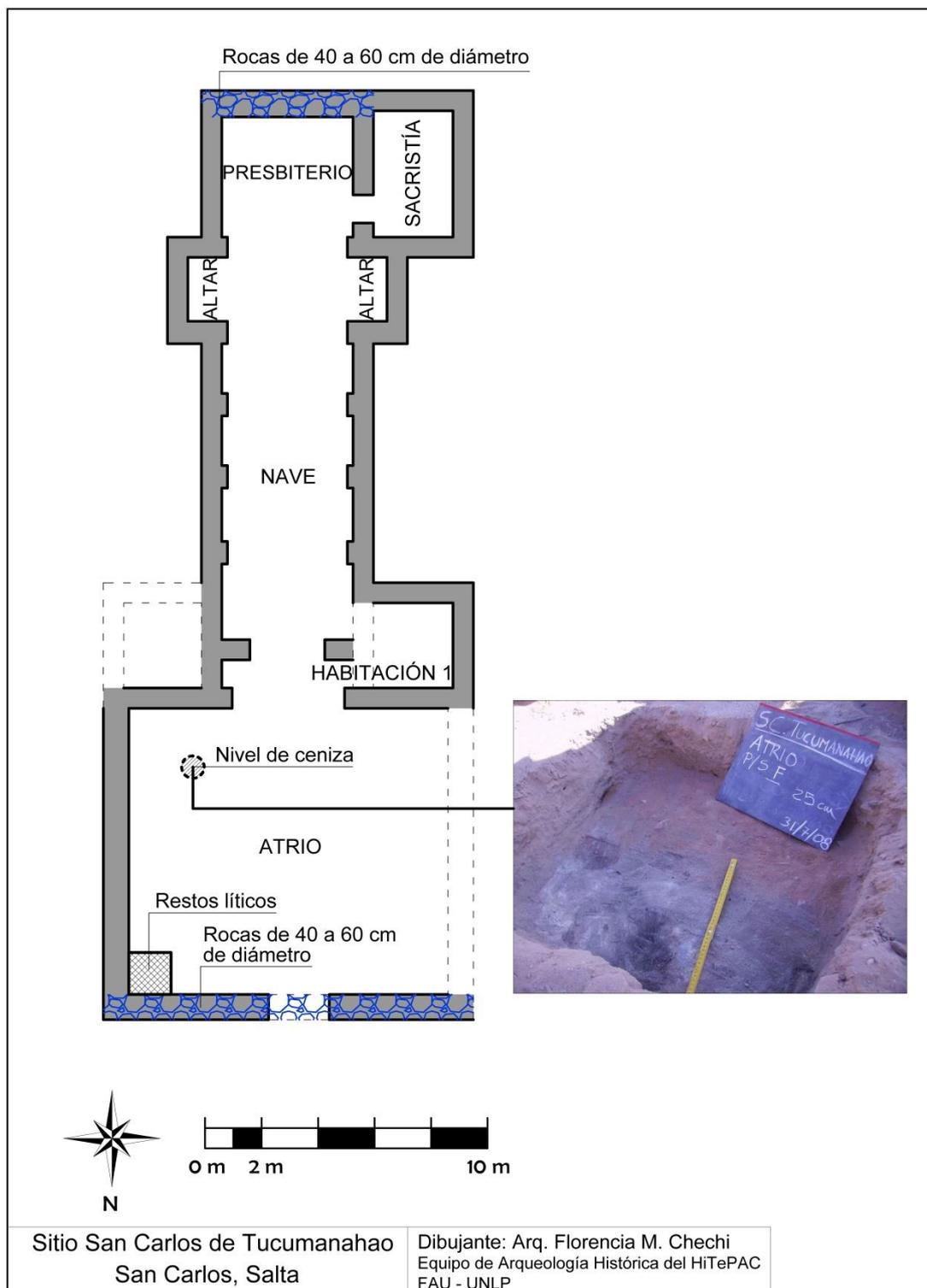


Fig. 5.15: Sector del hallazgo de la lente de cenizas y de los restos líticos en la cuadrícula VIII (Diagrama F. Chechi).

Por último, uno de los hallazgos más significativos realizados durante los trabajos de excavación en el interior de la iglesia corresponde al de dos fardos funerarios y dos esqueletos incompletos de infantes. Los individuos I y II (ambos fardos) fueron encontrados juntos en el ángulo S-E de la cuadrícula IV (Fig. 5.16 y Fig. 5.18). Si bien como se señaló en este recinto no se ha conservado el piso arqueológico que se detectó en el interior del edificio, los restos aparecieron a unos 20 cm. de profundidad, solo recubiertos por el sedimento actual, apoyados uno contra el otro y recostados contra las piedras de base de la pared.



Fig. 5.16: Ambos fardos funerarios en contexto de inhumación secundaria. A la derecha de la imagen el fardo N° I y a la izquierda el fardo N° II (Foto de la autora).

Los individuos III y IV, por su parte, son dos esqueletos infantiles hallados en la cuadrícula VI y a 60 cm de profundidad, exactamente en el centro del espacio que correspondería al crucero de la iglesia. Se encontraban en posición extendida, con la cabeza en dirección al norte (Fig. 5.17 y Fig. 5.18). El individuo IV se encontraba contenido por una hilera de pequeñas piedras, rodeándolo a manera de un marco. Como se detallará más adelante, ambos conjuntos fueron interpretados como el resultado de dos prácticas inhumatorias diferentes, realizadas en distintos momentos.



Fig. 5.17: Individuos III y IV (derecha e izquierda respectivamente), en contexto de inhumación primaria (Foto de la autora).

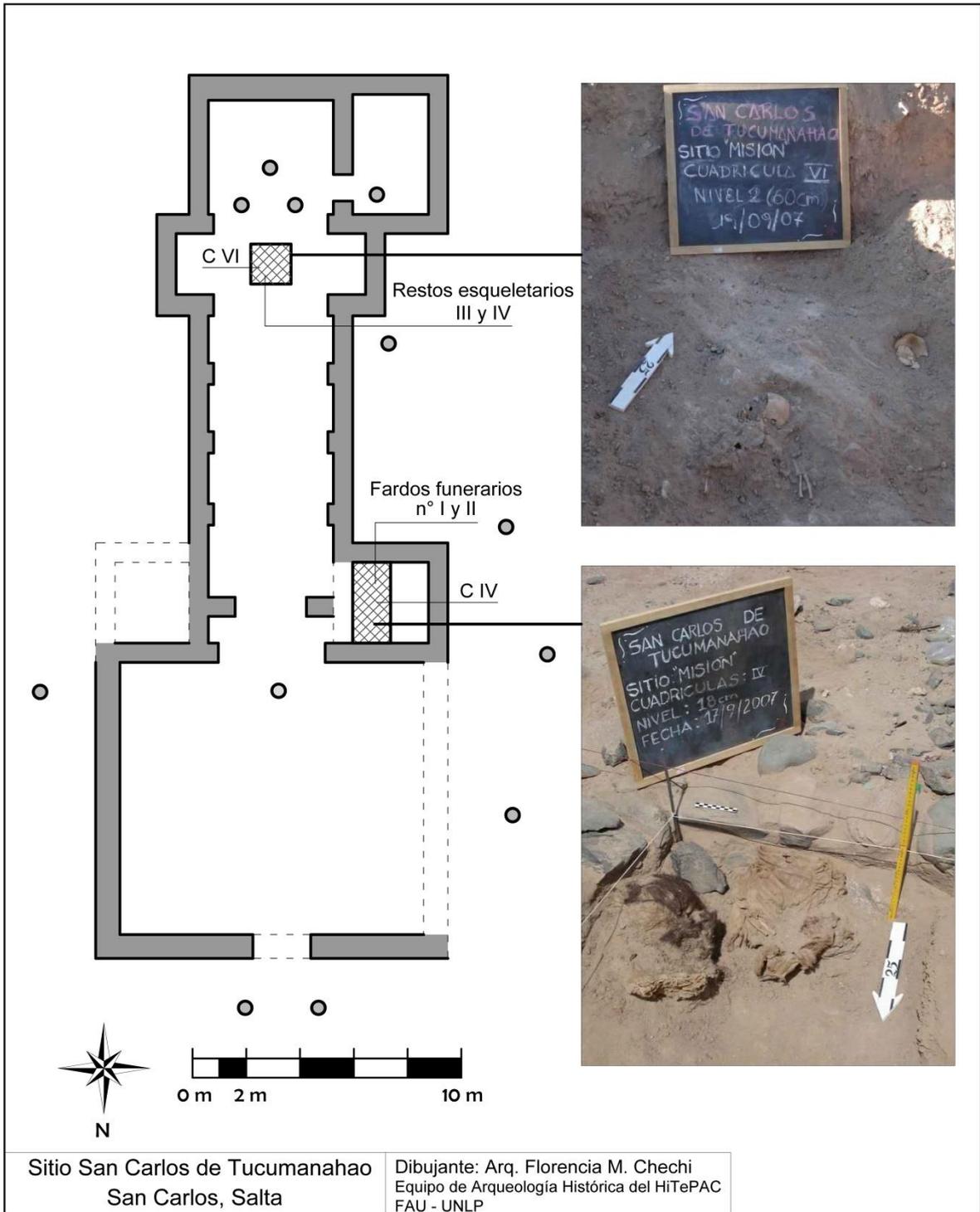


Fig. 5.18: Sector del hallazgo de las inhumaciones en la cuadrícula IV y VI (Diagrama F. Chechi).

Consideraciones sobre la construcción y uso del edificio

El avance en profundidad de la excavación permitió observar que los cimientos fueron construidos utilizando bloques de piedra rodados y sin formatizar (piedra bola) con tamaños muy variables que oscilan entre los 30 cm y 5 cm de diámetro, combinados con una mezcla de argamasa de barro para su unión. El contorno de la planta, en los sectores que está bien conservado, está conformada por dos hileras de cantos rodados dispuestos en línea recta y unidos por la argamasa. Pero no así en el contorno del atrio y en la pared posterior del extremo sur, en donde la disposición del conglomerado es menos regular. La traba en las esquinas se realizó mediante la mezcla de piedras de distintos tamaños que iban formando un continuo en ángulo (Fig. 5.19).



Fig. 5.19: Esquina SE del presbiterio (Foto de la autora).

De acuerdo a lo que pudo observarse en las secciones de muro conservadas, la parte inferior del adobe descansa en un sobrecimiento de unos 30 cm de altura, conformado por cantos rodados de similar tamaño y forma que los anteriores. Por debajo de la línea del piso de ocupación, se extienden los cimientos con un ancho mayor al de las paredes de adobe

construidas por encima, el que varía según el tamaño e irregularidad de la roca, entre 5 a 15 cm (Fig. 5.20 y Fig. 5.21).

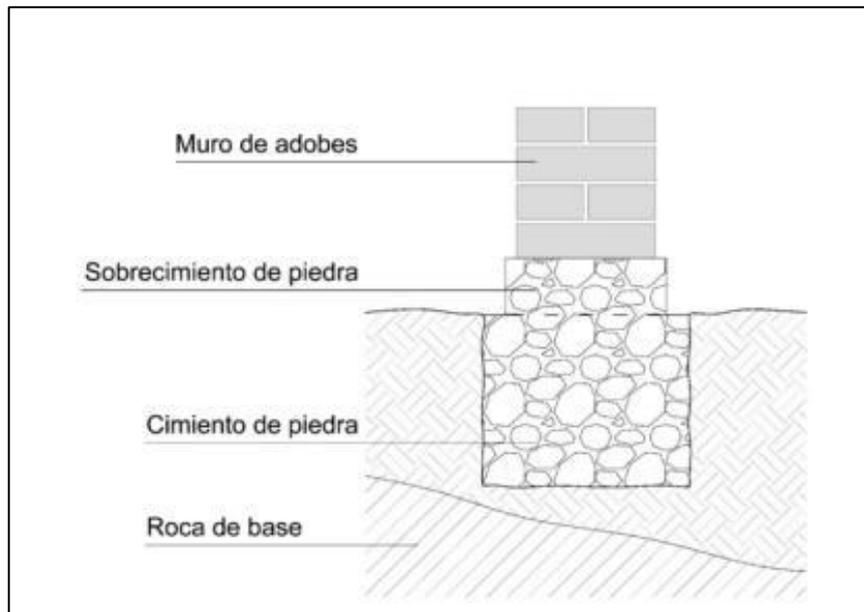


Fig. 5.20: Esquema del corte transversal de las bases y el muro de adobe (Dibujo F. Chechi).



Fig. 5.21: Trinchera n° 3 exponiendo la roca base y los cimientos externos del muro oeste (Foto de la autora).

Por encima de los sobrecimientos de piedra, los muros se construyeron utilizando adobes unidos con una mezcla de barro de grano grueso a modo de ligante. Las dimensiones promedio de los adobes conservados rondan los 50 cm de largo, 15 cm de espesor y 20 cm de ancho y, según pudo estimarse, los muros debieron hallarse recubiertos en ambas caras por un revoque también de barro que conservaba pequeñas porciones hasta hace 10 años y que en la actualidad ha desaparecido por completo. Lo que no puede asegurarse con certeza es que este revoque haya sido originalmente de la iglesia, teniendo en cuenta que según las referencias escritas, los restos fueron restaurados por lugareños en distintos momentos (Reyes Gajardo, 1938).

Los ladrillos de adobe se superponen formando un patrón de entrecruzamiento regular, del tipo denominado muro simple de lienzo doble (Rivera Torres y Muñoz Díaz, 2005.) El estudio a ojo desnudo de los adobes reveló que su manufactura combinó sedimentos de partículas muy finas (tamaño arcilla) con arena y materia orgánica de distintos tamaños en gran cantidad como aditivo (Fig. 5.22). El grado de deterioro hizo imposible determinar la altura que tuvieron originalmente los paramentos, así como tampoco se recuperaron restos que permitieran inferir los materiales y sistemas utilizados en su cubierta. Empleando como referencia la sección del muro conservado y ante la ausencia de evidencia que permitiera inferir la utilización de otro tipo de materias primas o sistemas constructivos, se asumió que todos los muros de la iglesia fueron edificados utilizando adobes colocados sobre una base de bloques de piedra bola (Fig. 5.23).

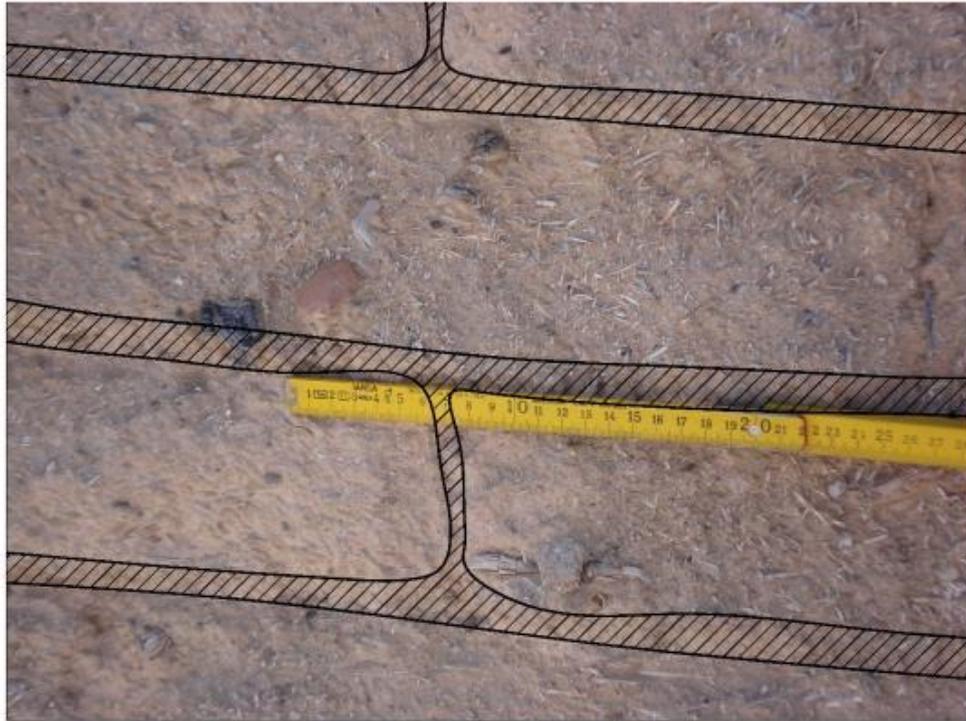


Fig. 5.22: Detalle de los adobes y del mortero de unión; a simple vista se distinguen las inclusiones de fragmentos vegetales y cerámicos (Gráfica F. Chechi).



Fig. 5.23: Pared frontal externa en donde se observa el estado de conservación de los muros; las líneas señalan la disposición de los mampuestos (Foto de la autora y diagrama de F. Guerrero).

Tanto los bloques de piedra como los ladrillos de adobe dan cuenta de la utilización de materiales autóctonos para su construcción, aunque las técnicas y sistemas empleados para ello remiten a prácticas no locales. La arquitectura del periodo de Desarrollos Regionales en este sector del valle se caracterizó por la construcción de paramentos de piedra seca utilizando bloques sin formatizar, en recintos aglomerados, generalmente de planta circular y subcuadrangulares (Baldini y De Feo, 2000; Raffino, 2007). En instalaciones como El Churcal, por su parte, se encuentran muros simples y dobles con relleno de ripio y barro, con piedras planas a modo de refuerzos basales (Raffino, 2007: 280) que recuerdan en parte a los cimientos del sitio, pero no fue posible obtener datos que indiquen si ésta fue una forma habitual de arquitectura en este sector del valle. Hasta donde se pudo averiguar, el barro solo fue utilizado como argamasa en momentos tardíos, mientras que para momentos previos como el Período Formativo y de Integración Regional se registra arquitectura en adobe, entramado o tapia en sitios alejados como por ejemplo en el valle de Ambato (Ribotta, 1998: 150-151).

Teniendo en cuenta el proceso que conlleva la manufactura de los ladrillos de adobe⁵⁹, se considera entonces que el uso de una técnica constructiva basada en mampuestos de tierra cruda representó una innovación para las tradiciones arquitectónicas de la región. Esto alude en particular a la planificación e inversión de tiempo y energía en la selección, obtención y procesamiento de la materia prima; en la fabricación de los adobes; en diagramar, cavar y disponer los cimientos, así como en levantar los muros y montar las cubiertas. Esto pone en consideración el uso permanente del espacio en donde se estaba construyendo la iglesia, es decir, que directamente involucra la permanencia en el lugar por periodos prolongados de los jesuitas a cargo

⁵⁹ Ribotta detalla la forma de hacer adobes en el NOA mediante la trituration de la tierra seleccionada sobre un suelo firme a la que después se le agrega agua en una proporción del 30% al 40% hasta lograr un barro bien batido; luego se le agrega algún tipo de paja en un volumen que varía entre el 25% y el 30% y se trabaja la mezcla en moldes llamados adoberas; por último, se secan al sol entre uno a dos meses antes de que los ladrillos puedan ser utilizados (Ribotta, 1998: 152).

de la obra (al menos uno de ellos familiarizado con los diseños arquitectónicos y su construcción), con la necesaria interacción entre ellos y los calchaquíes que esto implica. Por eso vale recordar lo que informaba el Superior Cristóbal de la Torre en 1619 estando en el sitio de Tucumanahao:

“Dígeles después que habíamos de hacer la iglesia allí... Y así en breve nos hicieron una iglesia bastante y dos aposentos donde nos acomodamos porque andaban cerca de cincuenta indios en la obra y hasta los mismo Curacas trabajaban y nosotros éramos los albañiles y arquitectos” (Informe del P. Cristóbal de la Torre, Cartas Anuas, 1929:180).

Sin embargo, el rasgo más sobresaliente de la arquitectura del sitio como indicador de la aplicación de criterios arquitectónicos foráneos es el arco de medio punto que aún se preserva. Este tipo de arco con forma de un semicírculo, es un elemento técnico sustentado que constituye la unidad principal de la arquitectura abovedada (Manzaneque Casero, 1961: 68-69). Se compone de una línea de luz dada por el ancho de la abertura; una línea de imposta (desde donde se comienza a notar el cambio en la técnica constructiva para el soporte del arco propiamente dicho); una imposta dada por el muro de elevación que se continúa hasta la línea de imposta; una flecha, que es la altura desde la línea de imposta hasta la parte máxima de la abertura interna; la terminación o clave (Fig. 5.24). Todos estos rasgos se encuentran presentes, al igual que las dovelas (incrustaciones de rocas planas dispuestas en forma radial con un ángulo determinado para dar forma y soporte al arco) que se han conservado y se encuentran expuestas por los procesos erosivos (Iglesias, *et al.*, 2011a) (Fig. 5.25)



Fig. 5.24: Componentes del arco (Foto de la autora y diagrama de F. Guerrero)

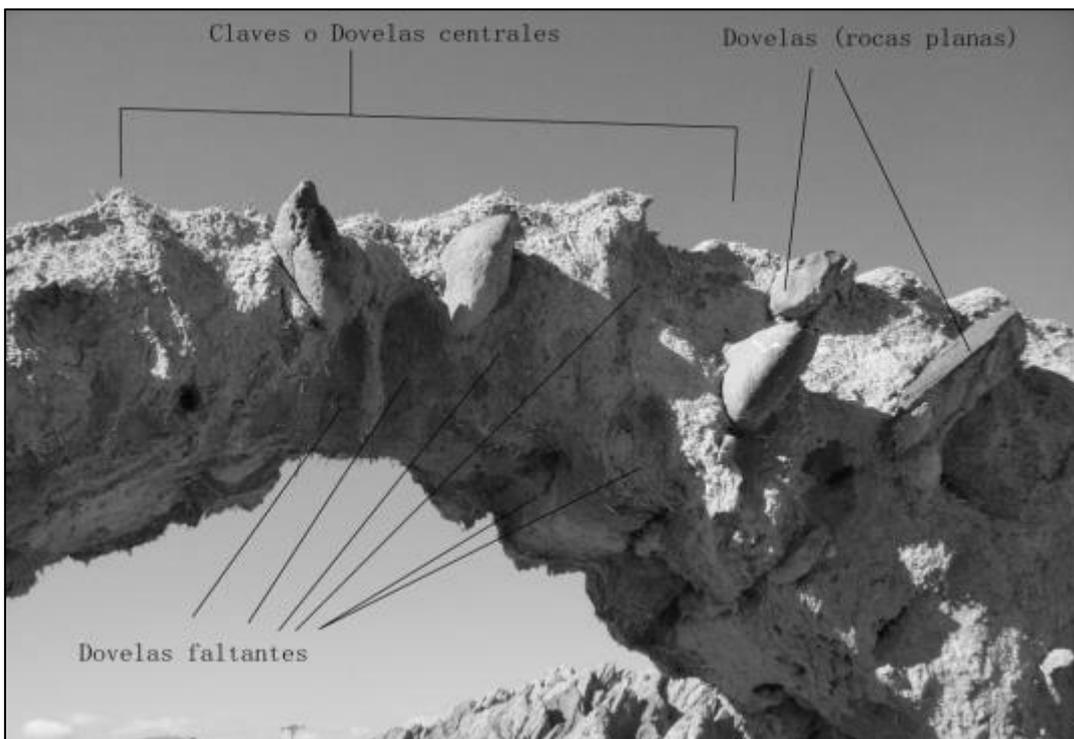


Fig. 5.25: Detalle de dovelas y claves del arco (Foto de la autora y diagrama de F. Guerrero)

Si bien el avanzado estado de deterioro del conjunto no permite definir si el arco formó parte de una puerta o una ventana, cabe considerar la posibilidad de que la iglesia hubiera contado en algún momento con una galería de arcos, tal y como menciona Reyes Gajardo al referirse al sitio “...*aquel recinto, que, según dicen los vecinos, fue una galería de arcos de la Misión*” (Reyes Gajardo, 1938: 117). En este sentido, la fotografía del sitio incluida en la publicación de Ambrosetti de 1897 permite observar -pese a la escasa definición de la imagen- que en ese entonces el conjunto de muros que aún permanecía en pie mostraba la presencia de otras aberturas con sus correspondientes arcos (Fig. 5.26 y Fig. 5.27). No se detectaron durante la excavación ni durante las tareas de prospección y recolección superficial en el sitio, restos que puedan ser relacionados con los cerramientos de estas aberturas, como parte de contramarcos, marcos, puertas o ventanas, por lo que debe considerarse la posibilidad de que originalmente estas aberturas no los tuvieran.

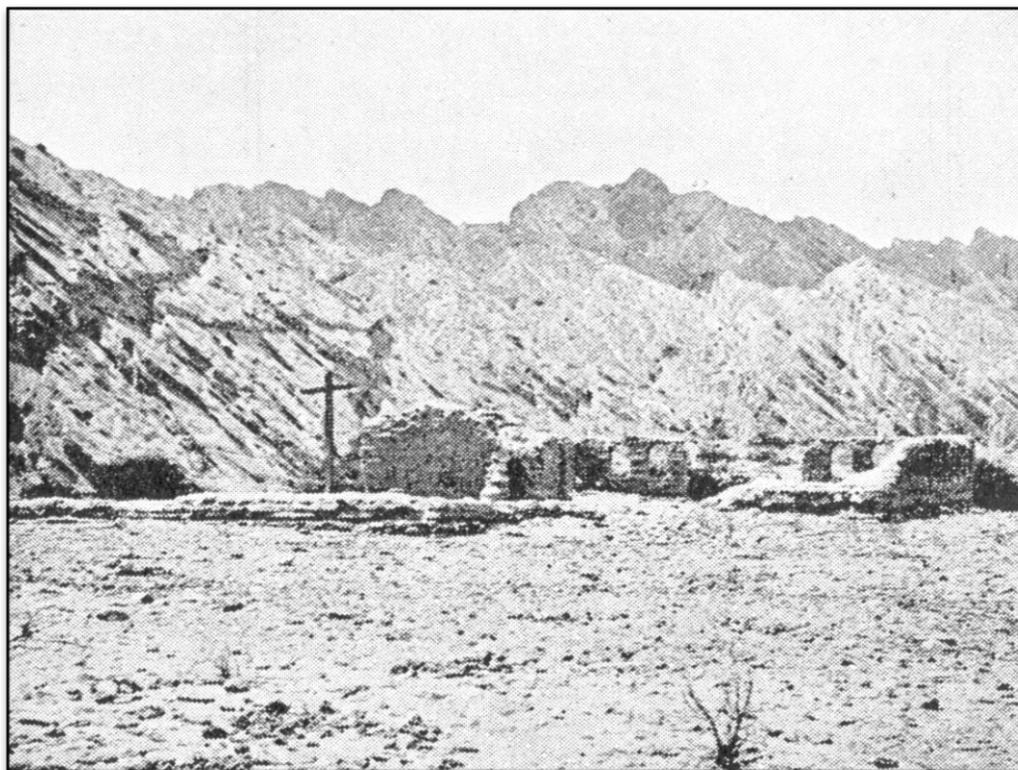


Fig. 5.26: Fotografía del sitio de San Carlos de Tucumanahao; nótese el estado de conservación del conjunto arquitectónico a fines del siglo XIX, con varias secciones de muros de adobe aún en pie (Ambrosetti, 1897)

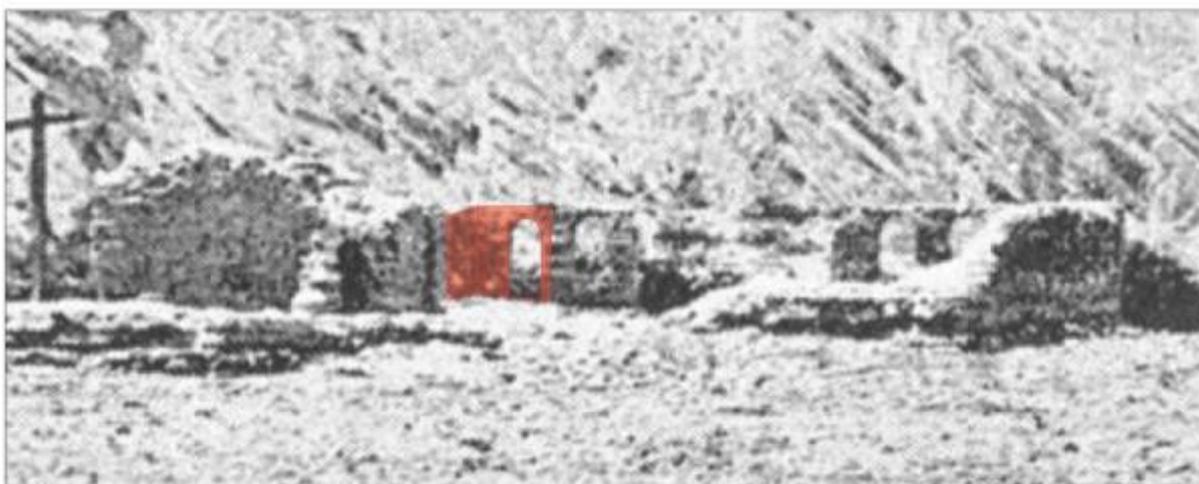


Fig. 5.27: Detalle de la fotografía anterior; superpuesta en rojo, la silueta de la única sección de muro que se conserva (Gráfica F. Chechi)

Esta breve descripción del arco de medio punto y de la construcción con adobes, permite reconocer elementos y rasgos constructivos introducidos por la presencia hispánica en el sitio. En tal sentido, es posible proponer que materializan la influencia de los misioneros en la arquitectura colonial del valle Calchaquí (Gutiérrez y Viñuales, 1971). Para corroborarlo, se tomó una muestra de adobe de una de las paredes, el cual se encontraba desprendido y retirarlo no presentaba ningún riesgo para la integridad y estabilidad de las mismas. Sobre la materia orgánica se realizó una datación radiocarbónica⁶⁰, obteniendo un fechado de 250 ± 60 años AP, con un rango 1σ de 1627 AD: 1698 AD.⁶¹, lo que permitió ratificar la cronología de la estructura edilicia, verificando así mismo el rango temporal informado por los documentos escritos.

Las características del contorno del basamento del edificio (eje central de simetría, orientación y diseño general) guardan similitud con lo observado en las plantas de algunos templos jesuíticos de los siglos XVI, XVII y XVIII, como las capillas de La Banda e Ibatín en Tucumán (Gómez, 1997) (Fig. 5.28); las misiones de Miraflores y Valbuena en Salta (Vitalone

⁶⁰ Hasta ahora no se conoce que existan otros fechados sobre materiales de construcción del periodo colonial en los valles.

⁶¹ LATYR; LP-2113. Muestra: Paja de adobe. Código: SCT (Ad), Programa CALIB 5.0.1 Usado en conjunción con Stuiver and Reimer, 1993, Radiocarbon 35 (1).

y Bernasconi, 2019) (Fig. 5.29); y con otras iglesias coloniales andinas, por ejemplo, las jesuíticas de San Pedro de Juli y Santiago de Pomata (Díaz Rubio, 1987) (Fig. 5.30); o en Jujuy las capillas de Susques, Tafna (Fig. 5.31 y Fig. 5.32) o Casabindo (Gutiérrez, 1983).

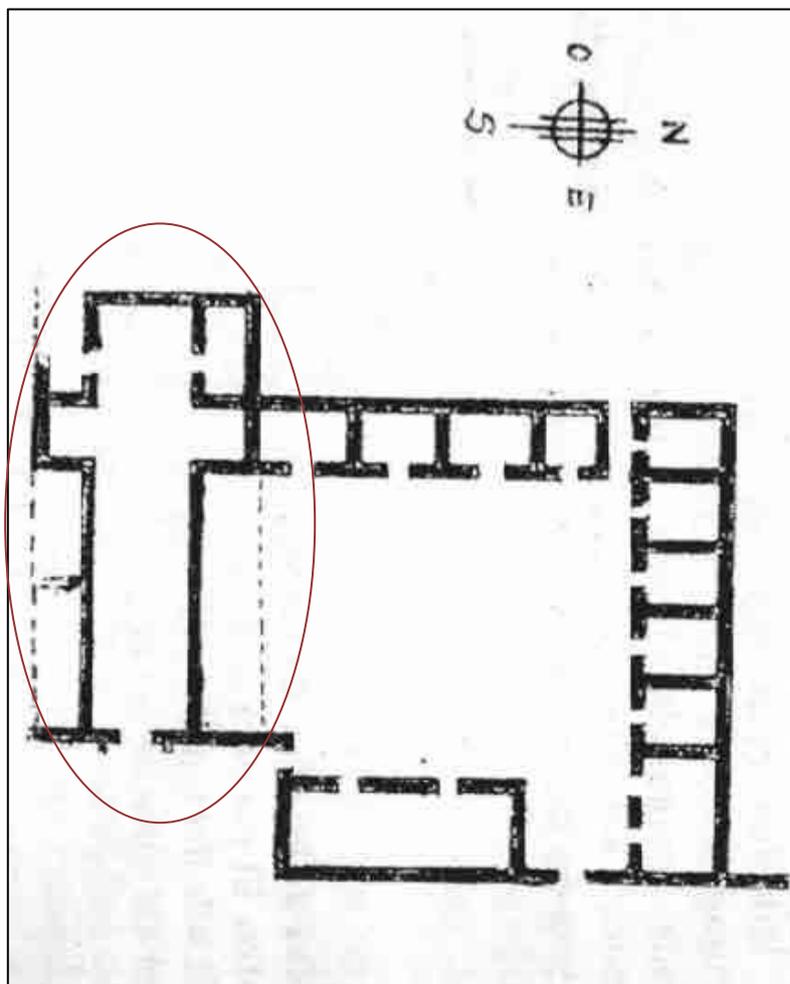


Fig. 5.28: Croquis del conjunto jesuítico en Ibatin remarcando la planta de la iglesia (Modificado de Gómez, 1997).



Fig. 5.29: Restos de la nave central, retablo y sacristía de la iglesia San Juan Bautista de Valbuena (Modificado de Vitalone y Bernasconi, 2019).

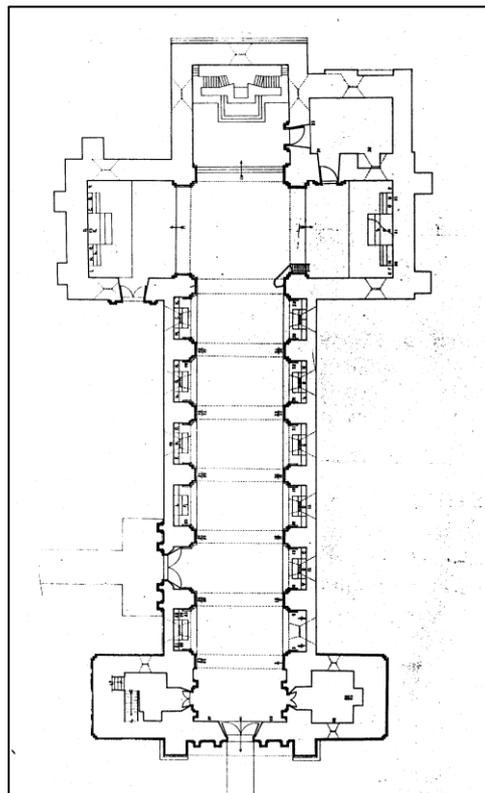


Fig. 5.30: Planta general de la iglesia de Santiago de Pomata, Perú (Modificado de Díaz Rubio, 1987).

A grandes rasgos, cierta regularidad observada en la delineación de estas iglesias -atrio abierto, nave única, una o dos torres campanario agregadas a la entrada de la misma y sacristía anexa- permitió identificar las diversas secciones en planta del edificio del sitio en estudio y reconocerlos de acuerdo a la función que, se infiere, tuvieron originalmente.

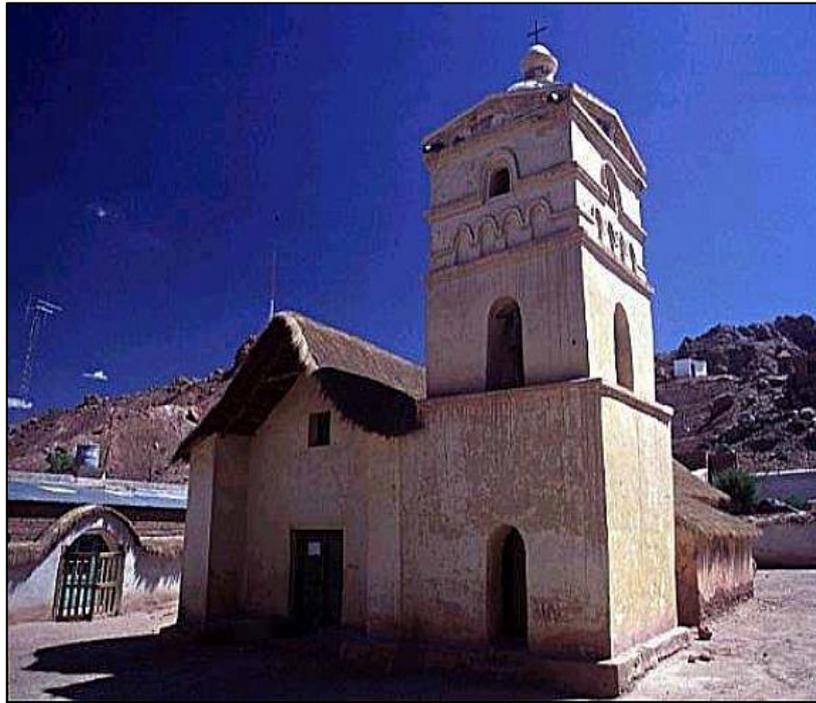


Fig. 5.31: Iglesia Nuestra Señora de Belén de Susques construida con adobe, madera, cuero, techo de paja y piso de tierra (fines del siglo XVI) (Modificado de <https://www.ruta0.com/susques>).

Por supuesto que la iglesia de San Carlos de Tucumanahao no es una copia exacta de estos ejemplos. Se pretende ilustrar cómo se pudo reconocer cierta regularidad en sus distintos espacios en base a otros casos conocidos, teniendo en cuenta que el concepto de templo que llega a América se verá fuertemente influenciado por las presiones del medio sociocultural y los recursos tecnológicos y constructivos de cada área, lo que llevó a que se produzcan variadas transformaciones de forma y estilo en el transcurso de la época colonial (Diañez Rubio, 1987). Los templos no dejaban de tener cierta flexibilidad en los aspectos estéticos y

constructivos, pero sin perder fundamentalmente su carácter funcional (Gutiérrez, 1983).

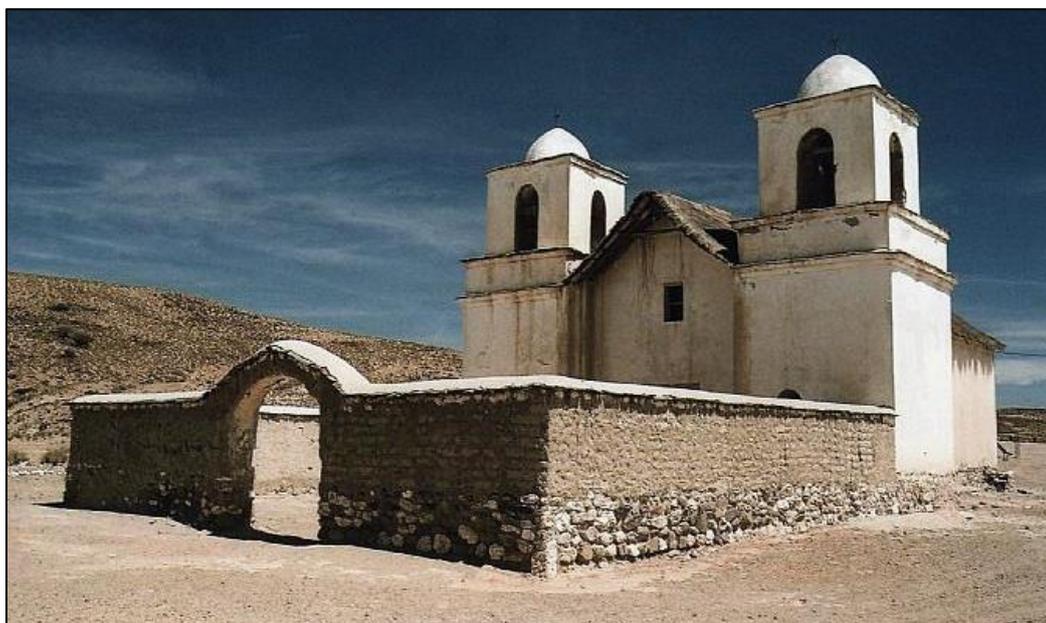


Fig. 5.32: Iglesia de la Santa Cruz de Tafna, Jujuy (Modificado de <https://www.ruta0.com/santa-catalina>)

Finalmente, cabe agregar un último comentario respecto al espacio del atrio de la iglesia. Tomando como referente el estudio de iglesias coloniales del Alto Perú (Trebbi del Trevigiano, 2001), es posible inferir que los muros del atrio no tuvieron una altura mayor al metro, metro y medio como máximo. Debido a que la práctica de reunirse en el interior de la iglesia para llevar adelante la liturgia pudo chocar con la reticencia indígena, a lo que se sumaba además la peligrosidad de recibir en un espacio cerrado a una población muchas veces hostil, es que el atrio frontal se transformó en un espacio de reunión al que se le asignó la función de gran nave abierta, limitado en sus bordes por muros de cierta altura y con frecuencia con un portal de arcos. Este recurso se originó en las capillas rurales de México en la segunda mitad del siglo XVI y en cierto modo recobraba el sentido ritual de los espacios abiertos en las ceremonias prehispánicas:

“Y en efecto, varios de estos atrios surgieron sobre cimientos o ruinas de templos indígenas de época precolombina... El éxito logrado por estos atrios durante el siglo XVI en México hizo que se expandieran rápidamente por América llegando en el s. XVII a Perú, Bolivia y norte del Chile...” (Trebbi del Trevigiano, 2001: 1168).

Consideraciones sobre el análisis del espacio

El espacio, en términos generales, desde un análisis formal alude a *“... las formas materiales concretas que constituyen el paisaje, tanto lo natural como lo artificial”* (Ayán Vila, 2003: 18). Un aspecto importante del sitio de San Carlos de Tucumanahao es el modo en que el adoratorio indígena y el templo católico se vinculan con el espacio y el paisaje que lo rodea. En primer lugar, y como medida de la intencionalidad de quienes utilizaron y ocuparon el espacio, y de cómo las estructuras allí construidas pueden verse en relación a su entorno físico-topográfico (Mañana Borrazas, *et al.* 2002), se buscó establecer relaciones de visualización entre el edificio de la misión y el entorno circundante. El campo visual aporta información al observador sobre lo que ocurre en el entorno pero, además, la visibilidad desde una posición elevada otorga cierto *“estatus de superioridad”* (Zamora-Merchán, 2013: 84). El grado de dominio visual sobre el entorno que se obtiene desde un punto, es decir, la extensión del espacio visible, representa una gran ventaja: a mayor y mejor control visual, mejor emplazamiento. En la valoración de esas características de visibilidad, además de la amplitud del área visible desde -en este caso- la meseta, se presta atención a otros elementos del territorio que poseen interés para la vida en la misión, como el control visual sobre el río o sobre las vías de comunicación y pasos estratégicos.

Con base al cálculo realizado con SIG, se estimó que la visión desde y hacia la meseta es amplia dentro del contexto del valle; es posible observarla desde diversos puntos geográficos. De esta manera, la estructura de la misión se articula con el paisaje circundante por medio de la intención de exhibición. Los programas de información geográfica y fotografías satelitales permiten calcular la extensión y ubicación de áreas

existencia de las ruinas de un poblado indígena que por su cercanía a escasos 500 mts lineales del sitio, muy probablemente corresponda a los calchaquíes afectados a la misión⁶². Este poblado no se distingue desde la meseta, pero desde él si es posible visualizarla a la distancia.

Aquí se reproduce a escala la topografía del área de estudio a partir de un punto de observación. El resultado es una superficie que teóricamente se corresponde con la superficie terrestre visible (en azul) desde el lugar elegido. Sin embargo, estos cálculos distorsionan la perspectiva de la visibilidad real sobre el terreno porque hay zonas del área visible representada que ocupan una superficie mucho mayor sobre el mapa de la que ocupan en la perspectiva de la vista (Zamora-Merchán, 2013). No obstante, estos gráficos de visibilidad son una herramienta útil para observar el área circundante de un entorno, directamente visible desde una localización dentro de un espacio. Así se pueden establecer distintos tipos de relación visual entre los diversos componentes de ese paisaje. La relación entre los puntos en el espacio visual puede ser interpretada en términos sociales, del mismo modo que la accesibilidad a esos puntos. Sin embargo, esta inferencia siempre ha de contextualizarse en dinámicas históricas en las que estas relaciones sean significativas (Bermejo Tirado, 2009: 52-53), por lo que puede servir para comprender el grado de visibilidad del mochadero y de la misión insertos en ese paisaje y su relación espacial/simbólica con los elementos que lo constituyen.

De modo que el antiguo y famoso mochadero de Tucumanahao sobre el que se implanta la misión tiene una posición estratégica al destacarse por sobre el terreno circundante. En principio, el mochadero se encontraba significativamente emplazado con un amplio campo de visión hacia y desde el valle, pero fundamentalmente la meseta podría considerarse como punto de visión escenográfica, es decir, con una visibilidad privilegiada hacia la poderosa *huaca* de Las Flechas. La construcción de la iglesia cristiana solo fue el resultante de la actividad

⁶² Por exceder los tiempos de campaña y la financiación, tanto el sitio de habitación como el sitio con las pinturas rupestres no pudieron ser estudiados.

extirpadora conjugada con la actividad misionera y al mismo tiempo probablemente supo capitalizar la ubicación privilegiada para, como ya se dijo, resaltar el poder del cristianismo mediante la intención manifiesta de escenificación a través de la implantación física en un espacio de alta significación prehispánica.

Capítulo 6

El registro material del sitio San Carlos de Tucumanahao: caracterización y análisis

En este apartado se presentan los resultados obtenidos del análisis de los restos materiales hallados en el curso de los trabajos de campo. La información es presentada según los diversos tipos recuperados en los dos sectores en que se segmentó el sitio. No obstante, hay que tener presente que esta división organizaba el trabajo en el terreno, de ningún modo representan sitios distintos por lo que a los fines de la interpretación se considerará la integración de todo el material obtenido en los sectores trabajados⁶³.

Material recuperado y procesamiento de los datos

El material mueble recuperado fue agrupado para su estudio de acuerdo a su sector de procedencia y a su materia prima, integrándose luego los datos obtenidos en esta instancia con la información obtenida del análisis de componente arquitectónico que predomina en el sitio. La variedad y cantidad de objetos recuperados durante las excavaciones fue escasa, lo que se estimó que en parte refleja tanto el acotado periodo de ocupación del sitio -unos 17 años- por parte de una limitada cantidad de individuos establecidos de modo permanente -dos sacerdotes y los pocos ayudantes que podrían tener-, así como también es reflejo de los diversos procesos de alteración natural y antrópica registrados -entre los que destaca el trabajo de la apertura de la vieja RN 40; la construcción y funcionamiento del edificio de la Bodega Vieja y el uso agrícola actual- que con seguridad mermaron aún más el registro arqueológico.

⁶³El material arqueológico recuperado en las diversas tareas de campo se trasladó al Museo de La Plata en Buenos Aires para su estudio, para lo cual se contó con los permisos de la Secretaría de Cultura provincial, siempre dejando constancia de que el material sería devuelto en condiciones adecuadas de conservación y catalogación.

1. Cerámica⁶⁴

En ambas secciones -Sector Misión y Sector Bodega- en los que se dividió el sitio de Tucumanahao se realizó una recolección de superficie, pero únicamente en el Sector Misión se recuperó, además, material como producto de excavación. Entre ambos sectores el material cerámico suma un total de 914 fragmentos. El estudio del mismo no es sencillo en muchos casos, debido al deterioro general del conjunto producto de las alteraciones antrópicas y ambientales del sitio que se sucedieron a lo largo del tiempo, lo que hace que la mayoría de los tiestos presenten signos de rodamiento y desgaste debido tanto a la acción del viento y al deslizamiento, como al pisoteo.

Para su análisis se realizaron observaciones macroscópicas y submacroscópicas orientadas a dilucidar aspectos morfológicos, decorativos, de pasta y manufactura. Las observaciones macroscópicas se llevaron a cabo siguiendo a Shepard (1956), la Primera Convención Nacional de Antropología (1966), Rye (1981) y Orton *et al.*, (1997). Parte de los análisis submacroscópicos están aún en etapa de realización, no obstante, aquí se presentan algunas observaciones que se consideran pertinentes para la problemática central del trabajo.

En el Sector Misión, si bien no se encontraron piezas completas, se recuperaron 263 fragmentos en superficie y 64 fragmentos en excavación (n: 327). El total de la muestra de este sector presenta cocción en atmosfera oxidante y está elaborada con técnica anular o espiralado. Los espesores de las paredes oscilan entre los 6 y 15 mm. A pesar del alto grado de fragmentación del conjunto, se pudo establecer que predominan las formas cerradas u ollas pequeñas, aproximadamente en un 67 % de los tiestos. Se puede observar que estas vasijas de formas cerradas presentan bordes evertidos, labios rectos o redondeados, con diámetros de boca que varía entre los 10 y 20 cm. Predominan las asas en arco de tipo correa y doble inserción, también referidas a formas cerradas. En cuanto

⁶⁴ El análisis cerámico fue realizado por la Lic. María Guillermina Couso, División Arqueología del Museo de La Plata, FCNyM – UNLP.

a las bases, los 6 fragmentos recuperados son planos (Fig. 6.1), con diámetros que oscilan entre los 5 y los 10 cm, representadas asimismo en las formas cerradas (Balfet, *et al.*, 1992: 15 y ss.); tres de ellas muestran marcas de dedos en la unión con el cuerpo (Fig. 6.2).



Fig. 6.1: Ejemplo de recipiente cerámico utilitario de base plana, recolección superficial. Sector Misión (Foto F. Chechi).



Fig. 6.2: Base plana con marcas de dedos; recolección superficial. Sector Misión (Foto de la autora).

Un bajo porcentaje de fragmentos puede identificarse como formas abiertas, sin poder determinarse con certeza cuántas escudillas y cuencos están representados.

El tratamiento de las superficies presenta dos tipos: alisado tanto externo como interno y con incisiones paralelas de entre 1 y 2 mm de ancho (n: 26). Este patrón de incisiones tiene una orientación predominantemente oblicua al plano horizontal y en algunos casos se entrecruzan formando un reticulado de carácter irregular. La superficie del 30% de estos fragmentos presenta evidencia de haber sido expuestos al fuego (Fig. 6.3).



Fig. 6.3: Fragmento de tipo utilitario con marcas de cepillado y restos de hollín; recolección superficial. Sector Misión (Foto de la autora).

Por las características de la pasta y la manufactura (núcleos de cocción oxidante u oxidante incompleta, superficies alisadas y/o con estriaciones, manufactura tosca de espesor mediano a grueso) se ha estimado que el total de los fragmentos recuperados en este sector corresponde a cerámica ordinaria⁶⁵. Además, las pastas están cargadas de mica y otras partículas gruesas de arenas cuarzosas (Fig. 6.4).

⁶⁵ Se toma la definición de cerámica “ordinaria” de De Feo y Bazzano, 2016: 185.



Fig. 6.4: Tiestos de recolección superficial. Se observa a simple vista las inclusiones gruesas en la pasta. Sector Misión (Foto de la autora).

Este tipo de pasta está presente en cerámica que se identificó -en base a diferentes publicaciones- como de tipo utilitaria perteneciente al momento colonial, considerando sus características morfológicas que incluyen las bases planas y pequeñas, rasgos que empiezan a observarse en la cerámica a partir del siglo XVI (Baldini y Albeck, 1983; Castellanos (2020, com. pers.); Debenedetti, 1921: 18-20; Schávelzon, 2018: 104-105) (Fig. 6.5)

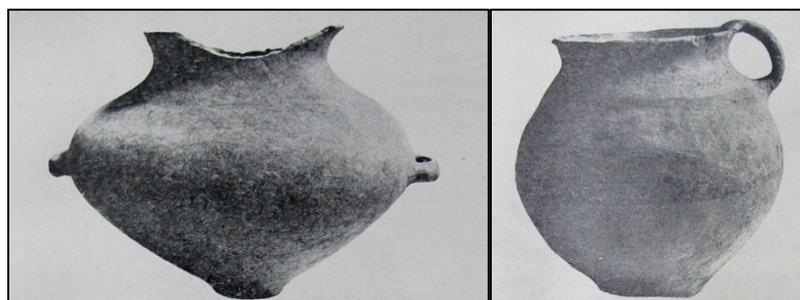


Fig. 6.5: Cántaro ordinario (izquierda) y ollita (derecha) de cuerpos globulares y bases planas. Ejemplos tomados del cementerio de Caspinchango (Debenedetti, 1921: 19- 26).

Así por ejemplo, Tarragó (1984: 154-160) indica que existe una absoluta concordancia en la forma, pasta y manufactura de ollas en el sitio hispano indígena de Cachi Adentro, con lo que encontró Debenedetti en los cementerios de Caspinchango. Este tipo de pasta se caracteriza por la presencia de hojuelas de mica dispuestas paralelamente de forma tal que provoca grietas y descascaramientos; además, el tamaño del antiplástico aumenta tornándose más grueso y denso, lo que a su vez provoca que la textura de la pasta sea “desmigable”. En general la cocción es oxidante pero imperfecta por un mal control de la oxigenación, resultando en distintas tonalidades de rojos/castaños/pardos, hasta grisáceos; con un tratamiento descuidado de las superficies siendo que los cántaros más ordinarios presentan superficies cepilladas o estriadas.

Por otra parte, la cerámica del Sector Bodega corresponde en su totalidad a recolección de superficie, contabilizándose 587 fragmentos, en su mayoría con las mismas características morfológicas que la cerámica del Sector Misión, en cuanto a forma de las bases, asas y bordes, predominando, igual que en el caso anterior, las formas cerradas que remiten a ollas pequeñas.

Solo 130 fragmentos presentan en sus superficies externas marcas de cepillado, engobe o incisiones (Fig. 6.6 y Fig. 6.7). De carácter poco frecuente, las incisiones se encuentran realizadas sobre un baño blanco o ante, el cual puede ser descrito como un rasgo aislado tardío que pervive en el estilo colonial temprano; estos pigmentos son muy semejantes en aspecto, textura y calidad a los empleados en la alfarería santamariana y se interpreta como una continuidad en el uso de las mismas fuentes de materia prima y de los colores tradicionalmente usados en la región en periodos previos a la ocupación hispánica (Tarragó, 1984: 160-161) (Fig. 6.8).



Fig. 6.6: Fragmento de ollita con restos de hollín y cepillado desde el labio hasta la base del asa, en donde se observan tres incisiones decorativas. Recolección superficial Sector Bodega (Foto de la autora).

En este sector el 26% de los fragmentos presenta rastros de exposición al fuego. Del mismo modo, las 43 bases registradas son planas. Por las mismas características arriba señaladas de la pasta y la manufactura, el total de la muestra corresponde a cerámica utilitaria⁶⁶.

⁶⁶ Las tablas con el detalle de todos los fragmentos cerámicos se encuentran en el Anexo 1: tabla 1.1; 1.2 y 1.3 al final del texto.



Fig. 6.7: Vista del borde del mismo fragmento de la figura anterior. En la unión del asa con el labio se observa el mismo tipo de decoración (Foto de la autora).

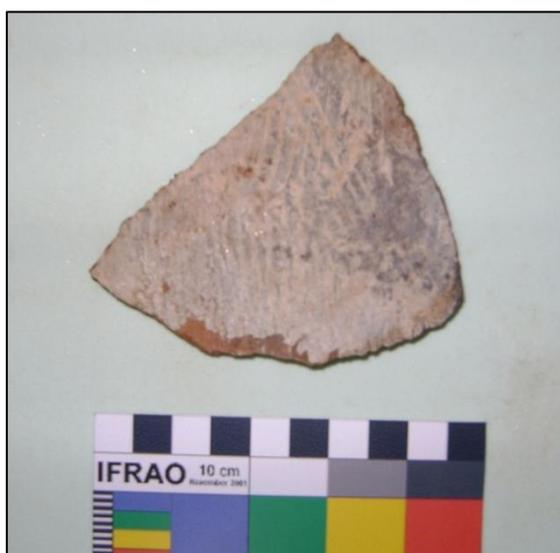


Fig. 6.8: Fragmento cerámico de recolección superficial con incisiones sobre restos de pintura color ante. Sector Bodega (Foto de la autora).

Una atención particular merece los restos hallados en este sector, de la cabeza de una pequeña figura antropomorfa, de aproximadamente 4 cm de largo; 2,5 cm de ancho y entre 0,4 a 0,6 cm de espesor. A pesar del alto grado de erosión que presenta el rostro, se vislumbra en la parte superior una franja modelada que podría representar un tocado o la línea de las cejas y en el cuello se observa un puntillado representando posiblemente un collar. La pieza fue confeccionada con el mismo tipo de arcilla que se

observa en la cerámica utilitaria, modelada a mano y cocida en atmósfera oxidante (Fig. 6.9).



Fig. 6.9: Cabeza de figurita antropomorfa modelada, vista anterior (izquierda) y posterior (derecha) (Foto de la autora).

Estas estatuillas⁶⁷ se consideran entre los objetos arqueológicos del NOA de mayor interés por la calidad de sus manufacturas y sus expresiones artísticas, destacando “...por su belleza y la insoslayable carga simbólica que encierran sus representaciones, aunque su utilidad sea, aún hoy, un completo enigma” (Miguez, et al., 2014: 42). Tienen una amplia distribución, incluyendo gran parte del área valliserrana, desde los valles Calchaquíes en Salta hasta los valles centrales de la provincia de La Rioja y la parte occidental de la llanura santiagueña. Dentro de esa extensa área existe una gran variedad de representaciones antropomorfas que fueron agrupados en tres estilos bien diferenciados. Dentro del *estilo A*, que abarca los valles Calchaquíes y zonas adyacentes, las figuras se caracterizan por ser toscas, poco proporcionadas, con piernas abreviadas, ojos horizontales y en algunos casos con representación de tatuajes indicados con líneas incisas y paralelas debajo de los ojos (Miguez, et al., 2014: 43). Sin embargo, no es posible reconocer algunas de estas

⁶⁷ El término *estatuillas* se toma de la Primera Convención Nacional de Antropología (1966: 41), donde se las define como representaciones de animales o humanos, realizadas en molde o manualmente.

características en la figura encontrada, debido a que solo es el fragmento que representa la cabeza y se encuentra muy erosionado.

Recuperados igualmente en el Sector Bodega, merecen también especial atención dos fragmentos de cerámica vidriada manufacturada con torno y procedentes de piezas diferentes. El primer fragmento proviene de un recipiente de pasta fina, vidriado en su cara externa y corresponde al tipo melado, con borde evertido y decorado con esmalte negro (Fig. 6.10). Este tipo de cerámica vidriada “color miel” presenta una antigüedad bien establecida entre los siglos V y XV en Europa (Coll Conesa, 2014: 75)⁶⁸.



Fig. 6.10: Cerámica vidriada melada, externo (izquierda) e interno (derecha) (Foto A. Guerriere).

El segundo es un fragmento de pasta naranja fina realizado con torno, vidriado en ambas caras con tonalidad marrón oscura y cuyas características son consistentes con el tipo Carrascal (Schávelzon, 2018: 85) (Fig. 6.11). Si bien el tamaño de los restos hace imposible identificar la morfología de las piezas de las que provienen, la presencia de vidriados indica que se trata de elementos de origen colonial. Pero mientras que el primer fragmento correspondería a una pieza procedente de Europa, la cerámica Carrascal es una manufactura típica de la zona de Cuyo que

⁶⁸ Sin embargo los objetos pueden tener una vida útil más allá de la antigüedad que se les asignen. No se encontró una imagen representativa, a modo de ejemplo, de este tipo de cerámica.

empezó a producirse a fines del siglo XVI, expandiéndose rápidamente a otras regiones del país a través de su uso como tinajones para el almacenamiento y transporte de productos, en particular de vino, si bien desde épocas tempranas hay otras formas como platos, lebrillos grandes para cocinar y para la mesa, tinajas chicas y jarras con manija. Su presencia ha sido identificada en contextos religiosos de los siglos XVI y XVII de Mendoza, Córdoba, Buenos Aires y Santa Fe (Schávelzon, 2018: 85-86) (Fig. 6.12).

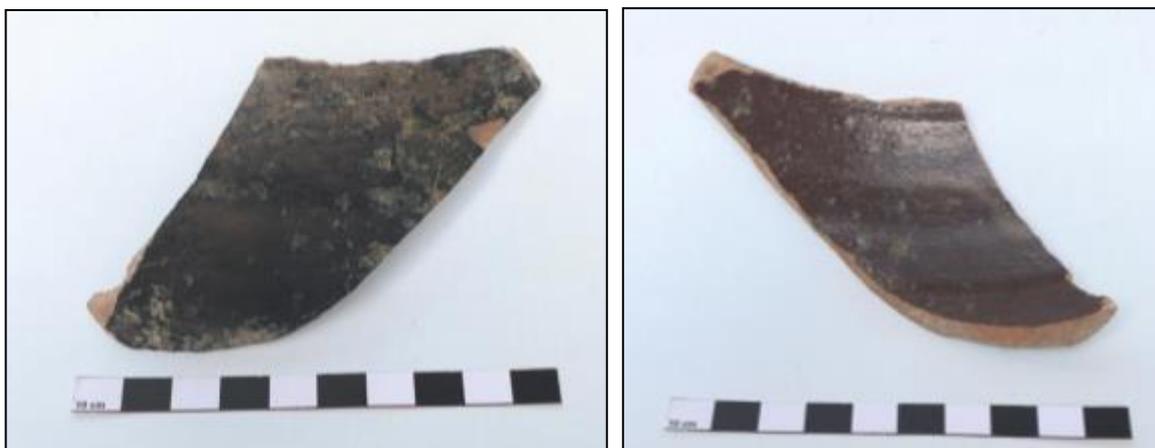


Fig. 6.11: Cerámica vidriada Carrascal, externo e interno (Foto A. Guerriere).



Fig. 6.12: Plato de tipo Carrascal vidriado de color marrón muy oscuro proveniente de Mendoza (Modificado de Schávelzon, 2018: 86).

2. Madera

Se recuperó un único fragmento de madera tallada en la trinchera n° 3, a 25 cm de profundidad, de 10 cm. de largo por 1,5 cm. de ancho y

0,5 cm de espesor, con una hendidura de 1.5 cm de ancho por 0.2 cm. de profundidad a modo de base para encastre. La pieza se encuentra rematada con un tallado triangular en su extremo superior y las fibras vegetales muestran signos de desprendimiento longitudinal, lo que indica que se trata de una madera relativamente blanda. La posición de la hendidura para encastre y el ángulo en que iría colocada la pieza transversal permiten proponer que se trata del madero vertical de una pequeña cruz, o quizás de algún tipo de elemento utilizado a modo de herraje (Fig. 6.13 y Fig. 6.14).



Fig. 6.13: Pieza de madera tallada, vista anterior (Foto de la autora).



Fig. 6.14: Pieza de madera tallada, vista posterior (Foto de la autora).

3. Inhumaciones⁶⁹

Como ya se expuso, durante las excavaciones se recuperaron dos conjuntos de restos esqueléticos humanos en el interior de la iglesia, integrados respectivamente por dos fardos funerarios y dos esqueletos incompletos. El fardo n° I incluía un esqueleto postcraneal de un individuo subadulto envuelto en una pieza de tela rústica marrón extremadamente deteriorada, mientras que el fardo n° II se componía de un cráneo de subadulto con una trenza de cabello bien preservada, envuelto en un trozo de tejido liso pardo marrón (Fig. 6.15). En este caso la tela se hallaba en mejor estado de conservación, por lo que fue posible establecer que había sido confeccionada con fibras de origen animal (probablemente pelo de camélido) tejidas a telar. El tejido no presentaba ningún tipo de diseño o decoración identificable a simple vista.



Fig. 6.15: Tareas de remoción de los fardos (Foto V. Massa)

⁶⁹ El estudio de los restos óseos fue realizado por los Drs. Rocío García Mancuso, Marcos Plischuk y Bárbara Desántolo. FCM, FCNyM- UNLP. Fueron restituidos inmediatamente a la provincia de Salta en condiciones adecuadas de preservación, junto con el informe correspondiente, en el año 2009.

A fin de no comprometer la integridad de los fardos y minimizar su manipulación, se decidió analizarlos mediante el uso de técnicas no intrusivas que permitieron recuperar datos de su contenido sin desarmar los envoltorios; se realizaron sobre cada uno imágenes de rayos X y tomografía computada⁷⁰. Pudo establecerse entonces que ambos fardos forman parte de un mismo conjunto mortuario, conteniendo el n° I el esqueleto postcraneal (Fig. 6.16) y el n° II la cabeza del infante (Fig. 6.17). A partir de la longitud de los huesos largos visibles en las imágenes se estimó la edad del individuo en alrededor de un año al momento de su fallecimiento. Sobre la base del desarrollo de la dentición y del desgaste observado en incisivos centrales y laterales, dicha edad se recalculó entre 18 meses +/- 6 meses (Fig. 6.18). No pudo determinarse el sexo.

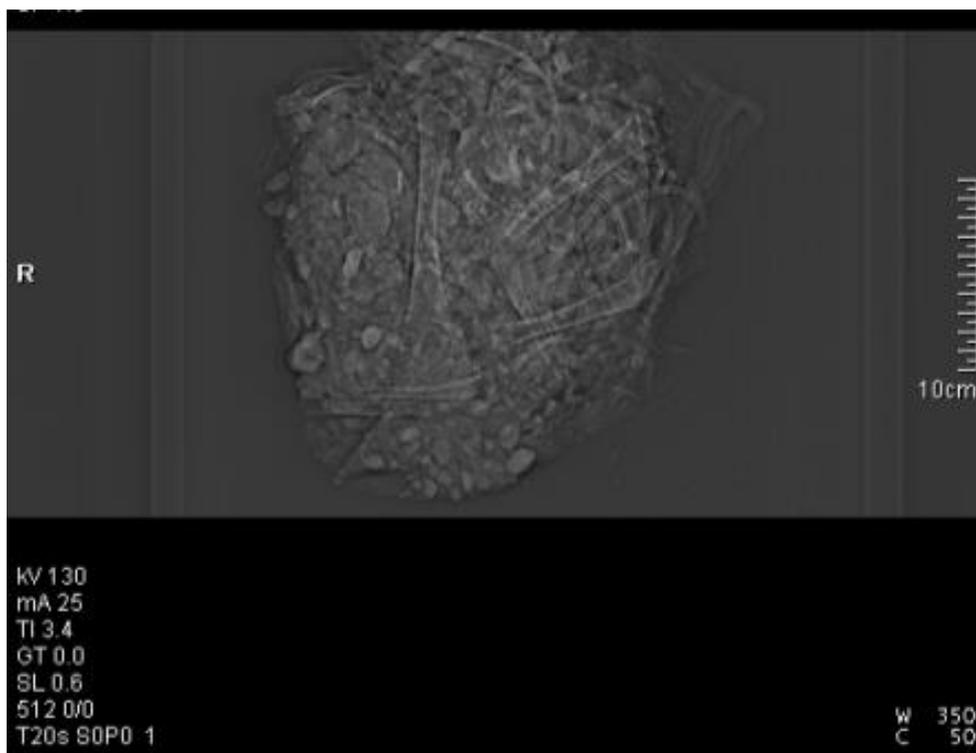
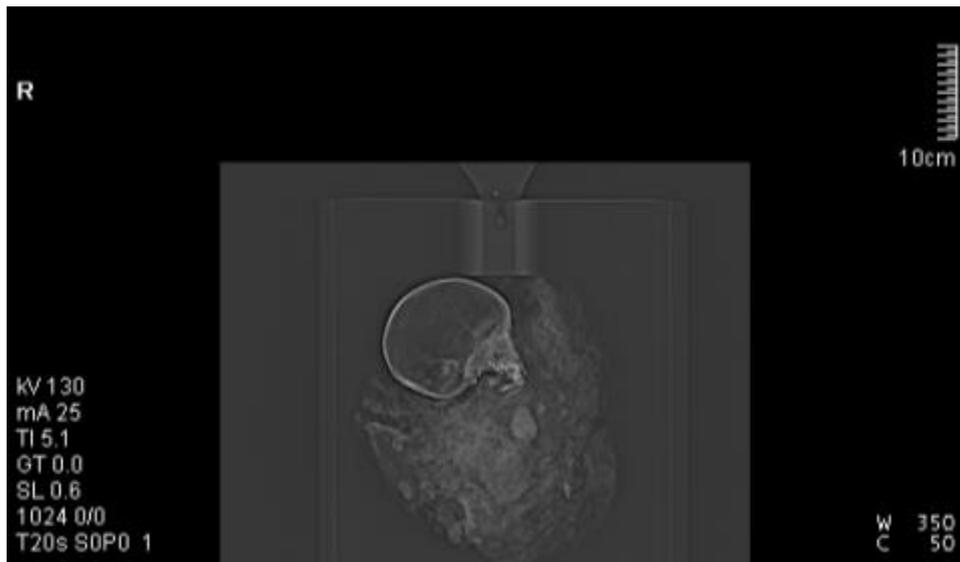


Fig. 6.16: Tomografía computada del fardo n° I: esqueleto postcraneal, se observa muy entremezclado con sedimento y piedras de dimensiones variables.

⁷⁰ Los estudios de imágenes de los fardos fueron llevados a cabo en el Hospital Interzonal General de Agudos Dr. Rodolfo Rossi de la ciudad de La Plata, por técnicos de la institución.



Fi. 6.17: Tomografía computada del fardo n° II: el cráneo se diferencia con claridad, el resto del contenido aparece mezclado con sedimento y piedras de dimensiones variables.



Fig. 6.18: Detalle de la tomografía computada de la mandíbula incluida en el fardo n° II; vista frontal.

El segundo conjunto esquelético recuperado en el sitio corresponde a los individuos n° III y IV, dos esqueletos de infantes hallados en posición extendida y con cierto grado de fragmentación que no permite inferir más

que cierta postura de los brazos al costado del cuerpo y presumiblemente boca arriba. En el transcurso del análisis de gabinete se detectó la presencia de un elemento óseo asociado al individuo n° III que por sus dimensiones no se corresponde con éste y fue identificado como una falange de mano de un individuo adulto. El material esquelético del individuo n° III se halló limpio y sin adherencias de sedimento pero sus elementos se encuentran fragmentados y deteriorados. El estudio de la longitud de los huesos largos permitió establecer que se trata de un no-nato o recién nacido, probablemente prematuro o pequeño para la edad gestacional. El individuo n° IV presentaba sedimento arcilloso adherido a los huesos y elementos sueltos pero en buen estado de conservación. A partir de la longitud de los huesos largos y de la fusión del anillo timpánico, se estableció que se trata de un recién nacido a término. Sobre la base de rasgos no métricos para la determinación del sexo por mandíbula (Schutkowsky, 1993), se estimó que probablemente se trata de un individuo femenino⁷¹.

Como se desprende de la descripción del contexto específico de hallazgo de cada conjunto, el infante enterrado en el fardo y los dos hallados en la cuadrícula III, representan patrones inhumatorios diferentes y susceptibles de ser asignados a dos momentos diferentes de ocupación y uso de la iglesia. Los restos hallados en el interior de la nave fueron enterrados por debajo del piso de ocupación, a unos 60 cm de profundidad y ubicados a 35 cm de distancia uno del otro, con la cabeza orientada hacia la puerta del edificio, al norte, y los pies hacia el altar, al sur (ver Fig. 5.17). La ausencia de cualquier tipo de objeto asociado así como la imposibilidad de identificar diferencias estratigráficas en el sedimento arenoso que los rodeaba impidió obtener precisiones sobre si se trató de una inhumación doble o de dos entierros sucesivos, pero sí pudo establecerse que se trata, en ambos casos, de entierros primarios. En el caso del individuo n° IV, pudo observarse que el esqueleto se encontraba

⁷¹ Los detalles de los inventarios de los restos óseos correspondientes a cada uno, las variables métricas relevadas y las consideraciones respecto de la caracterización biológica de los mismos se consignan al final del texto en el Anexo 2.

rodeado por pequeños cantos rodados a modo de contención o demarcación (Fig. 6.19).



Fig. 6.19: Detalles de las piedras que rodean al cráneo del individuo n° IV (Foto de la autora).

4. Lítico⁷²

En este apartado se presenta y analiza la evidencia proveniente del conjunto lítico de la cuadrícula VIII, teniendo en cuenta las materias primas representadas y los atributos tecnológicos y morfológicos considerados, así como también las etapas representadas en la secuencia de producción de los artefactos.

El material recuperado en la cuadrícula VIII se encontró poco disperso sobre el piso de ocupación identificado a 0,25 m por debajo del nivel actual de superficie. El análisis fue realizado siguiendo los criterios propuestos por Andrefsky (1998) y Aschero (1975; 1983). La muestra (n:

⁷² El estudio del material lítico fue realizado por la Dra. Marcela Leipus y con la colaboración del Dr. Miguel A. Zubimendi. División Arqueología del Museo de La Plata, FCNyM- UNLP

61) incluye núcleos, instrumentos formatizados, lascas de diversos tamaños y fragmentos, siendo la categoría de lascas la más representada (n: 48). Los instrumentos formatizados suman un total de 6, los fragmentos no diferenciados son 6 y se recuperó un (1) solo núcleo (Fig. 6.20).

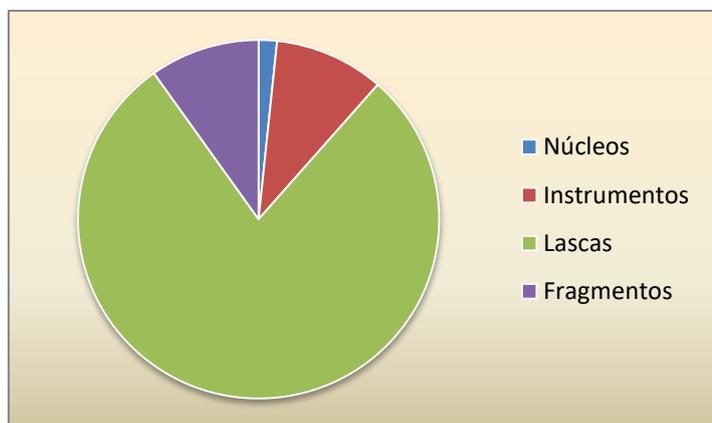


Fig. 6.20: Gráfica de los porcentajes de tipos de artefactos

En la muestra total analizada se observa que la materia prima más representada es la arenisca (n: 33) seguida por la lutita (n: 12) y en menores frecuencias se registran la cuarcita (n: 6), el cuarzo (n: 5), indeterminadas (n: 3), el granito (n: 1) y la obsidiana (n: 1) (Fig. 6.21).

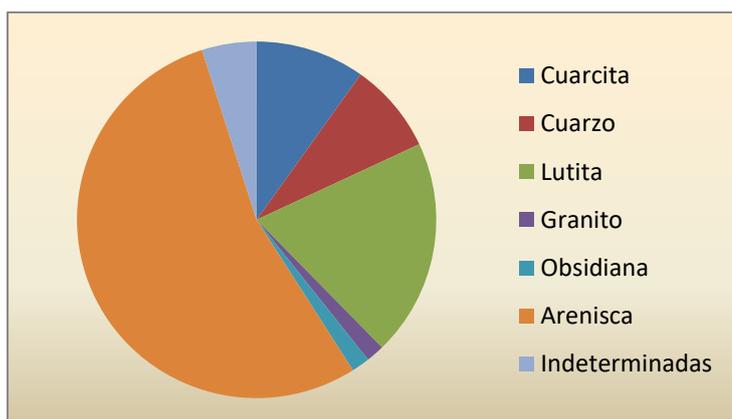


Fig. 6.21: Gráfica de los porcentajes de materias primas representadas.

Con respecto al estado de los artefactos, 37 piezas están enteras y 24 fracturadas. El único núcleo recuperado en este sector consiste en un fragmento de bipolar de lutita, probablemente a partir de un guijarro, pero sin reserva de corteza. Presenta una sola extracción unidireccional, talones filiformes y es de tamaño grande (Fig. 6.22).



Fig. 6.22: Fragmento de núcleo bipolar. Lutita (Foto M. Leipus)

El total de lascas recuperado comprenden grandes, medianas, pequeñas, microlascas, lascas fracturadas sin talón e hipermicrolascas (Fig. 6.23). Entre las materias primas representadas, se observa que la más abundante es la arenisca (n: 29), seguida por la lutita (n: 8). Las restantes materias primas se encuentran en menores frecuencias: cuarcita (n: 4), cuarzo (n: 3), indeterminadas (n: 2), granito (n: 1) y obsidiana (n: 1) (Fig. 6.24).

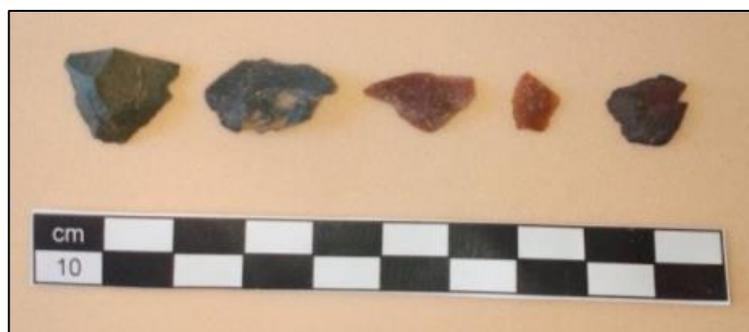


Fig. 6.23: Lascas muy pequeñas e hipermicrolascas. De izquierda a derecha: lutita, basalto, cuarcita, arenisca (Foto M. Leipus)



Fig. 6.24: Lasca de obsidiana (Foto M. Leipus).

Predominan las lascas enteras (n: 31) y los tamaños, varían desde grandes hasta microlascas, siendo las que predominan (n: 26) seguidas por las de tamaño pequeño (n: 9). Los restantes tamaños están representados minoritariamente (Fig. 6.25). Un alto porcentaje (87.5%) no presenta reserva de corteza y 38 presentan talones.

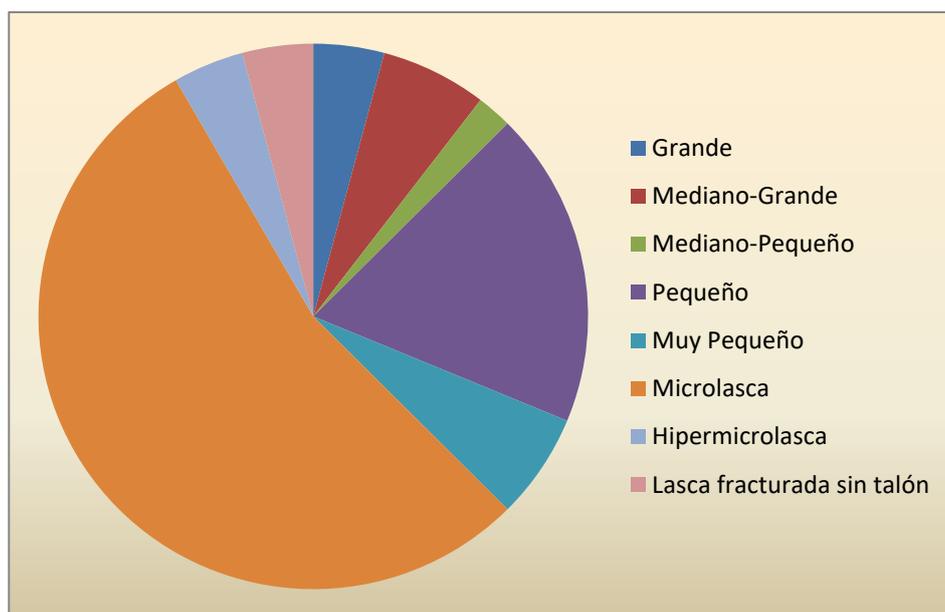


Fig. 6.25: Gráfica de los porcentajes de tamaño de lascas.

En lo que respecta a los instrumentos formatizados, la categoría incluye un total de 6 piezas entre las que se cuentan 1 artefacto de formatización sumaria, 1 extremo distal de una preforma de punta de

proyector y 4 lascas con filos retocados. El artefacto de formatización sumaria es de cuarzo cristalino, presenta lascados aislados unificiales, su forma base es una lasca indiferenciada pequeña, con talón liso y sin corteza. El extremo distal de la preforma de punta de proyectil es un fragmento manufacturado sobre lutita, su forma base es indiferenciada, presenta retalla y retoque bifacial. Es de tamaño mediano-pequeño y no presenta corteza. Las 4 lascas con filos retocados tienen tamaño variable (muy grande, pequeño y mediano-pequeño); 1 es de cuarzo, 1 de lutita y 2 de cuarcita; sus formas base corresponden a lasca angular, lasca fracturada sin talón, lasca indiferenciada y lasca angular. Tres presentan microretoque y 1 retoque, en ambos casos unificiales y 3 presentan talones lisos. La lasca de filo retocado de lutita tiene reserva de corteza.

Como fragmentos no diferenciados se reconocieron 6 restos de talla, pudiendo tratarse de restos de la formatización de núcleos, extracción de lascas, formatización de instrumentos, entre otros. Se clasificaron de esta forma debido a que no presentan ningún atributo diagnóstico que permitiera incluirlos en alguna de las categorías anteriores.

En resumen, en el conjunto lítico analizado predominan ampliamente las lascas de diversos tamaños, en comparación con los instrumentos formatizados, los fragmentos y los núcleos⁷³ (Fig. 6.26). Tomando en cuenta todas las categorías tecnomorfológicas y las materias primas presentes en la muestra, se observa una gran variabilidad de rocas, considerando que la muestra es relativamente pequeña y que en algunos casos están representadas por escasos artefactos, como ser la obsidiana y el granito (Fig. 6.27).

⁷³ Un análisis más detallado del material lítico en general se encuentra en el Anexo 3 al final del texto (Tablas 3.1 a 3.10).



Fig. 6.26: Instrumentos formatizados de cuarzo. De izquierda a derecha: lasca con filo retocado y artefacto de formatización sumaria (Foto M. Leipus).



Fig. 6.27: Lasca de granito (Foto M. Leipus).

En el conjunto las materias primas más frecuentes son las areniscas, las lutitas, las cuarcitas y los cuarzos. Todas son materias primas de muy buena calidad para la manufactura y se encuentran presentes en el área cercana al sitio. En efecto, a unos 100 metros del sitio se localiza el río Calchaquí en el cual abundan rodados diversos, por lo cual el aprovisionamiento habría sido directo y de materias primas locales. Otras, como el granito e indeterminadas es probable que provengan de fuentes más distantes. Una cuestión particular es la obsidiana que, aunque solamente se recuperó una sola lasca con reserva de corteza, es muy posible que no sea local y que haya entrado al sitio en forma de rodado (Escola, 2004).

Con respecto al estado de los artefactos, la fractura en las piezas puede deberse al proceso y a las técnicas de talla en sí mismas o a procesos postdepositacionales, como el pisoteo. Es muy baja la

representación de núcleos, con un solo fragmento de lutita que podría considerarse agotado, sin posibilidades de más extracciones y por estos motivos, descartado. En el caso de los instrumentos con filos formatizados, en varios contextos tardíos son muy similares al conjunto analizado aquí, en cuanto a proporción y en la escasa formatización, filos con retoque/microretoque marginal y unifacial, retoques sumarios, sin estandarización,

Predominan las microlascas y las de tamaño pequeño. Las restantes categorías de tamaños están poco representadas. La alta frecuencia de microlascas y de piezas sin corteza podría estar relacionada con las etapas de la secuencia de manufactura representadas, donde se puede plantear tareas de formatización así como también el mantenimiento de artefactos formatizados. La falta de corteza podría relacionarse con la distancia a las fuentes de aprovisionamiento, pero hay que tener en cuenta que las materias primas más representadas tales como las areniscas, cuarcitas, lutitas, son de procedencia local. De este modo la distancia a las fuentes no sería una variable a considerar para explicar la ausencia de corteza. Por otro lado, es probable que las lascas grandes y mediano-grandes, así como las de granito e indeterminadas, hayan ingresado al sitio ya en forma de lascas.

Predominan los talones conservados, sobre todo lisos y filiformes. Los talones con corteza se presentan en baja frecuencia, al igual que las lascas corticales. Los talones puntiformes y diedros se observan en baja frecuencia. Tanto las técnicas de extracción (en base a lo observado en las lascas) como las de formatización corresponderían ampliamente a la percusión directa con percutor duro, siendo muy escasa las evidencias de la presencia de talla bipolar, evidenciada por una lasca bipolar y núcleo bipolar fragmentado. La preparación de superficies de talla para la extracción de lascas no presenta muchas evidencias, solo la presencia de un talón diedro. La técnica de presión, probablemente fue utilizada en el microretoque en los filos retocados marginales unificiales y también queda evidenciada por la presencia de talones puntiformes.

Para el área de investigación considerada, son escasos hasta hoy los análisis de material lítico por lo que se considera que los resultados obtenidos pueden significar un aporte al estudio de la tecnología lítica de la región para el periodo que se trata en este trabajo. En la gran mayoría de las publicaciones arqueológicas para el NOA, se le ha dado prioridad al estudio de otros tipos de materialidades, sin embargo, desde hace algunos años hay cada vez más trabajos sobre el análisis de conjuntos líticos completos que consideran aspectos tales como procedencia de las materias primas, tecnología, diseños de los instrumentos y etapas de la secuencia de producción, integrando de esta forma los resultados de manera conjunta al resto de las evidencias arqueológicas (Carbonelli, 2012; Chaparro, 2012; Escola, 2004; Gaál, 2011; Sprovieri, 2007; Wynveldt y Flores, 2014; entre otros).

5. Metales:

Los objetos metálicos hallados constan de una marca de ganado y un clavo de hierro forjado, ambos recuperados en recolección superficial y sin un contexto específico de asociación, en el Sector Bodega. La marca de ganado es una pieza de hierro industrial forjado de 50 cm de largo total, mango con un espesor de 0.5 a 0.8 cm, y un ancho de 0.8 a 1.8 cm desde la punta hacia la cabeza. Se encuentra compuesta por una placa de sección rectangular cortada con máquina, mango con pequeñas curvaturas, punta que se adelgaza ligeramente y un extremo que se bifurca en dos brazos que sujetan la placa funcional de la marca (Fig. 6.28). Un tercer brazo de manera artesanal presenta una cinta que se enrosca en la base de la bifurcación y que sujeta a su vez a la marca (Fig. 6.29). Estos tres brazos están unidos a la marca por tres remaches, martillados en caliente para empalmar las cintas de hierro.



Fig. 6.28: Herramienta para marcar ganado: vista lateral (Foto de la autora).



Fig. 6.29: Herramienta para marcar ganado: detalle de la cabeza vista de frente (Foto de la autora).

Las características de fabricación de la pieza permiten asignarle una antigüedad máxima estimada para la primera mitad del siglo XIX, momento en que comienzan a llegar al país las placas de hierro cortadas a máquina. Previo a las máquinas industriales, el hierro era forjado a mano para darle forma (Schávelzon, 1987). No es este el caso ya que se observa netamente el corte de la cinta en cada uno de sus bordes y en la bifurcación del mango. Luego cada objeto era formatizado artesanalmente

según su funcionalidad, detalle que se observa en el remachado⁷⁴, en las curvaturas de la pieza y en la cinta que se enrosca formando el tercer brazo de la marca.

Hasta el momento no ha sido posible hallar el registro de esta marca de ganado en Registros de Hacienda provinciales. Los mismos comienzan a organizarse hacia la última década del siglo XIX, cuando toma cuerpo el Código Rural y surge la necesidad de reglamentar y sistematizar el uso y registro de las marcas de propiedad de hacienda. Previo a esta reglamentación, las marcas se inscribían en la policía o los Juzgados. El hecho concreto es que las marcas de ganado eran consignadas de uno u otro modo, por lo tanto el hallazgo de su protocolo será el único medio de establecer la antigüedad del objeto y determinar su propietario, lo cual puede ser de interés para dar mayor claridad a la continuidad en el uso del espacio en los siglos siguientes al abandono de la misión.

El clavo, por su parte, es una pieza de hierro industrial forjado compuesta por una placa de sección rectangular cortada con máquina (Fig. 6.30). Posee una longitud total de 8.8 cm; un ancho variable de 0.5 cm en la punta, engrosando paulatinamente a 2 cm en la mitad del cuerpo y 1.5 cm en el cuello. El espesor de la pieza es de 0.5 cm en la punta, 1.3 cm en el cuerpo y 1 cm en el cuello. La cabeza mide 1.5 por 2 cm. El cuerpo está formatizado por martilleo y en caliente se produjo un adelgazamiento del cuello y un leve ensanchamiento que dio forma a la cabeza, poco esbozada y sólo en un extremo. Es decir que la misma no está agregada al cuerpo del clavo, sino que éste es una pieza única modelada en caliente a golpes -poco evidentes- de martillo. La punta tiene un marcado adelgazamiento, es chata y probablemente fracturada. Es posible que esta pieza haya sido una placa de metal con otra funcionalidad que pudo ser reutilizada como clavo. En este caso en particular la ausencia de una cabeza agregada, ya sea manual o industrialmente, impide dar una cronología más precisa al objeto. A

⁷⁴ Las máquinas remachadoras aparecen hacia 1930, pero el trabajo artesanal puede aún perdurar hasta la actualidad.

grandes rasgos puede adscribirse como del siglo XIX, por las características del corte de la lámina de hierro (Schávelzon, 1987).



Fig. 6.30: Clavo de hierro

Algunas observaciones sobre los hallazgos

Respecto al material cerámico, se observaron diferencias en la cantidad y estado de preservación de los fragmentos hallados en los dos sectores en que se dividió el sitio. Aquellos encontrados en el Sector Bodega tienden a ser más grandes y menos deteriorados que los del Sector Misión. Una explicación posible es que en el primer sector hay menos alteración y movimiento de restos en superficie debido a que la mayor circulación de personas, animales y vehículos se da en la parte baja de la meseta (Sector Misión), por ser de mejor accesibilidad y tránsito. Por esto mismo es que la presencia de tiestos por debajo del nivel de superficie se interpreta como producto de la remoción de suelos y el pisoteo.

Como ya se dijo, ambos sectores son un único terreno cortado al medio por la traza de la ex RN 40 y el mismo tipo de cerámica utilitaria se observa en ambos lugares. Sin embargo, en el Sector Bodega se halló cerámica con diversas decoraciones, además de los fragmentos vidriados, lo que permite sugerir que en este espacio en particular se habrían desarrollado tareas diferenciadas a lo que se podría inferir para el resto del sitio. Pero por tratarse de cerámica recuperada en superficie con diverso grado de alteración y dispersión, sumado al hecho de que en la totalidad de los pozos de sondeos realizados en el sector el resultado fue

negativo, no es posible relacionarlo con algún contexto de actividad específico. Es así que el conjunto general de las piezas cerámicas permite pocas interpretaciones por los mencionados motivos de fragmentación, rodamiento y erosión, pero además porque un porcentaje mayoritario de tiestos procede de recolección en superficie, por lo que no existe un contexto claro de referencia que permita establecer algún tipo de asociación. Solo se podría llegar a relacionar a un espacio de tipo doméstico, considerando que prácticamente el total de la muestra es utilitario y que aproximadamente un 40 % de la misma presenta evidencia de exposición al fuego, sumado a que las formas inferidas permiten pensar que posiblemente se trataron de vasijas o recipientes que se emplearon tanto para cocinar, como para almacenar o servir alimentos. No obstante, hay que considerar que no es posible realizar un cálculo muy ajustado de cuántas piezas enteras podrían estar representadas y cuantas podrían haber sido expuestas al fuego.

En lo que respecta al material lítico, en líneas generales puede proponerse que la tecnología implementada en la manufactura de los instrumentos correspondería a una tecnología expeditiva, con un escaso grado de inversión de energía y tiempo en el proceso de talla, lo que podría estar relacionado con la facilidad de acceso a la mayoría de las materias primas locales (Carbonelli 2012; Chaparro 2012). De acuerdo a la secuencia de producción lítica, en este conjunto estarían presentes las etapas intermedias y finales, evidenciadas por las lascas ingresadas como formas base, la escasez de corteza así como también la alta frecuencia de lascas pequeñas, muy pequeñas e hipermicrolascas que pueden vincularse con la formatización primaria y secundaria de instrumentos (retoque). Es probable entonces que las primeras etapas correspondientes a la preparación de los núcleos, el desbaste, la extracción de lascas de tamaños más grandes se haya realizado en el sitio de aprovisionamiento o en alguna otra locación.

Si bien las características analizadas del conjunto lítico no permiten realizar una distinción cronológica precisa, el hecho de que fuera

encontrado sobre el piso de ocupación asignado al momento de uso del edificio permite proponer que se depositaron entonces o en momentos inmediatamente posteriores, siendo posible estimar que dan cuenta de un uso doméstico del espacio de una de las esquinas del atrio –considerando que es un lugar público- como improvisado taller de manufactura lítica.

Finalmente y en lo que respecta a los restos humanos hallados en el sitio, si bien no fue posible estimar la filiación étnica de los dos infantes enterrados en el presbiterio, la posición cuidadosa de los cuerpos y su estratégica ubicación en un punto altamente jerárquico del edificio resulta consistente con el rito cristiano de enterrar a los bautizados en el interior de las iglesias “de sepultura”, como indican los documentos:

“No fue menor el [riesgo] que pasaron los padres para deshacer el supersticioso rito con que enterraban los muertos en cuyas sepulturas no solo ponían sus vestidos y armas como si estuvieran vivos sino también comida y bebida para largo tiempo, y aunque los padres se lo habían procurado disuadir mucho no había remedio hasta que el Padre Cristóbal un día oyendo decir que enterraban con este execrando rito a una doncella Hija de un curaca difunta y porque no se lo impidiesen la llevaban a escondidas se fue al campo donde la enterraban y les dijo que se la habían de dar porque era cristiana y se había de enterrar en la iglesia como tal, estaba ya enterrada y al curaca y a todos se les Juntó el cielo con la tierra excusabase con decir que otra que no estuviere enterrada llevarían díjole el Padre que aquella también..., urdió una mentira diciendo no era cristiana bautizada mostrósele el padre entonces muy indignado pues como dice ahora sois digno de mayor castigo, una niña de 16 años no la teneis vos bautizada, y siquiera a la hora de la muerte no llamarades al Padre para bautizarla: al fin averiguada la mentira se desenterró la india... se enterró en la iglesia como cristiana y importó mucho romper de una vez con esta dificultad...” (Carta de 1619 escrita por el Superior Cristóbal de la Torre; Cartas Anuas, 1929: 181-182).

Según las disposiciones generales sobre el ordenamiento de los distintos espacios en las misiones jesuíticas, se considera posible que al

menos la mayoría de los establecimientos hayan tenido su iglesia de sepultura, además del proyectado cementerio anexo a la iglesia (Gutiérrez, 1988; Lozano, 1754; Vitalone, y Bernasconi, 2019), por lo tanto ello estaría indicando que el entierro de los infantes pudo tener lugar en algún momento del periodo que se extendió entre la finalización de la construcción de la iglesia y los años en que se encontró en funcionamiento y que fuera llevado a cabo por los misioneros jesuitas para niños bautizados.

Los fardos funerarios, en cambio, tanto por su ubicación en el terreno como por la profundidad a la que fueron hallados, no pertenecerían al momento de actividad de la misión sino que fueron enterrados allí con posterioridad. El hecho de que los restos del infante aparecieran envueltos en un tejido a modo de fardo llevó a considerar la posibilidad de que se tratara de un individuo inhumado con algún tipo de práctica de origen prehispánico. En este sector del valle Calchaquí para el Periodo de Desarrollos Regionales o Tardío las prácticas mortuorias registradas incluyen el entierro de adultos en cistas y “pozos” (estructuras subterráneas sin indicios de haber estado tapadas con piedras) (Baldini y De Feo, 2000: 91) y entierros de párvulos en urnas funerarias y vasijas utilitarias (Baldini y Baffi, 2007). Con menos frecuencia, se han hallado infantes también en cistas o adultos en urnas de mayor tamaño (Raffino y Baldini, 1983: 33) pero hasta donde se pudo indagar, no se conocen antecedentes de párvulos inhumados en urnas y que previamente hayan sido envueltos en fardos. Solo es posible especular con que este hallazgo en el sitio, pudo originalmente formar parte de un entierro en cista. De ser así, el lugar y las condiciones del hallazgo en la iglesia están indicando el resultado de un evento de entierro secundario ocurrido en momentos relativamente recientes, probablemente como producto de un evento de saqueo, tal como indican Baldini y De Feo (2000: 91) al referenciar que toda la región se encuentra afectada por una intensa actividad de depredación sistemática de tumbas.

Para finalizar, en el siguiente y último capítulo se integra la información del trabajo realizado en el sitio San Carlos de Tucumanahao teniendo en cuenta los procesos históricos involucrados en su elección como lugar de instalación del templo de la misión, así como los hechos que llevaron a su abandono y destrucción. Se presenta una discusión de los resultados obtenidos y se da cuenta de las consideraciones finales de la investigación.

Capítulo 7

Discusión y consideraciones finales

“...he pasado a pie y a caballo el paraje en donde, según el historiador Herrera, estaban poblados los Diaguitas; y aunque hablé mucho de dicho Paraje con los sugetos prácticos en el, nadie me tomó en boca a los Diaguitas. ¿Qué se ha hecho, señor, de tantos indios? Yo pregunto, leo, e inquiero, y ya no puedo hallar sino sus nombres...”
(Testimonio del Obispo de Tucumán, Manuel Abad Illana, Córdoba, 23 de agosto de 1768)

“Fuimos los dueños de este suelo, fuimos un pueblo grande y numeroso, guerrero y artista, laborioso y viril, sufrido y tenaz; allí están nuestras pircas, nuestras fortalezas, nuestras piedras esculpidas, nuestros artefactos de bronce, nuestros trabajos de cerámica, nuestras pinturas en las grutas y nuestra sangre en las venas de los que aquí viven”
(Juan B. Ambrosetti, 1897. *Por el Valle Calchaquí*)

Para comprender las circunstancias en las cuales se estableció la Compañía de Jesús en el Noroeste argentino se deben considerar ciertos puntos sobre los pueblos que habitaban la región previamente, así como el trasfondo histórico de la conquista al momento del ingreso de los jesuitas al NOA.

La información histórica y arqueológica permite postular que la región de los valles Calchaquíes fue uno de los territorios de mayor complejidad sociopolítica en tiempos prehispánicos tardíos. A lo largo de este espacio fueron surgiendo importantes núcleos residenciales -los que albergaban cientos y hasta miles de habitantes-, varios de ellos fortificados y algunos ocupando una jerarquía central como El Churcal, Tolombón o Rincón Chico, llegando a vincular a otros grandes centros poblados y diferentes asentamientos menores en una amplia -y

políticamente segmentada - extensión territorial. Estos núcleos actuaron como cabeceras de formaciones sociopolíticas que incrementaron sus territorios y ámbitos de interacción mediante complejas redes de guerras y alianzas entre parcialidades.

La organización económica de las comunidades pudo sostener el crecimiento demográfico y la generación de excedentes por medio de la producción agrícola intensiva y la explotación de diversos pisos ecológicos. Esto conllevó a relaciones sociales desiguales cada vez más marcadas, tanto en la organización del trabajo como en la distribución y el consumo de bienes y recursos, así como propició la paulatina consolidación de grupos políticos hegemónicos dentro de las distintas parcialidades que habitaron los valles. Las transformaciones en las relaciones sociales se reflejaron tanto en las formas en que los poblados se insertaron en el paisaje, como en sus características y diferenciaciones internas (Tarragó, 2000). Esto derivó en que las distintas parcialidades se organizaran con distintos rangos de complejidad económica, política y social, con un control territorial limitado. Esta segmentación política significó que al momento de la conquista hispana del territorio hubo que someter a cada pueblo, ya sea que se hubieran organizado en confederaciones o individualmente, lo que redundó precisamente en mayores esfuerzos y muchos fracasos (Lorandi, 2000).

Así mismo, fue particular el devenir histórico de cada una de estas parcialidades tanto como la experiencia previa que tuvieron con el Imperio Incaico, debido a que en algunos lugares la ocupación inca fue intensiva organizando instalaciones administrativas de envergadura, mientras que en otros tuvo menor influencia o se basó esencialmente en alianzas con los curacas locales (Williams y Cremonte, 2013). Estos disimiles derroteros influirían en las reacciones desiguales que tuvieron frente a la conquista hispana (Lorandi, 2000).

Los españoles que a mediados del siglo XVI entraron en los dominios meridionales del recientemente desmoronado Imperio Incaico se encontraron con amplios valles semiáridos bordeando el altiplano. Allí, un

conjunto de pueblos aborígenes -a los que denominaron genéricamente como “diaguitas”- les presentó una inflexible resistencia. En la práctica, la política de avance y dominio en la región involucró -en términos generales y por muchos años quedando sólo en el intento- la acción convergente de dos poderosas herramientas de impacto y subsecuente desestructuración cultural: la conquista militar y la conquista espiritual. Más de un siglo duraron los enfrentamientos hasta que en 1666 logró efectivizarse el dominio colonial, con el consecuente desarraigo y reparto de los grupos nativos.

Las crónicas de este tiempo abundan en detalles acerca de las campañas militares, las intrigas políticas y el precario desarrollo de las primeras ciudades de españoles, pero son notablemente insuficientes en lo que respecta a descripciones de la sociedad y la cultura aborígenes. Si bien el corpus documental de los siglos XVI y XVII para esta región es muy grande, la información relevante para este trabajo resultó escasa, por momentos confusa, fragmentada y dispersa. La llegada de la Compañía de Jesús a la Gobernación del Tucumán hacia 1586, marcó la aparición de una importante fuente documental como son las Cartas Anuas; éstas se basaban en los informes que los sacerdotes escribían respecto a lo trabajado el año anterior y sobre los cuales los Padres Provinciales confeccionaban las Cartas, procedimiento que mediatizaba el decir de los misioneros al producirse una selección del material a incorporar. Su principal destino era notificar al General de la Orden en Roma sobre la situación de la Provincia, pero también eran documentos públicos ya que mostraban a Europa el desarrollo de la evangelización en las Indias y, sobre todo, el accionar de los jesuitas en el Nuevo Mundo. Filtrando todo el discurso auto apologético, contienen importantes datos para el estudio del accionar de la Compañía de Jesús en los valles Calchaquíes.

Previo a la llegada de los jesuitas, este sitio de Tucumanahao fue asiento del adoratorio indígena más importante de la región, un espacio donde se realizaban rituales y ofrendas. Lugar sagrado y de culto, fue elegido por los misioneros en su propósito de iniciar la evangelización al

mismo tiempo que se procedía a la extirpación de las idolatrías según dictaban las Leyes de Indias. Las Misiones de Calchaquí tuvieron un desarrollo discontinuo y una vida efímera, terminando por ser destruidas durante la última sublevación indígena en 1658. Con el tiempo se ha borrado cualquier vestigio en superficie que pudiera haber quedado de la Misión de Santa María de los Ángeles de Yocavil (o tal vez aún no ha sido localizada debido a los contradictorios datos sobre su posible ubicación). De San Carlos Borromeo, fotos de principios de siglo XX registran aún entonces unos pocos restos de cimientos de piedra en medio de terrenos cultivados, que se especulaba pertenecían a la Misión (Reyes Gajardo, 1938). Actualmente esta zona se encuentra urbanizada, alterando las posibilidades de ubicar más exactamente su emplazamiento. En este sentido, Toscano (1898) planteaba que se encontraba a la mitad de la calle de entrada al pueblo que probablemente sería lo que hoy es la RN 40 que lo atraviesa y que coincidiría con el eje de las casas históricas más antiguas de San Carlos.

Este trabajo de Tesis se desarrolló sobre la única -hasta el momento- Misión de Calchaquí que conserva evidencia material. En este capítulo se espera integrar y contextualizar la evidencia obtenida de un sitio arqueológico prehispánico de carácter ritual con la de un sitio arqueológico hispánico igualmente sagrado, vinculando aspectos tales como el registro material, las prácticas constructivas y sus intencionalidades manifiestas, la concepción y utilización del espacio, así como el comportamiento general y específico frente a manifestaciones concretas de cada religión, siendo expresiones de la ideología que las concibe.

Discusión

El presente trabajo de investigación procuró ser un aporte a los estudios sobre los establecimientos de la Compañía de Jesús en la Gobernación del Tucumán, a través del análisis particular de una de las misiones jesuíticas en el valle Calchaquí salteño durante el siglo XVII. Si

bien existen algunos antecedentes históricos que analizaron el desarrollo de estas fundaciones, enmarcado dentro del complejo sistema sociopolítico colonial del momento, ningún trabajo se había ocupado hasta ahora de investigar la materialidad producto de las mismas en dicho valle.

El desarrollo de la investigación buscó responder al objetivo de analizar cómo la instalación de una misión jesuítica modificó el paisaje cultural de un paraje del valle Calchaquí salteño, a la vez que se propuso caracterizar el registro material resultante de este proceso.

La integración de la información histórica con los relatos orales y la investigación en el terreno permitieron la localización y reconocimiento de los restos de solo una de las misiones jesuíticas de evangelización en el Paraje de Piedra Pintada, Quebrada de Las Flechas, que corresponden a la *Misión de Calchaquí* que la Compañía de Jesús emplazó allí hacia 1618 y reinstaló en la década de 1640, y que en el presente trabajo ha sido denominada San Carlos de Tucumanahao.

Como primer paso en la investigación se llevó a cabo un rastreo de información documental y bibliográfica que permitió obtener un impreciso corpus de datos relativo a las varias misiones que los jesuitas fundaron en los valles Calchaquíes. Un análisis más sistemático de estos datos, vinculándolos con información geográfica y documental, permitió resolver -en parte- la confusión que existía acerca de las distintas misiones, a las que en la bibliografía se les impuso a todas ellas el mismo nombre de San Carlos.

Se propuso que la naturaleza de una de las formas de dichas misiones -las itinerantes- hizo poco probable la permanencia de un registro material susceptible de ser recuperado a nivel arqueológico, pero que una segunda modalidad tuvo una implantación física en el terreno lo suficientemente extensa como para hacerlo posible. Así, se identificaron en los documentos al menos tres misiones que ocuparon locaciones espaciales diferentes y se evaluaron alternativas para su posible ubicación, decidiéndose por el estudio del sitio de Tucumanahao habida cuenta que es la única que conserva evidencia material en superficie.

La intervención arqueológica realizada en el sitio permitió obtener información sobre los procesos de ocupación, alteración y continuidad en el uso del espacio que se hallaban documentados pero para los cuales no se disponía de evidencia material. La identificación de las alteraciones antrópicas que ha soportado el sitio al menos en los últimos 130 años se traduce en gran cantidad de material rodado y fragmentado en superficie, fundamentalmente cerámico; en la reutilización con diversos fines y destrucción de la arquitectura sobreviviente; en la remoción constante de suelos; en la relocalización intencional y saqueo de objetos arqueológicos; en la construcción de diversas estructuras a partir de fines del siglo XIX; en el uso agrícola y de pastoreo del espacio circundante; entre otras cosas. No obstante, el despeje de los pisos de ocupación estableció un nivel de base que permitió estudiar las características de los cimientos y las paredes remanentes del edificio.

La exploración en superficie y en estratigrafía de los restos arquitectónicos presentes en el sitio, permitieron comprobar que sus características resultan consistentes con las de una iglesia misional, tal y como pudo establecerse a partir de la comparación de la planimetría obtenida en el sitio con la información disponible para otros templos coloniales de la región (Diañez Rubio, 1987; Gómez, 1997; Gutiérrez y Viñuales, 1971; Vitalone y Bernasconi, 2019). Esto indudablemente no quiere decir que todas las iglesias misionales (o todas las iglesias jesuíticas) son iguales en su figura. En base a la escasa información gráfica disponible que describa la estructuración espacial-arquitectónica en planta de muchos conjuntos misioneros de la región del Tucumán, o andinos en general, es que se realizó la comparación con la planta de la Compañía de Jesús en Ibatín (ver Fig. 5.28). Su representación gráfica permite evidenciar los criterios de composición, relaciones de escala y proporciones. Del mismo modo, el diseño del conjunto jesuítico de Ibatín es coherente con las descripciones que da la Junta de Temporalidades (1767) de los componentes arquitectónicos de las reducciones de Valbuena y Miraflores, en el chaco salteño: una iglesia de planta

rectangular con dos altares laterales, un retablo con nichos y la sacristía ubicada a la derecha del mismo (Vitalone y Bernasconi, 2019: 74-75). Estas descripciones de los espacios de casos conocidos es lo que permitió valorar las formas y dimensiones que tenían sus elementos compositivos funcionales y cotejar las equivalencias con la planta de la iglesia de San Carlos de Tucumanahao.

La escasez de recursos y la falta de mano de obra calificada en la construcción es una realidad común a todas las colonias americanas y no específicas del área andina. Según los ejemplos que se han conservado y estudiado, se puede deducir una estructura ideal que abarca un tipo de templo y de espacio sagrado cuyo rasgo más notable no son sus cualidades arquitectónicas. La colonia americana tuvo que crear, especialmente en las pequeñas poblaciones rurales, un nuevo tipo constructivo sin precedentes: el atrio. La formación del espacio sagrado abierto respondió a la necesidad de organizar, con los recursos disponibles y para una específica población pagana, una teoría y una praxis litúrgica acorde con la evangelización, la Contrarreforma y las particularidades culturas locales (Díaz Rubio, 1987: 134-135)

Igualmente, el patrimonio arquitectónico de la zona andina para los siglos XVII y XVIII se observa como un conjunto de modelos que responden a un tipo arquitectónico muy versátil que sirvió para dar respuesta a las necesidades culturales, sociales y religiosas de una época, en donde sí se percibe un paralelismo por ser una región marcada por el aislamiento, la escasez de recursos y la confrontación étnica. Sin embargo, no se pueden establecer patrones (porque no los hay) ni una correspondencia con categorías estilísticas tradicionales, así como tampoco se pretende defender las apreciaciones comunes que insisten en la continuidad de la planta jesuítica entendida como el trazado geométrico de la planta más el sistema compositivo en su conjunto. Si bien muchos templos se ajustan a la norma⁷⁵, la arquitectura jesuítica no responde en

⁷⁵ Existían instrucciones desde Roma ya desde 1558 que reglamentaban la construcción de edificios: debían ser humildes, sólidos, útiles y sanos para habitar (Castilla, 2017). Así, los primeros planos que se enviaban al General de la Orden mostraban una nave

su totalidad a ese planteamiento, así como la arquitectura religiosa colonial en general (Díaz Rubio, 1987).

Así como no todas las iglesias misionales tienen el mismo diseño, existe una gran variabilidad de configuraciones de poblados misioneros que no se ajustaron a las Ordenanzas de Población de Felipe II de 1573. Estas básicamente instruían sobre la elección del lugar físico donde desarrollar un establecimiento que debía reunir una serie de requisitos: lugares altos, bondades del agua, clima benigno, disponibilidad de recursos naturales, alejados de las aguas estancadas y zonas que se inundan. Igualmente se valoran la visibilidad del paisaje donde se facilita la conexión y accesibilidad con otros lugares, la fertilidad de las tierras y los recursos del subsuelo (Gutiérrez, 1988: 166). Hasta ahí llega la observancia de la legislación indiana para el emplazamiento de las misiones, el que respondió en la práctica a la organización del territorio en un “...conjunto de situaciones funcionales, de uso, de vida cotidiana y de sentido organizativo general” (Viñuales, 2007: 108). El trazado de las misiones se adaptó a los condicionantes ambientales y humanos locales, empleando las experiencias de los misioneros para ordenar física y funcionalmente el núcleo evangelizador (Gutiérrez, 1988). Pero más allá de estas diferencias entre ellas, el principal centro de atracción siempre fue el edificio de la iglesia, todo lo demás nace de experiencias propias o de características locales.

Las modificaciones contextuales que introduce el medio americano y el objetivo de la evangelización llevan a respuestas diferentes, siempre teniendo en cuenta los modos de vida de las poblaciones locales y las posibilidades que brindaba el medio. Sea cual fuere el carácter o el sitio de emplazamiento, la iglesia, símbolo de la acción evangelizadora, se constituye en el centro de las actividades sociales y religiosas del pueblo, destacándose como un hecho tecnológico de importancia no sólo por su valor histórico, sino también por su valor social (Iglesias, 2012).

única con o sin capillas adyacentes. Es decir que hay una preferencia a que sean funcionales y no a ajustarse un estilo arquitectónico característico jesuítico (Díaz Rubio, 1987).

Respecto a esto, no fue posible evaluar en la arquitectura remanente del sitio de Tucumanahao en qué medida el producto final fue el resultado de la interacción entre los jesuitas y los calchaquíes de las comunidades cercanas. Tampoco pudo discernirse con la poca evidencia recobrada, qué aporte podrían haber realizado estos últimos al producto final de la iglesia de la misión en términos estéticos o de diseño, tal como se ha estudiado extensamente para las misiones jesuíticas del Paraguay (Affanni, 2008; Gutiérrez, 1988; Viñuales, 2007; entre tantos otros que trataron sobre el tema). Solo se puede reflexionar que los calchaquíes fueron parte de la mano de obra responsable de la construcción de un edificio que no guardaba ninguna relación con las tradiciones arquitectónicas locales⁷⁶, sin embargo cabe una posibilidad alternativa respecto a la reestructuración del espacio en torno a las prácticas ceremoniales previas a la instalación de la misión.

La identificación del culto cristiano con dioses y concepciones indígenas pudo producir una manipulación del espacio y una asimilación del entorno construido al mochadero preexistente⁷⁷. Básicamente, la iglesia pasó a ser la nueva “casa de ídolos” con el centro de actividad en el atrio como espacio abierto, si bien se entiende que no existe una continuidad *literal*, sino que ambos lados del encuentro colonial fueron mutuamente transformados en su interacción, de allí que se tenga en cuenta el papel simbólico y coercitivo de la arquitectura como formas de control y dominio (Wernke, 2016).

El análisis de los restos construidos dio cuenta de la imposición en el espacio de la meseta de un modelo arquitectónico importado que organizó los espacios de acuerdo a una jerarquía relacionada con el culto católico. Pero si bien el nuevo entorno construido sí habría impactado en las comunidades locales produciendo relaciones de dominio, al mismo

⁷⁶ Las estrategias utilizadas por los religiosos para conseguir dicha colaboración probablemente combinaron persuasión, amenazas, coerción y dádivas, según se desprende de los relatos jesuíticos.

⁷⁷ Arriaga ya denunciaba el concepto de “disimulación” por parte de los indios, que consistía en fingir veneración por algo cuando en realidad se estaba venerando otra cosa (Arriaga, 1621: 45).

tiempo posibilitó oportunidades de resistirlo activamente mediante la resignificación/continuidad del espacio sagrado calchaquí. Estos espacios vinculados con las actividades ceremoniales y religiosas probablemente fueron los más versátiles para crear y reproducir los lazos de cohesión social -mediante la intervención de las deidades- que permitieran reducir o enmascarar las tensiones inherentes a la nueva situación colonial (Tarragó y González, 2004).

Los trabajos en el sitio de Tucumanahao permiten proponer, además, una relación causal entre la presencia del extenso registro de petroglifos conocido para el lugar con la ubicación del mochadero. Estos espacios donde se realizaban los rituales andinos y las huacas en su conjunto, fueron "sustituidos" por cruces. De esta manera persistieron cultos y rituales bajo los preceptos de la Iglesia Católica dando continuidad a un espacio de alto valor simbólico (García Miranda, 1998: 71). Por supuesto que esto no quiere decir que indefectiblemente siempre haya ocurrido, en el área andina en general o en el NOA en particular, una relación unívoca estricta de causa y efecto entre petroglifos/pinturas rupestres/mochaderos – extirpación de idolatrías/misiones jesuíticas. Simplemente se plantea que en este sitio de Tucumanahao sí se verifica.

Articulando la información documental proporcionada por los mismos jesuitas a través de las Carta Anuas, con datos obtenidos del análisis arqueológico e histórico de otros sitios con características semejantes (Arenas y Odone, 2015; Cruz, 2009; Duviols, 1977; Reynoso, 2009), se estableció que la meseta sobre la que se ubica el sitio habría sido utilizada en tiempos prehispánicos, e incluso durante los siglos XVI y XVII como un mochadero calchaquí, un sitio de ofrendas y culto a las huacas andinas. Como ya se dijo, en este caso en particular se plantea que dicha huaca es el macizo de la Quebrada de Las Flechas que rodea al mochadero. De acuerdo con esto, se sostiene que el paisaje -y el espacio que lo contiene- no deben ser considerados como algo “natural” sino como un producto social, político e ideológico y, por lo tanto histórico, que

incluye procesos de larga duración desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad.

La vida religiosa en los Andes prehispánicos estuvo organizada en base a una compleja cosmología con variantes regionales, producto de los diferentes procesos históricos en cada área. Sin embargo, un bloque de antiguas creencias parece haber sido compartida en todo el territorio andino, algunos de cuyos aspectos continúan aún vigentes (Cruz, 2009; González, 1983a; Mariscotti, 1978; Pérez Gollán, 1986). Muchas se relacionaban principalmente con los ciclos de la naturaleza y las formas de propiciar la reproducción de los seres vivos. Las montañas, algunas de las cuales eran consideradas huaca, poseían gran importancia dentro del complejo mítico que daba origen al agua. En las montañas también viven la Pachamama y los antepasados de la comunidad, quienes podían actuar como intermediarios para el bienestar de su gente (Mariscotti, 1978). Del mismo modo se adoraban peñascos de formas o colores particulares (huancas) que, al igual que los cerros, eran hitos que contaban la historia y legitimaban la propiedad territorial de las comunidades (Tarragó y González, 2004).

En consecuencia, puede no resultar sencillo abordar arqueológicamente los aspectos religiosos de las sociedades prehispánicas dado que sólo ha llegado hasta el presente una fragmentaria cultura material, de la cual se desconoce en cierta medida qué objetos estaban destinados a la vida ritual. Una alternativa es recurrir a la analogía histórica (Pérez Gollán, 2000) o etnográfica; otra opción es apelar a la información que puede brindar las diversas expresiones de la iconografía: la decoración de los objetos cerámicos o metálicos, o las manifestaciones rupestres tanto grabadas como pintadas, entre los ejemplos más notables. Todo esto podría servir para responder una pregunta básica: si el sistema de creencias de una sociedad puede ser observado de alguna manera en el registro arqueológico y de qué manera. Esto no implica solo la descripción y reconstrucción de aspectos religiosos materiales como un templo, por ejemplo; más bien se refiere a si es posible interpretar la ideología –en este

caso relacionada con el pensamiento religioso- deducible del registro material (Gutiérrez Martín, 2005).

Otra alternativa metodológica es la que plantea Vega-Centeno (2006) para el estudio de las prácticas rituales desde una perspectiva arqueológica. Su propuesta implica prestar atención a los correlatos en la cultura material derivados de dichas prácticas y las condiciones en que se presentan dentro del contexto arqueológico. Básicamente se trata de instalaciones o unidades espaciales -como adoratorios o templos-, y diversos tipos de objetos especiales (Vega-Centeno, 2006: 179-180). Pero la verdadera pregunta es: ¿cómo se puede llegar a saber lo que era considerado religioso o no en una época pasada? Para esto puede ser útil considerar la religión como un campo distinguible de la actividad humana, situado más allá de la economía o la organización social (Gutiérrez Martín, 2005). Pero el problema con los objetos del pasado prehispánicos de Calchaquí reside en que sus atributos simbólicos están perdidos, o bien persisten muy fragmentados y mezclados con tradiciones posteriores. O peor aún, se puede caer fácilmente en el error de interpretarlos bajo la concepción occidental y actual del fenómeno. Sólo cabe desarrollar hipótesis con distintos grados de probabilidad, acerca de los significados iconográficos e iconológicos y acudiendo (con precaución) a la información que puedan brindar las fuentes escritas (Iglesias, 2008; 2012).

Cabe volver entonces a esta condición sagrada de las huacas, pero *"...como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo. En el ámbito andino, lo sagrado envolvía el mundo y le comunicaba una dimensión y profundidad muy particulares."* (Rostworowski, 1986: 10). En la cosmovisión andina, las huacas son la esencia del poder de lo divino en un nivel tangible y material (Affani, 2008: 74), son hitos cargados de significación (Cruz, 2020). Sin embargo, como estas grandes huacas no podían ser destruidas, se pretendió extirparlas (con éxito variable) mediante la implantación de simbología cristiana, como los templos y las cruces que se ubicaban sobre los antiguos adoratorios para desviar las creencias indígenas hacia la nueva religión (Arenas y Odone, 2015; García

Miranda, 1998). Pero esto llevó a la paradoja antes mencionada: si bien por un lado las cruces levantadas sobre los mochaderos destruidos durante la extirpación de idolatrías produjeron resistencia entre los indígenas, al mismo tiempo inspiraron una devoción reinterpretada porque estaba *en/sobre* los restos de los adoratorios. La cruz como símbolo sagrado prehispánico en relación al agua, complicó aún más el panorama (Quiroga, [1901] 2011).

De esta manera se ha considerado que la ubicación de este mochadero en el paisaje del valle respondía a una relación específica con ciertos rasgos de la geografía que los calchaquíes valoraban como sagrados:

“Los escenarios rituales no se habrían limitado a construcciones específicas, sino que estas construcciones fueron integradas a determinados paisajes los cuales no sólo permitían congregaciones más numerosas sino que también actuaban poniendo de manifiesto los principios de la ideología dominante. A partir de los desarrollos regionales el ceremonialismo parece haber crecido enfatizando la ubicación de los monumentos cúltricos en las adyacencias de las montañas sagradas. Las formas de expresión pasaron a otorgar un papel central a “mochaderos” elevados por encima de la visión de los participantes. Los escenarios se volvieron monumentales no tanto por la erección de estructuras arquitectónicas particulares sino por convertir al mismo paisaje en esa estructura.” (Tarragó y González, 2004: 312).

Si bien en el curso de esta investigación quedó evidenciado que no se dispone de información arqueológica que dé cuenta de qué rasgos materiales tuvieron estos adoratorios o las casas de ídolos allí erigidas -lo que abre una interesante línea de análisis a futuro-, las investigaciones en el sitio arqueológico de Rincón Chico en el valle de Yocavil, donde se investigaron una serie de plataformas y construcciones segregadas del núcleo poblacional y realizadas con piedras de distintos colores, permiten

ciertas consideraciones sobre las características físicas que pudieron tener estos mochaderos (Tarragó y González, 2004). Aunque la intervención en Tucumanahao no permitió la recuperación de evidencia arquitectónica en tal sentido, sí permitió explorar los mecanismos de resignificación impuestos por el cristianismo a través de la materialización de una ideología fundada en la extirpación de idolatrías. Esto se vio plasmado en la implementación de una arquitectura eclesiástica que conllevó la imposición de un nuevo orden físico para la institucionalización de los ritos, lo cual buscaba implantar a su vez un nuevo orden social y simbólico, una forma de representar la nueva realidad coherente con la doctrina impuesta (Iglesias, 2012).

Esta re significación en la sacralización -por parte de un grupo que representaban a una Institución europea- de un lugar de importancia simbólica para sociedades preexistentes, deriva en la construcción de un nuevo espacio ceremonial que se constituye como un escenario, en conformidad con la estructura de las nuevas acciones rituales, donde los recursos constructivos inherentes a estos escenarios pueden ser reconocibles en la arquitectura ceremonial (Iglesias, 2012; Sordo, 1995). Es el caso, por ejemplo, de los atrios abiertos como espacios públicos que imponían la fachada de la iglesia a modo de un gran retablo, marcando la transición hacia un espacio interno sagrado (Trebbi del Trevigiano, 2001).

“Los muros cierran el espacio, las naves tienen continuidad espacial ya que las columnas no alcanzan a configurar pantallas divisorias... La evangelización adquiere sentido didáctico no solo en el equipamiento, sino en la presencia de una atmosfera espacial que sublima ornamentalmente el ámbito y apela a los sentidos, impresionando al protagonista”... “La valorización del espacio interno se preanuncia al exterior en una arquitectura de fachada...” (Gutiérrez, 1988: 169-170)⁷⁸.

⁷⁸ Las referencias que se hacen a esta idea de extroversión del culto en la fachada-retablo, les asignan un sentido barroco según determinados elementos conceptuales que apelan a las ideas de persuasión y participación, las que remitían a la ideología de la Contrarreforma (Gutiérrez, 1983: 231) y que constituyeron objetivos implícitos de la

Estos conceptos plantean el interrogante ante la posibilidad que la fachada de la citada galería de arcos de la misión haya funcionado a manera de “retablos”. La misma idea escenográfica puede aplicarse a la disposición espacial predeterminada con respecto a los puntos cardinales. Precisamente, un aspecto interesante de las iglesias coloniales de América Latina es que generalmente se las erigían alineándolas hacia algún punto cardinal. Las iglesias urbanas generalmente estaban alineadas de este a oeste, mientras que las misiones rurales estaban orientadas por lo general hacia los solsticios (de norte a sur). El diseño estaba pensado para que la trayectoria de los rayos de luz del sol marcaran dentro de las iglesias el equinoccio, el solsticio y el día de cruce de cuartos (a mitad de camino entre los otros dos) (Benfer, 2013: 421). Sin embargo, no se descartan opciones más pragmáticas para la disposición de la iglesia en Tucumanahao, como tener en consideración la limitación de la topografía de la meseta y la necesidad de protección contra los fuertes vientos que corren desde el este y el oeste por ese tramo encajonado del valle Calchaquí.

Poder evaluar el impacto que el proceso de extirpación de idolatrías tuvo en el valle, cuyos efectos y resultados fueron bien estudiados en territorios del Alto Perú (Cruz, 2009; 2020; Duviols, 1977; Manso, 2010), es algo que ha sido escasamente analizado a nivel arqueológico en la región del antiguo Tucumán, por lo que se espera que este trabajo sirva como primer aporte a la temática.

En este sentido es que la mejor evidencia de la existencia pretérita del mochadero es, de hecho, la ruina de la iglesia jesuítica. Lo observado en Tucumanahao mostró que el accionar de los misioneros siguió las indicaciones del Manual de Arriaga, con la plasticidad de amoldarse, según la experiencia acumulada, a las diversas realidades andinas (Coello

acción misionera. Sin embargo, se considera que la adscripción de estilos en base a su lenguaje no es suficientemente respetuosa con una concepción integral del objeto arquitectónico ni mucho menos con la realidad americana: *“En estas condiciones se hace inútil, por la dificultad de su definición formal y conceptual, el tratar identificar estilos pues en América solemos encontrarnos con los que yo he llamado, los estilos del no estilo.”* (Trebbs del Trevigiano, 2001: 1169)

de la Rosa, 2007; Duran, 1982) y este caso no fue la excepción. La adaptación a las características de los espacios de culto calchaquí parece haber implicado, entre otras, la modificación del tradicional vínculo espacial “iglesia-colegio-cementerio-huerto” que muestran muchas instalaciones misionales jesuitas (Viñuales, 2007). Los trabajos de prospección realizados en las inmediaciones de Tucumanahao no permitieron identificar la presencia de ningún tipo de construcción de habitación asociada a ella (como proponen algunas crónicas al indicar que estaban ya instalados con casa e iglesia), lo que implica que: o no se conservaron restos de su construcción ya sea porque la destruyeron o tal vez porque estaba en terrenos bajos y fue arrollada por algún desmadre del río Calchaquí, o simplemente porque sería algún tipo de construcción en materiales perecederos; o incluso acaso se encuentre por debajo de la Bodega Vieja.

De igual modo la poca variabilidad de la evidencia mueble que permita elaborar interpretaciones sobre la vida doméstica de los sacerdotes y otras personas que vivieron allí, limitó la elaboración de conclusiones en tal sentido. Solo puede inferirse en base a los materiales cerámicos que la cotidianeidad de la misión no muestra mayores lujos que la cerámica utilitaria local. O bien da cuenta de la “pobreza de la tierra” (informada desde temprano en las cartas) y que varias veces hizo a los jesuitas abandonar el valle (Cartas Anuas, 1927: 430).

No obstante, desde el otro punto de vista, la cerámica recuperada en el sitio en estudio permite otras consideraciones. El conjunto en general se catalogó como cerámica ordinaria/utilitaria de tradición local perdurando la tradición prehispánica, aunque la influencia de lo europeo está evidenciada en ciertos rasgos como la manufactura muy tosca y gruesa de cocción oxidante incompleta e inclusiones de grano muy grueso y pasta cargada de mica, así como las bases planas. Más allá de esto, se mantienen dentro de una tradición que las caracteriza y que es la continuidad de algunos modos de hacer prehispánicos, incluso hasta

avanzado el siglo XVIII sobre todo en las regiones rurales/marginales (Schávelzon, 2018: 140-141).

El alto grado de fragmentación, dispersión y unicidad de estilo no permite inferir que ambos sectores estudiados (Misión y Bodega) representen actividades diferenciadas. Como se dijo, los factores de alteración antrópica son más dinámicos, intensos e incluso actuales en el Sector Misión. Por esto mismo es que la presencia de tiestos por debajo del nivel de ocupación se interpreta como producto de la remoción de suelos y el pisoteo. En términos generales se trataría de un conjunto cerámico utilizado en contextos domésticos, tanto por sus características morfo-tipológicas como porque aproximadamente el 40 % de los fragmentos presenta marcas de exposición al fuego.

La adscripción cultural no es sencilla en muchos casos debido al deterioro general del conjunto, pero por sus características generales se acerca a lo propuesto por Tarragó (1984) y Debenedetti (1921) para los sitios hispano indígena de Cachi adentro y Caspinchango, respectivamente, si bien es difícil discriminar entre los estrictamente tardío y lo colonial, porque como se dijo hay continuidades en la forma de hacer la cerámica desde tiempos más remotos hasta el periodo Tardío y algunos rasgos aislados aún perviven en el estilo colonial temprano (Tarragó, 1984: 160). Por otra parte, se han señalado diferencias y especificidades regionales dentro del valle Calchaquí, enmarcadas en el contexto socio-histórico y espacial más amplio del Periodo de Desarrollos Regionales, que estarían marcando particularidades locales en la confección de la cerámica (Baldini y Sprovieri, 2014). Por lo tanto, continúan las limitaciones en la catalogación precisa de la cerámica recolectada en San Carlos de Tucumanahao⁷⁹.

Existe una permanencia de patrones prehispánicos que se mantuvieron por mucho tiempo, sin embargo se plantean las bases como

⁷⁹ En el año 2007 se consultó a las Dras. Lidia Baldini y M. Carlota Sempé, de la División Arqueología del Museo de La Plata, sobre la posible identificación de la cerámica ordinaria del sitio. Mientras la primera aseguró no haber visto nunca ese tipo, la segunda afirmó rotundamente que todo era “Caspinchango”.

posible rasgo diagnóstico ya que estas se vuelven planas a medida que avanza el tiempo, imitando las formas europeas (Schávelzon, 2018: 105). Esto no quita la posibilidad de que se puede estar observando una posible forma de actitudes de resistencia nativa en esta continuidad en las pautas cerámicas prehispánicas, así como en la forma en que pudieron ser incorporadas y valoradas en distintos contextos de uso.

Análisis aparte requiere la estatuilla de cerámica. Respecto a su posible relevancia, funcionalidad y simbolismo, se les solía identificar como ídolos funerarios, dándoles una funcionalidad religiosa específica porque solían hallarse en contextos fúnebres (Ambrosetti, 1899; Quiroga, 1897). Por el contrario, Imbelloni (1950) propone que las estatuillas se habrían usado como fetiches o amuletos en ritos de fertilidad relacionados con diferentes actividades de subsistencia, ya que estos objetos aparecen en diversos lugares y no solo en tumbas. Para el caso de estatuillas de estilo Aguada, González (1977) sugiere que -sobre la base de analogías etnográficas- fueron usadas por los chamanes para ritos de sanación. Estos dos últimos autores emplearon el registro de estos objetos en áreas de viviendas, patios o montículos, pero en el momento de inferir su funcionalidad no hicieron hincapié en el contexto local, sino en comparaciones con trabajos extranjeros.

Los estudios arqueológicos aledaños al área pedemontana de Tucumán, revelan que las estatuillas pueden hallarse en diversos contextos, pudiendo haber sido usadas en varios lugares de una ocupación prehispánica. Su finalidad sería la sacralizar los diversos espacios residenciales a través del culto a los antepasados, o también como representaciones de un clan y/o pudieron haber sido símbolos de prestigio, identidad personal o grupal (Miguez, *et al.*, 2014). En síntesis, se considera según lo expuesto que esta estatuilla, si bien fue hallada en un contexto de superficie donde predomina la cerámica utilitaria, pudo estar vinculada a prácticas religiosas dentro del contexto general del mochadero.

El hallazgo de los dos tipos cerámicos vidriados coloniales conjuntamente con el resto del material cerámico, permite apoyar la hipótesis de una ocupación para momentos tardíos con continuidad en el periodo colonial (siglos XVI-XVII). La continuidad temporal puede plantearse hasta tiempos más recientes, lo que queda evidenciado por los objetos metálicos datados para el siglo XIX que dan cuenta de procesos posteriores de uso del espacio, así como las diversas construcciones modernas. La más antigua estimada es la Bodega Vieja, para las últimas décadas del siglo XIX o primera mitad del XX, así como la evidencia identificada -en la cuadrícula II- como el corral de mediados del siglo XX, del que se tenía conocimiento por la bibliografía (Reyes Gajardo, 1938).

Desde el punto de vista del material lítico recuperado de la cuadrícula VIII sobre un mismo nivel y guardando cierta proximidad entre todos los artefactos, llama la atención la gran variabilidad de materias primas presentes en la muestra, considerando que ésta no es muy grande y que en algunos casos están representadas por elementos únicos que factiblemente provengan de fuentes distantes, como el granito y la obsidiana, la cual probablemente proceda de la zona de Antofagasta de la Sierra (Chaparro, 2014). Considerando las distancias a las fuentes de aprovisionamiento, se ha propuesto la hipótesis de que las obsidianas hayan sido obtenidas a través de intercambios entre grupos emparentados asentados en regiones próximas a los afloramientos, o por intercambio de bienes locales a través de redes que no se habrían visto interrumpidas durante los distintos momentos de conflictividad general sucedidos en los valles del NOA. Es decir que la obsidiana muestra una distribución y un consumo que trascendió los límites de la complejidad y organización de cada sitio en particular para convertirse en un recurso de alcance general (Wynveldt y Flores, 2014: 211), el cual no deja de ser escaso y, por lo tanto, podría ser más valorado que las materias primas locales (a pesar de su muy buena calidad), las que muestran una resolución más expeditiva, con baja inversión de tiempo y energía en el trabajo.

No obstante esto, se plantea también a la tecnología lítica (al igual que cualquier otra) inserta en un entramado de relaciones sociales y que por medio del estudio de las materias primas, técnicas, trabajo, instrumentos y conocimiento, se puede comprender que los instrumentos líticos son productos sociales inmersos en una densa trama de significados (Chaparro, 2014: 355-356). Esto último puede permitir una conexión con el hallazgo del conjunto lítico en el atrio de la iglesia. Si bien en un primer análisis se plantea que por su ubicación se podría considerar un uso doméstico de una de las esquinas del atrio como improvisado taller de manufactura lítica, también se considera factible un posible contexto de ofrenda. Como se planteó antes, el antiguo mochadero pudo estar resignificado y funcional en el atrio de la iglesia de Tucumanahao. El conjunto lítico fue encontrado concentrado en un rincón del atrio y presenta gran variabilidad de materias primas, algunas muy escasas y foráneas. Es decir que su destino pudo ser una ofrenda propiciatoria para las huacas, lo cual se encuentra documentado para los Andes del sur de Bolivia en contextos de mochaderos (Cruz, 2020). Esto estaría marcando otras pautas de resistencia en donde los grupos calchaquíes se muestran como agentes activos en el control y manejo de la doctrina impuesta.

Del mismo modo, otro elemento que da cuenta de la preexistencia del mochadero es el fragmento de estatuilla de cerámica modelada que, por encontrarse en superficie y sin contexto de asociación alguno, no es posible relacionarla directamente con el momento histórico de funcionamiento de la misión. Sin embargo, sí es posible reconocerle una funcionalidad religiosa específica, ya sea como ídolo funerario o como amuleto de fertilidad o abundancia. Cualquiera de estas cargas simbólicas se puede relacionar directamente con un ofrecimiento a las huacas, a las cuales se les propiciaba para alcanzar abundancia y protección.

Asimismo, la existencia del mochadero claramente se evidencia en la presencia de los grabados y pinturas rupestres, considerados como “*signos de la idolatría*” (Arenas y Odone, 2015: 143), lugares de

peregrinación donde viven y se manifiestan tanto los ancestros como las divinidades. Lamentablemente no puede integrarse a este análisis un estudio detallado de las manifestaciones rupestres, debido a que excedió los tiempos de investigación y la financiación de la misma⁸⁰.

Para el momento en que la Misión se encontraba en actividad, el único objeto mueble recuperado que afirma la hipótesis de este lugar como sitio de evangelización es la pequeña cruz de madera (si se acepta que puede ser el madero vertical de una cruz), hallada en el contexto mayor de la iglesia cristiana.

Finalmente, resta contextualizar el análisis de dos rasgos que también dan cuenta del uso sagrado y diacrónico del espacio de San Carlos de Tucumanahao: las inhumaciones de infantes y la ermita actual sobre uno de los campanarios de la iglesia.

En la intervención en el sitio no se halló evidencia de la existencia de un cementerio asociado a esta iglesia, la que era de sepultura como lo demostró el hallazgo de los dos infantes en su interior y como lo afirma en 1619 el Superior Cristóbal de la Torre (Cartas Anuas, 1929: 181-182). Ello permite estimar que, al menos en cuanto a la lucha por desterrar los ritos mortuorios prehispánicos, el proceso evangelizador no fue lo suficientemente convincente, o bien el cementerio no cumple con el plan mayor de organización espacial y se ubicaría alejado de la iglesia, considerando el espacio disponible sobre la meseta, lo que implica que los jesuitas tuvieron que flexibilizar aún más sus estrategias de instalación.

En las comunidades aborígenes, la muerte se concibe como un rito de pasaje. Todos los pueblos han profesado algún sentimiento de reverencia y veneración hacia sus muertos manifestándolo, entre otras maneras, por medio de honras y ritos destinados a ayudar al difunto en su camino al más allá. Todos estos ritos están cargados de un denso simbolismo, al igual que la presentación del muerto y los objetos dejados

⁸⁰ Igualmente debido a la finalización de la beca de investigación no fue posible trabajar en el poblado indígena, cuyo descubrimiento fue oportunamente informado en el año 2008 a las autoridades de Patrimonio de la Provincia de Salta, quedando registrado con el nombre de sitio "Las Flechas". Del mismo modo, el sitio con el panel de pinturas rupestres fue registrado con el nombre de "Piedra Pintada".

junto a él que evocan su vida terrenal y están destinados a ayudarlo en su tránsito.

A partir de las fuentes etnohistóricas y arqueológicas existentes para el valle Calchaquí, se sabe que las prácticas inhumatorias y el culto a los muertos ocupaban un rol fundamental en la vida de estos pueblos. Durante el Período de Desarrollos Regionales, el entierro de los difuntos podía realizarse dentro del espacio doméstico ya sea en los pisos de las viviendas, patios y calles; pero también en cementerios alejados de las áreas de residencia lo que implicó una estrategia de planificación previa a su utilización como tal (Raffino, 2007).

Los enterratorios presentan características diferentes según se trate de individuos adultos o de infantes. Los primeros eran depositados en cistas o en cámaras cilíndricas de piedra con techo en falsa bóveda que podían reutilizarse para entierros secundarios. Los infantes eran colocados en posición fetal dentro de urnas cerámicas tapadas con un puco. Estos contenedores podían ser tanto las conocidas urnas funerarias “santamarianas”, así como vasijas de uso doméstico, a veces con marcas de hollín y poca o ninguna decoración. Se depositaban directamente en el terreno, generalmente formando pequeños agrupamientos y solo ocasionalmente han sido ubicadas dentro de las cámaras funerarias de adultos. Los enterratorios podían estar acompañados de ajuares según el sexo, edad y rango del difunto; la diversidad y relativa concentración de los elementos acompañantes del muerto revelan las diferencias sociales presentes en la organización en señoríos que caracteriza a este período (Baldini y Baffi, 2007).

Con el advenimiento de la evangelización, las dimensiones sociales del comportamiento mortuario cambian radicalmente con la imposición de una conceptualización totalmente distinta, ya que todas las manifestaciones previas son tachadas de supersticiones, cuando no de idolatrías. En ese sentido es que hay que considerar el notorio rechazo que sintió la mayoría de los grupos aborígenes por la inhumación a la manera cristiana, dadas sus creencias ancestrales sobre la vida de ultratumba.

Ante la costumbre generalizada de realizar los enterramientos con un completo ajuar funerario que incluía comida, bebida, vestidos, armas, animales, joyas para acompañar al difunto en la otra vida; ante la práctica de transportar consigo y guardar reverentemente los restos de sus antepasados o caciques; ante sus cementerios en campo abierto, cerca de los pueblos o dentro de sus casas y, finalmente, ante el cuidado con que protegían al cuerpo del difunto cuando lo inhumaban, exigirles a los grupos nativos la sepultura en sagrado era, como mínimo, ofensivo. La iglesia resultaría como una cárcel en donde el alma quedaba “enterrada” junto con el cuerpo y, como podía significar un peligro potencial para los vivos, era necesario sacarla para que no se ahogara. Enfrentarse abiertamente al misionero para impedir la sepultura en sagrado, eludir su vigilancia para enterrar a su manera a los muertos cristianos o, en definitiva, negar la calidad de bautizado del difunto, eran las estrategias más utilizadas ((Iglesias, *et al.*, 2011b).

El entierro en sagrado precisamente resultaba la consecuencia más o menos lejana del bautismo, por lo que todo indio cristiano tenía derecho a él, incluido al igual que los sacramentos en la categoría de “cosa sagrada”. La legislación canónica otorgaba a los indios el derecho a sepultarse en las iglesias de sus pueblos y con algunas variantes, se reglamentaba también la sepultura de quienes morían en lugares apartados (Iglesias, *et al.*, 2011b: 106). Del mismo modo, las instrucciones del I y II Concilios Limenses encargaban a los curas que los caciques o principales cristianos sean enterrados en las iglesias o, si las no las había, junto a la cruz donde se reúnen los indios para la doctrina y vigilar que los cuerpos no sean desenterrados y llevados a otros lugares para “*hacer sus ceremonias*” (Martini, 2009: 935 y ss.).

En lo que respecta a los restos de infantes hallados en el sitio en estudio, los distintos patrones funerarios brindan información que permite identificar aspectos importantes del comportamiento ritual ante la muerte, por lo que se considera que las modalidades de entierro presentan importantes datos como para proponer una interpretación sobre el uso

que se le dio al espacio sagrado. En el interior de la iglesia, el contexto general de entierro primario permite admitir que pertenecen al periodo jesuítico, según la información que dan la Cartas Anuas del rito cristiano de enterrar a los bautizados en el interior de las iglesias, así como de los conflictos que tenían los jesuitas con los usos mortuorios de los calchaquíes. La persistencia en la continuidad de estas prácticas ancestrales marcaría una intransigente desobediencia a incorporar rituales foráneos intramuros.

Respecto a los fardos funerarios, por la ubicación de los mismos sobre el piso de ocupación y apoyados contra el ángulo sureste de los cimientos que delimitan la torre campanario oeste (Habitación 1), se infiere que no pertenecen al momento histórico de la Misión y puede considerarse un entierro secundario en el sentido de que es resultado de la intervención de algún habitante actual de la región quien, en tiempos actuales o no muy lejanos, llevó a cabo el re entierro de los fardos, los cuales muy probablemente sean el descarte resultante de acciones de saqueo. Si tal fuera el caso, cabe preguntarse ¿por qué los restos fueron reubicados allí y no se los dejó en el sitio donde fueron saqueados? ¿Qué motivos puede llevar a un saqueador a transportar el cuerpo de una criatura una distancia indeterminada? Tal vez para darles cristiana sepultura y que puedan descansar en paz. Es un acto de piedad, teniendo en cuenta el dogma cristiano de la resurrección, el entierro de restos mortales ha sido siempre un importante acto religioso. Este comportamiento está hablando de la resignificación que la gente otorga a los restos de los antiguos, tanto los mortales como a los vestigios culturales (al menos aquellos que se salvan de los saqueos). Allí hay una iglesia cristiana, o lo que queda de ella, y eso de por sí ya le confiere -en la concepción religiosa del habitante actual de los valles Calchaquíes- el status de sitio sagrado. De ahí que el concepto piadoso de otorgar cristiana sepultura cobra sentido (Iglesias, *et al.*, 2011b).

Sin embargo, hay otra posible explicación y viene de la mano de las leyendas y cuentos populares. En toda la región del NOA existe una muy

arraigada creencia, acompañada con un muy fuerte temor, en el Duende: ser generalmente maligno en que se convierten los niños que mueren sin bautismo y son enterrados en los campos. Suele aparecer por los caminos en horas de la siesta o al anochecer y que además -en alguna de sus muchas versiones- puede comerse o hacer desaparecer a otros niños (Vidal de Battini, 1984: 364). Teniendo en cuenta que el Duende es una figura omnipresente en la idiosincrasia de la gente del NOA, una explicación viable puede ser que este infante del fardo, como fue sacado de su descanso original y para que no se “moleste”, ha sido reubicado en terreno bendito a fin de “mantenerlo sujeto”, es decir, que no se transforme en duende (Iglesias, *et al.*, 2011b; Vidal de Battini, 1984).

Estos restos ubicados en el interior de la iglesia con posterioridad a su abandono, muestran el reconocimiento y la continuidad en el uso del sitio como espacio sagrado por parte de la comunidad local. En este sentido, se considera que los espacios excepcionales como la iglesia son los espacios del rito. El monumento es en sí mismo el producto de una estructura ritual general. No solo el evento constructivo es ocasión para el rito; el uso de esos espacios conlleva también la realización periódica de acciones rituales (Gianotti García, 2000: 89). Esto se traduce en el uso del espacio de la iglesia para la inhumación de restos mortales, aún siglos después de terminado el momento histórico de la misma. Es así que se llega al concepto de *espacio de la muerte*, término que otorga una identidad cultural a los múltiples espacios que una comunidad transforma en sitios de inhumación dotados de significados religiosos y simbólicos, en donde las personas en distintos momentos han plasmado sus creencias culturales en general y religiosas en particular (Iglesias, *et al.*, 2011b).

La generación de un área de entierro es el resultado visible de una serie de conductas humanas relacionadas con la muerte que se pueden englobar bajo el término de “prácticas mortuorias”, entendidas como los procedimientos realizados para alcanzar el objetivo final del ritual mortuario, que es que el difunto alcance un nuevo estado en el mundo de

los muertos y que los vivos se reintegren a la vida social (Gheggi y Cremona, 2008). No obstante hay que tener presente que, dentro del dogma cristiano, ningún lugar puede estar afectado a sepultura si no ha sido previamente bendecido. Se tienen que cumplir los ritos pues el simple hecho de la inhumación no es suficiente para convertirlo en lugar sagrado. Es así entonces que hasta fines del siglo XVIII o principios del XIX, las inhumaciones se realizaban en el interior de las iglesias o en campo santo adyacentes. Es una regla consagrada por la tradición que los difuntos sepultados allí quedaban bajo la protección inmediata de Dios y presentes en el recuerdo de sus allegados (Iglesias, *et al.*, 2011b).

En síntesis, desde el punto de vista del registro arqueológico se conserva la parte material del ritual: los restos óseos, el acompañamiento mortuario y el emplazamiento de los mismos. El potencial informativo que esto contiene permite un acercamiento a los comportamientos y a las manifestaciones simbólicas de una ideología particular. Son esos comportamientos ritualizados los que llegan a la actualidad, algo de por sí difícil de aprehender materialmente. Las fuentes documentales también contextualizan a los restos esqueléticos dentro de un espacio sagrado, todo lo cual compone la trama de las manifestaciones culturales del ritual a través del tiempo en un espacio singular.

Tienen lugar, por tanto, ceremonias específicas⁸¹ en cada religión acordes con el pensamiento metafísico que las concibe y por extrañas o triviales que parezcan, contienen un sentido profundo, haciendo coexistir por un tiempo la vida, la muerte y lo divino. Es por eso que con la implementación del rito cristiano el comportamiento mortuario conllevó cambios en el valor social y en el significado asignado a los sitios de enterramiento, así como cambios en la concepción social del fenómeno de la muerte y de su tratamiento (Iglesias, *et al.*, 2011b).

Estos cambios que a un nivel mayor se pueden atribuir a las condiciones sociopolíticas bajo las cuales interactuaron los representantes

⁸¹ Su finalidad es acompañar al difunto y ayudarlo en su tránsito, permitirles a los deudos controlar la angustia, el dolor y superar la ruptura asegurando en la sociedad la continuidad de la vida (Iglesias, *et al.*, 2011).

coloniales y las comunidades locales, se verían particularmente reflejados en el significado de las dimensiones sociales del comportamiento mortuario de los calchaquíes, quienes habrían buscado generar alternativas intentando afirmarse en su larga historia de resistencia cultural para mantener y resaltar su identidad tanto social como simbólica. Ejemplo de ello se ve en el caso citado previamente de la hija del cacique cuyo cuerpo tuvieron que colocar en un lugar elegido y bendito, es decir, en tierra firme de la iglesia (Cartas Anuas, 1929: 181-182). Y como dar entierro de acuerdo al nuevo orden es una obra de misericordia, la ritualidad e ideología se impuso lentamente hasta el día de hoy donde se observa que por misericordia, o tal vez por superstición, la tierra bendita de la iglesia sigue albergando a los hijos naturales del valle. Esto sitúa al registro funerario y, por lo tanto, a la práctica ritual, como una forma de representación que permite explorar las vías a través de las cuáles la sociedad concibe la muerte y como ésta se relaciona con la experiencia cotidiana (Gianotti García, 2000: 87-89).

Finalmente, las circunstancias que rodeaban y acompañaban la muerte significaron un hito más dentro del complejo proceso de aculturación hispano-indígena. La legislación se encargó de subrayar las dificultades y si bien apuntó a “corregir” estos actos ancestrales, los aborígenes, imbuidos de sus creencias, continuaron resistiéndose a las prácticas de enterramiento cristiano aún a riesgo de sufrir los castigos correspondientes. Los resultados, pese a no ser los ideales en tanto las medidas preventivas y punitivas se suceden hasta fines del periodo colonial, ponen de manifiesto un intento permanente de incorporación gradual del indio a la vida “cristiana y civilizada” (Martini, 2009: 948). Así es como en la actualidad esto se reflejaría, en el caso de los fardos del infante, en lo que se podría calificar de derecho a un enterramiento digno (Iglesias, *et al.* 2011b).

Por último, el emplazamiento y construcción de la ermita sobre la torre campanario este se realizó presumiblemente para aprovechar los cimientos preexistentes, si bien no siguen linealmente el dibujo de los

mismos puesto que los cimientos son de planta cuadrangular y la ermita es redonda con su fachada recta. Fue construida en 1992 en conmemoración del Quinto Centenario; está realizada con piedra bola de la localidad y alberga una Cruz Misionera. Según las referencias obtenidas, esta cruz tendría a lo sumo unos 100 años de antigüedad, entonces es probable que sea la misma que se menciona en referencia a los restos de Las Flechas “...hoy en día,... la cruz se halla visible en el campo del contorno... por manos piadosas que la acomodaron en aquel recinto, que, según dicen los vecinos, fue una galería de arcos de la Misión” (Reyes Gajardo, 1938: 117). Lo más factible entonces es que no sea la cruz original de la Misión de Calchaquí, porque este mismo autor explica a continuación que la cruz allí se debe a una disposición de una Asamblea Sinodal en donde se ordena que donde hubo una iglesia no se use el lugar para corral de ganado u otras cosas indecentes, así como deben allanarse las paredes que pudieran haber quedado y erigir una cruz.

De esto se deriva que el sitio era conocido desde mucho tiempo antes como locación de una iglesia cristiana, puesto es probable que se trate de la misma cruz que se observa en la fotografía realizada por J. B. Ambrosetti en 1897 (ver Fig. 5.26). Esa misma imagen después fue reproducida por autores como Fortuny (1966) o el citado Reyes Gajardo, quien además la observó en el terreno.

Ahora bien, la construcción de la ermita fue llevada a cabo (presumiblemente y a falta de datos precisos) con el patrocinio de la Prelatura de Cafayate. De esto se puede derivar en el contexto general del sitio de San Carlos de Tucumanahao que se evidencia otro rasgo dando cuenta del uso sagrado y diacrónico del espacio: la ermita erigida en 1992 para proteger a la Cruz Misionera está rememorando, reafirmando y resignificando la conquista espiritual del valle Calchaquí.

Se concluye ratificando que la conformación de un espacio simbólico o sagrado puede mostrar las diferentes formas de racionalidad que se esconden detrás de las concepciones de lo sagrado a lo largo de varias etapas culturales distintas y sucesivas (Estévez, *et. al.* 1997: 61 y ss.).

Esto es posible debido a la sacralización de un espacio de importancia simbólica -la iglesia-, construido sobre otro espacio significativo, respetado y sacralizado -el mochadero-, permitiendo sostener la propuesta de que esta zona de frontera, marcada por un accidente orográfico prominente que se individualiza de forma ostensible sobre el paisaje -una huaca-, resignifica su carácter simbólico especial a través de la implantación de una iglesia cristiana (Iglesias, 2011; 2012).

Consideraciones finales

El trabajo realizado permitió avanzar en algunos aspectos en la comprensión del proceso de conquista espiritual de la que fue objeto las comunidades calchaquíes en el marco de la colonización de territorio hace casi cuatrocientos años pero, sobre todo, generó nuevos interrogantes al respecto cuyo análisis puede contribuir a dar continuidad a las investigaciones en el valle Calchaquí.

Partiendo de la hipótesis de que este adoratorio continuó activo hasta mediados del siglo XVII resignificando su sacralidad con la imposición de la religión cristiana, el objetivo general del trabajo se orientó a la contextualización e integración de la información obtenida de un sitio arqueológico prehispánico de carácter ritual, con la obtenida de un sitio arqueológico hispánico igualmente sagrado.

El rasgo más sobresaliente de la presencia colonial en el sitio es los restos del templo de la Misión de Calchaquí. El análisis arquitectónico de la iglesia no reflejó modelos de composición o interacción con las tradiciones locales, si bien fue un edificio destinado para el pueblo, ejecutado con mano de obra y materiales de la región, no fue precisamente la expresión de la arquitectura nativa.

La planta de la iglesia se destaca por su ubicación espacial segregada de todo tipo de construcción habitacional y por la inversión de energía utilizada para su creación. Se constituye como un escenario en conformidad con la estructura de las acciones rituales cristianas. Las áreas abiertas como el atrio o cerradas y unidireccionales como la nave,

los accesos y los umbrales forman parte de los recursos espaciales inherentes a estos escenarios y pueden reconocerse en la arquitectura ceremonial (Iglesias, 2012). El templo se encuentra ubicado sobre una meseta alta, configurándose como un elemento relevante y sobresaliente del paisaje. Tanto este espacio como el paisaje se construyeron entonces desde una lógica de coacción ideológica y control social en donde la arquitectura colonial es la materialización de ese poder (Wernke, 2016). Las misiones se conforman de este modo como un instrumento de la estructura administrativa colonial para ejercer un control más efectivo sobre la población indígena y así intentar consolidar su conquista del territorio (Sordo, 1995: 231).

Al mismo tiempo, la imposición de una nueva ideología es un proceso que hace surgir un nuevo orden social y simbólico que se manifiesta resaltando la extroversión del culto, consolidándose como una estrategia que expresa a través de diferentes ámbitos (estructuras, mitos y ritos) una forma de representar la nueva doctrina. De este modo, la arquitectura misionera conforma un esfuerzo para transformar culturalmente a los aborígenes. A raíz de esto, la realidad colonial americana aparecerá como un mosaico diverso en el que la estructura prehispánica y la colonial mantienen una relación dialéctica a través del tiempo, planteando variadas situaciones y circunstancias en estrecha dependencia con las obras de arquitectura (Diañez Rubio, 1987). No son restos de cultura material abandonados y sin continuidad de uso en el presente; son estructuras vivas y dinámicas con una importante función de documento histórico, valorado en contextos temporales, espaciales y temáticos concretos, susceptible de producir conocimientos sobre la sociedad que ha construido y utilizado esos edificios (Quirós Castillo, 1994).

Pero sea cual fuere el carácter o el sitio de emplazamiento, la iglesia, símbolo de la acción evangelizadora, se constituye en el centro de las actividades sociales y religiosas del pueblo, destacándose como un hecho tecnológico de importancia no sólo por su valor histórico, sino también por

su valor social y simbólico. La expresión arquitectónica que se dio en la región –y que aún hoy se mantiene en las iglesias coloniales del valle Calchaquí-, como en toda la América hispana, tuvo su origen en las manifestaciones predominantes en España. Los elementos tipológicos: nave única, torre-campanario, pórticos y galerías cubiertas; pilastras, y arcos cobijos, entre otros, fueron los más utilizados. De paredes gruesas, con espacios exteriores abiertos y formas simples, esta arquitectura está vinculada a la sencillez de la técnica de construcción con tierra. Los materiales disponibles en el medio y el trasplante de modelos europeos fueron los componentes que definieron la arquitectura de las iglesias, cuya tipología responde a la función a cumplir de forma simple y directa (Iglesias, 2012; Iglesias, *et al.*, 2011a).

Más allá de la propuesta de que el sitio mantuvo su carácter de espacio de culto a través del tiempo y que en tal sentido puede ser considerado como inserto en un paisaje sagrado, San Carlos de Tucumanahao representa así mismo un paisaje colonial en tanto manifiesta elementos de una imposición cultural, en términos generales, relacionados con un proceso mayor que comenzó a gestarse unos cien años antes con las primeras entradas hispánicas al Tucumán. El proceso de conquista y colonización de la América andina implicó no solamente una serie de acontecimientos ligados a la construcción de estos espacios coloniales y la delimitación de diversas relaciones de índole social, económica y política; sino que supuso también una lucha de ideas sobre la novedad indiana y andina, su forma de entenderlas y la manera de afrontar sus realidades y complejidades. Si bien esto fue un proceso a gran escala, se debe reconocer la importancia de las historias locales y los precedentes culturales que seguían vigentes durante el período de contacto entre los europeos y las poblaciones originarias. Es decir, hay que admitir la capacidad de los grupos nativos de negociar, resistir e influir en su realidad y en su relación con los colonizadores. A partir de la conquista y ocupación de su territorio, estos pueblos también experimentaron cambios sustanciales que produjeron modificaciones de la

autopercepción y autodefinición; cambios que, en realidad, estuvieron presentes durante toda su historia previa. Durante el Período Colonial Temprano, sin embargo, el proceso fue acelerado y reorientado por la intervención europea, aunque en el caso de la historia colonial andina los dominados o vencidos consiguieron sobreponerse al golpe de la conquista adaptándose al nuevo orden de cosas y manipulando inclusive a su favor la doctrina que se les proponía (Iglesias, 2008; 2012).

Por otra parte, el dominio español implicó una nueva forma de pensar la espacialidad y de materializarla, siguiendo una lógica diferente a la de las comunidades nativas. Esta nueva espacialidad se manifiesta en este paisaje colonial que puede discernirse en la actualidad, el cual es producto de un proceso histórico de largo plazo articulado en varias etapas. Cada una de ellas produjo evidencias materiales perceptibles: el mochadero manifiesto en las únicas evidencias que subsisten, las piedras grabadas y probablemente la figurita antropomorfa modelada de cerámica; la iglesia y su materialidad constructiva implantada allí con intenciones explícitas.

Algunos de estos propósitos explícitos de la Compañía de Jesús incluían la lucha contra todo lo que amenazara la unidad del catolicismo y contra toda relajación disciplinar, adoptando la obediencia como valor fundamental. Este plan trasplantado a América choca con una naturaleza distinta, la del sujeto diferente a convertir. Los rasgos culturales propios de los aborígenes constituían todo un desafío; había que conocerlos para saber qué conductas reprimir y cuáles aprovechar para la evangelización. Las estrategias desplegadas para establecer este modelo de cristianismo comprendieron tanto la atracción (desde los regalos hasta la persuasión discursiva) como la coerción. El concepto que se formaban de los grupos indígenas dependía en gran medida del grado de aceptación o no que se mostraba al modelo. Es en este sentido que un buen ejemplo de los límites al afán jesuita fue la experiencia de la Misión de Calchaquí. Según ellos, la tarea fue frustrada por factores externos: los obstáculos puestos por los españoles que pretendían apoderarse del territorio y sus recursos, e

indudablemente las trampas desplegadas por el diablo para combatir la expansión y arraigo del Dios cristiano.

Los esfuerzos no se justificaban según los logros y el valle pasó a ser una nueva periferia: la religiosa. La intermitente presencia jesuita puede explicarlo sólo en parte, en la medida en que las sucesivas sublevaciones aborígenes iban generando cambios en la situación política de la región. En este caso, la metodología misionera de reducciones permanentes como sistema de organización social compleja nunca pudo ser implementada, aunque los intentos generaron un registro espacial, material y documental susceptible de ser analizado desde varias ópticas, pero fundamentalmente desde el concepto de contacto y colonialismo planteado al principio de este trabajo, que implica la noción de resistencia frente a la imposición de una ideología que pretende disciplinar. No hay que perder de vista que los grupos aborígenes de la jurisdicción del Tucumán primero fueron conquistados militarmente con excepción, claro está, de los calchaquíes. Desde ese otro punto de vista, la dignidad y rebeldía de los nativos explica en cierta medida los límites de la evangelización en esa región. No se sabe qué pensaba el indígena, pero lo que el jesuita llama terquedad o incapacidad, sería una resistencia permanente.

En tal sentido, no se sostiene la conjetura de que las Misiones de Calchaquí fueran un fracaso, según se desprende de la lectura de las cartas jesuíticas y en comparación con el singular éxito que se observaba en otras regiones. No pueden medirse con la misma vara situaciones geográficas, políticas, militares, sociales, económicas, etnográficas e históricas distintas. Porque la Misión en Calchaquí no prosperó, pero el cristianismo sí.

Las diversas poblaciones aborígenes poseían una fuerte identidad y dinamismo religioso que supo ser aprovechado en distintas medidas por quienes los evangelizaron para intentar reorientarlos al cristianismo. En consecuencia, el colonialismo y la evangelización pretendieron disciplinar a las huacas andinas, pero las montañas y las piedras pintadas lograron trascender la finitud humana. Las ofrendas a la Pachamama (u otros

seres) dejadas actualmente tanto en este sitio de Tucumanahao así como junto al panel de pinturas rupestres, son testimonio de su carácter sagrado y de su perpetuidad simbólica a través del tiempo, hecho que pone en evidencia el sincretismo religioso con que estos espacios continúan siendo utilizados. Estos sitios que desde antiguo eran consagrados por los indígenas como lugares de culto, se convirtieron después en puntos de veneración cristiana. Práctica que tuvo una importancia trascendental en una construcción ideológica legitimada que permanece como herencia hasta hoy, ya que entre el mestizaje religioso y cultural se encuentra la identidad de los habitantes actuales del valle Calchaquí y no en la persistencia de un pasado indígena irrecuperable.

Anexo 1

Material cerámico recuperado en el sitio San Carlos de Tucumanahao

Tabla 1.1: Sector Misión

Recolección superficial	Cantidad de fragmentos
Bases	
Base plana	4
Morfológicamente indeterminados	
Utilitario sin hollín	151
Utilitario con hollín	59
Cepillado con hollín	10
Cepillado sin hollín	15
Bordes	
Borde evertido, labio redondeado sin hollín	4
Borde evertido labio recto con hollín	5
Borde evertido labio recto sin hollín	5
Asas	
Asa en cinta cuerpo adherida	10
Total	263
Unidades de excavación	
Morfológicamente indeterminados	
Utilitario sin hollín	30
Utilitario con hollín	23
Cepillado sin hollín	1
Bordes	
Borde evertido labio recto sin hollín	4
Borde evertido labio redondeado	1
Bases	
Base plana sin hollín	2
Base plana con hollín	1
Asas	
Asa cinta labio adherida	2
Total	64
	n: 327

Tabla 1.2: Sector Misión. Material cerámico discriminado por unidades de excavación

Pozo de sondeo F. Nivel 1 junto a la lente de ceniza	Cantidad de fragmentos
Morfológicamente indeterminados	
Utilitario sin hollín	5
Utilitario con hollín	1
Cepillado sin hollín	1
Bordes	
Borde evertido labio redondeado	1
Bases	
Base plana sin hollín	1
Base plana con hollín	1
Total	10
Cuadrícula 4	
Nivel 2:	
Utilitario sin hollín *	2
Utilitario con hollín *	5
Total	7
Cuadrícula 5	
Nivel 1: utilitario sin hollín *	4
Nivel 2: utilitario sin hollín *	4
Nivel 3:	
utilitario con hollín *	1
Asa cinta labio adherida	1
Total	10
Cuadrícula 7	
Nivel 1	
Utilitario sin hollín *	9
Utilitario con hollín *	11
Base plana	1
Asa cinta	1
Total	22
Cuadrícula 8	
Nivel 1	
Utilitario sin hollín *	6
Utilitario con hollín *	5
Borde evertido labio recto sin hollín	4
Total	15
	n: 332
* Fragmentos morfológicamente indeterminados	

Tabla 1.3: Sector Bodega

Recolección superficial	Cantidad de fragmentos
Bases	
Base plana, utilitario sin hollín	29
Base plana, utilitario con hollín	14
Morfológicamente indeterminados	
Utilitario sin hollín	256
Utilitario con hollín	81
Utilitario sin hollín cepillado externo	58
Utilitario con hollín cepillado externo	32
Utilitario sin hollín, engobe ante	18
Utilitario con hollín, engobe ante	1
Utilitario sin hollín cepillado con engobe blanco	1
Utilitario con hollín cepillado con engobe blanco	2
Utilitario con engobe blanco	7
Bordes	
Borde evertido labio redondeado, utilitario sin hollín	28
Borde evertido labio redondeado, utilitario con hollín	6
Borde evertido labio redondeado con asa cinta doble adherida sin hollín	1
Borde evertido labio redondeado, asa cinta labio adherida, utilitario con hollín	5
Borde evertido labio redondeado, cepillado sin hollín	2
Borde evertido labio redondeado, cepillado, baño ante	3
Borde evertido labio redondeado, cepillado con hollín	2
Borde evertido labio recto, utilitario sin hollín	7
Borde evertido labio recto, utilitario con hollín	2
Borde evertido labio recto, baño ante	1
Borde evertido labio recto, cepillado	3
Borde redondeado, labio redondeado, utilitario con hollín	3
Asas	
Asa en cinta doble adherida, utilitario sin hollín	11
Asa en cinta cuerpo adherida, utilitario sin hollín	1
Asa en cinta labio adherida, utilitario sin hollín	2
Fragmentos de cuerpos	
Cuerpo globular, borde evertido labio redondeado, asa cinta labio adherida, utilitario con hollín	5
Cuerpo con marca asa cinta doble adherida	3
Fragmentos únicos	
Fragmento vidriado melado	1
Fragmento vidriados Carrascal	1
Fragmento apéndice estatuilla modelada	1
Total	n: 587

Anexo 2

Inventarios de los restos óseos humanos, variables métricas relevadas

1. Fardos funerarios

Características generales: material esquelético recubierto por telas en forma de fardo o paquete funerario.

Inventario

Cráneo fusionado completo, excepto porción basilar del occipital.

Dientes: elementos erupcionados presentes en alvéolos: 54, 55, 61, 62, 64, 65, 81, 82, 83, 84, 85, 71, 72, 73, 74.

Elementos en desarrollo: 11, 12, 13, 16, 21, 22, 23, 26, 41, 42, 43, 46, 31, 32, 33, 36.

Esqueleto apendicular: en las imágenes tomográficas llegan a observarse: escápula, húmero, radio y cúbito izquierdos, también ilion y costillas; sin embargo el sedimento que acompaña los restos impide la observación de otros elementos.

Variables métricas relevadas:

Ilion derecho: longitud: 58,33 mm; ancho: 52,15 mm.

Húmero izquierdo: longitud total: 100,64 mm

Consideraciones: El análisis en base a las imágenes tomográficas permite inferir que ambos paquetes funerarios contienen los restos de un solo individuo. A partir de la longitud de los huesos largos la edad de éste individuo se estable alrededor de un año (comparado con datos de Maresh, 1970). Sobre la base del desarrollo de la dentición la edad corresponde a 18 meses +/- 6 meses (Ubelaker, 1978). Se observó desgaste en dientes incisivos central y lateral de mandíbula (81, 82, 71, 72).

2. Individuo III

Características generales: material esquelético limpio, elementos sueltos fragmentados y deteriorados.

Inventario

Esqueleto axial

Cráneo: fragmento de frontal derecho; parietal; porción petro-mastoideas del temporal, izquierda (50%) y derecha (25%); porciones escamosa y basilar (50%) del occipital, porción lateral derecha (50%) del occipital; cuerpo (50%) y ala mayor izquierda del esfenoides; zigomáticos derecho e izquierdo; fragmentos de maxilar y mandíbula; yunque.

Dientes: diente (pieza 51).

Costillas: 40 fragmentos.

Vértebra: 29 cuerpos y 46 arcos vertebrales.

Esqueleto apendicular

Cintura escapular: clavículas derecha (50%) e izquierda (50%).

Cintura pélvica: ilion, isquion y pubis (derecho e izquierdo en todos los casos).

Miembro superior: húmero derecho (75% distal) e izquierdo (en dos fragmentos); radio y cúbito (derechos e izquierdos).

Miembro inferior: fémur, tibia y peroné derechos e izquierdos.

Mano/pie: 39 elementos.

Variables métricas relevadas: Tabla 1

Consideraciones: a partir de la longitud de los huesos largos se puede establecer que la edad del Individuo corresponde a un no-nato o recién nacido probablemente prematuro o pequeño para la edad gestacional (comparado con datos de Fazekas y Kósa, 1978 y Maresh, 1970).

3. Individuo adulto

Características generales: se encontró junto con los restos del individuo III un elemento óseo humano que por sus dimensiones no se corresponde con el mismo.

Inventario: una falange de mano

Consideraciones: este elemento corresponde a un individuo adulto.

4. Individuo IV

Características generales: sedimento arcilloso adherido al material, elementos sueltos en buen estado de conservación.

Inventario

Esqueleto axial

Cráneo: frontales y parietales derechos e izquierdos; porción petromastoideas del temporal, izquierda y derecha con anillo timpánico fusinado (estadio 2 de Weaver, 1979); porciones escamosa, basilar y laterales (derecha e izquierda) del occipital; cuerpo del esfenoideas con alas menores fusionadas; ala mayor derecha del esfenoideas; vómer; palatinos; zigomáticos derecho e izquierdo; maxilar derecho e izquierdo, y hemimandíbulas derecha e izquierda; huesecillos del oído medio (yunque, martillo y estribo).

Dientes: 1 molar en desarrollo (estadio Cco de Moorrees, *et al.* 1963). 18 piezas dentarias posicionadas dentro de los alvéolos: 51, 52, 53, 54, 61, 62, 63, 64, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 83, 84, 85.

Costillas: 23 completas

Vértebras: 18 cuerpos más diente del axis y 42 arcos vertebrales.

Esqueleto apendicular

Cintura escapular: clavículas y escápulas derechas e izquierdas.

Cintura pélvica: ilion, isquion y pubis derechos (deteriorados)

Miembro superior: húmero, radio y cúbito (derechos e izquierdos).

Miembro inferior: fémur derecho e izquierdo (50%), tibia y peroné derechos e izquierdos.

Mano/pie: 14 elementos.

Variables métricas relevadas: Tabla 2.1

Consideraciones: a partir de la longitud de los huesos largos podemos establecer que la edad del Individuo 2 corresponde a un recién nacido a término (comparado con datos de Fazekas y Kósa, 1978 y Maresh, 1970). La característica de fusión del anillo timpánico según Weaver (1979) coincide con lo anterior. Sobre la base de los rasgos no métricos

propuestos por Schutkowsky (1993) para la determinación del sexo por mandíbula, probablemente sea un individuo femenino.

Tabla 2.1: Variables métricas relevadas (en milímetros)

Inventario				Individuo III	Individuo IV
Cráneo					
Temporal	Anillo timpánico	Derecho			11,44
		Izquierdo			
	Porción petromastoidea	Derecha	Longitud		40,1
			Ancho		16,98
	Porción petromastoidea	Izquierda	Longitud		
			Ancho		
Occipital	Porción basilar		Ancho		15,69
			Longitud sagital		14,35
			Longitud máxima		18,45
	Porción lateral	Derecha	Ancho		14,49
			Longitud 1		28,81
			Longitud 2		27,64
	Porción lateral	Izquierda	Ancho		15,75
			Longitud 1		28,66
			Longitud 2		26,27
Esqueleto apendicular					
Cintura pélvica	Ilion	Derecho	Longitud		
			Ancho		
		Izquierda	Longitud	32,4	
			Ancho	29,79	
Miembro	Húmero	Derecha	Longitud		67,41

superior			total		
			Ancho del extremo proximal		13,87
			Ancho del extremo distal	15,61	17,38
		Izquierda	Longitud total		66,88
			Ancho del extremo proximal		13,88
			Ancho del extremo distal	16,21	17,44
	Radio	Derecha	Longitud total	50,89	54,64
			Ancho del extremo proximal	5,6	7,08
			Ancho del extremo distal	9,24	9,84
		Izquierda	Longitud total	50,24	
			Ancho del extremo proximal	5,62	
			Ancho del extremo distal	9,41	
	Cúbito	Derecha	Longitud total	56,86	62,2
		Izquierda	Longitud total	56,58	60,25
Miembro inferior	Fémur	Derecha	Longitud total	71,82	74,99

			Diámetro vertical de la cabeza		
			Ancho mediolateral del cuello	18,21	
			AED Ancho del extremo distal	19,73	
		Izquierda	Longitud total	71,54	
			ancho mediolateral del cuello	17,14	
			AED Ancho del extremo distal	19,36	
	Tibia	Derecha	Longitud total	61,41	65,81
			Ancho del extremo proximal	14,93	20,48
			Ancho del extremo distal		11,67
		Izquierda	Longitud total	60,9	
			Ancho del extremo proximal		
			Ancho del extremo distal		
	Peroné	Derecha	Longitud total	60,31	64,47
		Izquierda	Longitud total	61,15	

Anexo 3

Material lítico recuperado en cuadrícula VIII, Sector Misión.

Tabla 3.1: Total analizado de la muestra: Tipos de artefactos

Tipos de artefactos	Total	% del total
Núcleos*	1	1.6
Instrumentos	6	9.8
Lascas **	48	78.8
Fragmentos ***	6	9.8
Total:	61	100

*Fragmento de núcleo bipolar

**Incluye lascas grandes, medianas, pequeñas, microlascas, lascas fracturadas sin talón e hipermicrolascas.

***Se incluyen fragmentos y desechos no clasificables

Tabla 3.2: Materias primas en todas las categorías morfológicas

Materias primas	Total	%
Cuarcita	6	9.8
Cuarzo	5	8.2
Lutita	12	19.7
Granito	1	1.6
Obsidiana	1	1.6
Arenisca	33	54.2
Indeterminadas	3	4.9
Total:	61	100

Tabla 3.3: Estado (se incluyen todos los artefactos)

	Total	%
Enteros	37	60.7
Fracturados	24	39.3
Total:	61	100

Tabla 3.4: Materias primas en lascas (lascas fracturadas sin talón, hipermicrolascas) (no se incluyen las formas base de los instrumentos formatizados y los fragmentos)

	Total	%
Cuarcita	4	8.3
Cuarzo	3	6.3
Lutita	8	16.7
Granito	1	2.1
Obsidiana	1	2.1
Arenisca	29	60.3
Indeterminadas	2	4.2
Total:	48	100

Tabla 3.5: Tipos de lascas (incluyen lascas grandes, lascas medianas, pequeñas, microlascas, lascas fracturadas sin talón, hipermicrolascas; no se incluyen las formas base de los instrumentos formatizados y los fragmentos)

	Total	%
Secundarias	2	4.2
Angulares	6	12.5
De arista	4	8.3
Lascas fracturadas sin talón	9	18.8
Bipolares	1	2.1
Hipermicrolascas	2	4.2
Indiferenciadas	18	37.4
Microlascas	6	12.5
Total:	48	100

Tabla 3.6: Fracturas en lascas (se incluyen lascas fracturadas con talón y sin talón y fragmentos (no se incluyen las formas base de los instrumentos formatizados)

	Total	%
Fracturadas	17	35.4
Enteras	31	64.6
Total:	48	100

Tabla 3.7: Tamaños en lascas (se incluyen lascas fracturadas sin talón (no se incluyen las formas base de los instrumentos formatizados ni los fragmentos))

	Total	%
Grande	2	4.1
Mediano-Grande	3	6.3
Mediano-Pequeño	1	2.1
Pequeño	9	18.8
Muy Pequeño	3	6.3
Microlasca	26	54.2
Hipermicrolasca	2	4.1
Lasca fracturada sin talón	2	4.1
Total:	48	100

Tabla 3.8: Corteza en lascas (se incluyen los talones corticales)

	Total	%
Presencia	6	12.5
Ausencia	42	87.5
Total:	48	100

Tabla 3.9: Talones conservados en lascas

	Total	%
Presencia	38	79.2
Ausencia	10	20.8
Total:	48	100

Tabla 3.10: Tipos de talones conservados en lascas

	Total	%
Liso cortical	4	10.5
Liso	23	60.5
Filiforme	7	18.4
Puntiforme	3	7.9
Diedro	1	2.6
Total:	38	100

Bibliografía citada

ACOSTA, J. de [1588 y 1590] 1954. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Atlas, Madrid

ACUTO, F. 2007. “Fragmentación vs. integración comunal: Repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino”. *Estudios Atacameños*, N° 34, pp. 71-95

ACUTO; ARANDA; JACOB; LUNA y SPROVIERI. 2004. “El impacto de la colonización inka en la vida social de las comunidades del Valle Calchaquí Norte”. *Revista Andina*, N° 39, pp. 179-201

AFFANNI, F. 2008. *Participación indígena en la conformación de los patrones artísticos y religiosos en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. La imagerie como testimonio de la recepción del mensaje cristiano y su reinterpretación desde la religiosidad guaraní*. Tesis doctoral, FFyL – UBA (www.repositorio.filo.uba.ar)

ALCÁNTARA BOJORGE, D. 2008. “Las disposiciones historiográficas de Claudio Aquaviva. Características e influencia en las crónicas novohispanas de principios del siglo XVII”. *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, Buenos Aires

AMBROSETTI, J. B. 1895. “Las grutas pintadas y los petroglifos de la Provincia de Salta”. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. N° XVI, pp. 311-342, Buenos Aires

... 1897. “Por el Valle Calchaquí”. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, N° LIV, pp. 289-305, Imprenta Coni, Buenos Aires

... 1899. *Notas de arqueología calchaquí*. Imprenta y Litografía La Buenos Aires

... 1903. *Arqueología colonial -La Hacienda de Molinos. Valles Calchaquíes (provincia de Salta)*. Buenos Aires. Imprenta Coni, Buenos Aires

... 1906. “Exploraciones arqueológicas en Pampa Grande”. *Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 1, Buenos Aires

... 1907. "Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehispánica de La Paya (Valle Calchaquí, Provincia de Salta)". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, T. VIII, pp. 5-534

AMIGÓ, M. 2000. *El desafío de Calchaquí. Un puñado de jesuitas entre un mar de indios. La intervención de la Compañía de Jesús en el Valle Calchaquí (siglos XVI-XVII)*. Tesis (Licenciatura en Ciencias Antropológicas), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

... 2001. "Carta Anua de la Provincia del Paraguay, 1653-1654". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, N° 10, pp. 177-235, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

ANDREFSKY, W. 1998. *Lithics. Macroscopic approaches to analysis*. Cambridge Manuals in Archaeology, Cambridge

APARICIO, F. 1950. "Nueva luz sobre los calchaquíes". *Homenaje a Alfonso Caso*, Pp. 55-68, México

ARCHIVO DE LA NACIÓN ARGENTINA. 1911. *Época Colonial – Reales Cédulas y Provisiones (1517-1662)*. Tomo I, Penitenciaría Nacional, Buenos Aires

ARANO ROMERO, S. 2017. "Repensando una ontología de la arqueología del paisaje en los Andes", *Surandino Monográfico*, N° 2, pp. 21-36

ARENAS, M. y C. ODONE. 2015. "Cruz en la piedra. Apropiación selectiva, construcción y circulación de una imagen cristiana en el arte rupestre andino colonial". *Estudios Atacameños*, N° 50, pp. 137-151

ARRIAGA, P. de. 1621. *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima

ASCHERO, C. 1975. *Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos aplicada a estudios tipológicos comparativos*. Informe al CONICET. M/S

... 1983. *Registro de códigos para atributos descriptivos aplicados a artefactos líticos*. Informe al CONICET. M/S

AYAN VILA, X. M. 2003. "Arquitectura como tecnología de construcción de la realidad social". *Arqueología de la Arquitectura*, N° 2, pp. 17-24

AZKARATE, A.; CABALLERO ZOREDA, L. y J. QUIRÓS CASTILLO. 2002. "Arqueología de la Arquitectura: definición disciplinar y nuevas perspectivas". *Arqueología de la Arquitectura*, N° 1, pp. 7-10

BABOT, M. 1998. "La Arqueología Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX a través de J. B. Ambrosetti". *Mundo de Antes*, N° 1, pp. 168-190. Instituto de Arqueología y Museo (UNT)

BALDINI, L. 2003. "Proyecto arqueología del Valle Calchaquí central (Salta, Argentina). Síntesis y perspectivas. Local, Regional, Global: Prehistoria en los Valles Calchaquíes". *Anales Nueva Época* 6: 219-239. (Editado por Per Cornell y Per Stenborg). Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg

... 2011. "El consumo social en los entierros de El Churcal, Molinos, Salta". *Cuadernos* N° 40, pp. 25-42, FHyCS-UNJu

BALDINI, L.; BAFFI, E.; QUIROGA, L. y V. VILLAMAYOR. 2004. "Los Desarrollos Regionales en el Valle Calchaquí Central, Salta", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XXIX, pp. 59-80, Buenos Aires

BALDINI, L. y C. DE FEO. 2000. "Hacia un modelo de ocupación del Valle Calchaquí Central (Salta) durante los Desarrollos Regionales". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXV, pp. 75-98

BALDINI, L. y E. BAFFI. 2007. "Aportación al estudio de prácticas mortuorias durante el Período de Desarrollos Regionales. Entierros en vasijas utilitarias del sector central del valle Calchaquí (Salta, Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 37, N°. 1, pp. 7-26

BALDINI, L. y M. ALBECK. 1983. "La presencia hispánica en algunos cementerios del valle de Santa María. Catamarca". *Presencia Hispánica en la Arqueología Argentina*, Vol. 2, pp. 549-614. Región Noroeste. Museo Regional de Antropología Juan Martinet. Instituto de Historia. Facultad de Humanidades. UNE

BALDINI, L. y M. SPROVIERI. 2014. "La especificidad de la alfarería del valle Calchaquí (Salta) en el contexto más amplio del espacio santamariano". *Revista Escuela de Historia* 13 (2), pp. 9-36

BALFET, H.; FAUVET, M. y S. MONZÓN. 1992. *Normas para la descripción de vasijas cerámicas*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México

BALLESTEROS ARIAS, P.; OTERO VILARIÑO, C. y R. VARELA POUSA. 2005. "Los paisajes culturales desde la arqueología: propuestas para su evaluación, caracterización y puesta en valor". *ArqueoWeb*, N° 7-2 (<https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/7-2/ballesteros.pdf>)

BENFER, R. 2013. "Luces y arquitectura en las iglesias coloniales de la Nueva España y del Perú". *El Futuro del Pasado*, N° 4, pp. 421-458

BENNET, W.; BLEILER, E. y F. SOMMER. 1948. "Northwestern Argentine Archaeology". *Yale University Publications in Anthropology*, 38: 13-157. New Haven

BERBERIAN, E. 1987. *Crónicas del Tucumán, siglo XVI*. Ed. Comechingonia, Córdoba

BERBERIÁN, E. y J. de ZURITA. 1983. "Consideraciones acerca de la unidad geográfica y étnica de los calchaquíes", *Comechingonia* n° 1, año 1, pp. 31-37, Córdoba

BERBERIAN, E. y R. RAFFINO. 1991. *Culturas indígenas de los Andes Meridionales*. Ed. Ahlambra, Madrid

- BERMEJO TIRADO, J. 2009. "Leyendo los espacios: una aproximación crítica a la sintaxis espacial como herramienta de análisis arqueológico" *Arqueología de la Arquitectura*, N° 6, pp. 47-62
- BERNAND, C. y S. GRUZINSKI. 1992. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica, México
- BOMAN, E. 1941. *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama* (I). Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy
- BONNIN, M. y A. LAGUENS. 1984-1985. "Acerca de la arqueología argentina de los últimos 20 años a través de las citas bibliográficas en las revistas Relaciones y Anales de Arqueología y Etnología" *Relaciones de la SAA*, T. XVI, pp. 7-25
- BOVISIO, M. 2014. "Supuestos y conceptos acerca de la imagen precolombina del noroeste argentino en la obra de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan Ambrosetti", *Estudios sociales del NOA*, N° 14, pp. 151-185
- BRANTON, N. 2009. "Landscape Approaches in Historical Archaeology: The Archaeology of Places". *International Handbook of Historical Archaeology*, Majewski, T. y D. Gaimster (Eds.), pp. 51-65. Springer
- BRAVO-GARCÍA, E. y M. CÁCERES-LORENZO. 2012. *Claves para comprender las Crónicas de Indias*. Ed. MCGRAW-HILL, España
- BRUNO, C. 1966 -1967. *Historia de la Iglesia en Argentina*, (Tomos I-II). Ed. Don Bosco, Buenos Aires
- BUSCAGLIA, S. 2011. "Contacto y colonialismo. Aportes para una discusión crítica en arqueología histórica", *Anuario de Arqueología*, Año 3, N° 3, pp. 57-76.

- CABALLERO ZOREDA, L. 2009. "Edificio Histórico y Arqueología, un compromiso entre exigencias, responsabilidad y formación". *Arqueología de la Arquitectura*, N° 6, pp. 11-19
- CANALS FRAU, S. 1950. *Prehistoria de América*. Ed. Sudamericana
... 1953. *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Ed. Sudamericana
- CARBAJAL, R. 1939. "Una excursión Arqueológica a la primera Reducción Jesuítica del Valle Calchaquí". *Revista Geográfica Americana*. Buenos Aires, año VI-N° 69, pp. 431-436
- CARBONELLI, J. 2012. "Secuencia de producción lítica en el sitio Mesada del Agua Salada, Caspinchango, Valle de Yocavil". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 42 N° 2: 359-382.
- CARDEN, N. 2008. *Imágenes a través del tiempo. Arte rupestre y construcción social del paisaje en la Meseta Central de Santa Cruz*. Serie Tesis Doctorales. Sociedad Argentina de Antropología. Buenos Aires
- CASTELLANOS, M. 2016. "El Valle Calchaquí Medio (Salta, Argentina) durante los siglos XV-XVII: aportes desde el registro arqueológico y las fuentes documentales". *Diálogo Andino*, N°. 49, pp. 273-286
- CASTILLA, M. 2017. "Influencia del humanismo en la arquitectura de los Jesuitas: Iglesia de San Luis de los Franceses de Sevilla". *Liño 23. Revista Anual de Historia del Arte*, pp. 21-29
- CHAPARRO, M. 2012. "La tecnología lítica como fenómeno multidimensional. El caso de las sociedades preestatales y estatales del valle Calchaquí medio". *Relaciones de la SAA*, XXXVII (2): 355-386.
- CIGLIANO, E. 1973. *Tastil, una ciudad preincaica argentina*. Ed. Cabargón, Buenos Aires

CIGLIANO, E. y R. RAFFINO. 1975. "Arqueología de la vertiente occidental del valle Calchaquí medio". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. IX, pp. 47-58.

COELLO DE LA ROSA, A. 2007. "La doctrina de Juli a debate (1575-1585)". *Revista de estudios extremeños*, Vol. 63, N° 2, pp. 951-989

COLL CONESA, J. 2014. "Técnica, áulica y distinción social en la cerámica medieval". *Anales de Historia del Arte*, Vol. 24, pp. 69-97

CORDERO FERNÁNDEZ, M. 2010. "Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en la visita de idolatría en Lima durante el siglo XVII". *Revista de Estudios Históricos-jurídicos*, Vol. XXXII, pp. 351-379

... 2012. "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII" *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol. 21, pp. 361-386

CORNEJO, A. 1937. *Apuntes históricos sobre Salta*. 2° edición corregida y aumentada. Talleres Gráficos Ferrari, Buenos Aires

... 1945. *Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria de Salta en la época virreinal*. Ed. Salta

CRIADO BOADO, F. 1993. "Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje", *SPAL Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, N°2, pp. 9-55.

CROUCHER, S. y L. WEISS (Eds.). 2011. *The Archaeology of Capitalism in Colonial Contexts. Postcolonial Historical Archaeologies*. Springer

CRUZ, P. 2009. "Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia". *Estudios Atacameños*, N°. 38, pp. 55-74

... 2020. Bajo el embrujo de los cerros. Los cultos a las montañas en el tiempo largo. Conferencia organizada por la UNLaR <http://www.youtube.com/watch?v=FOWzhlcjPSk> (septiembre de 2020)

DE FEO, M. y M. BAZZANO. 2016. "La alfarería del Formativo Superior en quebrada del Toro (Salta): un aporte desde la revisión de los contextos cerámicos del sitio Pascha". *Estudios sociales del noa*, Vol. 16, pp. 179-194

De ROJAS, J. 2008. *La Ethnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*, Ed. SB. Buenos Aires

DEAGAN, K. 1991. "Historical archaeology's contributions to our understanding of early America". *Historical archaeology in global perspective*, L. Falk (Ed.), pp. 97-112, Smithsonian Institution Press

... 2008. "Líneas de investigación en Arqueología Histórica", *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Vol 2, N° 1, pp. 63-92, Brasil

DEBENEDETTI, S. 1908. "Excursión arqueológica a las ruinas de Kipón (Valle Calchaquí, Prov. de Salta)". *Publicaciones de la Sección Antropológica* 4. FFyL, Buenos Aires

... 1921. "Influencia hispánica en los yacimientos arqueológicos de Caspinchango (Provincia de Catamarca)". *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Tomo XLVI, pp. 745-788

DEL PINO DÍAZ, F. 2005. "Los métodos misionales jesuitas y la cultura de "los otros". *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, J. Hernández Palomo y R. Moreno Jeria, (Coord), pp. 43-68. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

DEL TECHO, N. [1673]. 1897. *Historia de la Provincia Jesuita del Paraguay*. T. II. Madrid, Viuda e Hijos de M. Tello

DIAÑEZ RUBIO, P. 1987. Análisis arquitectónico de las iglesias del Alto Perú, 1650-1790. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla

DIFRIERI, H. A. 1948. "Las ruinas de Potrero de Payogasta (Provincia de Salta, Argentina)". *28º Congrès International des Americanistes*. Pp. 599-604. Paris

... 1961. "Población indígena y colonial en la Argentina". *La Argentina, Suma de Geografía*. Buenos Aires

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA. 1927. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. [XIX]. Buenos Aires, Casa Peuser

... 1929. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)* (XX). Buenos Aires, Casa Peuser

DURAN, J. 1982. *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Ed. El Derecho, Buenos Aires

DUSSEL, E. 1992. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. 6° Edición. Ed. Mundo Negro-Esquila Misional. España

DUVIOLS, P. 1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Universidad Nacional Autónoma de México

EGUÍA, A. y A. IÁCONA. 1987. "Caracterización de los documentos de los siglos XVI-XVII referidos al contacto hispanoindígena en los valles Calchaquíes", *Procesos de contacto interétnico*, R. Ringuet (Comp.), pp. 49-82. Ed. Bermejo, Buenos Aires

ESCOLA, P. 2004. "Variabilidad en la explotación y distribución de obsidias en la Puna meridional argentina". *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*. N° 28: 9-24

ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C. y F. CRIADO BOADO. 1997. "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados". *Trabajos de Prehistoria*. Vol. 54, N° 2. PP. 61-80. Centro de Estudios Prehistóricos, Madrid

FABRE, A. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos. Calchaquí*

- FALCHI, M. 2016. “La representación de la vara emplumada. Ceremonias y rituales en el arte rupestre de Guachipas, Salta (Argentina)”. *Imágenes rupestres, lugares y regiones*, F. Oliva, A. M. Rocchietti y F. Solomita (Eds.). Rosario
- FAZEKAS, I. y F. KÓSA. 1978. *Forensic fetal osteology*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- FERNANDEZ, J. 1982. *Historia de la Arqueología Argentina*. Asociación Cuyana de Antropología
- FERNANDEZ DISTEL, A. 1985. “Prehistoria”. *Evolución de las ciencias en Argentina 1872-1972*. Tomo X Antropología, Sociedad Científica Argentina. Buenos Aires
- FORTUNY, P. 1966. *Nueva Historia del Norte Argentino, Descubrimiento y Conquista*. Ed. Theoria, Buenos Aires
- ... 1972. *Nuevos descubrimientos en el Norte argentino. (Históricos: Salta, Chicoana, etc.)*. Ed. Paulinas, Buenos Aires
- FRENGUELLI, J. 1946. *Las grandes unidades físicas del territorio argentino*. GAEA, Geografía de la República Argentina. Tomo III. Buenos Aires
- FUNARI, P. 2008. “La arqueología histórica mundial y latinoamericana en las últimas dos décadas”. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*. N° 2, pp. 11-15, Buenos Aires
- FURLONG CARDIFF, G. S.J. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata* (T. I y II). Buenos Aires: Talleres S. A., Casa Jacobo Peuser Ltda.
- ... 1968. Alonso Barzana S. J. y su Carta a Juan Sebastián (1594). Ed. Theoria, Buenos Aires
- GAAL, E. 2009. “Análisis de los artefactos líticos provenientes de sitios arqueológicos tempranos y tardíos ubicados al sur del Valle de Yocavil,

provincia de Catamarca. Una visión de conjunto”. *Actas del XI Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología*, San Juan. Pp. 1-6.

GARCÍA CABRERA, J. 2010. “¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII”. *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. J. Traslosheros y A. de Zaballa (Coord.), Serie Historia General 25, pp. 95-110, UNAM

GARCÍA MIRANDA, J. 1998. “Los santuarios de los Andes Centrales”. *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Senri Ethnological Reports (SER), N° 9, pp. 51-85

GENTILE LAFAILLE, M. 1986. *El “control vertical” en el Noroeste argentino – Notas sobre los atacamas en el valle Calchaquí*. Buenos Aires, Casimiro Quirós

... 2005. “Un poco más acerca de la apachita andina”. *Espéculo* n° 29 (UCM). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html> (consultado enero 2011)

... 2007. “Notas sobre algunas mujeres del Collasuyu”. *Arqueología y Sociedad*. N° 18, pp. 229-248, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima

GHEGGI, M. y M. CREMONTE. 2008. “La muerte en contexto. Espacio, rituales y cultura material en entierros arqueológicos del sector septentrional de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina”. *Actas de las IV Jornadas nacionales de valoración patrimonial de cementerios de Argentina y países vecinos* (formato Cd). Buenos Aires

GIANOTTI GARCÍA, C. 2000. “Monumentalidad, ceremonialismo y continuidad ritual”. *Paisajes Culturales Sudamericanos: De las Prácticas Sociales a las Representaciones*. C. Gianotti García (Coord.). Tapa 19 Trabajos en Arqueología da Paisaxe, pp. 87-102. Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais, IIT, Universidade de Santiago de Compostela

GIUDICELLI, C. 2007. "Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguita-calchaqui, siglos XVI-XVII" *Anuario IEHS*, N° 22, pp. 161-211

GLUZMAN, G. 2018. "La Colección Zavaleta y su traslado al Field Museum de Chicago: una aproximación desde la vida social de los objetos". *Arqueología*, Vol. 24, N° 2, pp. 67-86

GÓMEZ AUGIER, J. y M. CARIA. 2009. "La simbología prehispánica e histórica del Noroeste Argentino y su relación con los cambios paleoambientales". *Anales del Museo de América* XVII, pp. 96-105

... 2012. "Los paleoambientes y los procesos culturales en el Noroeste Argentino: una aproximación desde la arqueología de Tucumán". *Acta geológica* 24 (1-2), pp. 80-97

GÓMEZ, R. 1997. *El conjunto de la Estancia de Tañi del Valle y la Arquitectura Jesuita en Tucumán*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Católica de Salta.

GONZÁLEZ, A. R. 1955. "Contextos culturales y cronología relativa en el área central del NO Argentino", *Anales de Arqueología y Etnología*. T. XI, pp. 7-32

... 1959a. "Observaciones al trabajo de F. M. Miranda y E. M. Cigliano. 'Ensayo de una clasificación tipológico-cronológico de la cerámica Santamariana'". *Revista del Instituto de Antropología*, Tomo I, pp. 305-313

... 1959b. "Observaciones y comentarios al trabajo de C. R. Lafon 'De la cronología de las culturas del Noroeste Argentino'". *Revista del Instituto de Antropología*, Tomo I, pp. 315-329

... 1977. *Arte precolombino de la Argentina: Introducción a su historia cultural*. Ed. Valero. Buenos Aires

... 1979. "Dinámica cultural del N.O. Argentino. Evolución e Historia en las culturas del N.O. Argentino". *Antiquitas*, N° 28-29, pp. 1-15

... 1980. "Patrones de asentamiento incaico en una provincia marginal del imperio", *Relaciones de la SAA*, T. XIV, N° 1, pp. 63-82.

... 1983a. "Nota sobre religión y culto en el Noroeste argentino prehispánico. A propósito de unas figuras antropomorfas del Museo de Berlín". *Baessler-Archiv*, Neu Folge, Band XXXI, N° 2, pp. 219-279

... 1983b. "Patrones de asentamiento incaicos en una provincia marginal del Imperio. Implicancias socio- culturales". *Prehistoric Settlement Patterns: Essays in Honor of Gordon Willey*. University of New Mexico

... 1985. "Cincuenta años de arqueología del Noroeste argentino (1930-1980): apuntes de un casi testigo y algo de protagonista". *American Antiquity*, Vol. 50, N° 3, pp. 505-517

GONZÁLEZ, A. R. y J. PÉREZ. 1966. "El Área Andina Meridional", *Actas XXXVI CIA*, Tomo I, pp. 241-265, Sevilla

... 1972. *Argentina Indígena. Vísperas de la conquista*. Ed. Paidós

GOSDEN, C. 2008. *Arqueología y colonialismo. El contacto cultural desde 5000 aC hasta el presente*. Ed. Bellaterra, Barcelona

GRECO, C. 2014. "La cronología del valle de Yocavil. Escalas, datos y resultados". *Arqueología*, Dossier N° 20, pp. 11-37

GUAMAN POMA DE AYALA, F. 1992 [1560] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Ed. Siglo XXI, México

GUTIÉRREZ MARTÍN, F. 2005. "Creencias animistas y registro arqueológico". *ArqueoWeb*, Vol. 7 N° 2

GUTIÉRREZ, R. 1983. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Ed. Cátedra, Madrid

GUTIERREZ, R. 1988. "La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las misiones jesuíticas de los guaraníes". *Teología*, tomo XXIV, N° 50, pp. 165-174

GUTIÉRREZ, R. y G. VIÑUALES. 1971. *Arquitectura de los Valles Calchaquíes*. Departamento de Historia de la Arquitectura, FIVP-UNNE

HIDALGO LEHUEDE, J. 1981. "Culturas y etnias protohistóricas: área andina meridional", *Chungará*, Vol. 8, pp. 209-254

HONGN, F. y R. SEGGIARO. 2001. *Hoja Geológica 2566-III Cachi. Provincias de Salta y Catamarca. República Argentina*. Programa Nacional de Cartas Geológicas 1:250.000. SEGEMAR, Buenos Aires

IGLESIAS, M. T. 2006. "Las Misiones Jesuíticas del Valle Calchaquí. Notas para su estudio". *Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Salta (Formato CD)

... 2008. "El proceso de evangelización en el Valle Calchaquí durante el periodo colonial". *Cristianismo e interculturalidad. Una aproximación desde el Valle Calchaquí*. J. Jiménez (Coord.), pp. 23-55. Ediciones Religión y Cultura, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires

... 2011. "La Huaca y la Cruz: el desafío de las Misiones Jesuíticas en el Valle Calchaquí" Coloquio internacional: *Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de la Sudamérica Colonial. Hacia una Perspectiva Comparativa*. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín (Inédito)

... 2012. "Manifestaciones de lo sagrado: Adoratorios prehispánicos y Misiones Jesuíticas en los Valles Calchaquíes". *Ciudades y Territorio en la América Antigua*. J. Buján (Coord.), pp. 303-338. FADU - UNLP, Ed. Nobuko. Buenos Aires

IGLESIAS, M.; CAPELETTI, L. y F. GUERRERO. 2011a. "Entre adobe y pedregal: aportes de la arqueología de la arquitectura al estudio de una misión jesuita del siglo XVII en los Valles Calchaquíes, Salta". *Temas y problemas de la Arqueología Histórica*. M. Ramos y otros (Edit.). Tomo II pp. 217-230. UNLu. Buenos Aires

IGLESIAS, M.; MASSA, M. y L. ZAMAGNA. 2011b. "Usos rituales del espacio sagrado. Registros de distintas prácticas mortuorias en una iglesia jesuítica del siglo XVII". *Muerte, Sociedad y Cultura*. M. Caggiano y M.

Sempé (Comp.), pp. 100-110 Instituto Municipal de Investigaciones Antropológicas de Chivilcoy. Buenos Aires

IMBELLONI, J. 1950. "La extraña terracota de Rurrenabaque". *Runa*, Vol. III, pp. 71-169

JUNCO, R. 2007. "La arqueología histórica en el estudio de las sociedades complejas". *Arqueología y Complejidad Social*, P. Fournier, W. Wiesheu y T. Charlton (Coords.), pp. 171-193, Conaculta-ENAH, México

LAFONE QUEVEDO, S. 1927. *Tesoro de Catamarqueñismos*. Imprenta Coni, Buenos Aires

LANZA, M. 2004. "Arte rupestre en el valle calchaquí norte". *Mosaico*. Trabajos en Antropología Social y Arqueología, pp. 173-182

LANZELOTTI, S. 2014. "Localización geográfica y emplazamiento de los cementerios, yacimientos y poblados de Caspinchango". *Estudios sociales del NOA*, N° 14, pp. 129-149

LARROUY, A. 1923. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tomo I. Buenos Aires, Rosso y Cía.

... 1927. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tomo II. Tolosa, Librairie Édouard Privat

LEONE, M. 1995. "A Historical Archaeology of Capitalism". *American Anthropologist, New Series*, Vol. 97, No. 2, pp. 251-268

LEVILLIER, R. 1918. *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores*. Tomo I. Madrid

... 1919. *Gobernación del Tucumán. Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*. Documentos del Archivo de Indias. Tomo I. Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid

... 1927. *Nueva cónica de la Conquista del Tucumán*, 3 tomos. Sucesores de Rivadeneyra, Buenos Aires

LEVINTON, N. 2009. *La arquitectura jesuítico-guaraní: una experiencia de interacción cultural*. Ed. SB. Buenos Aires

LIBERANI, I y R. HERNÁNDEZ. 1950 [1877]. *Excursión arqueológica en los valles de Santa María, Catamarca*. Publicación N° 563. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Antropología

LONGO, A. 2017. “Una aproximación a la organización de la resistencia en el Tucumán colonial durante el levantamiento encabezado por Juan Calchaquí (Siglo XVI)”, *Bibliographica Americana*, N° 13, pp. 51-101

LORANDI, A 1977. “Arqueología y etnohistoria: hacia una visión totalizadora del Mundo andino”, *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, Tomo II, La Plata, UNLP, pp. 27-50

... 1980. “Las fronteras del Tahuantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán”. *Relaciones de la Soc. Arg. de Antropología*. Vol. XIV, N° 1, pp. 147-164

... 1997. *De quimeras, rebeliones y utopías. La gesta de Pedro Bohorquez*. Pontificia Universidad Católica del Perú

... 2000. “Las rebeliones indígenas”. *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*. Tomo 2. E. Tandeter (Coord.), pp. 285-330. Ed. Sudamericana

LORANDI, A. (Comp). 1997. *El Tucumán Colonial y Charcas*, II volúmenes. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

LORANDI, A. y C. BUNSTER. 1987-1988. “Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial. Los Valles Calchaquíes”, *Runa*, Vol. XVII-XVIII, pp. 221-262

LORANDI, A. y L. NACUZZI. 2007. “Trayectorias de la etnohistoria en la Argentina (1936-2006)”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXXII, pp. 281-297

LORANDI, A. y M. del RIO. 1992. *La Etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires

LORANDI, A. y R. BOIXADÓS. 1987-1988. “Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII”. *Runa*. Vol. XVII-XVIII, pp. 263-419

LOZANO, P. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Tomo I. Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición

... 1875. *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomo V. Edición de Andrés Lamas. Buenos Aires, Imprenta Popular

LUQUE ALCAIDE, E. 2000. “El primer ciclo evangelizador hispano y lusoamericano” *AHlg* 9, pp. 115-130

MAEDER, E. 1996. *Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay: 1641 a 1643*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia

MAJEWSKI, T. y D. GAIMSTER (Eds.). 2009. *International Handbook of Historical Archaeology*, Springer

MANSO, A. 2010. *De la extirpación de idolatrías*. Ed. Dunken, Buenos Aires

MANZANEQUE CASERO, J. 1961. *Introducción a la historia del arte. Análisis e interpretación de la obra arquitectónica*. (www.academia.edu/documents/46446200/ [Consultado: enero 2019])

MAÑANA BORRAZÁS, P.; BLANCO ROTEVA, R. y X. AYÁN VILA. 2002. “Arqueotectura 1: Bases teórico-metodológicas para una Arqueología de la Arquitectura”. *Traballos de Arqueoloxía e Patrimonio*. Laboratorio de Patrimonio, Paleoambiente e Paisaxe. Instituto de Investigacións Tecnolóxicas, Universidade de Santiago de Compostela. Galicia, España

MARESH, M. 1970. “Measurements from roentgenograms”. *Human growth and development*. McCammon RW, Ed. Springfield; pp. 157-200

MARISCOTTI DE GORLITZ, A. 1978. *Pachamama santa tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centromeridionales*. Indiana 8, Berlín

MÁRQUEZ MIRANDA, F. 1936. "La antigua provincia de los diaguitas". *Historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, Vol I, pp. 273-327

... 1937. "Arquitectura aborígen en la provincia de Salta". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. 1, pp. 141-166

... 1942. "Los diaguitas y la guerra". *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Vol. III, pp. 83-118; Vol. IV, pp. 47-66. Mendoza

... 1946a. "Los diaguitas. Inventario patrimonial arqueológico y paleo-etnográfico". *Revista del Museo de La Plata*, Serie Antropología 17, pp. 5-300. La Plata

... 1946b. "The Diaguita of Argentina". *Handbook of American Indians*. Tomo II, pp. 637-654. Smithsonian Institution Bulletin 143. Washington

MARTINI, M. 2009. "La legislación canónica y real en torno a los indios y la muerte en Hispanoamérica colonial".

<http://www.bibliojuridica.com/libros/2/819/2.pdf> (consultado febrero de 2011)

MIGNONE, P. 2013. "Arqueología y SIG histórico: desafíos interpretativos del «itinerario» del oidor de la Real Audiencia de Charcas Juan de Matienzo (1566) a la luz de la arqueología espacial". *Arqueología Iberoamericana*, N° 17, pp. 23-32

... 2014. "Fuentes para la localización y el estudio de las minas históricas del Nevado de Acay, departamento La Poma. Salta, Argentina". *Memoria Americana* Vol. 22 (1), pp. 65-92

MIGUEZ, G.; CARIA, M. y M. PANTORRILLA RIVAS. 2014. "Las estatuillas cerámicas en la vida de las poblaciones prehispánicas de las selvas subtropicales meridionales del Noroeste Argentino". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 44, N° 1, pp. 39-63

MILLÉ, A. 1968. *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires, 1567-1768*. Emecé Editores. Buenos Aires

- MONTES, A. 1959. "El gran alzamiento Diaguita (1630-1643)". *Revista del Instituto de Antropología*. Tomo I, pp. 81-159, FFyL, UNC
- ... 1961. "Encomiendas de indios diaguitas documentadas en el Archivo Histórico de Córdoba". *Revista del Instituto de Antropología*, Tomo III, pp. 7-29, Facultad de Filosofía y Letras, UNC
- MONTÓN SUBÍAS, S. y L. ABEJEZ. 2015. "¿Qué es esa cosa llamada arqueología histórica?". *Complutum*, Vol. 26, N° 1, pp. 11-35
- MOORREES, C.; FANNING, E. y E. HUNT Jr. 1963. "Formation and resorption of three deciduous teeth in children". *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 1, Issue 2, pp. 205-213
- MORALES, M. 2005. "A mis manos han llegado. Cartas de los PP Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)". *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Series Nova, Vol. 1, Madrid-Roma
- MÓRLANS, M. C. 1995 *Regiones naturales de Catamarca. Provincias geológicas y provincias fitogeográficas*. Editorial Universitaria. UNCa
- MORRESI, E. 1983. *Presencia Hispánica en la Arqueología Argentina*. 2 Vol. Publicación de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia
- MURRA, J. 1958. *Formaciones Económicas del Mundo Andino*, Lima, IEP
- NARDI, R. 1979. "El kakan, lengua de los diaguitas", *Sapiens* N° 3, pp. 1-33, Buenos Aires, Museo Arqueológico Osvaldo Menghin, Municipalidad de Chivilcoy
- NIELSEN, A. 1995. "El pensamiento tipológico como obstáculo para la arqueología de los procesos de evolución en las sociedades sin Estado", *Comechingonia*, N° 8, pp. 21- 46
- ... 2007. "Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el sur andino prehispánico", *Boletín Del Museo Chileno De Arte Precolombino*, Vol. 12, N° 1, pp. 9-41

NUÑEZ REGUEIRO, V. 1974. "Conceptos instrumentales y marco teórico en relación al análisis del desarrollo cultural del Noroeste Argentino". *Revista del Instituto de Antropología*, Vol. 5, pp. 69-90

ORSER, C. 2000. *Introducción a la Arqueología Histórica*. Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, Ed. del Tridente, Buenos Aires

... 2007. "La promesa de una arqueología del mundo moderno en América del Sur, con especial referencia a Argentina". *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, N° 1, pp. 11-28, Buenos Aires

... 2016. *Historical archaeology*. Routledge

ORTON, C., TYERS P. y A. VINCE. 1997. *Cerámica en Arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona

PALAVECINO, E. 1948. "Áreas y capas culturales en el territorio Argentino". *Anales de La Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*. Vol. VIII (2), pp. 447-523

PASTELLS, P. 1915. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Tomo II. Ed. Victoriano Suárez, Madrid

PAVONE, S. 2007. *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*. Libros de la Araucanía, Buenos Aires

PEÑA MONNE, J. *et al.* 2016. "Geomorfología y cambios ambientales en la depresión de Cafayate (Prov. de Salta, Noroeste Argentino)" *Geoarqueología de los Valles Calchaquíes. Ocupaciones humanas y reconstrucciones paleoambientales del Holoceno*. M. Sampietro Vattuone y J. Peña Monné (Eds.), pp. 213-242. Universidad Nacional de Tucumán

PÉREZ GOLLÁN, J. 1986. "Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino". *Bull. Inst. Fr. Et. And.*, Vol. XV, N° 3-4, pp. 61-72

... 2000. "El jaguar en llamas. (La Religión en el antiguo Noroeste argentino)". *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista*. M. Tarragó (Coord.) Cap. VII, pp. 257-300. Ed. Sudamericana

PIOSSEK PREBISCH, T. 1999. *Relación Histórica de Calchaquí*. Escrita por el misionero jesuita P. H. de Torreblanca en 1696. Junta de estudios Históricos de Tucumán. Archivo General de la Nación

PODESTA, M.; ROLANDI, D. y M. SÁNCHEZ PROAÑO. 2005. *Arte Rupestre de Argentina Indígena. Noroeste*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires

PRIETO, M. y R. HERRERA. 2002. "Evidencias históricas sobre algunos aspectos de variabilidad climática en Argentina y Bolivia durante los últimos cuatro siglos" *Historia Ambiental*, IANIGLA, pp. 133-137; cricyt.edu.ar (consultado septiembre de 2016)

PRIMERA CONVENCION NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA. 1966. Publicaciones 1 (NS) XXVI. Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba

QUIROGA, A. 1897. *Calchaquí*. Tucumán
... [1901] 2011. *La Cruz en América*. Ediciones Municipales, Catamarca

QUIROGA, L. 2005. "Disonancias en arqueología histórica: la experiencia del valle del Bolsón". *Werken*, N° 007, pp. 89-109

... 2010. "En sus huaycos y quebradas: formas materiales de la resistencia en las tierras de Malfin". *Memoria Americana*, Vol. 18(2), pp. 185-209

... 2017. "Entramados rebeldes de puna y valles en el Tucumán (siglo XVII). Valle de Londres, provincia de los diaguitas. Una perspectiva cartográfica". *Estudios Atacameños*, N° 55, pp. 203-218

QUIRÓS CASTILLO, J. 2006. "Arqueología de la Arquitectura. Objetivos y propuestas para la conservación del Patrimonio Arquitectónico". *Arqueología Medieval*, Universidad de Granada, España. (<http://arqueologiamedieval.com/articulos>)

RAFFINO, R. 1973. La expedición española de Diego de Rojas al noreste argentino y sus derivaciones hacia los estudios arqueológicos", *Ampurias*, T. 35, pp. 255-260

- ... 1978. "La ocupación inca en el N.O. argentino". *Relaciones*, Vol. XII, pp. 95-121. Buenos Aires
- ... 1983. "Arqueología y Etnohistoria de la Región Calchaquí". *Presencia Hispánica en la Arqueología Argentina*. Vol. 2, pp. 817-862. Región Noroeste. Museo Regional de Antropología Juan Martinet. Instituto de Historia. Facultad de Humanidades. UNE
- ... 1984. "Excavaciones en El Churcal (Valle Calchaquí, República Argentina)", *Revista del Museo de La Plata*, 7, Antropología 59, pp. 223-263. La Plata
- ... 1993. *Inka: arqueología, historia y urbanismo del Altiplano Andino*. Buenos Aires, Corregidor
- ... 1999. "Las tierras altas del noroeste", *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo 1: *La Argentina aborígen. Conquista y colonización*, pp. 83-108, Ed. Planeta
- ... 2007. *Poblaciones indígenas de la Argentina. Urbanismo y proceso social precolombino*. Ed. Emecé. Buenos Aires
- ... 2010. "La domesticación del paisaje". Actas de XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. T. II, pp. 825-828
- RAFFINO, R.; IGLESIAS, M. T. y A. IGARETA. 2009. "Calchaquí: Crónicas y Arqueología (siglos XV-XVII)". *Investigaciones y Ensayos* 58. Pp. 377-427. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires
- RAFFINO, R. y L. BALDINI. 1983. "Sitios arqueológicos del valle Calchaquí medio (Dep. Molinos y San Carlos)", *Estudios de Arqueología*, N° 3-4, pp. 26-36
- ... 1985. "El sitio arqueológico Molinos I (Prov. Salta). Nota Preliminar". *Anales de Arqueología y Etnología*. Universidad Nac. de Cuyo; T. XXXVI, pp. 101-116, Mendoza
- REYES GAJARDO, C. 1938. *Apuntes Históricas sobre San Carlos del Valle Calchaquí de Salta*. Casa Peuser, Buenos Aires
- ... 1955-1957. "Poblaciones Indígenas del Valle Calchaquí". *Revista del Instituto de Antropología* (VIII). Tucumán, pp. 25-59

REYNOSO, A. 2009. "El color y el fuego: excavaciones en la plaza de la cumbre de Rincón Chico (Provincia de Catamarca)". *Comechingonia*, N° 12, pp. 75-90

RIBOTTA, E. 1998. "Arquitectura en tierra: reflexiones sobre su estudio en la arqueología del noroeste argentino". *Mundo de Antes*, N° 1, pp. 149-163. Instituto de Arqueología y Museo (UNT)

RIVERA TORRES, J.C. y E. E. MUÑOZ DÍAZ. 2005. "Caracterización estructural de materiales de sistemas constructivos en tierra: el adobe". *Rev. Int. de Desastres Naturales, Accidente e Infraestructura Civil*. 5 (2) Bogotá, Colombia

ROCCHIETTI, A. y N. De GRANDIS. 2015. "Dimensiones epistemológicas de la arqueología histórica". *Revista del Centro de Estudios de Arqueología Histórica*, Año IV. Vol. 4, pp. 87-105

RODRÍGUEZ, L.; BOIXADÓS, R. y C. CERRA. 2015. "La etnohistoria y la cuestión indígena en el Noroeste argentino. Aportes y proyecciones para un campo en construcción", *Papeles de Trabajo*, N° 9 (16), pp. 152-191

ROSTWOROWSKY, M. 1986. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política*. IEP, Lima

... 1988. *Historia del Tawantinsuyu*. IEP, Lima

ROWE, R. 1945. "Absolute Chronology in the Andean Area". *American Antiquity*, N° 10, pp. 265-284

... 1946. "Inca Culture at the time of the Spanish Conquest". *Handbook of the American Indians*, vol. 2, Bulletin 143. Washington D.C., Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution

RUIZ, M. 1995-1996. "Prehistoria y arqueología regional, el noroeste argentino", *AnMurcia*, N° 11-12, pp. 163-173

RUIZ HUIDOBRO, O. 1972 Descripción geológica de la Hoja 11e, Santa María (Catamarca y Tucumán). *Boletín del Servicio Nacional Minero Geológico* 134

RUIZ JURADO, M. 2005. “Espíritu misional de la Compañía de Jesús”. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (J. Hernández Palomo y R. Moreno Jeria, Coord.), pp. 17-42. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

RYE, O. 1981. *Pottery Technology. Principles and Reconstruction*. Manuals on Archaeology 4. Taraxacum, Washington

SALINAS, M. 2010. *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay: 1658-1660 y 1659-1662*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia

SAMPIETRO VATTUONE, M. y J. PEÑA MONNÉ (Eds.). 2016. *Geoarqueología de los Valles Calchaquíes. Ocupaciones humanas y reconstrucciones paleoambientales del Holoceno* (Prólogo). Universidad Nacional de Tucumán

SCHÁVELZON, D. 1987. “Tornillos, clavos y bulones. Nota sobre su cronología en la Arqueología Histórica de Buenos Aires”. *Publicación N° 3. Serie: Estudio de materiales*, Instituto de Arte Americano e investigaciones estéticas M. Buschiazzi, UBA

... 2018. *Catálogo de cerámicas históricas de Buenos Aires (siglos XVI-XX), con notas sobre la región del Río de la Plata*. La Imprenta Digital, SRL. Buenos Aires

SCHOBINGER, J. y C. GRADIN. 1985. *Arte rupestre de la argentina. Cazadores de la Patagonia y agricultores andinos*. Encuentro ediciones. Madrid

SCHUTKOWSKI, H. 1993. “Sex determination of infant and juvenile skeletons: I. Morphognostic features”. *American Journal of Physical Anthropology* 90 (2): 199-205

- SERRANO, A. 1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino; arqueología y etnografía argentina*. Buenos Aires
- ... 1936. "Cronología Diaguita". *Revista Chilena de Historia Natural*. Vol. XL, pp. 86-91. Santiago de Chile
- ... 1963. *Líneas fundamentales de la arqueología salteña*. Salta
- SHEPARD, A. 1968. *Ceramics for the Archaeologist*. Carnegie Institution, Washington
- SOLER SEGURA, J. 2007. "Redefiniendo el registro material. Implicaciones recientes desde la arqueología del paisaje anglosajona". *Trabajos de Prehistoria* 64, No 1, pp. 41-64
- SOPRANO, P. 1896. *Historia de las guerras con los terribles calchaquíes, chiriguano y los quilmes. Completa conquista del antiguo Tucumán*. Tip. de A. Monkes, Buenos Aires
- SORDO, E. 1995. "Las reducciones en Potosí y su carácter urbano". *Revista Complutense de Historia de América*, N° 21, pp. 231-239.
- SOUTH, S. 1977. *Method and theory in historical archeology*. Academic Press
- SPROVIERI, M. 2007. "Producción lítica en sociedades tardías del valle Calchaquí". *Mundo de Antes*, N° 5, pp. 91-118
- SPROVIERI, M. 2014. "La circulación interregional en el valle Calchaquí (Provincia de Salta, Noroeste argentino): una visión integral desde nuevas y viejas evidencias". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 44, N° 2, pp. 337-366
- STEWART, J. (Ed.). 1946. *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Inst. Bureau of American Ethnology. Washington
- TAPIA, A. 2011. "¿Arqueología colonial, de la colonia o del colonialismo? Límites y alcances conceptuales". *Anuario de Arqueología*, año 3, N° 3, pp. 113-120, Rosario

TARRAGÓ, M. 1984. "El contrato hispano-indígena: la provincia de Chicoana". *RUNA*, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, Vol. 14, pp. 143-185

... 2000. "Chacras y pucara. Desarrollos sociales tardíos". *Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la conquista*. Tomo 1. M. Tarragó (Coord.) pp. 257-300. Ed. Sudamericana

... 2003. "La arqueología de los Valles Calchaquíes en perspectiva histórica". *Anales GOTARC C54*, Vol. 6 pp. 13-42. Instituto Iberoamericano, Universidad de Göteborg

TARRAGÓ, M. y L. GONZÁLEZ. 2004. "Arquitectura social y ceremonial en Yocavil, Catamarca". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol XXIX, pp. 297-315

TARRAGÓ, M. y M. DE LORENZI. 1976. "Arqueología del Valle Calchaquí". *Etnía* 23-24, pp. 1-35

TARRAGO, M. y V. NUÑEZ REGUEIRO. 1972. "Un diseño de investigación arqueológica sobre el valle Calchaquí: fase exploratoria". *Estudios de Arqueología*, Vol. 1, pp. 62-85. Cachi, Salta

TARTUSI, M. y V. NUÑEZ REGUEIRO. 1993. "Los Centro Ceremoniales del NOA". *Publicaciones del Instituto de Arqueología* 5, Serie: Ensayo y Crítica 1. Tucumán

TOSCANO, J. 1898. *La Región Calchaquina. Páginas de Historia Pre y Postcolombiana y de Arqueología Calchaquina*. "La Voz de la Iglesia", Buenos Aires

TREBBI DEL TREVIGIANO, R. 2001. "El atrio y su fachada como expresión espacial, formal y decorativa en la arquitectura iberoamericana" *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, pp. 1167-1169. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

UBELAKER, D. 1978. *Human skeletal remains. Excavation, analysis, interpretation*. Aldine, Chicago

- UHLE, M. 1912. "Las relaciones prehistóricas entre Perú y Argentina" *Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*. Buenos Aires
- ... 1923. "Cronología y origen de las antiguas civilizaciones argentina". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Vol. VII, pp. 123-130. Quito
- VEGA-CENTENO, R. 2006. "El estudio arqueológico del ritual". *Investigaciones Sociales*, Año X, N° 16, pp. 171-192
- VILLEGAS, M. 2009. "Un ojo en el cielo. El Valle Calchaquí medio visto desde la fotografía aérea". *Arqueología*, N° 15, pp. 109-126
- ... 2011. "Paisajes en movimiento. El uso del espacio durante los períodos de Desarrollos Regionales e Inca en el Valle Calchaquí Medio (Salta, Argentina)". *Estudios Sociales del NOA*, nueva serie, n° 11, pp. 63-82
- VIÑUALES, G. 2007. "Misiones Jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay y Brasil)". *Apuntes*, N° 20, pp. 108-125
- VITALONE, C. y J. BERNASCONI. 2019. "Misiones Jesuíticas y sus aportes a la construcción histórica del territorio. Cuenca del Río Pasaje. Salta, Argentina". *Registros*, Vol. 15 (1), pp. 64-82
- VIDAL DE BATTINI, B. 1984. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. T.VIII. Ed. Culturales Argentinas
- VITRY, C. 2001. "El camino del Inka entre el Valle de Lerma y Calchaquí (N. O. Argentina)". *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Rosario
- ... 2007. "La ruta de Diego de Almagro en el territorio argentino: un aporte desde la perspectiva de los caminos prehispánicos". *Revista Escuela de Historia*, Año 6, Vol. 1, N° 6, Salta
- WEAVER, D. 1979. "Application of the likelihood ratio test to age estimation using the infant and child temporal bone", *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 50, pp. 263-270

- WERNKE, S. 2016. "La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)". *Boletín de Arqueología PUCP*, N. ° 20, pp. 149-166
- WILLIAMS, V. 2000. "El imperio Inka en la provincia de Catamarca". *Intersecciones en Antropología*, N° 1, pp. 55-78
- ... 2019. "Nuevos datos sobre las Quebradas altas del Calchaquí medio, Salta, noroeste de Argentina (NOA). Reproducción local entre los siglos XI a XV". *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 4, N° 1, pp. 183-208
- WILLIAMS, V. y M. CASTELLANOS. 2014. "Prácticas sociales en las cuencas de Angastaco y Molinos (Salta, Argentina) durante los siglos X al XVI. Resultados preliminares." *I Jornadas de Investigación y Gestión en el Valle Calchaquí (Salta)*. EUNSA, pp: 69- 95
- WILLIAMS, V. y M. CREMONTE (Comp.). 2013. *Al borde del imperio. Paisajes sociales, materialidad y memoria en áreas periféricas del noroeste argentino*. Sociedad Argentina de Antropología
- WYNVELDT, F. y M. FLORES. 2014. "La obsidiana en el paisaje tardío del valle de Hualfin (Departamento de Belén, Provincia de Catamarca)" *Arqueología* N° 20, pp. 193-216
- ZAMORA-MERCHÁN, M. 2013. "Análisis territorial en arqueología: percepción visual y accesibilidad del entorno". *Comechingonia*, N° 17, pp. 83-106
- ZELARAYÁN, A. y D. FERNÁNDEZ. 2015. *Línea de base ambiental. Diagnóstico territorial para el ordenamiento del territorio. Alta cuenca del río Calchaquí*. Ediciones INTA
- ZORREGUIETA, M. 1877. *Apuntes Históricos de la Provincia de Salta en la época del coloniaje*. Imp. Independiente, Salta
- ZUIDEMA, T. 1964. *The ceque system of Cusco. The social organization of the capital of the Inca*. Leiden, International Archives of Ethnography