

Ordenar una sociedad mestiza. Justicia, religión y costumbre. Jujuy, siglo XVII.

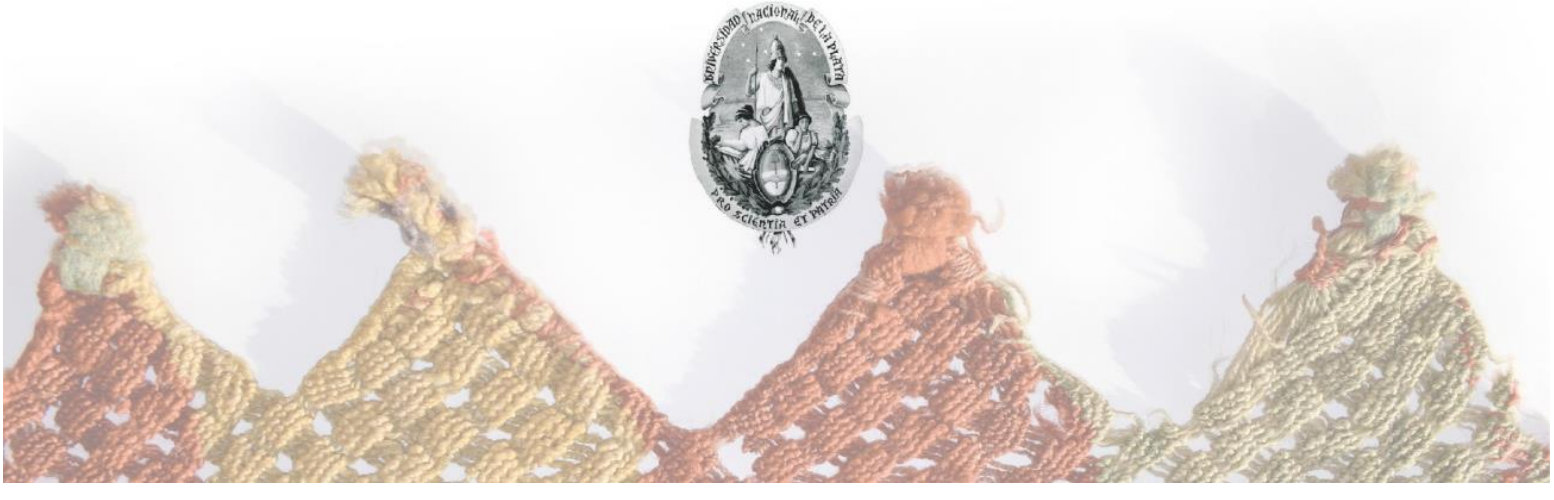
Tesis para optar por el título de Doctor en Historia de la Universidad Nacional de La Plata

Doctoranda: **Mag. María Cecilia Oyarzábal**

Director: **Dr. Alejandro Agüero**

Co- directora: **Profª. Silvia Cristina Mallo**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata



ORDENAR UNA SOCIEDAD MESTIZA.

Justicia, religión y costumbre.

Jujuy, siglo XVII.

A mis padres, María Inés y Julio.

Agradecimientos

El proyecto inicial de esta tesis, se enmarcó en una beca de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica, dentro del Proyecto de Investigación "El Derecho Local en la periferia de la Monarquía Española. El Río de la Plata, Tucumán y Cuyo en los siglos XVI-XVIII", en el Instituto de Historia del Derecho de Buenos Aires. Al mismo tiempo, cumplía funciones como adscripta en la cátedra de Historia Americana I, en la carrera de Historia, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la Universidad de La Plata. Ambas experiencias me brindaron la oportunidad de conocer y trabajar con quienes me han dirigido en esta labor: Alejandro Agüero y Silvia Mallo, a quienes agradezco profundamente su guía y su apoyo incondicional, en lo académico y lo humano.

Los tres años como becaria en el Instituto de Historia del Derecho, me abrieron la puerta al universo de lecturas y problemáticas de la historia jurídica, trayecto que contó con la inestimable orientación de Víctor Tau Anzoátegui, director del Proyecto. La Facultad de Humidades en La Plata, donde me formé, fue también mi ámbito laboral, a partir de mi incoporación a la cátedra de Prehistoria General y Americana. Allí tuve el placer de trabajar con Susana Aguirre y Candela De Luca con quienes compartía, también, el amor por lo indígena, una especie de "isla andina", en un ámbito donde lo rioplatense, primaba. En 2016 recibí la invitación de Ana María Presta para conformar el Proyecto "La matriz colonial de poder: espacio, prácticas sociales e identidades en Charcas, siglos XVI y XVII". El intercambio generado en este marco y los días compartidos en Jornadas y Congresos, a través de diversas geografías, hicieron que encontrara entre los investigadores del PROHAL, un grupo de pertenencia, un espacio que me recibe en cada viaje a Buenos Aires.

La etapa de redacción de esta tesis me encontró viviendo en la Patagonia. Meses antes de llegar, Julio Vezub, me aseguró que tendría un lugar en el IPCSH del Centro Nacional Patagónico, espacio que constituyó la primera referencia institucional en Puerto Madryn. Una extensa cadena de solidaridad y recomendaciones, me acompañó en ese desembarco. Recapitulando, reparo en la presencia predominante de mujeres en

ese camino, un camino sororo, cuando aún esa palabra no tenía el protagonismo que alcanzó unos años después. Entre todas ellas, quiero mencionar a Ana Vijarra, por entonces Vicedirectora del Colegio 789, y a Mónica Gatica, Raquel Caprano y Liliana Pérez, historiadoras de la Universidad Nacional de la Patagonia. Ellas confiaron en mi trabajo, me brindaron su apoyo y su experiencia, tanto en la Escuela que se convertiría en mi segunda casa en Puerto Madryn, como en la Universidad Nacional de la Patagonia, donde -con absoluta felicidad- doy clases de Historia Colonial Americana, año a año.

La búsqueda documental demandó estancias de investigación en diversos archivos y bibliotecas. Agradezco al personal de esos repositorios, muy especialmente a María Eugenia Corte, directora del Archivo de Tribunales de Jujuy. Quiero mencionar, también, a Marcela Inch Calvimonte, quien fuera directora del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, recordaré siempre su cálido recibimiento en Sucre. Dolores Estruch puso a mi disposición todos los archivos que había digitalizado sobre Jujuy, así como catálogos y bibliografía. Fue también una lectora atenta, un oído dispuesto a sortear las distancias y –siempre- una amiga inestimable.

Este trabajo es fruto de las lecturas hechas y los seminarios cursados, y de los comentarios y debates surgidos en diversas Jornadas y Congresos. Agradezco a los autores, docentes y colegas. Considero que la producción intelectual es, siempre, una construcción colectiva.

A mis amigos y mi familia, si acaso sea esta, una división válida.

A les estudiantes. Mi formación tiene sentido, en función suya.

Agradezco, fundamentalmente, a quienes lucharon y luchan por una educación laica, gratuita, inclusiva y de calidad.

Índice

Agradecimientos 4
Introducción 8

I. El perfil del espacio jujeño 26
Los naturales y su tierra 29
Primeras entradas y asentamiento 35
La jurisdicción de Jujuy 39
La autoridad eclesiástica en la jurisdicción 47
II. La cultura jurídica 52
La cultura jurídica europea 55
Los americanos 59
Derecho y espacio: la jurisdicción. 71
El orden normativo en su dimensión
de producto cultural 76
Justicia interétnica 80
III. La justicia impuesta 86
Leyes para el espacio peruano 89
Las autoridades impuestas 100
El entramado jurídico
del espacio jujeño 108
Visitas y Ordenanzas
de Alfaro y Martínez Luján de Vargas 112
IV. En la órbita indígena 117
Dos muertes en Omaguaca 123
Acerca de la distancia 130
Argumentos españoles en un pueblo de indios 135
El viaje 141
V. El orden cristiano 146
Los pecados 150

La familia cristiana 156
La iglesia y la jurisdicción 166
Entre la religión y la justicia 172
VI. Los elementos en pugna 179
El espacio colonial surandino 180
Los paipayas en Palpalá 186
La legitimidad y el tiempo 196
Chuque e Inacio 204
La justicia, la memoria y la identidad 209
VII. El documento judicial como construcción 212
Dichos y escritos, escuchas y lecturas 213
El buen indígena 216
Argumentos jurídicos, espejo de un mundo mestizo. . 225
El doble juego de la imposición y la apropiación 234
VIII. Hacia una sensibilidad mestiza 245
Lo contemplado y lo posible 246
Gestos y rituales 255
Cuadros y círculos 265
Trascendencia e imago 273

Conclusiones 277
Bibliografía 283
Fuentes éditas 306

Introducción

Algún día de marzo, cuando ya había pasado el Carnaval Chico en la quebrada de Humahuaca, la charla con la vendedora de un local de Purmamarca giró en torno a la próxima festividad de la Semana Santa. Conocía la tradición por la cual las bandas de *sikuris* suben, bajo la luna llena, hasta el Abra de Punta Corral para descender con la Virgen que será homenajeada en la iglesia de Tilcara. Entre las interminables mesas de textiles, la mujer comentó que la subida es diferente si se hace desde Purmamarca, que nomás emprender el camino de Tunalito hay un cerro difícil, empinado. La aclaración consiguiente encendió un alerta: la dificultad en el ascenso no depende sólo de la orografía; más fatigosa resulta la subida, cuantos más pecados haya cometido el caminante durante el pasado Carnaval.

Su férrea fidelidad al calendario cristiano, el culto al diablo, sacudido tras un año de letargo en el vientre de la tierra, las comadres, su coplear irreverente con el patriarcado y la hospitalidad de las invitaciones que traía el Carnaval, constituían una de las maravillas que Jujuy representaba. Pero, ese día de finales del verano, las piezas del relato tomaron otro derrotero para ensamblar perfectamente en la lectura de Jerôme Baschet y su interpretación de aquella fiesta en la Europa medieval. El historiador francés suscribe a la postura de Aaron Gourevicht (1986), asumiendo que el desorden y la subversión de las categorías dominantes durante la celebración, constituían un espacio de liberación del descontento social que tenía como fin último neutralizarlo, una especie de válvula de escape que garantizaba la pervivencia de las estructuras de la desigualdad, mirada opuesta a la de Mijaíl Bajtín (1990), quien hallaba en el Carnaval una expresión cultural autónoma, desobediente ante el orden establecido.

Baschet considera que la lógica de disciplinamiento en la que se encuadra el Carnaval, debe verse en la perspectiva más amplia del calendario cristiano, ya que su significado adquiere completa relevancia cuando se lo confronta con la Cuaresma. Este "tiempo de transgresión autorizada y liberación de pulsiones" (2009: 246) legitima, por contraste, las prácticas penitenciales propias del período subsiguiente "a fin de

favorecer, a lo largo de todo el año, el buen ejercicio de la autoridad" (2009: 249). A miles de kilómetros, y a siglos de distancia, las comparsas jujeñas entierran cada Miércoles de Ceniza al diablo y lo cubren con una prolija torrecilla de piedra, una *apacheta*, cuidadosas de que no salga hasta el próximo año, guardando consigo los excesos, asegurando el cumplimiento del trabajo exigido, la expresión de las pasiones puertas adentro, el reloj marcando el tiempo de la labor y el descanso. La peregrinación, en vísperas del Domingo de Ramos, cierra ese ciclo, plasmado en el esfuerzo que representa cumplir la cita anual con la "Mamita del Cerro".

La *chicha* y el *maíz*, las cajas y los *sikus*, el diablo y la virgen, el baile y las letanías son sólo algunos de los elementos de un universo en constante resignificación. Rasgos, que mucho más allá de constituir un dato de color local para el turista que visita la región, son la clara expresión de cómo un orden impuesto se vale del imaginario para legitimarse, para volverse parte de la sociedad sobre la que se impone y a la cual –a la vez- engendra. Un proceso de indiscutible vigencia que sólo puede entenderse si nos adentramos en el estudio de la sociedad colonial. La presente tesis nace de la búsqueda por comprender los mecanismos sutiles que pudieron convertir una empresa signada por la violencia y la imposición, en una sociedad nueva, con una lógica nacida de la dependencia, pero también de la creación manifiesta o inconsciente, pensando a "los vencidos" como los protagonistas de ese proceso: objetos de dominación, actores sociales, por excelencia, de la sociedad que se gestaba. Esta búsqueda estuvo signada por un extenso corpus de lecturas de las cuales nos interesa rescatar las más representativas, procurando dar cuenta del camino que fuimos transitando hasta encontrar el objetivo final que persigue este trabajo.

El análisis del proceso de conquista de lo que vendría a llamarse América por parte de los españoles y de la sociedad que se organiza en consecuencia, implica reconocer un extenso derrotero historiográfico que va desde las versiones apologéticas sobre la pretendida gesta española en pos de la civilización de los indígenas hasta los autores como Miguel León Portilla que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, expusieron con justicia la necesidad de recuperar "la visión de los vencidos" (1959). Desde entonces, y no sin tropiezos, los antiguos paradigmas acerca del "descubrimiento" de América y la "civilización" de sus habitantes quedaron superados al menos en el ámbito académico y los "mestizajes" ganaron un lugar conceptual

incuestionable a la hora de comprender rupturas, continuidades y espacios de creación dentro de este proceso.

Sobre México, en 1957, con una mirada vanguardista en relación con la historiografía de la época, Gonzalo Aguirre Beltrán reparó en los mestizajes y los definió como el resultado de la lucha entre ambos corpus culturales, el de los conquistadores y los conquistados, entendiendo que los elementos que los componían no sólo se oponían o enfrentaban, sino que podían identificarse e influir unos sobre otros abriendo el juego al dejar de lado las interpretaciones binarias de este fenómeno. Prácticamente medio siglo después, Serge Gruzinski dedicaría una obra completa a repensar "el pensamiento mestizo" (2000). Su propuesta apunta a deconstruir los conceptos que limitan y constriñen la visión de los procesos, entre ellos el de "cultura", ya que considera que el mismo "alimenta la creencia –confesada, inconsciente o secreta- de que existiría un conjunto complejo, una totalidad coherente, estable, de contornos tangibles, capaz de influir en los comportamientos" (2000: 51). El historiador francés indica que el estudio de la sociedad debe pensarse a través de lo que entiende como "el modelo de la nube", esto es: en lugar de pretender reducir el estudio de la sociedad a un mecanismo repetitivo y previsible como el de un reloj, propone observarla como se haría con una nube: una estructura "compleja, vaga, cambiante, fluctuante y siempre en movimiento" (2000: 60), permanentemente atravesada por la aleatoriedad y lo imprevisto.

En lo que concierne al mundo andino, –entendido este como el espacio que a grandes rasgos ocupaba el imperio inca- en 1971 se publicó en Francia una obra disruptiva: "La vision de vaincus: les indiens du Pérou face à la conquête espagnole" de Nathan Wachtel. Este libro imprescindible, publicado en castellano cinco años después, introduce –a nuestro entender- claves de análisis fundamentales para comprender la trascendencia de la irrupción conquistadora en Andes: la muerte de los dioses, el traumatismo de la conquista y la desestructuración. Analizando los tradicionales relatos sobre los augurios que precedieron a la llegada de los españoles y el efecto que los mismos pudieron tener en lo concerniente a la recepción que se dio a los conquistadores, Wachtel desestima las consideraciones sobre algún tipo de "pensamiento primitivo" para reparar en las visiones del mundo que cada sociedad genera y la "angustia" que puede suscitar "todo aquello que represente una excepción a ese orden racional" (1976: 50). En este sentido, el autor considera que además del factor

sorpresa, de la violencia, de las luchas intestinas entre los herederos del trono y las enfermedades que llegaron con las huestes españolas, el traumatismo de la conquista afectó el sentido de la existencia de los hombres andinos ya que la derrota implicaba que los dioses habían perdido su poder sobrenatural, interpretación que además se había materializado en la muerte del Inca, el hijo del Sol. Por otro lado, la pervivencia de estructuras incaicas utilizadas en beneficio de los españoles, pero carentes del sustento que les daba legitimidad y sentido, llevarán al proceso que Wachtel denomina "desestructuración", fenómeno que no resulta ajeno a las implicancias de la caída demográfica, la ruptura en los circuitos de reciprocidad y redistribución, la reorientación espacial que desplazó la centralidad del Cuzco, en beneficio de la recién fundada Lima y del polo argentífero de Potosí, y el deterioro de la complementariedad productiva entre tantas otras variables. El estudio de Wachtel sobre el que nos hemos detenido específicamente resulta de suma importancia en nuestra interpretación porque se adentra en las estructuras inmateriales que favorecieron la conquista a la vez que repara en las continuidades entre el mundo incaico y la sociedad colonial, poniendo de manifiesto las disrupciones en esa continuidad y sus implicancias entre los "naturales" del continente.

Los vencidos, sin embargo, tuvieron la capacidad suficiente para resistir, adaptarse y negociar. A mediados de los años '70, cuando la leyenda "blanca" sobre la conquista de América aún contaba con una vigencia que inevitablemente debía ser contrastada, la mirada histórica no tenía espacio para reparar en esas expresiones intermedias. Rescatados los indígenas como actores sociales, en la década siguiente se darían los primeros pasos para poner el foco en la vida andina, su cosmogonía, su identidad, las formas de ocupación y circulación en el espacio así como las estructuras sociales, los colectivos étnicos y la autoridad (Presta, 2016). De la generación de historiadores que ofrecieron este panorama y entre los que debemos destacar a Steve Stern, Verónica Cereceda, Thierry Saignes, Tristan Platt, y Olivia Harris, nos interesa reparar especialmente en la mirada de Thérèsse Bouysse-Cassagne por su impacto y la trascendencia que tuvo para pensar la presente tesis.

"Las minas del centro- sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos" es un trabajo del año 2005 en el que la historiadora francesa estudia los sistemas de creencias tanto andino como español vinculados a los metales y la minería. En tanto alertaba sobre los rasgos de sacralidad que unos y otros imprimían sobre el paisaje, reflexionaba acerca de las posibilidades de conjunción que podía existir

entre dos corpus culturales que entran en contacto, como resultó en el caso de la conquista americana:

> "En su libro sobre las funciones simbólicas, Marc Augé (1979) postulaba que cuanto más alejados están los sistemas simbólicos, más posibilidades tienen de combinarse. En cuanto a nuestro campo de estudio parece que el hecho que tanto en los Andes como en Europa la minería perteneciera a la vez al mundo de las técnicas y de la religión y que estos estén relacionados con mitos y leyendas haya podido ofrecer como era de esperar grandes oportunidades a muchos elementos que pudieron entrar en una combinatoria o diferenciarse" (2005: 446).

En este sentido afirma que la adaptación de cultos europeos a las prácticas indígenas, fue posible gracias a la compatibilidad en las formas de ambos imaginarios. Su aseveración profundiza un análisis que había llevado a cabo con anterioridad, cuando al estudiar el proceso de evangelización en Andes, y las funciones que los mitos y la hagiografía habían cumplido en ese contexto reconociera que:

> "El pensamiento cristiano del siglo XVI y de la Contrareforma, por su adicción a los santos, leyendas, reliquias y milagros, se hallaba probablemente más cerca del "pensamiento salvaje" de los mitos andinos que el de los modernos antropólogos" (1997: 157).

Esta lectura, que matiza la visión acerca de los sistemas de creencias que se enfrentaron durante el proceso de colonización americana y en el que también había reparado Tvetzan Todorov en su obra "La conquista de América. El problema del otro" (1987), nos permite profundizar aún más en la complejidad de los mestizajes americanos. Ese corpus cultural europeo del que los conquistadores se enorgullecían frente a los "otros" bárbaros e idólatras era también un complejo constructo en donde el dogma convivía con múltiples sistemas de pensamiento, atravesado por variables regionales, estamentales y la profunda historia de mestizajes que gravitaba en el devenir del Viejo Mundo. Esta perspectiva también resulta interesante y necesaria al volver nuestra mirada hacia Europa y las estructuras que se importaron al mundo colonizado. El encomillado en el que la cita pretérita encuadra al término "pensamiento salvaje" se vincula con la vertiente que desde los estudios medievalistas aplicaba una mirada etnológica sobre la historia de la cual Georges Duby y Jacques Le Goff resultan sus más

claros exponentes (Clavero, 1985; Barriera, 2013b). Las posibilidades que ofrecen estas lecturas están en directa concordancia con el problema de los mestizajes.

El uso plural del concepto propuesto por Gruzinski (2000) descarta la idea de dos corpus cerrados que "chocan" (Gruzinski, 1991; 1994), sino que plantea la existencia de sistemas culturales con su propia historicidad, signados por la heterogeneidad y el dinamismo y que en varios aspectos convergen. Los grises y la pluralidad, la tensión entre imaginario y materialidad que estos autores propusieron, nos sugirieron una vía para repensar la complejidad del proceso de conformación de la sociedad colonial.

Resultaba interesante pensar el "éxito" de la conquista en el nivel más cotidiano para la población indígena, circunstancia que radicaba en las maneras de aprehensión del mundo y, fundamentalmente, en las formas de regular la sociedad a través de las expresiones manifiestas e inmateriales de ordenamiento social. El estudio de la justicia que se impuso a los indígenas constituía la directriz primordial para acceder a esta dimensión, a la vez que las fuentes judiciales aparecían como la materia prima indiscutible para ahondar en un sector social tantas veces silenciado. En esta búsqueda, la Nueva Historia del Derecho y la Historia Social de la Justicia brindaron sólidas vertientes de estudio y fundamentales lecturas para delinear nuestro objeto de estudio.

Tradicionalmente, la Historia del Derecho se constituyó como un campo de investigación autónomo con respecto a la Historia y las demás Ciencias Sociales, basando su objeto de estudio en los sistemas jurídicos (Barriera & Tío Vallejo, 2012). Tal estudio incluyó variables como los contextos culturales e históricos que posibilitaron la aparición de esos sistemas, así como la doctrina que formó a los juristas o las modalidades de aplicación de la normativa, incluido el marco institucional (Levaggi, 2012). El Derecho, como fue entendido a partir de la aparición del Estado liberal en el siglo XIX, proveía, sin embargo, un modelo que no resultaba adecuado para interpretar sociedades pretéritas.

Antonio Hespanha brindará un aporte fundamental a la hora de repensar las variables que estructuraron las relaciones de poder en la sociedad de Antiguo Régimen. En primer lugar, considerará que deben obviarse los enfoques individualistas que la teoría social constituyó en el siglo XVIII, tan diferentes a la concepción medieval dominada "por la idea de la existencia de un orden universal que abarcaba a los hombres y a las cosas" (1989: 233). Esta concepción admitía la concatenación de

funciones diferenciadas por parte de los diversos cuerpos sociales, lo que suponía que el "gobierno debería, por lo tanto, ser mediato, debería reposar en la autonomía político-jurídica de los cuerpos sociales y respetar su articulación natural" (1989: 235). Tal concepción, supuso rever las relaciones sociales y de poder en aspectos tales como la separación entre lo público y lo privado, la identificación del derecho con la ley, y desestimar que ésta constituyese la exclusiva vía de resolución de conflictos, así como la existencia de mecanismos de representación institucional que implicaran la participación de la sociedad toda en la vida política (Hespanha, 2002). Un cuerpo social que se entiende en estos términos, no admite un poder central que lo regule, es así como se arriba a la principal de las conclusiones propuestas por este modelo: la ausencia de Estado en la Europa de Antiguo Régimen. En su lugar, será la potestad de decir derecho lo que determine el poder político, lo que conforma la cultura jurisdiccional (Costa, 1969).

Hespanha propuso comprender las relaciones de poder a partir de variables tales como: la economía, el espacio, las formas inmateriales, así como los vínculos que establecían el don de la gracia o las prácticas consuetudinarias (1993; 1989). La conformación social dependería de la interacción de tales variables, condicionadas muy fuertemente por "las representaciones profundas que los hombres tienen de sí mismos y de sus relaciones en sociedad" (1989: 231), un orden trascendente, por lo tanto, incuestionable y medular en la conformación social (Agüero, 2007). En consonancia con Hespanha, Carlos Garriga considera que despojarse de la idea de Estado Moderno permite "aflorar la alteridad de Antiguo Régimen, que es condición necesaria para preguntarse, no ya por las características de la organización política moderna sino por las vías para llegar a conocerlas" (2004: 11). En este sentido, la propuesta será rescatar una mirada antropológica del Antiguo Régimen a fin de reconstruir la lógica y las representaciones que formaban el entramado social (Clavero, 1993).

Estos estudios permitieron abrir nuestra perspectiva a una sociedad compleja donde la ley quedaba subsumida a la mirada de los jueces, la costumbre, las regulaciones propias del dogma eclesiástico, donde el carácter agregativo multiplicaba las posibilidades normativas y conformaban una cultura jurídica receptiva y dinámica (Agüero, 2006; 2007; Lorente, 2007). Sin embargo, si nos interesaba pensar en cómo los indígenas hacían uso de la justicia impuesta era preciso analizar de qué modo esa cultura jurídica que se había instaurado en América se hacía asequible para la población

conquistada, proceso que podemos pensar como la "práctica de justicia" (Barriera & Tío Vallejo, 2012: 23). En este sentido, los estudios provenientes de la Historia Social de la Justicia proporcionaron herramientas que nos aproximaron a nuestro objeto de estudio en lo concerniente a las relaciones sociales que signaban "la experiencia judicial" (Barriera & Tío Vallejo, 2012: 23). Esta búsqueda brinda la posibilidad de "rescatar" voces que habitualmente están silenciadas en las fuentes históricas, apelando tanto a los dichos deliberados, como a la información que, tangencialmente, brindan quienes se presentan ante la justicia (Barriera, 2013).

Tal perspectiva, que había sido especialmente aplicada al Río de la Plata (Barriera, 2013, 2013c), ponía el acento en la materialidad, es decir, en las condiciones objetivas de la práctica jurídica en el terreno. La condición de frontera, las divergencias entre lo rural y lo urbano (y dentro de este, lo popular), la existencia -o la carencia- de ámbitos institucionales donde desarrollar la práctica jurídica y la circulación de jueces y auxiliares en estos espacios, trazaron un escenario de la justicia colonial que se proyectó en las relaciones de poder y la construcción de lo político. Estas relaciones estarán determinadas por la distancia, variable de peso para pensar la tensión entre autonomía y dependencia de los territorios, así como a un nivel de la vida cotidiana, el acceso a la justicia (Barriera & Tío Vallejo, 2012). Las implicancias de ello a la hora de repensar el mundo colonial son incuestionables, una directriz que ha guiado nuestro trabajo en varios aspectos y sobre la que volveremos oportunamente.

El vínculo entre los indígenas y la justicia se constituyó un hecho tan evidente desde las primeras décadas de ocupación colonial, que los propios contemporáneos repararon en él. Resultado de ello, vastos repositorios judiciales conformaron, en buena medida, la materia prima de la historia y la etnohistoria con objetivos diversos (Oyarzábal & Estruch 2016). El acceso a la justicia, por parte de los indígenas, tendría trascendencia en la conformación de la sociedad colonial y el rol de los naturales en ella. En este sentido, los trabajos de Steve Stern y Jacques Poloni Simard constituyen aportes basales para pensar esa incidencia. En su clásica obra "Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640" (1986), Stern encuentra en lo jurídico una buena parte de la explicación de la subordinación indígena y la transformación de éstos en engranajes del sistema que los incorporaría a la economía mundo. En primer lugar, reconoce el marco de maniobra por parte de la población indígena a partir de la reivindicación de algunos derechos indígenas que le

brindaban la posibilidad de limitar o negociar la usurpación o la imposición. Ejemplo de ello, lo constituyen los litigios sobre tierras, o la posibilidad de utilizar la revisita como mecanismo de resistencia a las exacciones tributarias, o de turnos de mita por sobre las posibilidades de la comunidad. Sin embargo, la utilización del sistema tuvo efectos adversos en lo concerniente a los lazos colectivos ya que las herramientas jurídicas también fueron utilizadas en pleitos que enfrentaban a unos indígenas con otros. En estos procesos, la concepción comunal andina resultaba socavada por la dimensión individual que el sistema jurídico podía expresar.

Los pleitos por tierras comunales, también fueron estudiados por Poloni Simard, quien los enmarca entre las estrategias de defensa indígenas en el proceso de privatización de las tierras de los *ayllus* en tren de conformación de las haciendas andinas. A pesar de tratarse de formas que podrían pensarse de resistencia ante la usurpación del territorio, el uso de la justicia por parte de los indígenas termina consolidando el sistema colonial en su conjunto. En palabras del autor: "el sistema colonial ofrecía así a los indios un espacio jurídico que ellos aprovechaban, que aceptaban" (Poloni Simard, 2005: 186) y al tomarlo legitimaban la composición asimétrica de la sociedad impuesta, convalidando su condición de indígena.

El acceso a la justicia estaba mediado por una serie de agentes que han sido estudiados directa o indirectamente. Estudios específicos dan cuenta de la actuación de escribanos que ejercían su oficio mayoritariamente entre la población indígena reparando en las redes sociales que posibilitan este rol (Presta, 2013), indígenas que oficiaban como lenguaraces (Jurado, 2010) o alcaldes de minas que ejercían una jurisdicción especial en la región de la Puna de Jujuy (Becerra & Estruch, 2011). El universo de la justicia que estuvo en contacto con los indígenas es diverso y plural. La dimensión étnica inserta en la lógica de una sociedad estamental brinda interesantes variables de estudio, ya sea a través de quienes detentan una categoría específica, como en el caso de los indígenas, o de quienes carecen de ella como los mestizos (Mallo 2003; 2004); sin embargo, deberá convivir con otras vertientes de diferenciación social omnipresentes en el mundo colonial como son el género y la clase (Presta, 2000a; 2000b; 2010).

No es posible pensar la historia de Jujuy sin estudiarla en el contexto del Tucumán colonial, y este último fue el campo específico de Ana María Lorandi. De su

vasto legado, nos interesa señalar, *a priori*, su opinión acerca de la respuesta indígena a la imposición del bagaje cultural europeo. Aunque comprueba la presencia de algunos grupos que conservaron sus formas de vida originarias en ecosistemas apartados de la presencia conquistadora, reconoce la pérdida de identidad como una realidad insoslayable. Y resume su postura aseverando que la sociedad indígena pudo defenderse en alguna medida de las imposiciones coloniales y conservar muchos de sus elementos culturales originarios a través de tácticas de evasión y resistencia entre las que cuenta el amparo que pudo brindar la justicia (1997). Este pronunciamiento cobra relevancia si lo relacionamos con otro trabajo suyo donde se ocupa de analizar el problema de la conformación de la identidad. En su artículo "Identidades ambiguas. Movilidad social y conflictos en los Andes, siglo XVII" (2000), Lorandi demuestra cómo en un momento en que la historiografía ha señalado que hay relativo éxito de lo que se ha dado en llamar "pacto colonial" en realidad los diversos grupos están pugnando para hacerse de su espacio propio.

Evidentemente, la gobernación del Tucumán presentó particularidades respecto a las zonas nucleares del incario, a la vez que constituyó un espacio fragmentado en sí mismo. Continuando la tesis planteada por Ana María Lorandi, que encontraba en la encomienda de servicio personal el principal factor de desestructuración para el Tucumán colonial, en 2002 Judith Farberman y Roxana Boixadós compilaron la obra "Los pueblos indios del Tucumán colonial: Pervivencia y desestructuración". Allí se reunieron trabajos que compusieron un panorama de toda la gobernación: Farberman y Boixadós se basaron principalmente en la Visita de Luján de Vargas para analizar los casos de Santiago del Estero y La Rioja, respectivamente, Mariana Anello reparó en la forma que la imposición del servicio personal atentó contra las estructuras familiares indígenas en Catamarca, en tanto Constanza González Navarro e Isabel Castro Olañeta se preocupaban por los pueblos de indios de Córdoba y Gabriela Sica y Raquel Gil Montero hacían lo propio con Jujuy dejando ver particularidades de la región más "andina" de la gobernación. En términos generales, los estudios ratifican que "cuando se dan las condiciones mínimas necesarias, las comunidades indígenas optaron por estrategias, muy variadas por cierto, que les permitieron preservar un cierto grado de cohesión interna y elementos sustanciales del patrón cultural" (Lorandi, 2002: 9).

El Tucumán se caracteriza por un contexto de frontera, donde la pobreza de la tierra aparece como una constante (Lorandi, 1988) y la pervivencia de los servicios

personales y el tributo en especie tienen mayor vigencia temporal que en otros espacios del Virreinato (Farberman & Boixadós, 2006). La región también fue foco de "desnaturalizaciones", política de traslados que los españoles emprendieron con la población de los Valles Calchaquíes, que se mantuvieron rebelados hasta la segunda mitad del siglo XVII. La necesidad de mano de obra de los encomenderos que accedieron a esas tierras, hizo de éste un proceso menos acabado del que se había previsto originalmente, pero que, en definitiva, signó la historia de la jurisdicción (Rodríguez, 2008).

Mención aparte, merecen dos obras que dentro del espacio de la Gobernación del Tucumán abordaron la temática de los indígenas y la justicia. En base a juicios de hechicería que se llevaron a cabo en el siglo XVIII, en 2005 se publica "Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial de Judith Farberman. Los casos estudiados tienen como escenario principal algunos pueblos de indios de la jurisdicción de Santiago del Estero, primera fundación de la gobernación. Además de dar cuenta del proceder judicial, la actuación de los jueces legos, fiscales y defensores, la suspicacia de los interrogatorios y el inmenso mundo de la magia y el curanderismo, la autora nos introduce en el mundo de las salamancas. Los elementos culturales de claras raíces europeas (la identificación con el *Sabbat*, la instancia del aprendizaje de artes oscuras del que deriva su nombre en el antecedente español) y la intervención de la figura de *Zupay*, el diablo, adquieren una nueva connotación si se los vincula a la imagen del monte como un espacio donde perduran los cultos prehispánicos y, específicamente, las prácticas que se denominaron "juntas y borracheras". En ellas pondrá también el acento Isabel Castro Olañeta en su libro "Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII" (2006). La autora marca la persistencia de estos rituales como instancias cohesionantes al interior de la comunidad a pesar de las tensiones y contradicciones que generan con la autoridad, según se trasluce en el marco de un juicio que los indígenas inician contra el poblero por abusos y malos tratos. Ambas obras nos presentaron la dimensión del uso de la justicia en un contexto indígena y las posibilidades de vislumbrar las prácticas mestizas en permanente tensión con lo prohibido, lo consentido, las rupturas y las continuidades. Este mundo del cual Jujuy es parte, a pesar de sus particularidades, se constituye complemento y espejo para nuestra mirada.

Jujuy ha sido objeto de importantes estudios tanto históricos como antropológicos y arqueológicos, los cuales han constituido una apoyatura indispensable para nuestro trabajo. En primer lugar, es preciso destacar la obra de Miguel Ángel Vergara. Sus libros "Orígenes de Jujuy (1535- 1600), editado por primera vez en 1934, y "Estudios sobre la historia eclesiástica de Jujuy", de 1942, brindan un completo panorama de orden fáctico acerca de los primeros años de organización institucional en el territorio.

"Del Pukara al Pueblo de Indios. El proceso de construcción de la sociedad indígena colonial en Jujuy" lleva por título la tesis doctoral de Gabriela Sica (2006). La obra aborda el proceso de cambio y transformación en el que se vieron embarcadas las sociedades prehispánicas del actual Jujuy a partir de la conquista española. Su preocupación parte de reconocer la visión negativa que en la actualidad se tiene sobre la región y la identificación de las comunidades como un colectivo sin pasado y atemporal. Su trabajo pasa de estudiar el marco prehispánico, a examinar los procesos de reducción de la población a partir de los intereses encomenderos. Las condiciones ecológicas, los circuitos comerciales relacionados con la minería y las vicisitudes de la economía aparecen componiendo un cuadro inestable que dieron en alguna oportunidad un espacio de reacción y negociación a la población indígena. La desestructuración generalizada y la vida en los pueblos de indios son vistas en la multiplicidad de sus formas, componiendo una obra global acerca del espacio indígena de Jujuy en el siglo XVII, sus autoridades étnicas, sus pueblos y las relaciones establecidas a través del tributo y la imposición colonial. Los trabajos de Gabriela Sica que abordan sectores diversos como forasteros, mitayos, arrieros, autoridades y procesos de tenencia de la tierra y traslados, constituyen un aporte fundamental al conocimiento del Jujuy colonial.

La encomienda también ha sido estudiada por Carlos Zanolli en su libro "Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)" (2005). La circunscripción de su trabajo le brinda la posibilidad de adentrarse en los procesos internos de la comunidad, ahondando en sus mecanismos de identificación, ya sea interna o hacia la sociedad hispánica.

> "…En aquellos momentos, los límites al interior de los grupos estaban en permanente redefinición pero, paralelamente, esas reacomodaciones los hacían cada vez más permeables. El individuo cobraba así una dimensión inusitada, no por su individualidad sino por la dinámica que, a partir de su reacomodación le imprimía al grupo de pertenencia" (Zanolli, 2005: 14).

En este proceso toman un papel relevante los caciques como elementos cohesionantes hacia el interior del grupo y figuras de peso estratégico en su relación con el español. La comparación del desempeño de diferentes curacas le permite ver que tanto la resistencia como la utilización de la coyuntura para negociar políticamente fueron alternativas llevadas a cabo. La pertenencia a cofradías, la relación con el espacio, la cercanía de la frontera bélica o el hecho de tributar a un mismo encomendero fueron factores que incidieron en la conformación de nuevas identidades.

La historiografía indigenista se enfrenta a un complejo panorama a la hora de categorizar los grupos y los procesos que componen su objeto de estudio. En su artículo "¿Resistencia o adaptación? Sobre las relaciones interétnicas en el Noroeste Argentino en el período colonial" (2008), Daniel Santamaría analizó la complejidad del proceso. El historiador jujeño planteó descartar las posiciones más tajantes que realzan la resistencia como alternativa al poder español, y propuso centrar la mirada en la adaptación al orden socioeconómico colonial y buscar, en este proceso, explicaciones más profundas enmarcadas en una elección práctica para subsistir en la realidad impuesta. Pensar estas relaciones significaba comprender la lógica de los grupos que encontraron los españoles en su llegada a la región. El pasado prehispánico y su pervivencia en el mundo colonial fue recuperado por los aportes del campo de la arqueología, especialmente los trabajos de Axel Nielsen (2010, 2017), Florencia Becerra (2014), Pablo Cruz (2009) y Carolina Rivet (2008). Es destacable subrayar los aportes interdisciplinares que se abocaron a estudiar la región, como se dan en el caso de los trabajos conjuntos de María Ester Albeck y Silvia Palomeque que brindan un avance sobre el paisaje colonial de interés sobre las tierras altas, así como la contribución que hacen a su vez Beatriz Ventura y Guillermina Oliveto sobre la región de las yungas.

Estudiar a los indígenas de la jurisdicción jujeña, implicaba entender sus vínculos trazados en diversas proyecciones, ya sea hacia el pasado prehispánico u otros sectores sociales, especialmente la élite, cuyos miembros no sólo eran los encomenderos, sino también los miembros del Cabildo que, la mayoría de las veces, dirimían los pleitos que afectaban a la población indígena. Entendemos que, entre la letra de la ley y la *praxis*, existe un amplio margen de posibilidades que formaba parte del juego propio de la monarquía. Nuestro estudio apunta a pensar una cultura jurídica que estará basada en los proyectos ideados desde el poder colonial. Tal es el caso del sistema de encomiendas, esencial para el proyecto toledano, más allá del impacto específico que pudo tener en los diversos espacios, especificidad analizada convenientemente por diversos autores.

Además de la mencionada obra de Gabriela Sica, la tesis doctoral de Juan Pablo Ferreiro "Todo queda en familia…Conformación y dinámica de la élite temprano jujeña. 1593-1693" (2009), constituyó una guía permanente en nuestro trabajo. Además de las exhaustivas reconstrucciones genealógicas que ayudaron a ver las relaciones que basculaban en los casos estudiados, Ferreiro permite pensar la especificidad de la sociedad jujeña en la tensión entre poder económico y poder institucional. La iniciativa del estudio, indaga en la particularidad del caso jujeño, donde el número de encomenderos es menor al de otras regiones del Tucumán, lo cual sugiere un grado mayor de poder y estrategias diferenciadas de ejercerlo. Este interés inicial llevó al autor a reconstruir la sociedad en su contexto espacial y económico y las relaciones del grupo encomendero con la mano de obra y hacia el interior, hacia la conformación de la élite. Dolores Estruch (2016) estudió las modalidades del ejercicio del poder en clave jurisdiccionalista y en diálogo con la esfera eclesiástica. La tensión entre estos dos campos es analizada por Estruch en términos de límites y superposiciones jurisdiccionales pero también en clave del imaginario, de las representaciones que vinculan a los agentes sociales y que conforman redes múltiples de poder.

En el año 1995, vibrando aún el eco de los debates surgidos en torno al cumplimiento de los 500 años de la llegada de los españoles a las costas del Nuevo Mundo, se publicaba en Madrid la obra "Un mestizaje jurídico. El derecho indiano de los indígenas (Estudios de Historia del Derecho)" de Miguel Ángel de San Segundo. El objetivo propuesto por el autor recoge observaciones que ya habían realizado Ricardo Levene (1918) y Rafael Altamira (1941), acerca de la pervivencia de normativa prehispánica dentro del período colonial, avanzando en la formulación de hipótesis que plantean las condiciones de continuidad de tales formas de regulación. En este sentido el autor afirma que:

> Cuando el derecho castellano que se extiende inicialmente a las Indias, cuando el Derecho indiano o criollo no alcanza a conseguir la ordenación jurídica, la regulación de ciertas situaciones y relaciones que se dan en la sociedad hispanizada o en trance de hispanización del Nuevo Mundo (y sin olvidar, desde luego, las frecuentes ocasiones de supervivencia que se producen en pos de lograr el buen tratamiento de los nativos), entonces se arbitra el recurso al derecho, a las costumbres jurídicas de las comunidades aborígenes (1995: 10).

Esta hipótesis asume que la brecha cultural existente entre españoles e indígenas hacía que algunos rasgos del Derecho impuesto resultaran anodinos en el mundo americano y que la utilización de ciertos aspectos autóctonos podía remediar ese vacío a través de la perpetuación de formas tales como el rol de los curacas, las formas de tributo o los servicios personales. Es innegable que la pervivencia de formas de autoridad, de regulación de la mano de obra y ciertos rasgos del ordenamiento social hizo factible el dominio español sobre los naturales. Sin embargo, consideramos que estas aseveraciones deberían matizarse. El sugerente título de la obra, tan cercano a nuestro objeto de estudio, nos exige detenernos a rever estos postulados. El concepto de "Derecho Indiano" niega la condición colonial de América, apelando a variables tales como la condición de vasallos de los indígenas o la concepción de estas tierras como "dominios de ultramar" (Levene, 1951). Tal perspectiva historiográfica, niega la capacidad de agencia indígena, visión sobre la que no nos detendremos especialmente ya que se contrarresta con el recorrido de autores que venimos planteando. Sin embargo, estas perspectivas suponen depositar diferentes miradas sobre el proceso estudiado. Abordarlo, entendiendo las sociedades como conformaciones plurales y dinámicas, descartando la idea de corpus cerrados, nos va a permitir analizar el proceso de conformación de una nueva cultura jurídica, sino en todas sus vertientes, en muchas de ellas, asumiendo que nuestra mirada es apenas una directriz que los documentos y nuestra propia óptica nos permiten advertir. Por otro lado, nos interesa rescatar la agencia indígena en este proceso, entendiendo que, de ninguna manera, su rol fue pasivo.

¿Cómo escribir una historia "descolonizada" del derecho en América latina? se pregunta Carlos Garriga en un trabajo de reciente aparición. El planteo del historiador español invita a escribir una Historia del Derecho que tome en debida cuenta a los indígenas, empresa que sólo puede llevarse a cabo –considera- a fuerza de "interpelar la subjetividad del sujeto colonial" (2019: 348). Retomando a Susan Kellogg (2005), quien propone que los indígenas recurrieron tanto a prácticas propias como españolas para crear una nueva síntesis cultural, Garriga considera que "el paradigma historiográfico dominante está en la identificación –más que en la reconstrucción- de una cultura jurídica colonial, presentada como algo nuevo y distinto de las tradiciones indígenas y católica" (2019: 369). Sin desconocer que nuestra mirada forzosamente es occidental y limitada, consideramos que recurrir a un marco transdisciplinario para nutrirnos de los análisis que, desde los estudios andinos, la Arqueología, la Etnohistoria y, hasta la Historia del Arte, han procurado reconstruir la perspectiva indígena sobre el proceso de conquista americano y la conformación de la sociedad colonial, constituye una perspectiva válida desde la cual situarnos.

En este sentido, el objetivo principal de nuestro trabajo es analizar cómo se conforma una cultura jurídica que consideramos mestiza, entendiendo que el Derecho impuesto por parte de los conquistadores sufrirá una serie de procesos que tendrán como resultado una cultura jurídica nueva, con elementos de diversa extracción, así como de otros que se crearán en ese contexto. Nuestra línea de investigación se proyecta en la misma perspectiva de los trabajos que han sido reseñados recuperando rupturas y continuidades y haciendo especial foco en el espacio de creación que se abrió en ese proceso y las condiciones que lo hicieron posible.

El Archivo de Tribunales de la Provincia de Jujuy (ATJ) y el Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia (ABNB), ubicado en Sucre, antigua sede de la Real Audiencia, constituyeron los repositorios que brindaron el mayor número de documentación judicial. El relevamiento del Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ) proveyó documentación complementaria para comprender el contexto general de la sociedad de la jurisdicción en el período estudiado, específicamente las Actas capitulares de la Colección Ricardo Rojas. En menor medida, trabajamos con documentación extraída del Archivo General de la Nación (AGN), especialmente, el notable pleito por la sucesión de cacicazgo de Casabindo y Cochinoca (1661), ya estudiado por Silvia Palomeque (2006). Entre la documentación édita, analizamos

expedientes provenites del Archivo General de Indias (AGI) y obras generales, como las recopilaciones de Roberto Levillier centradas en Charcas y el Tucumán y la obra de Rubén Vargas Ugarte que recoge los Concilios Limenses. Mención aparte, merecen las reproducciones de Ordenanzas tales como las del Virrey Francisco Toledo (Lorente [1573] 1867), el Oidor y Visitador Francisco de Alfaro (Levillier [1611- 1612] 1918), la Visita del Oidor Antonio Martínez Luján de Vargas (Boixadós & Zanolli [1693] 2003), las Actas Capitulares del Período Fundacional de San Salvador de Jujuy (Conti [1593] 2012) así como las obras del Oidor Juan de Matienzo ([1567] 1967) y el jurista Juan de Solórzano Pereira ([1648] 1703; [1680] 1681), todas ellas de inestimable valor para el presente estudio.

Delimitar un objeto de estudio implica la posibilidad de acceder a fuentes que hagan posible su abordaje. Sabemos que, tanto la justicia secular, como la justicia eclesiástica, constituían alternativas disponibles en la sociedad estudiada. Sin embargo, la consulta en los repositorios correspondientes a la jurisdicción eclesiástica a la que correspondía Jujuy, no han arrojado resultados relevantes que nos permitiera inferir el uso de esa posibilidad por parte de los indígenas, en el período abordado. A partir de ello, nos limitamos a centrar nuestro análisis en la justicia secular.

Los expedientes judiciales entreabren una puerta sobre un mundo múltiple. A partir de ello, nuestra mirada pretende dar cuenta de un entorno de significación. Las palabras que llegan a nuestras manos constituyen la materialización de una forma de teatro público que es el acto jurídico. Pero, sabemos que no debemos ver en ello una expresión de realidad. Las omisiones y las estrategias, las formas de oralidad que incluyen gestos y silencios, lo voluntario y lo inconsciente, se corresponden con criterios selectivos que escapan a nuestra mirada. No podemos saber si lo que dicen las fuentes es verdad. Sí podemos afirmar, en cambio, que es veraz (Todorov, 1987), es decir, que está dentro de los parámetros de lo posible. Podemos ir más allá y aseverar que estamos ante lo deseable, ya sea esto en términos negativos o positivos, de acuerdo con la óptica de quien establezca el enunciado. Creemos que ello constituye un buen punto de partida para analizar una cultura jurídica en proceso de conformación, parte de un orden que se entendía como un sistema total. Cuánto, en qué medida y en qué términos llegaba esta cultura jurídica al grueso de la población indígena, es un interrogante que sólo podemos plantear, uno más entre los desafíos que supone el estudio de la sociedad colonial.

Los mapas que se reproducen en los capítulos subsiguientes, han sido tomados de John Elliot (1990) y Gabriela Sica (2006), procurando sintetizar la información, a fin de brindar una apoyatura clara al texto.

La transcripción paleográfica, ha respetado el texto original, solo se han agregado mayúsculas a los nombres propios de personas y lugares.

Ciertos nombres indígenas aparecen de maneras diferenciadas en los documentos, o los caracteres pueden prestarse a diversas interpretaciones. En estos casos, hemos tomado como criterio, respetar la transcripción ofrecida por otros autores que se han referido a los mismos individuos en trabajos precedentes.

El uso generalizado del término "Omaguaca" en las fuentes y la vigencia de su derivado Humahuaca en la actualidad, nos llevó a tomar un criterio distintivo. Elegimos conservar el término "Omaguaca" para el pueblo colonial y la región que lo circundaba y emplear "Humahuaca" en referencias más generales.

I.

El perfil del espacio jujeño

Unas siete leguas más allá del pueblo de Talina, un frágil marcador en el espacio, unos "paredoncillos" junto a un arroyo, le dan la pauta a Fray Reginaldo de Lizárraga (1607) de haber ingresado en la jurisdicción del Tucumán en su camino desde el Perú hacia el sur (1999: 352). Un lustro mediaba, aún, entre el paso del autor de la "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile" por la región y la fundación de San Salvador de Jujuy que se llevaría a cabo en 1593, pero, la provincia de Omaguaca, su feracidad, y la rebeldía de su gente ya eran noticia para el cronista español. Alturas, valles, temple, aridez y frontera son algunas de las expresiones que delinean el espacio que alcanzaron los conquistadores en la primera mitad del siglo XVI y que conformaría el Jujuy colonial. Topónimos que dan cuenta de la dinámica histórica, colectivos étnicos que adquieren relevancia o se desdibujan, la memoria del incario a cada paso conforman parte de los constructos volcados en la documentación, perpetuados en el registro arqueológico y que siguen generando debates entre los especialistas.

Un territorio se construye en base a las especificidades geográfico- ecológicas que lo constituyen, los grupos asentados en el mismo y los procesos históricos que lo forjan. En el contexto de la conquista americana, el espacio se configurará por las representaciones que los "naturales" tengan sobre el mismo y la disposición resultante del proceso colonizador con los límites y dependencias consecuentes. En este sentido, hemos destinado el primer capítulo del presente estudio a presentar al lector el perfil geográfico- ecológico de la región así como de los pueblos que lo habitaban y a esbozar un panorama del proceso de la transformación del mismo en un espacio colonial, es decir, las primeras entradas y las disposiciones fundacionales que se dieron en ese contexto. Por último nos centraremos en la forma en que se organiza el poder a través de la conformación de la jurisdicción en su expresión más visible: el Cabildo y la implantación del dominio eclesiástico, estructurantes de las relaciones materiales e inmateriales, de orden terrestre y trascendental que consideramos los pilares fundamentales de la organización de una sociedad de este tipo.

La sociedad colonial que se erigió en este territorio fue producto de la concatenación de diversos factores: en primer lugar el tipo de sociedades indígenas que la poblaban, el grado de contacto que las mismas tuvieron con el imperio inca, la composición de los grupos conquistadores y las características del proceso principalmente delineadas por las relaciones establecidas entre indígenas y españoles (Palomeque, 2000). La lectura de las fuentes históricas, así como el análisis del registro arqueológico dejan entrever puntos de acercamiento con los Andes centrales tanto como particularidades de la zona. La comparación implícita con el incario fue un tópico cuasi permanente en las fuentes del primer período. Evidentemente, esta situación se trasladó también a la experiencia, el modelo de conquista, que abrevó en el antecedente peruano. Por otra parte, imprecisiones en cuanto a la denominación de los grupos originarios y el cruce entre registros arqueológicos, fuentes históricas y referencias toponímicas han dejado como herencia un imbricado panorama étnico y, consecuentemente, un fructífero campo de estudio. A modo de ejemplo, es dable mencionar que son numerosos los debates que se han propiciado en torno a la filiación de ciertos grupos de la zona jujeña, interrogantes que ya se presentaban como una problemática a los hombres del siglo XVII. Algunas de estas discusiones afectarán puntualmente a nuestro objeto de estudio, por lo que repararemos en ellas, no obstante, a efectos del presente trabajo, nos interesa meramente perfilar a los diversos grupos histórica y espacialmente a fines de situar al lector en la dinámica de las poblaciones sobre las que versará el corpus principal de la tesis.

> "…por la parte hacia Salta por el camino que viene de él hasta la quebrada que llaman de los alisos y por el camino antiguo viniendo del valle de Jujuy hasta el río de Perico y por el río que llaman de Siancas con el dicho río de Jujuy; por la parte hacia Humahuaca hasta la estancia que llaman de Don Diego Espeloca, cacique de Talina y por la parte que corre hacia la banda de Tarija cuarenta leguas de tierra las cuales dichas distancias son y han de ser límites y jurisdicción de la dicha ciudad…" (Conti, 2012: 7).

Una zona que coincide parcialmente con la provincia actual, de límites imprecisos tanto en el testimonio de las actas fundacionales, como en los relatos de la época, traza el espacio primigenio de la jurisdicción. Identificaciones constituidas por el camino que viene de la ciudad vecina, ríos, quebradas y valles así como la estancia de un Cacique y la distancia finita que se establece con otro punto preciso -una villa de españoles- se yerguen como referencias más o menos elocuentes en lo que respecta a los límites del paisaje. Siguiendo el trabajo pionero de Mario Salas (1945) corroboramos que se hace difícil precisar las primeras indicaciones sobre el territorio. El autor considera que los relatos iniciales en donde aparece, el término "provincia" se condice con la zona del valle y que esta denominación no alcanzaría la puna. En el mismo sentido, podemos apreciar las imprecisiones que la documentación deja entrever respecto a la denominada provincia de Omaguaca, de alcances y territorio indefinidos que al sur llega a Tumbaya, pero se desdibuja respecto a los demás puntos cardinales.

En el período que nos ocupa, la jurisdicción jujeña se extendía a través de una geografía signada por el amplio corredor que va desde los fértiles valles templados colindantes con Salta hacia el norte, más allá del trópico de Capricornio, a las altitudes de la puna. El eje vertebral de este espacio es el Río Grande, que corre por el fondo de la quebrada, determinando el paisaje y la vida de los hombres. Una diversidad de biomas y pisos ecológicos se desplegaba, además, de este a oeste, desde las yungas nubladas del piedemonte andino, hacia los picos cordilleranos que trepaban hacia el poniente (Salas, 1945; Sica, 2006). A la llegada de los españoles, la región presentaba un patrón de asentamiento numeroso. Las posibilidades diversificadas de producción que brindaban los diferentes biomas dieron lugar a complejas relaciones de intercambio entre grupos ubicados en diferentes pisos de altura. Los primeros pueblos de indios se fundaron a finales del siglo XVI coincidentes en algunos casos con asentamientos preexistentes y en otros dentro de encomiendas. Este proceso estuvo signado por la primacía de los intereses que sellaron el destino de las comunidades a partir de fragmentaciones y traslados. A este espacio se opuso durante el siglo XVII el que se extendía más allá del piedemonte oriental, la frontera bélica trazada por las incursiones de los indios del Chaco y los *chiriguanos* (Sica & Sánchez, 1990; Sica 2002; 2006).

Los naturales y su tierra

Como ya adelantamos, el primer esbozo que tenemos de la región nos presenta al río Grande como hilo vertebrador del espacio. Su cauce lo constituye la quebrada de Humahuaca, un estrecho valle que corre de norte a sur por más de 150 kilómetros (Salas, 1945). La puna, la quebrada y los valles y yungas son las tres áreas ecológicas principales que definen el paisaje jujeño (Sica, 2006). Estos pisos ecológicos que nacen por debajo de los 2000 m.s.n.m. en las selvas subtropicales o yungas del este cordillerano para superar los 3000 m.s.n.m. en la aridez de la puna determinarán en buena medida el acceso a los recursos y el patrón de asentamiento de las poblaciones (Nielsen, 2010). Otros marcadores geográficos significativos como la laguna de Pozuelos o las Salinas Grandes se establecieron como hitos en el paisaje, incidiendo en el movimiento de la población originaria y suscitando las notas de los primero europeos que arribaron a esa geografía.

La agricultura es una práctica extremadamente limitada en las alturas puneñas. Con temperaturas medias que oscilan entre 7,5 y 9,9 grados centígrados y lluvias anuales que apenas superan los 300 mm en las zonas más favorecidas para prácticamente desaparecer hacia el oeste (Cabrera, 1971), éste constituye un ámbito hostil para la producción. No obstante, algunas áreas restringidas y favorecidas por la disponibilidad de agua y particulares condiciones climáticas brindan la posibilidad del cultivo de *quinoa*, *papa* y *oca*. La humedad presente en ciertas cuencas, por su parte, favorece la existencia de pasturas que hicieron de la ganadería de camélidos, la principal actividad de los habitantes de la región (Albeck & Ruiz, 2003). Los recursos naturales no renovables constituyen otra riqueza de la puna. Las vetas de mineral tuvieron una importancia preponderante tanto en épocas prehispánicas como en la colonia. Los yacimientos de oro, plata, cobre, y estaño tienen su correlato arqueológico en los hallazgos de objetos cuantiosos en cuanto a número y calidad en comparación con otras zonas (Becerra, 2014), mientras que la sal se constituyó como un recurso de valía, transportado hacia diferentes espacios por caravanas de llamas (Albeck& Ruiz, 2003).

Hacia el sudeste, siguiendo el flujo del río Grande, nos adentramos en la región de la quebrada. Con un régimen de precipitaciones en aumento, cerros de menor altura y un clima más benigno esta región se presenta propicia para el desarrollo productivo en comparación a la puna. Fitogeográficamente se la caracteriza como "provincia pre puneña" (Cabrera, 1971: 21) determinada por un clima seco y cálido y vegetación predominantemente esteparia, salpicada de cardonales y pequeños grupos de molles y otras especies arbóreas, generalmente situados cerca de los ríos (Cabrera, 1971). Tanto el fondo del valle como las ladera, se constituyeron como núcleos de subsistencia humana. Sistemas de terrazas y riego proveían el soporte para el desarrollo de la agricultura que se complementaba con la cría de animales y el cultivo del maíz, las legumbres y el ají (Salas, 1945; Sica, 2006; Nielsen, 2010).

Diferentes tipos de vegetación conviven entre los valles y las yungas, de acuerdo al clima templado de los primeros y el subtropical de las últimas. Hacia el este, el piedemonte andino presenta pastizales que crecen por sobre los 2000 msnm para dejar lugar al bosque, que a su vez cesará hacia los 1500 msnm, donde inicia la selva subtropical. Esta última también denominada nuboselva puede alcanzar una marca pluvial de 2500 mm anuales, número que nos permite imaginar la diferencia substancial que presenta para con otros espacios de la jurisdicción. El panorama lo completa la presencia de árboles que cubren el paisaje llegando a los 30 mts de altura, entre los que se cuentan el palo amarillo, el palo blanco, el cebil colorado, el horco cebil y el cedro, entre otros que conviven además con lianas, enredaderas y un espeso sotobosque (Cabrera, 1971). La diversidad ecológica de la zona fomentó un importante flujo de productos a otras regiones entre las que podemos mencionar las plumas, la madera, la coca y sustancias psicotrópicas como el cebil (Cruz, 2010).

La evidencia arqueológica da cuenta de presencia de población desde el Periodo Arcaico (¿?- 900 AD), pero será en el Período de Desarrollos Regionales (900- 1250 AD) cuando la misma se consolide (Becerra, 2014). Axel Nielsen (2010) encuentra en esta misma época una serie de *pukaras*, las típicas aldeas que -emplazadas estratégicamente en lo alto del paisaje- se convertirían en núcleos residenciales permanentes. Al estudiar el Antigal de Los Amarillos (actual región de Yacoraite), Nielsen reconoce una estructura extensa y compleja en su edificación que marca una diferenciación de espacios públicos, característica solo compartida con el *puckara* de Tilcara. Este yacimiento también brinda la posibilidad de pensar que este poblado -

aunque habitado entre los siglos XI y XVI- alcanzó su máximo tamaño durante el Período de Desarrollos Regionales o época inmediatamente anterior a la expansión del Imperio Inca que se dará en el siglo XV (Lorandi, 1980; Nielsen, 2010).

Al arribo de los conquistadores europeos, el ordenamiento social de la región es caracterizado por Nielsen como de "organizaciones segmentarias" (2010: 45). El núcleo de estas conformaciones lo proporcionaba el *ayllu*, unidad familiar vinculada por un antepasado común, mítico o real. Allí se administraban colectivamente recursos económicos como el agua, las tierras de cultivo o los pastos. Los *ayllus* contenían un número variable de familias en diversos niveles de organización (Nielsen, 2010). La identificación del *ayllu* a partir de un antepasado mítico inscribe a esta forma de organización y a sus miembros en un orden trascendente vinculado al imaginario y la naturaleza, su sostén de vida. Esta inscripción cimenta la cualidad colectiva de la vida andina, en donde los recursos tenían una condición de dominio comunal ligado a la ancestralidad. La familia en el marco del *ayllu* activaba una densa trama que iba desde los individuos a las deidades, del intercambio de mano de obra a la inserción en el territorio y explicaba en conjunto sociedad y naturaleza dando sentido a la vida andina (Stern, 1986).

La región -que ya era heredera de un proceso de influencia cultural con las zonas andinas centrales (Pérez Gollán, 2000)- experimentará entre los años 1430 y 1536 la conquista por parte del imperio incaico (Nielsen, 2010: 16). La presencia inca transformará el paisaje mediante el emplazamiento de adoratorios de altura, caminos y senderos empedrados, edificaciones y yacimientos mineros (Sica, 2006; Cruz, 2010; Becerra, 2014) así como en ciertos topónimos y en el empleo –aunque de forma restringida- del quechua (Martorell de Lanconi, 2001). El impacto de este proceso no fue inmediato ni homogéneo en todas las regiones (Sica, 2006) pero, evidentemente, ningún pueblo fue ajeno a las transformaciones derivadas de la anexión al Tahuantinsuyu (Albeck & Palomeque, 2009). Tal influencia puede ser graficada al repasar la traza del *Capac Ñam*, la red vial que al igual que los *ceques* sagrados (Zuidema & Poole, 1982) partía del Cuzco en cuatro direcciones. Esta vasta red de caminos, que con frecuencia retomaba trazas locales, penetraba a la jurisdicción por Calahoyo,

> "…de allí seguía al sur por Moreta hasta Casabindo Pozuelo Queta y las Salinas Grandes hacia la quebrada del Toro (en la actual Salta). Otro ramal recorría longitudinalmente la quebrada de Humahuaca con algunas ramificaciones secundarias que conducían a través de quebradas laterales a la Puna y a los valles orientales" (Sica, 2006: 66).

La descripción que tomamos de Gabriela Sica nos permite apreciar cómo los pasos establecidos por el imperio incaico unieron no sólo la vía principal a lo largo de la quebrada, si no transversalmente los diversos pisos ecológicos y nichos productivos, desde la puna a las yungas, atravesando además importantes zonas de riqueza mineral.

Este sistema vial que partía del mismo corazón del imperio no era, sino, el correlato inverso de lo que a él arribaba. Bajo la dominación del incario, los pueblos debían pagar tributo, principalmente en fuerza de trabajo. Esta exacción, la mita, consistía en la obligación de todo adulto de cumplir con el trabajo de varias jornadas en beneficio de la autoridad inca. Esta labor revestía diferentes formas: en la agricultura, la construcción de caminos, edificios y templos o la manufactura. Sin embargo, no todos los espacios debían hacerlo bajo las mismas formas. Los habitantes de la quebrada tributaron de diversas maneras de acuerdo a las zonas que ocupaban: mientras que la población del sector norte quedó obligada a cumplir sus mitas en las tierras del inca, en el sector central, la tributación habría sido en trabajo artesanal (Nielsen, 2010). En la frontera oriental -aunque todavía persisten posiciones encontradas al respecto- podemos suponer que la presencia incaica se debió tanto al interés de controlar la producción de metales y la extracción de madera de la nuboselva como una posición estratégica de control sobre el territorio (Cruz, 2010; Ventura & Oliveto, 2014). En el plano de la organización política de las comunidades podemos inferir otros cambios que afectaron a la cuenca del río Grande y sus adyacencias. El incario tuvo una marcada estrategia de empoderar a las autoridades que actuaron como intermediarios para con la población a expensas de los linajes tradicionales del espacio conquistado que resultaron desplazados. Otra forma de garantizar su dominio fue mediante el traslado de grupos (*mitmaqkuna*) fuera de su lugar de origen a fin de cumplir funciones tanto defensivas como productivas (Nielsen, 2010; Ventura & Oliveto, 2014).

Estos procesos de interrelación para con el espacio, el asentamiento y las posibilidades de producción, moldeadas por la presencia incaica, generaron el contexto que encontraron los primeros españoles al alcanzar el territorio. La zona hasta ese entonces se organizaba en una disposición de complementariedad con los diferentes nichos ecológicos (Murra, 1975). Desde las tierras bajas a las alturas andinas, los diferentes microambientes ecológicos proveían a los pobladores de unos y otros en una red integrada. El río Grande que, como dijimos, cincela la quebrada va a tener un valor crucial, los *pukaras* más importantes se sitúan en su trayecto (o en sus afluentes como en el caso de Ciénaga Grande y Yacoraite) así como posteriormente lo harán el Camino Real y los principales pueblos de indios (Sica, 2006). Es preciso no soslayar la importante vía de comunicación que supuso el camino que por la puna –y prácticamente de forma paralela al de la quebrada- unía la laguna de Pozuelos, Casabindo y las Salinas Grandes (Sica, 2006) que a través de tiempo cedería relevancia en función del incremento de la valía de la ruta quebradeña.

El extremo septentrional de la puna de Jujuy, fue ocupada antiguamente por grupos chichas que serían desplazados hacia el norte por los conquistadores y re ubicados en el espacio lindante a la frontera de la jurisdicción (Albeck & Ruiz, 2003; Albeck & Palomeque, 2009; Becerra, 2014; Oliveto 2017). Las regiones central y occidental, en la zona próxima a las lagunas de Guayatoc y la de Pozuelos fueron territorio de *casabindos* y *cochinocas* (Palomeque 2006, Sica 2006). Estos últimos -de suma importancia tanto en épocas prehispánicas como posteriormente- constituían colectivos numerosos. Emplazados en zonas estratégicas de la puna en cuanto a la comunicación y los recursos minerales, constituyeron un nodo articulador de las caravanas provenientes y direccionadas a diversos espacios circunvecinos (Albeck & Ruiz, 2003).

La descripción de los grupos que habitaban la quebrada de Humahuaca hacia el siglo XVI ha contado con divergencias sensibles dentro de la comunidad de especialistas. Los documentos mencionan diversos colectivos ubicados de norte a sur a la vera del río Grande entre Humahuaca y Volcán como *omaguacas*, *tilcaras*, *purmamarcas* y *tilianes* (Salas, 1945; Sánchez, 2003; Zanolli, 2005; Sica, 2006; Nielsen, 2010). Salas (1945) atribuye a todos ellos la condición de ser parcialidades de los *omaguacas*. Este atributo de los *omaguacas* como una entidad mayor de las restantes parcialidades, ya puede presumirse en las fuentes coloniales. Lizárraga, por

ejemplo, se refiere a la provincia de *Omaguaca* (1999) afectando la apreciación a una entidad más abarcativa que el concepto de comunidad. Otros autores se inclinan a desestimar el componente étnico de los *omaguacas*. En este sentido, Axel Nielsen (2010) considera que el nombre señalaría una entidad cultural. La evidencia arqueológica da cuenta del desarrollo de "colectividades regionales" dentro de las cuales el análisis cerámico revela diversos gradientes en la envergadura de las comunidades. En este sentido, el autor se inclina a pensar que la denominación se referiría a "una jerarquía de marcos de referencia o identificación, con connotaciones regionales pero con distintos grados de inclusividad que las personas manejarían flexiblemente en distintos contextos de interacción" (Nielsen, 2010: 36). La articulación del registro arqueológico con el análisis de las fuentes coloniales permite inferir a Nielsen que la correspondencia entre un área macro denominada *kollasuyo* que está integrada por diferentes "naciones" que a su vez se componen de parcialidades más acotadas responde a este ordenamiento, y que lo "*omaguaca*" correspondería a esta perspectiva.

En lo que se refiere a la zona de los valles, los grupos habitualmente mencionados en las fuentes más tempranas son *churumatas*, *paipayas*, *ocloyas*, *ossas* y *gaipetes*. Como ya se sugirió, los desplazamientos de las comunidades y la reorganización espacial incaica, afectan en algún punto el panorama que tenemos de estos grupos. Esta región aparece como el vínculo entre la selva y las tierras de la quebrada y la puna. Aunque el registro arqueológico limita la evidencia a actividades de subsistencia, es posible afirmar que los incas explotaban allí tanto metales como productos agrícolas incidiendo además en las relaciones interétnicas (Ventura & Olivetto, 2014). Entre los procesos de etnogénesis que experimentaron los pueblos originarios jujeños, *ocloyas* y *churumatas* son los más visibles para los investigadores actuales. Los *ocloyas* ocuparon –en el pasado- las tierras que descendían por el piedemonte al este de Humahuaca (Vergara, 1942). Diferentes autores se han referido a la vinculación entre *ocloyas* y *omaguacas* (Salas, 1945, Lorandi, 1984) entre los cuales es destacable el análisis de Ana María Lorandi (1984) quien interpretó esta relación inserta en la lógica andina del control de pisos verticales ya sea a partir de la relación de subordinación de los *ocloyas* a los *omaguacas* o dentro de las estructuras propias del imperio incaico.

El colectivo churumata también fue objeto de controversia: las fuentes coloniales tempranas los ubican en un amplio espacio geográfico que va de la región al norte de la ciudad de La Plata hasta la gobernación de Tucumán, destacándose su lugar en la jurisdicción jujeña (Vergara, 1942; Salas, 1945; Doucet, 1993; Ferreiro, 1994; Presta & Del Río, 1993) Siguiendo a Presta y Del Río entendemos que, a pesar de la dificultad de precisar con exactitud su origen, es posible identificarlos como grupos *mitmaqkuna* del imperio incaico, desplegados a lo largo de la frontera oriental asediada por los chiriguanos, quienes a pesar del empuje de estos grupos belicosos pudieron relocalizarse gracias a vínculos familiares en tierras conocidas por ellos o sus antepasados. En cuanto a los gaipetes, Sandra Sánchez retoma lo propuesto por Salas al considerarlos una fracción de los *ossas* o los *paipayas* que fueron trasladados desde su espacio originario. La hipótesis de la autora postula que su ubicación en la Puna deviene de la organización que el encomendero y fundador de Jujuy, Francisco de Argañaraz y Murguía hizo de sus mercedes y encomendados habiendo destinado a los *gaipetes* a las explotaciones mineras que allí poseía (Sánchez, 2003).

Una amplia región que albergaba diversidad ecológica, posibilidades de producción y riqueza minera será el panorama abierto a los ojos de los primeros españoles que llegarán al territorio. A pesar de contar con una población sedentaria y organizada bajo el régimen tributario del imperio inca, la sujeción de sus habitantes no será un proceso simple. Hasta finales del siglo XVII grupos *omaguacas* y las parcialidades que respondían al cacique Viltipoco constituyeron un persistente foco de resistencia a la invasión y colonización peninsular.

Primeras entradas y asentamiento

Cuatro corrientes colonizadoras accedieron a la geografía jujeña a principios del siglo XVII. Desde el norte a las tierras bajas, la quebrada del río Grande y la puna, la región de *ocloyas*, Los Alisos y el Valle de Palpalá (Vergara, 1942). La política de traslados que habían sufrido la mayor parte de los grupos jujeños había sido menos cruenta para con los grupos ubicados en el norte, ajenos a las sublevaciones.

Disminuidos en número de pobladores, Cochinoca y Casabindo perduraron, sin embargo, en sus lugares propios durante toda la época colonial, y lo mismo ocurrió con los grupos más importantes de la Quebrada: Omaguaca, Uquía, Tilcara y Purmamarca (Madrazo, 1982, Palomeque, 2006). Es preciso remarcar la cualidad articuladora que habían tenido los pueblos de Casabindo y Cochinoca, como núcleo receptor de productos de la misma manera que lo fueron en la colonia a partir de los asentamientos mineros (Albeck & Palomeque, 2009). Estos esfuerzos, sin embargo, no resultaron exitosos en forma global: se ha probado que ciertos espacios puneños constituyeron reductos de población que permanecieron ajenos al proceso de conquista hasta la primera mitad del siglo XVIII (Gil Montero, Rivet y Longhi, 2017).

En cuanto a la ocupación colonizadora, los autores han llamado la atención sobre el vacío de poder inicial de un territorio disputado por las vecinas Salta y Charcas que se tradujo en un significativo proceso de traslados de los grupos durante las primeras décadas de ocupación colonial (Doucet, 1993). Tal coyuntura pudo ser revertida en un momento relativamente tardío en comparación con los casos de las ciudades vecinas. Cuando por fin se fundó San Salvador de Jujuy, se estableció un nodo que resultaría de vital importancia para controlar la ruta que unía Charcas con Tucumán, permanentemente vapuleada por los levantamientos indígenas (Salas, 1945; Madrazo, 1982; Palomeque, 2000; Sánchez, 2003; Sica, 2006).

Los primeros avances en el territorio datan del año 1535 (Salas, 1945). A partir de estas entradas, más precisamente a mediados de siglo, se abre un período de importante resistencia por parte de los naturales de la región signado por los avances y retrocesos en los intentos de colonizar el espacio. En 1550, Francisco de Villagra fundó el primero de una serie de asentamientos fallidos. Más tarde, la ciudad de Nieva (1561) debería ser también abandonada a causa del asedio de grupos *omaguacas*, *ocloyas* e indios chaqueños (Vergara, 1968). Las fuentes nos hablan de la quebrada de Humahuaca como un bastión de resistencia indígena a las incursiones españolas. Sin embargo, si seguimos las reflexiones de Silvia Palomeque (2006), es posible matizar la aseveración que instala el período que inauguran los años 1561/2 como un lapso de rebelión generalizada. La autora, basándose en la correspondencia del Oidor Juan de Matienzo considera que conviven tres tipos de comportamiento político de los indígenas: mientras que algunos siguen sus actividades en los *tambos*, otros se han ausentado de los mismos en esta situación de inestabilidad mientras que un tercer grupo

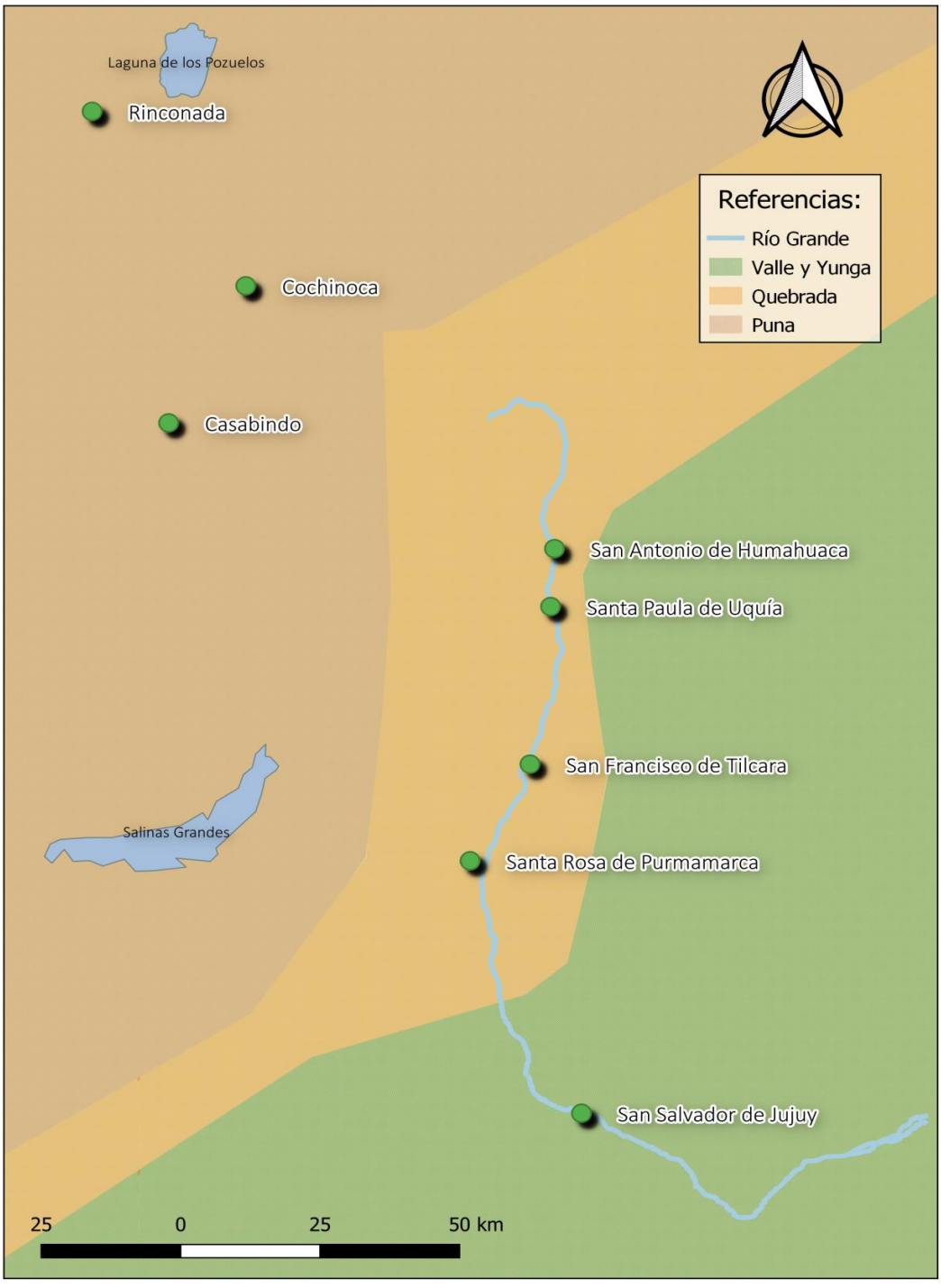
apoyaría decididamente los alzamientos (Palomeque, 2006). Hacia 1575, un vecino de La Plata, don Pedro de Zárate (Vergara, 1942), quien ya tenía intereses en la encomienda de Humahuaca, a la que había accedido por vía matrimonial, funda San Francisco de Alava, atacada y despoblada por un grupo de indígenas confederados dos años después (Vergara, 1968).

La última década del siglo, presenta un giro en la correlación de fuerzas entre indígenas y conquistadores. *Casabindos* y *cochinocas* son derrotados y sujetos al sistema colonial. En 1593 Francisco de Argañaraz y Murguía funda San Salvador de Jujuy y refuerza esta acción con la sujeción de los caciques de la zona, y el apresamiento de Viltipoco. En este período también se hicieron efectivas las primeras mercedes. Ya desde 1594, se habían concretado los repartimientos ubicadas en el sector central de la puna, consecuentes con el trazado del Camino Real, un año después, la conquista definitiva de la quebrada de Humahuaca sería un hecho.

Si repasamos la existencia de las primeras encomiendas, podemos apreciar cómo, en términos generales, cada una de ellas se corresponde con las principales parcialidades originarias de la región. Don Juan Ochoa de Zárate resulta beneficiario de la de Omaguaca, don Francisco de Argañaraz de la de Tilcara mientras que don Bartolomé Quintana y don Pedro Marco serían, respectivamente beneficiarios de las mercedes de Purmamarca y Tilian. La derrota de la resistencia indígena se complementa con el reaseguro del espaci, mediante la concesión y la organización efectiva de los recursos y la mano de obra. El correlato de esta ocupación del espacio será la fundación de los pueblos, originando un paisaje mestizo donde los topónimos que evocaban santos cristianos se completaban con las denominaciones originarias de la tierra: San Antonio de Omaguaca, San Francisco de Tilcara y más tardíamente San Francisco de Uquía y Santa Rosa de Purmamarca reconfigurarán el paisaje de la quebrada (Sica, 2006, 2008; Becerra, 2014). Una vez sentadas las bases de la ocupación peninsular en la región, se seguirá adelante con las concesiones: hasta el año 1614 se avanzará hacia el sur por el fondo del valle del río Grande. El proceso se consolida, por el norte, sobre los territorios originarios de los *chichas* y hacia el este, desde las tierras altas de la quebrada, hacia el piedemonte y el borde oriental de la jurisdicción (Sica, 2006, 2008). No debemos dejar de lado, otro aspecto fundamental de la ocupación y la explotación del territorio: la Puna jujeña cuenta con un rico subsuelo metalífero compuesto por oro (que también se encontraba en forma aluvional) y plata. Aunque de menor cuantía que los descubiertos

en otras zonas de los Andes, los mismos prontamente favorecieron el interés peninsular. Los yacimientos del sur de la laguna de Pozuelos comenzaron a ser explotados en las primeras décadas del siglo XVII, (Sica, 2006; Albeck y Palomeque, 2009; Estruch & Becerra, 2011; Becerra, 2012; 2014) mientras que hacia 1640, el área de explotación minera se ampliará hacia el noroeste de la Puna jujeña, consolidándose, como en los casos previos, a través de mercedes de tierra (Becerra, 2014).

Sandra Sánchez (2003) considera que hubo un doble criterio a la hora de fijar el territorio. En el primero, el paradigma ecológico prima sobre la división administrativa: este criterio daría como resultado el emplazamiento de la ciudad San Salvador en una zona de fértiles valles. En las zonas de la quebrada alta y la puna persistió el



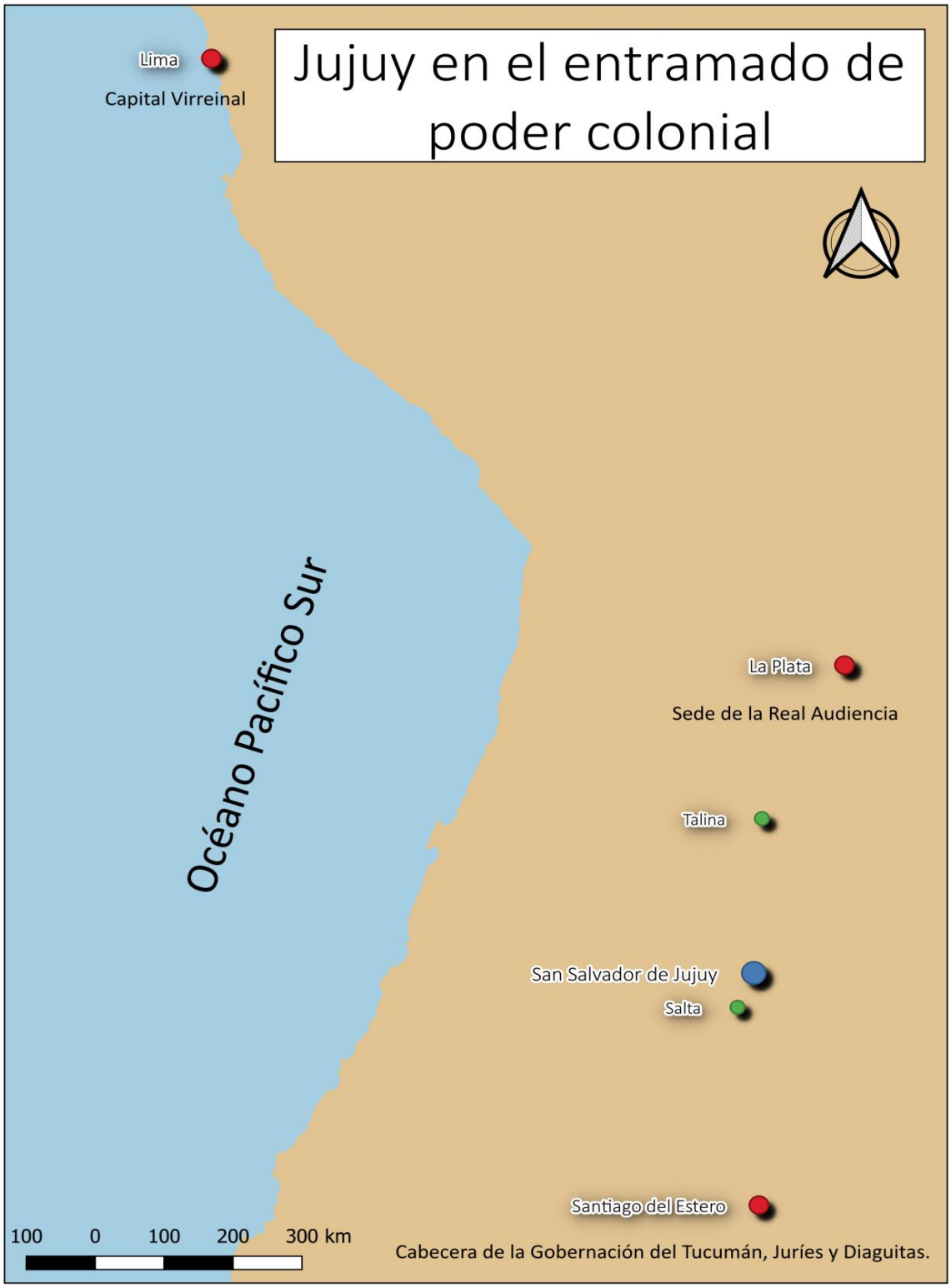
ordenamiento prehispánico, organizándose la unidad jurisdiccional alrededor de la población de mayor importancia, al crearse el corregimiento de Omaguaca. Esta configuración espacial estará determinada por distintas variables. No debemos perder de vista que este "corredor natural" constituido por la quebrada, estaba atravesado por vías de acceso que se abrían hacia el piedemonte y las selvas subtropicales, a la vez que convivía con el pasaje que se había consolidado en el oeste, la zona minera de Casabindo y Cochinoca y la laguna de Pozuelos. Es dable reforzar la idea de que la fundación de Jujuy será un contrapeso en la demarcación prehispánica que inclinaba la importancia económica y social en las regiones septentrionales de la quebrada y la puna a partir del establecimiento de la jurisdicción que veremos a continuación.

La jurisdicción de Jujuy

La cita que abrió el presente capítulo recogía la entrada de Fray Reginaldo de Lizárraga a la Gobernación del Tucumán por la que unos años más tarde sería la jurisdicción jujeña. Probablemente, el paso del religioso por la región se dio cerca del año 1588 en que constata que desde allí el primer pueblo de españoles lo constituye Salta, mediado por cien leguas despobladas (Lizárraga, 1999). El espacio aparentemente vacío estaba ya poblado de significado. Como mencionamos, la región que más tarde sería supeditada a la jurisdicción jujeña, estaba signada por la rebeldía de los grupos omaguacas, pero también por abrirse al piedemonte no conquistado y ser objeto de disputa en la puja de poder de las ciudades vecinas. Esta imagen de un trecho de tierra despoblada difiere de la concepción que generalmente adquiere la frontera en las fuentes judiciales de la época: una imagen que parte de un punto reconocido para perderse en un confín ignoto y sin límites precisos (Oliveto & Ventura, 2009). El espacio "despoblado" que transita Lizárraga, en cambio, se halla entre dos puntos reconocidos y bajo la influencia de las ciudades que están más próximas. Es susceptible de ser mensurado, recorrido, entregado como merced (sea esta efectiva o no), los focos de rebelión pueden ser reprimidos, neutralizados y colonizados, pero sobre ellos hay reconocimiento. El punto de escisión entre este espacio vacío y la frontera propiamente dicha es, a nuestro criterio, la referencia de la ciudad. Esta rompe con el confín, le otorga significado y marco al escenario que se abre a los ojos del conquistador. Pero al referirnos a ella no la

pensamos solo en sus aspectos sociales o geográficos, ya que su peso político es insustituible en el proceso de conquista de América (Areces, 2000; Agüero, 2008; 2012; Barriera, 2013).

Reconocemos que el período que abarca el presente trabajo carece de una formación estatal. El orden se centra en la figura del poder real, cabeza de un cuerpo que tendrá un vínculo de complementariedad pero también interdependencia con los diversos miembros que lo constituyen, sumados en el todo que representa a la sociedad en su conjunto. Dentro del Virreinato del Perú, la gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas contaba con ocho ciudades y algunos pequeños poblados donde residían españoles. Se estima que se trataba de unos 700 españole,s entre más de 20.000 indígenas encomendados, en forma desigual, a lo largo del territorio (Beck, 2000). La sede de la autoridad estuvo asentada en Santiago del Estero hasta fines del siglo XVII cuando se trasladó a Salta, en tanto la sede episcopal corría la misma suerte, teniendo como destino la ciudad de Córdoba (Tau Anzoátegui, 2000; Mata de López, 2005; Palomeque, 2005). La gobernación quedaba bajo la jurisdicción de la Audiencia de Charcas con sede en la ciudad de La Plata. Constituía ésta una Audiencia Subordinada, de menor jerarquía en lo formal, que la Audiencia Pretorial que para América del Sur correspondía a Lima y estaba presidida por el Virrey (Tau Anzoátegui & Martiré, 1996). Sin embargo, tanto el Virrey como la Real Audiencia actuaban en nombre del Rey y sus decisiones contaban con la legitimidad del soberano. La Real Audiencia era un tribunal de justicia que tenía como función principal reparar las iniquidades llevadas a cabo en las instancias inferiores (Garriga, 2010, Angeli, 2016).


Jujuy en el entramado de poder colonial
Lima
Capital Virreinal
Océano Pacífico Sur
La Plata
Sede de la Real Audiencia
Talina
San Salvador de Jujuy
Salta
Santiago del Estero
Cabecera de la Gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas.
100 0 100 200 300 km

La organización territorial dentro de esta lógica planteará el espacio de la jurisdicción como una delegación de soberanía con atributos propios que en el caso americano no constituirá la excepción si no el correlato de un modelo europeo en el nuevo suelo. A partir de ello, podemos afirmar que existen dos ámbitos de poder: el poder regio que se extiende en forma descendente a través de virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores y visitadores y el poder del Cabildo, núcleo político de la ciudad, que constituye un sujeto corporativo (Agüero, 2007; 2008), es decir, tiene facultades de gobierno para decidir sobre los destinos políticos y económicos de todo el territorio que quedaba dentro de su jurisdicción. Esta concepción arraiga en la tradición medieval que veía en la ciudad el modelo ideal de organización social: "Las doctrinas aristotélico- tomistas sostenían la convicción sobre el carácter natural y perfecto de la vida en la comunidad política y así la ciudad aparecía como sinónimo de orden, justicia, religión y actividad económica" (Agüero, 2008: 47). Poblar es crear un núcleo institucional que necesariamente es expresión de justicia terrenal y divina, síntesis de "*urbis et civitas*", la expresión física de la ciudad y su atributo social en tanto cuerpo político (Barriera, 2013: 49). En base a este presupuesto, nos interesa repasar la estructura de poder de la novel ciudad no reducido a un hito espacio- institucional, sino como punto neurálgico para entender la lógica de la organización social colonial.

El título del presente trabajo se refiere a los órdenes eclesiástico y jurídico como los pilares fundamentales del ordenamiento social. Los testimonios que plasman el momento de la fundación vuelven una y otra vez sobre estos tópicos. Entre ellos, una muestra representativa la brinda el relato fundacional donde un Capellán –el Padre Fonte, rector de la Compañía de Jesús en la gobernación- acompaña a Argañaraz y Murguía en el acto, en la misma instancia en que el fundador nombra en primer lugar al Escribano Público y de Cabildo (Vergara, 1968). Argañaraz y Murguía había obtenido comisión de Juan Ramírez de Velasco quien en nombre del Rey y en su rol de "gobernador y capitán general justicia mayor de estas provincias y gobernación del Tucumán jurisdicción y diaguitas y comechingones por el provecho que trae aparejado la creación de ciudades" (Conti, 2012: 5) recomendó la fundación de San Salvador de Jujuy, en aquel espacio que –como ya referimos- había sido objeto de fallidas tentativas en los años anteriores. Ante la imposibilidad de presentarse personalmente, el Gobernador eligió a quien llevó a cabo tal empresa por sus nobles cualidades, su reconocimiento social y por contar con los recursos que le permitirían "costear de su hacienda" la empresa de fundación (Conti, 2012: 6).

La ceremonia que establece la concepción de San Salvador de Jujuy responde a las formalidades que, repetidas a lo largo de América, fundaron ciudades en nombre del rey. El orden discursivo nos permite repasar los valores implícitos en la acción. Estos protocolos refrendados en cada ocasión establecen la incorporación de un espacio supuestamente vaco a la vida cristiana y política, cimiento de la sociedad corporativa. La ceremonia de fundación propiamente dicha se abre con las advocaciones que se centran en la figura de la Santísima Trinidad, de un solo Dios "verdadero", la Virgen María y el Apóstol Santiago que se repiten en el momento en que Argañaraz y Murguía -en nombre de su Majestad en su rol de Capitán y del Gobernador Juan Ramírez de Velasco- instala el rollo de justicia, implantando en el mismo acto la plaza antes de dar nombre a la ciudad que desde ese día se llamará San Salvador de Velazco en el Valle de Jujuy. En la línea de los actos performativos que apuntan a sentar las bases de un orden que se pretende prolongar y legitimar, la mayoría de las acciones se repiten en todas las fundaciones. Las invocaciones religiosas, además de ser expresión del evidente cristianismo que signa a la sociedad conquistadora, elucida el orden político implantado al presentar un trazo de continuidad que desciende entre el panteón celestial a las autoridades terrenales, "señal de transmisión de "poder" de Dios al rey y de éste al gobernador" (Boixados, 1994: 150), cesión que legitima el acto de fundación que se está llevando a cabo. Requerimiento de todas las fundaciones, a continuación, se ordena la designación de autoridades que alzasen la vara de justicia en nombre del Rey.

Tradicionalmente, se pretendía que el funcionamiento del Cabildo estuviera garantizado a través del desempeño de dos alcaldes, un número relativo de regidores que podía llegar a doce en las principales ciudades, dos fieles ejecutores, dos jurados por cada parroquia, un procurador general además de un mayordomo y una serie de escribanos con distintas especialidades entre otros agentes como los alcaldes de la hermandad o los jueces pedáneos (Bayle, 1952; Tau Anzoátegui & Martiré, 1993). La excepción a este ordenamiento, constituyó la regla de los cabildos americanos que habitualmente carecían del número estipulado de regidores, quienes, con frecuencia debían cumplir tareas que excedían sus funciones (Tau Anzoátegui & Martiré, 1993). En el caso jujeño se designan dos alcaldes ordinarios, cuatro regidores, Escribano, Alguacil Mayor y otros oficiales de república. El rol de alcaldes ordinarios se otorga a Pedro de Godoy (vecino de la ciudad de Santiago del Estero) y a Lorenzo de Herrera. Este primer período cuenta con la actuación de cuatro regidores, en lugar de seis, que es

el número estipulado, quedando la designación en manos de Juan Segura, Miguel García de Valverde, Francisco de Falcón y Marco Antonio, excepción que el fundador recomienda, sea enmendada en el futuro. Esta contingencia reside en el déficit de españoles que componen la comisión (Vergara, 1968), aseveración que se refuerza con la designación de un vecino de Santiago del Estero como Alcalde Ordinario y otro de Talavera del Esteco en el cargo de Procurador General. El nombramiento se cierra con las investiduras de Juan Núñez de Galván como Mayordomo de la ciudad y de Juan de Segura en el puesto de Alguacil Mayor, cargo al que excepcionalmente el fundador otorgará la condición de tener voz y voto como Alguacil y como Regidor al mismo tiempo en el lapso de los próximos seis años (Vergara, 1968; Conti, 2012). Se hace preciso realizar un breve salto temporal a fin de captar una particularidad respecto a las tradicionales funciones del Cabildo. La Puna, rica en minerales y sujeta a la jurisdicción jujeña iba a contar a partir de 1595 con un Corregidor para el valle de Omaguaca que en la segunda década del siglo XVII se convertiría en Teniente de Gobernador y Justicia Mayor con asiento en el pueblo de Rinconada, cargos que asumirían funciones de justicia que incluían las referidas a la minería (Sica, 2006; 2014; Albeck & Palomeque, 2009; Estruch, 2009, 2010; Becerra & Estruch, 2011; Becerra, 2014).

Las actas fundacionales de Jujuy, dan cuenta de diversos aspectos de las vicisitudes de la creación de la ciudad como la mención a las rebeliones previas y la necesidad de asegurar el paso entre Tucumán y Charcas al que ya nos referimos. Se pone el acento sobre el accionar de los indígenas, que en un contexto de rebelión interrumpen la comunicación entre el núcleo del Virreinato y sus territorios meridionales, provocando un notable perjuicio para la totalidad de la Gobernación. Se especifica que el capitán Francisco de Argañaraz ha llegado en nombre del Rey al valle con la misión de poblar y conquistar a los naturales que están “en guerra y rebelados contra el servicio de su majestad” para que los indígenas “vivan en pulicia y tengan doctrina y conocimiento de la palabra del santo evangelio y cosas de nuestra santa fe católica y reciban el santo bautismo” (Conti, 2012: 8). Se da por supuesto que una vez doctrinados e incorporados a los valores comunitarios cesarán “los robos, muertes y daños que hasta ahora ha cometido” (Conti, 2012: 8). Estas acciones de disciplinamiento que se atribuyen al contingente fundador, dan cuenta de las facultades que se imponían sobre la tierra una vez creada la jurisdicción. Del mismo modo, nos brindan una imagen del indígena que se proyecta en esta instancia: idólatra, rebelde, el que debe ser cristianizado y encaminado, en pos de la adopción de los valores europeos.

La percepción sobre este espacio va a tener un rol preponderante en la sociedad, rasgo compartido por españoles e indígenas inmersos en un mundo cargado de significado, tanto desde lo sagrado como desde lo simbólico. En lo que refiere a la fundación de la ciudad, la plaza pública adquiere un rol basal. La traza urbana ideal, que repetían los españoles en el suelo americano, ubicaba la misma como centro del damero donde calles y solares se ordenaban a partir de sus cuatro lados (Elliot, 1990; Areces, 2000; Barriera, 2013). La preponderancia de la esfera religiosa hace que se ubique allí la Iglesia Mayor. En este caso, como la ejecución de la orden no puede cristalizarse inmediatamente, se propone que en tanto se provea un espacio donde pudiese celebrarse el oficio religioso y sepultar a los difuntos. La plaza pública, núcleo de la traza en que pretendía desarrollarse la ciudad castellana -y que en la accidentada geografía del valle jujeño tendrá forma propia- cobra relevancia al albergar el rollo de justicia, o "justicia" como se lo nombra en las actas. Este se yergue como señal de posesión, de potestad real. El mismo no puede ser quitado y esto debe ser defendido hasta extremas consecuencias como la pérdida de los bienes y la acusación de traición a la Corona. Allí se ejecutará la justicia, en forma pública y ejemplar, frente a la Iglesia Mayor. Para dar cuenta, el peso simbólico que entraña el rollo de justicia, es explícito el ejemplo que brinda Nidia Areces (2000) al relatar que en ocasión del traslado de la ciudad de San Miguel de Tucumán al que sería su emplazamiento definitivo se quitó el árbol de justicia original –un simple madero- y se lo transportó junto al cepo hacia la que sería la nueva ciudad. Pensemos, además, que estos hitos implantados en un paisaje natural configuraban para los españoles habitantes de la nueva ciudad un reaseguro íntimo, personal, de identidad y a la vez político que ayudaría a reforzar sus vínculos, su cotidianeidad y la estructura social.

Para los naturales, los nuevos marcadores del paisaje, constituirían un recordatorio constante del orden que se había implantado en sus tierras ancestrales. La fundación de la ciudad en el espacio inferior del corredor marcado por el río Grande responde a una elección basada en la abundancia de tierras fértiles y el buen acceso al agua, gracias a su emplazamiento entre dos cursos de agua. Esta estrecha relación de la vida social con la naturaleza y los recursos, se explica por el predominio rural de los primeros años de vida de la jurisdicción (Madrazo, 1982). Una decena de días después de la fundación ya se repartían los primeros solares destinados a las quintas donde se plantarían especies de Castilla. Las riberas de los ríos, primero el Xive- Xive, más adelante el Grande se poblaron de chacras y molinos en los meses subsiguientes (Conti, 2012). En el mandamiento provisto por el Virrey se aclara que se funde una ciudad de españoles, sin embargo, desde el comienzo el componente mestizo es un hecho.

En el primer reparto de solares, se entrega de una chacra a Juana de Godoy, mulata, así como a yanaconas al servicio de algunos de los fundadores (Conti, 2012).

La posibilidad de erigir edificios en el despoblado, evidentemente cuenta con un factor de impacto que será apreciado en el mediano plazo. En lo inmediato, la acción fundadora cuenta con múltiples elementos constitutivos a niveles visual, sonoro, simbólico e intercultural. A través de los documentos, asistimos a la descripción de la escena en donde: "estando su merced del dicho capitán en este dicho asiento, echó mano a su espada y haciendo las ceremonias acostumbradas echó tajos y reveses y dijo en vos alta si había alguna persona que contradijese el dicho asiento" (Conti, 2012: 14-15). Esta acción representada en un símbolo del poder medieval como la espad,a se escenifica como una muestra más de autoridad por parte de los fundadores (Boixadós, 1994). Las voces dadas en el mismo momento, marcan una ruptura hacia el pasado cuando se inquiere si hay una contradicción respecto a esta fundación. A esta escena se incorporan la voz del pregonero y el disparo de los arcabuces. En lo que refiere al papel del pregón entendemos que se suma otro rasgo de mestizaje a esta ceremonia importada de la península. Juan Quichua, ladino, es quien en "altas e inteligibles voces" (Conti, 2012: 15) da cuenta de la posesión real sobre el territorio. Aunque no se especifica en el relato, el nombre del pregonero y la aseveración de su condición de ladino nos permiten inferir que el pregón se da en castellano y en quechua. Esta acción se inserta y suma entidad a un largo proceso que, desde la Baja Edad Media, perfiló el discurso jurídico erudito en un cúmulo de expresiones asequibles a la población asistente al acto fundacional (Agüero, 2008).

La materialización arquitectónica de este referente de autoridad que la fundación parece dejar establecido, tendrá un futuro incierto. El año 1630 marcará un signo infausto en la ciudad. Posteriormente a una peste que hizo estragos en la población, los edificios de la iglesia mayor y el cabildo colapsaron (Vergara, 1942). Más de dos décadas después, la documentación da cuenta, aun, de la carencia de un edificio donde se desarrollasen las actividades capitulares. En las actas del año 1651, Diego Iñiguez de Chavarri, Alcalde Ordinario y Justicia Mayor expresa su preocupación por la negativa de otros cabildantes a reunirse en "una ramada que está en la plaza pública cubierta de cortadera y sin puertas que es adonde asisten de ordinario los negros e indios… y se meten en ella cuando llueve"[1], opción que otras veces se había evitado a costa de

[1] AHP CRR Caja 21, leg. 3, libro Capitular 1651- 1652, 375 r.

sesionar alternativamente en las residencias particulares de alcaldes de primer voto y Justicia Mayor.

Partiendo de la idea de que poblar implica crear una corporación municipal, ideal de la sociedad de la época, a lo largo de la conquista se lleva a cabo un proceso de territorialización, es decir, de adjudicación de poder jurisdiccional a un espacio que hasta esa instancia se proyectaba como vacío (Agüero, 2008). En el mundo americano, este proceso se hace más visible porque implica la existencia de un "otro" diferente que debe ser puesto en "pulicia", habitante del espacio que se incorpora desde la perspectiva castellana. Las actas de fundación de Jujuy se refieren a los naturales comarcanos, subrayando la vinculación de estos con el espacio conquistado consignando que los mismos acudan tanto a refrendar la obediencia al rey como a recibir doctrina para alejarse de las idolatrías ancestrales. Esta doble función legitimante de la presencia colonial será convenientemente respaldada por las instituciones eclesiásticas que se asentaron en la jurisdicción.

La autoridad eclesiástica en la jurisdicción

El catolicismo constituye, a nuestro análisis, la urdimbre sobre la que descansan los fundamentos de la sociedad. En el mundo europeo, la institución eclesiástica proveía el marco ideológico de la división social en tres órdenes (Duby, 1997; Baschet, 2009). Gracias a ella, la supremacía de la nobleza y del clero sobre los siervos, quedaba legitimada de acuerdo a la teoría de una disposición divina que hacía de la diferencia existente entre los estamentos sociales el correlato de un orden teológico-natural. Así, señores, clérigos y siervos cumplían sus roles pertinentes al igual que en la naturaleza perros, corderos y bueyes se repartían las funciones de defensa, consuelo y trabajo respectivamente. En el orden individual, la adscripción al cristianismo brindaba a los hombres el acceso a la comunidad a través del bautismo a la vez que daba sustento a múltiples formas de identificación en tanto seres sociales (Baschet, 2009). El rito, el dogma, los sacramentos y las sanciones perfilaron un conjunto de herramientas de control social que moldearían la época. Entendiendo la cristiandad como un sistema donde diversas instituciones y actores se imbricaban dentro de la vida social de la

comunidad en una polisemia difícil de encuadrar en una institución única, la historiografía discute la pertinencia del término "Iglesia" para definir el orden católico previo al siglo XIX (Barral, 2007; Di Stefano, 2000).

En el marco de la conquista de América, la trascendencia universalista del discurso cristiano, proveyó el fundamento ideológico de las acciones coloniales de la Corona de Castilla. Desde el siglo X, se afrontó una decidida política que buscó transformar, fronteras adentro, a los pueblos que conservaban cultos paganos y extender en forma de conquista militar: una Guerra Santa hacia el infiel, representado en primer lugar por el Islam y más tarde por pueblos que profesaban otras religiones (Barnadas, 1999). El complemento político de esta vocación de universalidad será la erección de la figura del Papa sobre los poderes seculares. En la misma línea, el período de expansión territorial emprendido por Europa forjará un discurso jurídico que apoyará estas acciones. La guerra sobre otros territorios de considerará Guerra Santa y la cristiandad occidental contará con la prerrogativa del dominio sobre otras sociedades (Agüero, 2012). Diversas bulas papales que ya habían sido otorgadas en el contexto del proceso de Reconquista conferían a la Corona de Castilla la responsabilidad de la conversión de los infieles. Una acción sin precedente confiere por parte del Papado un poder eclesiástico extraordinario a los Reyes Católicos a través de la institución del Patronato que confería al soberano el título de "vicario de Cristo" legitimando el accionar de los españoles en el Nuevo Mundo en el marco de una empresa sagrada (Barnadas, 1999: 14).

El clero, tanto regular como secular, emprenderá una vasta empresa de conversión del indígena americano. La misma no puede ser analizada en términos globales ya que contará con experiencias singulares de acuerdo al contexto de las sociedades originarias de cada espacio, los recursos materiales disponibles, las políticas de las diversas órdenes y los múltiples elementos objetivos y subjetivos que entrarán en juego en el contexto de choque cultural (Barnadas, 1999; Bouysse Cassagne, 1997, 2012; Estenssoro Fuchs, 2003; Gisbert, 2008; Gruzinski, 1991, 1994, 2002). La acción de los evangelizadores será de vital importancia ya que se constituirán en agentes de colonización intentando convertir a los indígenas, legitimando el lugar de la encomienda en la organización de la mano de obra, imponiendo, asimilando y resignificando elementos culturales de un universo y otro a lo largo de la geografía americana. Las políticas eclesiásticas para con la población originaria serán tratados particularmente en

el presente trabajo, en principio, repasaremos algunos de los rasgos de la instalación del clero en Jujuy.

Sabemos que su establecimiento en el actual Noroeste argentino no fue un proceso de avance lineal, si no que -por el contrario- estuvo plagado de retrocesos, y estancamientos (Vergara, 1942; Bruno, 1969; Santamaría, 1995; Di Steffano & Zanatta, 2000). Hemos advertido que asumir que un espacio es periférico puede limitar y simplificar nuestra visión del mismo, aseveración que se aplica en varios aspectos del devenir de las nóveles fundaciones. Sin embargo, no debemos obviar el hecho de que existen contingencias materiales que evidentemente estaban presentes entre las zonas centrales y las que de ellas se alejaban, entre las que contamos a Jujuy. El Obispado de Santiago del Estero creado en 1570 se conservaría como la cabeza de la provincia eclesiástica que incluía el territorio jujeño hasta 1699 cuando la sede sería trasladada a la ciudad de Córdoba. A su vez, el Obispado dependería en primera instancia del arzobispado de Lima y después de 1609 del novel Arzobispado de Charcas (Bruno, 1969; Tedesco & Crouzeilles, 2005). La generalidad de las fuentes eclesiásticas santiagueñas critica la escasa disponibilidad de recursos que se les destina, la falta de agentes, la inaccesibilidad del espacio. El caso jujeño no será diferente en este sentido. En 1590 desde Charcas se efectúa la primera entrada evangelizadora a la provincia de Omaguaca que se reiteraría apenas fundada la ciudad (Moreno, 2013). Salvo la aparición del Padre Fonte en el acto de fundación, el primer tiempo de la vida de San Salvador no tiene constancia de la presencia de algún religioso. Será nueve meses después cuando se tenga noticias del nombramiento de un párroco. Como lo señala Vergara (1942) si lo hubo antes, no ha quedado registrado. Recibido y confirmado por los capitulares de la ciudad, Pedro de Mendoza se convertiría en el primer Cura y Vicario de la ciudad.

Los jesuitas arribarán a la jurisdicción en el año 1594 (Vergara, 1942). En el marco de las reformas toledanas, la orden emprenderá su tarea evangelizadora en buenos términos con la Corona. Esta situación, sin embargo, no se plasmó en la fundación de un Colegio de la Orden a pesar de contar con tierras que les habían sido otorgadas por el fundador (Estruch, 2008). Los franciscanos, en cambio, pudieron establecer vínculo con la sociedad local, irguiéndose como principal referencia religiosa. Los primeros miembros de esta orden, llegan a Jujuy en 1599 fundando un

convento que, para 1611, contaba con nueve religiosos, mientras los mercedarios se establecieron en una fecha no precisada antes de 1614 (Vergara, 1942).

Las previsiones de las autoridades del Obispado y la Gobernación dan cuenta de la falta de eclesiásticos, de las dilaciones y los impedimentos que signaron la vida de las jóvenes doctrinas (Bruno, 1969). Se inauguraba el año 1621 cuando el Obispo de Tucumán, Julián de Cortázar (Levillier, 1926), se lamentaba ante el Consejo de Indias de las malas condiciones de vida que sufrían los indígenas de la jurisdicción y la carencia de acciones tendientes a su evangelización que derivaba en que muchos fallecieran sin haber sido bautizados. Parte de esta realidad –a criterio de la autoridad religiosa- tenía su basamento en la extensión de las doctrinas que no podían ser cubiertas a pesar de la buena voluntad de curas y doctrinantes. El prelado hacía un llamamiento a que se reduzca a los indígenas como ya había sucedido en Paraguay y Perú, situación que podría revertir la descripta.

El establecimiento de doctrinas, la acción de los evangelizadores y el marco ideológico provisto por el cristianismo en el proceso de conquista constituirán una importante herramienta de dominación e imposición cultural. En este sentido, es preciso enmarcar el bautismo de los principales caciques de la región Diego Viltipoco, Diego Tilay, Francisco Yachagua, Juan Xgra, Pedro Ypildora, Pedro Layssa, Pedro Ossa, Domingo Paypaya, Francisco Limpita, Pedro Guarache, Antonio Cama que Sandra Sánchez considera como "el primer esfuerzo de conversión masiva en el proceso de pacificación de la región" (1996: 49). El análisis documental llevado a cabo por Miguel Ángel Vergara (1942) le permite inferir que para 1593 ya había sido creada la parroquia de Omaguaca a cargo de los jesuitas. Con certeza, una década después, el Padre Melchor de Argañaraz era nombrado Cura y Vicario del Asiento y Minas de Casabindo y Cochinoca (Vergara, 1942). A fines del siglo XVI existía una capilla en Perico a orillas del río que se denomina como una doctrina. Serán las primeras décadas del siglo XVII donde la acción evangelizadora se propague a la mayoría de las parcialidades jujeñas. Creemos que entre 1611 y 1620 se constituyó la doctrina de *ossas* y *paipayas* (Vergara, 1942). En 1612 el padre Francisco de Córdoba se ocupará de proveer la palabra divina y los sacramentos a los indios *paipaya*, mientras algunos años atrás, los franciscanos había hecho lo propio con los *ocloyas*, en la doctrina homónima. La evangelización de estos últimos constituirá un conflicto, ya que en 1630 los franciscanos acusarían al Cabildo jujeño de vedarles el acceso a la región de los *ocloyas*, por favorecer la acción de los jesuitas en ese espacio. La intercesión del Gobernador, por pedido de los

demandantes, aseguró la oposición de los capitulares jujeños que terminó con el abandono de la orden de San Francisco de la zona una década después (Sica, 2006).

Los elementos expuestos constituyen las variables de organización social sobre las que se impondrá la justicia de los colonizadores. Las sociedades prehispánicas y su vínculo con el espacio tanto desde las perspectivas productiva, organizacional y del imaginario tendrán vigencia sobre el modelo jurisdiccional implantado. La acción del clero prefiguró una acción estable sobre la población reforzando el espacio colonial. A la vez, los hombres de la iglesia oficiaron como mediadores entre peninsulares e indígenas difundiendo -además del cristianismo- una serie de elementos culturales entre los que contamos el idioma, el modelo familiar, nociones sobre lo permitido y lo prohibido, entre tantos otros. A fines del siglo XVII el Oidor de Charcas y Visitador Antonio Martínez Luján de Vargas se encontraría con un Jujuy organizado en rasgos generales dentro de la diagramación de dos repúblicas con diez pueblos de indios que conservaban autoridades étnicas y tierras comunales.

A diferencia de los pueblos puneños y quebradeños, los que se situaban en el valle de Jujuy se habían consolidado a lo largo del siglo XVII recurriendo a diversas herramientas que brindaba la cultura jurídica impuesta en un contexto de traslados y con la amenaza permanente de los indios del Chaco que asolaban la frontera de la jurisdicción (Sica, 2016). La Real Audiencia de Charcas y el cabildo de San Salvador de Jujuy serían receptores también de pleitos de diversa índole que harían de la justicia una referencia para la sociabilidad indígena y a la vez legitimarían el poder colonizador. Estas acciones, además de volverse instrumentos imprescindibles del proceso de conquista, son elementos intrínsecos de la cultura jurídica vigente y base sobre la que se asienta la pretendida conformación social. Para comprender la cultura jurídica que llegará a los indígenas, analizaremos los principales elementos que la conforman y su resignificación en el contexto americano.

II.

La cultura jurídica

El gobierno de las colonias americanas estuvo mediado por el imperativo de organizar la mano de obra, de mantener la hegemonía bajo la premisa de evangelizar e iniciar a los naturales dentro de la idea de policía cristiana. Expresiones que dan cuenta de ello se reiteran indefinidamente en la documentación como en las instrucciones dictadas por el Rey en 1580 al recién electo virrey del Perú, Don Martín Enríquez:

> "… en reconocimiento de tan gran merced como dios nuestro señor nos ha hecho de hacernos rey y señor de tantas y tan grandes provincias como son las de nuestras indias nos tenemos siempre por obligados a dar orden como los naturales de las dichas provincias del Perú le conozcan y sirvan y dejen la infidelidad y error en que han estado…" (Levillier, 1925: 11).

Estas palabras encierran hondas concepciones teológicas y jurídicas que forjarán políticas específicas que dotarán de legitimidad a la conquista y a la vez que moldearán la imagen de los naturales de América.

Españoles e indígenas vivían inmersos, antes del choque cultural que implicó la conquista (Gruzinski, 1991), en realidades diferentes que, sin embargo, tenían puntos de contacto no desestimables como ya señalaran Tvetzan Todorov (2008) y Thérèse Bouysse Cassagne (1997). Al describir a la vida andina –dentro de la cual incluimos el área que más tarde se consolidaría como la jurisdicción de Jujuy-, mencionamos el carácter sagrado de la organización comunal en estrecho vínculo con la tierra y las deidades. Esta misma conceptualización, podría atribuirse al mundo europeo que la colonizará. Consideramos que, en el extenso contacto entre españoles e indígenas, la imposición de modelos europeos generara un proceso plural y dinámico en que ambos sistemas se verán permeados. En términos generales, una sociedad que mantiene las estructuras características del medioevo (Baschet, 2009) será el modelo trasplantado a América.

El imaginario europeo instaurado fue fruto de una multiplicidad de procesos históricos que encontrará en el nuevo suelo una fuente de la cual abrevar. Los siglos XVI y XVII estarán signados por la transición a formas absolutistas del poder real (Anderson, 1979) que, sin embargo, serán menos acabadas de lo que los estudios clásicos pudieron ver y a las cuales nos referiremos a lo largo del presente capítulo (Agüero, 2008). La sociedad hispana que se impondrá en América, atravesada por fuertes principios corporativos, estaba subsumida principalmente al poder de Dios. La religiosidad, el rito, las pautas sociales junto al Derecho son herramientas de enorme eficacia que legitimaban la coacción directa de la conquista a la vez que contribuyeron a la occidentalización (Gruzinski, 2000) de los pueblos americanos. Los indígenas, por su parte, buscaron en los intersticios del sistema para sobrevivir en el nuevo orden manteniendo en mayor o menor medida sus propias prácticas. Las leyes y normas españolas fueron frecuentemente utilizadas, manipuladas para que contribuyeran al mantenimiento de ciertos marcos del mundo prehispánico (Stern, 1986) y se posicionaron como táctica de supervivencia individual o colectiva. Sin embargo no fueron ellas las únicas vías de organización social y normativa. Thomas Abercrombie traza un esbozo de las diversas representaciones con que se estableció el poder colonial:

> "En los Andes la hegemonía española se nutrió y reprodujo a través de la imposición de nuevas formas políticas –asentamientos y puestos de autoridad civil modelados sobre, pero mantenidos aparte de un molde de pueblo español-, y a través de muchas formas de teatro público y de rituales mediante los cuales los andinos habrían de expresar públicamente sumisión al dominio colonial (y de esta manera, civilizarse a sí mismos)" (1991: 202).

Por ello, debemos pensar, entonces, que la labor del clero excedió a la evangelización de los naturales. El accionar de los religiosos será fundamental a la hora de establecer normas y leyes, de implementarlas y hacerlas asequibles a la población. Experiencia propia del mundo europeo, se fortalecerá en América gracias a la premisa de evangelizar al indígena infiel. En el imaginario social y jurídico medieval, la transgresión atentaba al mismo tiempo contra "las leyes humanas", la "razón natural" y las "leyes divinas" (Agüero, 2009: 210). El devenir de la vida humana estaba signado por la ritualidad cristiana. Bautismo y unción de los enfermos, matrimonio y confesión… los sacramentos inauguran y cierran la vida en comunidad, regulan las

relaciones y los actos. Estos ritos de pasaje proveen al individuo del estatuto jurídico que lo representa en la comunidad: brindan nombre, estado civil, asientan su defunción convirtiendo a sus familiares en deudos y herederos. Por medio de la ritualidad, el cristianismo penetra en el ámbito privado, el de las acciones más íntimas y personales. Preceptos fundamentales como el matrimonio legitimaban la unión de los hombres ante Dios, en tanto que la necesidad de doctrinar, de asegurarse la educación y el ejemplo piadoso entre la población indígena hacían irreemplazable esta institución. Las disposiciones que atañen a los indígenas sobre los vínculos parentales, las relaciones de producción y con el medioambiente repercuten directamente en la cotidianeidad indígena y pasan a formar un universo cultural en el que inciden y son alcanzados todos los miembros de la sociedad.

En la concepción primaria de la sociedad medieval, radica la idea de que los hombres son seres incompletos. Será a través de la vida comunitaria que alcancen la complexión ideal donde se desarrollen como seres sociales íntegros. Ya hemos hecho referencia, en este sentido, al rol que la fundación de la ciudad alcanzó en la época. No casualmente el término "iglesia", entre sus múltiples acepciones, remite a la comunidad de fieles, que en este período alcanza a la sociedad toda (Baschet, 2009). El orden sagrado, implícito en el quehacer colectivo depositó en el Derecho la conservación de aquella disposición, de allí la importancia de la justicia, su trascendencia y rol medular dentro de la sociedad (Garriga, 2004; Agüero, 2007). Este universo se verá alterado por la incorporación de los indígenas americanos, hombres que vivían en comunidad, que mostraban cierto modo de organización –en lo que respecta a los parámetros de los observadores europeos- pero que habían existido al margen de la cristiandad a lo largo de su derrotero histórico. Sus almas, su vida, sus cualidades para la concordia social, presentaron un interrogante a teólogos y juristas que se embarcaron en manifiestos esfuerzos por encuadrarlos en sus propios parámetros de pensamiento.

El modelo social europeo contaba con una percepción muy acabada a la hora de plantearse el vínculo entre el poder espiritual y la autoridad temporal, vínculo que analizaremos y veremos actuando en la documentación. Esta concepción se impondrá en América por diversas vías: específicamente como políticas concretas pero también a través de la práctica social desarrollada por el grupo colonizador. El rol de la Corona, del Papado y la concepción jurídica sobre el indígena serán las primeras líneas que tracen el derrotero del ordenamiento americano.

La cultura jurídica europea

Según la concepción clásica que retomará el imaginario medieval, el hombre es un ser político, destinado a vivir en sociedad. Esta forma de vida supone *per se* el manejo de las herramientas para desenvolverse como cuerpo, es decir, la vida social le dará la posibilidad a los hombres de desarrollar sus atributos inmanentes de civilidad. El Derecho procuró reflejar la capacidad de los pueblos para autorregular sus conductas, de allí podemos señalar el reconocimiento implícito de la costumbre, aquel cuerpo de normas acuñado por la práctica de los hombres que encarnaba lo justo. Esta admisión cuenta con una larga tradición que abreva en el siglo III de nuestra era cuando el contacto entre el derecho romano y las leyes y costumbres de los reinos germánicos presentó el primer planteo en este sentido. La contemplación de la costumbre de aquellos pueblos contaba con una cualidad accesoria y con vigor de ley, en algunos casos exigiendo que la normativa romana se adecuara a la costumbre local y en otros casos situando a esta por encima de la primera (Barrientos Grandón, 2012).

La costumbre ha sido definida como la "segunda naturaleza del hombre" (Thompson, 1995: 16). Este vasto bagaje de prácticas y preceptos que se desarrollan en el seno de un grupo social tiene una inequívoca función regente, como bien lo marca Thompson:

> "Las costumbres hacen cosas: no son formulaciones abstractas de significados, ni búsquedas de los mismos, aunque pueden transmitir significados. Las costumbres están claramente conectadas y enraizadas en las realidades materiales y sociales de la vida y el trabajo, aunque no son sencillamente derivados de dichas realidades ni reexpresiones de las mismas" (1995: 26).

La costumbre brinda a una sociedad la posibilidad de pautar las prácticas consensuadas pero no dichas, de regular los tabúes, de incluir y excluir dentro de un marco de concordancia, muchas veces implícita porque "pertenece al estrato profundo del Derecho y es inherente a las estructuras más íntimas del orden sociopolítico, proporcionando una cimentación sólida y estable a la fragilidad e incertidumbre de la vida cotidiana" (Grossi, 1996: 90). Comparte con la religión, la cualidad de permitir internalizar lo permitido y prohibido, en el caso de esta última como un dogma, brindando "unidad a una comunidad moral concreta" (Durkheim, 1993: 37).

Nacido en el siglo XII, el *ius commune* proveería al mundo tardo medieval de sentido y legitimación. Esta matriz cultural, que tendrá una proyección de larga duración, se generará en base a la ideología medieval y contará, al igual que éste, con un carácter ambivalente. La teología moral incluía, tanto a la religión como al Derecho, para darle marco a la época. Un amplio campo conceptual compartido por ambas esferas marcaría el pulso de la sociedad, moldeando la conducta de los hombres a través de un doble juego, donde lo divino y lo terrenal serían esferas interpenetradas y -la mayor parte de las veces- indiscernibles (Clavero, 1990, 1994; Garriga, 2004; Agüero, 2009). Por ello, los alcances de las acciones de los hombres y la sanción sobre las transgresiones, operaban en un orden trascendental que hundía sus raíces en una humanidad pretendidamente esencial, a la vez que se elevaba sobre el mundo terrenal para alcanzar connotaciones sacras. El carácter sagrado o profano de las acciones quitaba, en parte, el peso del disciplinamiento a los cuerpos seculares y, en todos los casos, los dotaba de legitimidad.

Al describir las sociedades de Antiguo Régimen debemos conceptualizarlas –ya nos hemos referido a ello- como sociedades corporativas. Esta imagen operará simultánea y específicamente en diversos espacios sociales. La configuración cuenta con la cualidad de ser a la vez totalizante, jerárquica y particularista. El ordenamiento social, en tanto cuerpo místico, está regido por la cabeza: el Príncipe, de la misma manera que, en un plano superior, Dios preside el Universo. En esta representación, el cuerpo social se integra con los diversos sectores que, a modo de brazos, piernas o manos, completan el cuerpo de manera subordinada, pero imprescindible para el correcto funcionamiento de la unidad en su conjunto. Este orden se replicará, a su vez, en otras esferas que van desde los imperios a la familia, dando una coherencia universal a las relaciones tanto sociales como particulares (Kantorowicz, 2012; Agüero, 2008). La idea del cuerpo se proyecta en varios sentidos. A través de esta imagen, se vincula a cada miembro de la sociedad de un deber específico, en consonancia con los compromisos de los demás órganos. Si uno de estos fallase, la estructura entera sufriría tal falencia. Esto se condice con los principios de equidad, ya que la sociedad corporativa no se piensa en términos de igualdad, sino, de dar a cada quien lo que le corresponde, según el lugar que ocupe dentro de la misma.

En esta concepción, el ejercicio de la justicia se define como la herramienta garante del orden natural en el que deben desenvolverse los hombres. Esta condición se dimensiona si observamos otro atributo: el poder político como tal se concibe por contar con la facultad de declarar Derecho en relación al principio de *iurisdictio*, es decir, la potestad de dictar justicia, de generar Derecho (Costa, 2004; Garriga, 2004; Agüero, 2008). Esta concepción jurisdiccionalista del poder político será la que se implante en los dominios americanos y la que determine la imbricación entre la Corona, el municipio y el ejercicio de la justicia. Tal conceptualización resulta especialmente importante cuando estudiamos el mundo colonial americano ya que como señala Alejandro Agüero:

> "En el término municipal de las ciudades españolas en América se desplegaban las potencialidades normativas no sólo del derecho estatutario local, fruto de la regulación de las cosas comunes de cada república, sino también del derecho consuetudinario, cuya fuerza en la colonia parecía acentuarse por sobre el tradicional reconocimiento que tanto el derecho común como el real castellano le prodigaban" (2012: 111).

Es en este sentido, que la organización política del territorio –como adelantamos en el primer capítulo- adquiere relevancia por su carácter de jurisdicción, ese espacio que existe por adjudicación política del poder real a partir de la convicción de que son los hombres los agentes "naturales" para organizar su propia vida en comunidad. A la vez, la concepción jurisdiccionalista da cuenta del marco jurídico particular en el que se desenvolvió la justicia americana que tantas veces ha sido interpretada a raíz de la lejanía con el centro de poder (Agüero, 2008).

Repasando lo expuesto, podemos afirmar que el basamento de la sociedad que analizamos tiene, en la concepción del orden sagrado entendido como un cuerpo, la representación trascendental que el mundo terrenal replica. La concreción material de esta disposición se encuentra en la jurisdicción en tanto entidad del poder político, mientras que el ordenamiento social se estructura en torno a la ciudad. En América una y otra encontrarán en el Cabildo el punto de cristalización: "la organización municipal debe entenderse antes que como una alternativa jurídicamente definida, que también lo es, como una manifestación institucional de lo que podía hasta entonces adscribirse a una naturaleza social del hombre…" (Agüero, 2008: 34). La cita nos permite subrayar

esta condición fundamental de la cultura jurídica del Antiguo Régimen: la concepción de una cualidad social genésica compartida por la humanidad que será fundamentada por el orden divino que, teóricamente, la forja y la cultura jurídica que de ella deriva. Por lo dicho, estas características que hemos descripto nos permiten rescatar la metáfora que presenta al ordenamiento jurídico del Antiguo Régimen como un bosque. Al mismo se lo representa como un terreno hirsuto sobre el que no se plantea un cambio radical ni una planificación tendiente a modificarlo. La labor del Derecho en este panorama se limitará a una acción de tutela sobre lo dado naturalmente como la que podría ejercer un guardabosque en la floresta (Bauman, 1997; Garriga, 2004).

Es preciso plantear que, si bien esta era la modalidad de la cultura jurídica europea, el horizonte americano dará un sentido contradictorio. En los mismos términos, la clave con la que se proyecta el universo jurídico que se impondrá tras las revoluciones modernas, la del jurista como un jardinero que planifica, diseña y ejecuta, nos brinda una imagen excelente para pensar la obra de los hombres de leyes que se preocuparon por la sociedad colonial. Si bien esta imagen refiere a los juristas racionalistas del siglo XIX, creemos que la base que ostentan los naturales de América, signada por la idolatría y las formas ajenas al ideal peninsular de la época, precisaba de una figura con mayor poder de agencia que la que podríamos atribuirle al guardabosque del modelo original.

En esta breve caracterización de la cultura jurídica que se implantará en América es preciso destacar la cualidad permeable que el Derecho desde los tiempos romanos experimentara para con las costumbres de los pueblos que caían bajo su órbita, pero es necesario ver otros rasgos que dan cuenta de su plasticidad. El Derecho aparecía como un cuerpo dotado de múltiples niveles "articulados por una lógica de integración (y no de exclusión)" (Garriga, 2004: 14). Esta caracterización se refiere a la generalidad de los ordenamientos jurídicos pre-modernos donde rasgos de normas antiguas, de tradición oral, conviven con una cultura jurídica letrada en interacción constante (Hespanha, 1994). Se ha conceptualizado como "infrajusticia" a "la interacción entre práctica judicial y usos sociales de la justicia" (Mantecón Movellán, 2016: 27). Consideramos que esta postura implica suponer la existencia de una "justicia oficial" y otra que actúa por debajo de la misma, en tanto, nuestra perspectiva apunta a pensar una cultura jurídica donde todas las formas de ordenamiento -ya sean estas escritas, consuetudinarias, rituales o inmateriales- contribuyen a regular una sociedad.

En este sentido, nos interesa remarcar la cualidad plural con la que contaba el Derecho, tal como migró hacia América. Con la instauración de la cultura del *ius comunne*, una práctica intrínseca al mismo, el enfrentamiento dialéctico brindará una importante flexibilidad a los posicionamientos y las soluciones en juego lo que le suministraría la movilidad de adaptarse a las diversas contingencias en el tiempo y en el espacio (Vallejo & Beck Varela: 2012). En el mismo sentido, la condición probabilista del mismo, que fija la conciliación de los argumentos dentro de una cultura común abre un campo de interacción de vital importancia. Estos elementos interactuarán con renovadas posibilidades en el mundo americano. La concepción teológica, la cultura jurisdiccionalista serán herramientas indispensables en el proceso colonizador, pero no es posible suponer que se mantendrían incólumes en la nueva realidad. El rol del jurista se modificará y un universo se abrirá en este sentido cuando el orden del mundo conocido tenga que hacer lugar a los naturales de las Indias occidentales.

Los americanos

La universalidad compartida tambaleó al enfrentarse a la realidad americana. Solórzano Pereira en Política Indiana (1648) se preocupó por desentrañar el origen de los hombres americanos, orientando su preocupación a la falta de mención que de los mismos se hallaba en los textos canónicos. El jurista reconoce que en estos no se menciona que ningún descendiente de Noé "saliese ni poblase fuera de las tres partes que antiguamente eran conocidas en el Orbe; conviene a saber Assia, Africa i Europa" (1703:17). El carácter insular de América –supone- dificulta pensar en una migración posterior y ajena al relato bíblico. Tomando al padre Acosta, argumenta que los primeros habitantes podrían haber arribado a consecuencia de un naufragio. Las variables sopesadas por el jurista abrevaban en los textos antiguos y no descartan que el pueblo originario de los americanos estuviera en la antigua Roma, en Cartago o Tierra Santa, teorías que meramente mencionamos para dar cuenta de los debates convergentes en esa línea. Algunas versiones buscaron una explicación diferente situando al mundo americano dentro de la hagiografía cristiana. Así fue como se interpretó la figura de Viracocha como un héroe civilizador que habría llegado desde otras tierras o se experimentó preocupación por encontrar las huellas de santos cristianos en tránsito a través del suelo al que habían arribado los hombres del siglo XV (Bouysse- Cassagne, 1997).

La unidad de lo jurídico y religioso a la que nos hemos referido, se plasma en la reunión que, en 1504, aúna a letrados seculares, canonistas y teólogos que, convocados por la Corona, discutieron la legitimidad de la ocupación y la disponibilidad de la mano de obra de los naturales de América. Las bulas papales otorgaban la soberanía de las tierras descubiertas ya que era atribución del Sumo Pontífice detentar jurisdicción sobre la tierra de los paganos. En 1537, Pablo III deja establecido que los indígenas deben formar parte de la comunidad cristiana pero su situación de fieles contará con particularidades de peso que afectarán al mundo americano en su integridad (Padgen, 1988).

La problemática y la consecuente teoría sobre el paganismo antecedían ampliamente a la conquista del continente americano. Un largo periplo histórico había dotado a la cultura europea de representaciones sobre los "otros culturales". Los debates teológicos dividían a los paganos de acuerdo a la ocupación de un espacio que había pertenecido al Imperio Romano (que conllevaba el *dominium –de iure*- del cristianismo sobre estos) en oposición a los que se encontraban fuera de estos territorios, pero bajo el gobierno de facto de un príncipe cristiano, y, por último, aquellos que ni por su ubicación geográfica ni por su gobierno habrían tenido vínculo con este dogma, como sería el caso de los americanos. Otra división tradicional –y que tendrá mayor incidencia en este contexto- centraba su atención en el origen de su condición. A partir de esta consideración, se da una división en dos grupos: por un lado, aquellos que habiendo tenido contacto con la verdadera fe, no la habían abrazado, como judíos y musulmanes y por el otro, los de "una ignorancia insuperable", quienes habían carecido de la oportunidad de conocer el Evangelio "sin que esto se debiera a alguna falta propia" (Padgen, 1988: 64- 65). A propósito de esta afirmación, es sugestivo volver sobre la cita que abre el presente capítulo: al referirse a la necesidad de evangelizar a los naturales, el texto regio se remite al "error en que han estado…" (Levillier, 1925: 11) catalogando a la idolatría como un acto involuntario que la doctrina se ocupará de justificar a través de la ignorancia y la carencia de razón. En este último grupo se situaron los indígenas americanos quienes fueron catalogados como "gentiles" y en este sentido, a pesar de no reconocer al cristianismo como su religión fueron exonerados de culpa ya que se consideró que era el desconocimiento de la fe verdadera la causa de su "herejía" y no el rechazo de la misma. Esta visión, al menos en términos teóricos los ponía bajo la protección de la Iglesia y les reconocía aún la pureza de sangre ya que se los presumía "sin mezcla o infección de ninguna secta maldita", lo que los quitó de la injerencia de la Inquisición y los remitió a las esferas de las órdenes religiosas y la justicia (Stolcke, 2009: 12).

Francisco de Vitoria, el teólogo, jurista y catedrático de la Universidad de Salamanca que en el siglo XVI se ocupó de encuadrar a los indígenas americanos dentro de los parámetros del Derecho, subrayó la necesidad de introducirlos, no sólo en el cristianismo, sino en el bagaje de técnicas y saberes que detentaban los europeos. Tales elementos culturales, si bien no estaban alejados de la idea de policía cristiana, partían, en la mirada de Vitoria, del concepto de racionalidad. El dominico consideraba que, si bien todos los hombres encuadraban su comportamiento dentro del Derecho Natural, algunos actuaba movidos meramente por el instinto, en tan otros lo hacían motivados por la razón. Los naturales de América, ubicados en el primer grupo, precisaban de tutela que sería ejercido por los gobernantes que la Corona dispusiera en su beneficio. En este sentido, el derecho de evangelizar no era visto ya, como una atribución exclusivamente papal, sino de todos los cristianos. La motivación de la "razón universal" impulsaría a los españoles a viajar y procurarse los beneficios necesarios para sostener tal empresa, habilitando la libertad de circulación, de comercio y la apropiación de la tierra. A los indígenas no les restaba otro papel que el de aceptar esta imposición que -a la mirada de Vitoria- no podía ser más que beneficiosa en tanto cualquier negativa era una clara muestra de falta de razón que habilitaba el uso de la violencia (Williams, 1990).

Jurídicamente, a los indígenas se los dotó del status legal de vasallos libres. Desde las primeras décadas del siglo XVI, se definió que los indígenas eran sujeto de derecho. Esta aseveración se vinculaba con cuestiones ontológicas de la humanidad de los naturales americanos. Los mismos fueron considerados bárbaros, cualidad que los situaba en los límites de la humanidad concebida. Este carácter de bárbaros habilitó a los conquistadores a no reconocer ninguna forma de Derecho a estas sociedades e imponer el propio (Clavero, 1994). La divinidad implícita en el ordenamiento social se desagregaba en los diversos cuerpos contemplados en la sociedad. Dentro de ellos, la familia constituía el núcleo fundamental de ordenamiento que quedaba bajo la órbita de la teología y delegaba en el padre "estricto o figurado" (Clavero, 1994: 12) la responsabilidad del correcto desempeño social de su familia tanto nuclear como extendida (Zamora, 2017). En términos generales, el lugar del individuo en la sociedad, su imbricación con los demás y su rol dentro de la república dependía de su status, a partir de este lugar, se determinaría el derecho y su escala de participación social. El status que se atribuirá a los indígenas es el de condición servil, supeditado a la órbita

familiar, sin embargo, la particularidad de los mismos requerirá de algunos ajustes. Bartolomé Clavero describe este proceso como "la concurrencia para su caso entre un trío de viejos estados, de status previamente acuñados: el estado de rústico, el estado de persona miserable y el estado de menor" (1994: 12-13).

El concepto de rústico se aplicaba a quienes no detentaban participación en la cultura jurídica letrada (Hespanha, 1993; Clavero, 1994). Los mismos contaban con la posibilidad de aplicar la costumbre en los que refería a asuntos particulares. Esta categoría entraña, en términos teóricos, un principio general de marginación por parte del derecho objetivo hacia un amplio estrato de población que precede a la conquista de América. Decimos teóricamente porque contemplamos la multiplicidad de continuidades y solapamientos presentes en la cultura jurídica peninsular y la pervivencia de la costumbre tantas veces indiferenciada de la ley escrita. La estimación acerca de la carencia de recursos para desenvolverse socialmente, les arrogó el engañoso privilegio de atribuirles la condición de personas *miserabilis*. Tal categoría, heredada de los códigos de Constantino del siglo IV se ocupaba de las personas que eran especiales objeto de *caritas* entre los que contaban los huérfanos, las viudas o los enfermos incurables (Duve, 2007; Agüero, 2012). La proyección de esta categoría sobre la población indígena se hace explícita a través de las palabras de Juan de Solorzano Pereira en Política Indiana:

> "Miserables personas se reputan i llaman todas aquellas de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad o trabajos (…) Pero qualesquier que se atiendan, i requieran, hallaremos, que concurren en nuestros Indios por su humilde, servil, i rendida condición (…) dexo apuntadas de su imbecilidad, rusticidad, pobreza, pusilanimidad i continuos trabajos i servicios" (1703: 119).

La sumatoria de estas condiciones igualaba a los indígenas con los menores de edad e implicaba la necesidad de ser tutelados. De esta manera, la libertad quedaba eclipsada por el atributo de protección "conformándose así un particular estatus étnico que implicaba una subjetividad disminuida, sometida a la tutela perpetua del rey y de la Iglesia (Agüero, 2012: 249). Este singular estado tutelar residía en la particularidad de constituir un status étnico. Cuando en el Viejo Mundo, se velaba por un menor, era la familia la receptora natural de esa comisión. La particularidad americana en la cual toda la población y, por lo tanto, el grupo familiar en su conjunto detentaran tal condición los remitía a una esfera externa (Clavero, 1994).

Las formas organizacionales indígenas pueden interpretarse como costumbre. En la cultura tradicional del *ius commune*, la costumbre y la ley escrita comparten una misma esencia, ambas representan una interpretación del orden trascendente, siendo la escritura una distinción meramente adjetiva (Vallejo, 2009). En el caso de la costumbre, se consideraba que era el pueblo el que, con la repetición constante de unos mismos actos, realizaba aquella interpretación. Más allá de precedentes medievales sobre la posibilidad de "malos usos", o costumbres desviadas, la novedad colonial condicionará, aún más, aquella lectura, en tanto que la noción de pueblo se ve fuertemente interpelada en su unidad performativa originaria. A su vez, con el auge de la legislación en los siglos de la Edad Moderna, la costumbre comenzará a identificarse, cada vez más, con la noción de ley no escrita (Garriga, 2019). En el contexto americano, sólo serán admitidas como costumbre, aquellas prácticas que no atenten con la perspectiva de la policía cristiana, con la tradición católica. En la medida que las costumbres indígenas son admitidas, sufren un proceso de escisión al ser descontextualizadas del sistema global en el que se inscribían y consecuentemente resignificadas en el contexto de la tradición europea que las recoge, pasaje que "apunta a su progresiva colonización" (Garriga, 2019: 367).

A la hora de dar cuenta del grado de "civilidad" que pudieron tener o no los indígenas, algunos marcadores como las ciudades, la organización familiar o ciertas normas de conducta aparecieron como indicadores positivos presentes en la evaluación. En oposición, los pecados que iban en contra de la naturaleza que no eran catalogados como tales ejercían un desbalanceo en este sentido. Esta particularidad apuntada sobre los indígenas americanos de desconocer lo permitido y lo prohibido, el bien y el mal, permeará otras esfera desde lo religioso hasta lo comunicacional. El discurso jurídico analizado se encuentra absolutamente permeado por este "ambiente", una muestra representativa de esto la conforma el término "policía". Bouysse Cassagne al referirse a los cronistas que conjeturaron acerca de la trayectoria de algún santo en tierras americanas recoge la crónica de Bartolomé de Segovia (1552) que suponía la existencia de un héroe civilizador que les hubiera dado "policía conforme a lo que en ellas se usaba en aquellos tiempos" (1997: 158). Esta figura habría dotado a los naturales de América de las herramientas cognitivas y morales que les posibilitaría vivir en sociedad y alcanzar el grado de desarrollo material que intrigaba a los observadores de entonces. En la recopilación de leyes que edita en 1680 Juan de Solorzano Pereira se especifica que:

> "Los indios sean puestos en policía sin ser oprimidos para que los indios aprovechen más en cristiana y policía se debe ordenar que vivan juntos y concertadamente pues de esta forma los conocerán sus prelados y atenderán mejor a su bien y doctrina…" (1681: 190).

El uso del término nos remite a este ideal de inducir a los "naturales" a adoptar la única forma de vida que estiman correcta y, para ello, los conminan a organizarse en comunidad. El concepto ya ha aparecido en nuestra exposición: como señalamos en el primer capítulo en las actas de fundación se expresaba la intención de que los indígenas viviesen de "en pulicia" (Conti, 2012: 8) e incorporaran valores cristianos. No resulta ajeno a nuestra reflexión volver sobre la importancia de las palabras vertidas en el momento de la fundación de una ciudad. Un espacio "inculto" se transfigura para investirse de los valores occidentales, considerados verdaderos. Como ha señalado Agüero (2008), la fundación en sí, y las advocaciones en nombre de las cuales se realiza, insertan al nuevo espacio en un orden trascendente, sagrado y universal. El lugar que los naturales ocupen en el mismo es de vital alcance en relación a la imagen que de ellos se forme. Los pasajes repetidos a lo largo de las diversas fundaciones conviven con otros que dan cuenta de las particularidades locales. Unos y otros, el contexto histórico específico que signe cada acto –y que tengan presente los actores sociales asistentes- serán la cuota distintiva que haga de las palabras vertidas en cada ocasión una instancia particular. Lo propio y lo ajeno, lo conocido y lo desconocido, la cercanía y la distancia asimilados a la concepción de la "policía" o la ausencia de la misma son categorías omnipresentes en estos discursos. Muestra de ello, es el pasaje de las actas de fundación donde se expresa el deseo de "...que los naturales comarcanos que estuvieren metidos en la dicha jurisdicción acudan a dar la paz y obediencia a nuestro Rey y señor natural como deben y son obligados procurando y dando orden a que sean bien tratados y reducidos y congregados…" (Conti, 2012: 9). Resulta interesante reparar en estos términos: los indígenas deben "acudir", ser "reducidos" y "congregados", a continuación de expresa que "vengan a conocimiento de Dios Nuestro Señor…" (Conti, 2012: 9) dando cuenta de la intención de que se acerquen a lo verdadero, alejándose de sus desvergüenzas e idolatrías. Este acercamiento que es, a la vez físico y figurativo, marca un primer rasgo de lo que será el trazado de la jurisdicción, permanentemente tensada entre la ciudad, como sede de la autoridad, en oposición a las encomiendas, los pueblos de indios y la frontera signados por la desestructuración pero también por la

pervivencia. Específicamente, en el caso jujeño –y en cuanto al accionar de los indígenas se refiere- se menciona que, en el contexto de rebelión acaecida, los mismos, interrumpen la comunicación entre el núcleo del virreinato y sus territorios meridionales provocando gran daño para la totalidad de la gobernación.

Resulta interesante subrayar la paridad con que se utilizan los términos reducidos y congregados ya que el primer término tiene implicancias de movilización obligatoria mientras que el segundo se refiera a una mirada voluntaria estrechamente vinculado al imaginarios cristiano. En la misma oración, dentro de este discurso, se agrega que deben ser corregidos y castigados de sus desvergüenzas y atrevimientos; ritos e idolatrías y ceremonias antiguas. Con la comunicación de los cristianos se corregirán y enmendarán. En estas palabras encontramos una doble implicancia en la mirada intercultural. Por un lado, aparecen los atrevimientos y desvergüenzas, acciones contrarias a la cultura europea que se sitúan en el orden de las prácticas sociales en algún sentido moral y fuera de la norma social. Del otro lado, podemos ver las acepciones referidas a los aspectos puramente religiosos, los que se describen como ritos idolátricos y ceremonias antiguas. A esta formas que deben corregirse se establecen dos vías: la punitiva y la que implica imitación (lo corregido y castigado y lo que se solucionará a través de la comunicación con los españoles).

A la hora de interpretar estas miradas sobre el indígena, reconocemos una serie de planos distintivos que los condiciona. Las leyes y disposiciones se refieren a un indígena modélico y colectivo: aquel que se define en función de su falta de valores cristianos, de *civitas*. Una primera aproximación a ello lo constituye la mención a los mismos en las actas fundacionales. En este sentido, las actas se refieren a los indígenas que deben ser corregidos, llevados a la vida civilizada y ciudadana y evangelizados. En un segundo término aparecen los indios rebelados que debieron ser reprimidos para hacer posible la fundación. Los indígenas contemplados en este sentido se limitan a aquellos que se pliegan a la imposición de elementos culturales europeos y los que se resisten a la misma. En lo subsiguiente, se instala el rollo de justicia donde "se ejecute Justicia públicamente contra los delincuentes y malhechores…" (Conti, 2012: 14). Podemos pensar que el indígena que comete un delito debe recibir esta justicia pero en este sentido (en lo que respecta al acto fundacional) su rol se invisibiliza, al ser incorporado como actor social individual que forma parte, a su vez, de otro colectivo: el de los que está fuera de la ley.

Esta vinculación entre la idea de policía y de vida en comunidad organizada ("civilizada", hubieran destacado los contemporáneos) es medular a la etimología de la voz que proviene del griego polis. Covarrubias (1611) lo define como "El término ciudadano y cortesano. Consejo de policía, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad y el adorno de ella y limpieza. Es vocablo Griego, república. Político, el urbano y cortesano. Política, la ciencia y modo de gobernar la ciudad y república" (1873: 1221). En base a esta definición podemos reparar en el término como la órbita del gobierno corporativo y local "las cosas menudas de la ciudad" o "la ciencia y modo de gobernar la ciudad y la república" y nos lleva a pensar en la condición de una justicia corporativa, desagregada, que deposita en el gobierno de la jurisdicción –en este caso del cabildo- las potestades que refieren al orden de los hombres que la habitan, un orden que no se separa del ideal cristiano y al que los indígenas deben responder.

Las primeras incursiones en el suelo americano, evidenciaron la necesidad de establecer vínculos que hicieran factible el proyecto colonizador. En términos teóricos, algunas opiniones plasmadas en decretos reales propugnaban el casamiento entre españoles y naturales atendiendo a la supuesta influencia benéfica de los primeros hacia los segundos. Sin embargo la realidad pronto mostró la inviabilidad de este proyecto y se estipuló una diferencia tajante ente ambos mundos: la república de indios y la república de españoles (Burns, 2008). Esta disposición no hacía más que aplicar al medio étnico americano el antiguo principio medieval de la división en repúblicas. Solórzano Pereira en Política Indiana (1648) refiere al orden que desde los autores clásicos como Platón, Aristóteles y Plutarco ve a la República como un cuerpo en el que los hombres se complementan: "como de muchos miembros, que se ayudan, y sobrellevan unos à otros: entre los cuales, a los pastores, labradores y otros oficiales mecánicos, unos llaman pies, y otros brazos, otros dedos de la mesma República, siendo todos en ella forzosos, y necessarios, cada uno en su ministerio, como grave, y santamente nos lo da a entender el Apóstol San Pablo..." y retomando a Santo Tomás concluye que de esta manera "estará una Ciudad perfecta, y bien gobernada" (1703: 48). El concepto de república nos remite a los fundamentos de la sociedad medieval que se pensaba como un conjunto orgánico, no organizado artificialmente, sino replicado desde una concepción pretendidamente sagrada y natural. Como lo explicitan Vallejo y Beck Varela: no es esta una forma de gobierno sino "un conjunto orgánico y plural de sujetos subordinados a una autoridad común", en palabras de Jean Bodin "el justo gobierno de muchas familias, y de lo común a ellas bajo suprema autoridad" (Vallejo & Beck Varela, 2012: 141).

Esta forma de asociación se homologó, como ya hemos visto, con la representación de vida ideal dentro del imaginario medieval. En ese sentido, resulta interesante reparar en las palabras de fray Jerónimo Román y Zamora, cuando en el año 1575 hace una distinción entre las sociedades originarias americanas caracterizándolas como "poco repúblicas" y "más repúblicas" (Levaggi, 2001), acepción que nos remite a la que infiriéramos de Sebastián de Covarrubias, que incluía a la palabra república en la definición del término policía. La jurisprudencia reconocía el atributo de la justicia secular de reprimir los pecados públicos, aquellos que ofendían a Dios y a la república y que constituían un mal ejemplo. Reiteradamente, hemos utilizado el concepto de trascendencia para referirnos a la concepción del Derecho analizada. Es preciso reparar, una vez más, en esta categoría a fin de reflexionar sobre la implicancia que la noción de pecado confiere al concepto de delito. El pecado ofende a Dios, es decir, el castigo del delito lo retrotrae al orden pretendido de la sociedad ideal, de allí la vinculación con la idea de república (Agüero, 2009). En este sentido, rescatar esta cualidad del delito, que atenta contra la moral común y a Dios, presente en la cultura jurídica nos permite reflexionar sobre el lugar que en la justicia general se le dará al indígena, cuando este bagaje conceptual se aplique al otro cultural.

El reconocimiento del colectivo indígena como una república llevaba, implícita, la construcción de un imaginario sobre el mismo que contaba con sus propias atribuciones valorativas (propias y en relación a la república de españoles). Entre las múltiples referencias a este ordenamiento, cabe destacar la de Juan de Matienzo quien advirtió que la existencia de españoles e indígenas debía contemplarse por separado y a tal efecto eran necesarias leyes específicas para una y otra república, idea que desarrollaría a lo largo de su exhaustiva obra "Gobierno del Perú" (1567). Este principio de organización social se aplicó en el Nuevo Mundo definiendo un paisaje donde las ciudades de españoles tuvieron su réplica subordinada en los pueblos de indios. En esta disposición reside una intención de tenerlos a distancia, separados, diferentes, pero en base a una diferenciación subsumida a la idea de complementariedad típica de la sociedad corporativa de Antiguo Régimen. Ya en el siglo XVII, Solórzano Pereira alegará que ambas repúblicas "hacen un cuerpo" (1703: 45), reforzando la concepción original de complementariedad a la que ampliamente nos hemos referido. Es preciso marcar el carácter agregativo de la tradición medieval por el cual las repúblicas se suman a la conformación del reino en una lógica de reciprocidad entre servicios y privilegios con su consecuente desequilibrio en el aporte de la partes.

Sobre la diversidad de condiciones atribuidas a los componentes de las repúblicas y la concepción organicista en que se explicaba la sociedad, pudo cimentarse la aparente contraposición entre la libertad reconocida del indígena y su status de vasallo con la subordinación de facto que sufrían. La necesidad de remediar sus aparentes vicios y debilidades conllevaba –teoricamente- el imperativo de cuidarlos de modo paternal. Esto fundamentó el régimen de encomienda y las medidas coercitivas que aseguraban protegerlos de su propia "debilidad" (Agüero, 2012), generando un imaginario propio del suelo americano.

La propia visión de la sociedad colonial como un cuerpo ubicó a los indígenas en el nivel inferior, en el lugar de los pies. Más allá de la evidente degradación que conlleva este lugar, la referencia posibilitó vincular a los indígenas con los conquistadores dentro de la lógica corporativa, en palabras de Solórzano Pereira:

> "si estos pies sustentan i llevan el peso de todo el cuerpo, al propio cuerpo le importa mirar por ellos i traerlos bien calzados i guardados i quitar quantos tropiezos pudiere aver que les ocasionen caída, pues en ella peligran los demás miembros i aun la cabeza" (1703: 233).

Es esta otra expresión de la minoridad atribuida al indígena y la supuesta necesidad de protección que tiene también un sesgo de etnocentrismo que se expresa a través de los valores cristianos tal como lo expresa Matienzo en Gobierno del Perú:

> "Entre las otras cosas que su magestad tiene obligación y los encomenderos en su nombre, una es el enseñar a los Indios la policía humana para que puedan con más facilidad ser enseñados en nuestra santa fee cathólica" (Lohman Villena, 1967: 115).

Encontramos en esta lectura de la condición jurídica propia del indígena y las resultantes necesidad de protección y entrada en policía cristiana, el núcleo de la legitimidad del proceso de conquista española en América. La consiguiente pregunta radicaría en inquirir si no hubiese podido revertirse esta consideración con el devenir de la sociedad colonial, a través de los bautismos y la adopción de elementos culturales europeos que hicieran que los indígenas perdiesen sus condiciones iniciales.

Solórzano Pereira al referirse a la posibilidad de admitir a los indígenas en el sacerdocio estima que pasados diez años después de haberse bautizado se podía suponer que habían perdido su cualidad de "neophitos" (1703: 233) pero esta aseveración resultaba inviable si hubiese sido trasladado al conjunto de la población. Es que, como bien marca German Morong Reyes, los indígenas "no pueden dejar de ser indios ya que de lo contrario llegaría a su fin la misión civilizadora y colonizadora, lo que implicaría un serio problema de disposición de mano de obra gratuita" (2016: 57). Este rasgo vinculado al objetivo económico –primordial- de la presencia española en el Nuevo Mundo contó con el soporte de la cultura jurídica. Es preciso recuperar la imagen del jurista como un jardinero que mencionamos anteriormente. En este sentido, Zygmunt Bauman aclara que:

> "En todo jardín hay una sensación de artificialidad precaria; requiere la atención constante del jardinero, dado que un momento de descuido o de mera distracción los devolvería al estado del que surgieron (y que tuvieron que destruir, excluir o poner bajo control para poder surgir). Por mejor establecido que esté, nunca puede contarse con que el diseño de un jardín se reproduzca por sí mismo y tampoco puede confiarse en que lo haga mediante sus propios recursos. Las malezas –esas plantas no invitadas, no programadas, autónomas- están allí para destacar la fragilidad del orden impuesto; alertan al jardinero acerca de la eterna exigencia de supervisión y vigilancia (1997: 77).

El prototipo del jurista de Antiguo Régimen en la península no tenía la preocupación de "transformar la situación de ese territorio para acercarlo a la de un "estado ideal" fabricado" (Bauman, 1997: 78), sino, el de perpetuar la proporción de "dar a cada uno lo que es suyo" (Garriga, 2010: 20). El jurista que se ocupe del suelo americano, sin embargo, preservará una parte de los elementos autóctonos en el diseño que se plantea; esta carencia de completa artificialidad en su labor como jardinero es un rasgo que precisamos rescatar. Consideramos que la acción de los hombres de la justicia en América se presentaba como una tarea constante que no debía descuidarse, sugerentemente algunos párrafos extraídos de Confesionario redactado durante el Tercer Concilio Limense nos conducen en esa dirección:

> "Y en estas provincias del Perú es cosa de admiración ver la muchedumbre y variedad de supersticiones y ceremonias y ritos y agüeros y sacrificios y fiestas que tenían todos estos indios, y cuán persuadidos y asentados les tenía el demonio sus disparates y errores. Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demás es pensar que hayan de recibir la fe estos indios, aunque más les repitan y hagan repetir la doctrina cristiana, como sería en balde y sin fruto sembrar en un matorral espeso, sin desmontarle primero y romperle muy bien"[2].

Coincidiendo en el uso de la imagen del pretender cultivar en el espacio silvestre, los religiosos dan cuenta de la inmensa empresa que se proponen ejecutar. El desafío de organizar el Nuevo Mundo y la visión de los indígenas como menores de edad exigió una actitud proactiva por parte de los juristas que asumieron la tarea de diseñar la sociedad colonial como si de un jardín se tratase. El ordenamiento en dos repúblicas, la introducción de los indígenas a parámetros de vida cristianos, constituyó un proyecto social y político específicamente direccionado a cambiar, prescribir y componer un nuevo orden social para aquellos grupos. Juan de Matienzo es quien puede representar, en esta empresa, el ejemplo más elocuente. Si bien no podemos homologar la acción de todos los juristas en los mismos parámetros, la diferencia con respecto a la experiencia europea, resulta evidente. El proyecto de que las sociedades americanas adoptasen la policía cristiana entrañaba una complejidad renovada, difícilmente identificable con las prácticas que traían los conquistadores. Fueron los elementos conocidos los implementos disponibles en ese laboratorio que fue la experiencia colonial, pero éstos no salieron incólumes de la misma.

---

[2] 1585: s/f

Derecho y espacio: la jurisdicción

El Derecho peninsular impuesto en América y, específicamente, el que se ocupa de los naturales será susceptible a transformaciones en las cuales todos los agentes tendrán injerencia. Tal afirmación entraña dos vías de análisis principales. En primer lugar, la posibilidad de adaptación obedece a la lógica intrínseca de la cultura jurídica peninsular: su carácter agregativo, la plasticidad y permeabilidad referidas y la concepción casuística que daba espacio a la consideración del caso puntual por fuera de la ley general (Tau Anzoátegui, 1992). Existe una pluralidad de poderes normativos que contemplan lo local, generando un Derecho propio de cada espacio denominado "Derecho local" (Tau Anzoátegui, 2012), proceso que en América se hizo evidente desde las primeras experiencias de colonización. Como mencionáramos al referirnos a la contemplación de la costumbre, el Derecho local ya era una categoría presente en la Alta Edad Media. Las diferencias evidentes de la nueva tierra y sus habitantes hicieron de las leyes locales una práctica constante a la cual apelar. Sin embargo esta posibilidad de creación e incorporación que la cultura jurídica entrañaba, no era el único agente de transformación implicado en este fenómeno. En este sentido, el término "localización del Derecho" nos da la posibilidad de explorar un "proceso dinámico de interpretación del orden jurídico en general, a través del cual, cotidianamente, las autoridades jurisdiccionales desarrollaban su papel institucional" (Agüero, 2012: 93). Esta conceptualización corre el foco desde el lugar del que emana la ley hacia los agentes que la administran, multiplicando las posibilidades de adecuación de la normativa (Agüero, 2012). La propuesta, que no descuida el contexto de aplicación ni de interpretación, se complejiza si la insertamos en una trama de diferencia étnica, término que nos acerca al análisis de la segunda variable que consideramos trazar. El Derecho se convierte en una cultura jurídica gracias a la recepción, resemantización y circulación que la sociedad ejerce sobre el discurso normativo. El análisis documental que compone el cuerpo principal de la presente tesis encuentra a los actores sociales apelando selectivamente a determinadas normas o reinterpretando su contenido en detrimento de otras. Esta práctica signada por la acción de los agentes de justicia, las autoridades étnicas, los mediadores y aquellos que se desenvuelven en el papel de testigos, reos o víctimas compondrá una cultura jurídica específica que conceptualizaremos en el presente trabajo.

La posibilidad de localización del Derecho, de emanación de Derecho local en América da cuenta de las posibilidades de creación de pautas jurídicas estrictamente americanas pero posibilitadas por la lógica del derecho peninsular. El concepto de localización del derecho nos permite pensar en las adaptaciones que la ley experimentaba en cada jurisdicción. El análisis de estas variables contrastadas con los documentos que dan cuenta de estos procesos nos brindará la posibilidad de ahondar en un aspecto fundamental de la organización de una nueva sociedad: la génesis de un entramado cultural que hunde sus raíces en la pretensión de instalar una justicia específica para el espacio colonial americano pero que estará determinado por el accionar de todos los actores sociales intervinientes en dicha práctica.

Habitualmente, cuando se describe una zona como el actual noroeste argentino se lo representa en términos de periferia. Tal condición surge de la comparación con las áreas nucleares del imperio español en América, que, en nuestro caso, se relaciona directamente con el corazón del incario. Esta imagen coincide con el relato documental donde se multiplican los reclamos en los cuales los oficiales y cronistas demandan por la lejanía, la falta de infraestructura, la indolencia de la población (Levillier, 1920; 1921, 1926). En lo que refiere específicamente al ejercicio del poder, el consabido formulismo que precisaba que las disposiciones reales se acataban pero no se cumplían explicaba la disparidad del desempeño de las autoridades americanas respecto a lo que emanaba desde la Metrópoli. La periferia parecería explicar, en sí misma, las particularidades del espacio que correspondía a la gobernación del Tucumán. Lo que ya señalamos, en base a los presupuestos de Agüero (2008), sobre el rol que las potestades jurisdiccionales cumplieron en la órbita de los cabildos, también puede ser aplicada en este sentido. La relativa autonomía de las ciudades nacía, no de su lejanía respecto al poder central, sino, gracias a su propia lógica institucional y ejercicio de la justicia de acuerdo al ordenamiento organicista de la lógica política de la época.

Es indudable la existencia de una serie de aspectos materiales, vinculados a la distancia de los centros de poder que afectarían el ejercicio de la justicia en las diversas jurisdicciones (Tau Anzoátegui, 1992). En el primer capítulo, nos referimos a la excepcionalidad en el nombramiento de los alcaldes de primer voto de la ciudad de Jujuy, debido a la falta de personas en condiciones de ejercerlo. Otros casos estudiados para Santiago del Estero y Santa Fé respectivamente (Farberman, 2005; Barriera, 2008), dan cuenta que requisitos exigidos a los alcaldes ordinarios tales como la obligación de

saber leer y escribir, de no tener deudas con el fisco ni ejercer oficios viles eran desatendidos en favor del conocimiento de la realidad local, atributo más factible de obtener por parte de los posibles aspirantes. Otros condicionantes tales como la carencia de sitios adecuados para alojar a los reos (Aspell, 2008; Agüero, 2008), o la falta de intérpretes que ejercieran como mediadores con los indígenas, hacen de la práctica jurídica una experiencia compleja en relación a la coyuntura de cada espacio. Las tensiones reinantes entre las filas de los agentes de gobierno y justicia adquirían un peso específico singular ante la llegada de magistrados foráneos, vinculados mediante lazos políticos distantes a la correlación de fuerzas del lugar (Barriera, 2006). Sin descartar estas variables como rasgos certeros de las sociedades que integraron las regiones meridionales del Virreinato, creemos necesario repensar la dinámica de estas sociedades a fin de presentarlas en su particularidad, aquella que va desde las características propias de la sociedad corporativa que se implanta en América, a la creación de nuevos tópicos que estriban en la especificidad colonial. En este sentido, es posible señalar que la caracterización que debatimos sobre la periferia debe ser revisada a fin de analizarla en su propia dinámica y no como una explicación en sí misma.

El concepto de frontera resulta interesante a instancias de reflexionar sobre la implicancia que tendría en el imaginario social colonial. Cada ciudad estaba circunscripta por un *hinterland* inhóspito que en sí mismo constituía una frontera. Hay una idea de frontera como confín, la que no tiene un límite reconocido y la frontera interna la que se encuentra entre una ciudad y otra. Ya nos referimos al foco de rebelión que durante años –precediendo a la fundación de San Salvador- compuso Viltipoco así como lo fue en el camino hacia el sudeste, Juan Calchaquí. Ambas rebeliones aparecen en la visión del conquistador sobre el paso establecido hacia los territorios de la cuenca del Plata, el destino manifiesto del impulso colonizador y entorpeciendo el abasto de ciudades reconocidas como las lejanas Santiago del Estero y Córdoba. Hacia el este, la frontera mostraba otro rostro: el foco de rebelión menos definido pero más firme que compondrán los *chiriguanos* y los indóciles grupos del inhóspito Chaco Gualamba desdibujarían el corredor que virtualmente vinculaba la región andina con Asunción (Presta, 2000b; Oliveto, 2010). Retomando a Oliveto y Ventura (2009), consideramos que la idea de la frontera como confín, constituye un imaginario impuesto desde el poder. De esta manera la administración colonial delimita el espacio entre lo "civilizado" y lo "salvaje" legitimando las políticas de dominio y avance en donde el acento sobre lo fronterizo es inversamente proporcional a la injerencia de la Corona.

Como adelantamos en el capítulo anterior, entendemos que la visión sobre la frontera se constituye por imaginarios compuestos. Los elementos que dan cuenta sobre la vida política, la existencia de las repúblicas y la vida social de los hombres encuentran en la imagen de la frontera como metáfora y oposición una nueva razón para su vigencia.

Consideramos, siguiendo a Darío Barriera, que "El desarrollo del equipamiento político del territorio es, al mismo tiempo, proceso y resultado" (2006: 378). La concreción del mundo colonial americano se revela como el fruto

> "de la interacción permanente donde concurre el quehacer de distintos agentes de la comunidad política que fabricando, recreando y haciendo suyos unos dispositivos de gobierno, organiza jurisdiccional, institucional y simbólicamente un territorio, convirtiéndolo así en un espacio político" (Barriera, 2006: 378).

A partir de los viajes exploratorios y específicamente del Tratado de Tordesillas (1494) la totalidad del territorio atribuido a la Corona de Castilla y Aragón se consideró territorio realengo. Hay una concepción implícita del territorio que está ocupado pero sus habitantes carecen de atributos de civilidad, lo que lo hace susceptible de pasar a ser parte de una jurisdicción. Podemos afirmar que existen dos formas de ver la frontera: la que no está contemplada dentro de la jurisdicción, y la que contempla la jurisdicción pero no ha sido ocupada efectivamente. Existe un reconocimiento del antecedente: por un lado como oposición (la falta de *civitas*) pero que entraña conocimiento y sobre esto preceptos se funda un nuevo orden (Hespanha, 1993). El corporativismo que caracterizará la organización social y el imaginario medieval, alcanza a la ciudad. En el Nuevo Mundo, la ciudad será el enclave que establece jurisdicción en medio de la naturaleza, en la vida de las mujeres y los hombres que la pueblan. La frontera es el espacio donde no alcanza a llegar la justicia. Puede ser recorrida por el Visitador, quien recibe atributos jurisdiccionales directamente del Rey, pero escapa a la órbita del Cabildo, conformando un status por el cual el espacio no está institucionalmente vacío -ya que siempre estará al menos dentro de la órbita de un Virreinato- aunque en términos prácticos, así sea.

La importancia que la jurisdicción presentaba en el mundo europeo se plasmará de diversos modos en la experiencia americana. Aquel principio que fundamentó la organización política, recayó también en los pobladores del territorio. El sistema de repartimientos implicó el derecho sobre la mano de obra de los indígenas asentados en el espacio otorgado. En términos generales, la fundación de la ciudad ofrece el mismo marco. Las actas jujeñas refuerzan el lazo de los indígenas con la tierra a partir de la categorización de los naturales como "comarcanos", término que implica una vinculación con el territorio y la jurisdicción. A los comarcanos –siguiendo este documento- se destinan los esfuerzos para conducirlos hacia el cristianismo, ponerlos en policía. Al congregarlos, deben ser bien tratados y reducidos, tópicos que señalan todos los ideales vertidos hacia el trato para con el indígena. Se aclara que en caso de que los "naturales comarcanos" se volviesen en contra de la población se los puede castigar. Para ello se enumeran delitos menores como "daños y robos", apreciación que no los exilia de la idea del buen indígena.

El otro indígena que se menciona es aquel que se ha rebelado, el que atenta contra la integridad del orden colonial. El delito, en lo que refiere al indígena, no es una acción individual. Siempre se la toma como parte del colectivo y en oposición al bien común, del todo. En otro punto, se coloca a los "malhechores" como una generalidad. Es decir, en las actas de fundación el indígena solo interfiere para con la justicia respecto al momento en que atenta sobre la "civilización", no aparece el indígena cometiendo un delito en forma individual. Consideramos en este sentido que existe una idea de indígena "modélico" presente en las actas que es también el que se contempla como colectivo. Este puede rebelarse, ser idólatra, civilizarse… El indígena que perpetra un delito, como podría cometerlo un español, no se contempla aquí. Diferente es la referencia que hace la ley. Matienzo en el "Gobierno del Perú", al detallar los supuestos beneficios que los naturales perciben por estar bajo el dominio español, da cuenta de que se les administra justicia "igualmente ansí contra otros indios como contra españoles…" (Lohman Villena 1967: 84). Esta serie de variables obedece a una percepción sobre el otro que se proyecta hacia el conquistado, pero, a la vez, abreva en los fundamentos basales de la sociedad impuesta: las actas de fundación se preocupan por la república de indios, con sus atributos propios, sus pretendidas cualidades y defectos, aquellas características que fundamentan la organización corporativa y legitiman la colonización.

El orden normativo en su dimensión de producto cultural

El título del presente estudio refiere a ordenar una sociedad. El orden siempre entraña una jerarquización, sea esta en base a criterios de clase, étnicos, de género o etarios. Reflexionar sobre el ordenamiento social implica preocuparse por las tensiones, la hegemonía, lo implícito y lo manifiesto.

> "Para el jurista o el teólogo medieval (...) la realidad misma se considera esencialmente ordenada: el ser está compuesto de entes ontológicamente diferenciados y jerárquicamente alineados (…) Dios, los ángeles, los hombres, los seres animados, el emperador, el vasallo, el siervo son diferentes peldaños de una misma pirámide, tanto el cosmos como la sociedad humana subsisten en la medida en que están alineados según una estructura desigual y jerárquica que culmina en un vértice" (Costa, 2004: 17).

El carácter pretendidamente trascendental del discurso jurídico llevaba implícita una cualidad inmaterial de legitimación del orden indispensable para pensarlo en el contexto de época. A propósito de ello, es posible traer a nuestra reflexión, el concepto acuñado por Maurice Godelier (1990) de "monopolio de lo imaginario", a través del cual, el autor da cuenta del indisoluble vínculo que une a quienes detentan el poder con lo que controla las fuerzas del Universo. Un imaginario que, lejos de ser etéreo, es palpable y eficaz para las sociedades pre modernas, donde una minoría, apropiándose del control de lo simbólico se hace de los medios para regir la reproducción de los recursos y de la sociedad. Esta cualidad de imposición del orden, se refuerza en el contexto de una sociedad mestiza donde debemos sumar a estas tensiones, las relaciones de dominación colonial y la diferencia étnica. La estructura de control social europea se impone sobre sociedades estratificadas.

El universo que se instaura en las colonias americanas será reinterpretado de acuerdo a patrones de vida específicos, de allí la creación de un imaginario propio. Nos referiremos a la justicia, en donde, como ya demostramos, está inserta la religión, en términos ontológicos, pero también operativos. Sin pretender extendernos en este sentido ya que profundizaremos sobre el tema en el capítulo correspondiente, cabe volver a mencionar la hipótesis de Nathan Wachtel (1976) en "Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)" que plantea el profundo impacto que la muerte de los dioses propios acarreó a los indígenas peruanos. La desestabilización de los patrones psicológicos aunados a la mortalidad generalizada, la violencia impuesta y la desestructuración compusieron un campo donde operó la justicia más positiva. La acción de los evangelizadores, su prédica repleta de castigos infernales hacia aquel que desafiase la autoridad (que es divina, pero que opera a la par del poder colonial) constituye un refuerzo inestimable para instaurar el orden pretendido.

Nos interesa plantear que la justicia y su estrecho maridaje con la religión constituyen un corpus cultural que se impondrá por sobre la formas de organización social e imaginario de los naturales americanos. Para conceptualizar nuestro análisis, la teoría del control cultural explicitada por Guillermo Bonfil Batalla (1988) puede ser de suma utilidad. El acervo cultural de las sociedades cuenta –entre otros- con elementos inmateriales, estos son los de "organización" y "conocimiento" y de orden "simbólico" y "emotivo", los primeros referidos a los códigos atinentes a la comunicación intergrupal y los últimos que también pueden denominarse subjetivos que se constituye por las representaciones colectivas, las creencias y los valores (Bonfil Batalla, 1988: 6). El aparato de justicia peninsular así como el control social que viene de la mano del proceso de evangelización pueden contarse dentro de esta categoría. Sabemos que en este juego es la cultura europea la que hace una imposición más clara sobre el acervo cultural originario, sin embargo este proceso no debe verse como un movimiento unívoco sino en una relación dialéctica que tomará una dimensión propia gracias a la interacción de los diversos actores sociales intervinientes en este proceso.

La situación de conquista invariablemente entraña la convivencia de elementos culturales propios (aquellos que se han recibido como patrimonio cultural y los que produce el grupo social) con otros ajenos (que forman parte de la cultura del grupo que éste no ha producido ni reproducido). Se denomina "imposición" al proceso por el cual el grupo conquistador introduce elementos culturales ajenos a la sociedad conquistada.

Las formas de imposición pueden ser por medios velados o manifiestos, a través del consenso o la fuerza. Frecuentemente la conquista y la imposición vienen de la mano de un proceso de "supresión" que es la acción a través de la cual "el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno" ya sea elementos o capacidad de decisión sobre los mismos (Bonfil Batalla, 1988: 16). El autor considera que una cultura es "impuesta" cuando el grupo no tiene control sobre los elementos ni sobre las decisiones que a ellos atañen. En cambio, cuando determinado grupo alcanza la gerencia sobre elementos culturales ajenos y los convierte en objeto de decisiones propias se considera que estamos ante un caso de cultura "apropiada". Cada cultura está compuesta por un sinnúmero de elementos que interactúan entre sí y con elementos de otras culturas, el diálogo y las diversas alternativas generadas a raíz de este proceso darán nuevos matices a la sociedad creada. Esto atañe tanto al mundo indígena como al peninsular. Las propias contradicciones/ tensiones de cada sistema cultural adquirirán nuevo vuelo en el contexto de choque cultural. Las posibilidades en este sentido son múltiples: los traslados, las reducciones, las exacciones de trabajo, la imposición de un aparato burocrático aparecen como modalidades de quita de las facultades de autonomía, de decidir sobre la propia organización de un grupo étnico.

A través de esto, podemos aseverar que el Derecho entendido en este proceso de choque cultural tenderá a posicionarse como otro elemento cultural a ser impuesto, asimilado, adaptado o resemantizado. El Derecho con su impronta sacra, su profunda asociación con la religión se constituirá en una institución totalizante. Si bien esto ya era una realidad en Europa, la misión de evangelizar y poner a los indígenas en "policía" lo enaltecerán, habida cuenta de constituir ésta la premisa fundamental de la conquista.

El proceso de conquista y establecimiento de jurisdicción implica el reconocimiento de una ocupación previa del espacio por comunidades con mayor o menos grado de complejidad en su organización social. En el caso andino, la estructura del Tahuantinsuyu y las instancias propias de negociación y conquista implicaron la valoración y la persistencia de múltiples elementos autóctonos. A modo de ejemplo, podemos pensar en la pervivencia de los roles del *curaca* y del *tucuirico* conviviendo con autoridades impuestas por el orden colonial (Lohman Villena, 1967). Claro está, no podemos pensar que esta pervivencia está exenta de alteraciones. El dinamismo es una constante en cualquier proceso social y las

transformaciones propias de la colonización, profundizarán cualquier interacción en este sentido.

A la vez que se generan particiones propias del contexto colonial, los traslados y la desestructuración acaban con ciertas identidades grupales y refundan otras, a la vez que se conforma un proceso más vasto: la construcción del colectivo indígena. La mirada eurocéntrica que emana del español, la categoría jurídica que los identifica tiende a borrar las diferencias étnicas prehispánicas (Mörner, 1989) en un movimiento que no será unidireccional. Para los indígenas, el territorio donde habitan, los circuitos que en él frecuentan, la relación con la naturaleza y el orden sobrenatural que a través de ella se expresa, son algunos de los atributos que se resignificarán en el proceso de conquista, circunstancia que viene directamente de la disposiciones judiciales que lo regulan. Los traslados y la desestructuración generalizada que experimentó la población originaria puede ser leída como un proceso de supresión e imposición. Los ejemplos se multiplican: la imposición de una nueva estructura política, la aparición del castellano entre las lenguas propias, un sinnúmero de elementos de la cultura material y el proceso conquistador en sí mismo con su carga de violencia se concatenan en un vasto proceso. El grado de decisión que pudieron tener los indígenas sobre el manejo de estos recursos nos puede dar una idea de las posibilidades de control cultural que tuvieron y, consecuentemente, reflexionar sobre las dinámicas de cambio en las sociedades del Jujuy colonial.

La apropiación por parte de los indígenas de las leyes y ordenanzas que se ocupaban de ellos fue una parte fundamental de este proceso. La práctica judicial, aquella que desde el poder colonial atañe a indígenas es un factor de homogeneización étnica. En este sentido, el uso de las leyes hizo que las diversas etnias quedaran desdibujadas bajo el término de “indios”. La conformación de este colectivo alberga múltiples procesos de etnogénesis, algunos de los cuales ya pudieron vislumbrarse cuando nos referimos a los debates generados en torno a las denominaciones étnicas de los grupos que poblaron la región de Jujuy. Tal visión resulta un aporte a nuestra percepción temporal ya que implica un marco de tensiones que desdibuja la ruptura que implicó la conquista en sí para proyectar una serie de continuidades y cambios dinámicos en este sentido. Este tipo de mecanismos, de un dinamismo y de un alcance inconmensurable abrevaron en diversas fuentes por eso apenas pensamos en vislumbrar una arista de un proceso mucho mayor.

Justicia interétnica

La justicia, en tanto práctica social debe ser interpretada como un ámbito plural, atravesado por una diversidad de saberes que están en permanente tensión y son –a la vez- elementos de resemantización y creación. Los diferentes actores sociales se constituyen en agentes particulares de difusión de la cultura jurídica. La circulación de los discursos, la apelación selectiva a determinadas leyes y argumentos, el margen de autonomía que pudieron tener los diversos sectores mediarán en el ordenamiento de la sociedad. Las aseveraciones vertidas pueden aplicarse a cualquier contexto social, en este caso, es nuestro interés referirnos a la justicia que se ocupará de los indígenas, a la que se ha denominado "interétnica" (Bixio, 2003) y en la que nos interesa especialmente reparar. Al referirnos a justicia interétnica podemos definirla como una práctica mediada por la preeminencia de una institución de control social signada por la desigualdad, basada en la diferencia étnica. Así, en una misma escena procesal, un grupo asume el control de las herramientas disponibles desde una perspectiva etnocéntrica y de dominación hacia otro culturalmente diferenciado y objetivamente subsumido. Para estudiarla, debemos tener en cuenta un aparato letrado que se refiere a un "otro", pero a la vez se nutre y es susceptible de ser modificado en esa relación.

El concepto de justicia interétnica nos adentra en un complejo mundo social signado por el contexto colonial. La premisa de la protección a los indígenas bajo la concepción del Patronato Real encubre una relación de dominación que es objetiva y en términos generales, clasista. Al definir la justicia como "interétnica" nos centramos en la interacción del Derecho peninsular con los indígenas. Con ello, soslayamos otros colectivos étnicos como los afrodescendientes y las castas. La principal diferencia contemplada radica en que el indígena detenta una categoría jurídica que le es propia, condición que regulará la práctica analizada. Este status, al que ya nos hemos referido, moldeará un imaginario propio, pero también legitimará relaciones de dominación y producción, un perfil social y un ingente aparato cultural que lo componga. Juan de Solórzano Pereira al referirse a la libertad, estado y condiciones de los indios y contextualizar su status de rústicos, menores y miserables traza ingentes líneas argumentales que los aleja de la posibilidad de acceder a propiedad y desenvolverse con total libertad debido a "su corta capacidad" (1703: 27). Estas apreciaciones compondrán un tejido social que no sólo tendrá incumbencias en tanto imposición.

Este sistema cultural que abarca a la sociedad colonial en su conjunto, provee de herramientas de hegemonía y control social porque contará con la adhesión que -en mayor o menor medida- asumirán sus miembros. Desde las primeras décadas coloniales, aparecen a los largo de América los indígenas como activos sujetos que pleitean en la justicia ya sea individualmente o de manera colectiva a través de sus curacas. La justicia se convoca frecuentemente como una instancia preliminar o alternativa al uso de la violencia y la rebelión. En un plano cotidiano, es un recurso habitual para asegurar la supervivencia individual, familiar y colectiva. Sin embargo no podemos reducir la actuación de los indígenas ante la justicia a su papel como litigantes. Los documentos los tienen también como objeto de disputa y testigos. Por otra parte, más allá de los casos que han quedado registrados en la documentación, debemos pensar el acto jurídico como una atmósfera, un paisaje que se integra a la percepción cotidiana de los hombres. La demarcación del territorio –la jurisdicción-, la traza de las ciudades, el emplazamiento de edificios e instrumentos de castigo, la categoría jurídica, los empadronamientos, las múltiples formas de ritualidad pública son elementos ineludibles de percepción social. En este sentido se aprecia una doble visión, el aparato que componen la justicia y la religión se erige como un sistema total que explica la sociedad y el orden pretendido así como la existencia de los individuos y la razón de la conquista. El repaso de una disposición eclesiástica puede darnos una idea de esto, el capítulo cuarto de la quinta sesión del tercer Concilio Limense expresa:

> "Que se les enseñe a los indios a vivir políticamente
>
> Puesto que la vida cristiana y divina que enseña la fe evangélica exige un hábito de vida no indigno de la razón natural y del hombre que según el Apóstol primero es lo animal y después lo que es espiritual, recomendamos vehementemente a los párrocos y a todos los que incumbe el cuidado de los indios que se preocupen especialmente de que éstos dejando las costumbres salvajes e incivilizadas, se acostumbren a las instituciones humanas y políticas como ser que no vayan al templo sucios y desarreglados, sino lavados, arreglados y limpios, que las mujeres se cubran la cabeza con algún manto según lo dispuesto por el Apóstol Pablo, que en las casas usen mesas para comer y lechos para dormir, que las casas mismas no sean corrales de ganado, sino habitación de hombres con orden, limpieza decoro y si hay otras cosas semejantes

> que se lleven a cabo sanamente no con modo violento y molesto sino mas bien con cuidado y gravedad paterna"[3].

Estos se vuelven elementos cotidianos en el devenir de los hombres: pautan su vida diaria, la identidad propia y en relación con los demás miembros de su comunidad así como con otros colectivos étnicos y sociales.

Al referirnos a la multiplicidad de categorías que subyacen a los colectivos étnicos, a las ya mencionadas diferencias, debemos sumarles las particiones heredadas del Tahuantinsuyu y las propias de la sociedad colonial. Con esto nos referimos, no solo a las diferencias referidas a los distintos colectivos, sino, también, a aquellas que obedecen a la jerarquización social. En el mundo colonial, los indígenas encuadrados en la estructura de los pueblos de indios se diferenciarán de aquellos que de forma individual –y a costas de perder parte de su identidad- se insertaron en el medio hispánico (Lockhart, 1982; Stern, 1986; Poloni Simard, 2006; Presta, 2010). Es posible, sin embargo, moderar esta afirmación considerando que la movilidad de los indígenas era más profusa de lo que el poder peninsular procuraba formalizar a la vez que se hace necesario abrir un interrogante respecto al grado de concentración que las estructuras de las reducciones supusieron en el mundo andino (Presta 2000b). La categoría de tributarios que separó a los indígenas, más allá de su grupo de pertenencia, entre originarios, forasteros y yanaconas (Zulawski, 1987; Escobar de Querejazu, 2011) y excluyó a las autoridades étnicas del común resultó otra vara de extraordinaria incidencia en el perfil de la nueva sociedad (Bernand, 1997). A esto debemos sumarle que las categorías jurídicas se vuelven signo identitario. Ser indígena es ser susceptible a la reducción, a la paga del tributo mientras sus libertades son cercenadas, su aparato cultural vulnerado y reemplazado por otro. Estas, entre otras variables que desarrollaremos oportunamente, hacen del ejercicio de la justicia una práctica global, medio insustituible de organización social. Consideramos que el ejercicio de la justicia interétnica va a generar un mundo nuevo, con elementos peninsulares y prehispánicos pero no como adición de unos y otros sino como un espacio de creación.

La justicia peninsular convertida en justicia interétnica va a afectar directa o indirectamente al mundo indígena, generando nuevos procesos de adaptación

---

[3] 1585 s/f

generadores de un universo mestizo, no como una adaptación, sino como una innovación corporativa que ya era constitutivo de su imaginario. La circulación discursiva forja una cultura jurídica novedosa que tendrá una profunda incidencia en la sociedad colonial que podemos vislumbrarla *a priori* en cuatro direcciones:

1- La cultura jurídica peninsular estaba signada a fines del siglo XVI y en el siglo XVII, por el pasaje/convivencia entre elementos propios del universo jurídico tradicional y el culto (Hespanha, 1993). Ese pasaje, sin embargo era muchos menos acabado de lo que los mismos actores podían precisar. En el contexto de choque cultural, es posible que algunas reminiscencias de prácticas tradicionales hayan traspasado los límites de lo establecido por un orden jurídico recién estrenado.

2- El contacto con el mundo indígena dará lugar a la generación de variables mestizas en el campo de la cultura jurídica. Este proceso se orientará en un doble sentido: hacia el propio discurso hegemónico conformado por la religión y el derecho de los conquistadores, donde aparecerán modos de adaptación que reflejan interacción étnica y en el campo de las representaciones que los diversos grupos étnicos se harán de una justicia que les era ajena, en cuanto a su configuración, pero susceptible de apropiación en tanto fueran capaces de instrumentarla en defensa de pretensiones concretas.

3- A través del discurso de los colonizadores sobre los indígenas aparecen preconceptos y generalizaciones así como la visión contemporánea, cotidiana que excede las anteriores. Las ideas que se tiene que sobre los indios cristalizarán en representaciones que irán generando una imagen del indígena homogeneizante que no estará divorciada del perfil que la justicia compone de ellos.

4- Muchas de estas representaciones incidirán directamente en la vida de los indígenas generando una percepción sobre la justicia de los conquistadores que siéndoles originalmente ajena, debieron aprender a utilizarla como si fuese propia.

Este esquema nos puede guiar en la interpretación de las posibilidades de imposición y creación del Derecho en tanto elemento cultural. Lo expuesto nos permite aseverar que los múltiples “escalones” del derecho peninsular, la plasticidad

que le proveía la central figura del jurista y la posibilidad de "localización" va a hacer del mismo un producto especialmente susceptible de crear una cultura jurídica propiamente americana. Sin embargo, este proceso no podría definirse si no fuese por la apropiación que los indígenas harán de esta práctica en tanto recurso de supervivencia en el mundo colonial.

Por lo desarrollado, es preciso reconocer la práctica judicial como una instancia de comunicación mediada por las relaciones sociales de poder y, en el caso que nos ocupa, la dominación colonial. Las diversas disposiciones, su circulación, recepción, interpretación y resemantización por parte de los actores sociales formarán un entramado sobre el que descansará –o pugnará- la cotidianeidad y el ordenamiento social. Este proceso entraña una multiplicidad de aspectos, los modela a la vez que es moldeado por ellos. Relaciones de hegemonía, subordinación o solidaridad, estrategias de supervivencia, expresiones de consenso, negociación o rebeldía conviven en la práctica de justicia en su sentido más amplio, aquel que fluctúa entre las instituciones y la cotidianeidad, el mundo peninsular y el de los naturales, las ciudades y sus términos. La cultura jurídica americana estará inserta en la lógica propia de la justicia peninsular de raíz medieval y parte de su pretendida especificidad será una creación posible gracias a los elementos impuestos por la colonización. Este orden social que se basaba en un principio de desigualdad reconocido, legitimado en una visión corporativa de la sociedad (Mallo, 2004) será el marco ideal para instituir la justicia interétnica. El entramado cultural del mundo tardomedieval, pletórico de signos que determinaban jerarquías y desigualdades, incorporará sugestivos recursos que den cuenta de la situación de dominación colonial. Esta desigualdad se replicaba en el acto judicial en donde los roles de cada participante del mismo respondían a su lugar en la sociedad y eran pilares de una "puesta en escena" (Barriera, 2008: 361) que, bajo ninguna circunstancia, escapaba a un orden articulado. En este sentido, la pertenencia étnica o la cualidad de ser ladino entre otros atributos se volverán signos identitarios específicos del contexto americano.

Esta clave de interpretación abre el análisis a códigos semánticos, lingüísticos y paralingüísticos que interactúan en el orden cotidiano del devenir social. La observación sobre la diferencia estuvo subsumida a un relato acerca de la barbarie acorde al etnocentrismo de los conquistadores pero también en función del conocimiento a fin de aprovechar o descartar los elementos culturales que

pudieron ser funcionales al proyecto conquistador. Este entendimiento limitado de la otredad está mediado por los propios patrones culturales del conquistador, abreva en la necesidad de apoyarse en el aparato productivo- organizacional de los dominados y recoge múltiples elementos y prácticas que toma del otro de manera voluntaria algunas veces tejiendo un entramado propiamente colonial.

El ya referido proceso de constitución de la jurisdicción será acompañado de la aparición en el horizonte americano de nuevos marcadores que comenzando por el rollo de justicia y siguiendo por el cabildo, la iglesia y la cárcel se erguirán como indicadores simbólicos y materiales de la autoridad. Estas referencias se complementarán con diversas formas de ritualidad pública entre las que procesiones, festejos, entradas de autoridades poblarán y determinarán los días. En tanto, el tiempo comenzará a medirse de acuerdo al calendario litúrgico, contingencia que se reforzará cuando la paga de tributos se corresponda con las festividades religiosas en fechas como San Juan o Navidad. Estas solemnidades que enlazan lo civil con lo religioso de antigua trayectoria en el mundo europeo constituyen otro rasgo de control social aplicado a los naturales de América.

En este juego de tensiones que busca establecer hegemonía los grupos sociales hacen uso de formas simbólicas y culturales para conseguir que su poder llegue a reproducirse de un modo automático. En este sentido Pierre Bourdieu (1997) nos provee de los conceptos de capital simbólico para definir aquel bagaje de representaciones que está en pugna entre un grupo dominante y otro dominado y que terminará por hacer que la cultura hegemónica se vuelva masiva. Consideramos que la imposición de estas prácticas a través de la acción colonizadora, dará un aspecto diferenciado a la misma en comparación con la percepción que los europeos pudieron tener de un proceso de larga data. Estas formas de control social no tendrían eficacia, sin embargo, si no operaran al mismo tiempo que el corpus de leyes aplicadas en el mundo americano a través de las diversas esferas de autoridad que hicieron posible la apropiación por parte de la población indígena. El análisis de las mismas será el objeto del próximo apartado.

III.

La justicia impuesta

En la introducción a su obra "Sumarios de la Recopilación General de leyes de las Indias occidentales" (1628), Rodrigo de Aguiar y Acuña hacía un diagnóstico sobre la circulación de las leyes expedidas para América. El dictamen era, más bien, negativo. Estas leyes, que según su criterio constituían "las leyes más bien advertidas y llenas de piedad y conocimiento que ha tenido provincia ni Reyno", no contaban con la cualidad de universales "por haberse despachado todas en cédulas y provisiones sueltas y manuscritas, dirigidas a Virreyes Audiencias Ministros o Prelados particulares, con que pocas han podido llegar a noticia de los pueblos y raras a la de sus vecinos y moradores…" (Aguiar y Acuña 1994: 3).

Esta falta de sistematicidad y divulgación no era, para el autor, la única razón de su desuso ya que advierte que algunas, aun habiendo sido publicadas, no se aplicaron por falta de ocasión o desidia y así "perdiolas la memoria y ocultolas el olvido…" (Aguiar 1994: 3). Las razones expuestas que justifican al autor la necesidad de la obra que preludia con estas palabras no deben ser objeto de extrañeza ni atribuidas a las eventualidades americanas. Lo analizado en el capítulo precedente acerca de los múltiples niveles en los que se articulaba el *Ius Commune* y el proceso de larga duración que suponía la convivencia y pasaje del Derecho tradicional al letrado (Hespanha, 1993; Garriga, 2004) admite estas contingencias como rasgos intrínsecos del mismo. Es posible, sin embargo, pensar que esta lógica haya alcanzado en América una visibilidad que no tuvo en la península. El "extrañamiento" que supuso el pensar y pensarse en el Nuevo Mundo nos lega este tipo de expresiones que se erigen como referencias de peso para abrir el análisis de las leyes generales que moldearon el mundo colonial del siglo XVII en el espacio surandino.

Rescatar esta cualidad contingente de las leyes que circularon en América es un punto de vista necesario para introducirnos a la temática que pretendemos abordar. El análisis del corpus normativo en tanto elemento cultural impuesto por los conquistadores que a su vez será apropiado y resemantizado en la órbita indígena a la vez que lo limita, multiplica las posibilidades analíticas. Es preciso reparar en que no todas las leyes estarán disponibles para que sobre ellas se ejerza este proceso mientras que otras lo experimentarán tangencialmente. Desde la Historia del Derecho, existe una vasta tradición que se ha ocupado de analizar Recopilaciones, Ordenanzas y Cedularios entre otras formas de expresión normativa (Tau Anzoátegui, 1992 a; 1992 b; 1999; Martiré, 2003). En términos generales, estos estudios dan cuenta de la creación de leyes a través de dos vías principales, las que emanaron directamente de la Corona signadas –en buena medida- por el desconocimiento material de la realidad americana y las que fueron creadas en el suelo conquistado. El derrotero que unas y otras experimentaron en el proceso de conquista lejos estuvo de ser lineal. En 1512, las Leyes de Burgos expedidas en la península salían a la luz reforzando que lo dictado había sido consultado con los miembros del Consejo con experiencia en La Española. Desde las instrucciones establecidas por los Reyes Católicos en los primeros años de conquista a las recopilaciones del siglo XVII percibimos un panorama donde el casuismo multiplicó las pretendidas y vacuas normas generales (Tau Anzoátegui, 1992b, Martiré, 2003; Agüero, 2012). El siglo que constituye el principal objeto de nuestro interés ha sido interpretado como el momento de "ordenación y consolidación" de la instituciones españolas en América donde a través de la concreción de las diversas recopilaciones, la jurisdicción colonial adquiere "una cierta vida propia y autonomía con respecto al poder central" (Tau Anzoátegui, 2012: 86). Como la cita lo adelanta, los términos son relativos: "Al igual que las recopilaciones castellanas la de Indias [Solórzano Pereira, 1680] también quedó anticuada al nacer. La producción normativa continuó y se agudizó durante el siglo XVIII…" (Agüero, 2012: 241). Este proceso de continuo dinamismo donde convergieron tradiciones de la cultura jurídica peninsular revitalizadas por la coyuntura americana perfilará la base en donde se genera la justicia interétnica. Nuestra intención reconociendo y tomando como apoyatura el trabajo generado por la historiografía es pensar en qué medida este vasto corpus documental llegó a un remoto espacio de América como lo fue Jujuy y de este modo se hizo asequible a la población que nos interesa: los indígenas que allí vivían.

Para que la cultura jurídica castellana se convirtiese en justicia interétnica debió expedirse y ponerse en práctica un corpus de leyes que se refiriera al colectivo indígena. El mismo se enmarcará en la idea de iniciar a los naturales en policía cristiana, concepto desde el cual parten todos los sentidos y directrices posibles. Paulatinamente el conocimiento del espacio, las particularidades de los diversos grupos quedarán expresados en Leyes y Ordenanzas. Circunstancias históricas como las que rodean a los tlaxcaltecas en su asociación con las huestes españoles constituyen ejemplos específicos para los cuales se recomienda que los mismos puedan guardar sus costumbres. En un sentido diferente, las particularidades geográfico-territoriales serán temas de concreta consideración. Una concepción muy acabada acerca del determinismo operado por el entorno natural que rodea a los indígenas se plasmará en diversas disposiciones y se refrendará en cada Visita. Las leyes refieren al temple al que están acostumbrados, a los perjuicios que podrían acarrear los traslados. En este sentido, reparemos en el término "natural" ya que lo veremos actuando de forma polisémica, nombrando a los hombres y vinculándolos a su espacio original. Este nexo con la geografía es un elemento más de aquellos que se contemplan en términos de permanencia. Hablar de continuidad supondría un reconocimiento manifiesto de la relevancia del corpus cultural prehispánico. Si bien los testimonios dan cuenta de la constatación sobre las ventajas que la organización prehispánica supuso a la europea (Murra, 2002) consideramos que en términos institucionales, la pervivencia se ciertos elementos estuvo signada más por las necesidades coyunturales que por el reconocimiento explícito del corpus cultural original, de la lógica propia de la vida indígena.

Lo cierto es que, más allá de la pretensión de hacer tabla rasa sobre el pasado prehispánico, se registra una afirmación sobre múltiples aspectos de la organización previa. El mismo puede vislumbrarse en medidas como la incorporación de los curacas al entramado institucional o las directrices vertidas por Matienzo para que el visitador "averigüe las tierras que son del sol y del inga y las amojone aparte para repartir a españoles" ((Lohman Villena 1967: 124), ejemplos que se suman a los referidos en el capítulo precedente y que se multiplicarán a lo largo de la presente tesis.

Leyes para el espacio peruano

Como comprueba Woodrow Borah refiriéndose a las Leyes de Burgos: "pese a que en muchas cláusulas se pedía el buen trato a los indios, no iban mucho más allá de las instrucciones previas" (1985:32). Los años 40' del siglo XVI marcan el avance de la Corona por sobre las prerrogativas que habían asumido los primeros conquistadores en América a través de políticas que serán plasmadas en las Leyes Nuevas (1542-1543) que crean el Virreinato del Perú y abren el camino al accionar de autoridades como los virreyes Luis de Velazco en Nueva España o Francisco de Toledo en los Andes. En el ordenamiento general, las mismas se complementarán con las Ordenanzas sobre Descubrimiento Nuevo y Población de 1573, a través de las cuales, una estructura orquestada desde la Corona cerraría el período de los conquistadores.

Específicamente, para el caso peruano, y para el período que nos interesa, la legislación dictada por Toledo resulta una referencia fundamental. A su vinculación con la injerencia de la Corona en la organización del continente, se suma la específica contingencia del dilatado conflicto entre almagristas y pizarristas que tuvo en vilo a la región andina entre los años 1537 y 1554 (Sempat Assadourian, 1993; Andrien, 1996; Bonnet Vélez, 2000). En este sentido, la actividad legislativa llevada a cabo por el Virrey Toledo, tras su largo recorrido por el territorio, apuntó a organizar reducciones que conglomeraran la mano de obra indígena, la organización del tributo y la mita en un intento por controlar el poder de los encomenderos quienes verían recortada la posesión de las encomiendas por tres vidas, acción que había procurado iniciar infructuosamente su antecesor el Conde de Nieva (Bonnet Vélez, 2000; Pacheco Balanza, 2012).

Este profundo reordenamiento del mundo andino tuvo en la obra "Gobierno del Perú" de Juan de Matienzo (1567) un importante punto de partida sobre el cual constituirse. Como mencionamos en el capítulo precedente, la acción contemplada en este tipo de testimonio buscaba diagramar la implantación de una sociedad idealizada en base a lo que consideraban los valores "verdaderos" del mundo cristiano. Bajo estos preceptos, las últimas décadas del siglo XVI asistieron al reordenamiento de los componentes que habían forjado el proceso de conquista, instaurando un modelo dual y complementario: la república de indios y la república de españoles. Esto obedece al principio corporativo de la sociedad: cada una de las repúblicas va a contribuir en la medida que le corresponde al bien mayor.

Españoles e indios debían estar separados, pero, a la vez, en una interacción complementaria tal como lo estipulaba el modelo que desplegará la obra de Matienzo. Sin embargo, no se descuidaron sectores indígenas específicos que presentaban situaciones definidas, respecto a su condición como los yanaconas con otros que difieren entre sí por sus obligaciones u ocupaciones concretas. Como señalamos, en términos nominales la intención de estas disposiciones abrevaba, en un sentido general, en el ideal de reducir a la vida política a los indígenas según los parámetros de la época, idea que se concatenaba con necesidades más urgentes que estribaban en el manejo de la mano de obra y los recursos. La necesidad de reorganizar a los indígenas en el espacio proveía la posibilidad de instruirlos en el catolicismo, meta teóricamente primordial de la empresa. En esa dirección, Matienzo alentaba la práctica de "enseñar a los indios la policía humana para que puedan con más facilidad ser enseñados en nuestra santa fee Catholica..." ya que "son grandes los inconvenientes que se siguen a los Indios de estar apartados y abscondidos asi para lo que toca a su policía como para su conversión y asi lo primero que conviene lo que el visitador haga es visitar toda la tierra poblada y no poblada..." (Lohman Villena, 1967: 115). Los mismos términos son retomados por Toledo cuando justifica la medida concreta que devendría en el sistema de repartimientos:

> "en ninguna manera los indios podían ser catequizados, doctrinados y enseñados ni vivir en policía civil ni cristiana mientras estuviesen poblados como estan en las punas guaicos y quebradas y en los montes y cerros donde estaban repartidos y escondidos por huir del trato y comunicación de los españoles que les era aborrecible y porque en ellos iban conservando la idolatría de sus ídolos y los ritos y ceremonias de sus antepasados…" (Lorente, 1867: 13).

Estas acepciones se trasladan a la diagramación del espacio físico, proyecto que necesariamente es reflejo y constructo determinante para los hombres que lo habitan. En esta concepción vislumbrada, los pueblos que se fundarían en el terreno "ganado a la idolatría" aparecían como la oportunidad de asentar el ideal social latente en la doctrina jurídico- teológica.Según el proyecto de Matienzo, los pueblos indígenas debían contar con calles anchas y plaza central, frente a la cual se situase la iglesia, un solar destinado al aposento de españoles que llegasen al pueblo, Casa de Consejo y hospital con sus respectivos huertos y dependencias. Se disponía también que las residencias de corregidores y sacerdotes se ubicasen la una, junto a la cárcel y la otra, lindante a la iglesia.

También a su lado debía establecerse la casa del religioso que dispensase la doctrina. Cada cacique contaría con una cuadra, dependiendo del número de indígenas que tuviese, mientras en los dos solares ubicados detrás de la casa del Corregidor, se proyectaban para casa del *tucuirico* y cárcel. Los demás solares de la plaza se destinarían a los españoles casados que quisieren vivir entre los indios. En términos generales, se refuerza, además, la necesidad de contar con acceso al agua, a las buenas tierras y que se encuadren en el temple adecuado. En este sentido, se concatena con lo promulgado por las Ordenanzas de Población de 1573 que prevén para los asentamientos españoles respecto a las condiciones climáticas, la posibilidad de contar con agua, espacios aptos para el cultivo y la cría de ganado. La diferencia entre unas y otras normas estriba en la cualidad de "natural" que se le reconoce al indígena y que –por descontado- se niega al español. Para los primeros, la cualidad de residir en un espacio donde el temple sea como el de su lugar de origen será objeto de ordenanzas, pleitos y argumentaciones que nos ocuparemos de explorar. Una realidad concreta la constituía el hecho de que no todos los indígenas estaban sujetos a un pueblo de indios. Desde el siglo anterior, un problema constante consistía en la emigración voluntaria, o forzada de indígenas a otras regiones, de donde generalmente no volvían. En el caso que nos ocupa, particularmente el polo minero de Potosí atraerá importantes cantidades de mano de obra oriunda del ámbito jujeño. Ya en 1586 –comprueba Zorraquín Becú (1965)- el gobernador Juan Ramírez de Velazco resolvió crear un Alcalde de sacas en cada ciudad, para tomar cuenta de los indígenas que eran enviados a otras jurisdicciones y exigir su retorno, preocupación que también mostró su sucesor, Pedro de Mercado Peñaloza quien dictó ordenanzas en el mismo sentido.

Las disposiciones que se ocupan del territorio también se preocuparán por quienes allí se asienten. Al referirnos al concepto de república mencionamos que, a cada una de éstas, se les adjudicaba un status moral particular. Implícita o manifiestamente, la planificación de los pueblos de indios reparará en ello. En la misma línea doctrinaria que Matienzo, las Ordenanzas de Poblamiento especifican que las personas que se ocuparen de los descubrimientos sean buenos cristianos, virtuosos y bondadosos. Claro está, estos son los términos ideales que si bien se alejan de las características reconocidas de los conquistadores, dan cuenta del espíritu que guiaba este ordenamiento.

El profundo proceso de organización de los dominios americanos que en el Perú iría de la mano del Virrey Toledo se gestó en gran medida en la Junta Magna de Indias que se congregó en Madrid a fines de julio de 1568. La reunión, presidida por el Cardenal Diego de Espinosa, presidente del Consejo de Castilla e Inquisidor General, contó, además, con la participación de los presidentes del Consejo de Indias y de la Orden, consejeros de la Corona, eclesiásticos entre los que se contaban un agustino, un dominico y un franciscano, y el propio Toledo. La Junta se nutrió de los archivos escritos sobre Indias de autores como Bartolomé de las Casas y Juan de Betanzos y de diversos funcionarios reales. A fines del año anterior había arribado a la península "El Gobierno del Perú", obra que fue clave en muchas de las resoluciones que allí se tomaron, más allá de la dudable evidencia de que hubiese sido consultada específicamente durante las deliberaciones de la Junta (Merluzzi, 2014; Morong Reyes, 2016). Entre los aportes que la obra de Matienzo daría al proyecto toledano se contaría la idea de la "tiranía de los incas" que situaba a los españoles como libertadores de los indígenas, rol que los predestinaba a salvar sus almas infieles. No obstante, las reformas del Virrey difirieron con Matienzo en un punto esencial:

> "el elemento clave del proyecto político y social expuesta en su Gobierno del Perú sobre el cual tenía que pivotear un posible orden social habría debido ser necesariamente la clase de los encomenderos. Por cuanto representan sólo una parte elitista de la población española en el Perú, ellos, tutelando sus propios intereses, en cualquier caso acababan garantizando el orden social y, en esta perspectiva, había que asegurarles la concesión in perpetuo de la encomienda" (Merluzzi, 2014: 127- 128).

Claramente, en el proyecto toledano, forjado cuando aún estaba viva la memoria de los enfrentamientos entre almagristas y pizarristas, no había lugar para un estamento encomendero de vastas prerrogativas en relación al poder real. Tras el período comprendido por los años 1537 y 1554 recordado como el de las Guerras Civiles, la Corona precisó de políticas que consolidaran su lugar por sobre cualquier otro intento de conformarse un estamento feudal en el Nuevo Mundo. En este contexto, la acción del Virrey Toledo tendrá como finalidad recortar el poder los encomenderos y reforzar el rol de la Corona "Dicho período se ha considerado como la época de construcción efectiva de la máquina de gobierno de Felipe II y de estructuración de la monarquía" concluye Merluzzi (2014: 20).

La figura de Toledo, su Visita y las disposiciones que redactará, suponen una ruptura en dos sentidos. Poner final a las luchas facciosas de los conquistadores significaba también reestablecer la equidad corporativa en todos los órdenes sociales ya que -en palabras del Virrey- con la sedición "se defrauda el interés de las repúblicas" (Lorente, 1867:35). Pero el beneficio general precisa, también, de la optimización de la explotación económica del Virreinato. Para ello, las principales medidas fueron concentrar la población indígena en reducciones, regular la tasación y asegurar el aprovisionamiento de mano de obra en las minas a través de la implementación de la mita (Andrien, 1996). Nada de ello hubiese sido viable en los planes toledanos sin un minucioso recuento de la población disponible. Este sería uno de los objetivos principales de su Visita que apuntaba, además, al reconocimiento y comprensión del sistema tributario incaico ya que "se intentaba fundar la nueva tasa sobre la base del consentimiento" (Platt, Bouysse Cassagne & Harris, 2006: 365), objetivo que no se alcanzó satisfactoriamente.

La imposición del tributo toledano buscó una posición intermedia entre las posturas de Matienzo y las del licenciado Juan Polo de Ondegardo, cronista del mundo peruano y Corregidor del Cuzco en la segunda mitad del siglo XVI. El primero, siguiendo con su tesitura de que los señores étnicos tenían prácticas abusivas para con la población indígena, propuso el tributo individual en tanto el segundo bregó por reconocer el papel de los señores en el reparto del tributo. La decisión de Toledo supuso individualizar a cada varón de entre 18 y 50 años como tributario en el marco de la responsabilidad colectiva sobre el conjunto de la tributación puesta en manos del cacique (Platt, Bouysse-Cassagne & Harris, 2006). En términos generales la imposición de nuevos patrones de asentamiento, disposición de la mano de obra y la obligación de tributar en metálico supusieron un profundo impacto en la vida indígena. Más allá de la discutible estabilidad ocupacional de las reducciones impuestas por Toledo, el nuevo ordenamiento conllevó la alteración de los patrones de verticalidad, la consecuente complementariedad productiva así como el vínculo con la tierra ancestral y los antepasados (Gade, 1991; Marchena & Garavaglia, 2005). La obligación de cumplir extensos turnos de mita y cruentas imposiciones de trabajo en las minas (Bakewell, 1989) tuvieron un profundo impacto en la estructura familiar andina y en la población en su conjunto. Más allá de la relativa trascendencia del modelo toledano en la organización social, consideramos de acuerdo a los presupuestos de Thierry Saignes que las jurisdicciones impuestas en este marco modificó las estructuras "administrativas" incas e impuso un nuevo "criterio de territorialidad en detrimento de los de descendencia y de residencia múltiple" (1984: 32).

Este proceso irá acompañado de la política de introducir a los indígenas en policía cristiana en este lugar que Toledo consideraba "tierra nueva" (Lorente, 1867: 35) donde todo estaba por hacerse, circunstancia que invocará una vez más al sentido mesiánico de la conquista. La disposición que organiza la fiesta del Corpus Christi resulta ilustrativa en este sentido. La procesión que se ejecuta en tal ocasión tiene una relevancia estructural dentro del calendario cristiano, oportunidad en que se celebra la Eucaristía. Toledo reconoce que en el Nuevo Mundo las posibilidades de enaltecer las fechas litúrgicas se limitan por lo que llama a:

> "que pongamos en ella mas fuerzas humanas en lo exterior, y en lo interior conozcamos la señaladísima merced que de nuestro señor Jesucristo recibimos en dejarnos su verdadero cuerpo para remedio de nuestra salvación, con todas las apariencias posibles, porque si en todas partes esto es tan necesario y obligatorio en estas se ha de poner mas cuidado en la representación por ser estos indios plantas nuevas y darles doctrina y egemplo para que crean y entiendan lo que es necesario para salvarse" (Lorente, 1867: 64).

La omnipresencia religiosa también abarcó la reorganización de las diferentes esferas que componían la sociedad. Cuando en 1578 conmemora su accionar en suelo peruano, en el Memorial que redacta para el Rey, Toledo refiere que "lo primero que hice fue sacar de poder de los dichos obispos y prelados la presentación y nombramiento de los clérigos y curas para las doctrinas y restituyendo a VM en el real patronazgo que tenían usurpado" (Lorente, 1867: 4). Según entendía el Virrey, la acción de un sector del clero se inmiscuía en los atributos propios de la justicia contra lo que había ordenado "no tuviesen cárceles, cepos ni alguaciles ni fiscales" (Lorente, 1867: 4) medios que en más de una ocasión servían para garantizar el cobro indebido de tributos que llevaban a cabo los religiosos sobre la población indígena. Tras la prohibición, Toledo se ocupará de encuadrar la acción clerical en el ámbito donde corresponde: la evangelización. En cuanto al rol de la Real Audiencia, consideró que el Virrey debía contar con potestad para amonestar a los oidores que se extralimitaran en sus facultades, acción en la que habían incurrido en el pasado (Merluzzi, 2014).

A lo largo de un lustro, Toledo recorrería vastas regiones del Virreinato que en su extremo sur llegaría a la tierra de los *chichas*. Lo observado en aquella visita impactaría también a sociedades que quedaron fuera de su itinerario como lo fue el caso de las tierras que dos décadas más tarde se constituirían en la jurisdicción de Jujuy. Las ordenanzas, finalizadas en febrero de 1574, fueron leídas públicamente en las principales ciudades de la jurisdicción como Potosí y Arequipa. En ellas, las disposiciones que atañen a los indígenas son diversas y pormenorizadas. El trabajo en las minas y las plantaciones de coca, los trajines, chasquis y la atención de los tambos, entre otros casos, particulares generarán regímenes específicos. La diferencia entre las repúblicas debe ser también visible en lo que a la cultura material respecta: los indígenas no podrán vestir como español ni tener caballos, tampoco portar arcabuces ni hacer pólvora, estas últimas disposiciones tendientes a neutralizar cualquier riesgo de rebelión. Platt, Bouysse-Cassagne & Harris marcan un cambio significativo en la perspectiva toledana quizás influido por Polo de Ondegardo. En 1571 había llegado a manos del Virrey la "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros" redactada por quien fuera Corregidor del Cuzco una década atrás. La obra de título elocuente llamaba a comprender las leyes de los naturales antes de imponer las castellanas recordando el precepto de guardar los fueros y costumbres cuando estos "no repugnasen al derecho natural" (1862: 7). Polo de Ondegardo quien tenía un vasto oficio en aspirar interpretar el imaginario andino encontraba en esto fines prácticos y auspiciosos en el intento de implantar la policía cristiana ya que creía que la sola imposición obligaba a los indígenas a: "pasar por más leyes que ni supieron ni entendieron ni vendrían en conocimiento de ellas de aquí a cien años" (1862: 8). En esta línea, las "Ordenanzas sobre los indios" dictadas por Toledo en Arequipa en noviembre de 1575 tomaron en cuenta las costumbres andinas en lo referente a las prácticas de comidas comunitarias el uso de los quipus y los vínculos de linaje aplicados al modelo reduccional (Platt, Bouysse-Cassagne & Harris, 2006).

La legislación, sin embargo, no deja de ser un modelo ideal que no en todos los casos se aplicó de la misma manera. Por ejemplo, la reglamentación que se preocupa por pueblos de indios y su organización, parte de la constatación de la existencia de parcialidades hanan saya y hurin saya. Esta partición característica de la dualidad andina fue apreciada por diversos cronistas y analizada por Tom Zuidema (1964) quien a partir del caso de la ciudad de Cuzco conceptualizó los dos espacios: *Hanan Cuzco* (de arriba) y *Hurin Cuzco* (de abajo). Esta división que tradicionalmente fragmentaba a un sector con mayores prerrogativas (*hanan*) del otro (*hurin*) fue percibida por los cronistas e incorporada al sistema de leyes. Por otra parte, las contradicciones y divisiones omnipresentes en la élite conquistadora a diferentes niveles le brindo el espacio a los indígenas para que "tuvieran un margen de maniobra" (Stern, 1986: 192) dentro de un proyecto que buscó ser totalizante. Las mismas, redactadas en Andes a partir del núcleo del Virreinato no se corresponde aparentemente con la organización jujeña. En el mismo sentido la pluralidad de autoridades que tocan este tipo de documentos excede las que encontraremos actuando en nuestro espacio.

La división entre repúblicas que tiene, para América, connotaciones étnicas se basa en una pretendida dualidad que debe ser matizada. Las capacidades atribuidas a los europeos contaban con su propia complejidad y limitaciones. En primer lugar, debemos circunscribir la categoría a quienes profesaban tradicionalmente el cristianismo, cabalmente diferenciados de judíos y recién conversos. La posibilidad de ordenar una sociedad nueva en suelo americano visibilizará este entramado importado del viejo continente con sus tensiones, contradicciones y procesos propios de mestizaje biológico y cultural. Las variables se multiplican y las disposiciones que Juan de Solórzano Pereira recoge, en 1680, dan cuenta de ello. En la Ley Primera del Libro VII, Título IV se referirá a vagabundos y gitanos. Atendiendo a la condición de menores de los indígenas, su pretendida falta de perspicacia y razón, la ley advierte que aquellos españoles vagabundos que viven entre los indígenas les ocasionan agravios y molestias por lo cual su presencia debe ser vedada. De la misma forma, se especifica que los españoles que se ocupan de trajines "son hombres inquietos de mal vivir ladrones jugadores viciosos y gente perdida y por huir los indios de ser agraviados dejan sus pueblos y provincias"[4]. Para los vagabundos y gitanos la categoría de españoles (o al

---

[4] Solórzano Pereira, Recopilación de las Leyes de Indias (1680), Libro VI, Título III, Ley XXI

menos, europeos) se encuentra cuestionada por atribuciones socio- étnicas. La falta de adscripción a un lugar, su movilidad, los relaciona con cualidades negativas de sociabilidad, situándolos en una zona gris entre ambas repúblicas.

Desde otra perspectiva, sectores indígenas desvinculados de su comunidad de origen como los yanaconas son considerados categorías aceptadas y necesarias en el entramado colonial. A diferencia de los indios forasteros que a pesar de migrar seguían reivindicando su pertenencia a un ayllu, los yanaconas eran migrantes indígenas signados por la pérdida de vínculos originarios. Esta categoría estaba presente en el mundo prehispánico, frecuentemente dedicados a faenas ligadas al servicio personal. Sin descender específicamente de los yanaconas incaicos, el sistema colonial en Andes apreció y promovió este tipo de mano de obra. Los mismos se ocuparon de las fincas agrícolas y las chacras lo que generó una vinculación de su figura con la tierra aunque también se destacaron como mano de obra especializada en la artesanía y muy especialmente en el sector minero (Zulawski, 1987; Escobar de Querejazu, 2011). Respecto a ellos, el capítulo octavo de Gobierno del Perú, declara: "Hay en aquel reino otros indios que llaman yanaconas que ellos o sus padres salieron del repartimiento o provincia donde eran naturales y han vivido y servido a los españoles y conviene que los haya así a ellos como a la conservación de la tierra…" (1967: 93). El empleo del término originario nos da una primera pauta de admisión hacia el mismo en tanto institución reconocida. Recordemos que la adscripción de los indígenas a su territorio natural aparecía –al menos en estos tiempos tempranos- como una prerrogativa a conservar. La expresión que da cuenta de que ellos o sus progenitores habían migrado corre el acento de la acción colonizadora para -a continuación- subrayar los beneficios de la adopción del yanaconazgo como mecanismo de exacción de mano de obra. El primer enunciado de Matienzo en este sentido "ellos están contentos" resulta de menos peso para nuestro estudio que las apreciaciones que se suceden:

> "…viene de ellos utilidad a la república, de manera que sin ellos no se podría conservar, porque españoles no sirven ni conviene que sirvan, negros hay pocos y que aunque sería mejor no hubiese tantos y así sin el servicio de estos para lo necesario no se podría conservar la tierra" (1967: 94).

El argumento principal se funda en el concepto de república. Como sabemos, esta idea de cuño medieval encuentra nuevas variables en América a partir de la diferenciación étnica. Para Matienzo, la excepcionalidad en la adopción de la mano de obra de los yanaconas es útil a la república en su conjunto reforzando la idea de un cuerpo en el que cada parte debe hacer su aporte al funcionamiento del todo. Los españoles no sirven ni conviene que lo hagan, evidentemente la técnica de trabajo andino está en mejores manos si los que efectúan la labor son indígenas, de todos modos, es preciso que los españoles conserven su lugar en el ordenamiento pretendido. Con los esclavos africanos no se puede contar: no son numerosos y, atendiendo al mal ejemplo que podrían brindarle a los naturales, es preciso que ese escenario no cambie.

Los cuerpos de leyes expresan más o menos explícitamente una apreciación global que recala en los valores cristianos que regulan las relaciones entre los sexos. Si volvemos a la traza ideada por Matienzo recordemos que se mencionan los solares destinados a los españoles casados que allí quisieran vivir, procurando evitar las uniones interétnicas y los amancebamientos. La Recopilación de 1680 prohíbe que entre los indígenas vivan españoles, mestizos ni mulatos, mientras que aquellos que estuvieran en los pueblos de paso se quedaran solo un día o tres en caso de los mercaderes. Se hace una excepción –reconociendo el mestizaje como una realidad en el mundo americano- con "los mestizos y zambaigos que son hijos de indias nacidos entre ellos y han de heredar sus casas y haciendas porque parece cosa dura separarlos de sus padres…"[5] (Libro VI, Título III, Ley XXI). Es posible ir más allá y señalar una diferencia entre lo que establece la doctrina sobre determinado grupo y las connotaciones que el mismo recibe desde la percepción social, aquello no escrito, sino establecido consuetudinariamente. La etnicidad y el mestizaje son categorías históricas que van a experimentar en la consolidación de la conquista americana un profundo proceso de construcción y adecuación. La complejidad del mismo excede el carácter preliminar de esta mención que se hace necesaria ante el riesgo de que el análisis del cuerpo jurídico induzca a generalizaciones en este sentido. La representación sobre la diferencia étnica estará

---

[5] Solórzano Pereira, Recopilación de las Leyes de Indias (1680), Libro VI, Título III, Ley XXI

mediada por componentes de clase en la primera generación de mestizos (Presta, 2004), de percepción social (Rappaport, 2009), estrategias de supervivencia (Ares, 1999) y por la carencia de una categoría jurídica que los defina (Mallo, 2004).

Verena Stolcke (2009) considera que el mestizaje tiene que ver ante todo con el sexo y la sexualidad que están invariablemente dotados de significados socio- políticos. La pureza de sangre, la legitimidad, estaban repletas de representaciones implícitas acerca de la virginidad, la castidad de las mujeres y el honor familiar. En este sentido, lo reiterado de las leyes que promueven la separación espacial entre las diferentes etnias no hace más que reforzar la intención de procurar un ordenamiento ideal de acuerdo a los cánones cristianos y estamentales.

La suerte experimentada por las ordenanzas toledanas en los hechos dista en buena medida de los propósitos trazados. La reticencia de los indígenas a abandonar sus tierras, la indolencia y los abusos por parte de corregidores y encomenderos, la compulsión a los trabajos forzados que atravesó la endeble estructura comunal no pueden ser soslayadas ya que los procesos resultantes surcan nuestro análisis subrayando una vez más la distancia entre la ley y lo que de ella se hacía. La labor de los juristas, de los eclesiásticos que volcaron su mirada en Sínodos y Concilios, el afán de los propios gobernantes como Toledo, quien aunó las impresiones de su propia experiencia en el territorio con la lectura de los cronistas clásicos (Lohmann Villena, 2001; Morong Reyes, 2013), convergieron en un conocimiento acabado del mundo andino, limitado evidentemente por las propias perspectivas mediadas por el etnocentrismo. Contar con la potestad de la escritura alfabética proveyó a los castellanos de una supremacía incuestionable. Evidentemente, la cultura escrita detentaba hegemonía por ser herramienta de los conquistadores, en tanto los españoles en América refrendaron su dominio a través de esta. Tal relación de influencia mutua entre cultura escrita y dominio colonial constituye una jerarquía que Morong Reyes siguiendo a Bourdieu (1990) cataloga como “saberes autorizados” de los cuales para el Perú Virreinal no duda en considerar al corpus toledano como el “ejemplo más representativo” (Morong Reyes, 2016: 72). Su trascendencia se plasmará en diversas áreas del ejercicio de la justicia que retomaremos a lo largo de la presente tesis.

Las autoridades impuestas

El sistema de justicia en América abarcó una extensa trama: Virreyes, Gobernadores, Oidores y miembros de Cabildo se ocuparon de regir las nuevas jurisdicciones y administrar justicia, en tanto Protectores de Naturales, Corregidores de Indios y Visitadores conformaron con diversos grados de injerencia los mecanismos de articulación con la población indígena (Burkholder, 1994; Borah, 1995; Agüero, 2012; Barriera, 2014). El estrato de agentes de justicia contaría entre sus filas tanto a letrados como a legos. Los primeros, tradicionalmente tomados como los sujetos que tenían instrucción, serían para el siglo XVII, los abogados y aquellos que manejaban leyes (Barriera, 2008). Entre los oficiales de justicia que llegaban a la periferia del Virreinato del Perú esta distinción no corresponde necesariamente a niveles jerárquicos dentro del escalafón judicial. Alejandro Agüero reconoce que

> "Si bien el estamento letrado capitalizó un notable prestigio durante los siglos modernos también estuvo expuesto a numerosas manifestaciones de desconfianza que rápidamente salieron a la luz en los primeros tiempos de la conquista. La cuestión oscilaba entre la necesaria sabiduría para acertar en el gobierno de la justicia y la vana complejidad y las dilaciones maliciosas que desde el punto de vista lego se adjudicaba a los letrados" (2008: 112).

Esta preocupación acerca del aplazamiento en los procesos se refuerza cuando nos referimos a los indígenas. El ideal propuesto por la Corona requería que los procesos fuesen breves y sumarios (Borah, 1985; Bonnett Vélez, 1992) ya que la necesidad manifiesta por parte de las autoridades de ahorrar recursos a la hora de ejercer la justicia para con los sectores indígenas apuntalaba este deseo expreso.

Tras la referida visita por buena parte del Virreinato del Perú, Francisco Toledo comprueba "tienen tanta naturaleza y afición estos naturales a pleitos y a papeles…" que "…a las audiencias en cuyo distrito caían hormigueros de ellos y gastaban sus haciendas en procuradores letrados y secretarios…" (Lorente, 1867: 19).

A raíz de ello, el Virrey dispone en la Ordenanza XX que en cada Audiencia hubiese "un letrado y procurador y defensor suyo", quienes "…han de abogar procurar defender a los dichos indios con la brevedad que se les dejó ordenado…" (Lorente, 1867: 20), esta acción debía carecer de costo para los indígenas en tanto las causas habían de resolverse procurando que los mismos no saliesen de sus tierras. Retomando las Leyes Nuevas de 1542, Toledo subraya que los pleitos no se dilaten, hecho que acontece generalmente por la "malicia" de abogados y procuradores. A partir de ello, se dispuso que sólo dos indígenas pudiesen salir de su repartimiento para llevar su caso ante la justicia mientras que los costos -ahora minimizados- procediesen de un fondo especial que procuraba quitar el peso monetario del proceso a la población de naturales (Borah, 1985).

Este tipo de resoluciones se basan, de manera nominal e implícita, en la cualidad de menores de los indígenas, siempre susceptibles a ser engañados, a no elegir ellos convenientemente lo que los beneficiase. Esta afirmación debe ajustarse si nos referimos específicamente al status jurídico. Reconocer abiertamente el concepto de miserabilis "habría hecho de todos los litigios indios cargos de corte y habría anulado la protección de los españoles" (Borah, 1985:94). Thomas Duve al referirse a los privilegios de los indios se preocupa por desentrañar el enunciado por el cual Solórzano admite que a los mismos les corresponden todos los privilegios destinados a menores, pobres y miserables. En este sentido, los juristas de la época remiten a obras contemporáneas entre las que se cuentan *Tractatus de privilegiis pauperum el miserabilium personarum* de Gabriel Álvarez de Velasco así como la obra *Tractatus de privilegiis miserabilium personarum* de Giovanni María Novario (Duve, 2005: 115). En base a estas obras, los privilegios de los indígenas (ciento setenta y seis en total) abarcarían- comprueba Duve- casi la universalidad del Derecho. Aplicar la suma de los privilegios contemplados en los tratados no constituía una posibilidad concreta. Los mismos no solamente contenían normas que carecían de sentido para los indígenas, si no que: "en el caso de las Indias, la aplicación estricta a sus disposiciones hubiera invertido la relación entre regla y excepción…" (Duve, 2005: 115).

Las limitaciones expuestas se contrapondrán con efectivos privilegios. Entre ellos se cuenta la posibilidad de que los indígenas recurran directamente a la Audiencia para resolver sus pleitos legales. Esta prerrogativa, en la medida que pudo ser esgrimida, se convirtió en un recurso de valía.

Para casos como el jujeño, contar con una justicia moderadamente alejada de los intereses locales (sabemos que las estrategias matrimoniales y las redes políticas además de las contingencias históricas vinculaban los espacios) daba un margen de imparcialidad estimable cuando los indígenas debían enfrentarse a los poderosos. Para que se alcanzasen estas instancias, las condiciones de manejo de las herramientas legales no es un punto irrisorio. Más allá de la dificultad de resolver esta cuestión, es preciso preguntarnos a través de qué canales las leyes, los privilegios y los derechos llegaban efectivamente a conocimiento de los indígenas y en ese caso con qué vías de gestión contaban para accionar en ese sentido. Este planteo puede ser desarrollado en múltiples direcciones sobre las cuales el análisis documental concreto echará luz, pero directa o indirectamente agentes específicamente designados accionarán en este sentido.

La condición de menores que se les otorgó a los indígenas americanos quedó plasmada en la figura del Protector de Naturales. El término "Protector" condensa los atributos tutelares que le competen en tanto autoridad que debía intervenir en cualquier caso en donde hubiese un indígena implicado (Agüero, 2012). La mediación del mismo en estas causas atendía también a la necesidad de que las mismas se resolviesen de manera expeditiva a la cual ya nos hemos referido. En el primer período, en torno a 1530, las facultades del Protector de Naturales se circunscribieron a castigar a españoles que abusaran de indígenas sin pasar de delitos menores en tanto los casos más graves quedaban bajo la órbita de la Audiencia (Borah, 1985: 76). La segunda mitad del siglo XVI, encontró en las leyes promulgadas por Juan de Matienzo, nuevas disposiciones acerca del rol del Protector. Al respecto, el Oidor indica:

> "… que el presidente y en su defecto el oidor más antiguo, ponga en los lugares que están poblados de indios en todo el distrito de la audiencia un español casado que entienda la labranza que resida en el pueblo de indios que le fuere encargado el cual tenga cargo de los amparar y defender e no les haga agravio y sea su protector y traiga vara para prender al que hiciere fuerza y enviar los presos a la justicia más cercana" (Lohman Villena, 1967: 312).

Las funciones del Protector incluían –como todo el discurso que se refería a los indígenas- el encargo de iniciarlos en policía, estimulando a que se labren sementeras, no estén amancebados, que oigan misa y participen de las diversas festividades

religiosas. Complementariamente las ordenanzas toledanas contemplaban la acción de un Juez de Naturales. Su operar estaba vinculado a los pleitos entre indígenas, los que deberían resolverse sin ser elevados a la justicia ordinaria. Inclusive, algunos castigos como la pena de azotes a un indígena del común podía efectuarse sin contar con la aprobación del Corregidor (Lorente, 1867: 68). Este último compone otra de las figuras emblemáticas del ordenamiento en repúblicas. A partir de las ordenanzas toledanas, la figura del Corregidor de indios oficiará de nexo entre *Curacas* y Corona, recogerá el tributo, se ocupará del suministro de determinados productos a la población indígena y tendrá funciones de ejercicio de justicia (Andrien, 1996). Según indicación de Matienzo su nombramiento quedaba en manos del Gobernador siendo de su incumbencia los pleitos civiles y criminales ya sean estos entre indios, caciques o contra españoles.

En el espacio indígena se preveía el nombramiento de Alcaldes y Regidores. Cada pueblo de indios debía contar con un Alcalde de la misma reducción, en tanto si "…pasare de ochenta casas dos alcaldes y dos regidores también indios…" (Lohman Villena, 1967: 11) número máximo contemplado, no pudiendo excederse del mismo aunque el pueblo fuese más grande. Los primeros portarían vara de justicia mientras que sus atribuciones serían complementadas con el accionar del Alguacil Mayor, el Carcelero, el Pregonero y el Verdugo (Lorente, 1867: 158). Según Toledo, los Alcaldes podían ocuparse de causas civiles entre indígenas que no subieran de 30 pesos de plata, debiendo remitirse el caso al Corregidor si se superaba esta cantidad, en tanto los pleitos que involucraran a un Cacique quedarían expresamente fuera de su órbita al igual que los homicidios, el canibalismo y los delitos que incluyeran venenos y hechizos (Lorente, 1867: 162). A la vez, podían interceder en pleitos criminales entre indígenas en la medida que estos se desarrollaran en su pueblo o término, siempre y cuando no incluyeran "pena de muerte o mutilación de miembro o efusión de sangre…" solo debían aprehender a los delincuentes y remitirlos al corregidor en tanto sólo se circunscribían a las sentencias que incluyeran azotar o trasquilar (Lorente, 1867: 165). La Recopilación de 1680, especifica que solamente podrán castigar con un día de prisión y una pena de no más de ocho azotes en caso de no acudir a misa o embriagarse.

El Alcalde indígena también podía aprehender a negros o mestizos limitándose a custodiarlos hasta que tome el caso la justicia ordinaria. Procurando eludir conciertos internos, se advertía que los elegidos no sean parientes cercanos, "no elija para los dichos oficios a padre hijo ni dos hermanos ni suegro y yerno por el inconveniente que

habría de conformarse ambos dos votos movidos de pasión o afición", en el mismo sentido, la ordenanza prohíbe que la elección se realice entre aspirantes pertenecientes al mismo ayllu (Lorente, 1867: 158). La necesidad, por parte de la Corona de redirigir el tributo y la provisión de mano de obra, evitando desvíos, fugas y posibilidad de cimentación del poder por parte de los encomenderos generó mecanismos para hacer más efectivo el sistema de repartimientos. La inserción del Alcalde indígena en la estructura del repartimiento se desenvolvió en relativa convivencia con el Curaca. En términos formales se esperaba de este último que limitara su accionar a la organización de la mita, aunque el reconocimiento al peso de su figura no escapaba al nuevo orden.

Nathan Wachtel define a la desestructuración operada en el mundo andino como: "la supervivencia de estructuras antiguas o de elementos parciales de ellas pero fuera del contexto relativamente coherente en el cual se situaban" (1986: 135). En este sentido debemos leer la actuación de autoridades étnicas dentro del entramado de la justicia colonial. Los principios de autoridad, legitimidad y poder en el mundo andino estaban profundamente ligados a la idea de comunidad y no a la de individuo. Axel Nielsen destaca el carácter corporativo del poder que se asentaba sobre "casas principales" que se mantenía "a través de arreglos institucionales que obligaban a los individuos que ocupaban posiciones de autoridad a negociar constantemente con los demás miembros del grupo" (2012: 50). Esta lógica, más allá de las representaciones acerca del poder y la comunidad andinos se entendía desde el momento en que el *Curaca* debía contar con la anuencia de un Consejo de Ancianos que evaluaría sus aptitudes junto con las de otros candidatos para seleccionarlo y la necesidad de los esfuerzos coordinados de varios líderes de diversos órdenes para la concreción de las tareas colectivas (Nielsen, 2010). La persistencia de estos mecanismos de consolidación de sus atribuciones por parte de las autoridades étnicas -aun habiendo sido refrendado su lugar por el poder colonial- se hace visible en la correspondencia de Juan de Matienzo al Rey. Al dar cuenta de la Visita que hizo a los pueblos de indios de la Audiencia especifica que ha prohibido que las Segundas Personas

> "…hiciesen repartimientos entre los indios de aves maíz carneros ni de plata ni otra cosa sin licencia de la audiencia la cual pidiesen con acuerdo de alcaldes y regidores que solían hacer estos repartimientos

> ordinariamente para dar presentes que ellos llaman camaricos a los clérigos y frailes y a los jueces y vecinos y otras personas que los caciques que eran conforme al uso antiguo de los incas…" (Levillier, 1922: 471).

La dominación colonial en Andes se apoyó sobre estas estructuras, más allá de los movimientos que la nueva relación colonial supuso para las mismas. Carlos Sempat Assadourian (1983) concluye que algunos *Curacas* fueron removidos mientras que se promovió la designación de indígenas que no respondían a la lógica de sucesión andina pero sí a los intereses de los conquistadores. En términos generales, el autor considera que "parece que la tendencia dominante estuvo dada por la continuidad del sistema étnico de poder, tanto en sus aparatos tradicionales como en las formas de sucesión" (Assadourian, 1983: 157). Los *Curacas* eran los que más posibilidades tenían para aprovechar las nuevas oportunidades. Su posición como mediadores entre ambos mundos se beneficiaba de las necesidades de los europeos y de los lazos consuetudinarios hacia el interior de su comunidad. El rol de los mismos excede a las tareas específicas pensadas para ellos desde la legislación. Erigiéndose como bisagra entre el mundo indígena y el español diseñarán sus propias estrategias de desempeño, creando una nueva identidad en el escenario colonial que alcanzará los planos económico, social y simbólico (Saignes, 1987; Assadourian, 1987; Martínez Cereceda, 1988; Gisbert, 1992). Los conquistadores precisaban de su cooperación para estabilizar la sociedad inicial y para extraer tributo y fuerza de trabajo del ayllu. Además, la élite autóctona gozaba de privilegios especiales precisamente porque sus "parientes" los reconocían como tutores colectivos de sus comunidades (Stern, 1986). La vigencia en el cargo de estos *Curacas* dependerá del poder colonial, según lo establecido por Matienzo no serán los Jueces quienes puedan removerlos de su cargo, sino la Real Audiencia.

Si nos basamos en las sugerencias de Matienzo al respecto, el *Tucuirico*, los *Caciques* y Principales deben prestar su parecer en la elección de Alcaldes y Alguaciles "para que entiendan la libertad que tienen" ([1967: 117). Al respecto el Oidor, reconoce que el *Cacique* "es el señor natural de estos indios", por lo tanto y a instancias de que no pierda "el señorío que tiene sobre ellos" considera que todos los pleitos deben ser de su conocimiento o de la segunda persona en caso de que el no estuviese "y se haga lo que

el mandare concordándose con alguno de los demás jueces" (1967: 120). Estas propuestas tienen varios aspectos a analizar, que veremos por partes. Como ya hemos señalado, la pervivencia de ciertas categorías políticas prehispánicas hizo viable la dominación y la llegada a la mayor parte de la sociedad andina. "El que todo lo ve" tal como se traducía el término "tucuirico" era un funcionario que actuaba como nexo entre señores e indígenas de la comunidad mientras que en el mundo colonial, su función estaría estrechamente ligada a la vigilancia pública y la conservación del orden pretendido por los españoles. Más específicamente, Matienzo se refiere a su figura diciendo que debe ser "ladino extranjero". Esta cualidad facilitaría la tarea de asentar -ya sea por escrito o mediante quipo- los pleitos que se presentaran evitando la complicidad con el curaca. Por la misma disposición, se le exige llevar la contabilidad de los indígenas presentes en el repartimiento especificando su estado civil y su condición de cristiano atendiendo al requerimiento que una vez al año pediría el corregidor a efectos de cobrar la tasa. La dualidad característica del incario también convergió en la figura de la "Segunda Persona", quien generalmente acompañaba al Curaca. Cada parcialidad *hanan* y *hurin* contaba además de la autoridad cacical con esta figura así denominada en las fuentes coloniales. Extendiendo el análisis que limitaba el rol de las segundas personas como alter ego del *Curaca* (Platt, 1980), Carolina Jurado (2008) ahonda en su figura para complejizar su rol a través del estudio de sus funciones y las vinculaciones que se vislumbran en las formas de acceso al cargo. Al respecto sugiere que la segunda persona constituía una autoridad diferenciada del Cacique principal al cual, no obstante, secundaban y vinculado al mismo mediante lazos de parentesco (Palomeque, 2006; Jurado, 2008).

Resulta necesario volver sobre las palabras vertidas hacia los *Caciques*. El reconocimiento de los mismos como señores naturales agrega elementos a las reflexiones que ya hemos expuesto acerca de la aceptación de cierto grado de "civilidad" de los españoles hacia las sociedades prehispánicas. Por otro lado, el acto público de hacerlos partícipes de la elección de las nuevas autoridades implica una intencionalidad de coerción a partir de la manifestación de un acto voluntario de reconocimiento. En el mismo sentido, debemos ver en la permanencia del *Tucuirico* y la Segunda Persona, recursos que harían factible el ejercicio de la justicia sobre la población indígena y a la vez darían la imagen de cierta continuidad hacia los

conquistados. Sin embargo, si vamos a las ordenanzas toledanas, la visión que en ellas se brinda sobre las autoridades étnicas se presenta en términos ambivalentes. Las ordenanzas sindican a los Caciques como posibles escollos en la designación de Alcaldes, Regidores y oficiales de la república por lo que disponen expresamente su apartamiento de tal instancia y se invalida su posible designación para tales cargos. Consideramos que el tenor de esta legislación redactada a partir de la experiencia sobre el territorio y con una intencionalidad de aplicación concreta, pudo detentar mayor previsión ante posibles extralimitaciones por parte de los *Curacas*. En el mismo sentido, la idea presente en Matienzo sobre la tiranía del Inca puede suponer un balance en la tensión entre antiguas y nuevas autoridades. Así, la figura del Curaca en cuanto autoridad de tiempos prehispánicos, puede justificarse a partir de atribuir a la supuesta tiranía ejercida por los incas las características negativas de estas sociedades. La aceptación de la nueva autoridad resulta una conversión en este sentido aunando la concepción de una potestad ancestral con la legitimidad que aporta y en la cual se sostiene el mundo colonial. Este rol, no obstante, se verá limitado por las ordenanzas que los tienen como potencial elemento disruptivo entre el bienestar de los indígenas del común y los pretendidos beneficios que la Corona bosqueja para con ellos. La base de sustento de esta continuidad puede vislumbrarse en las concepciones medievales del orden "natural" de la sociedad, del cual el Derecho es meramente un garante. Esta autorregulación social que el indígena americano había perdido por la "tiranía" de sus gobernantes y la falta de conocimiento de la "verdadera" religión se recupera a través de un reordenamiento basado en los poderes impuestos junto a las autoridades étnicas que a ellos se plegaran.

En una provisión dictada por el rey Carlos I en 1543 limitaba el accionar punitivo de los Protectores a dictar sentencia en causas que no excedieran los cincuenta pesos de oro y condenar delitos que exigieran un máximo de diez días de cárcel. Tenían la potestad, también, de denunciar ante la Audiencia cualquier maltrato que los gobernadores o sus oficiales ejerciesen con los indígenas en tanto se limitaba su acceso a las causas criminales de los naturales al conocimiento previo de las autoridades superiores (Bonnet Vélez, 1991).

La introducción de estas nuevas figuras dentro del medio indígena contará con la legitimidad provista por el sistema en consonancia con la idea de policía cristiana. En este sentido, Toledo dispone que en los pueblos de indios las elecciones de alcaldes,

regidores y oficiales del cabildo se realicen en un marco litúrgico. La ceremonia se debía hacer el día de Año Nuevo cuando el sacerdote a cargo de la doctrina debía oficiar una misa a la que asistirían las autoridades y los indígenas congregados tras la cual se procedería a ingresar al cabildo a fin de llevar a cabo la elección. En las celebraciones periódicas, según la disposición del Virrey las autoridades del pueblo debían tener un sitio destacado en paridad con el reservado a los españoles que ocasionalmente pasasen por el pueblo (Lorente, 1867). Este tipo de rituales acompañaría y enmarcaría la letra de la ley, haciéndola asequible a la población conquistada, elementos de peso que analizaremos en profundidad a lo largo del presente estudio. Pero, antes de pensar en la recepción y utilización del marco jurídico impuesto es preciso reparar en las particularidades de su implementación en la jurisdicción que nos ocupa.

El entramado jurídico del espacio jujeño

Ya nos referimos en el primer capítulo a la relativa modestia que rodeó las circunstancias de creación del cabildo jujeño. Juan Pablo Ferreiro (2009) en el exhaustivo anexo de su tesis doctoral da cuenta de los cargos del mismo durante el siglo XVII. Sin adentrarnos en la enumeración de la composición del cabildo, algunos datos nos resultan de considerable interés para lograr un panorama de la conformación del mismo. El número de regidores que al momento de la fundación se conformó con cuatro miembros por falta de vecinos que cumpliesen con los requisitos exigidos, recién logrará su composición ideal en el año 1596, mientras que los cargos secundarios como Fiel Ejecutor, Mayordomo y Tesorero se ocuparán de manera intermitente. En lo que concierne a los oficios de justicia que exceden el ámbito urbano, los primeros Alcaldes de la Santa Hermandad, Juan de Herrera y Miguel de Heredia recién serán registrados en el año 1610, aunque el cargo también aparece vacante posteriormente en reiterados períodos. Las autoridades del ámbito indígena, Alcaldes y Protectores de Naturales aparecen a partir de 1621 y en esporádicas ocasiones. A modo de panorama introductorio podemos mencionar que entre 1593 y 1692 según las actas capitulares consultadas, sobre un total de cincuenta y tres sesiones en donde se nombraron autoridades, en sólo diez de ellas se designa a un Alcalde o Protector de Naturales.

El Cabildo que tendrá la potestad del ejercicio de la jurisdicción como delegación real además de la suma de poderes que trae implícita la condición de vecinos

de sus miembros, verá recortado parte de sus atributos a partir de la designación de una serie de autoridades específicas del espacio puneño que contarán con nombramiento real (ya sea directo o a través de la Audiencia de Charcas). Lo extendido del espacio, la constante saca de indígenas hacia el área de Potosí, la promesa de encontrar en la Puna importantes vetas de mineral y los constantes intereses jurisdiccionales de Salta sobre el espacio hacían necesario para los cabildantes jujeños la presencia de un Corregidor en Omaguaca (Sica, 2006). Así, a partir de 1609 se creó el cargo de Teniente de Gobernador, Capitán a Guerra y Alcalde Mayor de Minas de los pueblos de Cochinoca, Omaguaca, Casabindo y Esmoraca. Los sucesivos detentores del cargo tendrían la responsabilidad de velar por el bienestar de indígenas y viajeros sin descuidar el cobro del tributo ni las contingencias relativas a la explotación minera. Si bien el vínculo entre el cabildo y este oficio de designación real tenía características colaborativas, la potestad sobre un importante espacio económico y los vínculos que prontamente se instauraron con los encomenderos de la región hicieron de la relación entre la nueva autoridad y los capitulares una tensa historia de intereses encontrados (Vergara, 1942; Sica, 2006; Palomeque, 2006; Becerra y Estruch, 2011; Estruch, 2013; 2014).

Los cabildos indígenas tuvieron una mayor presencia en Jujuy que en otros espacio de la gobernación del Tucumán (Sica, 2006). Si bien su accionar se presenta de manera escueta en la documentación, es posible suponer que el acatamiento de las recomendaciones a las cuales nos hemos referido acerca de que los pleitos de indígenas se expidieran con celeridad pudieron incidir en este sentido. El procedimiento de acuerdo a la norma pudo haber supuesto eludir la producción de documentos escritos, materia prima de nuestro acercamiento que también pudo ser deudor de la carencia de la técnica o los materiales necesarios a tal efecto.

De acuerdo a las Ordenanzas de Alfaro, el gobierno de los pueblos de indios debía quedar en manos de los alcaldes y regidores de indios, en tanto los caciques debían limitarse a organizar las *mita* (Sica, 2006). Según las mismas disposiciones, los alcaldes tenían jurisdicción para:

> "tener un dia o dos preso el indio que faltare de mita o doctrina o se emborrachare y ansi mesmo les pueda dar seis u ocho azotes conque esto sea por mano de otro indios pero cuando el indio delinquiere mas conciderablemente a de prenderlo y traerlo a la ciudad y entregarlo a la

> justicia de ellos y tener mucho cuidado de prender delincuentes y cimarrones" (Levillier, 1918: 302- 303).

Un documento de 1642 resulta de interés para reflexionar acerca de la figura del alcalde de indios. El español Lorenzo Chávez, vecino de la ciudad de Jujuy se presenta ante la justicia ya que tiene "concertado un indio del Perú llamado Martín"[6] a quien los "alcaldes de este presente año han nombrado por alcalde de los naturales"[7]. Previsiblemente, Chávez busca que la justicia garantice el retorno de Martín a su servicio para lo que refuerza su argumento, diciendo:

> "no siendo el dicho indio sujeto a la reducción de esta república y que llaman yanaconas del rey que son los que acudían a este ministerio… y que los alcaldes ordinarios busquen y nombren por alcalde de los naturales otro de los que llaman yanaconas del rey…"[8]

La categoría de los yanaconas del rey se refiere a indígenas urbanos que –en términos de Carlos Zanolli-: "Toledo había otorgado a la Corona" (2012: 113) lo que nos conduce a pensar en la réplica de las autoridades propias del pueblo de indios en el contexto de grupos escindidos de sus comunidades y reagrupados en la ciudad, aunque el carácter aislado de la fuente no nos permita ir más allá en nuestro análisis.

En todo caso, es dable agregar que la acción de diversas autoridades indígenas es una constante en la documentación que da cuenta del rol de caciques y protectores de indios. Platt, Bouysse Cassagne y Harris (2006) apuntan que hacia 1560 el rol del Tucuirico había sido abolido, dato que nos permite comprender la ausencia de esta figura en la documentación jujeña. En cambio, las segundas personas tendrán un accionar recurrente. También, a la par de los caciques, harán su aparición en el entramado de autoridades de los pueblos de indios jujeños, los gobernadores. Esta figura que muchas veces detentaba también el cargo de Cacique limitará su existencia a

---

6 ATJ legajo 232, 1 r

7 ATJ legajo 232, 1 r

8 ATJ legajo 232, 1 v

los pueblos de Tilcara, Omaguaca, Casabindo y Cochinoca (Sica, 2006). En Andes, dentro de los pleitos que procuraron defender las tierras comunales, el rol de los caciques será determinante. La intervención de las autoridades étnicas en nombre de la comunidad se corresponde tanto con el reconocimiento de su figura por parte de la justicia colonial así como a su propio interés, en términos de Poloni Simard: "tienen la responsabilidad de defender el patrimonio de sus súbditos, a la par que el mantenimiento de éstos es la garantía de su posición en la formación social colonial" (2005: 180).

La referencia acerca de la actuación de estos agentes aparece de manera incompleta, sin embargo, algunos testimonios pueden resultar ilustrativos acerca del desempeño de estas autoridades. Entre los testimonios que refieren el accionar del Alcalde de indios encontramos la figura de Francisco Chapor, quien detentaba el cargo para el pueblo de Omaguaca, en el año 1661. En el marco de una investigación por asesinato, los agentes de justicia llegados de San Salvador inquieren a Chapor "si sabe la obligación que tiene por tal alcalde de estos [indios] estorbar en el dicho su pueblo los pecados y escándalos públicos borracheras pendencias y muertes…"[9]. En el mismo caso para el que fue interrogado Francisco Chapor, Andrés Tucunas presta declaración de la que se desprende que es a la vez Gobernador y Capitán de los indios del pueblo de Omaguaca. Según se infiere del interrogatorio, las obligaciones que el mismo tienen son -en principio- las mismas que las del Alcalde: "amparar los indios sus sujetos como de evitar en el dicho pueblo escándalos y pecados públicos borracheras y muertes…"[10]. En lo que refiere, sin embargo, al Gobernador se explicita una intención de amparar a los indígenas que no está presente entre las atribuciones que se asignan a la figura del Alcalde. En caso de llevar a cabo un análisis más profundo de la semántica empleada, entre el verbo "estorbar" que aparece en el primer caso y "evitar" tal como se usa en el segundo también podríamos apreciar diferencias significativas.

Sin embargo, transitar estos derroteros tal vez implique pedir a los agentes de justicia actuantes un grado de definición que no les era propio. Con certeza, empero, es posible subrayar que el Gobernador está en condiciones de "prender los delincuentes y

---

9 ATJ 351, legajo 46 v

10 ATJ 351, legajo 48 v

dar cuenta a las justicias reales porque los castiguen y pongan remedio en ello"[11] en caso de no haber podido impedir el delito.

La existencia de estratos jurídicos diversos donde muchas veces las atribuciones se solapan y se confunden será una característica intrínseca de la cultura judicial del Antiguo Régimen. En el caso de la justicia interétnica, debemos pensar en que la llegada de la estructura judicial hasta las personas que serán juzgadas, que reclamarán justicia o prestarán testimonio acrecentarán estas instancias.

Visitas y Ordenanzas de Alfaro y Martínez Luján de Vargas

La figura del Visitador será un vínculo de cercanía del indígena inserto en un medio rural o semi rural para con el marco institucional impuesto por la conquista. Esta institución que suponía una de las tantas formas de teatro público vigentes en la sociedad colonial reforzaba y cimentaba las formas de explotación y los vínculos de dominación hacia la población indígena. La Visita suponía la constatación de los buenos tratos dispensados a los naturales y el empadronamiento de los mismos bajo la supervisión del Oidor, un delegado directo del Rey. Estas instancias que suponían la actuación de una comitiva de autoridades penetrando en el espacio indígena generaron un acercamiento de las instituciones de la Corona a los pueblos de indios, al espacio dominado por la naturaleza y aquellos que han convivido con ella desde tiempos inmemoriales. Las mismas estaban contempladas dentro de las formas de intervención y supervisión real atendiendo a una intencionalidad de mantener la administración dentro de las formas establecidas. A la par del Juicio de Residencia, la Visita constituía una herramienta de control real sobre el terreno (Borah, 1985). Se disponía que todas las ciudades nombrasen a dos españoles de probados honor y dignidad para que cumpliesen el rol de Visitadores recorriendo los pueblos de indios circundantes al menos dos veces al año, cuidando que sus habitantes cumpliesen los mandatos cristianos y ejercieran funciones de justicia.

> "La obligación de visitar la tierra por parte de los oidores fue motivada en el fondo por la desconfianza que las autoridades tanto metropolitanas

---

[11] ATJ 351, legajo 48 v

> como virreinales tenían frente a los informes relaciones o memoriales que contaban la situación que se vivía en los diversos lugares de América. Se quería que los propios altos funcionarios de la administración llegaran a un verdadero "conocimiento de la tierra". (Tau Anzoátegui, 1992: 117).

Matienzo se ocupa del tema disponiendo que los Oidores en rol de Visitadores recorran los pueblos llevando seis indios ladinos, dos de los cuales sirvieran como intérpretes "y los otros cuatro para dar avisos y quedar en los pueblos que se visitaren por tucuiricos" (Lohman Villena, 1967: 144). Este procedimiento se extendió en Andes a partir de las políticas toledanas contando con la ventaja de tener un precedente incaico: el capac hucha o "prestación opulenta" era la institución sagrada a través de la cual se cumplía con las obligaciones redistributivas del imperio (Guevara Gil & Salomon, 2010: 79). Como en tantos otros casos de imposición, que la práctica impuesta no fuese del todo ajena al mundo en que se aplicaba hacía a éste más permeable a ella. Así, un agente de la Corona era enviado a una determinada jurisdicción a fin de supervisar en qué medida las disposiciones reales se cumplían. Los alcances de esta práctica, sin embargo, excedían con creces a sus objetivos formales. Guevara Gil y Salomon consideran que "Visitar era por aquel entonces una forma de reconocer la existencia de desconocidos sociales y un proceso ritual para encajar a las sociedades en un modelo preconcebido" (2010: 78). El paso del Visitador por los pueblos de indios refrenda los lazos de sujeción, precisa los límites de los colectivos étnicos e integra las bases de la sociedad colonial.

La periodicidad de las Visitas distó con creces de lo estipulado (Jurado, 2013). El período que corresponde a nuestro interés asiste a la Visita de dos Oidores que recorren la jurisdicción enviados por el Rey. En el año 1612, Francisco de Alfaro recorre la geografía jujeña mientras que al terminar el siglo –en 1693- hace lo propio Antonio Martínez Luján de Vargas (Zanolli, 2014). Mientras la documentación que atestiguaba la primera de las Visitas no ha sobrevivido al paso del tiempo la que hace Luján de Vargas puede ser analizada en su totalidad. En el caso de Alfaro sí se conservan las Ordenanzas promulgadas posteriormente que a su vez serían repetidas en diversos documentos, lo que da cuenta de su circulación ya sea para ser contrariadas o tomadas como referencia.

El corpus de la Visita que cierra el siglo XVII da cuenta de las autoridades circulando por el espacio, interpelando a la población, recibiendo denuncias y resolviendo diversos escenarios de conflictividad.

El cuerpo de las ordenanzas alfarianas muestra disposiciones que atañen a la prohibición del servicio personal, al movimiento de los indígenas en el espacio y la organización de los pueblos de indios entre otros muchos tópicos. Sabemos que el simple análisis de un corpus de leyes es una visión extremadamente parcial sobre ellas. Serán la circulación, la aplicación, las respuestas que generen en la población lo que les brinde entidad y relevancia. En este sentido, comprobamos que los intentos de implementar las Ordenanzas de Alfaro en el espacio tucumano generaron un airado rechazo de parte del sector encomendero. Particularmente, los apartados que tocaban al servicio personal fueron fuertemente cuestionados por su carácter contrario a los intereses de los mismos. Las condiciones marginales de la zona en contraposición al núcleo central del imperio aparecen como argumentos compartidos por los poderes locales de todas las ciudades del Tucumán. En este sentido, se desoirá la ley que aparece como una imposición de la Corona por sobre los intereses del sector encomendero y el sistema del servicio personal se mantendrá en todo el Tucumán hasta finales del siglo XVIII (Agüero & Oyarzábal, 2013). Ahora bien, no todos los puntos tocados por Alfaro contarían con la misma recepción, sino que los diversos grupos destinatarios harían disímiles lecturas de acuerdo a sus propios intereses. Las fuentes que se ocupan de los indígenas en lo relativo a la composición familiar, la circulación, la adscripción al suelo hacen uso frecuente de las mismas otorgando a la figura de Alfaro un papel de suma importancia como veremos a lo largo del presente trabajo.

El accionar del Oidor Antonio Martínez Luján de Vargas no significó una escisión ante lo pautado por su predecesor, más bien buscó refrendar la acción de éste (Castro Olañeta, 2010). En términos generales se suponía que su gestión atendía a la necesidad de consolidar las leyes y disposiciones vertidas desde la Corona buscando recortar el poder de los encomenderos y las autoridades locales en teórico beneficio de la población originaria, garantizando el orden del territorio. Es posible vislumbrar a través de la documentación vertida por los visitadores una intención de promover los valores teóricos que nos remiten a las primeras disposiciones vertidas en el corpus de leyes en lo referente al orden ideal de las dos repúblicas.

En este sentido, la prohibición del servicio personal de los indígenas refuerza su condición jurídica mientras que las previsiones referidas al temple buscan organizar aquellas comunidades ideales donde se desarrollasen seres políticos que construyesen

un orden tal como se suponía que era el modelo imperante que reproduce las consabidas Ordenanzas de Población de 1573 y las disposiciones toledanas.

Las reducciones debían ser hechas en las propias tierras de los indios, de acuerdo al temple y teniendo en cuenta que pudieran acceder al agua, la leña, el alimento y tener posibilidades de instalar sus sementeras. Se propuso desagraviar a los indios encomendados en relación con el servicio personal cumpliendo con el pago de las deudas no saldadas así como restituirlos a sus pueblos y adjudicar o demarcar legalmente tierras de reducción. La documentación disponible da cuenta de cómo Martínez Luján de Vargas llevó a cabo un sondeo por los diversos pueblos de la jurisdicción. La finalidad del mismo consistía en preguntar a los indígenas su vinculación con un pueblo de reducción, si el mismo tenía capilla equipada adecuadamente y si recibían la doctrina cristiana, cuál era la modalidad del cobro del tributo, si se les exigían servicios personales, cómo era el trato dispensado por el encomendero y si eran sujetos a traslados por parte del mismo (Boixadós & Zanolli, 2003; Castro Olañeta, 2010).

El presente capítulo se propuso exponer los principales cuerpos de leyes y ordenanzas que rigieron para el Virreinato del Perú, la Provincia del Tucumán y la jurisdicción de Jujuy, en lo referente a indígenas, atendiendo a las variables de la cultura jurídica que hemos desarrollado en el apartado precedente. Asimismo, las autoridades actuantes, sus marcos de legitimidad, la tensión propia de la coyuntura colonial, nos resultan agentes de acción fundamentales para comprender la lógica de la sociedad estudiada.

Corría el año 1720 cuando en la ciudad de Córdoba un esclavo atacaba a hachazos el rollo de justicia después de haber sido azotado y el Alcalde ordinario remitía el caso al Gobernador "aplicando un procedimiento acostumbrado sólo para aquellos delitos que por su gravedad superaban el poder de las autoridades locales" (Agüero, 2008: 241). El episodio permite reflexionar a Alejando Agüero sobre las pautas culturales vigentes en esa sociedad que determinaban la casuística imperante sobreponiendo las percepciones simbólicas por sobre la normativa. Es que la resolución del delito se determina en base a la gravedad que se le atribuía atentar contra un símbolo regio, prescindiendo de la ordenanza que específicamente se ocupaba de un hecho como aquel:

> "En el caso que comentamos nadie tuvo necesidad de cuestionar si este hecho para ser considerado como "tan enorme delito" debía figurar en

> algún catálogo jurídico y a nadie se le ocurrió invocar o incorporar un testimonio de la ordenanza del fundador que tan a mano tenían los jueces capitulares de Córdoba" (Agüero, 2008: 242).

Esta referencia sintetiza en buena medida el espíritu de la época, el orden jurídico de Antiguo Régimen donde diversos instancias de resolución, lo consuetudinario y la normativa convivían alternadamente. Este ambiente propio de la práctica de justicia europea una vez que toque suelo americano se enfrentará a nuevos mecanismos de acción que profundizarán esta pluralidad de órdenes.

Un entramado de agentes de justicia impuestos con mayor o menor llegada a los naturales, interactuando con autoridades étnicas que reposaban en diversas formas de legitimidad implementaron las leyes pensadas en y para América. Su accionar supuso una práctica desigual, espaciada, que dificulta hacer generalizaciones respecto al ejercicio de la justicia interétnica. Como ya hemos sugerido, esta cualidad no es necesariamente resultado de la excepcionalidad americana sino la forma característica de la justicia de Antiguo Régimen que adquirirá en este proceso tipologías propias que nos ocuparemos de analizar en los capítulos sucesivos. En este sentido, nos interesa recalcar la capacidad de agencia de los actores sociales en los diversos estratos de la práctica jurídica en consonancia con la aplicación casuista de las leyes que circulaban en este medio.

Este marco de instancias jurídicas, representaciones, acercamientos y solapamientos, es a nuestro entender la clave para pensar una justicia interétnica y la sociedad que de ella resulta. En los capítulos que siguen veremos principalmente a través del análisis documental la manera en que estas variables que no se ciñen a lo jurídico porque –como hemos visto- son también teológicas y filosóficas- operan en aspectos fundamentales de la vida de los indígenas de la jurisdicción de Jujuy.

IV.

En la órbita indígena

Cuando el segundo día de la Pascua de Resurrección del año 1593, el fundador Francisco de Argañaraz y Murguía manda instalar un palo por picota en la que sería, de ahí en adelante, la plaza de San Salvador de Jujuy con tal actose constituía un territorio político que determinaría el devenir de los naturales de aquellas tierras. Es preciso, sin embargo, preguntarnos cuán evidentes serían para los pobladores de aquella vasta geografía los eventos que se cernían sobre ellos. Vasallos de la Corona desde la etapa inicial de la conquista, vinculados a la Audiencia de Charcas, los indígenas de la región pudieron hasta ese entonces haber experimentado la existencia de la cultura jurídica impuesta de diversas maneras. La fundación de la ciudad impondrá un orden institucional más cercano a sus vidas y -por propia iniciativa o a través de terceros- promoverá su vinculación con estructuras de justicia que les eran inicialmente ajenas.

El establecimiento de un nuevo espacio con jurisdicción ordinaria supondrá la inserción tácita de los naturales bajo dicha estructura de poder público. Consideramos que todos los elementos de la cultura jurídica impuesta repercutirán en la vida de los indígenas y de la sociedad en transformación en diferentes planos y dimensiones. Desde el momento en que los pobladores del Nuevo Mundo con todas sus diferencias étnicas fueron homologados en la categoría jurídica de "indio" (Mörner, 1989) se abre el inagotable proceso de transformación que supuso la implantación del sistema de justicia entre los pobladores originarios del continente. Desde este punto hasta la instancia en que un indígena se acerca al tribunal para pedir justicia existe un enorme gradiente de contactos o acercamientos posibles signado por particularidades y matices, un proceso de imposición que será también de apropiación y resignificación ya que la sola coacción hubiese sido un esfuerzo vano de no haber estado mediada por cierta identificación con la práctica jurídica por parte de la población conquistada.

Esta identificación había sido advertida por el Virrey Toledo quien reconocía que "los indios y naturales se han hecho tan amigos de pleitos y de papeles pareciéndoles que no tienen seguridad en sus haciendas sino confirman todos sus títulos de los corregidores" (Lorente, 1867: 38). Aunque ello no ha quedado establecido en la documentación, no debemos desestimar los gastos que implicaban el acceder a la justicia. Los mismos no eran sólo el resultado directo de requerir los servicios de intermediarios, también el desplazamiento y la estadía fuera del pueblo debían costearse en tanto se abandonaban las tareas productivas regulares (Poloni Simard, 2005). La apelación a la justicia entraña su reconocimiento como órgano resolutivo legitimado por el nuevo orden y la necesidad de refrendar lo necesario según sus propios intereses, ya sea ante el aparato colonial o ante terceros. Cuando los pleitos oponen a españoles e indígenas, este acceso se presentará para los indios en decidida condición de inferioridad. A la evidente relación de desigualdad que entraña la coyuntura de conquista se suman variables como la mayor disponibilidad de recursos para procurar intermediarios y sobornos por parte de los españoles y las "afinidades" de clase que pueden presentarse en cada caso (Stern, 1986: 188). Claro está, no podemos ver en ello un proceso homogéneo. El tiempo, el conocimiento y las diversas coyunturas específicas marcaran el ritmo y las particularidades de una práctica que convive con otras formas de resolución de los conflictos. El recurso de la justicia colonial es una posibilidad a la que se apela parcialmente pero que convive con la violencia propia de la dominación así como con formas consuetudinarias que no alcanzan a ser plasmadas en el papel o lo hacen muy fragmentariamente.

Un caso emblemático que nos permite reflexionar en este sentido lo constituyen las tratativas de Viltipoco, máxima autoridad de los omaguaca, con la Real Audiencia de Charcas. El cacique, emblema de la resistencia a los españoles en la región no descuidó las posibilidades de acuerdo que entrañaron las negociaciones con la Real Audiencia. Según Fray Reginaldo de Lizárraga "el principal curaca de esta provincia llamado Viltipoco envió algunos indios principales a la Audiencia de La Plata, pidiendo quería servir y pagar moderado tributo, poblar los tambos que hay de allá a Talina... y dar indios para Potosí y admitir sacerdotes con tal de no tener otro encomendero que a su majestad (Lizárraga, (1999: 353; Zanolli: 143; Palomeque, 2006a). Al seguir camino, el cronista relata que en Salta, el gobernador al enterarse que Viltipoco

> "se había reducido al servicio de su Majestad envió un capitán con diez soldados bien apercibidos a tomar la posesión de aquella provincia por su gobernación, los cuales llegando y por Viltipoco sabida su venida, les dijo se volviesen a Tucumán, donde habían salido, porque no había de ser sujeto a aquella gobernación sino a la Audiencia de los Charcas; donde no, los haría matar a todos" (Lizárraga 1999: 353- 354).

Viltipoco reconoce la autoridad superior de la Audiencia por sobre la gobernación y negocia su vínculo con la primera. Este reconocimiento está condicionado a su propia estrategia ya que deja latente la posibilidad de recurrir a las armas de un momento a otro. Las tratativas quedan interrumpidas por la ofensiva militar de la Corona que, aduciendo conocer los planes de una masiva rebelión indígena, optaron por la captura del cacique (Sica, 2006; Palomeque 2006ª; Albeck & Palomeque, 2009).

Un antecedente de estas relaciones basculares lo constituyen los términos en que se dirige la Audiencia ante la sublevación que llevó a cabo don Juan Calchaquí, cacique de Tolombón, entre 1560 y 1563. Al mediar el siglo XVI, la preocupación por la vida de los españoles que se encontraban en la gobernación del Tucumán llevó a que la Real Audiencia enviara cartas al cacique ofreciéndole perdón

> "si volviese a servir a los españoles y si enbiase en rehenes dos hijos y dos hermanos suyos y si enbiase la respuesta dentro de cincuenta días donde no que enbiariamos cien españoles muy bien armados contra el y le quemarían bibo a el y a sus hijos y mujeres y hermanos y los demás principales que se hallasen culpados y daríamos por esclavos a los indios que fuesen rebelados y perseverasen en la rebelión" (Levillier, 1920: 26).

Esta negociación se da en un contexto de insurrección que amenazaba Londres de la Nueva Inglaterra, Córdoba del Calchaquí y Cañete, los tres poblados que había fundado el gobernador Juan Pérez de Zurita entre 1558 y 1560 con la intención de consolidar la presencia española en la región. En efecto, los pobladores de abandonaban los pueblos por temor al avance indígena que terminarían arrasando Córdoba del Calchaquí y Cañete (Lorandi, 2000). Los acontecimientos descriptos, la posibilidad de una alianza con los indómitos chiriguanos llamaba a la negociación, en palabras de los cronistas "…por los entretener porque no fuesen a echar de la tierra y matar los demás españoles que en ella quedaban" (Levillier, 1920: 26).

Ambos casos se dan en un contexto de rebelión que no debemos desatender pero que resultan ilustrativos para pensar en la alternancia planteada entre las formas de justicia y la violencia endémica del proceso de conquista así como el reconocimiento en el caso de Viltipoco de los gradientes en la constitución del poder español en la región.

Una vez dominadas las insurrecciones de los primeros años de establecimiento castellano, la justicia alcanzará otros órdenes de la vida de los naturales a través de diversas vías de acercamiento. La cultura jurídica como tal resultó asequible a la población proyectada mediante la implementación de múltiples elementos que la constituían y representaban. Su implantación en suelo americano replicó, reformuló y creó formas y recursos a través de medios simbólicos y materiales que contribuyeron a consolidar la práctica. La nueva jurisdicción se materializó en el edificio del cabildo y la instauración del rollo de justicia que en el diagrama de la ciudad hicieron de ésta una presencia visible, palpable. La figura de los magistrados, la ritualidad que los acompañaba, será también instrumento de valía, en tanto el papel, el documento escrito, se convertirá en el testimonio más vigente de esta cultura prontamente apreciado por la población indígena.

El primer acercamiento de las leyes castellanas a los naturales podemos suponerlo a través del pregón en voces de quienes en su nombre reconocemos el origen indígena. Cuando nos referimos a las actas de fundación, la presencia del pregonero fue expresión de la intencionalidad de que lo acaecido en tal acto llegase a un público mayor. Sin embargo su rol no iba más allá del ámbito urbano. En este sentido cabe preguntarnos cuáles serán los canales de acercamiento de la justicia al grueso de la población diseminada en el espacio de la jurisdicción. Con certeza podemos afirmar que la misma no llegará a toda la población y que esa llegada se producirá en términos heterogéneos. Esta distancia se subsume en la situación de dominación colonial que entraña una violencia implícita, tanto manifiesta como latente. Estas formas se incrementan –ya lo hemos mencionado- a partir de la distancia geográfica entre los ámbitos de justicia y los destinatarios de la misma, distancia que es efectiva pero fundamentalmente construida a través de la percepción del territorio político (Barriera, 2012). Este enfoque nos resulta indispensable a la hora de reflexionar acerca del acceso a la justicia por parte de los indígenas que habitaban los diversos pueblos y las posibilidades de acercamiento que tenían a la misma.

En los casos en que se recurre directamente a la justicia se hace preciso sondear en las variables que interceden en el proceso. Sabemos que contamos con una tradición jurídica europea, un corpus de leyes producido en el contexto americano que se refieren a indígenas y una multiplicidad de agentes de justicia que se ocuparan de los casos. Ahora, es preciso pensar cuánto de todo este corpus llegará al indígena, qué interacción existirá entre una y otra parte y qué caudal de argumentos y lineamientos se crearán en el proceso. Cómo se acercan los indígenas a la justicia, y en este sentido, qué trayectos existen entre unos y otros. Porque el protagonismo de estos ante los magistrados no necesariamente era *motu proprio*. Vayamos a un ejemplo: Bernabé, Pedro y Andrés son tres yanaconas de Palpalá que aparecen en la documentación de la Real Audiencia de La Plata en el año 1655. Mas su presentación es nominal. Será Joan del Campo, cura y vicario de la ciudad de San Salvador quien se presente reclamando que habiendo adquirido una chacra en la zona de Palpalá con los indígenas en calidad de yanaconas encuentra con que "…nuevas personas le perturban en su derecho y posesión y tiene los dichos indios fuera de la dicha chacra…"[12]. Evidentemente la resolución del caso afectará directamente a Bernabé, Pedro y Andrés quienes habían huido y estaban "sirviendo a otras personas como indios libres sin dueño"[13] cuando se resuelva que deben volver a su condición de yanaconas aunque su contacto con la justicia haya sido de cuasi "objetos" sobre los que se decidía.

Yanna Yannakakis considera fundamental el pensar cómo los agentes de justicia españoles sopesaron las diversas formas de conocimiento, memoria y testimonio indígena para relacionarlos con la ley impuesta (2013). Los procesos que se refieren a la interacción de diferentes grupos étnicos en un contexto de conquista se encuentran condicionados por la distancia cultural. Al referirnos a ella no debemos pensarla como un factor de incidencia unívoca. Tal mirada, nos remitiría a una concepción cerrada del término cultura, ampliamente superada a través de los planteos que apuntan al desafío que representa estudiar las mezclas (Gruzinski, 2000). Peninsulares e indígenas contaban con sistemas culturales diferentes y bien definidos, no obstante existía entre ambos una zona de frontera, permeable, un espacio de matices y creación. El grado de

---

12 ABNB EC 1655- 3 1 r

13 ABNB EC 1655- 3 5 r

comprensión que los imaginarios contrapuestos pudieron vislumbrar sobre “el otro” generó nuevos elementos culturales que también contribuyeron a dinamizar el proceso.

Consideramos que una coyuntura tan específica, como es la que aloja la implantación de una justicia colonial destinada a intervenir en las relaciones interétnicas y derive en la apropiación de los grupos indígenas de la misma, merece una reflexión que ayude a develar este proceso. En este sentido, conceptualizamos la categoría "distancia cultural" aplicada a la justicia como la constatación del contacto entre dos corpus culturales con elementos disímiles que resultan en llevar a cabo una práctica en común: la justicia interétnica, interactuando desde la evidencia de las diferencias y de un difuso reconocimiento de las similitudes.

Esta propuesta nos permitirá franquear el universo de la cultura jurídica dictada para los indígenas para adentrarnos en una cultura jurídica mestiza. Ya nos hemos referido a las implicancias que puede tener aplicar justicia sobre un “otro” cultural, proceso signado por el etnocentrismo, los patrones culturales disímiles y el extrañamiento. Cuando en el segundo capítulo conceptualizamos la justicia interétnica, la definimos como la justicia dictada hacia el indígena. La diferencia entre ambas perspectivas estriba en el proceso de recepción y resemantización que la primera experimenta entre los agentes que la viven y a la multiplicidad de procesos que convergen en esas instancias signados por la creación que afecta también al aparato de justicia implantado. La experiencia en el “campo” y la interpretación de las prácticas culturales propias del mundo indígena darán lugar a este proceso. La misma correspondencia que nos introdujo en las preocupaciones de la Real Audiencia con respecto a la figura de Juan Calchaquí, termina recomendando:

> “y aunque no maten al don juan calchaquí pues le está asegurada la vida, le podrán tener preso hasta que muera en una jaula y allí le obedezcan los indios como si estuviese en su libertad porque le tienen por guaca y no se haxe en la tierra mas de lo que el manda” (Levillier, 1920: 26- 27).

Las instrucciones dan cuenta de una mirada perspicaz hacia el otro, del reconocimiento sobre su concepción acerca del rol sagrado que enviste a la autoridad. Paradójicamente, la constatación de un imaginario que tiene al cacique por huaca nos remite a los informes eclesiásticos. Tales descripciones que fueron realizadas y analizadas atendiendo a la política de extirpación de idolatrías, se tornan, en este caso,

la materia prima a la que se recurre a instancias de contar con cierta colaboración por parte de los indios que respondían a Juan Calchaquí.

Consideramos que la ductilidad propia de la justicia peninsular gravitará en la matriz más propicia para el universo en construcción que supone la justicia española apropiada por los indígenas. Como ya sugerimos, son múltiples los escenarios posibles en los cuales este proceso se desarrolle; cada uno de ellos brindará variables de peso que se sumarán a esta nueva cultura jurídica. El repaso por algunos expedientes que nos trasladen al nivel más directo, el de la justicia actuando en el pueblo de indios resulta un buen punto de partida para reflexionar en este sentido.

Dos muertes en Omaguaca

Como ya planteamos en el apartado introductorio, el interrogante que subyace a nuestro trabajo es dimensionar el grado de acercamiento que los indígenas pudieron tener con la justicia impuesta. Solo a partir de este contacto es posible plantear el desarrollo de una cultura jurídica mestiza. El registro de este contacto, sin embargo, será una variable que constantemente atraviese nuestra mirada. Hasta dónde la actuación de los indígenas se asienta por escrito, cuántos de esos documentos trascendieron para llegar a nuestras manos o en qué medida los escribas registran la palabra indígena son cuestiones que tenemos constantemente presentes. No obstante ello, los legajos presentan líneas que claramente nos hablan de una práctica de justicia y de una cultura jurídica y que nos permiten adentrarnos en ese universo. Claro ejemplo de ello son los dos casos que presentamos a continuación: los expedientes de los asesinatos de Don Juan García Tabarcache (1661) y Juan de Baños (1682), ambos acaecidos en el pueblo de Omaguaca.

El 30 de septiembre de 1661, Juana Itunche, natural del pueblo de Omaguaca se presenta ante el cabildo jujeño a fin de denunciar el asesinato de su marido Don Juan García Tabarcache concluyendo su testimonio en los siguientes términos: “y yo viéndole muerto hice dar sepultura al cuerpo del dicho mi marido ya salí a pie del dicho

pueblo para esta ciudad a pedir justicia"[14]. Cuatro días antes, al arribar al pueblo de Omaguaca un *chasque* en viaje hacia el Perú había demandado un recambio de mulas para lo que el Gobernador indígena Andrés Tucunas requirió animales a algunos pobladores, entre ellos, a Don Juan García Tabarcache.

La negativa de éste último a aportar la mula que se le exigió acarreó una disputa entre ambos que devino en una persecución a través de la plaza del pueblo en la que García Tabarcache fue herido tras pedir infructuosa ayuda ante la puerta cerrada de la iglesia y al haber sido alcanzado por sus persecutores: el mencionado gobernador, su hijo Pedro y el alcalde indígena Francisco Chapor. A la vuelta, sobre la acequia que entraba a la casa del sacerdote murió no sin antes haber lesionado a dos de sus tres agresores: Pedro Tucunas y Francisco Chapor.

En búsqueda de justicia la viuda recorre, según su propio testimonio los más de cien kilómetros que median entre su pueblo y la sede del cabildo. Medio siglo antes, el Visitador Don Francisco de Alfaro había estipulado en su ordenanza número 75 que en un caso como el referido la justicia mayor u ordinaria, o los alcaldes de la hermandad "no puedan sentenciar ningún yndio sin traerle a la carcel de la ciudad o pueblo de españoles" salvo "que de la dilación podrían resultar un daño muy irreparable" (Levillier, 1918: 316). Sin embargo, para arribar a esa instancia, era preciso cumplir con un protocolo que necesariamente debía llevarse a cabo fuera de la ciudad, en la quebrada. La gravedad del delito y la circunstancia que tiene a las autoridades del pueblo como acusados evidentemente ameritaron este fatigoso traslado en pos de autoridades que intercedieran en el mismo. El reclamo encuentra una respuesta propicia y prontamente se revela la necesidad de recorrer el camino inverso a fin de salvar la distancia entre el núcleo de la justicia de esa jurisdicción y Omaguaca, tal como lo expresa Juan de Amusategui Alférez real y Alcalde ordinario: "…atento que los testigos que pudiera presentar no están en esta ciudad estoy presto de ir al pueblo de Omaguaca a administrar justicia…"[15].

Pedro Tucunas había fallecido a causa de las heridas recibidas cuando la comitiva llega al pueblo. Francisco Chapor, quien fuera lacerado por la víctima, creyendo su muerte inminente, requiere confesión en la cual se adjudica el crimen,

---

14 ATJ legajo 351 1 v

15 ATJ legajo 351 1 v

aunque finalmente sobrevive. Esta circunstancia lo sitúa como el principal responsable del homicidio, en tanto el Gobernador Andrés Tucunas se vale de tal confesión para desligarse de los hechos. Para proceder con nuestro análisis, no será preciso ahondar en las pruebas y los testimonios cruzados que apuntan por parte de Chapor al miedo que experimentaba hacia Tucunas (quien lo habría obligado –según sus palabras- a que agrediera a García Tabarcache) en tanto Tucunas niega evidencias tales como haber perdido el sombrero en la escena del crimen o enviado a lavar un cuchillo y una ongarina manchados con sangre.

En tanto la participación de Chapor en el asesinato está clara, la de Tucunas es menos comprobable por lo que las autoridades llegadas de la ciudad dictaminan la ejecución del primero y el tormento para el segundo. En ocasión de ser conducido Francisco Chapor a cumplir con su sentencia, la comitiva se desvía "impensadamente" -según palabras del alcalde mayor Amusátegui- para pasar por delante de la iglesia donde "parece que fomentado el dicho reo de las dichas personas excentas haciendo de las armas a los dichos españoles y amenazando a los indios dieron lugar a que el dicho preso ganase la dicha iglesia con las manos atadas y el cristo crucificado conque iba con ella"[16] accediendo al recinto sacro y consecuentemente quedando sujeto al asilo en sagrado pese a los esfuerzos de Amusátegui por torcer tal condición. El asilo eclesiástico consistía en la posibilidad de que alguien perseguido por la justicia se refugiase en un lugar sagrado (para el periodo que nos ocupa, éste se limitaba a la iglesia), obteniendo inmunidad hasta tanto interviniera un juez eclesiástico. En términos generales, el asilo solo dilataba la presentación del reo ante la justicia, al que formalmente le aunque formalmente garantizaba un trato humanitario y lo exoneraba de la pena de muerte (Martínez de Sánchez, 1991).

Tras este incidente, el escenario de las gestiones judiciales pasa a San Salvador, en palabras del alcalde:

> "sali del dicho pueblo asi por excusar el tener disgusto con el sacerdote como porque cuando sucedió lo dicho tenia cargadas mis cargas para venirme a importunación de ocho españoles que tenían en el dicho pueblo detenidos y las incomodidades que los suso dichos y yo teníamos

---

16 ATJ legajo 351 67 r

> en el dicho pueblo asi de la comida y bastimento como por el grave cuidado con que estabamos en el comer y beber por haber nos advertido lo hiciésemos asi por el grave riesgo que corrian mas vidas"[17].

Con este testimonio concluye el documento que se ha conservado.

El caso se encuentra atravesado por la distancia. Como ya adelantamos, la geografía aparece determinando los pasos del proceso. A grandes rasgos, la distancia geográfica separa a un pueblo de indios de la ciudad de españoles, dos puntos entre los que los actores se desenvuelven, cargando de sentido el espacio que escinde estos polos. Cuatro días después de la presentación de Juana Itunche, Amusátegui hace un alto en San Francisco de Tilcara donde precisa que al haber ocurrido los hechos en pueblo de indios donde "hay pocos españoles" es necesario nombrar intérpretes. Para ello se designa "al capitán Antonio Ferreira regidor propietario y alcalde de la santa hermandad de la dicha ciudad y a Pedro Valero personas que al presente se hallan en este paraje en mi compañía criollos y lenguaraces en la lengua general del Cuzco"[18]. El acercamiento a la órbita indígena –y consecuentemente a las circunstancias del crimen- no termina allí: el alcalde consigna que "…en este dicho pueblo he sido informado de otras muchas cosas anexas y pertenecientes a la querella antecedente lo cual conviene se hará probanza…"[19]. La llegada a un pueblo de indios cercano al entorno en el que ocurrieron los hechos habilita un espacio de circulación de la información particular en el cual redes preexistentes, parentales, culturales y de proximidad convergen brindando un panorama de lo acontecido ajeno hasta ese momento a los agentes de justicia externos. Ese espacio de matices era una frontera difícilmente determinada aunque vislumbrada que ya había sido estimada por el Virrey Toledo quien señalara:

> "…por cuanto se tiene por experiencia que las averiguaciones que se hacen entre los dichos naturales así en las civiles causas como en las criminales se verifica mas bastantemente por los alcaldes e indios

---

17 ATJ legajo 351 72 v

18 ATJ legajo 351 2 v

19 ATJ legajo 351 2 v

> naturales por tener más conocimiento de las causas y más sufrimiento para escuchar a cada uno lo que dice…"

Razón por la cual aconseja que el juez de naturales sea asistido por un alcalde indígena (Lorente, 1867: 228).

Esto nos habla de un espacio de circulación de la información entre los indígenas del cual los españoles pueden verse excluidos. El acceso a ese circuito se garantizaría por medios contemplados en la legislación, como la asistencia de un Alcalde indígena, el Juez de naturales o a través de prácticas en el campo como la información provista en este caso en el paso por Tilcara. En lo que respecta al término "sufrimiento" empleado por Toledo, si bien es una expresión que puede resultarnos ajena en la aplicación, el diccionario de Sebastián de Covarrubias entre sus acepciones nos remite al concepto de "tolerar" (1611: 1311), el que puede acercarnos a nuestras propias conclusiones. Sufrimiento, así, puede ser entendido como la posibilidad de entendimiento entre personas que comparten una serie de atributos culturales en común, salvando, así la distancia cultural que interviene cuando las partes provienen de culturas diferentes. Esta condición no sólo se presenta en términos de lejanía sino que nos lleva a pensar en la dimensión "dentro y fuera" del pueblo de indios, en tanto la justicia llega desde otro espacio para accionar al interior de una comunidad, debiendo para ello atravesar las barreras geográficas, culturales y consuetudinarias. El agente externo no irrumpe sólo de oficio, sino que es llamado desde el interior, como lo hace Juana Itunche ante la perspectiva de que el asesinato de su esposo quede impune debido a las redes de poder actuantes en Omaguaca. Pero esta tensión entre los términos dentro- fuera puede accionar en otros sentidos, como veremos a continuación.

Un pedimento que Martín de Argañaraz, que en su carácter de Teniente de gobernador y Justicia mayor de San Salvador realiza a Fray Jacinto de Valladares religioso franciscano a cargo del convento de la ciudad en 1682 nos presenta el caso de Andrés Tolay, Cacique principal y Gobernador del pueblo de Omaguaca acusado de asesinato y recluido en la casa de la orden[20]. El pedimento remite a trasladar a Tolay junto a su presunto cómplice, un muchacho llamado Alonso Chorocan, a la cárcel pública hasta la sustanciación de la causa. La acusación parte de Bernabé de Baños,

---

[20] ATJ legajo 564

padre de difunto Juan de Baños, quien culpa a Tolay de dar muerte a su hijo Juan. La descripción de los hechos nos trasladan a un paraje distante una legua del pueblo de Omaguaca en donde según ha confesado el propio Tolay: "habiendo hallado a una hija suya llamada Josefa acostada durmiendo con Juan de Baños mozo y por haber sido en mal estado castigándolos a ambos noche de domingo de ramos"[21] circunstancias tras las cuales Juan de Baños huye para encontrar la muerte tres días después.

Una vez que a los reos de les tomó testimonio y fueron trasladados a la cárcel pública, el Maestre de campo Don Martín de Argañaraz y Murguía comisiona a un residente de la ciudad, Juan Cano de Lacerda para que viaje a Omaguaca. Cano de Lacerda, portaría vara alta de justicia a fin de recabar testimonio de los testigos "porque estos asisten en el valle de Omaguaca veinte leguas de esta ciudad donde sucedió el hecho de dicha muerte y no poder ser traídos a esta ciudad"[22]. El juicio prosigue seis días después en Omaguaca. Los declarantes presentados por Tolay harán hincapié en una reacción "impensada" por parte del *Curaca* ante la imagen de su hija y Juan de Baños en la cama y en cómo pudo haber afectado a la malherida víctima el extendido tiempo expuesto a las inclemencias del clima hasta ser finalmente auxiliado.

El testimonio de quien inicialmente hizo la denuncia, Bernabé de Baños, parece zanjar la cuestión cuando declara que: "la muerte de dicho mi hijo fue más pasmo que del castigo que hizo en el dicho don Andrés Tolay por haber pasado toda la noche del domingo de ramos desnudo en el campo a la inclemencia de tiempo…"[23]. Finalmente se dispone que Tolay cumpla una pena de destierro por dos años en diez leguas a la redonda de su pueblo, aunque con la obligación de presentarse en caso que "se ofreciere ocasión del real servicio de entrar a la provincia del Chaco", contingencia por la cual debería presentarse "para ir en persona con sus armas y a su costa"[24]. Consideramos, que el rasgo distintivo en este juicio está dado por el cambio en la presentación de Bartolomé de Baños, padre del occiso, que pasa de acusar a Tolay por la muerte de su hijo para retractarse y aducir que el desenlace se produjo por causas prácticamente

---

21 ATJ legajo 564 5 v

22 ATJ legajo 564 10 r

23 ATJ legajo 564 23 r

24 ATJ legajo 564 38 v

naturales. Es posible suponer que en el ámbito de la comunidad se ha dado un cambio de intereses y factores que llevaron a esta alteración, variables que escapan a la órbita de la justicia externa y que se materializan en este caso.

La distancia vuelve a determinar la estructura del documento: la justicia que tiene su sede en la ciudad de San Salvador de Jujuy se traslada al pueblo de Omaguaca a fin de resolver un caso allí acontecido. Contrariamente a lo que se preveía en los casos tocantes a indígenas, en donde el ahorro de tiempo y recursos era lema (Borah, 1985), la necesidad de acudir al pueblo implica una dilación en los pleitos.

Es preciso, sin embargo, no desatender el móvil económico que implica el traslado: la cercanía brinda la posibilidad de incautar los bienes del reo, realizando inventarios precisos e impidiendo cualquier escamoteo de los mismos. En estos casos dónde el acusado es la autoridad indígena, sería posible ver la apelación a la justicia peninsular de la ciudad, alejada, como una garantía de imparcialidad, algo que quizás no habría podido ser satisfecho en el ámbito de la comunidad. En el marco de la resolución del asesinato de García Tabarcache, nos enteramos de que a oídos de Rodrigo Vilte, Gobernador del pueblo de Tilcara, llegó el testimonio de dos indios de Santiago del Estero que volviendo de Omaguaca le contaron que el propio Alcalde les había dicho "que había hecho una muerte y que a balazos se había de defender y no le había de costar un real"[25]. Aunque no es posible establecer una generalización en este aspecto, no podemos dejar de mencionar que en los casos analizados, cuando la justicia española se hace presente inmediatamente, se condena a las autoridades del pueblo, mientras en tanto el caso se traslada a San Salvador asistimos al cambio de testimonio de la parte acusadora.

Como ya mencionamos, el acto judicial debe ser visto como una "puesta en escena" (Barriera, 2008: 361) donde los roles asignados y desempeñados responden a una intencionalidad concreta. Actores, testigos y los habitantes de los pueblos como espectadores de todo ello son atravesados por una práctica cultural impuesta. No son los únicos. Los agentes de justicia experimentan y dejan plasmado en la documentación que producen, rasgos propios de un ámbito disgregado y compartido

---

[25] ATJ legajo 351 4 v

con lo indígena. En conjunto, diversos idiomas, imaginarios y los ámbitos específicos de españoles e indígenas se ponen en juego para componer una práctica de justicia común, atravesada por la distancia.

Acerca de la distancia

Un corpus de elementos, actuando dentro de lo que conceptualizamos como cultura jurídica se impone en un contexto interétnico y colonial. El aspecto más evidente de ello lo constituye el discurso jurídico que circulará entre los diversos agentes quienes lo interpretarán de diferentes maneras y del cual solo una parte del mismo queda asentado en los documentos. Cuando nos referimos a la normativa atinente a la población originaria es posible considerar que estamos ante un proceso de control cultural en el que los diversos elementos impuestos por el grupo conquistador son resistidos o apropiados. Un universo de "sistemas de significación" (Barthes: 1971: 13) que interactúan con las palabras completa este proceso donde el lenguaje del cuerpo, las particularidades en la dicción, la divergencia entre el rol de la autoridad y del que es interpelado llenan de sentido la escena procesal. Todo ello puede verse circunscripto o ampliado por elementos de índole material relativas con el rito, el protocolo, los elementos que encuadran el acto de justicia y la espacialidad diferenciada entre el medio urbano y el rural.

En este contexto, el lenguaje aparece como la muralla más evidente a trasponer. Reales cédulas y leyes se ocuparán de ordenar que se pongan maestros para que los indígenas hablen el castellano. Sin embargo, en el terreno pronto se evidenciará la necesidad de que sean los españoles quienes se acerquen a las lenguas de los naturales. En los Andes, a la hora de designar un intérprete general, el Virrey Toledo consideró que quien asumiera el cargo debía manejar las "lenguas quichua, puquina y aimara" (Lorente, 1867: 250). Tal condición, conferiría prestigio a aquellos indígenas que pudieran llevar los dichos en su lengua local al castellano aunque paulatinamente la pluralidad lingüística de los conquistados se vería reducida al uso del quechua y el aymara en la zona nuclear (Jurado, 2010). En la región de Jujuy, los jesuitas asumieron su tarea evangelizadora adentrándose en el estudio de diversas lenguas,

inclusive existen referencias de la redacción de un vocabulario de la lengua ocloya por el padre Osorio que no se ha conservado (Salas, 1945). Más allá, de estos esfuerzos, será el quechua el medio de comunicación por excelencia para con los indígenas ante la imposibilidad de estudiar la totalidad de las lenguas existentes en el incario, extendiendo el quechua hacia regiones y pueblos que no lo hablaban.

De allí que las fuentes abordadas no ofrezcan indicios del empleo de otras lenguas que no sean el castellano o el quechua en el medio jurídico, aunque se interroga a la totalidad de los indígenas sobre su conocimiento de la lengua general del Perú dando por hecho la restringida difusión de la misma. De tal manera, en el extremo sur andino serán los españoles quienes extiendan el idioma de los incas sobre una población que no hablaba a la llegada de los españoles (Martorell de Lanconi. 2001).

Subyacente al esfuerzo de la comunicación se encuentra un universo de significados particular de cada cuerpo cultural (Padgen, 1988). Diversos son los significados y atribuciones que cada sistema cultural atribuye a las concepciones sobre la visión y la organización del mundo. Lo prohibido, lo permitido, las acepciones concernientes a las relaciones y los delitos, el bien y el mal constituyen profundos rasgos de distancia cultural. Ello no pasó desapercibido para los hombres de la época, preocupados por la manera en que los indígenas pudieran recepcionar la prédica cristiana. Ante la política de educación en la lengua castellana, una Real Cédula del 3 de julio de 1596 hace explícito que “en la mejor y más perfecta lengua de los indios no se puede explicar bien ni con su propiedad los misterios de la fe” (Enciso Contreras, 2005: 583). Diferente opinión, mediada por el tiempo y la experiencia, vierte Solórzano Pereira, quien en su Recopilación de 1680 retoma prácticamente de manera textual los términos de esta Cédula, aunque concluye que sí es posible el entendimiento del dogma cristiano por parte de los indígenas. El vínculo entre los indígenas y la justicia se da en planos diferenciados: la distancia -sea ésta en términos geográficos o de contacto con la justicia- influirá en esta relación así como el manejo del quechua y del castellano por los diversos componentes del acto de justicia. Respecto al conocimiento de la población indígena del quechua, la relación pretérita de cada grupo con el incario moldeará nociones diferenciadas respecto al idioma imperial.

Se ha apuntado que la comunicación entre españoles e indígenas respondía también a la díada cultura escrita- cultura oral. Sin embargo esta aseveración precisa

ser revisada. Platt, Bouysse-Cassagne y Harris consideran que esta diferenciación es inexacta y que cada una de las sociedades que se "encontraron" en los Andes en el siglo XVI debe ser vista como un complejo de "técnicas gráficas y métodos orales que organizan la memoria, estructuran el discurso, facilitan el orden y producen la verdad" (2006: 11). Esta tensión entre técnicas gráficas y orales para manejar la información se reformula en el contexto colonial.

La primera previsión que deberíamos hacer se refiere a las formas de transmisión de la memoria en la cultura peninsular. Al caracterizar a los ordenamientos jurídicos pre modernos, Antonio Hespanha (1993) comprueba la vigencia de rasgos de oralidad no sólo en el derecho tradicional sino, también en el derecho culto que pretende imponerse.

En América, los cronistas brindan una perspectiva acerca de la vigencia del *quipu*. Guamán Poma de Ayala deja testimonio del uso del mismo por parte de los administradores y propone que tanto estos funcionarios como el sistema de anotación incaico sean utilizados en los repartimientos toledanos para que "no tengan pleito entre ellos, para que haya justicia" (Marchena Fernández, 2009: 26). Juan de Matienzo propone una medida similar: "No hacer proceso por escrito cosa ninguna ante estos alcaldes indios, excepto la sentencia que dieren. Esta ha de quedar escrita habiendo en el repartimiento quien escriba, y si no, ha de quedar en los quipos de que ellos usan…" (1967: 118). El Oidor decano de la Audiencia de Charcas también refiere al caso en que un indígena debiera acusar a un principal. En esa instancia, recomienda que acuda al Corregidor o al *Tucuirico*, encargado de asentar en un quipo e ir cada cuatro meses al corregidor para que obtener resolución de ello. Las ordenanzas toledanas recomiendan que el primer día del año, cuando en los pueblos de indios se realice la elección de las autoridades, se hallaran presentes "un escribano o quipocamayo" (Lorente, 1867: 157). Resulta interesante la homologación entre las dos profesiones, equiparación que en una ordenanza subsiguiente se relativiza. Entre las obligaciones que se le asignan al escribano del cabildo indígena se especifica: "conviniere asentarse por memoria para cualquiera efectos tocantes al bien común porque todos lo demás que los indios suelen poner en Quipos, se ordena y manda que se reduzca a escritura por mano de dicho escribano para que sea más cierto y durable" (Lorente, 1867: 182). Es preciso señalar que en ningún caso se consigna dificultad alguna en la interpretación de actuantes o

testigos quechua parlantes sobre la información vertida en un documento administrativo o judicial, evidencia de su generalizado más allá del recelo inicial que pudieron experimentar los españoles (Yannakakis, 2013).

En 1630 en el asiento de Zenta, en la jurisdicción de Jujuy, el testamento del presbítero Luis de Vega nos muestra a los indígenas que le habían servido presentando sus *quipus* donde consignan los servicios prestados a fin de cobrar lo que les corresponde ya sea en metálico o en productos de la tierra[26]. La escena que describe el documento tiene por un lado al vecino encomendero Juan Ochoa de Zárate en su rol de alcalde ordinario y del otro a siete indígenas, tres de ellos deseosos de cerrar sus cuentas para "volver a sus pueblos con sus mujeres"[27]. El cuadro lo completan el Protector de los naturales, Román Guerrero y otros cuatro testigos, escena en la que tampoco se hace ninguna referencia a la necesidad de interpretación de los *quipus* y su correspondencia con los elementos europeos y andinos con los que se efectivizan los pagos. Un documento redactado en 1639, que estipula la forma de retribución a los indígenas ocupados en la labor de una mina, pone a "los quipus de los dichos indios" como la garantía de lo que se les debía pagar de acuerdo a "los días que se ocuparen en el trabajo efectivo de la dicha mina a razón de cuatro reales cada día y los dichos que se ocuparen en el camino de ese dicho pueblo a la dicha labor se les ha de dar a razón de un real de ida y vuelta"[28].

El primer requisito en la presentación de un indígena ante los estrados es además de su nombre pertenencia geográfica o comunal el conocimiento de la lengua. En general se consulta si la persona que se presenta es ladino en la lengua del Perú; a partir de esta afirmación se consigna la intervención de un intérprete. Las formas de abordaje varían. Claro está que esto puede deberse tanto a los diversos gradientes dentro de las posibilidades de comunicación como a las formas en que cada escriba interprete y deje asentado esta relación. En el pueblo de Omaguaca, el Visitador Antonio Martínez Luján de Vargas recibe al Alcalde Juan Chacas Tolai quien es entrevistado "sin intérprete en lengua española por ser ladino en ella" (Boixados & Zanolli, 2003: 292). A la hora de

---

26 ATJ legajo 95

27 ATJ legajo 95 s/f

28 ATJ legajo 170 139 r

llevar a cabo el traslado del pueblo de los *ossas*, se precisa que la justicia de la ciudad convoque al cacique "y le dé a entender que dicha mudanza es solo por convenir así de presente para su doctrina"[29]. En el segundo caso, si bien no hay mención a la necesidad de un intérprete, el término "se da a entender" nos brinda una idea de la distancia cultural, reforzada quizás por la importancia de lo que se está transmitiendo.

Un extenso pleito del año 1629 nos ayuda a reflexionar sobre las diversas posibilidades de distancia cultural a través del idioma. Tomar los testimonios de un pleito nos provee la ventaja de contar con los términos utilizados por un mismo escriba, minimizando la posibilidad de uso diferenciado de los términos. Si bien las fuentes emanadas desde actuaciones judiciales con sus propias limitaciones y procesos de distanciamiento cultural velan estos matices lingüísticos, algunos ejemplos pueden contribuir a reflexionar sobre la diversidad de posibilidades que el uso del quechua entraña. Una de las testigos, Angelina Ontan oriunda del pueblo de Zenta, que reside en la ciudad es definida como "ladina en lenguas"[30], no obstante interviene un intérprete en el interrogatorio. Esta intervención puede darnos una pauta de que la condición de ser ladino entrañaba diversas posibilidades. La etimología de la palabra ladino, de antigua ascendencia en la península, se refirió en América a los indígenas que hablaban el castellano. Esta asociación entrañó otros presupuestos como la relación indio- ladino- indio cristiano o capacidades como conocer el sistema jurídico y hacer uso del mismo. Sin embargo, el uso generalizado del quechua le dio un segundo significado al término ladino alcanzando a aquellos que tuvieran a ésta como segunda lengua, a través de la fórmula: "indio ladino en la lengua general del Cuzco"[31] (Noli, 2001). El uso plural del término "ser ladina en lenguas" sugiere una generalización del concepto, ampliando su sentido a la capacidad de la persona de hablar también alguna de las tantas lenguas originarias de los pueblos de la región. En el proceso mencionado, se dice sobre el testigo Lorenzo Vairo que "sabe la lengua general"[32], mientras Miguel Calilegua, presta

---

29 ATJ legajo 77 13 r

30 ATJ legajo 89 16 r

31 ATJ legajo 655 12 v

32 ATJ legajo 89 17 v

juramento "siendo interpretado en la lengua general"[33]. El primer testigo recibe el calificativo de sabedor del quechua, el segundo en cambio es "interpretado" en esa lengua, lo que nos lleva a inferir que su manejo del quechua puede ser limitado.

Así, en el nivel más constitutivo de acto de justicia: la comunicación entre agentes y testigos, víctimas o acusados, se abre un campo de múltiples sentidos. En primer lugar debemos plantear la omnipresencia de equívocos, imprecisiones, tergiversaciones y ambigüedades que mediaron en ese contexto. Vinculado a ello, resulta interesante reconocer en qué medida tal evidencia se vuelve consustancial a la cultura jurídica mestiza, cristalizada en la identificación de quienes toman la palabra con su conocimiento de determinada lengua. La distancia también se plasmará en los documentos a través de la letra de los españoles que atiendan estos pleitos, sumando nuevos elementos a la cultura jurídica que se está gestando.

Argumentos españoles en un pueblo de indios

El ejercicio de la justicia en el espacio indígena redundará en la disponibilidad limitada de las herramientas materiales para ejercerla. Aunque resulte una contingencia de orden factual, la disponibilidad de recursos y magistrados da cuenta de la primacía de la ciudad sobre los pueblos de indios lo que ciertamente generaba una diferenciación palpable en la práctica jurídica. El Alcalde ordinario, Juan de Amusátegui, relata que al llegar a Omaguaca, prendió a Tucunas "y le eche luego un par de grillos y le puse los dichos cuatro hombres de guarda por no haber en este dicho pueblo cárcel ni prisiones", estos hombres ejercerán, además, "los dos oficios de interpretes en esta causa y los otros dos de testigos para todas las diligencias que se hacen por no haber escribano"[34]. Se manifiesta allí una tensión entre la carencia y la dependencia que debemos ver como parte de los argumentos que construyen el documento judicial y como herramientas de la práctica. La necesidad de recabar testimonio en un medio adverso y en una lengua

---

33 ATJ legajo 89 19 r

34 ATJ legajo 351 24 r

que no manejan los hombres del Cabildo resulta basal para el buen fin de las gestiones. Como ya vimo, en el paso de la comitiva por Tilcara para esclarecer el crimen de García Tabarcache, se lleva a cabo el juramento de los intérpretes, haciendo que especifiquen "usar bien y fielmente el dicho oficio interpretando verdad sin quitar ni añadir cosa"[35].

Entre los recursos que se mencionan, surge la falta de magistrados. Como ya vimos al analizar las actas fundacionales, desde sus inicios, el Cabildo de la ciudad de San Salvador había sufrido la carencia de vecinos que ejercieran el oficio de regidores. El conocimiento del universo jurídico europeo empodera a los españoles, más allá de si este conocimiento es sistemático, descartando la disponibilidad de contar con agentes letrados. La escasez generalizada de personas idóneas, se compensaba con los conocimientos técnicos que circulaban entre los miembros de la élite, quienes ejercían tal oficio (Farberman, 2005; Agüero, 2011). El nombramiento de Protector de Naturales de las partes, nos alerta en este sentido. Al evidenciarse la necesidad de que Juana Itunche cuente con un Protector "para que ponga la acusación en forma" y, a expensas de "estar en un pueblo de indios donde hay pocos españoles que los puedan hacer" se designa al español Pedro de Chávez "que al presente se halla en este dicho pueblo y es hombre capaz y entendido"[36]. Los méritos del elegido –además de los anteriormente apuntados- se circunscribían a su estancia en el lugar y la amistad con Amusátegui quien agregaba que Chávez "entendía de papeles"[37], atributos que lo tornaban un candidato de valor como veremos a continuación. Es que el acusado, Andrés Tucunas, también requería un Protector, ante lo cual se argumenta que "porque de la piedad cristiana y leyes reales todos miran como es razón a favor ser al reo y mas cuando por razón de la prisión en que esta bien hacer la parte mas flaca"[38]. Por ello, y considerando que, "la dicha viuda la cual esta suelta y libre y parte actora que mas fácilmente podrá buscarse quien la defienda"[39], se resuelve que Pedro de Chavez se ocupe de la defensa del reo, en tanto Juana Itunche toma a Esteban de la Encina, otro de los españoles que integraba la comitiva, en ese rol.

---

35 ATJ legajo 351 2 v

36 ATJ legajo 351 30 r- 30 v

37 ATJ legajo 351 31 v

38 ATJ legajo 351 31 v

39 ATJ legajo 351 31 v

En tanto, para proveer de un Protector a Francisco Chapor debe buscarse fuera del pueblo: "mando se despache uno de los españoles que están en el a la chacra de huacalera a traer a Francisco de Arana para que defienda al dicho alcalde por ser la persona mas a propósito para este efecto que hoy se halla en estos parajes"[40] declara el Alcalde. El nombre de Francisco de Arana, a la sazón español y residente en el pueblo, ya había aparecido en boca de un testigo: Andrés Choque refiere cómo se enteró de la muerte de García Tabarcache y plasma la escena que presenció esa misma noche:

> "estando este testigo con la gente de dicho pueblo velando el cuerpo de dicho difunto poco después que había traido entro el dicho gobernador don Andrés Tucunas con Francisco de Arana español que asi y en este dicho pueblo al cual traía por escribiente"[41].

Más adelante, sabremos que la presencia de los dos hombres encubría –tras el supuesto inventario de las personas que allí se hallaban- la búsqueda del sombrero que Tucunas había perdido en la escena del crimen. Si traemos a colación este episodio, es a fin de dar cuenta del relieve que tenía el detentor de este saber en la comarca, que se visibilizará una vez más con su designación en el proceso judicial. Francisco de Arana presta juramento en los siguientes términos: "acepto el dicho nombramiento y juro a dios y a una cruz en forma de derecho de defender bien y fielmente al dicho Francisco Chapor a todo su leal saber y entender y en lo que no alcanzare procurara pedir concejo a quien le parezca que se lo pueda dar…"[42], reconociendo sus posibles limitaciones en el manejo de los elementos de la cultura jurídica.

En el caso de la muerte de Juan de Baños, el Maestre de Campo, Martín de Argañaraz, en su rol de Teniente de Gobernador y Justicia Mayor, resuelve el nombramiento de un Juez comisionario para que actúe en el pueblo de Omaguaca. La elección recae en Juan Gregorio Zambrano "residente en dicho valle de Omaguaca para que alzando vara alta de la real justicia la administre y reciba la información"[43]. Las

---

40 ATJ legajo 351 24 r

41 ATJ legajo 351 6 v

42 ATJ legajo 351 40 r

43 ATJ legajo 564 21 r

precisiones sobre su tarea consisten también en nombrar un intérprete español que sepa la lengua general del Cuzco y asegurarse de enviar la documentación a San Salvador "con persona segura"[44]. Entonces, el acceso a la justicia queda mediado por la necesidad de entrevistar a testigos que se hallan en otro pueblo, la diferencia idiomática y la preocupación porque la documentación llegue al cabildo en buenas manos.

Pero la falta de personas idóneas que lleven a cabo las tareas de justicia en los pueblos de indios, no será el único impedimento material en la práctica mencionada. La sentencia que dicta el Alcalde por la muerte de García Tabarcache se ve forzada por la coyuntura que evidencia las dificultades de la práctica de justicia en un medio adverso como el que constituía el pueblo de indios. De la misma manera, se dilata la concreción del tormento a Tucunas "por estar en un pueblo de indios como este donde ni hay recado ni forma para poder dar el dicho tormento"[45]. No menos determinante resultarán los escollos presentados por la distancia para finalizar el pleito. Dieciséis días después de que se presentase Juana Itunche en la ciudad de San Salvador de Jujuy, el capitán Juan de Amusategui, en su rol de Alcalde, cita a las partes para que oigan la sentencia, dos días después de dar concluida la causa.

> "atento a ser pasado el término de prueba que se les dio y mas de cuatro horas mas sin haber pedido prórroga ninguna de las partes y a las incomodidades y daños que se les siguen a ocho y diez españoles que tengo detenidos en mi compañía fuera de sus casas y haciendas asistiendo a guardar los presos por no haber cárcel ni prisiones con que asegurarlos"[46].

Una última mirada sobre este caso nos lleva a una cita que hemos compartido cuando Amusategui aclara "como por el grave cuidado con que estabamos en el comer y beber por haber nos advertido lo hiciésemos asi por el grave riesgo que corrian mas vidas"[47]. Más allá de la veracidad de esta aseveración consideramos que la percepción

---

44 ATJ legajo 564, 21 r

45 ATJ legajo 351 66 v

46 ATJ legajo 351 50 r

47 ATJ legajo 351 72 v

de estar en un medio hostil que hace – inclusive- a la preocupación por otras vidas, argumento en que anidan elementos de la cultura jurídica mestiza que se crean paulatinamente e *in situ*.

Juan Tucunas es uno de los tantos testigos que desfilan en este pleito. Sobre él se dice que es "fiscal" aunque la única precisión que se hace es que tiene como tarea abrir la iglesia. La importancia de su testimonio estriba en que estuvo presente cuando Francico Chapor confesó el crimen, instancia que refiere bajo tormento, testimonio que finaliza aseverando "que aunque por parte de su mujer es deudo de el dicho Juan García y el dicho don Andrés es su gobernador no por eso ha dejado de decir verdad"[48]. En este tipo de argumento detectamos una tensión en un concepto de verdad impuesto sobre un implícito vínculo de solidaridad familiar/comunal propio del pueblo de indios sobre el que actúa la justicia española signada por el grado de desconocimiento sobre esos vínculos a los que alude el testimonio. Los imperativos del parentesco, la corporación pueblo de indios y su solidaridades implícitas son también elementos que se incorporan a la cultura jurídica impuesta para conformar una cultura jurídica mestiza. En los testimonios que se hacen a los acusados Chapor y Tucunas, se interroga sobre si conocen cabalmente las obligaciones que tienen como Alcalde y Gobernador, respectivamente, antes de comenzar a exigir la descripción de los hechos que se les imputan. Ello nos lleva a pensar que el delito se agrava, por haber sido cometido por quienes, supuestamente, debía impedirlo.

Volviendo a los instrumentos asociados al ejercicio de la justicia, observamos que, tradicionalmente, el patíbulo se hallaba junto al rollo, en la plaza principal. Herramienta fundamental de la práctica de disciplinamiento social, la visibilidad de las ejecuciones precisaba de ese espacio protagónico en la traza urbana, aunque, en algunos casos, el cuerpo del ejecutado era trasladado para ser exhibido en el lugar del crimen. En este caso, las instrucciones son precisas para que Chapor sea conducido en

> "bestia de albarda atado de pies y manos con pregonero delante que publique su delito en forma de justicia y sea llevado por las calles publicas de este pueblo al paraje donde cometio la dicha muerte donde estará una horca parada y sea ahorcado en ella hasta que naturalmente

---

48 ATJ legajo 351 22 r

> muera y despues se le corte la cabeza y quede puesta en el dicho paraje para que en el sea castigo y en los que lo vieren ejemplo y escarmiento"[49].

Como ya mencionamos, la diferencia sustancial que entrañaba la ausencia de rollo de justicia en el pueblo de indios, se complementaba con esta disposición en el escenario de la ejecución. Por un lado, podemos pensar a la plaza como un espacio que carece del peso político que tendría en la ciudad de españoles. Por el otro, podemos suponer que el traslado obedece, también, a la perspectiva disciplinante de la justicia destinada en este caso a los indígenas. Esta interpretación cobra mayor sentido a la luz de lo explicitado en referencia al nombramiento de Pedro de Chávez como Protector de Juana Itunche cuando el Alcalde Amusátegui ordena que "se le entreguen los autos" aclarando que es "necesario y forzoso que si se hubiere de hacer justicia de los dichos reos sea en este dicho pueblo para ejemplo y escarmiento de el y porque cesen las muertes y atrocidades que cada día suceden"[50]. El valor disciplinante de una ejecución llevada a cabo en el espacio indígena es un aspecto probado, que la imposición de la pena se traslade al escenario del crimen, implica un mayor peso en la relación crimen-castigo. De este modo se reduce el espacio a la mala interpretación del ejemplo que pretende darse que pudiese nacer de la zona gris de la distancia cultural.

Este escenario de tensión entre lo español y lo indígena que nace de la imposición y que vimos expresarse a través de las decisiones, las palabras y uso del espacio resulta incompleto si lo pensamos como un plano estático. El mundo que estudiamos está signado por el movimiento y la cultura jurídica mestiza no será ajena a ese fenómeno.

---

49 ATJ legajo 351 61 r

50 ATJ legajo 351 30 v

El viaje

La distancia determina también el proceso de sortearla. El traslado no aparece solamente como un fragmento de tiempo muerto, entre la acción que se desarrolla en dos puntos desconocidos, sino, que cuenta con entidad propia. Las visitas y la resolución de casos que implican el desplazamiento de los agentes de justicia al espacio indígena incorporan otro elemento de valía a nuestro análisis: el viaje. En este sentido, y en los casos que nos planteamos, el traslado se enmarca en una tradición de peregrinación. Lorena Rodríguez (2011) al analizar el viaje de un cacique de la comunidad de Amaicha del Valle en el corazón de la Gobernación de Tucumán a la Real Audiencia de Buenos Aires a fines del siglo XVIII encuentra en esta acción un cúmulo de estrategias que tiene un fin específico que termina repercutiendo en la configuración identitaria de los *amaicha* que se proyecta en el tiempo. El viaje en el viejo continente abrevaba en una larga tradición en donde los reyes refrendaban su poder a través del desplazamiento no solo teniendo en cuenta el destino sino todo los rituales de intercambio de dones que se celebraban a lo largo del trayecto (Geertz, 1994) configurando un imaginario sobre el territorio recorrido. En el mundo andino, la tradición del *capac hucha* que ya hemos mencionado cuenta con la misma intención. Si a ello sumamos la importancia de la red de caminos incaicos podemos apreciar una tradición que vincula los nexos de autoridad con la idea del viaje. "Camina el autor…" dice Guamán Poma de sí mismo y de su obra para marcar el momento en que "Sale de la prouincia a la ciudad de los Reys de Lima a dar qüenta a su Magestad" (1615- 1616: 95) poniendo al viaje en relevancia. El mundo andino era un mundo en movimiento, cualidad que, en contexto colonial, se verá reconfigurada por patrones habitacionales de doble domicilio, visitas reales, de turnos de mita ,en tanto los marcadores del camino, quebradas, picos, *apachetas*, ríos y confluencias eran parte del imaginario sagrado.

En este contexto, el desplazamiento de visitadores, alcaldes, escribanos, protectores de naturales e intérpretes se vuelve un ritual político que hace de la distancia y de la acción de salvarla un acto ritual en sí mismo porque la visibiliza completando el proceso de subordinación del pueblo de indios a la ciudad que ya habíamos marcado a través de la falta de ciertos elementos materiales para hacer efectivo el acto de justicia. Complemento de ello resulta lo planteado por Guevara Gil y Salomon (1996) al estudiar la Visita en América diferenciada de las de Europa.

Los autores consideran que esta forma deslucida en comparación con su precedente peninsular, de teatro público remarca la colonialidad del acto y el lugar menospreciado de los tributarios. Este punto nos resulta interesante ya que plantea la especificidad americana en la implantación de modelos propios del mundo europeo. La lejanía de la Corte determinaba, evidentemente, la imposibilidad material de que sea el monarca quien realice la Visita, así como la carencia de pompa que esto conllevaba. Las extremas condiciones de viaje, la finalidad vinculada a optimizar las formas de explotación de la mano de obra hacían de la Visita en América una puesta en escena acorde a la calidad en la que se estimaba a los vasallos indígenas.

En este tejido de distancias y acercamientos que late entre los indígenas y la justicia, se destaca la prerrogativa que tienen los indígenas por su condición de personas miserables de apelar directamente a la Audiencia. Esta reversión de una iniquidad convertida en práctica virtuosa, puede verse como otra forma de vínculo ligado a la distancia. El acercamiento al órgano que es la representación del Rey, menoscaba el poder del Cabildo así como de otras autoridades territoriales, como gobernadores o tenientes. Esto tiene una perspectiva institucional e ideológica, un empoderamiento de los indígenas respecto al poder local en tanto institución. Tal afirmación se refuerza si pensamos que, la mayoría de las veces, aquellos que atentan contra los derechos de los indios, son los mismos agentes que desempeñan funciones de justicia en la jurisdicción. Ya analizamos el caso de Viltipoco, su rebeldía en los primeros años de ocupación del territorio que estuvo mediada por el vínculo con la Real Audiencia, desdeñando la injerencia del Gobernador. La apelación al Tribunal con sede en La Plata aparece en más de un caso[51], en principio, un proceso en particular conducirá nuestra reflexión.

Corre el mes de octubre de 1641 cuando en Cacique don Pedro Socomba, a través del Protector de naturales, acude a la Audiencia de La Plata. Don Pedro Socomba, cacique principal de Omaguaca argumenta que: “la iglesia del dicho pueblo esta cayendose y tiene necesidad de edificarse y para que lo pueda hacer conviene que de los indios mitayos que se dan de este pueblo a la ciudad de Jujuy se saquen seis para

---

51 ATJ legajo 280; ATJ legajo 749; AGN DD LII E 20

que ayuden al edificio de la dicha iglesia"[52]. La solicitud es atendida y Socomba retorna a Jujuy con la documentación que da cuenta de ello. El 3 de enero del año siguiente lo encuentra ante el Cabildo y el Gobernador Miguel de Sesé. Las actas así lo reflejan:

> "pareció don Pedro Socomba indio cacique principal del pueblo de Omaguaca de esta jurisdicción y presentó esta real provisión de la real Audiencia de La Plata y pidió su cumplimiento y habiéndose fecho relación de ella por mí el presente escribano su señoría de dicho señor gobernador le tomo en sus manos beso y dijo que obedecía"[53].

El requerimiento del Cacique da cuenta del reconocimiento del privilegio con el que cuenta al asistir a la Audiencia quizás una estrategia planteada por el propio Protector. En cuanto al contenido de la misma es posible dudar de la veracidad del planteo, lo cierto es que si el objeto del trabajo mitayo es la reparación de la iglesia resulta una razón de peso para que la respuesta sea afirmativa, por lo que podemos plantear que si ese fuera el caso, estamos ante una muy precisa construcción argumental.

Lo cierto es que como resultado de esta estrategia, el indígena es portador de un documento que es objeto de reverencia no sólo por parte de los miembros del Cabildo sino del propio Gobernador, subvirtiendo las tradicionales relaciones de sujeción dentro de la jurisdicción. Evidentemente, la necesidad de mitayos por parte de la ciudad estaba en estricta correspondencia con los intereses del Cabildo, circunstancia que podría haber influido en la resolución del caso si Socomba lo hubiese presentando directamente en San Salvador de Jujuy. En términos generales es posible afirmar que una prerrogativa como ésta les permite a los indígenas salir de la órbita de relaciones intra élite que compartía los cargos tanto del Cabildo como de las mercedes de encomienda. En este caso en particular reconocemos que el encomendero de Omaguaca, Pedro Ortiz de Zárate (Sica, 2006) comparte con el Alcalde de segundo voto, Juan Ochoa de Zárate y Ovando el vasto tronco familiar descendiente del Pedro de Zárate y Petronila de Castro (Ferreiro, 2009), lo que nos sirve como ejemplo de ello. La Real Audiencia se presenta como un agente alejado de esa trama de intereses profundamente locales.

---

[52] ATJ legajo 280 42 v

[53] ATJ legajo 280 44 r

El viaje de don Pedro Socomba se presenta como una estrategia de valía a la hora de obtener su propósito. Pero esta travesía constituye, además, un acto político en el cual don Pedro reivindica sus derechos como indígena de acuerdo a las leyes impuestas. Su papel se encumbra, además, en tanto refuerza su imagen como cristiano, exhibiendo y articulando su rol frente al poder español y hacia el interior de la comunidad.

Los diversos actores sociales pueden ser considerados como agentes particulares de difusión de la cultura jurídica. Autoridades de ambas repúblicas se desenvuelven de acuerdo a sus puestos y a sus intereses. Una cultura jurídica marcada por la convivencia de elementos letrados y saberes populares (Barriera, 2008) se define por su vínculo con el poder eclesiástico. Si hemos de referirnos al uso de las lenguas indígenas, sabemos que los esfuerzos evangelizadores hicieron de los eclesiásticos agentes versados en el uso de las mismas, previsión convenientemente reforzada en las ordenanzas toledanas. Por otro lado, ya se ha llamado la atención del rol de cercanía del párroco en la comunidad (Zanatta & Di Stefano, 2000). El contacto cotidiano, la operación afectiva (Fogelman, 2006) que supone la religión, el acercamiento voluntario implícito en el esfuerzo evangelizador hacen de los miembros del clero mediadores natos entre los indígenas y la justicia capitular. Los casos presentados son expresión de ello. En las circunstancias referidas, cuando Chapor logra escaparse al ser conducido a la horca, el Alcalde Juan de Amusategui relata que lo acompañaban "a bien morir dos personas excentas del fuero real"[54] lo que nos lleva a concluir que son eclesiásticos quienes al pasar cerca de la iglesia animan al reo para que se introduzca en ella. Su rol destacado también lo refleja un testigo cuando afirma que un malherido Francisco Chapor se confiesa ante Juan Nicolás de Oses clérigo que "en aquellla ocasión se hallo en este dicho pueblo"[55]. La confidencia ante la muerte estimada como inminente acaba siendo la confesión ante la justicia. Igualmente preciso resulta el testimonio de Martín de Argañaraz quien da cuenta cómo: "con más asistencia y testigos de yuso requirió y busco las partes y celdas del convento de señor San Francisco" para apresar a Andrés Tolay, quien al ser encontrado suplicó: "padres defiéndanme" sin poder evitar ser llevado a la cárcel pública[56].

---

54 ATJ legajo 351 67 r

55 ATJ legajo 351 6 r

56 ATJ legajo 654 9 v

El vínculo entre los indígenas y los miembros del clero es una alternativa ante la justicia. Los rasgos de la cultura jurídica que vinculan las nociones de delito y pecado ya referidas (Agüero, 2009) son llevados al nivel más primario: el de la percepción de aquellos que la experimentan. En este sentido, los eclesiásticos cuentan con la ventaja de la proximidad interviniendo prácticamente en los mismos ámbitos que la justicia evitando las instancias definitorias, preservando así una imagen de afinidad. Si a ello sumamos, el contacto previo (los hombres de justicia sólo llegaban al pueblo de indios, ante la evidencia de un delito), el conocimiento de la lengua y la cercanía la preminencia de los agentes del clero sobre los de la justicia será incuestionable. Las prácticas ligadas a lo eclesiástico corren con la ventaja de estar inmersas en la cotidianeidad. Pero estas son apenas algunas de las implicancias que el clero tendrá en lo que refiere a la justicia y a la construcción de un nuevo orden.

V.

El orden cristiano

Al hablar de la sociedad que se sitúa en el núcleo de la cultura colonizadora nos hemos referido a la convergencia de lo terrenal y lo supra terrenal, esferas que le dan estructura, sentido y legitimidad a una organización social muy especialmente anclada en la justicia. Este imaginario que los europeos de la época asumían como constitutivo de su vida social tendrá en el nuevo suelo la impronta de la imposición, de un proceso decidido y visible. La irrupción del aparato colonial en América cobrará un sentido renovado en esta acción: a las estructuras de orden tradicionales que la sociedad –andina en nuestro caso- lleva en su seno se le suma de manera explícita una estructura impuesta: la del colonizador, acción que reforzará la puja de sentidos en todos los ámbitos y en donde la imposición del cristianismo en este proceso será una de las acciones más decididas. Fray Melchor de Maldonado, quien fuera obispo de Tucumán entre 1632 y 1661, en un informe acerca del accionar eclesiástico en Jujuy asevera que los ministros:

> "…an corrido sus districtos exerciendo los dichos ministerios dándonos quenta de por menor y enviándonos las matriculas en que fuera de muchos amancebados que corrigieron apartando a unos y casando a otros han confesado y baptizado millares de ánimas de que hemos dado a dios gracias…" (Levillier, 1926ª: 89).

La tradición cristiana que desembarcó en América se presenta como una religión de salvación consignando en el Juicio Final la condena de los pecados terrenos propiciando una vara perpetua y constante para medir las acciones humanas, pulsadas en un "doble campo de lucha, la vida terrena y el más allá, el alma y el cuerpo..." (Baschet, 2009: 12). La estructura vertical que ordenó la esfera celeste y que tendrá su réplica en la disposición terrenal llegará a los indígenas de la mano de evangelizadores, del arte que poblará las iglesias, del despliegue de las procesiones entre otras formas de teatro público (Gisbert, 1999) y de la autoridad que deberán respetar.

Los rituales son ocasiones donde se afirma la lógica de jerarquía y sujeción como medios de conservación de las estructuras sociales. En ellos y en cada ceremonia religiosa se presenta la díada autoridad espiritual- sujeto expuesto al pecado que no es otra cosa que una expresión de la figura del magistrado y de quien está siendo juzgado. Mientras que la promesa de un Juicio Final se levanta como una amenaza, el Purgatorio aparece como el "fundamento del aparato de sufragios e indulgencias que tan presente estuvo en la vida religiosa" (Vallejos, 2012: 62). En este sentido, el discurso piadoso es un paradigma de práctica de justicia a través de la lógica de la penitencia y la previsión de castigos a quienes se aparten de la ley divina. El vínculo entre religión y justicia abrevaba en una tradición cultural que veía en el Derecho la conservación de un orden supra terrenal la cual cimentó en la sociedad una equivalencia semántica a los términos delito y pecado que era expresión de este vínculo (Clavero, 1990; Agüero, 2009; Garriga, 2019) en tanto "el orden trascendente y los textos sagrados servían en ocasiones como fuente directa de normatividad" (Agüero, 2009: 214). En términos generales, la imbricación entre derecho y religión constituía una realidad incontrastable para los contemporáneos (Tau Anzoátegui, 2004) que la condición de Patronato Real y la consiguiente necesidad de evangelizar a los indígenas profundizarían en América.

La legitimación de la conquista a través de la prerrogativa papal depositada en la Corona de evangelizar a los "naturales" impulsará un proceso de fundación de doctrinas, de sondeo y análisis de "idolatrías" y extirpación de las mismas a la par del diseño y ejecución de políticas de conversión (Barnadas, 1990). Catecismos y manuales de confesión traducidos al quechua y al aymara serán el resultado de Visitas, Sínodos y Concilios (Lisi, 1990) que se organicen a tal efecto. La Visita que tiene como finalidad la extirpación de las idolatrías no será efectiva más allá de la diócesis de Lima, sin embargo, la experiencia recabada, lo observado junto al testimonio de los hombres de la Iglesia en reunión conciliar, heredera de las disposiciones tridentinas, será de extrema importancia a la hora de diseñar políticas hacia los indígenas (Guibovich Pérez, 2011) que se hará extensiva a todo el arzobispado. Por otra parte las disposiciones de los Concilios celebrados en Lima en los años 1556, 1561 y muy especialmente el Tercer Concilio de 1562 tendrán su réplica en los sínodos convocados en la sede del obispado de Santiago del Estero de la que dependía la jurisdicción jujeña en los años 1599, 1601 y 1607 (Vargas Ugarte, 1951; Levillier, 1926).

Más allá del dogma, el cristianismo será el bastimento de la nueva sociedad en múltiples sentidos. La creación del espacio político se refrenda a través de las advocaciones que se centran en la figura de la Santísima Trinidad y de un solo Dios "verdadero" en tanto el edificio de la iglesia comparte con el cabildo secular el protagonismo en el trazado de la ciudad de San Salvador, replica de todas las fundaciones coloniales. El orden eclesiástico en América extendió su autoridad a través de los arzobispados, cada uno de ellos un centro distintivo ocupado de nombramientos, trabajo misional, legislación y formación de seminaristas. La articulación de la sede episcopal con la población de naturales se dio a través de las parroquias y doctrinas mediante las cuales el cristianismo llegó a los indígenas (Barnadas, 1990). Recordemos que el fundamento de la encomienda estribaba en la supuesta asunción de parte del beneficiario de la responsabilidad de garantizar la conversión de los indígenas. Por ello, y al menos en términos teóricos, éste debía proveer de capilla y ornamentos al pueblo y garantizar la presencia de un doctrinero que llevara a cabo esta misión. En este sentido, el Sínodo Provincial de 1599 señala en su constitución que las doctrinas cuenten con "…hornamento cumplido y desente de todo lo que es necesario para desir misa con limpiesa y desencia…" (Levillier, 1926: 26).

Estos esfuerzos serán convenientemente respaldados por el orden secular. El requisito de que los indígenas estén en "policía" cristiana patrocina la necesidad de conversión que se reitera desde diversos sectores. En este sentido, el Licenciado Matienzo, recomienda que "indios y negros" que sirvan en casas particulares reciban una hora de doctrina diaria mientras que aquellos "que salen a servir al campo [lo hagan] los domingos y fiestas" (1967: 140). Entre las ordenanzas toledanas, el apartado "De la enseñanza y doctrina de los indios" consigna en primer lugar: "Que sigan la fe católica y dejen los ritos y supersticiones de su gentilidad". Las previsiones que se dictan incluyen la necesidad de que los indígenas

> "…entiendan que han de creer en un solo Dios todopoderoso y dejar y olvidar los ritos e ídolos que tenían por sus dioses y las adoraciones que hacían a piedras y al sol y a la luna a las guacas y otra cualquier criatura y que no han de hacer sacrificio ni ofrecimiento como lo hacía a lo susodicho en el tiempo de su infidelidad y han de creer y guardar lo que en la doctrina se les enseña y predica y cuando oyeren tocar la campana de la oración se quiten los llautos y se hinquen de rodillas en el suelo y rezaren el ave maria como hacen los cristianos"(Lorente, 1967: 198).

Esta ordenanza se refuerza con el mandato hacia los religiosos para que obliguen a su cumplimiento. El doctrinero también ejercería una tarea tutelar con "indios hechiceros y falsos sacerdotes" (Lorente, 1967: 201) que después de ser castigados deberían vivir junto a su casa para que éste mismo los vigile.

La periodicidad con que los indígenas debían ser instruidos en el evangelio incluía las previsiones específicas para los pastores y aquellos que se dedicaban al cuidado del ganado en la puna. En el orden de las posibilidades, se recomienda que los sacerdotes los tengan presentes para que acudan a misa los domingos, pero que además haya un alguacil que se encargue específicamente de llevar esta cuenta en quipus a fin de buscar y traerlos bajo el castigo de azotes para el que faltase a la doctrina. En tanto, aquellos que estuviesen en un sitio lejano, serían objeto de medidas específicas para que se acercaran al menos cada seis meses a recibir los sacramentos o que fuera un sacerdote quien acudiera a dispensarlos. Si se averiguara que una ausencia hubiese sido causada por la decisión de un cacique, se dispone que éste: "…incurra en pena de dos años de suspensión de tal cargo los cuales cumpla desterrado veinte leguas a la redonda de la provincia donde sucediere" (Lorente, 1967: 201). En la misma línea, los sínodos santiagueños refuerzan la orden de que los encomenderos no impidan la asistencia de los indígenas a los oficios religiosos (Levillier, 1926).

El aspecto más superficial de la evangelización, la enseñanza de los indígenas de la doctrina cristiana, es sólo un cariz de un vasto entramado de sentidos que atravesará la vida de los naturales. Dentro del imaginario europeo trasplantado a América reside la idea de que la feligresía y la comunidad eran categorías indisolubles. El discurrir de la vida estaba signado por la ritualidad cristiana. Mientras que el bautismo inaugura el acceso a la comunidad y la extremaunción lo cierra, el matrimonio y la confesión regulan los procederes y las relaciones (Baschet, 2009). Por medio de la ritualidad, el dogma cristiano penetra en el ámbito privado, el de las acciones más íntimas y personales pautando, restringiendo y condenando prácticas y sentidos, regulando el tiempo y el espacio. Como ya desarrollamos, la interrelación entre las esferas eclesiástica y secular se expresará en normas que las atraviesen, pero también en un imaginario que haga que la población asuma una idea de orden que va más allá de las leyes de los hombres y pueda interiorizarla como disposición divina. En este sentido, y por oposición al orden y la rectitud debida a las normas, se instalarán las puniciones y la noción de castigo tras las transgresiones.

Los pecados

La concepción de la sociedad como un cuerpo, la idea de una diferenciación jerarquizada y estimativamente complementaria, atribuye a cada órgano no sólo una función sino también un desvío que atenta contra la armonía del conjunto. La transgresión de la norma –como lo sabemos- es un pecado. Y así como las diversas repúblicas tienen roles particulares de acuerdo a su función social, sus "costumbres" darán lugar a pecados específicos. Esto no constituye una novedad del mundo americano. Jerôme Baschet advirtió el reflejo que la teoría dee los tres órdenes proyectaba sobre la tipología de los pecados en el medioevo europeo: "el orgullo es el pecado por excelencia de los dominantes" –asevera el autor- mientras que la envidia "es sobre todo el vicio de las clases inferiores que reniegan de su posición de dominados y lanzan una mirada rencorosa hacia la cúspide de la sociedad (Baschet, 2009: 408). Lejos de limitarse al ámbito del confesionario, esta matriz contiene una proyección estructural ya que los pecados trascienden la individualidad para internarse en una perspectiva de clase porque "rompen pues la armonía jerárquica de la sociedad cristiana, al atentar contra la justa medida del poder que ejercen los dominantes, contra la sumisión que deben manifestar los dominados y contra la concordia que debe reunir a todos en el vínculo de caridad…" (Baschet, 2009: 409).

El pecado cometido, el examen de conciencia que se verbaliza ante un miembro del clero, a expensas de recibir una condena es un elemento prioritario en el escenario religioso medieval y cumple una función sustancial en el control de los hombres. Desde el siglo XIII se venía consolidando una tradición por la cual el sacerdocio cobraba relevancia "no sólo por medir y pesar las faltas para imponer la correspondiente penitencia sino por permitir también la intervención decisiva de aquellos a través de la vigilancia, el castigo y el perdón en la purgación y expiación de los pecados incluso más allá de la muerte" (Vallejos, 2012: 62). La confesión aparece como el vínculo entre el orden establecido y la conciencia individual, en tanto la figura del confesor es la clave que consiente redimir las acciones contrarias a lo permitido. Esta función tiene una doble vertiente: coercitiva en el plano íntimo y punitiva desde el rol de la autoridad. El Tercer Concilio Mexicano de 1585 hace explícita esta última función: "Y mire el confesor que en este fuero es juez del penitente para obligarle a que con efecto satisfaga el daño que ha hecho en su próximo…" (Carrillo Cazares, 2011: 272).

Complementariamente no debemos descuidar que la justicia se valía a la vez de la fuerza disciplinante ejercida por la eficacia indiscutida que tenía "el fuero de la conciencia " (Agüero, 2009: 230).

El examen introspectivo esencial en la confesión podría haber significado un problema en la imposición del cristianismo para con los naturales de América. En el caso de Andes, un principio de resolución de aquello se apoyó en la constatación de alguna forma de confesión existente en el período prehispánico. El confesionario fruto del Tercer Concilio Limense (1582- 1583), siguiendo en este punto el Tratado de Polo de Ondegardo, da cuenta de que las autoridades religiosas allí reunidas reconocen la idea de pecado entre los habitantes del Tahuantinsuyo. En el Capítulo V "De la confession y penitencia que hazian por sus pecados", se describe: "Tenían por opinión que todas las enfermedades venían por peccados que vuiessen hecho. Y para el remedio usavan de sacrificios y ultra desso tambien se confessavan vocalmente quasi en todas las provincias…"[57]. Según la misma descripción había confesores especialmente dedicados a ello que podían ser mujeres, sobre todo en las provincias del Collasuyo. A esto se sumaba la comprobación de que para los hombres andinos la transgresión a una norma, núcleo y finalidad de la confesión debía ser expiada. Es decir, considerando el testimonio vertido por el Concilio, había una idea de pecado similar a la cristiana: "Tienen por opinión que es pecado notable encubrir algún peccado en la confesión"[58]. Esta omisión era duramente castigada si el confesor -ya sea por indagación o "mirando la asadura de un animal"[59] descubría que se había faltado a la verdad. Más allá de la proyección propia que los evangelizadores pudieron verter sobre una práctica cultural que les era ajena, es interesante dar cuenta del reconocimiento compartido de estos planos: la introspección, la idea de una entidad omnisciente que puede juzgar lo correcto e incorrecto y la confianza en el poder de una persona designada para mediar a favor de la expiación de la acción errónea. El trauma de la conquista (Wachtel, 1976) contribuyó a reforzar la idea del castigo divino sobre las conductas humanas. La caída demográfica y las epidemias que azotaron a la población eran explicadas en

---

[57] 1585 8 v

[58] 1585 8 v

[59] 1585 8 v

términos providenciales como castigo por perseverar en las prácticas antiguas.

Coello de la Rosa (2007) considera que la imagen del pecado transmitida por el Tercer Concilio Limense lo homologaba con una alimaña instalada en el cuerpo que sólo podía ser extraída en el rito de la confesión, práctica en que el confesor se equiparaba con un chamán, intermediario entre los hombres y los dioses, pero sobre todo, figura accesible a los indígenas. La confesión, a más de constituir un ritual necesario para acceder a las buena muerte y a la salvación, se contituyó en un medio esencial de control individual y social de los indígenas.

La experiencia evangelizadora aunada a la observación en pos del diseño de estrategias de conversión, la catalogación de los naturales, el etnocentrismo, confluyeron en un cierto número y tipo de pecados que se asociaron a la figura del indígena. La fisionomía, doctrina vigente en la época vinculaba las cualidades internas del individuo, los "humores" con aspectos externos, de allí que la diversidad étnica pudo ser explicada a partir de estas características pretendidamente esenciales de los individuos (Pagden, 1988; Rappaport, 2009). En ese tono son ilustrativas las palabras del Oidor Matienzo quien los considera inclinados a la holgazanería, ya que "son pusilánimes y tímidos, que les viene de ser meláncolicos naturalmente" (1967: 85).

La mirada europea sobre las prácticas prehispánicas y la necesidad de legitimar la conquista hicieron que los naturales quedaran indefectiblemente ligados al pecado de la idolatría. La persistencia de prácticas previas será un rasgo distintivo para el indígena en la sociedad colonial vinculado, en general, a la mentira. La extirpación de huacas y la censura a todo tipo de ceremonia religiosa andina promovió Visitas, descripciones, análisis y acciones represivas. La ritualidad ejercida en el ámbito privado o fuera de los márgenes espaciales reconocidos por el español proyectó sobre la idolatría la suma de lo prohibido. En el proceso de consolidación del orden colonial se añadirán otros pecados que invariablemente se relacionarán con la figura del indígena y su religiosidad y que, a pesar de su diversidad, formarán una trama consistente.

La persistencia de los cultos prehispánicos está fuertemente vinculada a la borrachera, aunque se reconoce que la ciudad y las nuevas pautas de vida refuerzan ese vicio. Las también denominadas "juntas" (Farberman, 2005) constituyen el encuentro

secreto, espacio sagrado con un profundo significado en la cultura andina (Saignes, 1987) y objeto de desvelo en el período colonial Castro Olañeta, 2006).

Son claras las disposiciones sinodales redactadas en Santiago del Estero en 1599 que ordenan que se quiten las borracheras a los indios por ser las mismas origen de celebraciones propias de la infidelidad y "orribles yncestos… principalmente en el tiempo que coxen algarroba en el qual suelen matarse y herirse muchos en las borracheras" (Levillier, 1926a: 34). Las ordenanzas toledanas contemplan entre las principales tareas del juez de naturales reprimir los "vicios" ya que éstos "impiden su conversión y porque a lo que tengo averiguado el principal es "la borrachera ordinaria que usaron en tiempo de su gentilidad de que también usan ahora porque todas las dichas borracheras se hacen con idolatría…" (Lorente, 1967: 72). El espacio de las borracheras del "tiempo de su gentilidad" quedará –en el mismo orden que la idolatría- relegado al medio donde en la práctica no llega la autoridad española, el espacio de los cerros o el monte (Farberman, 2005; Castro Olañeta, 2006). Pero el contacto con la sociedad colonizadora habilitará nuevos lugares donde el consumo de alcohol tendrá características renovadas como, por ejemplo, la taberna. Según lo especifica el Título XXI de las ordenanzas toledanas dedicado a las "Borracheras y tabernas de vino que usan los indios" éstas, además de ser espacio para las prácticas idolátricas promueven el consumo de alcohol que atenta contra la salud, los debilita y brinda la ocasión de que malgasten sus ingresos (Lorente, 1867: 89). En alguna medida, y relacionado con ello, se prohíben los juegos de naipes "que es causa de hacerse ociosos y holgazanes y alzarse de usar sus oficios y labores con que se han de sustentar a si y a sus mujeres y familia" (Lorente, 1867: 206).

Esta ordenanza nos introduce en otro de los pecados que más recurrentemente se adjudica a los indígenas: la holgazanería. Evidentemente, la ponderación de la holgazanería, está fuertemente signada por la relevancia de la mano de obra indígena para los conquistadores. No debemos descuidar, sin embargo, otro aspecto del problema: la falta de compromiso con el trabajo se vincula con la ausencia de apego al suelo. Toledo ordena que los caciques se preocupen porque los indígenas de su parcialidad estén ocupados en su trabajo y no sean holgazanes, lo que sería un remedio para que "cesen los vicios que hasta aquí han tenido". En el mismo sentido, restringe la venta a crédito por parte de mercaderes, tratantes y pulperos en los pueblos de indios, ya que considera que, al adquirir deudas, los indígenas "se tornan haraganes, ladrones y

vagamundos" (Lorente, 1867: 186). Es preciso ver en el texto de la ley cómo se refrenda la cualidad de menores de los indígenas apelando a otros agentes a que actúen preservando su integridad.

Las "borracheras", como espacios donde se llevan a cabo rituales idolátricos que ofenden a Dios, también constituyen la ocasión para que los indígenas sean "tan sensuales", expresa el virrey Toledo (Lorente, 1867: 90). En el Concilio de Trento (1543- 1563) se había determinado que el matrimonio constituía un sacramento, reforzando la acción eclesiástica sobre el control de la sexualidad de los fieles (Ghirardi, 2009; Presta; 2011). En consonancia con ello, la poligamia y las uniones consensuales fueron parte de los "desvíos" que se buscaron reprimir en el marco de la instauración de la policía cristiana que se impuso a los naturales. El Confesionario redactado durante el Tercer Concilio, y al que ya nos hemos referido, al describir "Los errores contra la Fe Católica en que suelen caer algunos Indios" aseguran que los mismos: "Dizen que Dios los crio para vivir en peccado y especialmente para cosas deshonestas de luxuria y embriaguez y que ellos no pueden ser buenos"[60], dando cuenta de una supuesta introspección y reconocimiento que incluye el discernimiento entre lo correcto e incorrecto de acuerdo a los términos europeos y a partir de ello la propia constatación de la imposibilidad de cumplirlo.

Indecencia, desnudez, excesiva proximidad física en la convivencia, complacencia sexual por parte de las mujeres indígenas constituyen las primeras miradas condenatorias sobre las prácticas de los naturales de América (Pagden, 1988) se sumó la observación en el territorio tal y como se volcó en el referido Concilio. Según queda plasmado, en el mundo andino se consiente la disolución de los matrimonios, tal como "pecar" entre solteros está admitido y es común, de la misma forma que "estar un soltero con una soltera algún tiempo amancebados por via de prueba"[61]. Previsiblemente, las ordenanzas toledanas, así como las disposiciones conciliares y sinodales, se preocuparán porque se casen los amancebados y las indias viudas y solteras vivan con sus padres, sus familiares o que: "los alcaldes de cada pueblo las hagan asentar a servir con indios casados de manera que las semejantes se ocupen en ejercicios virtuosos y cese el desorden que hasta aquí ha habido" (Lorente, 1867: 211).

---

60 1585 s/f

61 1585 s/f

El dogma católico, la idea de un orden basado en la familia nuclear y el profundo patriarcalismo de la sociedad conquistadora convergeran previsiblemente en la represión de los pecados ligados a la sexualidad. Claro está, que ello no debe escindirse de la idea que posiciona al padre de familia como vector del orden dentro del grupo parental y la importancia de la familia nuclear como base del sistema tributario.

De esta manera, el orden sagrado refrenda una conducta signada por la policía cristiana. El pecado será la expresión del indígena que no se pliega al orden impuesto por el español. La armonía idealizada de la sociedad está estructurada por la lógica del Patronato Real que brinda a la Corona la prerrogativa de nombrar a las autoridades eclesiásticas a cambio de la obligación de evangelizar a los indígenas, que a su vez dará sentido al orden colonial que confluye en la idea de la conversión como fin último del sistema. La negación de la policía cristiana conlleva actitudes y prácticas que van desde el rechazo del cristianismo a la falta de voluntad para cumplir el régimen impuesto y atentar con la correcta provisión de mano de obra dispuesta a trabajar que constituía, al fin y al cabo, el mayor valor de la población indígena. Consideramos, por lo tanto, el sistema de pecados no sólo un reflejo de las prácticas indígenas, sino, sobre todo una expresión del interés del orden colonial en disciplinar la mano de obra tras la evangelización y ciertas políticas como las reducciones o fundaciones de los pueblos de indios.

El sistema de pecado-penitencia-absolución precisaba de un claro ejercicio de introspección por parte del practicante que se plasmara en el acto de la confesión. Tal acción, en un contexto de imposición cultural como lo constituyó la evangelización de los indígenas, se presentaba de forma relativa. El interrogante acerca del sentido de la confesión y la contrición del confesante es una constante. Sin embargo, cabía la posibilidad de que el sacramento introducido por los españoles no resultara tan ajeno a la sociedad andina. Los cronistas recogían un antecedente incaico que tenía algún punto de semejanza con la confesión que se pretendía imponer. Según dan cuentan los conciliares reunidos en Lima siguiendo las observaciones del “licenciado Polo”, el Inca no se confesaba con ningún hombre sino directamente con el Sol. Luego de ello, hacía “cierto lavatorio para acabar de limpiarse de sus culpas y para en esta forma que poniéndose en un rio corriente dezia estas palabras yo he dicho mis peccados al sol tu

rio los recibe llevalos a la mar donde nunca mas parezcan"[62]. Esta ceremonia llamada *opacuna* era utilizada también por la generalidad de la población pero muy especialmente por los padres que perdían un hijo, casos en los que se consideraba que la culpa residía en los graves pecados cometidos por el progenitor. Aunque el testimonio recogido del Concilio no debe ser tomado como la demostración directa de la práctica de confesión propia del mundo andino, la mediación hecha por los referentes resulta interesante en más de una esfera.

Por un lado, es notable comprobar la perspectiva de extrañamiento con la que recogen el testimonio indígena al encontrar similitud entre la práctica andina de "lavar" los pecados en un curso de agua y la ceremonia llevada a cabo por los moros, obviando el ritual cristiano del bautismo en el cual, a través del agua se quita el pecado original. A la vez, podemos pensar que la similitud entre dos rituales que utilizaban el agua como elemento principal pudo proveer de un acercamiento a los indígenas que eran bautizados. Este punto de contacto adquiere mayor relevancia si reflexionamos acerca de la importancia del bautismo en la sociedad estudiada, sacramento que a la vez inauguraba la entrada del individuo en la familia cristiana y en la vida social.

La familia cristiana

Los lazos de parentesco constituyen el cimento de los vínculos del mundo cristiano. Según Jerôme Baschet, partiendo de la paternidad de Dios sobre los hombres se urde un entramado de representaciones que vincula el mundo material con el sobrenatural y las relaciones de la feligresía entre sí. El autor denomina "hermandad generalizada de todos los cristianos" (2009: 483) al vínculo que como discípulos de Cristo une a la comunidad de fieles en lazos fraternales, donde la paternidad biológica queda subsumida a la espiritual en tanto la contrapartida femenina es la maternidad dispensada por la Madre Iglesia. En el contexto de la evangelización americana, la condición de menores de edad que detentan los indígenas y la figura del Rey como vicario de Cristo en la tierra refuerzan esta primacía de la paternidad eclesiástica. El pecado original con el que nacen los niños se lava con las aguas bautismales a través de

---

62 1585 s/f

las cuales ingresa en la comunidad cristiana. Este sentido cobra relevancia en el contexto de conquista. Bautizar significa hacer parte de la comunidad cristiana al infiel. En América, el indígena gentil renace como cristiano a la vez que se reconoce como un miembro de la sociedad colonial al supeditar su nombre originario a uno castellano. Al mismo tiempo se convierte en miembro de la sociedad, una identidad indiscutible que surge de la adscripción a la comunidad de fieles, que a la vez lo transforma en un ser político asumiendo las herramientas esenciales para entrar en la requerida policía cristiana. Esta condición entraña el ideal conquistador. La identidad indígena se refunda dentro del mundo colonial cuando adquiere los atributos con los que se desenvolverá en el orden impuesto. La doble identificación signada por el nombre castellano e indígena refuerza y ratifica la estructura social estamental diferenciada étnicamente.

El bautismo compone el primer paso en la conversión que en los primeros años de conquista se constituyó como un símbolo de voluntad hacia el nuevo orden. Así lo expresa un documento de 1557 que da cuenta del bautismo voluntario de un grupo de indios de Casabindo. Quien lo redacta, el clérigo Cristóbal Díaz de los Santos, narra que, mientras viajaba por la región, "a traer los yndios della a conoscimiento de nuestra sancta fee católica"…"vinieron los yndios al dicho valle de paz y el cacique principal llamado por su nombre Coyacona el qual por su propia voluntad demandó ser cristiano y que juntamente le baptizasen todos los niños que de presente avia…"[63]. El relato titulado "Como vinieron de paz los yndios de Casabindo e se bautizaron el cazique su mujer e hijos", consigna la imposición de nombres cristianos a los niños. El caso apuntado responde a una lógica de negociación propia de las autoridades étnicas que se veían envueltas en la ofensiva conquistadora. A este registro se suma el del cacique rebelde Viltipoco, quien habiendo sido bautizado de niño, renunció más tarde a su condición de cristiano en la coyuntura de rebelión (Vergara, 1968: 55). Más allá de estos casos, el grueso de la población indígena será parte de bautismos masivos, hecho que de modo alguno garantizaba la sincera adhesión al cristianismo.

Unos y otros experimentarán este sacramento como una marca identitaria. Esa diferencia entre el antes y el después del bautismo se deriva de la refundación social que implica la colonización, que en el plano individual se materializa en esa especie de nuevo nacimiento. En 1665, el Maestre de Campo Don Pablo Bernárdez de Obando da

---

63 AGI Patronato, Legajo 188 Nº 1, año 1557, 2 fs.

cuenta del reparto de mujeres “presas que se desnaturalizaron en Calchaquí” cuyos nombres y parcialidades se describen en la forma siguiente: “Llacapis mujer infiel que tendrá veinte años es natural de Acalian y Lucía Samallca que dize ser bautizada natural de Amaicha de veinte años”[64]. Lucía Samallca, además de manifestar ser bautizada, detenta un nombre castellano, por lo que ya no se la cataloga como infiel. La conversión que supone el bautismo alcanza una dimensión significativa. Según Toledo, la justicia que debía aplicarse en las causas de herejía estaba circunscripta a la justicia eclesiástica: aunque la Inquisición estaba relevada de actuar frente a los neófitos, los obispos y arzobispos podían actuar en tanto jueces ordinarios.

Sin embargo, la potestad de los mismos solo se limitaba a aquellos indígenas bautizados que llevaran a cabo prácticas heréticas, mientras que los que no habían transitado ese pasaje y entorpecían el proceso de cristianización quedaban en manos de la justicia secular (Fernández Cordero, 2016). Otro ejemplo de ello brinda la ordenanza toledana que refiere específicamente a la “Pena del indio cristiano que tuviese acceso con india infiel o al contrario” (Lorente, 1867: 184), lo que nos lleva a considerar que el bautismo supone una ruptura al seno de la categoría jurídica de indígena. El reconocimiento de indios cristianos e indios infieles como status diferenciados se traslada desde la percepción española al seno de la comunidad indígena regulando y sancionando como en este caso los vínculos entre unos y otros imponiendo una mirada externa a la percepción entre pares. A la vez, y en términos generales, evidencia el reconocimiento de una pervivencia que marca una disrupción en la pretendida escisión que supone entre el antes y después de la conquista.

Se hace preciso plantear una división entre los bautismos de las primeras generaciones a los posteriores, cuando las doctrinas ya habían sido asentadas de acuerdo a los diversos espacios organizacionales. Para el primer grupo, caben las precisiones que se han hecho sobre la concepción acerca del desconocimiento previo del cristianismo por parte de los nativos americanos y su condición de "infieles". Los niños nacidos en el mundo cristianizado y que acceden al bautismo gozan de otro estatus. Sus padres habían tenido posibilidad de conocer la nueva fe; en caso de no ser bautizados, es el evangelizador quien intercede devaluando aún más la figura paterna que ya estaba

---

64 AGN DD L11 E 20, 139 r

menospreciada dentro de la concepción cristiana de la paternidad divina. Es interesante pensar que la conversión de los padres en la primera generación de bautizados no exime de que en las generaciones consiguientes se siga vedando a los progenitores la potestad sobre su descendencia. Esta prerrogativa, que se niega desde el establecimiento de la categoría jurídica del indígena, se refuerza en las previsiones que se hacen sobre la elección del padrino. Entre las constituciones sinodales de 1597 de Santiago del Estero y en cumplimiento con lo expresado en el Concilio Provincial se recomienda "…que en los pueblos adonde hubiere españoles señale el cura padrino de los yndios que saque de pila a los bautisados y donde no uviere español señale un yndio capaz ladino y de edad madura…" (Levillier 1926, 30). La figura del padrino para el Concilio, de manera ideal debía quedar en manos de un español, en caso de que no lo hubiera en el pueblo debía serlo un indígena ladino, es decir un indígena con cierto manejo de elementos culturales europeos acrecentados por la experiencia que pudiera traducir la edad.

La condición de pensar a la comunidad de los hombres como una familia no podía desvincularla de la institución del matrimonio. La misma servía de sustento material e ideológico a buena parte del mundo que se pretendía estructurar. La familia, como conformación social, cumple funciones específicas dentro de cada sociedad. En términos generales, podemos decir que además de las consabidas funciones de engendrar, criar y proteger al niño que se incorpora al mundo, la familia brinda un estatuto particular frente al resto de la sociedad a la vez que imprime "otras realidades heredadas de los antepasados comunes y consideradas como vitales en esa sociedad y que sus descendientes quieren y deben conservar con sumo cuidado, gestionar en común y transmitir a sus propios descendientes" (Godelier, 2000:133). La trascendencia de la institución matrimonial se reflejará en las políticas coloniales hacia los indígenas. De tal manera, Solórzano Pereira en su Política Indiana, remitiéndose a José de Acosta y los Concilios Limenses Segundo y Tercero, considerará necesario que "los infieles casados en bautizándose juntos ratifiquen luego el matrimonio en haz de la iglesia i si el uno de ellos no quisiere convertirse, sea amonestado con notario y testigos que dentro de seis meses se haga Christiano" (1703: 239). De no cumplirse esto último, la amonestación debía reiterarse siete veces y en caso de perseverar el cónyuge infiel en la negativa debía disolverse la unión.

La concepción importada desde Europa proyectaba sobre la familia el núcleo de la vida social. Desde el punto de vista eclesiástico, ella expresa el orden fundamental de la reproducción de la sociedad católica. La necesidad de doctrinar, de asegurarse la

instrucción y el ejemplo cristiano entre la población indígena la hacían irreemplazable. La contracara del matrimonio son los pecados de amancebamiento o poligamia que no están escindidos de la perpetuación de idolatrías. Por ello, el virrey Toledo atribuye a la "persuasión diabólica" la práctica prehispánica de hacer "vida maridable" antes del matrimonio, acto pernicioso para la conversión, promoviendo castigos ejemplares a quienes con ella continuasen (Lorente, 1867: 164). Por su parte, Solórzano Pereira indica que los indígenas pueden casarse "libremente sin que nadie se lo impida", aunque se prohíbe que se casen las mujeres "sin tener edad legítima" y "que no se casen con más de una persona" (1681: 189). Algunas precisiones sobre la cohabitación fuera del matrimonio apuntan además a prever la poligamia encubierta. Es interesante ver que se pone el acento sobre el rol de la mujer en ser permisiva a la convivencia de una manceba de su marido. En el mismo sentido, se especifica la prohibición de cohabitar entre familiares para prevenir el incesto (Lorente, 1867: 165).

Una vez más, asistimos a una duplicidad del discurso en la interpretación de las prácticas. Asimismo, se admitía la existencia del amancebamiento o la poligamia en el mundo español. En las primeras décadas en suelo americano, la escasez de mujeres españolas llevó a previsibles amancebamientos entre españoles y mujeres indígenas (Presta, 2000b; 2004). Esta situación se dilató en el tiempo y convivió con la realidad de matrimonios separados por un océano (Presta, 2011). Prontamente, la condena a estas prácticas se desplegó desde una perspectiva moral, entendiendo el amancebamiento con indias como una causa directa de las contingencias de conquista poniendo el acento en las mujeres como objeto pasivo de los malos deseos de los hombres españoles. Con el tiempo, sin embargo, la interpretación de este fenómeno adquirirá otras características. Para el período que nos ocupa, las disposiciones toledanas son claras: encuentran en la mujer indígena una previsión estratégica que buscaba la posibilidad de parir hijos no tributarios al concebirlos de un español. A las connotaciones morales, se suman entonces, las políticas y económicas ya que el mestizo rompe el esquema bipartito de la república de indios y de españoles y socava el sistema tributario (Ares, 2004).

Pero no será solamente la voluntad de los indígenas la que ponga en vilo la estabilidad en el matrimonio. El ordenamiento centrado en la familia estará en tensión con las especificidades del espacio y la organización colonial. En este sentido, las disposiciones sinodales, se oponen a las acciones que por parte de los encomenderos separan a los cónyuges. El Tercer Sínodo santiagueño de 1607 censura que se separen a

las parejas "…porque se ynpide la legitima generación y el debido aiuntamiento con que socorre la flaqueza de la carne y los oficios comunes y recíprocos que se deben los casados y se pierde el amor coniugal y se llenan las republicas de hijos adulterios" (Levillier, 1926: 70- 71). La necesidad de mano de obra separa tenazmente a las familias indígenas "apartan la mujer del marido la hija del padre y pueblan sus hatos y estancias como si fueran esclavos" relata en una carta al Rey, el obispo Fray Melchor Maldonado (Levillier, 1926: 61). El esfuerzo que plasman los eclesiásticos en la documentación es una imagen sesgada de un mundo que tiende a la separación y la movilidad. Mitayos, mitimaes, forasteros y agregados corren esa suerte. Una vez más, la intención de ordenar, de imponer la policía cristiana da cuenta del esfuerzo porque la letra de la ley moldee un mundo en pocas ocasiones se ajusta a ella. La proximidad del núcleo minero de Potosí propicia una dinámica particular a la zona que incide en la composición de la familia indígena.

Una séptima parte de los tributarios de los 16 corregimientos de altura, entre los Canas y Canches y los Chichas se trasladan por turnos al Cerro Rico, acompañados por sus mujeres, hijos y parientes, aunque numerosas indias tienen como destino el servicio doméstico de las ciudades o, si solas, vuelven a contraer matrimonio para consternación de las autoridades eclesiásticas. También el trabajo vinculado al transporte en carretas atentaba contra este ordenamiento para lo cual el sínodo santiagueño apela a la "ofensa que hacen a nuestro señor" para requerir al gobernador "moderar los trajines y carretaxes destas prouincias" (Levillier, 1926: 70- 71).

La preocupación acerca del matrimonio o su contracara los pecados del amancebamiento o la poligamia suponen –como ya hemos referido- una ruptura respecto al orden establecido, que atraviesa tanto el plano ideológico como el material. La posibilidad de huida era una contingencia constante en el ordenamiento de la sociedad colonial, por lo que hombres y mujeres se asentaran y formaran su familia, suponía una garantía de estabilidad para quienes detentaban el poder y, puntualmente, construían el núcleo fundamental de la organización socio- económica al conformar la unidad de tributación. De allí que nos interesa marcar cómo los pecados que pueden oponerse a la institución del matrimonio, son reconocidos como una desviación coyuntural en el caso de los españoles (Ares, 2004; Presta, 2011) mientras que al tratarse de indígenas se atribuye a una característica propia de su república. La necesidad de establecer parámetros piadosos expresados en el concepto de "policía

cristiana" permea las estructuras sociales, modelando la sociedad colonial en construcción. Lo que subyace al modelo evangelizador es la estratificación propia del dominio colonial, que es económica, pero se trasviste en una lógica de diferenciación étnica y en los atributos morales implícitos en la misma.

La consabida paternidad de Dios sobre los hombres encuentra un nexo clave en la figura del clérigo. La prerrogativa de dispensar los sacramentos lo coloca como intermediario entre lo terrenal y lo divino proyectando en su vínculo con la feligresía una renovada réplica de la díada padre e hijos. La evangelización moldea un discurso en el que se refuerzan estos roles como se evidencia en un pasaje de las constituciones sinodales provinciales de 1599, que refieren que a fin de que los indígenas reciban doctrina

> "…tengan los curas de yndios mucho cuidado de requerir sus ovejas y apacentallas con el pasto de la doctrina mandándolas juntar todos para que la recen domingos y fiestas y examinar lo que sauen vna vez vnos y otra vez a otros alauando a los diligentes y animando a los descuidados con spiritu de paterna mansedumbre…" (Levillier, 1926: 18).

Su figura, expresión de la paternidad divina en las doctrinas, adquiere relevancia cuando reflexionamos acerca de las proyecciones que la autoridad alcanza en diversos órdenes de poder. Esta retórica abrevaba en fuentes más profundas como las disposiciones papales de Inocencio IV (1243- 1254) retomadas en la bula *Romanus Pontifex* de 1455 que ya se referían a los fieles como el rebaño que debía ser cuidado y apacentado con paternal diligencia. Dentro de este grupo se ubicaba no sólo la feligresía que seguía los preceptos cristianos sino también aquellos que aún no lo hacían y entre los cuales se contarían a los indígenas americanos (Agüero, 2012).

Los alcances de esta proyección en la sociedad virreinal peruana se refuerzan gracias al imaginario propio sobre la organización comunal prehispánica. Entre las sociedades americanas, el mundo andino reconocía su núcleo social en el ayllu (Stern, 1986). Espacio comunal, social y de producción, el fundamento del mismo estribaba en "…una jerarquía de antepasados concebidos como propietarios últimos de la tierra y fuentes de toda autoridad…" (Nielsen, 2010: 47). Sin caer en generalizaciones, consideramos que la imposición de un modelo de autoridad basado en una paternidad

que excede a la familia y se proyecta al orden supraterrenal es un rasgo compartido por ambos corpus culturales y contribuirá a cimentar la autoridad eclesiástica y sus ministros entre la población indígena. Ya Guillermo Madrazo en su clásico estudio sobre el Marquesado de Tojo advertía que "la importancia social del parentesco en la comunidad indígena continuó durante la colonia bajo nuevas formas" moldeando las relaciones económicas al interior de la encomienda a través de un vínculo "servil-paternalista" (1982: 18- 19).

Este imaginario que se está tejiendo tiene interesantes vínculos con otros ámbitos de la autoridad donde el rol jugado por las políticas de evangelización será primordial. En el Confesionario del año 1585 dictado para los indígenas encontramos pautas que convergen en estos sentidos. Así, en lo que concierne al Cuarto Mandamiento "Honrarás padre y madre" la primera pregunta refiere "¿Has honrado a tus padres, o abuelos a los sacerdotes a las justicias y a los curacas obedeciendo a lo que mandan en cosas buenas?"[65]. Encontramos aquí expresada la homologación entre los diversos niveles de autoridad a los que nos venimos refiriendo dotando, por otra parte, a esta jerarquía de un carácter trascendental al incluirla dentro de los mandamientos y por consiguiente asumiendo su incumplimiento como pecado.

Como el Confesionario explicita, la figura del cacique convive con los múltiples niveles de autoridad actuantes. El mismo trasciende las funciones manifiestas para adquirir connotaciones de orden moral. Pauta de esto brinda el Oidor Matienzo cuando con un tono previsiblemente condenatorio, se refiere a la práctica de los caciques de "tener cinco o seis mancebas o mujeres" recomendando poner remedio a ello "porque la conversión y cristiandad de los indios depende del de sus caciques" (1967: 91). Mucho más explícitamente considera que los caciques y principales tienen la responsabilidad de brindar buenos ejemplos a su parcialidad por lo cual ordena "que se lo den con su vida y costumbres, viviendo honesta y recogidamente como cristianos porque ello como miembros imitarán lo que vieren hacer a sus cabezas" (Lorente, 1867: 190) apelando una vez más a la metáfora corporal aplicada en este caso al ayllu. Ya hemos referido que la potestad normativa depositada en la ciudad como sujeto corporativo detentaba una cualidad doméstica, asimilable al gobierno de una casa (Clavero, 1989; Agüero,

---

[65] 1585 9 v

2007; Zamora, 2017). En la lógica propia del *ius commune* las facultades del padre de familia como autoridad de la casa y de los que en ella residieren trascendía el ámbito privado para volverse una facultad pública (Martínez & Agüero, 2012). Dentro de los mandamientos citados, se visibiliza esta proyección de la idea de paternidad: la del padre como autoridad de la casa y depositario de la obligación de evangelizar a sus miembros. En las preguntas 5 y 6 se requiere si ha enseñado "la doctrina christiana y buenas costumbres a tus hijos y familia o hecho que vayan a aprenderla" y si ha propiciado que se confiesen cada año.

En la séptima pregunta, se vislumbra el rol de autoridad de manera más explícita: ¿Has reprendido y castigado tus hijos cuando son malos o has disimulado sus vicios?[66] Esta interpelación sitúa al padre de familia como bisagra entre la autoridad externa y el ámbito familiar. Sin embargo esta no constituye una dualidad en términos de paridad atendiendo a que la autoridad externa se halla refrendada por un orden sobrenatural y la sumatoria del poder colonial. En el concepto de "disimulo" advertimos la oposición de un ámbito de la casa indígena y un espacio externo dominado por el colonizador. El mandamiento, el examen de conciencia y, en todo caso, la confesión y la pena atraviesan estos ámbitos y refuerzan las ordenanzas virreinales sin evidenciarlas.

El mandamiento octavo que conmina a no levantar falso testimonio contiene entre sus cuestionamientos el siguiente: "¿Has murmurado del Padre, del Cacique o de otros diciendo mal de sus cosas?"[67] En este caso las autoridades que se homologan se restringen al ámbito más local: la parcialidad, la doctrina o el pueblo de indios. Resulta notable la diferencia con la pregunta del cuarto mandamiento en donde en el mismo plano encontrábamos también a la justicia y al padre. Es posible que este recorte se circunscriba al ámbito de lo cotidiano donde la maledicencia o el rumor son plausibles, descartando además el ámbito familiar admitiendo las habladurías como un fenómeno social y no íntimo.

Es posible plantear que en este sentido la figura del padre de familia convive y puede ser reemplazada con la del curaca, vinculada a la idea andina del ayllu y gracias a

---

66 1585 10 r

67 1585 14 r

la similitud con el imaginario que los conquistadores proyectaban sobre la autoridad. Pero la proyección en torno a la paternidad no se restringe a los ámbitos apuntados. El encomendero como garante de la evangelización de los indígenas asume discursivamente este imaginario. En la documentación que atestigua la Visita al pueblo de Casabindo, y ante la queja de sus encomendados al oidor Lujan de Vargas, Don Juan Campero de Herrera, se defiende en los siguientes términos:

> "…y en cuanto a la sindicación de los azotes que dicen que ha dado me remito a la confesión que tengo hecha y solo añado que en catorce años de encomendero no es mucho como su padre y protector con causa legítima que cada día las dan en su natural haber castigado a cinco indios por las causas que expresé y las que refiero arriba y más cuando fue corrección fraternal no pasando de dos o tres azotes no habiendo justicia en distancia de muchas leguas por cuya mano lo pudiera hacer…" (Boixados & Zanolli, 2003: 305).

En este descargo queda explicitada la idea de la autoridad ejercida como función de cabeza de familia, magnificada en el marco de la responsabilidad que la Corona pone en manos del encomendero al obligarlo procurar doctrina al indígena. La aclaración acerca de la necesidad de aplicar el castigo debido a la ausencia de justicia "formal" en la región guía nuestra interpretación en dos sentidos. Aunque consideramos factible que la ausencia de la misma compela a que, en algunos casos, recaiga el ejercicio de los castigos en, por ejemplo, el encomendero, no vemos en ello una explicación unívoca. Como sabemos, el ejercicio desagregado en diversos órdenes de autoridad es una característica esencial del sistema y aunque éste sea un recurso argumental en el descargo de Campero de Herrera, todas la alusiones a la paternidad como principio de corrección o sanción refuerzan la idea de la aplicación de un castigo como recurso válido y consensuado, propio de la cultura jurídica vigente.

Abordamos aquí una representación propia del mundo colonial donde la idea medieval de la sociedad como una familia en la cual los diversos estratos cuentan con la prerrogativa de ejercer justicia encuentra en la figura del indígena y en su condición de menor edad el asidero propicio para cimentar la legitimidad del sistema en suelo americano. Esto a la vez se complementa con la otra gran metáfora social que entiende a la cristiandad como un cuerpo (Baschet, 2009). El ejercicio de la autoridad dentro de

una jerarquía sustancial al orden divino y su expresión terrenal es legitimado a la vez que queda desdibujado dentro del entramado de relaciones ancestrales y afectivas. Como resultado de ello se internaliza un orden preciso: el lugar que los indígenas deben cumplir en el cuerpo social representado en términos materiales, los que trabajan, en término ideológicos los que deben abrazar la verdadera fe. Cualquier desvío en este sentido, implicaría el desmembramiento del conjunto.

La iglesia y la jurisdicción

La primera de las reuniones sinodales santiagueñas ordena respecto a los indígenas "…que los domingos y fiestas que faltare de aquel pueblo los junten a la doctrina y tengan memoria de los que faltaren para que les auisen dello." (Levillier, 1926ª: 18). La disposición, ejemplo de tantas otras que se preocupan por reunir a los naturales para que acudan al culto, impone una organización espacial que tiene como núcleo la doctrina. La instalación de las mismas en el marco de las políticas toledanas en el espacio indígena será una estrategia decidida que traerá aparejada una reconfiguración del territorio. Miriam Moriconi (2011; 2014) considera que tanto las parroquias de indígenas como las de españoles fueron las instituciones peninsulares que más exitosamente se impusieron en el espacio americano volviéndose un elemento insustituible para la consolidación de la dominación colonial. Es necesario percibir este espacio en su complejidad: Mónica Adrián al analizar la doctrina de indios percibe una doble frontera:

> "una territorial coincidente con la jurisdicción del pueblo de reducción en el cual se establecía templo y doctrinero, y una ritual, más amplia, que incluiría a los indígenas que, aun residiendo en otros pueblos, acudirían a él para cumplir con sus obligaciones religiosas" (2012: 11).

El extenso territorio jujeño con su desigual geografía fue dividido en dos curatos: el de Jujuy que incluía las regiones valletanas en torno a la ciudad y llegaba hasta Volcán en el inicio de la quebrada y el de Humahuaca que desde allí cubría el espacio hacia el norte (Estruch, 2016). Los grupos originarios de las tierras cercanas a San Salvador al haber sufrido un proceso más profundo de reasentamiento vieron

erigirse las capillas dentro del espacio de las encomiendas en tanto en el curato de Humahuaca las mismas se construyeron en sitios próximos a las antiguas zonas de poblamiento prehispánico (Palomeque, 2006; Sica, 2006; Zanolli, 2005; Estruch, 2016). Pero la heterogeneidad de este proceso no terminaba allí: en los años contiguos a la fundación de la ciudad y dentro de las tres primeras décadas del siglo XVII se inauguraron las iglesias propias de los pueblos de reducción mientras que, en otros casos, oratorios particulares adquirieron la categoría de parroquia reservando en manos del propietario el derecho de Patronato (Sica, 2006; Estruch, 2016). El proceso de evangelización con sus matices, su dinamismo y contradicciones encontrará asidero en la forma material más perdurable y visible y el paisaje se poblará de cúpulas de mayor o menor envergadura.

Estas fundaciones se implantaron sobre un espacio que estaba colmado de sentido para las sociedades andinas (Bouysse-Cassagne, 2005; 2012; Gisbert, 1980). El paisaje como entidad sacra contaba con referentes específicos: la red de caminos incaicos, los adoratorios de altura o los aleros que albergaban arte rupestre dieron cuenta de una perspectiva "geo simbólica del paisaje" (Cruz, 2014: 314). Las apachetas y los punkus eran las expresiones figuradas de las demarcaciones ya sea entre pisos ecológicos o "las jurisdicciones territoriales en varios casos asociados a una divinidad o wak'a en particular" (Cruz, 2014: 322). Inserto en este paisaje el ayllu aparece como la estructura primordial de asentamiento basada en "dos lógicas indisolublemente ligadas en la experiencia y práctica de los actores una de parentesco y la otra territorial" (Nielsen, 2010: 47). El imaginario cristiano impuesto sobre el paisaje redimensionó el mismo sin que se renuncie por ello a una impronta sacra, la idea de familia extendida que iba desde la comunidad al orden celestial y una jurisdicción sagrada que también era política.

Como hemos visto, la planta ideal del pueblo de indios propuesta por Juan de Matienzo en el Gobierno del Perú brindaba –previsiblemente- un lugar destacado a la construcción del recinto parroquial. En consonancia con las potestades asumidas por la Corona, su implementación era un requisito ineludible. Para los encomenderos, proporcionar una capilla aparece como una forma de refrendar y consolidar su poder en el espacio y ante el conjunto de la sociedad además de ser uno de los requisitos estipulados en la concesión (Estruch, 2016). En la contraparte indígena, el reclamo por la provisión de los objetos de culto es una constante en las voces que se alzan ante la

Visita de Martínez Luján de Vargas. Es que uno de los requerimientos principales de ésta lo constituye el observar cuan equipadas están las capillas destinadas a oficiar la misa. Así, a Isabel Pérez, encomendera de los ocloyas, se la conmina a que:

> "dentro de ocho meses, hiciese capilla con ornamentos y todo lo necesario para que se pueda celebrar el Santo Sacrificio de la misa con decencia debajo de la pena de la ordenanza cumpliendo con los dichos indios de su parte con lo que les toca" (Boixadós & Zanolli, 2003: 285).

De la misma forma, por descuidar sus obligaciones con las parcialidades de Uquía y Omaguaca, se impone a doña Isabel Vieyra de la Mota una penalidad de treinta pesos y gastos de visita y la condición de

> "que dentro de cuatro meses hiciese los ornamentos necesarios de los efectos de los tributos para la iglesia decentes y de calidad que se pudiese celebrar el santo sacrificio de la misa sin que se necesitase de traer para este efecto los ornamentos de la iglesia de Humahuaca" (Boixadós & Zanolli, 2003: 291).

Sobre este tipo de reclamos ante el Visitador ya ha llamado la atención Judith Farberman (2002) al analizar el paso de Martínez Luján de Vargas por los pueblos de indios de Santiago del Estero viendo en ellos una operación destinada a poner en falta el accionar de sus encomenderos.

El edificio de la iglesia como imagen emblemática del poder colonial en el espacio americano no sólo impactará en el sentido de la apropiación, si no que será también blanco de expresiones de rebeldía. En este sentido, la constitución sinodal santiagueña recomienda que "tengan los curas de yndios particular cuidado que donde uviere avido una iglesia no se haga corral de ganados ni se use de aquellos lugares para cosas indecentes mas hantes hagan allanar las paredes que uvieren quedado y pongan allí una cruz…" (Levillier, 1926: 31) en tanto durante la ceremonia de fundación de San Salvador de Jujuy se advierte sobre la persistencia de indígenas rebelados "que han hecho y cometido delitos atroces en despoblar dos veces ciudades de españoles en este dicho valle y muerto todos los mas de ellos y hechos grandes robos y profanado iglesias y templos de ellas y otras muertes…" (Conti, 2012: 3-4). La re sacralización del espacio a partir de la imposición cristiana colonial encuentra esta expresión material y visible en

los edificios eclesiásticos, manifestación de nuevas identidades y blanco de expresiones de resistencia. Ya sea en la directriz de la superposición del espacio ancestral con diversas jurisdicciones o el reasentamiento comunal, la iglesia prefigurará una referencia estable, piedra basal del proceso de "hagiotoponimia" (Moriconi, 2014: 259) que signará el paisaje jujeño hasta nuestros días. Pero este proceso estaría incompleto si no viéramos otro vector del mismo, más íntimo y profundo: el culto a los antepasados.

En los Andes, el conjunto de prácticas que vinculaban a la comunidad con sus difuntos representaba un pilar primordial que atravesaba el imaginario para constituirse en un fundamento identitario y de reproducción social (Zuidema, 1973). Ya en los asentamientos preincaicos hay evidencias de sepulcros debajo de las viviendas lo que hace afirmar a Axel Nielsen que existía "una estrecha convivencia entre vivos y muertos en el mundo doméstico" (2010: 33). Otra práctica funeraria andina la constituía la construcción de chullpas, estructuras de piedra que en forma de torre o adosadas a muros o aleros naturales preservaban los cuerpos de los difuntos (Rivet, 2015). Los ancestros se consideraban creadores míticos y guardianes del ayllu, fundamento de la pervivencia de tierras comunales y fuente de autoridad. La invocación a los antepasados comunes expresada a través de la cultura funeraria brindaba al ayllu un cimiento subjetivo que se materializaba en el control del territorio. El culto a los antepasados constituye, además, la expresión de las prestaciones de reciprocidad y redistribución asegurando la correcta concatenación de los diversos planos del mundo andino, en tanto "las desviaciones de este modelo implicarían motivo de irritación de los antepasados y fuente de enfermedades individuales y de penurias para la comunidad" (Gil García, 2002: 65). El imaginario que rodea su culto tiene como principal entidad de referencia el cuerpo de los difuntos aunque el "alma" pudiese habitar otros objetos específicos o referencias geográficas que se interpretaban como pacarinas, espacio de origen ancestral (Nielsen, 2010: 58). La intencionalidad de preservar el cuerpo como objeto de adoración que podía ser extraído y paseado en determinadas festividades o las tumbas que se abrían periódicamente hizo de la cremación una práctica excepcional solo probada en caso de suicidio (Salas, 1945).

Lejos de este imaginario, los conquistadores vieron en tales prácticas una expresión más de idolatría o como lo formula Toledo al Rey en el Memorial que eleva para dar cuenta de su tarea y al describir el estado de los indígenas durante su visita: "morían como bestias y enterrabanse en el campo como tales" (Lorente, 1867: 16). El

destino final de una persona y la ritualidad que la envolvía eran elementos que atendían o no a la policía cristiana y fueron objeto de políticas precisas. El cristianismo medieval entendía la iglesia como al conjunto delimitado que incluía "nave, campanario y cementerio" (Aries, 1975: 31) y en el contexto de conquista la obligación de enterrar a los muertos en este espacio resultó evidentemente una imposición para los indígenas.

El Primer Concilio Limense que se celebró en el año 1551 se ocupa especialmente de este tema detallando que aquellos que habían sido bautizados debían ser enterrados en iglesias. Atendiendo a prohibir puntualmente las formas de ritualidad andinas se especificaba además que estaba prohibido que los familiares guardasen los cuerpos en sus casas y que el difunto no debía ser acompañado de ningún tipo de ofrenda, tampoco las demostraciones de duelo podían exceder a un día de duración. Los rituales fúnebres debían ser los mismos que para los españoles y, a efectos de alentar tal práctica, se recomendaba que en los pueblos no se cobrasen derechos por las sepulturas (Vargas Ugarte, 1951). Si bien Toledo no se ocupa específicamente del tema en sus Ordenanzas, da por descontada la condición de una sepultura de acuerdo al ritual cristiano. En el apartado referido a la conveniencia de que los indígenas testen, establece que se utilicen los siguientes términos en la redacción de la última voluntad: "…que mi cuerpo sea enterrado en la iglesia de este dicho pueblo en la sepultura que el padre me diere en el o en tal capilla…" (Lorente, 1867: 170). Sus palabras traducen dos aspectos importantes en la nueva configuración. Por un lado, el suelo sagrado del ayllu se transfiere al de la capilla del pueblo. En términos de rupturas y continuidades este cambio proporciona reconfiguraciones parciales. Aunque estos espacios no son los ancestrales, el lugar de sepultura sigue siendo un lugar sagrado y en estrecho vínculo con la tierra de la comunidad. Por otra parte, el sacerdote vuelve a aparecer en un rol destacado no sólo como intermediario en el pasaje de la vida terrenal y el más allá sino en el rol de figura de autoridad, dictaminando el destino del cuerpo.

Dentro de las preguntas que apuntan al incumplimiento del primer mandamiento (Amarás a Dios sobre todas las cosas) se inquiere: "¿Has desenterrado difuntos y hurtado de las iglesias?"[68] Esto refrenda los testimonios que dan cuenta de la "profanación" de sepulcros en las iglesias que llevan a cabo los indígenas a fin de

---

[68] 1585 s/f

devolver los cuerpos a la tierra de la comunidad. A la vez proyecta una idea de propiedad sobre el cuerpo que ahora queda en manos del poder temporal usurpando el valor sagrado del mismo y sus nexos tempo- espaciales con la comunidad. Sin embargo, los indígenas no se limitarán a sepultar en suelo eclesiástico a sus muertos, la evidencia arqueológica nos brinda un panorama por demás interesante. La excavación de tumbas, por ejemplo en la Falda de Tilcara,

> "revelan la continuidad de las costumbres funerarias indígenas en la forma de los entierros, la posición de los difuntos y la inclusión de ofrendas pero que incorporaron bienes de origen europeo, como cuentas venecianas de vidrio azul, objetos de hierro o prendas confeccionadas en terciopelo y batista" (Nielsen, 2010: 42-43).

De la misma manera Carolina Rivet (2015) en su estudio arqueológico sobre estructuras *chullparias* en la región de Coranzulí en la Puna jujeña advierte la existencia de construcciones datadas del período colonial dando cuenta de la pervivencia en la materialización de estos monumentos fúnebres. En el complejo de Licante, la autora reconoce una chullpa con particularidades constructivas como una planta rectangular y una serie de pinturas y grabados que representan cruces y pequeñas formas de iglesias que la llevan a pensar en una síntesis de significantes (Rivet, 2013).

A través de estos mecanismos, el cristianismo imprime en la vida indígena pautas de control social implícitas en la ritualidad. El paisaje cotidiano se transforma con la aparición de capillas que constituyen una referencia visual pero también política y -con el tiempo- social. La nueva cartografía sacra se transforma en medular con el traslado de los sitios de enterramiento que dejarán de ser íntimos y dispersos para concentrarse en el núcleo del poder temporal. Los pueblos de indios se agrupan en torno a una iglesia y una plaza donde se pregona, se celebra y se va en procesión. Todas estas representaciones de control social están implícitas y son indispensables a la cultura jurídica imperante, además de configurar la jurisdicción, variables que se suman al vínculo de interdependencia que vinculaban religión y justicia. Estas formas que podríamos denominar como más sutiles conviven con lazos directos y estrechos que veremos a continuación.

Entre la religión y la justicia

Los pecados y las virtudes constituyen categorías fundamentales que sirven para prescribir la lectura del mundo. La justicia, de hondas raíces religiosas, no era más que una herramienta tendiente a la conservación de un orden natural instituido por Dios (Agüero, 2009). A partir del siglo XI se llevó a cabo un proceso de recopilación de reglas canónicas que encontró su primera expresión en el Decreto de Graciano de la primera mitad del siglo XII. Tomando esta obra como punto de partida, las normas producidas consecuentemente se aunaron en el *ius novum*, cuerpo que recogió las políticas dictadas por el Papa en su renovado rol de "legislador universal en la Iglesia" (Vallejo & Beck Varela, 2012: 73). El mundo americano previsiblemente será un laboratorio en lo referente a la necesidad de evangelizar y el resultado de Sínodos y Concilios se sumará al derecho canónico importado desde el viejo continente. La interdependencia entre el poder secular y religioso como ya hemos visto es constante. En cada diócesis, la celebración de Sínodos estaba supeditada a la aprobación de las autoridades regias (Cordero Fernández, 2016). De la misma forma, éstas debían prestar consentimiento para que se llevasen a cabo visitas de extirpación de idolatrías.

Al repasar las diferentes vertientes de la pretendida policía cristiana hemos visto cómo la legislación y las disposiciones eclesiásticas repiten fundamentos y directrices procedimentales pero aún podemos ir más profundo para analizar la interpenetración de ambas esferas. Una larga tradición europea encontrará recursos argumentativos propios de la religión para hacer referencia a la práctica de justicia. El primero de ellos se vincula a despertar la piedad el magistrado. La literatura jurídica exhortará a reproducir la imagen de un juez compasivo como réplica de Dios quien ejerce la justicia sobre los hombres a través del amor paternal. En este sentido, apelar a circunstancias particulares que refieran al sufrimiento o la situación coyuntural del reo puede ser un recurso válido. En el mismo orden se presenta la condición del acusado, su rusticidad, miserabilidad o ignorancia (Agüero, 2004; 2011). Si esto se presentaba como un recurso de valía para la población en general, en el caso de los indígenas es el argumento que los define por antonomasia ya que la categoría jurídica como hemos visto abrevaba en la tradición

cristiana otorgando a la persona *miserabilis* la condición de ser especial objeto de *caritas* (Duve, 2005). Estos conceptos fácilmente se incorporan al lenguaje corporativo que se construye en América donde el indígena gentil por desconocimiento de la fe y ser un perpetuo menor de edad es objeto de condescendencia.

Un caso del año 1695 abre un interesante espacio de reflexión acerca de las representaciones que surgen de la convergencia entre el fuero eclesiástico y el secular. Agustín Razero, Protector de Naturales de la ciudad de San Salvador de Jujuy, se presenta ante la justicia en nombre de una mujer, María de Tobar, a fin de que sea "depositada en casa segura y reconocida"[69] ante el temor de que su marido, un indio del Paraguay llamado Juan de Casa, le quite la vida. La justicia capitular hace lugar al pedido y decide que María de Tobar sea confiada a doña Mariana de Tejada y Guzmán. La resolución aclara que esta causa particularmente pertenece a la "jurisdicción de ambos fueros de las que se llaman mistifori"[70], es decir, tanto al fuero eclesiástico como al civil, pero al hallarse el Vicario fuera de la ciudad, la sentencia del mismo queda en manos del Cabildo dando cuenta de la permeabilidad existente entre un ámbito y otro de justicia.

Como ya hemos visto, el imaginario vinculado a la piedad y la protección de los desvalidos atraviesa estas esferas donde el indígena se constituye un especial objeto de *caritas*. Es preciso preguntarnos, sin embargo, si dentro de este discurso jurídico-cristiano la categoría de los naturales no estará atravesada por otras variables. Quien presenta el caso es el Protector de Naturales, figura que expresa la síntesis de la concepción que se tiene sobre el indígena. Sin embargo, llama nuestra atención cuando en primer lugar se categoriza a María de Tobar como "parda libre". En cuanto a la diversidad étnica y las múltiples y ambiguas denominaciones que se han dado al interior de las "castas" no es preciso abundar. Algunos autores consideran que el término pardo es una denominación similar a la de mulato (Mellafé, 1964). La aclaración de que María de Tobar es libre nos da una pauta de una ascendencia esclava o, al menos, africana que se refrenda en la sentencia cuando se la denomina "mulata" dando cuenta una vez más de la elasticidad de estas denominaciones. Por otra parte, el apellido

---

69 ATJ legajo 710 1r

70 ATJ legajo 710 1 v

Tobar se cuenta entre la genealogía de los vecinos jujeños, lo que nos lleva a pensar en que su origen haya estado vinculado a la pertenencia a esa casa. Estas especulaciones nos conducen en un solo sentido: el Protector de naturales se está ocupando de una mujer que no corresponde a esa categoría. Reconocemos en ello que el hecho de pertenecer a las denominadas castas y ser mujer genera una imagen de María como sujeto necesitado de *caritas*.

Diferente sería si no fuese su marido el potencial agresor, esta situación la sitúa prácticamente en el lugar de una viuda. Por otra parte, la identificación de Juan de Casa como "indio del Paraguay" nos lleva a pensar en una caracterización alejada del indígena estereotipado según lo que se consideraba el ideal de la policía cristiana propia del modelo toledano vigente. La vulnerabilidad de esta mujer conduciría a encuadrarla dentro del imaginario piadoso que justicia y religión compartían, de allí la actuación del Protector de Naturales.

El recurso argumental acerca del amor paternal y la compasión que se suponía debía demostrar el Juez se utiliza para los indultos reales basados en el poder de gracia del Príncipe (Agüero, 2004). De manera semejante, así como la autoridad perdona al que ha errado, se propician los perdones de parte ya que se consideraba que los pleitos tan propios de la justicia se oponían a los valores fraternales del cristianismo. A modo de ejemplo bastan las palabras que dictara don Andrés Choque, Cacique principal de Omaguaca, en su lecho de muerte como última voluntad: "Yten declaro que para que nuestro señor me perdone, perdono aquí y ante (ilegible) a Pablo de Barros la muerte de mi hija por estar como estoy para dar cuenta a nuestro señor y esta es mi última voluntad que es fecha en Omaguaca en trece de diciembre de mil y seiscientos y treinta y dos años ante el alcalde de la santa hermandad y testigos"[71]. El fragmento del testamento redactado en 1632, da cuenta de la valoración de perdón divino en términos de reflejo y reciprocidad con el perdón terrenal que brinda al asesino de su hija, acción que se asienta por escrito ante el Alcalde de la Santa Hermandad y testigos, dando cuenta del vigor de esta práctica en el marco de la cultura jurídica vigente. Dentro de la misma lógica, se consideraba que ciertos delitos podían ser dejados de lado a fin de conservar el bien común, evitar un mal mayor o impedir escándalos, esta operación era

---

[71] ATJ legajo 112 2 v

la del disimulo (Agüero, 2004). En el mismo orden ubicamos al derecho de asilo en sagrado al cual ya nos referimos en el capítulo precedente. La existencia de este recurso se basaba en la inmunidad de los lugares sagrados pero fundamentalmente se apoyaba en el imaginario al que ya nos hemos referido donde el orden ideal apelaba a la caridad y la misericordia hacia el pecador (Martínez de Sánchez, 1991).

En el proceso judicial, las pruebas de delito se basaban en gran medida en los testimonios de víctimas y testigos y la confesión del reo. El juramento en nombre Dios, tiene a la veracidad por un requisito de primer orden y su contracara, la mentira un delito/ pecado sobre el que hará hincapié. Dios, como espectador omnisciente garantiza esta acción (Brangier & Barriera, 2015) aunque en un contexto donde la cristianización no parece ser un proceso acabado esta salvaguarda se relativiza, variable que ya habíamos planteado cuando reflexionábamos acerca del sacramento de la confesión. Así, los confesores son compelidos a preguntar acerca del segundo mandamiento: ¿has jurado con mentira el nombre de Dios o la cruz o los sanctos o por las criaturas? ¿Has engañando a alguno jurando fingidamente? ¿Has jurado falso ante algún juez siendo testigo o por otras vías?[72]. La falsedad –plausible de aparecer en cualquier testimonio- en el caso de los indígenas puede aflorar por falta de temor a Dios o mero desconocimiento de lo que supone el juramento. Algunos casos que forman parte del corpus documental producido por la Visita del oidor Martínez Luján de Vargas dan cuenta de que esta era una preocupación latente cuando al tomarse juramento en el pueblo de Cochinoca, se hacen las siguientes especificaciones:

> "…para efecto de hacer la visita y reconocer los agravios de los indios hizo parecer ante sí, a cuatro de ellos nombrados que son Pedro Basonte, Pablo Tabarcanche, Gaspar Quipildor, Martín Alabar de quienes por interpretación de los dos intérpretes nombrados recibió juramento dándoles a entender la gravedad de el examinándolos en la doctrina cristiana de que se hallaren capaces y por contestar en algunas preguntas se pusieron juntas sus declaraciones…" (Boixadós- Zanolli, 2003: 295).

Está presente la preocupación porque entiendan de qué se trata el juramento, previamente a ello procuran vislumbrar cuanto conocen del cristianismo y al haber respondido algunas preguntas consideran que están en condiciones de atestiguar.

---

[72] 1585 7 v

Diferente es el caso de Juan Quipildor, Andrés Cachisumba, Joseph Barconti, Bartolo Cachisumba y Juan Aura del pueblo de Casabindo "de quiénes recibió juramento por Dios Nuestro Señor y una señal de cruz en forma de derecho y siendo examinados cada uno de por si dándoles a entender la gravedad del juramento que entendieron por saber la Doctrina Cristiana" (Boixadós- Zanolli, 2003: 296). Este último caso, se vincula estrechamente al conocimiento y la comprensión de la doctrina.

La figura del sacerdote es la principal referencia entre los indígenas y el mundo celeste que se procura imponer. Constituye, por un lado, la figura visible, depositario de la confesión quien está presente en el bautismo, el matrimonio y la unción de los enfermos, momento de dictado del testamento y del pasaje entre el mundo conocido y el más allá, además de encabezar las ceremonias públicas. Su desempeño en estas instancias lo erigía como una figura de autoridad que excedía el campo de lo doctrinal pero no será sólo por este medio que se relacione con la justicia. Al plantearse la vinculación entre delito y pecado, Alejandro Agüero considera que "en muchos casos, quizás fuera más probable que el acusado conociera el carácter pecaminoso de su conducta que el nombre del delito y la pena correspondiente" (2009: 215). La función de divulgación que realiza la iglesia en todos los órdenes y su grado de implantación en la vida social evidentemente tiene un alcance al que la justicia por sí sola no podría aspirar, proceso que se profundiza en el mundo indígena gracias a las decisivas políticas evangelizadoras y la presencia del clero en gran parte de la jurisdicción.

El contacto entre la mayoría de la población indígena y la justicia es esporádico. Salvo en instancias de un pleito determinado o en ocasión de una visita, el acercamiento con los magistrados es escaso. Aún en la ciudad, el vínculo con las autoridades capitulares no va más allá de las ceremonias públicas, es decir, no existe la relación individual que sí provee el clero a través de la misa, la confesión y los sacramentos referidos. En este sentido, consideramos que es posible que su figura sea la depositaria de las atribuciones de orden de un delito entendido como pecado. Pero sus prerrogativas jurídicas iban más allá: los sacramentos entendidos como ritos de pasaje tienen una clara función social indispensable para la justicia. Atendiendo a la conservación "de los hechos cuanto a la cristiandad y otras que conviene para la policía y orden de la república" Toledo recomienda "que se provean algunas cosas para que tal sacerdote tenga libros donde se asiente los que se bautizaren y los padrinos y los que se casaren y velaren y los que murieren en el tiempo allí residente" (Lorente, 1967: 98). La mera

imposición del nombre, la filiación y el lugar de nacimiento asentados en el papel crean un sujeto de derecho pero a la vez establecen un marco de referencia para el indígena que ingresa en un mundo distinto al propio.

El orden cristiano debe verse como una institución total que organizará una representación de la jerarquía social basada en una determinada concepción de equidad. La condición más efectiva de este constructo es la capacidad de presentarse como parte de una verdad trascendente ante los feligreses. Las diversas manifestaciones de religiosidad encontrarán en la población indígena asidero de diversa índole. Tal es el caso de las cofradías de indios que se multiplicaron a lo largo de América. En el caso jujeño, el pueblo de Omaguaca fue escenario en 1637 del nacimiento de la cofradía de Copacabana que persistió hasta 1681 cuando es reemplazada por la de Nuestra Señora de la Candelaria que pervive hasta la primera década del siglo siguiente (Zanolli, 2005). Carlos Zanolli quien ha estudiado profundamente el proceso considera que la adscripción a las mismas representó una oportunidad de "resignificar solidaridades internas en el momento de mayor descomposición de la sociedad indígena" (2005: 185). Estos espacios de identidad repiten jerarquías y responden a una determinada concepción social que se condice con el ideal conquistador.

Las zonas cercanas a los pueblos y a las ciudades experimentarán de forma más profunda esta imposición y la sociabilidad cotidiana se verá afectada en todas sus formas. Juan de Matienzo sugiere que "ni con tambor más las fiestas puedan juntarse de día a beber a su uso después de vísperas en potosí y en todas partes y cese el beber tañida la oración so pena de cien azotes" (1967: 47), en tanto los indígenas de repartimiento necesitan permiso del corregidor o el sacerdote para reunirse a beber chicha. El incumplimiento implicaría una pena de cien azotes y el pago de uno o dos tomines por parte de las autoridades de la comunidad. La prohibición de una práctica comunal y -al menos originalmente- ritual es limitada por el registro sonoro que supone el tañido de la campana que llama al rezo y el recogimiento. El sonido atraviesa el espacio, las barreras arquitectónicas y la planta del pueblo e interrumpe la reunión entre naturales donde probablemente se comparten rasgos culturales propios. En tanto el permiso está en manos de la autoridad colonial, el desoír esta prohibición conlleva la sanción de la justicia que es corporal y económica y que supone el ejercicio de una doble autoridad: externa e intra comunitaria. Un lenguaje múltiple a nuestro análisis pero de una lógica unívoca para los hombres que lo experimentaban en las que algunos

elementos tendrán especial relevancia. Entre ellos nos interesa ahondar en la reconfiguración del espacio y del tiempo.

VI.

Los elementos en pugna

Que "ronden de noche […] y prendan a los que hallaren en las dichas calles y plazas dos horas después de anochecido y los lleven a la cárcel y den por la mañana aviso a los alcaldes…" manda el Virrey Francisco Toledo en sus Ordenanzas, cuando delimita las atribuciones de los alguaciles mayores y menores (Lorente, 1867: 180). La ley, una vez más, regula el devenir de los indígenas imponiendo patrones tempo- espaciales que tienden a fortalecer el control social sobre la población sometida. El Virrey ordena también que "para que cada uno entienda que es hora de recogerse hagan tocar cada noche un cuarto de hora una de las campanas de dicho pueblo" (Lorente, 1867: 180) revelando otra expresión del afán de establecer una rutina en policía cristiana donde el tañido de las campanas, elementos sagrado vinculado a la ritualidad se vuelve funcional a tal fin. Las restricciones a circular, la imposición de recogerse, la censura sobre la vida nocturna y la figura del amanecer como la oportunidad de acceder a la justicia y recuperar la libertad se convierten en indicadores firmes al ser aplicados con carácter de ley pero sutiles en la naturalización que pueden hacer de ellos los indígenas. La noche y el día son otra expresión más de lo oculto y lo evidente que en un contexto de conquista y adoctrinamiento adquieren vital importancia.

La visibilidad se refiere a la necesidad de contar con la población indígena disponible, así lo expresa el virrey Toledo en el Memorial que redacta para el Rey:

> "Y porque, como he referido, no era posible doctrinar a estos indios, ni hacerlos vivir en policía sin sacarlos de sus escondrijos; para que esto se facilitase, como se hizo, se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadras conforme a la traza de los lugares de españoles, sacando las puertas a la calle para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes" (Lorente, 1867: 17- 18).

Nuevamente la díada justicia y religión determina la dinámica poblacional (sin olvidar, claro está, la necesidad de manejo de la mano de obra) creando un nuevo imaginario sobre el espacio. Además de la consabida reducción de los naturales antes dispersos dentro de un pueblo con estructura española, se establecía que el espacio familiar se abriera al dominio público. Dos rasgos nos remiten a esta ordenanza: por un lado, la idea de que ciertas prácticas prehispánicas pudieran pervivir puertas adentro fuera de la mirada de sacerdotes, extirpadores u hombres de la justicia y por el otro la constatación de que cualquier desvío de las normas contara con deponentes que pudieran refrendarlo. Las palabras de los testigos de la persecución de Juan García Tabarcache por quienes serían sus asesinos son expresión de ello[73]. Los gritos y el alboroto que llevó a tantos a las puertas de su casa para ver lo que sucedía en torno a la iglesia, hablan de rasgos que hacen a una sociedad, donde lo visto y lo no visto se vuelven variables del control social tan necesario para el poder colonial hacia el interior de las comunidades.

El espacio colonial surandino

El territorio es una conformación histórica determinada por relaciones de poder materializadas en referencias que señalan tales formas (Souza, 1995). Compone también los elementos culturales constituyentes de la "mentalidad social" (Hespanha, 1993: 88) que refrendan los valores propios de la ideología dominante. La construcción del espacio político colonial supone la refundación de estos paradigmas territoriales e ideológicos. Las colonias americanas se crearon sobre el espacio político pretérito que en la jurisdicción jujeña era el establecido por el imperio inca a través de una delimitación expresa (fundaciones y límites, más o menos precisos) pero también valiéndose de actos de impacto subjetivo. La explotación de centros mineros de mayor o menor envergadura y la implantación de nuevos centros de poder, generará un movimiento en la concepción del espacio que "volteará" hacia estos núcleos. A la vez es

---

[73] ATJ legajo 351

posible que esto conviva con circuitos, puntos de referencias preestablecidos que perduran, conviviendo con la nueva espacialidad.

La forma cuadricular de los pueblos en los que se redujo a los indígenas, las calles tiradas a cordel difícilmente pudieron ser una realidad en la abrupta geografía andina (Gade, 1991). Quizás esta imagen puede servir como metáfora de una planificación que debió reverse sobre las imposiciones del día a día. Una de las preguntas que debemos hacernos al respecto es en qué medida los pueblos de indios fueron efectivamente habitados. Cuando en 1661, Juan García Tabarcache es asesinado en la entrada de la casa del cura en Omaguaca[74] -quizás el pueblo más importante de la jurisdicción-, se dice que el lugar era descampado brindándonos un panorama del exiguo asentamiento del mismo. Otra variable que nos interesa ver se refiere a los desplazamientos, honda preocupación de las autoridades. Tres años después de la fundación de San Salvador de Jujuy, el gobernador Pedro Mercado de Peñaloza dispone que la ciudad cuente con Juez de sacas porque: "es por donde salen los mercaderes y pasajeros a los reinos del Perú sacan y llevan y ganan mucho servicio de indios e indias muchachos y muchachas"[75] a fin de asegurar el retorno de los indígenas que eran llevados fuera de la jurisdicción.

La situación planteada por el gobernador se refleja en una disposición de la Audiencia de Charcas en la primera década del siglo XVII. Para 1609, se calcula que entre tres mil o cuatro mil indígenas originarios de Tucumán se hallan en la provincia de los Charcas. La recomendación para revertir esto es la concreción de una Visita y Tasa de la población indígena de la provincia meridional en tanto se ordena que aquellos que lleven menos de catorce años habitando la jurisdicción sean compelidos a volver a su lugar de origen, ya sea este el Tucumán o Paraguay, mientras quienes estuviesen asentados en los Charcas desde un lapso mayor de catorce años contaban con la opción de seguir allí o volver a su tierra[76]. La requerida Visita, como sabemos se concretó dos años después. Por su parte, don Francisco de Alfaro, procurando evitar la saca de

---

74 ATJ legajo 351

75 ATJ legajo 5 32 r

76 ATJ legajo 26

indígenas y ante la constatación de que la labor de arriería atentaba con la conformación de los pueblos, dictaminó en su Ordenanza 37 que:

> "para el auio de las carretas ni saca de ganados no se pueda alquilar ni alquile ningún yndio mas que hasta el primero pueblo de españoles y para que esto tenga mas cumplido efecto prohiuo que la carretas no puedan pasar del primer pueblo de españoles" (Levillier, 1918: 307).

Las disposiciones toledanas habían previsto que los visitadores después de asignar tierras a los principales y a los indios del común debían amojonar el espacio "a fin de que los indios dejaran sus pueblos antiguos" (Platt, Bouysse-Cassagne & Harris, 2006: 517). La correspondencia entre la ocupación espacial y las prácticas idolátricas era estrecha. El proyecto contaba con que las reducciones apartarían definitivamente a los indígenas de sus antiguas deidades, en tanto los pastores quedaron en el imaginario colonial ligados a ellas. Claramente esta correspondencia estuvo lejos de ser real así como los patrones efectivos de asentamiento y ordenación territorial proyectados. Los tambos, entre tanto, forman parte de las continuidades espaciales que sobreviven a la irrupción conquistadora. Los puntos de la red de caminos incaica fueron incorporados a la organización del Virreinato a partir de la comprobación de su importancia: Toledo reconoce que sobre los mismos se asientan los caminos reales. La incidencia de las ordenanzas toledanas dotará a la red de tambos de elementos propios del modelo jurisdiccional. En este sentido, el Virrey "hace merced de ellos a las ciudades" (Lorente, 1867: 112). Esta merced incluye los presuntos beneficios de los tambos así como la obligación de éstas de reparar caminos y puentes. También quedaba en manos de la justicia capitular disponer los aranceles y precios de los productos que allí se vendieran así como la selección de personas (ya fueran indios o españoles) que estuvieren a cargo. Las ordenanzas regulan, además:

> "que los tamberos no han de ser obligado a dar indios de guía ni carga y porque en algunas partes o por falta de caballos o por la aspereza del camino no se podría excusar para remediar esto con las reducciones se preveen que se hagan pueblos siendo posible junto a los tambos adonde si algún caminante hubiere menester indios para cargar o guía con que no sea mas que de tambo a tambo" (Lorente, 1867: 113).

La justicia está implicada en otros órdenes espaciales a través de la superposición del Camino Real sobre la traza incaica que se expresa en la figura del Cabildo de la nueva ciudad de San Salvador incidiendo en la provisión y organización de los mismos y la limitación del movimiento de los indígenas en el espacio.

Como ya mencionamos, éste constituía también un espacio sagrado que lejos de perder ese rasgo se refrendó con la imposición de un nuevo imaginario. Ya nos hemos referido al proceso de "hagiotoponimia" (Moriconi, 2014: 259) que en ciertos contextos adquirieron especial significancia. Florencia Becerra (2014) considera que al denominar a los cerros y vetas de mineral con nombres ligados al cristianismo los conquistadores logran impactar en la percepción del espacio jujeño. La cultura ligada al metal, sustancial tanto para los hombres andinos y lo europeos da una pauta de cómo los elementos culturales interactúan de múltiples formas en el proceso de mestizaje. La sacralidad de las minas, la práctica de bautizarlas con el nombre de un santo por parte de los europeos se condecía con la noción andina que considera al cerro *waka* a la que se rendía culto (Bouysse-Cassagne, 2005; Gisbert, 2010), paisaje sagrado que se complementará con la fundación de pueblos a la que ya nos hemos referido.

La nueva disposición territorial y sus fundaciones operarán en más de un sentido en donde la percepción visual del otro cultural y del otro en tanto individuo cobrará renovada significancia. Guevara Gil y Salomon (2012) llaman la atención sobre las ordenanzas referidas a la urbanización donde se estipula que durante las tareas de demarcación y construcción de la ciudad se mantuviese a los indígenas lejos de la misma a fin de que sea mayor el impacto en el momento de encontrarse ante la urbe erigida. En la misma línea, pero en sentido contrario, se inscribe la apreciación que hace Gabriela Sica respecto a la pervivencia -durante la colonia- del *Pukará* de Tilcara, considerando que el "pequeño pueblo colonial quedaba situado casi a la sombra del antiguo *pukará*, que en épocas de esplendor había llegado a tener casi 8 hectáreas de su superficie construida. Sin duda, a su lado la nueva población era bastante más pequeña y modesta" (Sica, 2006: 200).

El espacio colonial se plantea como pretendidamente ordenado, mensurado y visible. Las construcciones de los pueblos de indios deben seguir el modelo español de puertas a la calle. Esta disposición implícitamente abreva en el proyecto de conversión a la policía cristiana y a la vez cimenta el dominio de los españoles sobre el espacio, y el control sobre los indígenas que no deben sustraerse a la mirada de los conquistadores. Es preciso relativizar la injerencia del modelo toledano y de este precepto en particular. Si bien nuestra mirada puede resultar anacrónica, y entendiendo las limitaciones de la misma, la existencia actual en los pueblos jujeños de un patio interior sobre el que se vuelcan las diferentes habitaciones de la casa, mediado por un corredor y una puerta hacia el exterior nos llevaron a dudar de la aplicación de un modelo en el que la disposición interior se abriera de cara a la calle. Si bien sobre la planta de los principales pueblos jujeños hubo una continuidad poblacional entre el período colonial y la actualidad esto no necesariamente se condice con una continuidad arquitectónica. Posiblemente este hecho haya limitado también la prospección arqueológica sobre los mismos, no obstante, las excavaciones en otros espacios pueden contribuir a nuestra reflexión. En poblados surgidos en torno a la explotación de minerales de plata y oro en la Puna se observan dos formas de residencia: recintos con techo en falsa bóveda y estancias de planta rectangular con techos a dos aguas en torno a un patio central ocupando todo el contorno o en forma de L (Angiorama, Pérez Pieroni, Becerra & Giusta, 2018). Claro está, no nos referimos a pueblos de indios, sino a conglomerados más o menos densos que se formaron en torno a las explotaciones de mineral, sin embargo estos datos nos brindan una aproximación a pensar el tema que nos resulta valorable.

Hacia afuera, hacia el espacio que excede al poblado, encontramos nuevas representaciones. En este sentido, percibimos una división entre un espacio conocido, que es preciso y cristiano y un espacio desconocido, indígena y disperso. Esta diagramación marca, además, la cualidad de atraer a lo s presuntos feligreses desde el afuera al espacio conocido. Previsiblemente esto se refleja desde el momento de la fundación. Las actas se valen de los siguientes términos: "los naturales circunvecinos vengan a pulicia y conocimiento de las cosas de nuestra santa fe católica…" (Conti, 2012: 3-4). El concepto de policía reemplaza y da por

sentado la concordancia entre los valores culturales y el espacio de la fundación (el que queda bajo la égida del rollo de justicia y la iglesia).

Un punto apenas fundado a través de una puesta en escena simbólica, meramente materializada por la implantación del árbol de justicia se yergue como el núcleo de atracción en pos de la "civilización" de los indígenas de la región. El devenir de la construcción tanto material como de poder en la región reforzará esta idea. La misma línea argumental esgrime Juan Campero de Herrera ante el Visitador Antonio Martínez Luján de Vargas cuando, al responder al reclamo de sus encomendados, arguye:

> "…Se reconocerá cuan maliciosa es la queja de dichos indios (…) para el dicho efecto les escribo con un mayordomo o indio para que los recojan por vivir muchos desparramados de su pueblo en los cerros y montes cuya asistencia que es el único mala voluntad que me puedan tener y porque conjeturo hacen esas sindicaciones le he reprendido para que se adoctrinen y dejen sus idolatrías a que son muy inclinados y no hay quien sino yo por obligación y celo lo haga por estar dicho pueblo en despoblados y fuera del comercio de españoles por partes" (Boixadós & Zanolli, 2003: 305).

Justamente la Visita se inscribe dentro de una ritualidad adaptada al mundo colonial. El explícito rol de controlar el proceso de imposición a través de la interpelación a las autoridades y encomenderos y la apertura de posibles canales de denuncia por parte de los naturales no son más que instrumentos de control que se diseñan a manera un modelo o una "geografía moral de la colonización" (Guevara Gil & Salomon, 1996: 94). A través del desplazamiento, de la llegada de la autoridad al espacio inculto, se lleva a cabo un proceso de inculcación de valores propios de la cultura colonial vigente legitimados por la repetición y la performatividad a través de "recorridos rituales notariales" (Becerra, 2014: 135). El espacio privilegiado de estos recorridos son los internodos: aquellos "áreas donde las actividades e interacciones humanas son menos diversas, poco frecuentes, efímeras o inexistentes" (Nielsen, 2017: 299), que se integran, a través de esta circulación, a la lógica de la jurisdicción, aquella propiedad sin la que no es posible comprender la comunidad (Agüero, 2006). Sobre este espacio, los pueblos de indios sobrevivirán, a pesar de los traslados y el despojo, a través de la preservación de una idea sobre el derecho ancestral que no estará exenta de

ser confrontada con las variables de la imposición colonial, tal es el caso de la parcialidad paipaya.

Los *paipayas* en Palpalá

En 1669, después de cumplir tres vidas en manos de la familia Tapia, la encomienda de Paipaya queda vacante. María, la única nieta viva de quien fuera su primer encomendero, Gonzalo de Tapia y Loaysa, muere sin dejar otro heredero que su esposo: Francisco de Salas y Valdez quien no resulta beneficiario de la merced (2002; 2006). La encomienda es solicitada por Martín de Argañaraz, nieto de Francisco de Argañaraz, fundador de la ciudad de San Salvador de Jujuy, solicitud que le es concedida, por lo que se transforma en el cuarto encomendero de los *paipayas* al año siguiente. En 1671, el propio Argañaraz, se presenta ante la justicia en nombre de los *paipayas*, en contra de Francisco de Salas y Valdez por unas tierras que presuntamente correspondían a los indígenas[77].

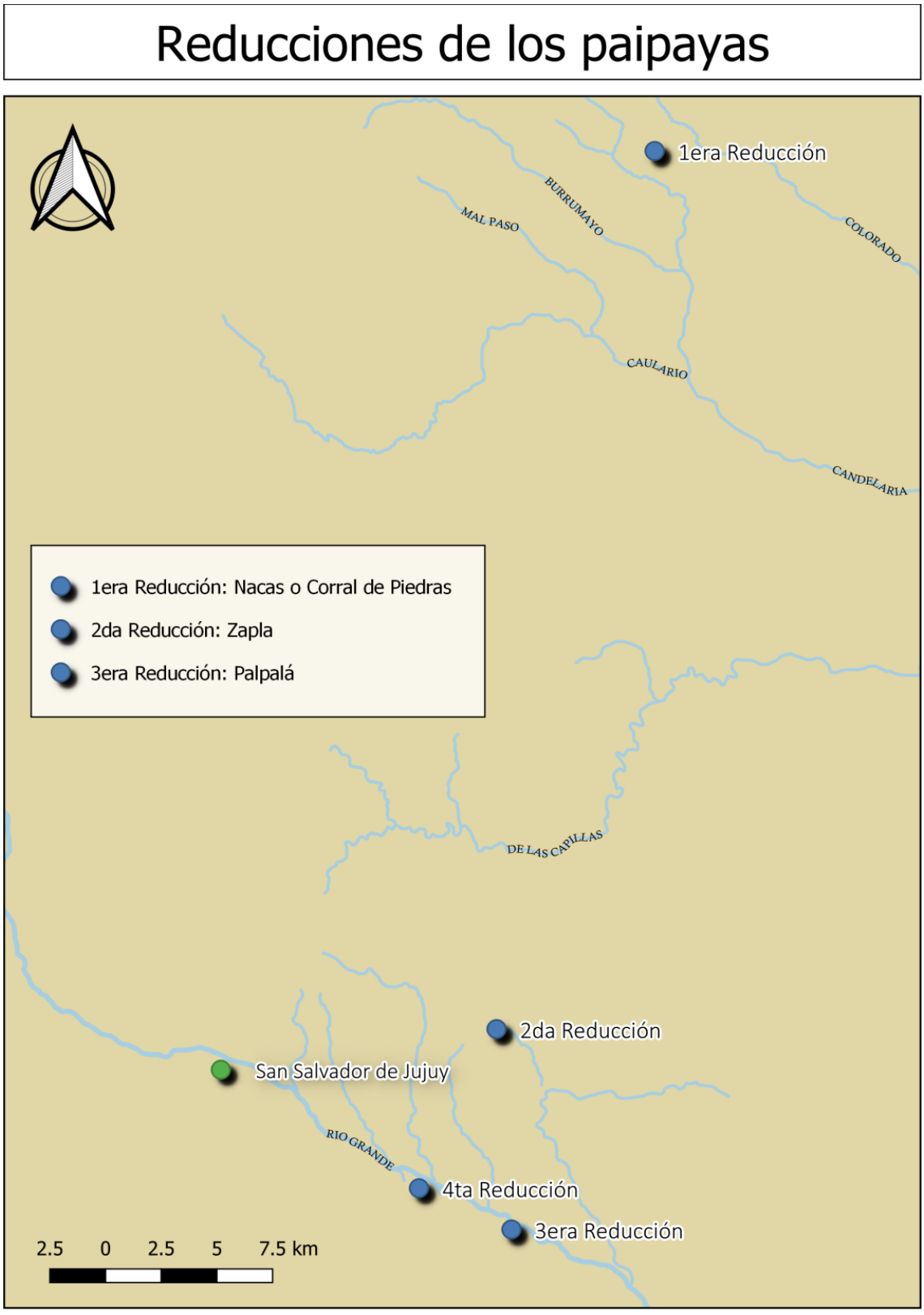
Para conocer los fundamentos del pleito es preciso remontarse a 1584, año en que Gonzalo de Tapia y Loaysa recibió la merced de manos del Gobernador Hernando de Lerma, cuando aún la región pertenecía a la jurisdicción de Salta. En ese entonces, el primer asiento de los *paipayas*, estaba emplazado en el paraje de Nacas, denominado también Corral de Piedras. Allí fue emplazado el pueblo de San Francisco de Paipaya donde, según testimonios jesuitas, los indígenas "eran enseñados en letras y doctrinas y accedieron a ser bautizados" (Vergara, 1934: 111). Cerca del año 1630, los *paipayas* fueron trasladados, primero a la zona de Zapla para ser asentados, luego, de manera algo más estable en Palpalá. Estas tierras, situadas a unas cuatro leguas de la ciudad, conformaban una chacra que les fue donada por el hijo de Gonzalo de Tapia y Loaysa y segundo encomendero, Alonso de Tapia en 1644 como "tierra de comunidad" (Sica, 2002: 210).

---

[77] ATJ legajo 452

Gabriela Sica (2002; 2006) relata que, tras la muerte de Alonso de Tapia en 1651, la viuda Luisa de Rivera, como tutora de su hija María, persuade a los indígenas de vender las tierras de Palpalá con la promesa de que tornarían a ellos tras su muerte y la de su hija, a quien presuntamente nadie heredaría. El casamiento de María con Francisco de Salas y Valdés revirtió esta condición que se procuró paliar a través de una cláusula testamentaria de Luisa de Rivera que beneficiaba a los *paipayas* con una fracción de tierra en la dicha chacra de Palpalá, disposición que se cumpliría en 1669. El viudo de María de Tapia resultó el heredero del resto de la propiedad. No obstante, dos años más tarde los indígenas patrocinados por Argañaraz (flamante encomendero de la antigua merced de los Tapia) reclamarían volver a su "segundo natural" que, llamativamente, no era Zapla, sino Palpálá cuando ya habían sido trasladados a otra zona dos leguas más cerca de la ciudad de San Salvador de Jujuy. El corazón del documento está en la disputa por el espacio y será este el principal objeto argumental.

La documentación, que recoge los testimonios de los principales del pueblo, nos introduce en un mundo signado por los traslados y la necesidad de estabilidad de la población. El pueblo de San Francisco de Paipaya fue reasentado en cuatro oportunidades desde las tierras donde habitaba la parcialidad desde tiempos prehispánicos, acercándolos paulatinamente a la ciudad de San Salvador de Jujuy hasta ser emplazados a dos leguas de la misma (Sica, 2002; 2006). Como ya hemos visto, tales acciones eran contrarias al esquema prescripto que preveía que los indígenas habitaran su espacio original y se mantuvieran separados de la república de españoles, principio de las ordenanzas toledanas retomadas y presuntamente reguladas en la visita del Oidor Alfaro. Estas últimas serán el mayor sostén de la argumentación indígena o de las palabras que en su nombre quedaron asentadas en los documentos.


Reducciones de los paipayas
1era Reducción
BURRUMAYO
MAL PASO
COLORADO
CAULARIO
CANDELARIA
1era Reducción: Nacas o Corral de Piedras
2da Reducción: Zapla
3era Reducción: Palpalá
DE LAS CAPILLAS
2da Reducción
San Salvador de Jujuy
RIO GRANDE
4ta Reducción
3era Reducción
2.5 0 2.5 5 7.5 km

El principal argumento de Argañaraz estribará en la búsqueda del beneficio de los indígenas, proceso en el cual él se supone meramente un intermediario que vela por los intereses de éstos. Parte del peso de su postura se apoyará en el acercamiento que la parcialidad había logrado hacia el cristianismo plasmado en la existencia de una capilla en aquellas tierras. El testimonio de Francisco Chapa, Cacique principal del pueblo, Lorenzo Illapa, Alcalde y Antón Tabor, Segunda persona así lo expresa: "…estuvimos poblados con reducción en forma y capilla cuyas tapias están hasta ahora en pie muchos años…"[78]. La pervivencia de parte de las paredes del templo refrenda el vínculo entre los indígenas y el suelo, punto que no resulta menor si lo contextualizamos en el proceso de construcción de la jurisdicción que se está llevando a cabo y las políticas de evangelización omnipresentes para la sociedad indígena.

El pedimento de Argañaraz se abre apelando a las Ordenanzas de Alfaro, precisamente las 19, 25 y 33. La primera de las disposiciones citadas viene a adecuar las contingencias propias de la ocupación del espacio jujeño a la letra de la ley a partir de la constatación del traslado llevado a cabo sobre los pueblos de indios, la venta ocasional de algunas tierras o la negativa a volver a ser trasladados. En esos casos, el Oidor dispone que los sitios en los que los indígenas han sido emplazados queden establecidos como "reducción de los naturales indios" y que los encomenderos no los puedan echar ni categorizar como yanaconas[79] (Levillier, 1918: 300-301).

Las ordenanzas 25 y 33 se ocupan respectivamente de disponer que en los pueblos de indios no residan españoles, mestizos, negros ni mulatos y que entre este y cualquier chacra de españoles se interponga una distancia de media legua si ya estuvieran establecidas, distancia que debía duplicarse en los casos de las que estuviesen por poblar. Por último, la ordenanza 35 pauta que las reducciones cuenten con un ejido de extensión relativa al número de indígenas para que se críe allí el ganado (Levillier, 1918). Evidentemente la cita se apoya en el hecho de que la parcialidad paipaya no es originaria del espacio por el que litiga pero en éste han sido naturalizados por Alfaro. La permanencia en el último lugar más cercano a la ciudad expondría a los indígenas a

---

78 ATJ legajo 452 4 r

79 ATJ legajo 452 4 r

vincularse con otros grupos étnicos y, aunque no se especifica en el documento, estimamos que por su ubicación el último asiento no podría garantizar el espacio para que paste el ganado. A través de estas posturas, se refrenda la separación de la república de españoles y la república de indios en el contexto de la realidad de la sociedad jujeña a la vez que se construye implícitamente una dimensión del espacio diagramado por la separación étnica.

Francisco de Salas y Valdés responde a esta demanda con otra ordenanza de Alfaro. En este caso es la número 12 que se ocupa específicamente de los *ossas*, los ocloyas "y otros semejantes" habitantes de una tierra a la que se conceptualiza como de "gran asperesa"[80] (Levillier, 1918: 298). Tal condición supondría una dificultad para evangelizarlos por lo que se aprueba que puedan ser trasladados "con que no sea tierras del valle de Jujuy ni sus chacras por ser demasiada caliente sino en tierra puna y del temple de las suyas"[81] (Levillier, 1918: 299). Admitimos que cuando Alfaro se refiere a otros "semejantes" encuadra allí a los *paipayas*, colectivo que –aun sin ahondar en los debates suscitados en cuanto a su filiación étnica- tienen probados "vínculos de afinidad" con los demás grupos (Sánchez, 2003: 59). La percepción espacial en este caso se vincula a la posibilidad de ser evangelizados o no, la pretendida relación entre el clima de la región originaria de una parcialidad y lo que mejor se adecúa a "su naturaleza".

Por la parte indígena, las autoridades plasman un testimonio en donde la adscripción territorial es la carta de presentación, a partir del vínculo con el pueblo y la encomienda. El relato, presentado en forma colectiva, hace referencia a un derrotero en que el grupo se muestra como un objeto pasivo. Según las palabras vertidas en el documento, fueron sucesivamente "sacados", "bajados" y "sitiados"[82]. El final de estos traslados se traduce en los términos "fuimos poblados y naturalizados" dando cuenta del arraigo en Palpalá que, sin embargo, estaba en manos de los españoles. ¿En qué medida esto interviene en la concepción del espacio? Consideramos que a través de estas palabras cuidadosamente seleccionadas, expresadas y plasmadas por escrito se montan

---

80 ATJ legajo 452 25 r

81 ATJ legajo 452 25 r

82 ATJ legajo 452 4 r

marcas de territorialidad. Referencias tales como la cercanía de la ciudad, el llano, el comienzo del valle son puntos selectos, entre tantos otros, que pasan a conformar hitos indicadores del discurso. A la vez se genera una construcción idealizada del espacio que se basa en el temple adecuado vinculado a la productividad, referencias sagradas como el lugar donde yacen los difuntos, la tapia de la iglesia que sobrevive a la destrucción del edificio: un elemento europeo que escinde el paisaje original conformando además un rasgo protagónico en el relato. Evidentemente todas las referencias al temple y la prodigalidad del terreno se vinculan directamente al cuerpo de la ley y se incorporan al discurso que manejan los indígenas. La benevolencia de estos atributos se encumbra, por otra parte, con la implícita comparación negativa que entraña la descripción de la tercera reducción. Al respecto se relata que debido a la cercanía de la ciudad una peste desatada en ésta se trasmitió a la comunidad feneciendo unas treinta personas, situación incrementada porque "no era conforme al temple nuestro natural"[83], espacio que más adelante se caracteriza como "montuoso y senegadero"[84]. Lo negativo de esta alta mortandad se refuerza además por las implicancias que conlleva al dificultar cumplir con la mita impuesta. El refuerzo argumentativo se orienta a satisfacer una razón de peso para el colonizador, lo cual muestra que el productor del argumento es capaz de ponderar ese tipo de razones y darlas por buenas para persuadir al juez aun cuando significa aceptar una institución de explotación de la fuerza indígena.

Condiciones muy similares manifiesta un documento de 1624. Justamente cuando Pablo, padre de Martín de Argañaraz se presenta, en nombre de su hermano Francisco, para la ratificación de la encomienda de Tilcara, Ossas y Gaypetes se hace una solicitud particular a raíz del traslado de un grupo de indígenas. Los *ossas* (de ellos se trata) se sitúan a unas diez leguas de la ciudad, en un paraje conocido como Normenta. A la tierra que habitan se la describe como muy áspera, condición que imposibilitaría su evangelización. Por tal hecho, los Argañaraz requieren que puedan ser trasladados al río de las Peñas que dista a cuatro o cinco leguas de la ciudad de San Salvador de Jujuy y donde se sitúa la merced que refrendan "donde podían estar más a

---

83 ATJ legajo 452 4 v

84 ATJ legajo 452 5 r

mano y se les hará iglesia donde sean doctrinados"[85]. Nuevamente, la aridez de la tierra y la distancia que dificulta la impartición del cristianismo, aparecen como marcadores para desmerecer un espacio. Este pedido cuenta con una cláusula aclaratoria que especifica que

> "…en todo tiempo se entienda ser dichas tierras del dicho mi hermano y que cada y cuando que por el a sus sucesores se le fueren pedidos[86] se les vuelvan y en ningún tiempo y se llamen a posesión ni tengan propiedad en ellas y que esto se entiende solo por vía de préstamos"[87].

Al ratificarse la posesión de la merced, el Cabildo aprueba también el traslado de los *ossas* con la condición de que

> "la justicia mayor ordinaria de dicha ciudad de Jujuy haga parecer ante si al cacique principal de dichos indios osas y le dé a entender que dicha mudanza es solo por convenir así de presente para su doctrina y que en todo tiempo las tierras de dicho paraje del rio de las peñas son del dicho capitán don Francisco de Argañaraz y sus sucesores y que la dicha situación es por vía de préstamo"[88].

Una vez instalados en el río de las Peñas, y en presencia de Francisco de Argañaraz, se procede a explicar esto al Cacique Andrés Tirsa, que ha venido expresamente desde Normenta: "se les dio a entender que esto era solo hasta que supiesen la fe y que después se volverían a su sitio"[89].

Se establece una nueva forma de percibir la relación con el suelo: si bien el poder colonial apoya la sedentarización de los grupos, las necesidades específicas como la evangelización o la asistencia a la mita son variables que inciden en la argumentación y eventualmente, reducen el vigor de esta imposición. A la vez, la cercanía o la lejanía

---

85 ATJ legajo 77 11v

86 ATJ legajo 77 11v

87 ATJ legajo 77 12 r

88 ATJ legajo 77 12 r

89 ATJ legajo 77 12 v

se miden en términos de la distancia del punto al cual han de asistir para cumplir con la mita en relación con la cantidad de hombres disponibles para esa tarea. Tal ecuación resultará un argumento de peso para justificar la importancia de un asiento por sobre otro. Este rasgo de la relativización de los pesos y medidas, la rupturas y las continuidades ya había sido destacado por Carmen Bernard (1997) al estudiar el impacto de la tasa en la región de Huánuco y la pervivencia de algunas continuidades como las "*içangas*", las unidades de medida de la papa que se basaba en la carga que pudiese transportar un hombre, es decir "en base a la energía desplegada" (Bernard, 1997: 76). En el mismo sentido, pero en el contexto colonial, la aptitud de la tierra se aprecia, de acuerdo al testimonio de las autoridades étnicas, en función del "sustento de nuestra familia" y "la capacidad necesaria para gobierno de esta provincia"[90].

El vínculo de los indígenas con el suelo se reconstruye a través de dos mecanismos impuestos por los españoles: el empadronamiento y la naturalización. Ambas acciones están supeditadas a las visitas a las que ya nos hemos referido. Estas inspecciones que buscaban encausar los desarreglos que hubieran podido generarse en diversos niveles del aparato colonial tuvieron un impacto directo sobre la población indígena al convertirse en el eje sobre el que se organizaría la mano de obra y la imposición tributaria. La tasa y la revisita constituyeron, además, herramientas de valía para alcanzar algún nivel de negociación por parte de las comunidades a través de la posibilidad de requerir una retasa sobre los tributarios en el contexto de fuerte caída demográfica que implicó la dominación colonial.

Pero el empadronamiento se vuelve también una herramienta frente a disputas horizontales, entre comunidades, como nos demuestra el pedimento que lleva a cabo el cacique Diego Calao en 1627[91].

En ese entonces, el primer asiento de los *paipayas* sufría la intrusión de indígenas vecinos ante lo cual se apela a la intervención del poder colonial en el conflicto. La estrategia por parte de la comunidad fue reforzar las estructuras del pueblo de indios de acuerdo a las disposiciones toledanas y alfarianas para reasegurar así su legitimidad en esas tierras. En este sentido, el testimonio del cacique se apoyará en la

---

90 ATJ legajo 452 5r

91 ATJ legajo 452

predisposición de su propia parcialidad para con el sistema a través de un pedido de asistencia para atraer a los indígenas dispersos de la propia comunidad y restablecerlos en el espacio. Esta acción tendría un triple resultado: la optimización productiva que deviene de la tenencia de las sementeras y la disponibilidad de mano de obra, la provisión de mita de plaza para la ciudad y por último, el reaseguro sobre los indígenas usurpadores. A consecuencia de este pedimento, se conceden las tierras y se manda que se reduzcan los indios que andan dispersos y que la mita exigida no sea más de la sexta parte de los indígenas tasados. Al apelar a la justicia colonial, Calao debe mostrarse benévolo para con el sistema, en ese sentido, reforzar la necesidad de empadronamiento puede ser vista como una estrategia de acercamiento. Sin embargo, debemos ver en ello también un reaseguro de las tierras (ante la posibilidad de ocupación por otros grupos) y la tasación para circunscribir el envío de mitayos a las posibilidades de la comunidad y no por sobre las mismas.

Un refuerzo de la experiencia de los *paipayas* con la tierra es el empadronamiento que de ellos hizo el visitador Alfaro, acción que los naturalizó en un espacio que no era el original y que el grupo toma como carta de presentación. La naturalización obedece al orden de la gracia que pueden dispensar los soberanos sobre sus súbditos. De profunda raigambre en el imaginario medieval, la gracia se inscribe en el vínculo de dones y beneficencia que el rey otorga y que se corresponde con gratitud y servicio (Hespanha, 1993). Esta relación, signada por la asimetría, se cuenta entre los vínculos que a través de acciones subrepticias ofician construyendo y reforzando el orden corporativo. A través de la concesión de la gracia, se busca restaurar "por vía indulgente una relación soberano súbdito que no podía imponerse exclusivamente por medios coactivos" (Agüero, 2006: 45).

La gracia de naturalizar refuerza la condición de vasallo, en un contexto de reciente imposición colonial podemos inclusive pensar que la crea. El rey como pater benefactor genera una dependencia traducida en términos de gratitud de difícil correspondencia. En lo que concierne al indígena que es naturalizado se replantean las formas de dominación en una perspectiva de proximidad. Hay una expresión de cercanía y un atributo de vinculación a la tierra que en el contexto de inestabilidad propio de la conquista es un rasgo digno de agradecer. El vínculo de vasallaje se convierte en una relación tangible, una construcción posiblemente innecesaria en el viejo continente. En el contexto de imposición colonial esta acción refuerza las políticas reduccionales tanto en el plano material como en el ideológico.

Relaciones de reciprocidad han sido sobradamente probadas a la hora de analizar la estructura del incario (Murra, 1975; Wachtel, 1976; Rostorowski, 1988) ya sea a nivel horizontal, entre las comunidades, o desde la cabeza del imperio hacia sus súbditos. Esta acción que resultaba familiar para el hombre andino encontrará, en el contexto de dominación colonial, asidero en la idea del indígena como vasallo libre que necesita de la protección del soberano. En este sentido, el discurso del amor y del amparo hacia éstos dota de nuevas connotaciones al acto de gracia que tácitamente se nutre de estos atributos. El paso de las autoridades coloniales sobre el espacio indígena cuenta con la dispensa de reformular las adscripciones territoriales que implícitamente revierten constructos familiares y cosmológicas ancestrales. Complementariamente, en el discurso que circula estas operaciones se vinculan al ideal de protección al que ya nos hemos referido: "Amparándolos y empadronándolos en las tierras de dicho valle"[92] es como describe Martín de Argañaraz el accionar de las autoridades y el encomendero sobre la parcialidad.

Previsiblemente, cuando Nicolás de Garnica en nombre de Francisco Salas hace su descargo enfatiza que "no tienen derecho ni acción ninguna por no ser su propio natural ni originarios de ahí"[93]. No obstante ello, reconociendo la atribución de la naturalización a través de la visita, hace notar que si bien fueron naturalizados en Palpalá por el gobernador Gutiérrez de Acosta y Padilla (1643- 1650) esta acción se repitió de la mano de su sucesor Alonso de Mercado (1655- 1660) en el último asiento por lo que "perdieron derecho de la otra parte y le adquirieron en esta otra porque se debe estar a la visita posterior y no a la anterior"[94]. Se han planteado diversas acepciones del concepto de natural a lo largo del espacio americano según se refiera a diferentes contextos, grupos sociales y temporalidades (Herzog, 2006; Moriconi, 2014). Para los indígenas del temprano período colonial, el concepto se presenta con mucha precisión y está plenamente vinculado a su relación con el suelo (Oyarzábal, 2013). Además de la acción de naturalizar que ya hemos abordado se utilizan otros conceptos derivados como el término "desnaturalizar"[95] para dar cuenta de la pérdida de vínculos

---

92 ATJ legajo 452 30 v

93 ATJ legajo 452 13 r

94 ATJ legajo 452 13 r

95 AGN DD L11 E20

de los indígenas con la tierra ancestral o "primer natural"[96] para referir el sitio original de determinada persona.

Las connotaciones del término nos adentran en este mundo de desestructuración y pervivencia (Lorandi, 1997) en el que discurre el acontecer de los actores sociales que estudiamos. El caso de la parcialidad paipaya representa una estrategia por retornar a un territorio al que los indígenas accedieron en el proceso de reestructuración colonial, de allí que la elección del anclaje argumental se basará en las ordenanzas de un tiempo de cambio. Las políticas toledanas, y su correlato alfariano en la gobernación del Tucumán, son expresión de un movimiento que ya se llevó a cabo y que se procura detener: la historia de los *paipayas* en 1671 busca un anclaje en ese proceso, una legitimidad dada por el poder colonial. La construcción del pedido en torno a ella necesariamente está vinculada a un imaginario sobre el tiempo. La aprehensión de la dimensión temporal en la cultura jurídica vigente no está escindida, sin embargo, de la dinámica propia del primer siglo de dominación colonial en la región.

La legitimidad y el tiempo

Los pleitos judiciales se basan forzosamente en el pasado. Dan cuenta de hechos o de relaciones pretéritas que se vinculan al presente a través de referencias materiales y de la memoria (o al menos a través del relato que se expone en tal ocasión, supuesta evocación de lo que se recuerda sobre los acontecimientos). En ese proceso se recrea una experiencia en retrospectiva que se pretende de manera más o menos ajustada a los hechos y que terminará siendo eficaz para alguna de las partes implicadas, ese anclaje al que nos referíamos cuando pensábamos en los *paipayas*. En el universo de la cultura jurídica referida a los indígenas hay otra perspectiva a rever: en ciertas circunstancias la justicia colonial penetra en la dimensión temporal prehispánica ya sea esto fruto de un requerimiento ineludible del proceso como una elección deliberada de los agentes. Este constituye, paradójicamente, un plano que el relato "oficial" pretende suprimir pero que

---

96 ATJ legajo 452 30 v

en el ámbito judicial está presente a través de una tensión entre deslegitimación y legitimación que atraviesa argumentos y experiencias.

Las actas de fundación presentan una clara referencia como marcadores temporales entre el pasado vinculado a las prácticas ancestrales en términos de ritos, idolatrías y ceremonias antiguas y el tiempo de entrada en policía cristiana que se abre a partir de la delimitación de la jurisdicción y el emplazamiento de los símbolos de poder regio y eclesiástico sobre la misma clausurando "el tiempo de la infidelidad" o de "su gentilidad" para inaugurar la nueva etapa. La práctica evidenciada en las fuentes judiciales, sin embargo, trasluce que este pasaje resultó menos definitivo de lo que lo que las fuentes oficiales dimensionan.

Ana María Lorandi en su clásico trabajo "Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios ocloyas. ¿Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal?" (1984) ya llamaba la atención acerca de las variables temporales manejadas en el pleito estudiado. Juan Ochoa de Zárate fue encomendero de los omaguacas entre 1583-1638. En el año 1596, se presenta ante la justicia capitular para exigir que se le adjudique el servicio de los indios ocloyas, grupo que habitaba la región que se abría hacia el este de Omaguaca. La encomienda de Ocloyas había sido adjudicada en 1583 al vecino de Salta, Pedro Cabello, quien se dispuso a hacer valer sus derechos sobre la misma, aunque finalmente llegara a un acuerdo con Ochoa de Zárate. Cuando el pleito ya había sido llevado a la Real Audiencia de Charcas, ambos encomenderos convinieron repartirse los indígenas en disputa.

El principal interés de nuestro análisis reside en la tesitura que esgrime Ochoa de Zárate para validar su derecho sobre los ocloyas y las interpretaciones que surgen en consecuencia. Su reclamo parte de afirmar que en el pasado los ocloyas habían dependido del cacique de Omaguaca, vínculo que conllevaba sus derechos sobre el grupo indígena. El interrogatorio al que se sometió a los testigos tornaría sobre esta relación abriendo el juego a respuestas que presentan interesantes variables temporales. En el documento se inquiere al testigo Diego Ayllon si ha oído decir "a don Diego Viltipoco como a don Pedro Loaysa y otros caciques y principales como los dichos Ocloyas desde ab inicio e inmortal memoria son y han sido sujetos a los dichos caciques del valle de Omaguaca" (1984: 131), expresión que la autora considera se refiere a un tiempo previo a la conquista incaica del territorio. El uso de esta expresión se condice con el interés de Ochoa de Zárate ya que ubica el asiento de los ocloyas como anterior a

la inclusión de la región dentro del Tahuantinsuyu y de este modo evita que al considerarlas tierras pertenecientes al incario fueran reclamadas por la Corona. El mismo pleito recoge testimonios que precisan como marcador "el tiempo del inga" que Lorandi no estima definitivo considerar si se refiere al momento de la conquista incaica o de modo más general al tiempo previo a la llegada de los españoles.

Los testimonios de los ancianos de Casabindo en un pleito por la sucesión cacical del pueblo, le permiten a Silvia Palomeque, avanzar en la percepción que trasluce la memoria. La autora considera que los testigos (quienes pudieron haber sido niños o nacer durante los años contiguos al proceso referido) identifican como tiempo del inca, al período previo al asentamiento más estable de los españoles en el territorio, entre 1588 y 1599, una vez cesados los enfrentamientos en la región. Existe un lapso de unos 50 años que va desde las primeras entradas, la fallida fundación de la ciudad de Nievas y ceremonias bautismales aceptadas por los indígenas que quedan dentro de este período que no se reconoce como colonial (Palomeque, 2006).

En el pleito de los indios *paipayas* que venimos analizando, testigos españoles que fueron presentados por parte de Martín de Argañaraz dan cuenta de una nueva dimensión de "lo antiguo". En sus palabras el término responde a un criterio generacional a través de expresiones tales como: "de dichos indios antiguos solo han quedado cuatro o cinco porque los que // hoy están vivos con dicho su cacique son los que han nacido en dicha chacra y reducción de abajo"[97]. Podemos pensar que "indio de los antiguos" se refiere a una cronología mensurable: aquel tiempo que ha acontecido algunas generaciones atrás pero que está dentro del período que abre la llegada de los españoles en un caso donde la única "voz" de los indígenas aparece a través de la declaración conjunta de las autoridades del pueblo. La memoria de los antiguos puede ser refrendada por restos materiales (la tapia de una iglesia) o documentos judiciales (los papeles de posesión).

En franca diferencia aparece el término "memoria de los naturales" que hunde su alcance en el tiempo prehispánico y se libera de las constricciones propias de los marcadores testimoniales propios de la cultura jurídica impuesta. A través de las palabras de Francisco Chapa, su cacique, los *paipayas* exigen que Francisco de Salas desocupe la segunda reducción para que puedan volver a ella a través de la fórmula:

---

[97] ATJ legajo 452 54 v- 55 r

“pues no hay razón y derecho alguno que haga en contra de los que tenemos en la propiedad y posesión de cualquiera de dichas reducciones y cuando alguno faltase no prescribe nunca el de la memoria de los naturales”[98]. Este argumento resulta notable ya que las palabras de las autoridades étnicas se centran en una memoria que pareciera ancestral, un derecho que antecede a la llegada de los españoles. Sin embargo, este reclamo se refiere a la segunda reducción que como hemos visto no era el lugar original de los *paipayas*. Se considera "memoria" ¿prácticamente ancestral? algo consensuado comunalmente en un tiempo finito, una legitimidad otorgada por la decisión colectiva, argumento donde se soslaya además, la naturalización tantas veces referida.

En sentido inverso, encontramos a la justicia colonial penetrando en la dimensión temporal ancestral al refrendar o definir los curacas herederos de los antiguos linajes prehispánicos. El pleito por la gobernación y cacicazgo de los pueblos de Casabindo y Cochinoca -que mencionamos más arriba- ha sido específicamente estudiado por Silvia Palomeque (2006), trabajo de referencia insustituible a nuestro análisis. Procurando sintetizar las vicisitudes trazadas por este documento de manera que sea más asequible al lector, podemos referir que es esta la historia de la injerencia de autoridades españolas y encomenderos sobre los procesos de sucesión cacicales y los conflictos abiertos internamente, a partir de la disputa de poder entre linajes directos y aquellos que accedieron al poder por vacancias coyunturales y que devienen del cargo de Segunda Persona.

El primer rasgo que nos interesa destacar en este pleito[99] es el rol del encomendero de Casabindo y Cochinoca, Pablo Bernárdez de Ovando, oficiando como Juez comisario de la Real Audiencia. Este rol le fue atribuido explícitamente por la distancia del centro de autoridad e implícitamente por las variables que aúnan el rol de pater famila- justicia al que ya nos venimos refiriendo. El pleito, del año 1662, puede ser dividido esencialmente en dos partes. La primera presentación estriba en la demanda por parte de las autoridades hereditarias de los pueblos: Pablo Chuchulamas, de Cochinoca y Baltazar Poca Poca, de Casabindo, por la intermisión del Teniente de la Puna, Don Antonio de Berson y Atienza, quien había nombrado como Gobernador y Cacique principal, a un indio del común: Diego Sarapura. Este conflicto se zanja

---

98 ATJ legajo 452 6 r

99 AGN DD L11 E20

prontamente y Sarapura es destituido, reponiéndose en el cargo al sucesor de cacicazgo en el caso de Cochinoca; en tanto la sucesión de Casabindo requiere otra instancia de resolución.

El linaje principal que había gobernado Casabindo desde el "tiempo del inca" tenía como referente a Quiliquipildor quien había muerto resistiendo el ataque de los españoles sobre su pueblo. Esta circunstancia hizo que dejase como herederos de su puesto a dos hijos y posibles herederos. Éstos, sin embargo, no tenían edad para ocupar el cacicazgo por lo que Francisco Quipildor, primo y Segunda Persona del Curaca fallecido asumió la responsabilidad sobre los menores junto con el cargo en el año 1602. Una década después el menor de los herederos, Marcos Tinti, obtiene el cacicazgo ya que su hermano, Mateo Tabarsupi, es considerado incapaz. Sin embargo, es desplazado por el Teniente Martín Ledesma quien nombra en su lugar a un indio forastero: Andrés Tabarconde, a quien sucederá Pedro Auracaite bajo el patrocinio de otro español: el Teniente Pedro Valledor.

En 1632, el hijo de Mateo Tabarsupi, Juan Quipildor "el viejo" pide la restitución del cargo que le pertenecía por linaje. Para tal reclamo, cuenta con la anuencia de Pedro Auracaite quien declara que él era un indio tributario que "por fuerza y contra su voluntad"[100] fue obligado a aceptar el puesto que le imponía Valledor. Juan Quipildor es restituido en el cacicazgo que ocupará durante unos 20 años hasta su muerte, cuando una vez más el linaje se ve interrumpido. Uno de los hijos se ha marchado del pueblo, otro es considerado incapaz y el tercero, Baltazar Poca Poca, es aún menor para asumir ese cometido. Es por ello que Martín Lamas, la Segunda Persona, "yndio particular por capaz y de buena disposición" asume el cargo "hasta que Baltazar Poca Poca tuviera edad suficiente"[101]. Será Juan Quipildor "el mozo" quien desciende de Francisco Quipildor el que solicite y reciba el cacicazgo. En 1658, sin embargo, será destituido y encarcelado, acusado de establecer correspondencia con el rebelde Pedro Bohorquez, un español que haciéndose pasar por heredero de linaje incaico, lideraba un levantamiento entre los calchaquíes. En 1661,

---

100 AGN DD L11 E20, 144 r

101 AGN DD L11 E20, 157 r

víctima de la peste, morirá su sucesor Pedro Avichocoar al igual que sus herederos tras lo cual Antonio de Berson y Atienza nombra a Lorenzo Chocoar a la par –estima Silvia Palomeque- que hace lo respectivo con Diego Sarapura en Cochinoca. Al año siguiente, en función del pleito que abre Baltazar Poca Poca y en correspondencia con el testimonio de los ancianos del pueblo se destituye a Lorenzo Chocoar del cargo de Cacique que queda en manos del heredero por vía de sangre de Quiliquipildor.

En el mismo año, en la quebradeña Uquía, la justicia real se ocupa también de la sucesión de sus autoridades. Como lo indica Diego Iñiguez de Chavarri, en su carácter de Teniente de Gobernador y Justicia Mayor, ha muerto el Cacique del pueblo Francisco Limpita sin dejar descendencia que pueda continuar su legado. La historia se repetía: el propio Francisco Limpita había "quedado de pechos cuando murió su padre"[102], ocasión en que el puesto quedó a cargo de Baltazar Toronconti, su "deudo cercano"[103] que fue reemplazado primero por su hijo Francisco Pachava y tras la muerte de éste por su otro heredero, Juan Socomba. Tras el deceso de éste último, y habiendo alcanzado Francisco Limpita la edad suficiente para asumir sus responsabilidades como Cacique, es nombrado en el cargo por el Gobernador Luis de Cabrera, rol que ocupará hasta su fallecimiento en 1661. En estas circunstancias se nombra a Pedro Toronconti, hijo de Baltazar, para asumir el cacicazgo.

La documentación llega a nuestras manos gracias a una presentación que lleva a cabo, en 1752, el bisnieto de Pedro Toronconti, Francisco. El linaje de los Toronconti (que a diferencia de otras familias y anticipando la práctica de que estos se adopten como apellido, legan el nombre quechua en segundo lugar de padres a hijos) se ha preocupado, en cada generación, por refrendar su lugar en la sucesión cacical ante la justicia. Así lo hizo Andrés Toronconti en 1688, a través del Protector de Naturales Luis González, en un documento descripto como "legitimación de persona y cacicazgo"[104], no obstante que, al momento de la presentación, éste se halla ocupando el rol "quieta y

---

102 ATJ legajo 1702 2 v

103 ATJ legajo 1702 2 v

104 ATJ legajo 1702 8 v

pacíficamente sin contradicción de persona alguna"[105]. A través de la intervención judicial, se establece que "de adelante no haya duda ni novedad en ello y en la sujeción de sus hijos en sucederle llegado el caso"[106] anteponiendo tal previsión ante cualquier amenaza por otro aspirante al cargo. En 1708 una nueva presentación nos da cuenta de la muerte de Andrés Toroconti acaecida siete meses antes cuando Nicolás de cinco años y su hermana Bernabela son presentados como herederos ante la justicia colonial.

La mediación que implica el dictamen judicial excede con creces la definición del pleito. El proceso que dirime la sucesión cacical de Casabindo hunde sus razones en la memoria ancestral. La resolución se basará en que el cacicazgo le corresponde a Baltazar Poca Poca por linaje, en base al testimonio de los ancianos que son la expresión de un tiempo en que todavía no se había establecido la matriz colonial en el lugar. Pero esta apelación convive con otros indicadores. Expresamente se declara que Poca Poca tiene mayor capacidad, atributo que ya habíamos visto como definitorio en la elección de Marcos Tinti sobre su hermano mayor, Mateo Tabarsupi, aunque en este caso se especifica además que el respaldo económico es un requisito de peso en la evaluación. La aptitud en detrimento del vínculo entre padres e hijos constituye una variable que deviene de la tradición andina en donde la elección recaía sobre el más apto dentro del círculo familiar del Curaca que debía ser reemplazado (Rostorowski, 1989).

Implícitamente este derecho convive con el interés del encomendero y reafirma el orden sistémico. Ya hemos referido en este sentido a la relación entre la destitución de Don Juan Quipildor "el mozo" por su vínculo con Bohorquez, lazo que se explicita en los sucesos subsiguientes que Silvia Palomeque reconstruye a través de informaciones presentadas por Ovando en 1661 y 1664. Según la autora, ante el inminente peligro de que los pueblos de Casabindo y Cochinoca se rebelasen, el encomendero hace plaza de armas contando con la asistencia de los españoles de la región y la ayuda del nuevo cacique Avichocoar para mediar en el trato con la población

---

105 ATJ legajo 1702 11 r

106 ATJ legajo 1702 8 v

indígena. En este contexto, Ovando propugna la liberación de Quipildor quien finalmente morirá combatiendo a su lado contra los calchaquíes (Palomeque, 2006). En la resolución del pleito, sin embargo, Bernardez de Ovando asumirá un rol imparcial dejando la decisión al colectivo indígena. Silvia Palomeque considera que:

> "el encomendero estaba más interesado en que – con su anuencia y protección- se reconociera el derecho al cacicazgo a quien contara con mayor consenso al interior de la elite cacical, situación que debe haberle interesado no sólo para lograr un mejor gobierno de los pueblos de indios durante años donde aún no se había derrotado totalmente a la rebelión calchaquí sino también para consolidar su poder local en relación a los pueblos de indios de su encomienda, buscando evitar que las fracturas internas facilitaran la injerencia del teniente del valle rico o de los religiosos o de otros vecinos." (2006: 145-146).

La justicia se expide sobre un proceso que se retrotrae a un tiempo que aspira superar. Al hacerlo lo incorpora a la cultura jurídica vigente convalidándolo junto a otros marcadores: el apoyo al sistema, la capacidad económica entendida en términos propios del mundo colonial y la validación dentro de la comunidad. Pero este desplazamiento temporal aparece también como una estrategia indígena hacia el futuro, proceso que se aprecia explícitamente en el caso del linaje de los Toronconti. La justicia aprueba la información presentada por el Protector de Naturales en nombre del cacique y ratifica en los siguientes términos:

> "y amparo a dicho don Andrés Toronconti en el uso y posesión de dicho cacicazgo y mando que él no sea privado ni desposeído sin primero ser oído y por fuero y derecho vencido pena de doscientos pesos corrientes aplicados cámara de su majestad y obras públicas de este pueblo por mitad y en las demás en que incurren los que quebrantan disposiciones dadas por la real justicia"[107].

---

[107] ATJ legajo 1702, 11 r

El documento traslada la legitimidad de las autoridades indígenas del ámbito comunal al colonial. Esta acción se ratifica en los planos material y simbólico con el traslado de los escritos originales fuera del pueblo a manos del gobernador de la provincia "para su resguardo"[108].

El afianzamiento de las redes de poder al interior de las comunidades en el contexto de la injerencia colonial será determinado por este movimiento entre pasado y futuro cristalizado por la justicia. La expresión que abrió nuestra reflexión "ab inicio e inmortal memoria" se complementa con aquella que contiene la petición de Andrés Toronconti: digo que el derecho de mi parte conviene dar información *ad perpetuam rei memoriam* de como es hijo legitimo y el mayor de Don Pedro Toronconti difunto cacique principal que fue de dicha parcialidad"[109]. "Para la perpetua memoria de las cosas" constituye la expresión del calendario que establecen los españoles. La justicia se apropia del pasado para proyectarlo a un tiempo reglado según su propia visión que desdibuja los marcos temporales que lo exceden. Pero la temporalidad propuesta por la justicia influirá, también, en otras direcciones.

Chuque e Inacio

La coyuntura de conquista hace que la profundización en esta dimensión de percepción del tiempo afecte de manera particular el plano individual. Los traslados de las comunidades, tan frecuentes en el caso jujeño y que venimos refiriendo, dejaron como saldo el desmembramiento de familias y las "desnaturalizaciones" que procuró salvar don Francisco de Alfaro en su Visita. Resultado de ello, es el pleito que llega a la justicia en septiembre de 1629. Cristóbal Rodríguez de Salazar, presbítero, se presenta ante el cabildo de San Salvador de Jujuy como apoderado de su hermano, Juan Rodríguez de Salazar, encomendero de los indios churumatas. La razón de su presentación estriba en que Lupay, indio de su encomienda ha tenido un hijo con Tilaime, encomendada de Alonso de Tapia, de nombre Inacio a quien –en sus palabras-

---

108 ATJ legajo 1702 11 v

109 ATJ legajo 1702,8 r

"…tiene el dicho Alonso de Tapia en su chacara sirviéndose de el y de su mujer como cosa suya y aunque se lo e pedido no lo quiere dar y le tiene con mala conciencia aprovechándose de su trabajo y de la tasa que se le debe al dicho mi hermano…"[110]. Basándose en lo estipulado por Alfaro, el debate versa sobre el estado civil de los padres a la hora de concebir a Inacio. Específicamente la Ordenanza número 42 postula que en caso de ser éste hijo de madre soltera le corresponde permanecer sujeto a la misma encomienda que su progenitora, en tanto que, si fuera un hijo legítimo concebido en matrimonio debería serlo de aquella en la que tributaba su padre. Acordado implícitamente este pronunciamiento por parte de los litigantes, se busca establecer la vinculación entre ambos padres.

Sin poder establecer claramente que Lupay y Tilaime habían accedido al sacramento del matrimonio, y procurando establecer una tesitura que fuera en clara consonancia con sus intereses, Rodríguez de Salazar argumenta:

> "decir que los hijos que no son legitimos no siendo casados por la iglesia respondo a esto que en ley divina y natural son legitimos porque estos indios estuvieron casados en ley natural y vinieron al cristianismo de conformidad y no tuvieron otras mujeres mas de esta y asi los (ilegible) y la ley cristiana los dan por legitimos verdaderos"[111].

Según este presupuesto, la imposibilidad de cumplir con el precepto del matrimonio excedía a los indígenas que sí se acercaron al cristianismo y se bautizaron cuando tuvieron oportunidad de ello. Al atribuir relativa validez al casamiento prehispánico, el tiempo de policía cristiana pone un pie en el pasado indígena. La legitimidad de este argumento apela a la lógica que desde el primer momento diferenció a los indígenas americanos de otros no cristianos: el desconocimiento. El requisito para que se de esta validez es la voluntad demostrada por parte de los indígenas de acceder al cristianismo, como lo explicita Alonso de Tapia:

> "A vm pido y suplico sean examinados los testigos (…) sin lo falsamente alegado por la parte contraria que se verifican a no solo haber estado

---

110 ATJ legajo 89 1 r

111 ATJ legajo 89 8 v

> casados según su ley natural sino tampoco en la divina pues murieron ynfieles como con esta razón la dicha ynformacion por lo que se me debe adjudicar el dicho yndio a mi"[112].

El interrogatorio que se hace a los testigos aportados por Tapia versa en ese sentido: el segundo punto que debe ser respondido es si el declarante sabe:

> "que el yndio llamado Lupay churumata de la encomienda del dicho Juan Rodríguez de Salazar nunca fue casado en su ley ni en otra manera con la madre de el yndio Inacio sobre que es este pleito sino que como yndio soberbio y altivo (roto) [¿fue?] al pueblo de Paipaya y se amancebo con la yndia Tilaime"[113].

Esta pregunta implícitamente proyecta una imagen antagónica del Lupay que quiere reconstruir Rodríguez de Salazar. A la pareja de indígenas que se casaron en su propia ley por desconocer el cristianismo y que acudieron a rectificar esa condición en cuanto tuvieron ocasión, se opone un Lupay soberbio y altivo que en contra de la ley abandona su propio pueblo para amancebarse con la madre de su hijo, imagen atravesada por los estereotipos pecaminosos atribuidos a los indígenas que ya analizamos en el capítulo anterior.

Las preguntas subsiguientes refuerzan este constructo:

> "yten si saben que asimismo en el mesmo tiempo que el dicho yndio churumata estuvo amancebado con la dicha yndia Tilaime lo estuvo otro yndio Pedro Obay del dicho pueblo de Paiypaya y ambos estaban con ella sin que fuese ninguno dellos su marido ni casados en su ley entonces sino amancebados está referido digan los testigos el uso y costumbre que entre ellos tenían para ser casados en su ley natural"[114].

Más allá de la posibilidad de paternidad de Pedro Obay, o la sombra de moralidad que se puede proyectar sobre Tilaime, se reconoce una continuidad en el uso

---

112 ATJ legajo 89 21 v

113 ATJ legajo 89 22 r

114 ATJ legajo 89 22 r

de las leyes propias que podría ser tolerado en un pasaje posterior por los ritos sacramentales, como se deja ver en la subsiguiente interpelación:

> "yten si saben como luego que murió el dicho yndio churumata se casaron en su ley natural el dicho Pedro Obay del pueblo de Paypaya con la dicha yndia Tilaime y en este tiempo pario la dicha yndia al dicho Inacio y no antes sino después de ser muerto el dicho yndio churumata el qual murió gentil y no bautizado digan. Yten si saben que después de casados en su ley natural los dichos Pedro Obay y la dicha yndia Tilayme los bautizo el padre Francisco de Córdoba de la compañía de Jesús a mas tiempo de once años y trujeron entonces al dicho Inacio como su hijo y los hicieron // bautizar y ellos revalidaron su matrimonio y casaron según orden de la santa madre iglesia que los caso el dicho y así tienen por cierto ser el dicho yndio Inacio hijo de los dichos Pedro Obay y de la dicha yndia Tilaime"[115].

En caso de que Lupay hubiese muerto sin ser bautizado, se anulaba cualquier posible unión según la costumbre indígena, en tanto si Tilaime y Pedro Obay –natural de Paipaya- hubieran revalidado su matrimonio según el rito cristiano y bautizado a Inacio como hijo propio no habría duda d e que esta familia modélica de acuerdo al ideal conquistador debía ser prolongada en la encomienda a la que pertenecían.

En el mismo sentido, encontramos la probanza de legitimidad en el cargo de Andrés Toronconti[116] del cual se dice expresamente que fue concebido dentro del legítimo matrimonio, destacando la unión de sus padres dentro del rito cristiano.

Claro está, los testimonios de los indígenas presentados por Alonso de Tapia correrán por los carriles de su interés conformando un discurso compacto en que se desdibuja el tiempo de conquista como el de entrada en policía cristiana para admitir un *continuum* entre las prácticas ancestrales y las impuestas siempre y cuando mediase la voluntad de los indígenas por abrazar el nuevo culto. Si bien el documento no precisa la edad de Inacio, sabemos que paga tasa lo que nos lleva a inferir que tiene

---

115 ATJ legajo 89 22 r -22v

116 ATJ legajo 1702

dieciocho años o más. Es preciso plantear que la región donde se desarrolla el pleito llevaba, para ese entonces, unas cuatro décadas ocupada. La encomienda de churumatas fue otorgada a Juan Rodríguez de Salazar en 1583, en tanto al año siguiente se hace lo propio con Gonzalo de Tapia y Loayza con la merced de *Paipayas* (Sica, 2006) lo que nos lleva a pensar que si bien al momento de la unión entre Lupay y Tilaime la presencia española ya era un hecho, el acercamiento con las autoridades religiosas pudo no haber estado consolidado.

Los indígenas que testifican ante las autoridades capitulares presentan su propia percepción temporal signada asimismo por la entrada en policía cristiana cristalizada en la ceremonia de bautismo y en la imposición del nombre castellano. Un testigo conoce al indio Lupai "que no tuvo otro nombre de pila"[117], otro dice no haber sabido que su "hijo se llamase ni el nombre de pila sino el de su tierra, Chuque"[118], lo mismo sucede con otra versión que asevera que el nombre del hijo "se dice Chuque que no le sabe el nombre de pila porque muy niño le conoció antes del bautizo…"[119]. En este sentido, los indígenas que se presentan como testigos, a la hora de reconocer a un par nos marcan un corte radical: la diferencia entre el nombre de bautismo y el "de su tierra". La riqueza de estos testimonios estriba en que provienen de indígenas que están dando cuenta de una ruptura en lo cotidiano, en la identidad y el reconocimiento mutuo. Y desde allí, el concepto "de su tierra" brinda una alteridad en las categorías de tiempo y espacio.

¿"Su tierra" refiere al territorio indígena donde se sigue empleando el nombre quechua a despecho del atribuido en la ceremonia de bautismo? ¿Describe un tiempo previo a la imposición del sacramento? ¿Da cuenta del espacio donde se perpetúa la referencia indígena en tanto y en cuanto la autoridad española no esté presente, más allá de constituir éste parte de la sociedad colonial? ¿Y si se refiriese a la frontera de convergencia de todas estas representaciones? Quizás aplicar estas categorías resulte, como plantea Gruzinski (2000), imponer marcos de referencia occidentales que no hacen más que forzar una forma de pensamiento específica de –en este caso- el mundo andino colonizado. Tal vez en el concepto "de su tierra" se encierre un criterio de

---

117 ATJ legajo 789 18 r

118 ATJ legajo 789 14 r

119 ATJ legajo 789 15 r

percepción que define las fluctuaciones entre el mundo impuesto y el propio, lo lejano y lo conocido. Ciertamente, en este mundo en zozobra, apelar a la justicia impuesta por los colonizadores, significó establecer un registro duradero, avalado por el sistema y refrendado en el papel. Esto tendrá implicancias tanto a nivel individual como colectivo.

La justicia, la memoria y la identidad

La reconstrucción de espacio y tiempo que venimos analizando no puede desvincularse de la identidad de las comunidades, de las mujeres y los hombres que al presentarse o ser expuestos ante la justicia son susceptibles de experimentar una resignificación de su propia historia. Entre las pruebas aportadas por Martín de Argañaraz a la causa de los *paipayas*, se halla un pleito de 1642 de la jurisdicción de Santiago del Estero. El Protector de los naturales del pueblo de Ampatilla lleva a cabo una demanda contra un español, Juan Baez de Hinojosa, por usurpación de sus tierras. El principal argumento que utiliza la defensa de los indígenas está basado en las disposiciones alfarianas que estipulan la distancia que debe mantenerse entre el pueblo de indios y el asentamiento de los españoles: ordenanzas 33 y 34. La primera de ellas, es una de las cartas con las que Argañaraz busca ganar el pleito, la que establece que en torno al pueblo de indios haya una distancia de media legua de cualquier chacra de españoles (en caso de que ya estuvieran establecidas) y se aseguraran de dejar una legua de distancia en los casos de las que estuviesen por poblar. La Ordenanza 34, en tanto, ordena que: "ninguna estancia de ganado mayor pueda estar ni este tres leguas del pueblo de yndios ni de las tierras donde siembran" (Levillier, 1918: 305), dimensión que se reduciría a dos leguas, en caso de que ya estuvieren fundadas, y a una en lo que concierne a la presencia de ganado menor.

En el radio de una legua del pueblo de Ampatilla es, justamente, donde se encuentra Juan Báez de Hinojosa. El español argumentará, en su defensa, que ese territorio no es en realidad un pueblo de indios, sino, una estancia donde los indígenas están como mitayos. También afirma que la ordenanza se refiere a media legua a cada lado de la iglesia (una en total), por lo que su propiedad quedaría fuera de esa circunferencia. La Real Audiencia zanja la cuestión en base a la medición del espacio:

juzga que se considerará una legua completa alrededor de la iglesia por lo que ordena el desalojo de Báez.

El resultado del pleito, que se inclina a favor de la separación de la república de indios de la república de españoles, es un propicio antecedente para el caso en el que están litigando los *paipayas* y su encomendero. Ahora, lo que se está dirimiendo en estas circunstancias no es sólo el traslado del colectivo a unas tierras entendidas como "su natural" (ya hemos visto que esta condición la había otorgado el empadronamiento de 1611), sino una resolución que conformará en el tiempo ulterior la memoria del pueblo. En este sentido, la vinculación entre los *paipayas* que habitaban Jujuy en 1671 con un grupo santiagueño que había ejercido su derecho a obtener justicia casi tres décadas atrás genera una identificación ficticia propia de la imposición colonial vinculando dos colectivos que no tenían correspondencia previa en tiempo y espacio. Ya nos hemos referido a la construcción de la figura del indígena que hicieron los españoles por sobre las diferencias étnicas previas (Mörner, 1976; Todorov, 1987), prácticas como la que analizamos refuerzan esta construcción y la hacen descender al plano de la experiencia concreta y de la historia apropiada por el colectivo. A través del desarrollo de los pleitos y la determinación de las sentencias, la justicia selecciona y recopila un conjunto de datos específicos, enalteciéndolos e inscribiéndolos en la historia que quedará asentada en detrimento de otras variables que se descartan.

Claro está, el alcance de lo afirmado no deja de ser limitado. Fuera de nuestra mirada pudo imperar un plano de oralidad solo vislumbrado parcialmente mediante el relato de los testigos y que pudieron abrevar en una honda tradición andina.

La memoria prehispánica se cimentaba a través de las narraciones y mitos genésicos que en palabras de Axel Nielsen: "eran acompañados con canciones y música y frecuentemente estaban a cargo de especialistas (*quipucamayoc*) que los recordaban con la ayuda de cuerdas anudadas (*quipus*), textiles con diseños geométricos codificados (*tocapus*) u objetos de madera pintados…" (2010: 56). La memoria también era parte del paisaje representada en la arquitectura y la geomorfología. Hay una resignificación de estos marcadores a través de los puntos paisajísticos reivindicados en el documento judicial, proceso del cual el pleito de los *paipayas* es un claro ejemplo. Estos elementos pueden ser leídos como mitemas (Levi Strauss, 1958; García Gual, 1992) que tienen una lógica de conjunto en el que el pleito termina conformando un mito fundante. Esto

posee un cariz práctico: la decisión judicial será de ayuda para el futuro en el caso de que las generaciones próximas precisen pleitear por la tierra pero no podemos descartar que la relevancia del relato que queda asentado conforme parte de la memoria y la identidad colectivas. En este contexto, el papel, lo escrito, adquirirá un valor esencial, cargado de sentido, en virtud de ser un instrumento con un uso restringido y plenamente vinculado al poder y -en virtud de lo que nos ocupa- especialmente a la justicia. Para los indígenas, que veían desvanecerse el pasado conocido en un presente inestable, una sentencia podía representar un hito. El fruto que resultara de su dictamen definiría un futuro que se presentaba incierto, se constituiría en un dato de la realidad y resultaría un antecedente legitimador en la coyuntura de "arenas movedizas" que suponía la reconfiguración colonial.

El entramado de elementos que conforman este relato construye una percepción espacial imbuida por la cultura impuesta. Entre los testigos que describen las vicisitudes en la sucesión del pueblo de Casabindo, Gaspar Tabarcachi afirma que Marcos Tinti fue desterrado por el Teniente Martín Ledesma y enviado a "servir en un convento de los de Salta por decir que iba a los cerros a adorar los ídolos antiguos que tenían sus padres"[120]. El desprestigio implícito en el testimonio está poblado por referencias certeras acerca del imaginario impuesto donde espacio y tiempo son elementos estructurales. Los cerros aparecen aquí como el espacio ajeno a la policía cristiana ya que la práctica que en ellos se lleva a cabo es ajena y previa a la misma. El remedio a ello se encuentra en una ciudad que como vimos era -para la tradición europea de la época- el principio de la correcta vida en comunidad y más específicamente en un lugar de reclusión cristiano.

El "rescate" de marcadores tradicionales como el linaje, la capacidad y la legitimidad intracomunitario se convierten, además, en herramientas que hacen de la justicia impuesta un instrumento más cercano al indígena, brindando mayor empatía hacia él. Como ya hemos mencionado, lo que nos llega a través del papel no es más que una construcción, una ventana que se abre sobre el tiempo pretérito, explorar el sentido de esa construcción nos ayudará a pensar el sistema en su conjunto.

---

120 AGN DD L11 E20, 161 v

VII.

El documento judicial como construcción

> "nos ha estrechado más la dicha nuestra reducción con unas mismas tierras y paraje de una parte a otra y en lo peor de ellas donde por lo montuoso y senegadero de agua aun nuestra habitación no tiene permanencia segura cuando no la hay en lograr las cosechas para el sustento de nuestra familia faltándonos de hecho esto y la capacidad necesaria para gobierno de esta provincia..."[121].

El testimonio del ya conocido Cacique de los *paipayas*, Francisco Chapa, replica en primera persona las referencias, tantas veces vertidas desde la legislación para con los indígenas, acerca de la importancia de que permaneciesen reducidos en un sitio propicio en pos del sustento familiar y el bien general. Chapa expone su reclamo asumiendo el rol que los conquistadores le adjudicaron. Sean estas palabras reflejo de una estrategia –propia o ajena- o la decidida opinión indígena –individual o colectiva- crean una lógica del documento y se transforman en un elemento que pasará a conformar la cultura jurídica mestiza.

Las leyes que se impusieron sobre las sociedades indígenas, el imaginario social que las envolvía y las representaciones propias de los naturales que se proyectaron en ellas, junto a las circunstancias específicas de estos vasallos libres pero rústicos, miserables y perpetuos menores de edad apareciendo ante la justicia colonial conformaron la estructura de la justicia mestiza. El desarrollo de los casos analizados nos ha dejado algunas variables ineludibles de este proceso. Entre ellas, un factor omnipresente lo constituye la distancia dada en primer lugar por la disparidad entre conquistadores y conquistados y los patrones culturales predominantes entre ambos grupos, visiblemente cristalizada en la lengua. El juego de estos elementos

---

[121] ATJ legajo 452 5 v

plasmados en los documentos no se da con una lógica unívoca. En primer lugar, debemos pensar que este corpus de ninguna manera era un conjunto cerrado. Como ya expusimos en el segundo capítulo, el carácter agregativo de la cultura jurídica peninsular dentro de la lógica de los ordenamientos jurídicos pre modernos reconocía la convivencia de diversas escalas de resolución donde la costumbre y las normas de múltiple cuño operaban alternativamente (Hespanha, 1993; Garriga, 2004; Agüero, 2008). Este rasgo de la justicia impuesta multiplicará las opciones de creación en el Nuevo Mundo.

La selectividad por parte de los actores sociales de herramientas discursivas y normativas (disponibles y extraídas de la cultura jurídica) se constituirá un pilar de valía en la construcción de una cultura jurídica mestiza que estará signada por la polisemia. En este sentido, la construcción del documento judicial tendrá la posibilidad de abrevar en un vasto abanico de fuentes entre las cuales podemos identificar cuatro niveles: el de la comunicación que ya venimos explorando; el conceptual, expresado a través de las proyecciones sobre la construcción de la figura del indígena; el argumentativo que da cuenta de la lógica que traslucen las palabras de los diversos actores y el normativo que nos enfrenta a la constatación del uso selectivo de las leyes disponibles. Como reacción al proceso de imposición que no debemos desatender, estos cuatro puntos están atravesados a su vez por dos variables: los tres primeros constituirán un espacio de apropiación y creación en tanto el último será de apropiación selectiva. El documento judicial más que la traducción de situaciones específicas sobre el papel a través de un agente de la justicia es una construcción decidida que responde a la lógica propia de la sociedad colonial.

Dichos y escritos, escuchas y lecturas

El concepto de "*passeurs culturels*" fue definido por Berta Ares Queija y Serge Gruzinski para referirse a aquellos

> "agentes sociales que, desde una posición del mundo liminal y a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos

> aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras" (1997: 10).

Cronistas, viajeros, eclesiásticos o mercaderes entre tantos otros actores sociales (O' Phelan Godoy & Salazar Soler, 2005:10) "fueron hombres que se desplazaron entre las cuatro partes del mundo, estableciendo lazos de comunicación entre ellas llevando cosas, ideas, proyectos de un mundo a otro" (Gruzinski, 2005: 16) entre los que se cuentan no sólo a quienes hicieron de los traslados su oficio como quienes fueron víctimas de la expansión de las coronas europeas como fue el caso de los esclavos africanos. Clérigos y juristas deben verse en un lugar destacado como "passeurs culturels" por su afán de interpretar la sociedad indígena a expensas de inculcar su propio aparato cultural. En el ámbito que podríamos denominar teórico aquellos que -como Juan de Matienzo- se preocuparon por pensar cual sería el mejor modo de iniciar a los indígenas en los modelos de vida hispánico o a quienes reunidos en Sínodos y Concilios analizaron las "idolatrías" a fin de combatirlas oficiaron como creadores de "herramientas para pensar los inmensos espacios que la Monarquía ibérica pretendía controlar" (Gruzinski, 2005: 16). En el plano del contacto entre españoles e indígenas, lenguaraces, clérigos, protectores de indios actuaron asimismo como intermediarios al igual que viajeros, mercaderes u otros hombres –más raramente mujeres- que a través de su labor pudieron estar en contacto con los naturales. Unos y otros se constituyeron en activos mediadores entre ambos mundos, recursos indispensables que decidida o involuntariamente propiciaron los procesos de mestizajes americanos (Gruzinski, 2010).

A la hora de pensar el acercamiento de los indígenas a la justicia es preciso hacer la diferencia entre aquellos que acudían a las ciudades y los que accedían a ella sólo cuando ésta se acercaba a los pueblos o que se limitaban a recurrir a las autoridades que residían allí. Una vasta posibilidad de gradientes se abre entre quienes pudieron tener mayor conocimiento acerca de la justicia colonial, o la relativa posibilidad de acudir por sí mismos o de encontrar a alguien que los asesorase y quienes no contaron con esos recursos ya sea por la distancia geográfica o el lugar ocupado dentro de la sociedad indígena. Entre todos ellos, el conocimiento del idioma y la posibilidad de contar con un intérprete que supiese expresar sus intereses serían otras variables a considerar, variables que se profundizan si pensamos en la posibilidad de acudir a la Real Audiencia de Charcas.

Entre el Cabildo y los indígenas el vínculo más directo es el mediado por el Protector de Naturales aunque no debemos desestimar el oficio in situ que pudieron hacer los alcaldes ordinarios, caminando los pueblos, tomando testimonio, entre otras prácticas que pueden escapar a nuestra óptica. Evidentemente existe una proximidad por parte de las autoridades étnicas y los alcaldes indígenas que puede llevar a oficiar a estos como "mediadores" (aunque no en los términos estrictos que plantea Gruzinski) ya que pleitean y se presentan ante la justicia en nombre de su parcialidad u oficiando de intérpretes a lo cual nos hemos referido cuando analizábamos la distancia cultural concerniente a las barreras lingüísticas. En este sentido, Carolina Jurado advierte que el oficio del "indio lengua" constituía "una operación riesgosa pues estaba autorizado a interpretar y reescribir el discurso de partida" (2010: 294). La autora considera al intérprete como un intermediario cultural que, además de llevar a cabo la traducción entre un idioma y otro, debían adecuar el "registro oral al registro escrito del mundo legalista español" (2010: 295).

Así lo demuestra expresamente la Visita de Martínez Luján de Vargas. El propio Visitador da cuenta de que, al llegar a Omaguaca, hizo llamar ante sí a Don Lázaro Murueta Gobernador del pueblo, al Curaca Don Gregorio Tucunas y al Alcalde Juan Chacas Tolay "a quien dio a entender la comisión que traía para desagravios de los indios y que lo diesen a entender a los demás" (Boixadós & Zanolli, 291). Aquí vemos dos instancias de traslación[122]: una es la comprensión del mensaje que da el Visitador por parte de las autoridades étnicas y la segunda es cuando estas últimas hacen lo propio con los indígenas del común. Otros son los casos a los que ya nos hemos referido en donde expresamente las autoridades étnicas se presentan ante la justicia presentando una demanda que debe resolverse en favor de su parcialidad[123]. Más allá de los pueblos de indios jujeños, se presenta un caso que nos resulta paradigmático. Al estudiar casi un centenar de testamentos de indias urbanas de la ciudad de La Plata, entre 1580 y 1630,

---

[122] Consideramos que resulta más pertinente este término ya que el proceso que se lleva a cabo es más complejo que una traducción directa por la diferencia cultural y la falta de elementos lingüísticos para hacer una traducción directa ya que también está mediada por la diferencia español- quechua- lenguas vernáculas.

[123] ATJ 351; ATJ 77

Ana María Presta reparó en que un 70% de éstos había sido suscripto por el mismo escribano: Agustín Herrera. Tal circunstancia, lejos de resultar una coincidencia derivaba de la pertenencia del Herrera con el mundo indígena o al menos mestizo. El escribano expresamente "se confesaba bilingüe y conocedor de la lengua general" (2013: 355), el análisis documental le reveló a la autora que además era hermano de Ana Payco, mujer perteneciente a la élite indígena. Como resume Ana María Presta ya fuera Herrera un indígena que cambió su nombre o un mestizo que sólo compartiera uno de sus padres con Ana Payco, lo cierto es que su oficio ligado a su condición étnica resultaron "vehículos de una interculturalidad que resaltaba su actividad y elección" (2013: 360- 361).

Los documentos analizados hasta aquí nos presentan mayormente a miembros de la élite de los pueblos de indios quienes evidentemente pudieron contar con más recursos de cercanía que los que pudieron tener a disposición los indígenas del común. Curacas, gobernadores y alcaldes indígenas debieron constituir un nexo de primera instancia, aquella que media entre un conflicto y la llegada ante la justicia. Una vez establecido este primer vínculo, el Protector de Naturales, los lenguaraces, los jueces comisionarios y los propios alcaldes ordinarios que se ocupan de los casos, salvarán la distancia entre unos y otros. Todos estos agentes aportan elementos para conformar un texto jurídico que es hijo de la realidad colonial. En este contexto, cada uno de estos mediadores se constituye en un agente de producción de la cultura jurídica mestiza, sin embargo, la pluralidad de voces no tiene necesariamente un correlato de diversidad en las expresiones que encontramos en la documentación.

El buen indígena

Los hombres y mujeres que se representan en la escena procesal muy lejos están de ser personajes genéricos sólo diferenciados por su accionar en los hechos que refieren. Evidentemente, aquí no hacía más que aplicarse un fundamento de la sociedad peninsular en donde la "calidad" de las personas se reflejaba en diferencias explícitas que se traducían en la práctica de justicia. En el contexto interétnico, la condición moral devaluada del indígena lo dejaba en un lugar manifiestamente

depreciado respecto a los españoles (Stern, 1988; Agüero, 2004; Mallo; 2004; Poloni Simard, 2006). Así lo establece Solórzano Pereira en Política Indiana. El autor, haciendo referencia a la facilidad con que los indígenas son "inducidos a perjurarse" establece que: "en las causas graves donde fuere forzoso examinar testigos no se reciban menos de seis y eso juntos o de por si depongan y declaren los que supieren pero aunque contesten no se les de mas fe y crédito que si solo uno idóneo hubiere" (1703: 211). Implícitamente, el término "idóneo" es sinónimo de español, dando la pauta de la valoración que atraviesa la cultura jurídica imperante.

Lejos de quedar relegadas al cuerpo de la ley, estas distinciones se hallan muy presentes en la documentación judicial. En la noche humahuaqueña y en circunstancias del asesinato de Juan García Tabarcache se da una confusión. Cuando el cuerpo de la víctima llega a su casa, Juana Itunche repara en que no se halla junto a él su sombrero y manda a buscarlo. Quien cumple este cometido recoge un sombrero en la escena del crimen que –a la luz del día- resulta no ser de García Tabarcache, sino, de Andrés Tucunas, uno de sus presuntos asesinos. Su dueño, procurando recuperar la prenda y considerando, "que la mujer o la gente de dicho difunto le hubiesen alzado y escondido", entra en la casa durante el velatorio, pero aclara que: "no se meneo del dicho paraje de la puerta del difunto hasta que llegaron los españoles a quienes hizo testigos y con ellos entró a la casa" procurando que "no dijesen que sacaba alguna cosa"[124]. Entre los testigos, se contaba Francisco de Arana, a quien ya nos hemos referido, citado en más de una ocasión por el manejo de la escritura. Nos resulta interesante reparar en la preeminencia que el testimonio español cobra en el ámbito indígena y la preponderancia que adquiere el manejo de los elementos culturales impuestos.

En la fuente por la sucesión del cacicazgo del pueblo de Casabindo, en la presentación que hace Lorenzo Chocoar dando cuenta de ser nieto de quien fuera la autoridad legítima del pueblo, Don Francisco Quipildor, asegura que el cargo le pertenece "como es público y notorio en este pueblo y las personas españolas y particularmente los curas que han sido destos dichos pueblos"[125], en tanto el testigo Cristóbal Tolay, legitima su testimonio con las palabras "y que

---

124 ATJ legajo 351 20 v

125 AGN DD L11 E20 146 v

esta verdad la saben todos los indios curas y españoles curas que han sido destos dichos pueblos los cuales declararan esta verdad"[126]. Vemos una categoría diferenciada entre curas y españoles, dando relevancia a los primeros, apreciación que resulta directamente vinculada con la honra implícita en el medio eclesiástico.

Tampoco en lo que se refiere a los indígenas existe una categoría unívoca, sino, que se presentan interesantes diferencias. El término "indio de razón" es un concepto frecuente en la documentación donde se consigna como un atributo más de los indígenas que se presentan ante los estrados junto con la condición de manejo de lenguas. Así, por ejemplo, del testigo Lorenzo Vairo se dice que es "yndio de razón que sabe la lengua general"[127], en tanto, Magdalena de Valdez es considerada "mestiza ladina de razón"[128]. En las instrucciones dadas por Juan de Matienzo acerca de cómo convendría que fueran los pueblos de indios idealmente, los hábitos de limpieza y sociabilidad que sus habitantes debían incorporar, el Oidor determina que todo ello, claro ejemplo de policía cristiana, debía hacerse "como hombres de razón" (Lohman Villena, 1967: 119).

En algunos casos, el concepto está plenamente vinculado al cristianismo. En ocasión del bautismo del cacique Coyacona, su mujer y "todos los niños que al presente havia" se nombran como padrinos a tres españoles y una morena: Catalina de Acosta de quien se especifica "mujer de toda razón y que saue la doctrina cristiana"[129]. Evidentemente la carencia de mujeres españolas en la comitiva que iba camino a Atacama en 1557 hizo necesaria esta salvedad, convenientemente aclarada. Más de un siglo después, el pedido de clemencia de Andrés Tucunas, al ser condenado por el asesinato de Juan García Tabarcache, se cierra con el relato:

> "después que esta preso como es indio ladino y de razón le ha remordido la conciencia por la dicha confesión mal hecha que hizo la dicha noche y

---

126 AGN DD L11 E20 148 v

127 ATJ legajo 89 17 v

128 ATJ legajo 531 58 v

129 AGI Patronato Legajo 188 Nª1, año 1557 1 r

> asi habrá tres o cuatro días que le pidió al capitán Antonio Ferreyra que hace oficio de interprete que le trajese un confesor"[130].

Según esto, el término, "indio de razón" vincula al indígena al corpus cultural europeo como se especifica ante el nombramiento de Pedro Toronconti de quien se dice que es "indio capaz y de razón por haberse criado desde chiquito en servicio de su encomendero"[131]. Esta última afirmación termina por clarificar el término asimilándolo al indígena que había cumplido con el ideal colonizador: transitado el proceso de evangelización y asimilado los elementos culturales básicos que se consideraban necesarios para estar en policía cristiana.

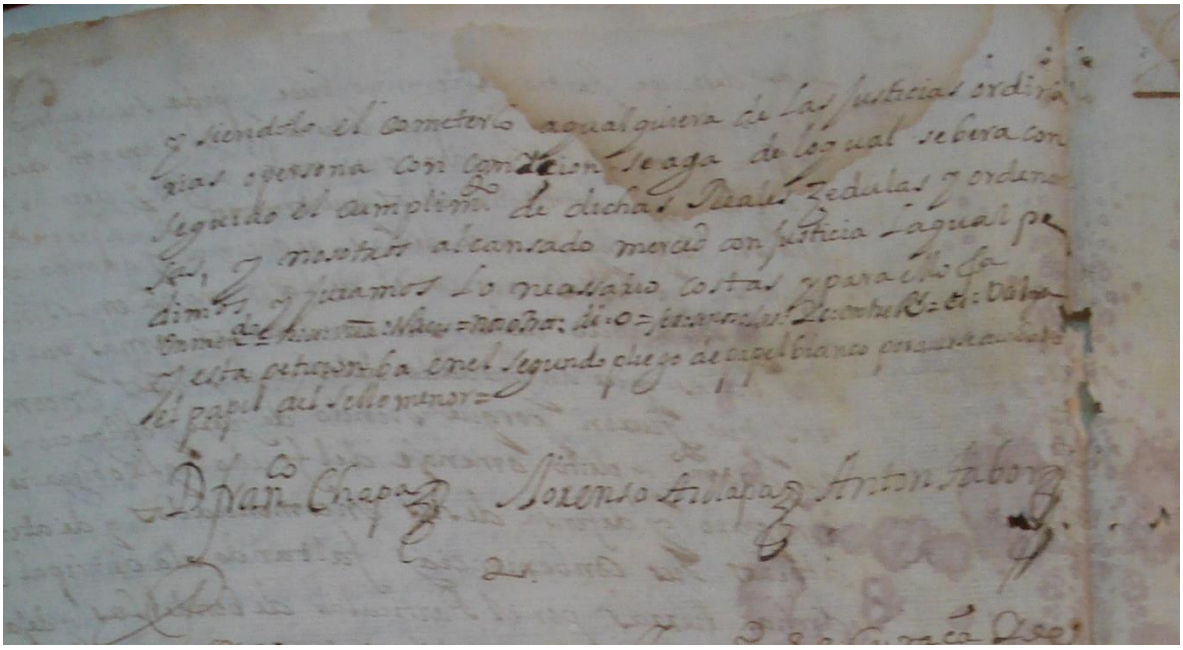
En un trabajo antecedente (Oyarzábal, 2016) reparamos en que la presentación de Chapa, Illapa y Tabor ante la justicia[132], carecía de algunos de los elementos característicos de cualquier aparición de indígenas en un documento judicial como la cualidad de ser ladinos en lenguas, la pericia en la interpretación del juramento y la habilidad de firmar. En este caso, extraordinariamente, pareciera que las tres autoridades supieran plasmar sus rúbricas (contrariamente a como vemos en general que se consigna expresamente que no saben hacerlo). Sin embargo, los nombres que aparecen en la misma línea del papel reflejan ser producto del trazo de una misma mano. En ese momento nos preguntamos si los nombres al final del testimonio en lugar de firmas fuesen la estampa de las palabras vertidas que se asienta en el documento o si "silenciar la carencia de ciertas habilidades por parte de los pleiteantes los homologa con el ideal cultural peninsular y en este sentido, los encumbra" (2016: 7).

---

130 ATJ legajo 351, 64 r

131 ATJ legajo 1702, 4 r

132 ATJ legajo 452



A la luz de nuevos documentos y profundizando en la comprensión de la lógica de la cultura jurídica mestiza que hemos analizado, creemos necesario rever esta hipótesis.

En los pleitos analizados, encontramos dos formas diferenciadas de signar la palabra de los declarantes: cuando se interroga a un testigo indígena y se trascribe su respuesta, se deja constancia de que éste no sabe firmar. Así se consigna, por ejemplo, al finalizar la presentación de Agustín Poxpox de quien se dice que "no firmo y por no saber firme yo el dicho alcalde con los interpretes y testigos"[133]. En cambio, al transcribirse una declaración en primera persona de quien presta un testimonio en la justicia a voluntad y por interés propio se firma por mano del agente de justicia. Evidentemente, esto se vincula con la forma en que se presenta la estructura narrativa del discurso: en el caso de los testigos es en tercera persona y en el caso de los pleiteantes es en primera; en un caso las palabras vertidas son la consecuencia de un interrogatorio que se impone y en el otro, el reflejo de lo que al declarante le interesa decir.

---

133 ATJ legajo 351 46 r

Estas formas pueden responder a estilos convencionales aunque tampoco debemos descartar la decisión del escriba. Tradicionalmente, las leyes estipulaban que cuando se trataba de una demanda o acusación, quien llevaba a cabo el proceso, debía firmar el documento. Plasmar su nombre de puño y letra, implicaba una forma de asumir responsabilidad sobre la acción que estaba emprendiendo, y –en consecuencia- sufrir la pena, en caso de no poder probarla. De una forma u otra, consideramos que esta estructura discursiva vierte implicancias objetivas en el vínculo entre los indígenas y la justicia. La diferencia es expresión del indígena que se vincula a la justicia por interés y agencia personal y aquel que se relaciona con ésta porque es compelido a hacerlo, su contacto es tangencial. Quien busca a la justicia, el que pone a la justicia como garante de una resolución, creadora de una "verdad", es el indígena sobre el que se oculta la imposibilidad de firmar, a quien se vincula al corpus cultural impuesto. Dentro de los casos estudiados, nos encontramos con que son autoridades étnicas o emparentadas con éstas, lo que nos lleva a reflexionar acerca de la distancia entre los indios del común y el aparato de justicia impuesta. Podemos estar ante un gesto de deferencia de la autoridad española para reconocer el rango cultural de las autoridades étnicas y jerarquizarlo.

Pero quizás otras variables puedan interceder en esta escala, así nos lo propone un pleito que llegó en el año 1657 hasta la Real Audiencia de Charcas. Los litigantes en este caso son el presbítero Esteban Gajardo y el escribano de Cámara de la Real Audiencia, Juan de Cabrera Girón[134] por el descubrimiento de la mina de Las Ánimas situada en el Valle Rico. La legislación toledana en consonancia con el valor de la actividad en la economía del virreinato (y de la Corona toda) dedica un apartado exclusivo a las "Ordenanzas de Minas" en los siguientes términos:

> "ordeno y mando que cualquiera que descubriere metal en la veta donde anduviere dando catas dentro de treinta días sea obligado a manifestarlo y hacer registros delante de la justicia más cercana trayendo la muestra de plata que ha sacado y jure que aquella plata salió de aquel metal y que es de la veta que registra" (Lorente, 1867: 277).

Tal mandamiento es cumplido parcialmente por Gajardo ya que elige registrar la veta en el tiempo establecido pero no ante las autoridades de la Puna, sino en Potosí. Según su testimonio, en el lapso de este traslado Francisco Vilca, indio de Cabrera

---

134 ABNB Min 62-4

Girón, habría llevado metal robado de esa veta ante el alcalde indígena Alonso Cusi declarando ser su descubridor[135] (Becerra & Estruch, 2011; Becerra, 2014). Esta problemática ya había sido sopesada por Matienzo quien sugería que debía considerarse descubridor a quien "primero hallase metal" (Lohman Villena, 1967: 209), en tanto si dos cateadores fuesen indistintamente indios o españoles: "hallasen vetas en un mismo día, se entiende ser descubridor el que primero lo registrare y manifestare al justicia" (Lohman Villena 1967: 209), recomendación que Toledo transforma en legislación (Lorente, 1867, 280- 281). Específicamente nos interesa analizar el papel que Vilca cumple en este proceso, por ello nos detendremos en la presentación que hace ante Ovando en la estancia de Aycate, el 30 de enero de 1657. En ella, el indígena describe que "andando cateando por su orden [de Cabrera Girón] en los cerros que hay en el valle rico descubrí una beta de oro en el guaico que llaman de los atacamos en una loma virgen"[136]. Después de dar precisiones acerca del entorno geográfico en el que encontró la veta reconoce haberla manifestado ante el Alcalde Alonso Cusi el día anterior, después de lo cual "partí a revalidarla como lo hago haciendo registro en forma en nombre del dicho mi amo"[137].

La manifestación cierra con el pedido de la concesión citando literalmente las ordenanzas toledanas (Lorente, 1867: 280- 281) aunque sin mencionarlas.

> "A vuestra merced pido y suplico en nombre de mi amo aia por rejistrada la dicha veta y me conceda mina de // ochenta varas como descubiertos de cerro nuevo y mas de sesenta varas salteada a la de su majestad conforme a ordenanzas para labrarlas y poblar y dar quintos a su majestad"[138].

Las palabras finales despiertan nuestro interés en un doble sentido: por un lado refuerza su condición de "yndio yndefenso"[139], precisión que nos remite a la legislación toledana aunque esta vez no se especifique esa vinculación. El Virrey contempla estos

---

135 ABNB Min 62-4

136 ABNB Min 62-4: f.7 r

137 ABNB Min 62-4 7r

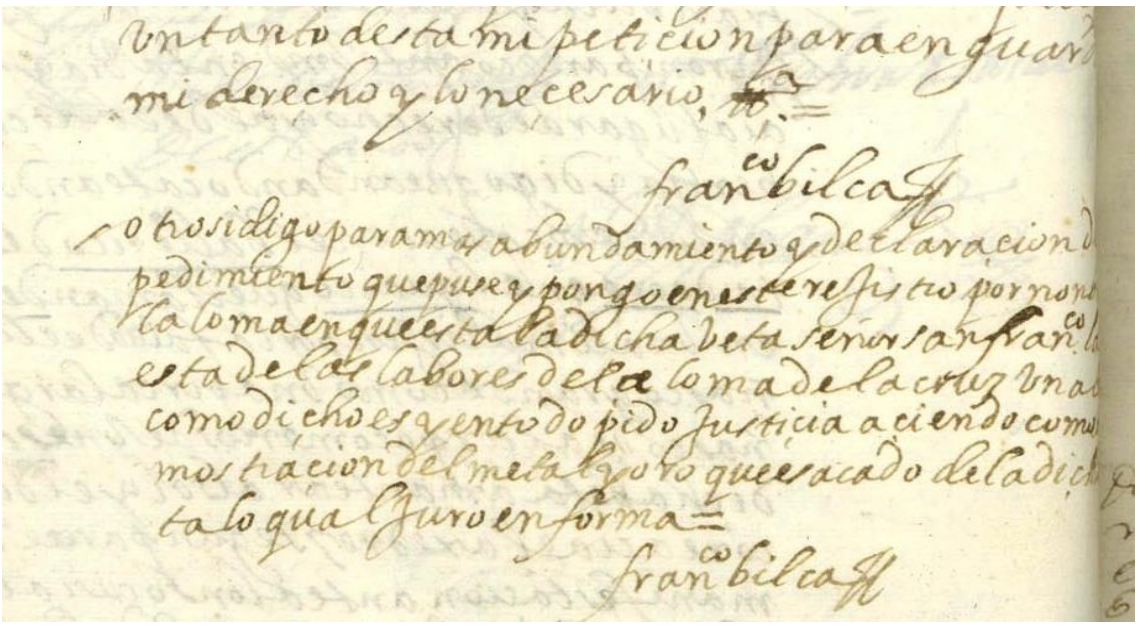
138 ABNB Min 62-4 7 r-7 v

139 ABNB Min 62-4 7v

casos en los siguientes términos: “Y por quitar pleitos y diferencias que podrían suceder que en negocios de minas son de grande perjuicio, especialmente habiéndose de tratar con indios a cuya incapacidad es necesario que tenga más consideración” (Lorente, 1867: 278).

La condición jurídica de indígena no le quita derecho en ser reconocido como descubridor (Lorente, 1867: 275), más bien tal apelación lo beneficia en función de la prerrogativa existente en la ley, la vaga consideración que menciona Toledo y muy probablemente la posibilidad de manifestar frente al Alcalde indígena, primer peldaño de la justicia de la jurisdicción.

Pero el cierre nos muestra la posibilidad que ya habíamos mencionado acerca del pleito de los *paipayas*. Una vez más, se evita cualquier mención acerca de la habilidad de firmar o no y vemos su rúbrica hecha con los mismos trazos que el resto del documento.



Creemos que la importancia que tuvo la minería en la economía colonial y la necesidad de contar con los naturales en tanto conocedores del terreno para descubrir vetas explotables pusieron a un indígena como Francisco Vilca en un lugar destacado. La minería tiene la particularidad de ser un ámbito de disputa pero con una balanza que se inclina relativamente a favor del indígena: la veta de mineral es conocida por el baqueano en una relación de fuerzas desigual ya que los españoles que efectivamente viven en la región son minoría. El desequilibrio que pareciera favorecer a los indígenas

corrige su inclinación a través del uso de la ley. Deudor de este cambio de signo es el hecho de que Vilca se inscriba como descubridor para luego hacer una donación a su "amo"[140]. Esto no es una particularidad del caso. Cuando Toledo establece que la justicia provea a cualquier descubridor de seis indios del pueblo más cercano al lugar que vaya a ser explorado reconoce que "la mayor parte los que entienden en estos descubrimientos de minas es gente pobre y su trabajo serviría de poco fruto si por solas sus personas hubiesen de entender en ello" (Lorente, 1867: 274). Dentro de esta categoría de "gente pobre" podemos incluir a los indígenas, trabajo menospreciado que aparentemente necesitaría de la coordinación de otros esfuerzos para hacerlo fructífero. Tal coordinación podía venir de la mano del cabildo o de la Corona así como de un español influyente que se beneficiara de la misma. En este sentido, en las ordenanzas toledanas al estipular los plazos para hacer la manifestación se especifica que quien la hiciese debe mostrar el metal "que el mismo lo sacó o mandó sacar" (Lorente, 1867: 277).

Si a todo ello, sumamos la necesidad de asentar en lo inmediato el descubrimiento podemos contextualizar el rol que se adjudicó a Francisco Vilca en la manifestación de la mina de oro de Las Ánimas. Estas apreciaciones no hacen sino recordarnos las conclusiones de Thérèse Bouysse-Cassagne respecto a la constatación de la vigencia de los cultos mineros prehispánicos en los siglos XVI y XVII en las minas del centro sur andino que lleva a preguntarse de forma retórica a la autora: "si los españoles no consintieron a una cierta permisividad frente a los *taquíes*, borracheras y cultos en general –tan estigmatizados en palabras- a cambio de facilitar una mejor explotación de la mina y un mayor rendimiento" (2005: 450). Estos elementos no hacen más que multiplicar las variables que conforman la sociedad colonial y en lo que nos concierne la cultura jurídica que en su seno se transforma y a quien moldea. Pero las particularidades no se limitan a la imagen de los indígenas sino que se proyecta en los argumentos que pueblan la documentación.

Los matices que trasluce el documento judicial nos hablan de la complejidad de la cultura jurídica que se está gestando, complejidad que de ningún modo escapa a las estructuras sociales del mundo andino colonial. El indio Lorenzo Vairo que es

---

[140] Min 62-4 7r

presentado como testigo no sabe firmar, tampoco sabe hacerlo quien oficia de intérprete. Será el teniente que dirige el interrogatorio quien lo haga, dejando expresa aclaración de la situación: "no firmo porque no supo fírmelo yo el dicho teniente con dos testigos por no saber firmar el dicho lengua"[141]. El "lengua" está más cerca del indígena por lo que le corresponde firmar en su lugar, en tanto el español lo hace en última instancia. Esta cadena de identificación entre la condición étnica y el uso de los elementos culturales dominantes y la estricta correspondencia de los mismos que se asienta en el documento nos da una pauta de la profundidad que alcanza la lógica mestiza dentro de la cultura jurídica impuesta. Pero tal complejidad no se limitará al imaginario español, el uso de la justicia por parte de los indígenas aportará interesantes elementos a este inagotable proceso.

Argumentos jurídicos, espejo de un mundo mestizo.

De la serie de vicisitudes que envuelven el pleito por la sucesión del pueblo de Casabindo, se desprende el relato del testigo Gaspar Tabarcachi, un indio del pueblo de Cochinoca. En su tesimonio afirmó que Marcos Tinti, heredero del cacicazgo que ejerció por un tiempo, fue desterrado por el teniente Martín Ledesma y enviado a "servir en un convento de los de Salta por decir que iba a los cerros a adorar los ídolos antiguos que tenían sus padres"[142] El desprestigio implícito en el testimonio está poblado por referencias certeras acerca del imaginario impuesto donde, los ya analizados, espacio y tiempo son elementos estructurales. Los cerros aparecen como el área ajena a la policía cristiana ya que la práctica que en ellos se lleva a cabo es opuesta y previa a la misma. El remedio se encuentra en una ciudad que, como vimos, constituía, en la tradición europea de la época, el principio de la correcta vida en comunidad. Para hacer más profunda la trascendencia de la medida, el indígena es confinado al interior de un claustro, anteponiendo la idolatría al recogimiento cristiano, el espacio abierto de la montaña a la reclusión intramuros. La certeza sobre la práctica que Marcos Tinti seguía

---

141 ATJ legajo 89 19 r

142 AGN DD L11 E20 161 v

llevando a cabo por fuera de la ley quedará, para nosotros, en el ámbito de las posibilidades. La decisión de las autoridades de recluirlo en un convento se desprende de la Ordenanza 76 dictada por Alfaro, quien prohíbe que cualquier indígena sea desterrado fuera de la jurisdicción de la ciudad a la que pertenece, salvo que tal pena se cumpliese en un convento u obras públicas (Levillier, 1918: 314). Y, si bien el trasfondo que llevó a las autoridades a inclinarse por esta pena en lugar de otra también queda velada a nuestra mirada, la decisión en su conjunto nos habla de un clima de época, un bastimento sólido, constitutiva de una cultura jurídica mestiza.

No estamos diciendo nada nuevo si afirmamos que el norte que guía cada palabra presentada, será el propio interés de quien la expresa. Sin embargo, en los testimonios hallamos líneas narrativas que, poblando los documentos, nos proveen una imagen de unicidad por demás sugestiva. Entre ellas podemos trazar tres líneas principales: las que refuerzan el apego al sistema de dominación colonial, los que se centran en la adhesión al catolicismo o -en ocasión de una acusación- en contra del mismo y los que sostienen los atributos de la categoría jurídica propia de los indígenas.

El pleito entre los *paipayas* y Salas y Valdez[143] y la posición que las autoridades étnicas formularon en la documentación ya nos introdujo en un universo argumental donde prácticamente se replicaban los atributos referidos al espacio que vemos en las leyes. Ello se funda en la idea de que el medio "natural" en el que deben habitar los hombres es en el que han nacido. En lo que respecta a los indígenas, existe el reconocimiento –en teoría- de que deben permanecer en sus términos originarios, en el temple adecuado. El esbozo que da cuenta de la vida de los *paipayas* en la reducción a la que aspiran volver, se visualiza a través del despliegue de una serie de virtudes vinculadas al temple y la capacidad productiva de la tierra y el consiguiente beneficio que se traducía en la salud y la prosperidad de las familias en términos análogos a los que encontramos en Matienzo quien considera que la primera cualidad que debía tener un pueblo en donde los indios entraran en policía cristiana era tener "agua y tierras suficientes en qué poder sembrar, y donde vivan más sanos" (1967: 116). Las precisiones acerca de los traslados indígenas se basan en dos razones de peso: una de ellas es el vínculo de éstos con la tierra de la que son originarios que determina la otra:

---

143 ATJ legajo 452

garantiza el conocimiento y mejor uso y la adscripción al suelo tan prioritaria para la organización colonial. El argumento se posiciona reforzando el accionar impuesto y el cumplimiento de las cargas propias del sistema. Así, en la versión de los *paipayas*, la muerte de la encomendera habría implicado un desamparado que se trasladaría al ausentismo de algunos indígenas y consecuentemente la imposibilidad de cumplir con la mita.

Testimonios que también tienden a reforzar el sistema impuesto encontramos en una petición presentada ante la Real Audiencia de La Plata en el año 1644 por un indígena natural de Esteco[144]. Francisco Juan, tal es su nombre, está casado en Omaguaca con una mujer oriunda de ese pueblo. Su encomendero pretende trasladarlo a Esteco, razón por la cual el Fiscal Protector, Don Diego Benítez de Maqueda Villalón presenta el caso. En primer lugar –después de mencionar la pérdida de los bienes que acaecería el traslado- se refiere al accionar de María de Montoya, quien está al frente de la merced de Esteco, sobre quien manifiesta que "ase exorbitantes castigos en los indios como lo procuro hacer en el dicho Francisco Juan lo hizo en su primer mujer aquelo vino a morir" castigos que temen que se repitan "por aver faltado de dicho pueblo y venido a quexarse a esta Real Audiencia…"[145]. Por ello solicitan que "le dexen estar libremente con su mujer y asienda i que cumpla con pagar su tasa que en caso necesario se obliga a pagalla doblada porque no le lleven a la ciudad de esteco donde ia todos sus parientes son muertos"[146]. Un encomendero que en lugar de amparar a sus indígenas e iniciarlos en la policía cristiana los castiga al límite de provocarles la muerte, evidentemente pareciera ser una razón de peso para escuchar la petición del indígena. A ello se suma el argumento que, ya hemos visto en otros casos, según el cual la distancia entre Omaguaca y Esteco y la diferencia climática entre ambas pone en riesgo la salud de la mujer.

Sin embargo, Francisco tiene pocas posibilidades de ganar su demanda y el letrado que representa a María de Montoya lo aclara expresamente. Haciendo especial

---

144 ABNB EC 1644-7

145 ABNB EC 1644-7 1v

146 ABNB EC 1644-7 1 r

énfasis en la condición del indio, "natural del pueblo de Socotoni de la encomienda de mi parte"[147], entablan un claro diálogo intra élite argumentando que:

> "si se diera lugar a que pagando la tasa por duplicado se mudaran los indios adonde les pareciera no pudiera aver estabilidad en las encomiendas y se siguieran muchos inconvenientes porque los pueblos se despoblaran y ay los indios tuvieran mas ocasiones de esconderse y ocultarle"[148].

Medio siglo de políticas en esa tónica zanjarán la cuestión, y el matrimonio indígena deberá resignarse a la mudanza. Más allá del resultado, y excediendo su voluntad, su intento constituirá otro de los insumos con los que se cimienta el poder colonial en la región. En la misma línea de exposición que desplegaron las autoridades *paipayas*, al subrayar la mala acción de un encomendero tácitamente se justifica su figura, reivindicando el accionar, cuando es acorde a lo establecido. En tanto, al ofrecer pagar la tasa doblada, refuerza la admisión del instrumento esencial de la dominación colonial, variables insertas en la legitimidad implícita cuando se recurre al sistema legal impuesto por los colonizadores sobre las que ya había llamado la atención Poloni Simard (2006).

Este tipo de documentos que enfrentan a indígenas y miembros de la élite brindan la posibilidad a los beneficiarios de encomiendas de refrendar los valores contenidos en tal concesión. Más allá de la suspicacia que el rol de Martín de Argañaraz puede despertar en el pleito de los *paipayas* contra Salas y Valdez, el testimonio de este último es expresión de ello. En su réplica sentará posición apelando al rol que la familia de su esposa cumplió en la historia de la capilla de Palpalá aseverando que:

> "se celebraba en la dicha mi capilla el sacrificio de la misa por el cura rector de esta ciudad Licenciado Juan del Campo y otros religiosos y clérigos muy de ordinario por ser capilla compuesta por la santa cruzada así por el capitán Alonso de Tapia y su mujer Doña Luisa Cortez de

---

147 ABNB EC 1644-7 2 r

148 ABNB EC 1644-7 2 r

Rivera como por el capitán Pedro de Rivera Cortes su padre quien hizo la dicha capilla"[149].

Según sus palabras, sería por el descuido de los propios *paipayas* que se abandonó el templo que fue afectado por el incendio "y por no quererla volver a cubrir de necesidad y caridad se les administraron desde entonces los santos sacramentos en la dicha mi capilla"[150], hecho que con el transcurso del tiempo y para evitar el trajín de acudir a una capilla lejana, habría decidido a la parcialidad indígena mudarse a su último asentamiento.

El principal argumento de este pleito reside en cuan apegados a las leyes estaban los actores sociales, ya sean los *paipayas* o su encomendero, y en ello las referencias religiosas constituyen puntos fundamentales. En otros casos, sin embargo, en donde la centralidad no está puesta en ello, la voz del indígena se vale de expresiones cristianas como reaseguro argumental, elección que termina constituyendo la fibra que determina la contextura del mismo.

Más allá de las contingencias propias del proceso criminal, el pleito por la muerte de Juan García Tabarcache se encuentra poblado de referencias que pretenden refrendar el cristianismo de los implicados. Así, el testigo Francisco Ruiz, relata que después de confesarse, Chapor añadió: "señores yo soy cristiano y tengo que morir y dar cuenta a dios"[151] en tanto antes de la ejecución de la sentencia pidió "por amor de dios ya que conocía que había de morir y eso no tenia remedio que no se le atormentase que el diría la verdad sin el dicho tormento"[152]. Expresiones de este tipo se reiteran a lo largo del documento como en las palabras de los testigos del tormento a Andrés Tucunas quienes aseveraron que éste manteniéndose en sus dichos habría agregado:

---

149 ATJ 452 legajo 27 v

150 ATJ 452 legajo 27 v

151 ATJ legajo 351 54 r

152 ATJ legajo 351 66 r

"que Dios sabía la verdad"[153] mientras otros recogen expresiones tan enfáticas como que "por el santo cristo juraba diez veces que había dicho la verdad"[154].

Cuando en el V capítulo, nos referimos al proceso de evangelización y el desafío que implicaba que los indígenas interiorizaran ciertos elementos del cristianismo pusimos especial énfasis en el sacramento de la confesión. Esto se relacionaba al estrecho vínculo que la misma tenía con la justicia y el indispensable ejercicio de introspección que implicaba. En este sentido, vemos que es un elemento recurrente entre los testigos del caso que venimos trabajando. Algunos ejemplos pueden resultar ilustrativos. Recordemos que al confesar, creyendo erróneamente que estaba en el final de su vida, Francisco Chapor se incrimina como autor del asesinato de Juan García Tabarcache. El testigo Andrés Choque acude a su casa cuando "oyo decir que Francisco Chapor alcalde de este dicho pueblo estaba muy mal herido y pedia confesión" arribando donde yacía el alcalde para escuchar las que parecían ser sus últimas palabras: "yo soy cristiano padres y detrás de la iglesia en esquina de la huerta del padre dejamos muerto a Juan Garcia"[155].

No podemos dejar de contrastar éste con otro testimonio sobre la misma escena que presenta interesantes diferencias:

> "después de haberse acabado de confesar dijo el dicho alcalde señores yo soy cristiano y tengo de morir y dar cuenta a dios y detras de la iglesia derribe de una pedrada a Juan Garcia y le quite su cuchillo y le di con el de puñaladas con la colera no se si queda muerto o vivo ahi"[156].

Estas palabras salen de boca de Francisco Ruiz, testigo que fue presentado por Andrés Tucunas, aquel cómplice beneficiado por el arrepentimiento de Chapor. Entre el plural "dejamos muerto a Juan García" del primer testimonio a "le quite su cuchillo y le di con el de puñaladas" hay un conveniente corrimiento de responsabilidad que no precisa de más comentarios. Podríamos inferir que sería beneficioso para Tucunas

---

153 ATJ 351 22 r

154 ATJ 351 64 r

155 ATJ legajo 351 6 r

156 ATJ legajo 351 54 r

construir una imagen de un Chapor impío diferente al que deja el testimonio. Pero confiando en la responsabilidad del testigo o la falta de malicia de quien lo presenta y más allá de los finales dispares que deja cada uno de los relatos -significativos a fines procesales, superfluos a nuestra mirada- esta retórica del acto de fe que se reproduce y encumbra en los sucesivos testimonios es la que nos resulta especialmente interesante. El contexto de tormento o de una sentencia inminente refuerza, claro está, cualquier afán, bien sea de estrategia o de piedad. Más allá de eso, estas fórmulas dan cuenta de la vigencia de expresiones comunes al mundo cristiano insertas en el medio indígena y que cobran relevancia y especial sentido dentro del documento judicial.

Los testimonios que refieren a diversas circunstancias sobre la cotidianeidad de los implicados, tienen a la oración como el marcador temporal ineludible, marco que se completa con los detalles de trabajos comunales en tierras de cofradía o fiestas en el día de la Virgen. Elocuente resulta el testimonio del indio Diego Caso, quien en 1695, denuncia que Jacinto Manpaso lo ha golpeado con un garrote quebrándole un brazo. Según su testimonio, el agresor irrumpió donde Caso dormía con su mujer atacándolos ante lo que la víctima suplicó: "déjela por dios déjela por dios" ante lo cual el agresor "arrimándose al santo cristo siempre le dio de garrotazos de manera que del primer garrotazo hizo pedazos el santo cristo"[157].

Referencias sutiles pueblan la documentación y, de alguna manera, conforman un "paisaje" en dónde lo religioso aparece directamente, o por oposición como ya vimos al abrir este capítulo refiriéndonos a la acusación que se hacía sobre Marcos Tinti de continuar con prácticas idolátricas en los cerros. Las referencias diabólicas también estarán presentes. Así, la testigo Magdalena de Baños cuenta que visitó a Chapor en prisión "y riñiéndole que como siendo alcalde había hecho aquello (…) le respondio el dicho alcalde que no iba en su juicio cuando le siguió y que el diablo le había engañado"[158], en tanto Juan Tucunas aseguró que "el dicho gobernador don Andres queria matar mucho tiempo y que andaba diciendo que el dicho Juan Garcia se fuese de este pueblo porque le habia de tentar el diablo" (ATJ 351 11 r).

---

157 ATJ 706 1 r

158 ATJ 351 58 v

A lo largo del presente trabajo hemos llamado la atención acerca de las diversas formas en las que la condición jurídica del indígena con sus atributos de rústicos, miserables y menores de edad se estimaba, ya sea, desde la legislación, la idea de paternidad o la apelación a las prerrogativas que se les adjudicaban. Cuando vimos el caso de María de Tobar, aquella mujer parda o mulata que en 1695 pedía ser depositada en casa segura ante las amenazas de su marido[159], planteamos cómo las condiciones de miserabilidad podían proyectarse más allá de la categoría jurídica de indígena en determinadas circunstancias. En un sentido inverso, es posible plantear que ciertos sesgos pueden multiplicar estos atributos en el seno de la categoría reconocidamente indígena. Juana Itunche, la viuda de Juan García Tabarcache, tuvo como defensor a Esteban Lencina quien atendiendo a la resolución del crimen llama la atención sobre la viudez y la pobreza de su defendida. Ciertamente este argumento puebla las páginas en donde a lo largo de los años se hicieron Probanzas de Méritos y Servicios (Levillier, 1919), se pidieron pensiones y todo tipo de gratificaciones por parte de la Corona pero otras manifestaciones de Lencina nos pueden ayudar a analizar su estrategia argumental. El Defensor asevera que Andrés Tucunas era:

> "enemigo declarado del dicho difunto habiendo en publico dicho le había de matar como lo hizo con la alevosía que consta en desprecio y poco temor de dios nuestro señor y la real justicia asegurando y diciendo que con dinero y resistencia negociaría la absolución"[160].

El Defensor corre a Tucunas del rol de indígena: ya no es un miserable ni un menor de edad, sino alguien que apela a la rebeldía y la corrupción para obtener su cometido. En cambio, refuerza la condición de la viuda que, además, afirma estar en la miseria, enfatizando dos atributos, que en general, se arrogan a la condición de indígena. Esto se define por lo contrario: Tucunas como cacique tiene la función del cuidado de la comunidad y de preservar el orden impuesto que está transgrediendo expresamente. También coloca en un mismo plano a Dios y a la justicia al dar cuenta del desprecio y poco temor que este demuestra con su accionar y sus mentiras, alejándolo del ideal de indígena colonizado.

---

159 ATJ legajo 710 1r

160 ATJ legajo 351 33 v

La diversidad puebla también los argumentos españoles. Al presentarse ante la Real Audiencia de La Plata el pedido de confirmación de la encomienda de Tilcara y los Ossas[161] a don Diego Ortiz de Zárate, se hace hincapié del espacio fronterizo que ocupan. Bartolomé de Betancourt, quien se presenta en nombre de Zárate, pone énfasis en el rol que tales emplazamientos cumplían en la expansión y asentamiento peninsular. En referencia a los indios del Chaco, afirma: "les mataron todos los indios sus encomendados en el asolando dicho pueblo con vilipendio de su iglesia y santas imágenes", agregando que

> "Don Diego Ortiz de Zárate durante dicho tiempo ha tenido en guarnición defensa la frontera del valle de Zenta y pueblo de Omaguaca que de indios amigos sus encomendados con ellos mismos y algunos soldados españoles que ha podido agregar a su costa y mención por ser como es dicho pueblo frontera de dichos indios enemigos de nación mataguay y donde se han hecho por ellos diferentes muertes de religiosos y españoles robos e infectado a la frontera con otros daños"[162].

Los elementos repiten construcciones que ya hemos visto estableciendo la división entre los indios amigos y encomendados, leales a los españoles y víctimas de los indios enemigos asesinos y ladrones, pero eminentemente profanadores de cualquier signo de cristiandad en el pueblo: los sacerdotes, la iglesia y las imágenes. Una vez más, la jurisdicción es la expresión de la policía cristiana, inexistente más allá de la frontera.

A las palabras de los encomenderos que insisten en sus funciones de protección y amparo hacia los indígenas, se suman testimonios que en contextos diversos presentan variaciones sutiles que no debemos desestimar. En 1642 Lorenzo de Chávez quien dice ser vecino y morador de la ciudad se presenta ante el gobernador para exigir el derecho que tiene sobre la mano de obra de un indio del Perú de nombre Martín al que tiene concertado. A pesar de su declarada condición de vecino Chávez no cuenta con una encomienda y trabaja sus tierras con la mano de obra del indígena y un esclavo. Martín ha sido nombrado Alcalde de naturales "no siendo el dicho indio sujeto a la reducción

---

161 ABNB EC 1676- 39

162 ABNB EC 1676- 39 5v

de esta república"[163], según especifica Chávez dando a entender con ello que no pertenece a ningún pueblo de indios. Al español le interesa conservar al trabajador por lo que aprovecha para reclamar acerca de las dificultades que atraviesan quienes no cuentan con una encomienda para cerrar la argumentación describiendo su presunta realidad: "teniendo yo librado mi sustento en el dicho indio pagandole por tenerle seguro y contento"[164]. Más moderadas que las altivas "seguridad y amparo" que proyectan los encomenderos sobre sus indígenas, ambas expresiones dan cuenta del rol de minoridad atribuido a los indígenas y la asunción del rol paternal por parte de los españoles ya sea a través de la Corona o de manera auto-percibida.

Los elementos que la justicia pone a disposición de los indígenas junto a los que se van creando en la práctica jurídica, se convertirán en estrategias que los actores sociales emplearán en su provecho. A partir de la apropiación sesgada del corpus impuesto, se generarán instancias de resemantización de las leyes impuestas, como veremos en el apartado siguiente.

El doble juego de la imposición y la apropiación

Buena parte de los argumentos que vemos desplegados en la documentación judicial, resume Francisco de Alfaro en la carta que envía al Rey el 23 de enero de 1612 desde Tucumán. En la misiva atribuye a los excesos en el trato con los indios y, particularmente, el servicio personal, la causa del despoblamiento y el fracaso de los intentos de conversión a la policía cristiana, concluyendo: "y asi se ve claro que donde mas ay de servicio personal menos ay de vidas de indios ni de su multiplico" (Levillier, 1918: 287). Entre la época de los primeros repartimientos y el ordenamiento alfariano, se constata la relativa carencia de norma en lo que concierne a la acción de los conquistadores, en el respeto por la tierras indígenas y la organización del tributo (Albeck & Palomeque, 2009). Las reglamentaciones de 1612 procuraron terminar con estas acciones afianzando el sistema de reducción y eliminando el servicio personal,

163 ATJ legajo 232 1 r

164 ATJ legajo 232 1 r

atendiendo a profundizar el proceso de evangelización y la organización de la mano de obra (Palomeque, 2000; Farberman, 2008).

Previsiblemente, la injerencia real sobre los intereses encomenderos tendiente a optimizar y canalizar la extracción tributaria, le valió al oidor Alfaro la decidida oposición de la élite tucumana (Sica, 2006, Crouzeilles, 2007; Albeck & Palomeque, 2009; Castro Olañeta, 2010). Veinte años después de la visita, las ciudades de Tucumán se unen para elevar un Memorial al Consejo de Indias[165], a fin de llamar la atención sobre una serie de contingencias que comparten y que consideran preciso que sean revisadas. Entre ellas, una queja se refiere a la disposición 91 de Alfaro que estipulaba una reducción en el tributo para las encomiendas de nueva posesión. Los representantes provinciales consideraron que estas mercedes corrían con desventaja respecto a las más antiguas ya que estas últimas contaban con un mayor número de tributarios. Los carriles por los cuales trascendió la exposición, se orientaron a la supuesta y consiguiente imposibilidad de cumplir en sus obligaciones de amparo a los indígenas y el socorro militar y material que debían prestar en caso de que éste le fuera solicitado desde las ciudades. No obstante las razones expuestas, no se dio a lugar a la petición apelando al conocimiento de Alfaro de la realidad sobre la que legislaba y el fin último del otorgamiento de encomiendas que residía en el bienestar de los indígenas y no el enriquecimiento de sus beneficiarios (Agüero & Oyarzábal, 2013).

Una resolución positiva, en cambio, obtuvieron los encomenderos jujeños, quienes evidenciaron su disgusto por las disposiciones alfarianas de disminuir el número de mitayos de plaza y aumentar el jornal con que se les debería retribuir a los indígenas. En este caso, las quejas fueron elevadas ante la Real Audiencia quien hizo lugar a los reclamos dejando la disposición de Alfaro como letra muerta (Sica, 2006).

La negativa recepción que las ordenanzas de Alfaro encontraron en la gobernación del Tucumán hizo que las mismas fueran relegadas. Cuando describimos el proceso de consolidación de las leyes redactadas en América nos referimos al fenómeno del derecho local. En este sentido, resulta interesante pensar que:

---

165 AGI, Charcas 34, doc. 31

> "un común denominador esencial, dentro de las diversas manifestaciones de derecho local, tiene que ver con una difusa idea de consenso adecuación y/ o aceptación por parte de las comunidades locales, que podía presentarse con relativa independencia de la potestad (metropolitana, provincial o estrictamente local) que daba origen a la norma" (Agüero & Oyarzábal, 2013: 266).

Es justamente esta falta de representatividad derivada de la pretensión de limitar los derechos de los encomenderos sobre la mano de obra indígena lo que restringió la posibilidad de que el corpus de ordenanzas alfarianas adquiriera, no sólo la categoría de derecho local, sino, un lugar dentro de la cultura jurídica hegemónica. Encontramos relación con ello en la constatación que hacen María Esther Albeck y Silvia Palomeque, justamente, sobre la desaparición del cuerpo de la visita:

> "La documentación sobre la visita y reducciones que realizó el oidor Alfaro aún no podemos localizarla, y es muy posible que nunca lo hagamos porque sus medidas sufrieron la oposición total y constante de todos los encomenderos españoles que gobernaban los cabildos de la gobernación del Tucumán e incluso de las autoridades religiosas con excepción de los jesuitas algunos franciscanos y unos pocos españoles" (2009: 180).

Esta figura de la ausencia de documentación de una legislación que no contó con representatividad al interior de la clase dominante en la región a la que aspiraba regir, nos parece suficientemente gráfica para el planteo actual. Hacerlo nos permite entrar en otra dimensión que es la que nos interesa específicamente.

Cuando hablamos de consenso y representación, lo hacemos en referencia a aquel sector de la población constituido por quienes "eran reconocidos como formadores y/o transmisores de un consenso políticamente relevante y con las restricciones subjetivas que excluían de esos procesos a la mayoría de la humanidad residente en un determinado lugar" (Agüero & Oyarzábal, 2013: 268). De acuerdo al estamento que ocupaban en la sociedad colonial, y específicamente por su status jurídico, entre los excluidos se cuentan, indudablemente, los indígenas. Es en esta dimensión donde nos interesa remarcar el vigor, no sólo de las disposiciones alfarianas -que el lector ya habrá vislumbrado en muchos de los casos expuestos-, sino la figura

misma del Oidor como referencia. Al pensar el corpus de leyes que se aplicó a la sociedad colonial como un elemento más dentro del proceso de imposición cultural que supuso la conquista, precisaremos desagregar este "todo" constituido por las Ordenanzas de Alfaro en múltiples normativas que contarán con diversa recepción por parte de los habitantes del Tucumán de acuerdo a su rol económico, social o étnico y las especificidades propias de la coyuntura que los ha llevado ante la justicia.

Como hemos visto, el empadronamiento y las consiguientes naturalizaciones llevadas a cabo por el Oidor son uno de los recursos de mayor valía a la hora de refrendar el vínculo con el suelo[166], que también puede ser medio para probar adscripción comunal[167]. Recordemos que el pedido de los *paipayas* a través de Martín de Argañaraz, se basa en tres ordenanzas alfarianas referidas a las condiciones de vida ideales para los indígenas que es respondido con una norma del mismo cuerpo legal que, apelando a la particularidad étnica, desdice la norma general. Nicolás de Garnica, que representa a Salas y Valdés, reconociendo la vigencia de lo dispuesto por Alfaro, hace su propia interpretación considerando que la cercanía entre la tercera y la segunda reducción implica un medio ambiente similar, por lo que considera innecesaria la mudanza. Por otro lado, según su mirada, las ordenanzas dictan que los indios no deben vivir cerca de los españoles, por lo que resulta contrario a éstas que se los pretenda trasladar a un valle poblado de chacras[168]. Si recordamos la disputa por Inacio el hijo de Lupay y Tilaime la multiplicidad de argumentos apunta a dilucidar la filiación de Inacio y la legitimidad de la unión de sus padres en base a un presupuesto aceptado por todas las partes. La ordenanza 42, que estipula que si los padres de un niño son de diferentes encomiendas y estos están casados, el hijo debe tributar en la encomienda a la que pertenece su padre, en tanto si no lo están debe permanecer junto a su madre[169] (Levillier, 1918: 308; Oyarzábal, 2013). Estos ejemplos nos permiten apreciar la circulación de cierta parte de las ordenanzas y el reconocimiento generalizado de las mismas.

---

166 ABNB EC 1655; ATJ legajo 452

167 ATJ legajo 89; ATJ legajo 452

168 ATJ legajo 452

169 ATJ legajo 89

La trascendencia de la figura de Alfaro en la cultura jurídica referida a los indígenas se vislumbra en un caso que nos resulta por demás interesante. En 1699 la comunidad de Tilcara se enfrenta a la de Uquía por unos potreros situados en el paraje de Juella[170]. A fin de refrendar su posesión sobre esas tierras, por la parte del cacique de Tilcara, don Juan Vilti, es presentada la copia de un documento de 1606. En el expediente, el Protector Rodrigo de Yllesca, en nombre de quien fuera el Cacique del pueblo, Felipe Viltipoco, solicita a la Real Audiencia la confirmación de su derecho sobre una vasta área en la región que incluye los potreros en disputa. Sobre dichas tierras se precisa que "han sido amparados por los mandamientos que presentó el licenciado don Francisco de Alfaro vuestro oidor e visitador que fue de la dicha provincia"[171]. La evidente incongruencia entre la fecha de la visita de Alfaro en la región y la consignada en el documento que se cierra aseverando que lo que ha llegado a nuestras manos "concuerda con su original de donde se sacó"[172] nos lleva a reflexionar sobre la manipulación que se llevó a cabo sobre la trascripción del original y las razones de las cuales devino tal operación.

Dos mandamientos acompañan esta presentación. Al primero de ellos lo realiza el Gobernador Alonso de Rivera en 1609 ratificando el amparo hecho a la parcialidad del cacique Felipe Viltipoco sobre las tierras reclamadas. Francisco de Alfaro es el autor del segundo documento. En el pueblo de Maimará, el propio Oidor deja constancia de que:

> "parecieron ante mi don Felipe Viltipoco cacique principal del pueblo de Tilcara y algunos indios y seis sujetos y me hicieron relación diciendo que desde sus antepasados poseen por tierras suyas desde la quebrada de Yucara hasta dar en el río de Omaguaca y desde allí el río arriba hasta el asiento de Tumi de una banda y otra del río y que aunque tenía mandamientos de amparo de gobernadores de esta provincia me pidieron les diese el mío"[173].

---

170 ATJ legajo 749

171 ATJ legajo 749 4v

172 ATJ legajo 749 8v

173 ATJ legajo 749 7 r

El 20 de febrero de 1612 Alfaro rubrica la posesión después de haber requerido información del cacique e indígenas del vecino pueblo de Purmamarca "que se hallaron presentes y quienes podían pedir algún derecho si le tuvieran"[174], mandamiento que sería ratificado en la Audiencia en abril del año siguiente.

Sabemos que Alfaro será visitador de Tucumán, Paraguay y el Río de la Plata entre los años 1611 y 1612 aunque su actuación en la Real Audiencia de Charcas venía de más de una década atrás. En 1607 fue nombrado como oidor supernumerario, designación que se haría efectiva un año más tarde pero su desempeño en el tribunal charqueño se remontaba a 1599 cuando fue nombrado fiscal (Jurado, 2014), cargo en el que se desempeñaba al momento de la presunta redacción del pedimento de Viltipoco. Como hemos observado, la actuación del oidor en lo relativo al vínculo entre los indígenas y la tierra ha sido trascendente, hecho que podemos refrendar con las propias palabras de Alfaro en la manifestación antecedente. En ella, explícitamente reconoce que ya existía un amparo expedido por el gobernador Alonso de Rivera pero que, aun así, los indígenas habían demandado su ratificación. Si interpretamos estos actos a la luz del análisis que ya hemos hecho respecto al ejercicio de la justicia y la distancia podemos pensar que no obstante la cercanía entre Tilcara y Maimará (unos 7 kilómetros) fue necesario un desplazamiento deliberado de Viltipoco y su hombres para ir al encuentro de la comitiva del Visitador, viaje que aporta significación al hecho jurídico que analizamos.

No tenemos noticias acerca de ningún mandamiento hecho por Alfaro en favor de la parcialidad de Tilcara antes de 1606, fecha de redacción del documento original. Es preciso, claro está, estimar la posibilidad de la destrucción o pérdida del material pero, aún en ese caso, de haber existido esa documentación no hubiese sido redactada por Alfaro en calidad de Oidor y Visitador sino la de Fiscal, título que detentaba en esos años. Por lo tanto, solo nos resta inferir la intromisión de los datos referidos al cargo del entonces Fiscal por un escriba posterior, posiblemente quien redactara la copia en 1699. Tal constatación resulta sugerente en varios sentidos. En primer lugar, y a efectos del análisis presente, consideramos que estamos ante la expresión de la trascendencia que tuvo la figura de Alfaro como Visitador, específicamente su injerencia en la re vinculación entre los indígenas y la tierra. Incluir su nombre en tanto Oidor y Visitador

---

174 ATJ legajo 749 7 r

refrendando la posesión de los potreros en disputa otorgaba al pueblo de Tilcara un plus de legitimidad que, estratégicamente, eligieron obtener. Esta acción no hubiera tenido sentido si no existiera una memoria activa que tuviera a las naturalizaciones del bienio 1611-1612 como un hito en la vida de las comunidades. Si ella fue generalizada en la población indígena, o circunscripta a las esferas de la cultura jurídica y las autoridades étnicas constituye un interrogante que no estamos en condiciones de responder, pero la trascendencia de las mismas es un proceso evidente que alcanzó el final del siglo XVII en la jurisdicción de Jujuy.

En segundo lugar, al corroborar esta intermisión en la autenticidad de los datos expuestos en el documento, no deja de resultar sugestivo reflexionar acerca de la circulación de la información, el acceso a las fuentes y la significación de la "verdad" en el período. Para ello debemos pensar en el público que puede analizar este documento. Por un lado estaban los interesados en el proceso que tuvieran acceso al documento a través de la lectura de un tercero y, por el otro, quienes contaban además con las herramientas culturales para analizarlo y evaluarlo. El pleito de 1699 es muy claro en este sentido. Por la parte de Tilcara, la presentación es hecha por el Protector de Naturales Agustín Razero y admitida por Juan de Murúa Sargento Mayor y Alcalde Ordinario de la ciudad, luego de eso se da comisión a Gaspar Salgado "para que alzando vara de la real justicia vaya al potrero contenido y los despoje los ganados mayores y menores del dicho potrero y lo dé a dicho don Juan Vilti y sus sujetos en pacifica posesión"[175]. Murúa se ocupa de especificar que si Lázaro de Murueta

(quien es el gobernador de Uquía y dueño del ganado que ocupa los potreros) o los curacas e indios del pueblo "tuvieren que pedir o alegar (…) lo hagan ante mi dentro de veinte días de la fecha de este auto que les oirá de justicia viniendo bien instruidos en su derecho de dicho potrero"[176]. Cuatro días más tarde, el Juez comisionario deja constancia de haber notificado a Lázaro de Murueta de la resolución quien "lo oyó y lo entendió según mi parecer en este pueblo de Uquía"[177]. Más adelante, Salgado hace precisiones sobre la lectura de la "dicha comisión": esta vez además de Murueta se

---

175 ATJ legajo 749 2 v

176 ATJ legajo 749 3 r

177 ATJ legajo 749 3 v

encontraban presentes los curacas del pueblo quienes "habiéndolo entendido despojaron dicho potrero y que ocurrirían ante su merced otro juez a pedir de sus derechos"[178]. Si ese reclamo existió, no ha llegado a nuestras manos, aunque es posible pensar que la justicia no fue la vía elegida por el gobernador de Uquía quien unos meses más tarde volvía a irrumpir en las tierras que no eran suyas.

Declarado en rebeldía, Lázaro de Murueta recibió la visita del Sargento Luis González a quien le aseguró "que el auto antecedente no se le leyó por cuya causa no fue a dar cumplimiento al orden de su merced"[179], tras lo cual, se lo acompaña nuevamente al potrero en donde junto a Juan Vilti y otros testigos se señalan mojones para su reconocimiento y se hace la cesión al Cacique tilcareño. La historia por este espacio sumará otros capítulos que incluyen el ofrecimiento de venta mediado por el Cabildo y la desobediencia recurrente del gobernador de Uquía. En septiembre del mismo año se cita a las partes en la ciudad de San Salvador de Jujuy para la conclusión de la causa, pero lamentablemente el documento preservado se interrumpe allí dejándonos el interrogante sobre el final del caso.

Lázaro de Murueta y los caciques de Uquía se enfrentaron al pleito iniciado por Juan Vilti sin contar con el asesoramiento de un Protector de naturales u otro intermediario judicial. Sobre la figura del Gobernador, estimamos que era ladino en la lengua española, aunque con certeza sabemos que no sabía firmar. Su comprensión del documento quedaba sujeta a la efímera palabra de los Jueces comisionarios que se apersonaron en el pueblo, recurso que sagazmente emplea en su propia defensa al negar la lectura del documento en la primera instancia de notificación.

Si la lectura que se lleva a cabo en el pueblo, incluye la totalidad de la documentación probatoria o es una versión abreviada del escrito, es otro de los interrogantes que solo podemos dejar abierto. Indudablemente, en un contexto de oralidad la mención de un nombre y cargos reconocidos en medio del léxico judicial es un dato claro para captar la atención de los oyentes y así establecer una referencia consistente y aprehensible entre el público.

---

178 ATJ legajo 749 10 r

179 ATJ legajo 749 12 v

Es posible que exista una memoria sobre la visita de Alfaro, pero que la misma esté enmarcada en un pasado indeterminado, una noción más cercana a la medición del tiempo que repasamos en el capítulo precedente que a aquella determinada por el calendario. Es en este sentido, que la alteración de los datos fidedignos podía ser evidente sólo para ciertas personas. La trascendencia de la vinculación entre Alfaro y la parcialidad de Viltipoco se suma al contexto delineado por el Protector de Naturales quien genera una diferencia clara entre las dos partes. En referencia a los indígenas de Tilcara expresa que "como a dueños que son de las dichas tierras siendo tan antiguos los títulos del dicho mi parte como consta de los instrumentos los cuales paran en poder de vmd"[180], referencia a la que opone la caracterización que hace de la otra parte: "y por ser tan rebelde el dicho indio don Lázaro en desposeerlas dichas tierras siendo así que a él no le pertenece el hacer demostración de volver en esta razón por ser indio particular"[181]. Lo comunal se opone a lo individual y la legitimidad dada por el tiempo a la rebeldía. Más allá de lo explícito, la dicotomía planteada refuerza los atributos de cada antagonista. En esta imagen, la figura de Alfaro opera refrendando los atributos de la comunidad, ligada a la tierra dentro del marco legal imperante, elementos de legitimidad de los que Murueta carece por completo.

La alteración de documentación será una práctica a la que se recurre en ámbitos eruditos, como veremos en el capítulo siguiente, sin embargo, no debemos desestimar las implicancias que este recurso pudo tener en un contexto donde predominaba la oralidad. El análisis de este caso nos recordó ciertos rasgos de la literatura oral europea, específicamente la recurrencia por parte de bardos, aedos y rapsodas a elementos conocidos del público para asegurarse la atención sobre la historia que estaban refiriendo. Mucho más cerca de Jujuy, Platt, Bouysse Cassagne y Harris comprobaron que "los sistemas genealógicos también podían servir para memorizar", la alusión a una referencia ya sea un nombre propio o geográfico (*wak'a*), "activaba" la memoria, proceso que se plasmaba en el documento a través de construcciones argumentales tales como "que "oyó decir" a su padre u otro indio antiguo que un antepasado había hecho tal cosa, o que se acordaba de ello por haber escuchado a los ancianos del pueblo "platicar" sobre el tema" (2006: 11). En este sentido, es posible pensar que la mención a

---

180 ATJ legajo 749 13 v

181 ATJ legajo 749 13 v

un apócrifo Oidor Alfaro pudo inscribirse en una tradición de exposición- escucha propia de la oralidad que se refrendaba en la cultura jurídica que se estaba creando.

La justicia interétnica se vale de una serie de argumentos que la perfilan como hemos visto. Pero su particularidad se crea no sólo a través de lo que la documentación explicita sino, también de lo que calla. La selectividad en el uso de la normativa sobre la cual ya habíamos hecho una introducción en el tercer capítulo, tiene un aspecto que nos interesa destacar: creemos que determinadas leyes adquieren vigencia en un contexto particular de interetnicidad. Llamó nuestra atención, cuando analizábamos el extenso pleito por el asesinato de Juan García Tabarcache[182], que, a pesar de las imprescindibles menciones a las armas que llevaban los asesinos, en ninguna instancia se apela a la expresa proscripción de la portación de armas por parte de los indígenas. Tal prohibición había sido reiteradamente promulgada en disposiciones reales de los años 1501, 1536, 1551, 1556 y 1557, que luego integrarían la Recopilación de leyes de Indias de 1680 y que se refrendarían en el espacio andino a través de las ordenanzas de Toledo y Alfaro (Lorente, 1867: 205; Levillier, 1918: 317; Solórzano Pereira, 1681: 192). Por ejemplo, Chapor confiesa haber seguido a la víctima

> "a pedradas porque no llevaba arma ninguna hasta que detrás de la iglesia le dio una pedrada que le derribo junto a la acequia que entra en la huerta del cura y al caer el dicho Juan García se le cayó el cuchillo que llevaba en la mano y este confesante le alzó y le dio un golpe con el"[183].

Andrés Tucunas, por su parte, reconoce portar un cuchillo en su faltriquera y poseer una escopeta que había escondido en una pirca a una legua del pueblo, la cual "se la dio al pintor en prendas de cincuenta pesos que le pidió por unas obras que le había hecho"[184]. A lo largo del pleito, se mencionan cuchillas grandes y espadas, armas que, alternativamente, los atacantes empuñaron y la víctima se defendió.

---

182 ATJ legajo 351

183 ATJ legajo 351 27 v

184 ATJ legajo 351 22 v

Los testimonios reconocen la existencia de tales elementos, innegables, por otra parte, a la luz de los resultados, pero niegan que hayan sido propios o que sigan en su poder. Estas aclaraciones reiteradas nos orientan sobre el conocimiento, implícito, de la normativa, aunque las autoridades judiciales no se hagan eco de la misma. Consideramos que esto se inscribe en la tónica de la cultura jurídica que es aleatoria. Es posible pensar que, como el enfrentamiento se da entre indígenas y en el interior de un pueblo de indios, las precisiones hechas para estos últimos (y las implicancias de subversión del orden que traería aparejada en una sociedad compartida por españoles e indígenas) hacen relativa su trascendencia.

Cuando se estudia la materia prima de instituciones como la Visita, la repetición del ritual representa una acción genésica de la misma. Gracias a la reproducción litúrgica, la población aprehende el mensaje que, a través de palabras, gestos y acciones se pretende inculcar. En una sociedad como la que estudiamos, al trascurrir más de ocho décadas entre una Visita y la otra, podemos poner en duda la trascendencia lograda gracias a la repetición. En este sentido, la legitimidad no la da el registro directo de los actos repetidos, sino la memoria asentada y recreada en instancias judiciales.

La construcción del documento jurídico cuenta con referencias mucho más sutiles que las leyes, una trama de argumentos y palabras compondrán un universo cargado de significado que se abre desde la propia formación del indígena como sujeto. El interés de quien se presenta en un pleito está en congraciarse con la justicia española y el interés de la justicia española es la hegemonía cultural basada en la policía cristiana. Debido a esto, no es raro constatar que los argumentos se dirigirán expresamente en este sentido. Podemos considerar la estrategia argumental como mecanismos de supervivencia. En algunos casos, ante la evidencia de que la desestructuración operada en los circuitos de producción ha trastocado las formas prehispánicas, el apego a un suelo con buen temple, agua segura, posibilidad de establecer sementeras y pastos para el ganado, constituyen un reaseguro para la vida de los propios indígenas y su descendencia. Lo cierto es que la justicia como aparato impuesto con lo que replica y enaltece, con lo que silencia y solapa genera una cultura jurídica mestiza que tendrá profunda trascendencia en los lineamientos de la sociedad que se está formando, a ellos nos referiremos a continuación.

VIII.

Hacia una sensibilidad mestiza

El universo normativo, para imponerse como garante del orden social, debe contar con relativo consenso dentro de la población sobre la cual legisla (Krotz, 2002). La anuencia por parte de la sociedad no deviene exclusivamente de una decisión racional sino, de la internalización de los elementos constitutivos de la cultura jurídica, plausibles de ser asimilados como parte de la cotidianeidad, en un punto, naturalizados. La vigencia de estos recursos, su eficacia, su circulación determinarán una cultura jurídica en permanente proceso de creación. El análisis de la misma no basta para definir una sociedad, sin embargo, creemos que es posible vislumbrar, a través de ella, las diversas facetas que influyen en el accionar de los hombres. Es preciso reparar en los rasgos que sobresalen del documento jurídico a través de la repetición, de la apropiación por parte de los actores sociales. Estos definen, trascienden y, en definitiva, nos pueden hablar de una sensibilidad mestiza, aquello que, sin determinarla, marca la entidad del orden social. Al plantear esta categoría no pretendemos establecer un patrón definitivo. Hablamos de mestizaje y al hacerlo tenemos como referencia ineludible a Serge Gruzinski quien hace casi dos décadas estableció que "Las mezclas y los mestizajes pierden el aspecto de un desorden pasajero para convertirse en una dinámica fundamental" (Gruzinski, 2000: 60). Es por ello que no hablamos de conformación, sino de experiencia, un proceso que sólo puede pensarse en clave de multiplicación, del que meramente podemos captar algunas de sus sutilezas.

La "dulce violencia" (Hespanha, 1993: 23) a través de la cual se ejerce el poder en la época, enmendando "la fragilidad de los medios institucionalizados abre el juego a la percepción, la verosimilitud, los matices en una cultura jurídica que a pesar de la pretensión de asimilarse a una práctica culta está íntimamente relacionada con el derecho tradicional" (Hespanha, 1993: 23). Es probable que el contexto de oralidad predominante en el mundo americano y la distancia cultural existente entre conquistadores y conquistados, hicieran que este pretendido proceso de "cultismo" en el que creía estar embarcada la justicia peninsular, volviese su mirada a la forma propia de cultura gestual aún vigente y, ahora, más efectiva aún.

Lo que se genera es un proceso que tendrá elementos de diverso origen y que formará una cultura jurídica compuesta por innumerables signos que nos hablan de -y a la vez generan- la sociedad analizada. La implantación de la justicia en el medio indígena abrirá un espacio de creación, que a pesar de la pretensión de ordenar el mundo colonial en dos repúblicas, resultará en una sociedad más plural aún.

Lo contemplado y lo posible

La diferencia entre españoles e indígenas en el contexto de dominación colonial es –como venimos exponiendo- lo que define a la justicia interétnica. El núcleo de esto se centrará en la división de las dos repúblicas y el cometido de iniciar a los indígenas en policía cristiana. Sin embargo, esta pretendida división será puesta en juego, desde el primer momento, a través del mestizaje biológico entre la mayoría de población masculina que llegó desde el viejo continente y las mujeres indígenas (Presta 2000; 2004) y, en términos generales, con las diversas variables que complejizaron esta pretendida dualidad. Verena Stolcke (2007) considera que el concepto de raza responde a atributos específicos y provisionales, derivados tanto de intereses concretos, como subjetivos. La autora plantea que el mestizaje tiene que ver ante todo con el sexo y la sexualidad que están, invariablemente, dotados de significado socio-político donde la pureza de sangre y la legitimidad, estaban repletas de representaciones implícitas, referidas al honor familiar y el consiguiente respeto que se conseguía en la sociedad. Más que una idea de legado a través de la sangre, el imaginario de la época atribuía a la leche materna la cualidad de transmitir los atributos que definirían a los individuos, aquellos que se vinculan con los que posteriormente se pudieron arrogar a la idea de raza. Los mestizos conllevaban los estigmas indígenas por ser amamantados por sus madres indias (Bouysse Cassagne & Saignes, 1992). Esta idea era compartida en algún punto por la cultura andina en donde los hijos que no habían sido alimentados por sus madres se los denominaba "*ayusca*", el "negado", evidenciando el estrecho vínculo entre el acto de mamar y la legitimidad parental (Bouysse Cassagne & Saignes, 1992: 17). Hacia el interior de los grupos indígenas, la categoría jurídica se multiplica a través de la ley. Además de la señalada diferencia entre indios fieles e infieles, aparecen otros colectivos como los imprecisos "indios del Chaco", "ocloyas y otros semejantes" o "indios de Charcas", distinciones esbozadas con trazo grueso por los legisladores que contribuyen a dinamizar los perfiles étnicos.

Cuando hablamos de la policía cristiana, vimos esta idea como un concepto global que incluía el uso, por parte de los indígenas, de la totalidad de los elementos culturales del acervo peninsular. Entre los esfuerzos tendientes a desterrar todo tipo de prácticas que pudiesen considerarse idolátricas, encontramos, por ejemplo, las disposiciones que procuraron prohibir que los indígenas se pinten el rostro. Sin embargo, la adscripción a los elementos culturales europeos, en lo que concierne a la apariencia física, no podía ser de ninguna manera total ya que esto hubiese supuesto la eliminación de barreras étnicas que bajo ningún supuesto debían disolverse. El vestido, la forma de llevar el cabello y la ausencia de barba serían distintivos para marcar la diferencia, principalmente entre castas e indígenas. Por ello, Toledo pena con cien azotes y trasquilamiento la primera vez que "algún indio o india anduviere en hábito diferente del que traen" (Lorente, 1867: 166), en tanto si reincidiera en la práctica debía atarse dos horas en la plaza y, en última instancia, ser remitido al corregidor para que determine el castigo. Más allá de transgredir las barreras étnicas, el cambio de hábito podía suponer una estrategia para delinquir, ocultarse y así escapar del castigo de la justicia. Las fuentes dan cuenta de casos tanto de mujeres indias que se dedicaban a la prostitución utilizando "hábito de español", como de mestizas que hacían lo propio vestidas a la usanza andina. Esto puede ser indicador de falta de recursos para mantener ese status. o la intención de desdibujar su identidad para preservarla de la estigmatización, encubriendo la propia identidad al llevar a cabo una práctica considerada oprobiosa (Ares, 2005). Otras variables se suman a esta ecuación entre categoría étnica y movilidad social. En el caso de los hombres mestizos, pasar como indio era sinónimo de hacerse tributario, cuestión por la que no debían preocuparse las mujeres (Ares, 2005).

Lejos de la separación de las repúblicas y de los pueblos de indios, de la dilatada geografía andina y la distancia, se ubica la presentación que hace el protector de naturales Agustín Razero acerca de los bienes que pertenecieron a una mujer fallecida en la ciudad de San Salvador en 1698. El legado incluía la nómina de algunas deudas de las que la mujer era acreedora y una extensa lista de bienes:

"primeramente una cajuela de tres quartas larga una de tercia de alta con su llave bien tratada y en ella lo siguiente: quatro cucharas de plata: dos topos grandes con sus conchas por cabeza assi mesmo de plata: assi mesmo una cajeta de plata de estas que tienen ymagenes dentro que por un lado esta nuestra señora de la candelaria y por el otro santa maria magdalena con un santo christo ay mesmo pintado"[185], había también un espejo "de una quarta de largo nuevo que le falta un pedazo de la luna en una esquina de la tapa dorada con matiz verde"[186], un cubrecama, varias prendas y mantas, una liqlla, una chuspa del Perú…". Fue Joseph Colquibanca, indio, quien pidió la intercesión de la justicia en esta instancia. El patrimonio había pertenecido a su mujer, Josepha de Tovar, parda esclava de Francisca de Guerrero quien había muerto en casa de su ama. La riqueza del legado de esta esclava no deja de resultar sorprendente; otros datos de sus bienes nos hacen pensar en una artesana que pudo especializarse en el tejido o el bordado: madejas de seda y algodón, ovillos de lana de llama, una batea de lavar, cuatro varas de cañamazo… Puede que su destreza en el oficio le haya brindado la posibilidad de acceder a una ganancia diferencial, no lo sabremos. Es la pluralidad que trasluce el documento lo que nos resulta ilustrativo de la dimensión que la justicia puede dar y que contribuye a la complejidad de la sociedad estudiada.

Esta justicia pensada para una república determinada brega por los derechos de las hijas de Joseph y Josepha, pertenecientes a las castas y habitantes de la ciudad a través del derecho particular de su padre indio, quien evidentemente se había corrido del lugar que la jurisprudencia le habían adjudicado. Se "rescatan" los bienes de una mujer que era un bien en sí misma, en tanto el Protector de Naturales, esa figura creada para interceder por aquellos quienes aparentaban no tener las habilidades para pleitear por si mismos, termina defendiendo los intereses de quien pareciera dar cuenta de su autonomía para moverse en la sociedad pluriétnica. Podemos ir más allá y reparar en los abalorios y prendas eminentemente incaicas que son propiedad de una mujer que, no obstante su condición de esclava, puede haber tenido un ancestro indígena reivindicado en su denominación de parda. El documento habla de la trasposición no sólo de limitaciones étnicas: en el caso de los *topus*, como ha señalado

---

185 ATJ legajo 674 1v

186 ATJ legajo 674 1v

Ana María Presta (2010) encontramos un objeto suntuario que en el mundo inca era restrictivo de la élite y en la sociedad colonial se había extendido a otros sectores.

A través de la intervención judicial el legado material y cultural franquea las barreras generacionales, étnicas y que separan a libres de no libres. Es en esta multiplicidad donde la justicia constituye un escenario en el que se buscaba mantener un equilibrio corporativo consustancial a la sociedad pluriétnica. Esa proporción que debía traducirse en el vínculo entre castigo y delito precisaba ser ejemplar y visible para que sirviera también como forma de ordenamiento social. Porque a pesar del movimiento que los individuos pudieron hacer en un plano individual, como en el caso de Josepha Tovar, la justicia no puede, ni pretende, olvidar su posición de refrendar una sociedad colonial signada por la diferencia étnica.

Es esta una sociedad en tensión y compleja. La idea de orden podría remitirnos a la existencia de estructuras que contienen los elementos, catalogando, categorizando donde cada uno encuentra su lugar correspondiente y nada escapa a estos compartimentos. Paradójicamente, el ideal de justicia que inspira la organización de esta sociedad lo hará a través de lo múltiple, empleando todos los recursos disponibles tanto del mundo implantado como -en la medida de lo posible y procurando no traicionar sustancialmente su propósito de inculcar la policía cristiana-, tomando los elementos indígenas que le sean funcionales. Juan de Solórzano Pereira en Política Indiana recomienda como sanción a los indígenas que se los trasquile, se les corte el cabello "que es el castigo que entre ellos se tiene por mas infame" (1703: 34). La mirada del jurista da cuenta de la alteridad volcada hacia el indígena. Más allá de la cultura jurídica, se constata una práctica que en el imaginario andino supone un castigo mayor que otras penas que podrían imponer los españoles. En estos casos, al reconocer el impacto que la medida puede tener al interior del grupo, se obvia el hecho de que esté fuera de la policía cristiana. Esta decisión pone el foco en la sanción que tiene que ser vista y servir de ejemplo en lo que concierne al grupo conquistado. La percepción lograda hacia las prácticas indígenas da cuenta del grado de complejidad que supone imponerlas.

Entre las ordenanzas toledanas, encontramos la prohibición de ciertos rituales que formaban parte de las expresiones de duelo llevadas a cabo por las mujeres indias ante la muerte de su marido u otro familiar. Entre ellas, paradójicamente

la primera –y única que se especifica- es el acto de trasquilar, además del impreciso "ni salga por las punas con los parientes de su marido ni hagan las demás ceremonias que hasta aquí han acostumbrado" (Lorente, 1867: 166).

Pareciera que el trasquilamiento cuenta con un carácter ambiguo dentro del mundo indígena, aunque siempre vinculado a una expresión negativa, al menos en los términos que nos traduce la mirada española. Cuando éste es ejercido desde la autoridad es una infamia, una vergüenza, en tanto como señal de duelo es una acción auto infligida. Al asumir el privilegio de dictaminar sobre lo permitido y lo prohibido, en la sanción hay una refundación desde lo jurisprudencial. Nuevamente encontramos operando una idea del "dentro y fuera" de la comunidad indígena. Cuando se impone desde "afuera", se permite, cuando se asume como un elemento cultural propio y se ejerce, se sanciona, nuevos sentidos que se suman al desafío que conlleva ordenar una sociedad mestiza.

La ambigüedad no sólo opera desde la esfera de los significantes, sino también, en términos de materialidad. Hay en las expresiones implícitas de las leyes una aleatoriedad que no podemos dejar de ver. El destierro es una de las penas que habitualmente distinguimos en las ordenanzas sobre diversos delitos. Es un problema en lo que refiere a la adscripción a la tierra, necesaria para la producción, la conformación de las unidades de tributación y las políticas de fijación de las fronteras. El dictamen por la causa de la muerte de Juan de Baños va a ser aclaratorio en este sentido. Recordemos que por este asesinato, el padre de la víctima había acusado al cacique Andrés Tolay de haber golpeado y llevado a la muerte a Juan de Baños, cuando lo encontró en la cama con su hija. Aunque, posteriormente, se cambia la acusación aduciendo que posiblemente fue el frío de la puna donde la víctima había huido desnuda, la causante de su muerte, la justicia decide castigar al cacique. La pena será relativamente benévola atendiendo a que goza de la prerrogativa del asilo en sagrado y cuenta con "la protestación del prelado del convento de Nuestro Señor San Francisco"[187]. Tolay es condenado a

> "dos años de destierro de dicho pueblo de Omaguaca diez leguas en contorno del uno preciso y el otro voluntario y este con cargo de que si

---

187 ATJ legajo 564 37 v

> durante el se ofreciere ocasión del real servicio de entrar a la provincia del Chaco ha de estar prevenido para ir en persona con sus armas"[188].

Creemos que esta resolución, más allá del privilegio del asilo en sagrado, da cuenta de la tensión a la que se enfrenta la justicia entre aplicar la pena y atender a los requerimientos coyunturales propios de la imposición colonial.

De acuerdo al criterio de Toledo, vemos que el destierro es una medida que se toma en última instancia. Así, en la pena que se estipula para los amancebados, se establece que "se le de cincuenta azotes por la primera vez y por la segunda se le den ciento, y le trasquilen, y a la tercera lo destierren del pueblo por seis meses" (Lorente, 1867: 164). Según esto, el mayor de los castigos, inclusive más que los azotes y el trasquilamiento, lo constituye el destierro. La sanción que supone, si bien no es privativa del mundo indígena, va a adquirir un profundo significado si lo pensamos en el contexto de la idea de comunidad imperante en los Andes. Sin embargo, no es posible establecer generalizaciones ya que es sabido que las onerosas cargas coloniales frecuentemente llevaron a los indígenas a huir de sus propias comunidades, acto voluntario homologable a la pena de destierro que, ciertamente, entrará en oposición con la política colonizadora de fijación de los individuos a la tierra. Debido a ello, creemos que se da la gradación que propone el Virrey. A pesar de ser la pena más alta, se estima como una posibilidad después de otras muy graves: cincuenta y cien azotes respectivamente, y el trasquilamiento. Por otro lado, la pena de destierro no se puede aplicar a las mujeres. El rol que se les adjudicaba a éstas dentro de las unidades domésticas, además de las ideas de honra implícitas en el imaginario peninsular y deudoras del dogma cristiano, hacían inadmisible esta disposición. Frecuentemente la pena que se aplicaba, además de los consabidos azotes o el trasquilamiento era que sirvieran en el hospital de la comunidad.

Por otro lado, mantener cierto grado de hegemonía hacía necesario contemplar algunos imperativos de orden social que los propios indígenas requerían, entre los que podemos contar la danza, los *taquíes*. Siguiendo a Estenssoro Fuchs (1992) admitimos que no es posible traducir directamente el concepto de *taqui* con una palabra en idioma castellano. En términos generales, se lo vincula al

---

[188] ATJ legajo 564 38 r

baile, el canto y la fiesta o celebración que va acompañada de borrachera, en un contexto de adoración a las *huacas*. Las políticas eclesiásticas respecto a las danzas andinas tuvieron, en primera instancia, la intención de incorporarlas a la ritualidad católica, utilizando el consabido mecanismo de imponer las nuevas figuras sacras por sustitución de las antiguas, manteniendo el contexto ceremonial.

El principal de ellos, fue la fiesta del Corpus Christi al que –como vimos en el tercer capítulo- Toledo le dedicara una ordenanza específica. La pervivencia de los bailes supusieron para las autoridades, prácticas apropiadas ya que "los takis eran, al menos algunos de ellos, bailes con los que se acompañaban a las autoridades cuando éstas eran paseadas en andas o cuando se las recibía" (Estenssoro Fuchs, 1992: 361). Las primeras alertas sobre una posible peligrosidad de los *taquíes* surgieron desde la jurisprudencia. En tanto Matienzo sugería vedar las borracheras públicas en los asientos mineros, en 1566 el Oidor González de Cuenca, prohibiría al curaca de Jayanca "los taquíes y las borracheras en tanto si fuesen a hacer algún baile, este se realizara a la luz del día y en público a la vista del corregidor y la autoridad eclesiástica" (Estenssoro Fuchs, 1992: 362).

Esta relativa laxitud en la práctica de una danza que inevitablemente estaba vinculada a la idolatría, se pondría en tensión cuando, cerca de 1565, los impulsores del movimiento milenarista *Taki Onqoy* hicieran su aparición en escena, amenazando subvertir el orden colonial. En términos de Steve Stern, su denominación "significaba literalmente "enfermedad del baile" y gran parte de sus ritos se centraba en unos cantos y bailes aparentemente incontrolables por parte de los poseídos por la "enfermedad". El llamamiento se realizaba hacia el colectivo indígena, dejando de lado las fragmentaciones prehispánicas, apelando a renunciar al Dios de los cristianos en pos de un nuevo mundo que renacería bajo la advocación de "una alianza panandina de dioses autóctonos" (Stern, 1986: 96). El evidente vínculo entre el movimiento y las danzas que, hasta el momento, sólo se percibían como potencialmente orientadas a la idolatría, llevó a la prohibición de los *taquíes*, aunque la opinión no fue unánime. El Segundo Concilio Limense de los años 1567 y 1568 se limitó a exigir a los doctrineros que se vigilaran tales prácticas y se prohibiesen sólo las que fueran una celebración en honor al diablo. Quince años más tarde, el Tercer Concilio Limense evita el tema en lo formal pero se expresa subrepticiamente. En el apartado que transcribe las actas del concilio anterior se modifica el texto original para dejar asentado que supuestamente aquellos conciliares se habían expedido por prohibir expresamente *taquíes* y borracheras por

considerarlos diabólicos (Duviols, 1977; Estenssoro Fuchs, 1992). Para 1570 el dominico Francisco de la Cruz dejaba establecida su postura. El fraile consideraba que los bailes debían ser permitidos, la prohibición total no era una posibilidad, defendiendo las danzas tradicionales que no implicaran idolatría. De la Cruz acabaría sus días en la hoguera, juzgado por la Inquisición, institución que el propio Toledo había introducido en el Virreinato.

El tiempo le otorgó la razón a los dominicos, la imposibilidad de censurar estas expresiones artísticas y la necesidad de otorgar a la sociedad indígena cierto espacio catártico -y así mantener la paz- llevó a que los *taquíes* se consintieran con ciertas restricciones, aunque perdieron paulatinamente esta denominación de reminiscencias subversivas para ser encuadrados dentro del término general de "bailes". Solorzano Pereira, según lo expresó en Política Indiana (1647), consideraba que la contemplación de las festividades propias de los pueblos conquistados se encuadraba perfectamente en la tradición cristiana de permitir costumbres paganas que habían practicado los romanos, en tanto Guaman Poma (1615) recomienda que los *taquíes* se reserven para las festividades claves del ciclo vital (Estenssoro Fuchs, 1992), coincidentes con los sacramentos cristianos que tanto se buscaba imponer. Finalmente, la letra de la disposición redactada por el Oidor García de Cuenca en los albores del surgimiento del *Taki Onqoy* se replicará en la ordenanza toledana sobre el tema:

> "Ítem mando que los indios e indias comunes no caciques, ni principales no hagan taquíes, ni borracheras y si algunos bailes quisieren hacer sea de día y en lugares y fiestas públicas con licencia del corregidor y sacerdote a quien se encarga se la den con moderación, con apercibimiento que haciéndolo de otra manera serán castigados (Lorente, 1867: 207).

Una vez más, la luz del día signará el ámbito de la ley, la costumbre ancestral se verá expuesta a un quiebre entre aquellas danzas permitidas y las prohibidas, que -de practicarse- sólo podrán realizarse –literal y figuradamente- en las sombras.

La necesidad de admitir las fiestas como un espacio que escapaba a la opresión propia de la imposición colonial, se encontraba en tensión con el interés en explotar los recursos. Esto corresponde no sólo a las celebraciones propias de los naturales, sino también, al recién introducido calendario cristiano que promovía el recogimiento, no

sólo en las festividades establecidas, sino también, los días domingo, imposición que los encomenderos procuraron evitar. El autor de la Política Indiana, pese a reconocer el imperativo de promover la saca de metales y los cultivos, considera que "es mucho mas precisa i digna de ser respetada i observada la guarda de las fiestas cuya dilacion aun en cosas de trabajo ha sido gravemente punida con castigos divinos" (1703: 241).

En las regiones periféricas, de encomiendas relativamente pobres, el problema sobre la prohibición de ciertas prácticas rituales entrará en franca contradicción con la subsistencia. Tal es el caso de la recolección de las vainas del algarrobo, tiempo de ritual colectivo que, desde épocas prehispánicas, constituía una celebración vital para las comunidades. El fruto, materia prima de la chicha, era empleado por los españoles como forraje. La contradicción entre prohibir las denominadas "Juntas y borracheras", y tolerar el impacto económico que ello supondría, enfrentó reiteradamente a los hombres de la iglesia y los encomenderos (Noli, 1999ª; Castro Olañeta, 2006). Las ordenanzas alfarianas reconocen, implícitamente, la tolerancia a los rituales que traen aparejados la recolección de los frutos, al procurar que la justicia tenga especial cuidado durante ese período. Otra prohibición del Oidor nos hace pensar en las continuidades que desatienden los intentos de implantar la policía cristiana entre los naturales: "declaro quel jornal del yndio se ha de pagar cada semana o antes si el yndio lo pidiere en sus propias manos en rreales y no en especies en vino chicha coro ni yerva ceuil ni algarroba so pena que ansi se les pagare se le buelua a pagar otra ues" (Levillier, 1918: 314). El alcohol, el coro y el cebil constituían sustancias psicotrópicas usualmente utilizadas en contexto ritual, idolátrico, a los ojos de los evangelizadores. La legislación recoge la existencia de las prácticas indígenas porque son implementadas por los mismos españoles. Al prohibirlas, las hace trascender a través del cuerpo de la ley, quitando el poder del colectivo indígena sobre ese ritual.

Una delgada línea separa la entrada en policía cristiana y la necesidad de contar con un consenso relativo, tanto desde el sector indígena, como desde los encomenderos y su afán de obtener ganancias. La cultura jurídica mestiza manejará esta tensión entre contemplar la multiplicidad procurando, insistentemente, trazar las variables de orden. La imagen, lejos de parecerse a una serie de casilleros, nos remite a una caja que contiene una multiplicidad de elementos disponibles que pueden articularse de diversas maneras para acercarse al ideal preestablecido. Los elementos culturales que "escapan" a la policía cristiana no son peligrosos en la medida que la ley los contemple porque al

contemplarlos, se apropia de ellos. De este inmenso repertorio de elementos, se seleccionarán piezas sueltas, gestos, narrativas, imágenes que, ensambladas, compondrán nuevos discursos.

Gestos y rituales

La materia prima de nuestro trabajo está compuesta por lo que ha quedado expresado en el papel. Afortunadamente, la pluma de los agentes de justicia descubre a nuestra mirada otra faceta de la cultura jurídica imperante: los rituales que complementarán las relaciones de dominio de españoles hacia indígenas. Para introducirnos en este universo, bien nos valdrá de ejemplo, una recomendación dada por Toledo en las ordenanzas tocantes al Defensor General de los Naturales, donde el Virrey ordena "que tengan tinta y papel para asentar los negocios de los indios y orden que en ellos ha de guardar. Y todos los indios que vienen a negociar con su excelencia tendréis cuidado de llevarlos cuanto a besarle las manos" (Lorente, 1867: 246). Estas breves palabras, dan cuenta de un doble discurso performativo. El acercamiento queda evidenciado a través de un recurso español puesto a disposición del indígena, cristalizado en el papel y la tinta que –por mano del Defensor de Naturales- dejarán asentado sus inquietudes y, por otro lado, la sumisión inscripta en el acto de besar las manos a la autoridad española.

Ya nos referimos al caso de Pedro Socomba, aquel cacique de Omaguaca quien acudiera en 1641 a la Audiencia de La Plata para pedir un reajuste en el contingente de mitayos que debía enviar a la ciudad de San Salvador. Si bien desconocemos el trayecto de la resolución de los oidores de Charcas hasta llegar a manos del Cacique, lo cierto es que en persona y sin contar esta vez con la intermediación del Protector de Naturales Socomba se presenta con ella en Jujuy donde la recibió el gobernador quien "le tomo en sus manos beso y dijo que obedecía"[189]. La acción de besar el documento es una práctica habitual dentro del ceremonial castellano. En el contexto colonial e interétnico, el rol del receptor, en nuestro caso Pedro Socomba, presupone un resemantización del

---

189 ATJ 280 44 r

acto. El gesto de besar el documento que viene de manos del Cacique es un signo de referencia del vínculo entre la autoridad étnica y el Rey, vínculo de amor y gracia para con sus vasallos más indefensos, aquellos que debían ser amparados a través de su *alter ego* en la jurisdicción: la Audiencia de Charcas. Que la máxima autoridad provincial deba besar la real provisión, podría verse como un signo de empoderamiento indígena, sin embargo, una vez más el acto jurídico es consustancial al sistema.

Reconocer que el aparato de justicia impuesto tenga la última palabra, negociar el envío de mitayos en sí y utilizar como argumento para ello, que tal requerimiento es en función de la reconstrucción de la iglesia, constituyen elementos que no hacen más que refrendar el orden impuesto. El acto que se desarrolla ante los ojos de Socomba no es más que una acción protocolar propia de la cultura jurídica peninsular que se resignifica a partir de la mirada del indígena y del contexto más amplio de una sociedad colonial signada por la diferencia étnica. Existen, además, otro tipo de ceremonias importadas del viejo continente que encontraran puntos de referencia propios del mundo andino.

En ocasión del acto de fundación de la ciudad, examinamos el gesto de cortar el aire con una espada a través del cual se representaba el *mero imperio*, la potestad de ejercer justicia en nombre del Rey sobre la jurisdicción recién nacida. Las connotaciones implícitas en el acto, herederas del derecho romano pudieron llegar en mayor o menor medida a los espectadores a través del pregón. No obstante, como marca Roxana Boixadós (1994), la escena que se representa no deja de ser una manifestación de poder y fuerza para los indígenas que presencian tal acción. Recorrer el también es otro de los tópicos comunes en la fundación de ciudades y la posesión de tierras (Boixadós, 1994; Smietniansky, 2013; 2016), acción que se complementa con otras formas rituales que tienen estrecho lazo con el natural. Las mismas no son propias del contexto colonial, sino que se encuentran en expresiones del mundo medieval:

> "Asir una rama de árbol, coger o comer los frutos, poner un poco de tierra en la palma de la mano, realizar surcos con el arado, arrancar yerbas del campo, poner en marcha el molino, quebrar tejas de un edificio, modificar las piedras que marcan los linderos, beber agua de la fuente constituyen los principales exponentes de la propiedad territorial.

> Y los que mejor expresan ese principio común a la mayoría de los signos icónicos de la parte por el todo" (Beceiro Pita, 1994: 76).

Los actos de posesión serán esenciales en el contexto de conquista del territorio. El ritual de fundación y establecimiento de jurisdicción que describimos en el primer capítulo resulta constitutivo en este sentido, pero no exclusivo.

Más allá de las escrituras y los diversos documentos que puedan refrendar la tenencia de la tierra, la ritualidad importada del viejo continente tuvo que repensarse cuando el público se amplió por la incorporación de los indígenas y la significativa distancia cultural que sumaron a la escena. En septiembre de 1699, habiendo fallecido el Maestre de Campo, Juan de Amusátegui, su viuda Bartolina de Zárate y Garnica recibe cincuenta pesos corrientes de a ocho reales de manos de Francisco de Salas y Valdés. El metálico correspondía a un préstamo que Salas y Valdés había recibido en el pasado y por el cual había dejado como garantía una chacra en San Pedro, sitio en el que se desarrolló el acto. Una vez que la suma fue entregada, la restitución de las tierras se efectuó a través del Alférez Martín Razero en los siguientes términos:

> "en presencia de los testigos de yuso fui le requerido por el capitán Francisco de Salas y Valdés contenido en dichos papeles y con ellos en las manos a que le de posesión de las tierras desta dicha estancia y habiéndolos visto le dio y hecho me capas de dichas tierras y sus linderos: cogi por las manos a dicho capitán Francisco de Salas y Valdés y en nombre de su majestad y comisión que me es dada // hice le daba y doy posesión real y corporal de dicha estancia y tierras y debajo de linderos"[190].

Una vez que tuvo la posesión Salas y Valdés concluyó el acto "paseándose por dichas tierras arranco yerbas tirando piedras y tajos y reveses con la espada desnuda y echando fuera della a los indios que estaban"[191]. Consideramos que esta puesta en escena, más allá de los elementos heredados de la ritualidad medieval, está contando una historia a los presentes, que en algún punto es el relato de la colonización

---

190 ATJ legajo 655 4 r- 4 v

191 ATJ legajo 655 4 v

americana. Esto se da a través de tres elementos principales: la presencia visible de los papeles que pasan a manos del dueño de la chacra, la acción de cortar el aire con la espada y la expulsión de los indígenas. Sabemos que la cultura escrita que van a introducir los españoles cobrará un rol fundamental para dotar de legitimidad cualquier acción, en tanto la idea de violencia que subyace al uso de la espada empuñada, incluye, tanto al mundo terrenal, como al celeste y es el prolegómeno indispensable a la expulsión de los naturales de las tierras conocidas.

La posesión de encomiendas contemplará a los indígenas como actores activos pero en un sentido diferente. En el año 1596, ante el pedido de Juan Ochoa de Zárate de confirmar que la parcialidad de los ocloyas corresponde a su encomienda, un testigo relata la siguiente escena:

> "porque los dichos indios a la voz y llamado del dicho Juan Ochoa y sus caciques y principales como dicho tiene vio venir dos de los dichos indios ocloyas los cuales trajeron al dicho juan ochoa un presente de huevos y gallinas y papas en reconocimiento della y se echaron a sus pies y le besaron la mano señal que se deja entender"[192].

Los productos presentados tienen la particularidad de ser unos origen europeo y el otro propio de los Andes. A través de ellos, se expresa el potencial productivo de la merced y la sumisión de los indígenas en un gesto indiscutible como el propio documento sintetiza en su conclusión.

Ya sea para refrendar tierras ancestrales, o legitimar las posesiones concedidas luego de los diversos procesos de traslados y desestructuración, los indígenas serán activos protagonistas de este tipo de rituales. En 1606, en ocasión de recibir las tierras comunales en Tilcara, a las que ya nos hemos referido, don Felipe Viltipoco, en nombre de su parcialidad guardará los papeles que acreditan la posesión. Este será el cierre de una ceremonia que contemplaba tres tipos de ritos que llevó a cabo el Cacique: la designación de mojones y límites del espacio, la acción de arrancar pastos y lanzar piedras y el consabido corte del aire con una espada (Manríquez & Sánchez, 2003; Sica, 2006). Lo extendido de tal práctica se evidencia a través del relato de José de la Puente Brunke quien recoge el testimonio del Juez Comisionario que a mediados del siglo XVII se ocupó de restituir las tierras que los indios de Acobamba habían vendido algunos

---

192 ATJ legajo 4 3 v

años atrás, ocasión en la que los indígenas caminaron por el espacio arrojando piedras y arrancando hierbas (De la Puente Brunke, 2005). El singular Francisco Guamán cacique principal de los Quillacas, y cercano a la élite jujeña desde la fundación refiere un ritual similar. Propietario de varias fracciones de tierras en la jurisdicción de San Salvador y casado con la española Isabel de Baldenebro (Ferreiro, 1995) en 1594 toma posesión de un solar donde "el cual dicho don Francisco entro en la dicha chacra por mandado del dicho alcalde y arranco yerbas y se paseó por ella en señal de posesión"[193] ante la mirada de los testigos, los vecinos Bartolomé de Godoy y Francisco Hernández.

En 1699, Don Tomás Caque, Cacique Principal de la reducción de los ocloyas, de edad avanzada y enfermo recurre a la justicia capitular a expensas de establecer su sucesión, para lo cual propone "para el efecto hallo que la de don Agustín Catata es muy a propósito asi por ser descendiente de caciques como por ser activo de disposición y gobierno"[194]. Aceptada la sugerencia, se da el nombramiento de su sucesor a quien, sorpresivamente, no se le otorga el título de Cacique, sino, el de Gobernador del pueblo. El ritual se lleva a cabo en la ciudad de San Salvador de Jujuy, encabezado por el Sargento Mayor Juan de Murúa en su rol de Alcalde Ordinario de primer voto. La redacción del documento no deja claro si entre los comparecientes se hallaba el encomendero de los ocloyas, Tomás de Pineda, pero sí atestigua la presencia de Tomás Caque, junto "al alcalde de dicho y algunos de sus sujetos"[195]. En tal acto, se toma juramento a Catata en nombre de Dios haciendo la señal de la cruz y dejando establecido que entendía la magnitud de lo que ese acto entrañaba. Entre las promesas que el indígena hizo en dicha ocasión se incluye la obligación "de estar pronto a todo lo que por la real justicia se le ordenare en servicio de su majestad que dios guarde en cuyo real nombre le di yo el dicho juez posesión"[196]. De la misma manera que se lo incluye en un rol diferente al que había sido referenciado, nada se dice de su condición de heredero de un linaje cacical. Consideramos que la legitimidad y el lazo con la comunidad se vela para refundar el vínculo de vasallaje para con la Corona. Esta apreciación se evidencia con la instancia siguiente del acto donde en nombre del rey se

---

193 ATJ legajo 77 5 v

194 ATJ legajo 750 1r

195 ATJ legajo 750 1 v

196 ATJ legajo 750 2 r

le entrega "la insignia militar para que use y traiga así en su pueblo como en esta ciudad y su jurisdicción mandándoles a los indios de su parcialidad le tengan por tal gobernador y respeten y acaten"[197]. El nombramiento queda supeditado a ser refrendado cuando el Gobernador de la provincia llegara a la ciudad quedando, en tanto, el original en el Cabildo de San Salvador.

Lamentablemente, no tenemos otra referencia sobre la mencionada insignia, aunque su existencia en sí, resulta altamente significativa. En primer lugar, es un atributo propio de la Corona y de su cuerpo militar que se está aplicando a una autoridad étnica. Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de que se pretendiera generar la figura de una autoridad indígena, desligada de la legitimidad ancestral y más cercana a la Corona. En el marco de esta interpretación podemos entender, también, el cambio en el título concedido. Catata no será el heredero de un rol pre- existente de la comunidad (nombramiento que, no obstante, hubiera estado mediado por la legitimidad otorgada por la justicia impuesta), sino, explícitamente un cargo creado en el contexto colonial. En este sentido, nos parece propicia la referencia expresa de que la insignia sea usada tanto en el pueblo de indios, como en la ciudad, aclaración que da cuenta de otra forma de injerencia del poder de la Corona en el espacio propio de los naturales.

Un caso diferente es el de Pedro Toronconti, el Cacique de Uquía quien, una vez que fue revalidado en su cargo, asistió a la ciudad para requerir al Capitán Diego Iñiguez de Chavarri quien oficiaba como Teniente de Corregidor Justicia Mayor y Capitán de Guerra que "le dé y mande dar la posesión de dichos indios a él sujetos"[198]. Para cumplimentar los pasos requeridos en tal acto, Toronconti había llegado con Bartolo Jotar y Salvador Limpita, dos indios de Uquía, a quienes Iñiguez de Chavarri tomó de las manos para entregarlos al flamante Cacique y Gobernador, quien los recibió

> "en señal de dicha posesión y en ellos en nombre todos los demás indios y sujetos suyos (…) sin contradicción de persona alguna y mande a los

---

197 ATJ legajo 750 2 r

198 ATJ legajo 1702 5 r

> dichos indios le obedezcan respeten y acaten cumplan y guarden los mandatos de dicho su cacique y gobernador"[199].

Estas acciones se repiten invariablemente en los actos de posesión de las encomiendas de indios analizados por Silvina Smietniansky (2013 ; 2016): "Se toma un indio para –metonímicamente- señalizar la toma de posesión sobre el conjunto de los naturales de dicha encomienda" (2013: 118). En el caso abordado por la autora, el encomendero una vez que recibe al indígena le da una orden: lo envía a servir a su casa, revalidando la situación de inferioridad, acción que la diferencia del acto estudiado que se da entre indígenas.

En la reproducción de las escalas jerárquicas propias del sistema el desplazamiento de quien es inferior, al sitio donde está el de mayor jerarquía, constituye una antigua premisa vasallática que vemos cumplida tanto en el nombramiento de Catata como en la posesión de Toronconti[200].

Otro de los elementos presentes es la toma de manos. La *inmixtio manuum* era uno de los recursos propios de los rituales feudo vasalláticos importados desde el viejo continente, con variaciones propias de la experiencia colonial. Smietniansky considera que, en contraste con el ritual original, en el caso americano se da una diferenciación propia de la política de la Corona de impedir que se fundase un estamento feudal en América que se manifiesta a través de la concesión de mercedes por tres vidas. En el ritual feudo vasallático quien estaba en posición jerárquica extendía su mano para que fuese besada o envolvía las manos de un vasallo con las propias, en el caso de las posesiones de tierra en América el beneficiario no era "quien envolvía las manos de otros hombres sino que sus propias manos eran envueltas por las de un representante del poder regio" (2013: 110). En el mismo sentido, la plasticidad de estos rituales se adaptó a las relaciones indígenas, donde el representante del Rey crea los nexos de sumisión entre los indígenas del común y su autoridad étnica. Autoridad que va perdiendo su legitimidad intrínseca para obtenerla de manos de la Corona y sus representantes.

---

199 ATJ legajo 1702 5r

200 ATJ legajo 750; ATJ legajo 1702

La envestidura de don Lorenzo Chocoar como Cacique Principal, sin dudas merece que reproduzcamos en su totalidad la descripción que hace Antonio de Berson y Atienza sobre el ritual que encabezó el 25 de septiembre de 1661 en las puertas de la iglesia de Casabindo "antes de entrar a misa"[201]. Emplazamiento y circunstancia elegidos garantizaron un marco cargado de significado y un importante caudal de público que se incrementó por la orden expedida previamente de "juntar toda la gente que se pudo hallar en las chacras y estancias y todas las yndias y demás religiosos y españoles que hallaron presentes"[202]. Una vez reunidos en las puertas de la iglesia "por vos de Juan Lamas cantor de este pueblo que hizo oficio de pregonero en alta e inteligible vos se publicó este título"[203].

En la descripción de esta primera parte vemos una ritualidad directamente vinculada con el imaginario sagrado al realizarse en las puertas del templo y antes de entrar a misa. La figura del pregonero del que además se dice que es cantor nos lleva a preguntarnos acerca de la modalidad en las que se dieron aquellas voces. Tradicionalmente, los diversos actos estaban acompañados por instrumentos musicales como se manifiesta en la fundación de San Salvador cuando se ordena que domingo y lunes de Pascuas se sacara la bandera y el estandarte "y pasearan las calles públicas de esta dicha ciudad con trompeta y atabales como es uso y costumbre en las demás ciudades de esta gobernación" (Conti, 2012: 22). En otros actos análogos se especifica que "en señal de posesión se dispararon y tocaron trompetas tambores y cajas" (Boixados, 1994: 163). La inclusión de las cajas nos parece sugestiva, ya que se trata de un instrumento de origen andino (Aretz, 1952) que se incorpora a la ceremonia real, un rasgo de acercamiento al mundo de los conquistados. Un expediente de otra índole nos aproxima a estas variables que estamos analizando. En 1596, llega al Cabildo jujeño un reclamo de los vecinos, hastiados de ver que el ganado de su propiedad era devastado por aquellos que se dedicaban a matar animales cimarrones. La justicia capitular ordena que cesen estas acciones, determina las penas respectivas, y se preocupa por su difusión

---

201 AGN DD L11 E 20 150 v

202 AGN DD L11 E 20 150 v

203 AGN DD L11 E 20 150 v

con la siguiente medida: "y para que venga a noticia de todos mando se apregone públicamente en coplas a desta ciudad con voz de pregonero porque no pequen de ignorancia"[204]. Evidentemente, el debate y las acciones que analizamos en este mismo capítulo respecto a la necesaria vigencia de los bailes, más allá de su componente idolátrico y potencialmente subversivo, nos permite concluir que el ingrediente musical constituyó un elemente presente y valorable de la ritualidad mestiza.

Una vez hecho el pregón se generan otras dos instancias repletas de significado:

> "y después de haberse publicado en la forma dicha vino para mi el dicho justicia maior el dicho don // Lorenzo y haciéndome la venia le eche los brazos y en vos alta hice que todos los principales de dicho pueblo le fuesen abrazando a su usanza"[205].

Aquí vemos nuevamente presente un elemento militar de cuño español (la venia), coexistiendo con una práctica propia de los naturales como el mismo Berson y Atienza lo especifica: "a su usanza". El documento no explicita quiénes son los principales que se mencionan, aunque la referencia al pueblo nos lleva a suponer que se trata de autoridades étnicas que en un grado de relativa paridad con la autoridad española validan el nombramiento del Cacique. Además de esta acción explícitamente indígena que Berson y Atienza ejecuta, la figura del abrazo podría tener una reminiscencia para los españoles con la *inmixtio manuum* correspondencia que, de existir, la excede. El gesto ejecutado da cuenta de una pretensión de paridad y estrechez que no resulta expresión de la relación evidente. La escena se completa con cuatro testigos que encumbraban el acto: españoles entre los que se contaban dos religiosos "el mui reverendo padre fray Nicolás Gutiérrez de Villacorta y el padre frai Sebastián Bravo Pedro de Acosta y Juan de Maidana Altamirano y Melchor de Arnedo"[206].

La ceremonia no concluyó allí: al finalizar la posesión, es decir cuando Chocoar había dejado de ser un indio del común para convertirse en el Cacique y Gobernador de

---

204 ATJ legajo 5 1 r

205 AGN DD L11 E 20 150 v -151 r

206 AGN DD L11 E 20 151 r

uno de los pueblos más importantes de la jurisdicción, se da otro paso fundamental. Berson y Atienza así lo describe:

> "y luego que se acabó esta posesión cogí de la mano yo el dicho justicia maior con todos los circundantes a don Lorenzo Chocoar y entre con él a la iglesia y senté junto a mi y se le dio la paz honrándole para que sus súbditos lo respetasen y cobrasen amor en testimonio de lo cual interpongo mi autoridad y judicial decreto para su maior validación"[207].

Volvemos a pensar en el significado de la toma de manos. Si el abrazo previo nos resultaba algo lejano del ritual feudo vasallático, la descripción nos remite a la idea de minoridad, el indígena es conducido de la mano y sentado junto a Berson y Atienza en un lugar que habitualmente se reservaba a los españoles. La imagen nos lleva a otra escena: recordemos el episodio descrito anteriormente donde Pedro Toronconti refrenda su cargo por potestad del capitán Diego Iñiguez de Chavarri. En tal ocasión, el español en su función de Teniente de Corregidor, Justicia Mayor y Capitán de Guerra toma de las manos a los indígenas que acompañaron al Cacique desde Uquía y se los entrega.

Al cotejar esta acción con la entrada a la iglesia de Berson y Atienza y Lorenzo Chocoar reparamos en una variable que se suma a estos rituales: el desplazamiento. En una proyección de la imagen de la sociedad corporativa que estudiamos el indígena en su rol de menor es trasladado por quien se encuentra en un peldaño superior de autoridad. Su rol es pasivo. En el caso de los indios del común, quien detenta la legitimidad para refrendar el vínculo que se está exponiendo los "deposita" en manos de la autoridad étnica. Al Curaca, en tanto, el representante de la justicia, una autoridad real ungida de los atributos sagrados que la sociedad de Antiguo Régimen le adjudicaba, lo conduce hacia el interior de la iglesia, frente al altar. La interpretación de esta acción nos plantea dos posibilidades: si –como en el caso anterior- el agente de justicia oficia como intermediario entre el indígena y la autoridad celestial representada en el altar; o si el fin último, lo constituye el lugar de privilegio en la fila principal de bancos reservada para las autoridades españolas. De una forma u otra, este desplazamiento cumple la premisa feudo vasallática consistente en que la persona de menor jerarquía se traslade hacia el lugar donde se sitúa quien está por sobre él. En último instancia, la

---

207 AGN DD L11 E 20 151 r

posición como feligrés que alcanza Chocoar sobre el final de la ceremonia responde a la premisa que el Virrey Toledo, en un discurso pronunciado en 1575 cuando ante los caciques de Arequipa, el Cuzco y el Collao sentenciara que "el mejor título para los cacicazgos y sucesión de ellos será el ser mejor cristiano y de más capacidad" (Platt, Bouysse-Cassagne & Harris, 2006: 657).

Podemos pensar que, el excesivo celo puesto por parte de Berson y Atienza, radica en el carácter un tanto espurio del nombramiento de Lorenzo Chocoar. Recordemos que al año siguiente será destituido para que el cargo sea ocupado por Baltazar Poca Poca, heredero del Cacique ancestral Quiliquipildor, reafirmado por los ancianos del pueblo y de reconocida capacidad para ejercer el oficio (Palomeque, 2006). Estos atributos, que pareciera que Chocoar no poseía intrínsecamente, se adjudicarían a través de la acción y la legitimidad otorgada por la autoridad española. Más allá de las especificidades de este caso, es posible ver una serie de gestos rituales que se repiten tomando rasgos de la tradición, incorporando expresiones propias del mundo andino, y replicando y creando otros de cuño netamente colonial. La interpretación de estas acciones probablemente excede el simbolismo expreso con el que fueron elaborados o repetidas. El aire que corta la espada de un fundador, constituye un espacio sagrado para los espectadores, que ven en los puntos cardinales los principales *ceques* que estructuran el Tahuantinsuyu, percepción que podría renovarse en cada toma de posesión, cuando las autoridades étnicas arrojan rocas, parte constitutivas de los cerros a los que reverencian. Ese ámbito de resemantización irá más allá de lo netamente ritual sin perder su cualidad de ser fruto de la cultura jurídica impuesta.

Cuadros y círculos

En la larga historia que cuenta el pleito de los *paipayas*, se relata que, cuando Alonso de Tapia traslada a los indígenas a su segunda reducción hizo "donación"[208] de las tierras donde habría de ser el pueblo, otorgándole los papeles al cacique en la puerta de la iglesia. Tal documentación será un recurso material y argumentativo de

[208] ATJ legajo 452 61 v

trascendencia, pues serán estos los mismos papeles que estimativamente perecerán en el incendio posterior, aquel sobre el que tan enfáticamente se habló a lo largo del pleito que hemos analizado. La puerta de la iglesia, una vez más, será la protagonista de un momento genésico en la vida de estos indígenas, importancia que se proyecta con la recomendación del Gobernador, quien –en palabras del testigo Juan de Ibiri: "mando que alrededor de ella hiciesen su ranchería"[209]. El cuadro que recreamos a través de las palabras del testigo tiene por protagonista al Gobernador entregando los documentos que acreditaban la posesión de la tierra a los indígenas desplazados en un gesto que –podemos imaginar- barría el espacio que los rodeaba para indicar que construyesen allí sus viviendas. Justamente, será esta idea reiterada del contorno, un tópico que vimos aparecer a lo largo del análisis documental y que nos llevó a pensar en una posible refundación de los parámetros espaciales y políticos dentro del espacio de la jurisdicción que pertenece al pueblo de indios, otra expresión de la cultura jurídica mestiza a estimar.

En términos generales, la posición que los españoles asumen desde el primer momento es la de un foco que cuenta con todos los componentes de la policía cristiana y que procura atraer hacia sí a los naturales dispersos en el medio salvaje. Así lo expresan los diversos rituales de fundación que llaman a que los indígenas vayan hacia la recién fundada ciudad, para entrar en policía. Las disposiciones generales de Antonio Martínez Luján de Vargas utilizan la misma imagen de movimiento. Ante la constatación de que son muchos los indios que están abstraídos de los principios de la verdadera fe, el Visitador dispone que: "todos los indios e indias de esta ciudad y sus contornos y los que se hallaren en ellos, concurran todos los domingos y días de fiesta en la iglesia mayor a oír la doctrina cristiana" (Boixadós & Zanolli, 2003: 311). Esta idea se traduce en los aspectos materiales de la diagramación del territorio, a partir de un punto central que funciona como eje. El licenciado Matienzo, en una carta al Rey del año 1573, describe la situación imperante en una zona de chacras donde encuentra a la población indígena, aún sin bautizar ni casarse, y sugiere que "a costa de los dueños de chacras se hiciese una iglesia en medio de ellas a donde acudiesen cada domingo y

---

[209] ATJ legajo 452 61v

fiesta todos los yanaconas y sus mujeres e hijos a misma y a ser doctrinados" (Levillier, 1922: 476). La presencia española, el sitio fundacional, los edificios y las ciudades, expresión de la policía cristiana en el territorio indígena, se pensaron como polos de atracción al que los naturales debían acudir para su beneficio tal como lo entendían los colonizadores a la vez que irradiar los mismos elementos culturales.

En términos materiales, la idea de un punto central se tradujo en percepciones concretas sobre la organización del territorio. Demostración de ello, lo constituye la ya citada Ordenanza 33 de Alfaro que mensura el espacio que debe separar al pueblo de indios de las chacras de españoles a partir de un radio determinado "en contorno" del primero, ordenanza que reivindican las parcialidades de Paipaya y Ampatilla, a la hora de reclamar sus derechos. Ese hito, como se especifica en el pleito del pueblo santiagueño, lo constituye la iglesia, posición que en el caso de los *paipayas* se reconoce implícitamente desde el lugar donde se lleva a cabo la ceremonia de "donación" de la tierra.

En el mundo minero se da esta misma forma de medir el terreno. Así lo expresa el Protector de Naturales, Agustín Martín Razero, quien una vez más, en nombre de Joseph Colquibanca se presenta ante la justicia para hacer manifestación de una veta de mineral en el cerro llamado "Paño de cabeza"[210]. Según las palabras del Protector, Colquibanca se hallaba enfermo, razón por la cual él mismo intercedía para pedir que pueda catear "en contorno de una legua"[211], desde el lugar donde halló el metal. En el aparente paisaje vacío, el punto de partida sobre el cual se debía hacer la medición lo constituía el sitio preciso donde el indio "sólo halló unos rodados que al parecer tienen plata"[212]. Las palabras del Protector, que traslucen cierta subestimación del hallazgo, se sustraen al imaginario andino referido a las rocas que anunciaban la existencia de una veta mineral. Las *mamas*, tal era sus denominación, se consideraban las madres de las minas, quienes engendraban el mineral a las que se reverenciaba en tanto *huaca* y habitualmente se les hacían ofrendas de coca. Su función era revelar el tipo de metal que

---

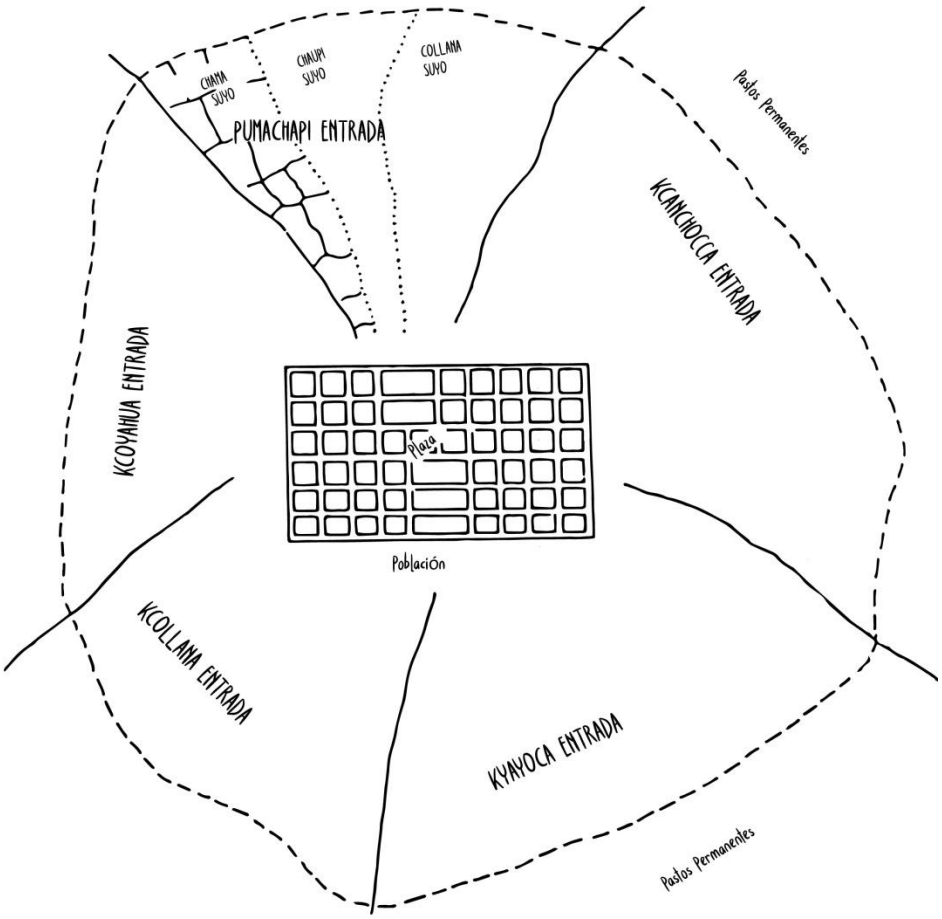
210 ATJ legajo 709

211 ATJ legajo 709 (roto)

212 ATJ legajo 709 (roto)

se hallaba bajo tierra, y por ello, se les destinaba un sacerdote que cumplía el cometido de oficiar como intermediario entre la *mama* y los hombres andinos (Bouysse-Cassagne, 2005). El valor de *huaca* de estos "rodados" que describe Razero nos hablan de un área circular desplegada a partir de un eje sagrado para los indígenas sobre el cual, más allá de las evidentes diferencias, es posible establecer una homologación con el espacio trazado por las ordenanzas españoles que ubicaban el punto principal en el edificio de la iglesia.

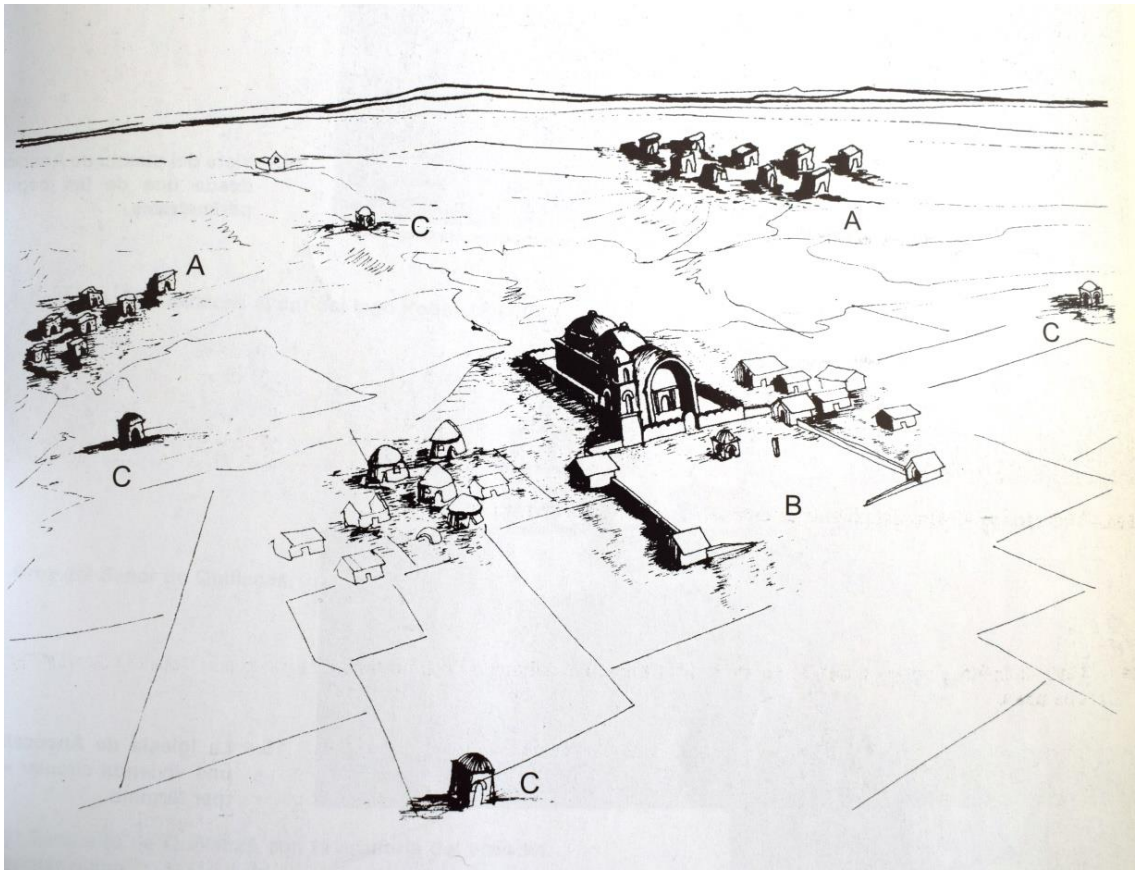
Esta vigencia de lo circular nos llevó a repensar los clásicos patrones de espacialidad que tuvieron a la cuadrícula castellana como esquema central. Al abrir el presente trabajo mencionamos el modelo que Juan de Matienzo ideó para los pueblos de indios y que el Virrey Francisco de Toledo se ocupó de poner en práctica, esquema donde las líneas rectas formaban el ejido desplegado a partir de la plaza central. Muchas veces, esta pretensión podía verse modificada por los accidentes propios de los terrenos montañosos donde se emplazaron los pueblos o la incidencia de los cauces fluviales que los atravesaban. Pero el predominio de este patrón podía verse jaqueado, además, por la coexistencia de otros marcadores. En la esquematización que realiza Daniel Gade, del pueblo toledano de Pomacanchi (departamento de Cuzco), marca un patrón eminentemente circular que se extiende a partir de una planta reticulada central de nueve manzanas por seis de la cual se desprenden a modo de ejes cinco líneas que dividen las tierras "sin riego" denominadas "*laymis*", "suertes" o "entradas". En cada una de estas entradas se reparten tierras de cada ayllu, componiendo un espacio circular delimitado por pastos permanentes con la cuadrícula del pueblo como eje (1991: 74). Es decir, la pretendida disposición de los pueblos de indios a partir de la forma de "parrilla de hierro" (Elliot, 1990: 137) no podrá abstraerse de una disposición propiamente andina que coincide además con un esquema de mensura impuesto por los españoles.



Esbozo del pueblo de Pomacanchi, departamento del Cuzco, Perú
(Gade, 1991: 75)

Esto lo vemos replicado en otros contextos. Teresa Gisbert, en su análisis de las estructuras ceremoniales del pueblo de Ancocala (departamento de Oruro), no duda en atribuir un antecedente precolombino al conjunto arquitectónico que describe como "iglesia rodeada de atrio con cuatro posas y capilla miserere" (2005: 26). Tomando como referencia central el templo, la autora comprueba una "planificación estelar" que trasciende el espacio tradicional del edificio gracias al "aditamento de otras cuatro capillas, no ya situadas en el pueblo sino en el ámbito geopolítico que éste domina" (2005: 27). Estas construcciones que se repiten en otros pueblos del departamento de

Oruro garantizan “la ligazón religiosa de la iglesia con el campo circundante por medio de líneas ideales, transitadas en las procesiones que se realizan en fechas determinadas y que pasan por las citadas capillas”; la concepción -concluye Gisbert- “es muy similar a la de los ceques incaicos” (2005: 26- 27). En algunas de estas iglesias, se encuentra la plaza unida al atrio pasando a formar parte del conjunto sagrado.



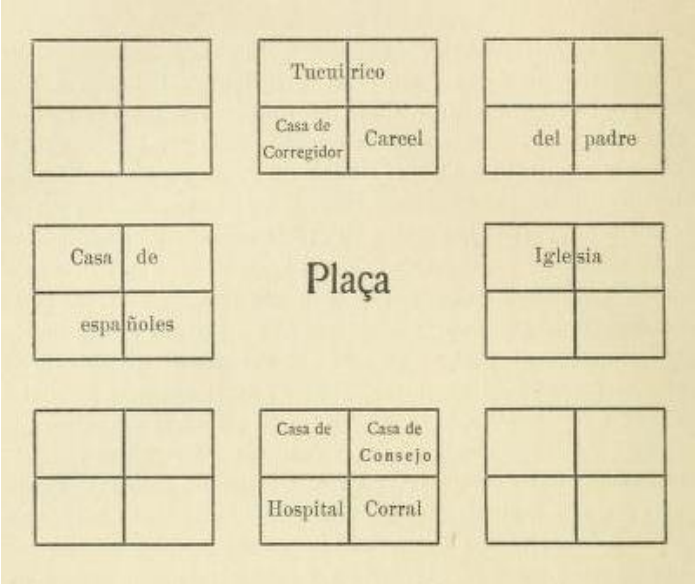
Esquema del pueblo de Ancocalla: A: Chullpares. B: Iglesia con Atrio y Capillas Posas en las cuatro esquinas. C: Capillas perimetrales marcando los cuatro suyos (Gisbert, 2008: Im. 12-13).

La plaza, como recinto sagrado, aparece en los yacimientos arqueológicos de la región jujeña ya en el siglo XIII. Si bien existían conjuntos de viviendas pequeños que carecían de este espacio, Axel Nielsen encuentra otros dos tipos de asentamientos que denomina “mononucleares” y “polinucleares” los cuales contaban con una y varias plazas respectivamente (Nielsen, 2010: 38), todas de estructura circular. Este espacio de ritualidad colectiva en el período prehispánico es reconocido por Toledo quien manda

> "que los caciques y principales alcaldes y regidores coman en las plazas donde tienen costumbre de juntarse en los pueblos, porque es justo que en esto se guarde la costumbre antigua del Inca atento a que comen con ellos los indios pobres, comiendo públicamente" (Lorente, 1867: 210).

La existencia de la plaza como sitio ceremonial evidentemente cuenta con una continuidad desde épocas preincaicas que pueden tener relativa pervivencia en el período colonial. La comida comunitaria reforzaba los lazos entre las autoridades étnicas y los indios del común y por medio de la ritualidad creaba la posibilidad de redistribuir los recursos para con los sectores más vulnerables dentro del pueblo de indios, práctica que amortiguaba el impacto de las políticas coloniales. El patrón circular de su disposición registrado por la arqueología, el sistema de ceques, las líneas que separaban los "laymis" que recoge Gade habla de una pervivencia en la concepción espacial que -deliberada o conscientemente- recogen las disposiciones coloniales.

Pero las particularidades de la plaza pensada para los pueblos de indios no se agotan allí. El modelo diagramado en el siglo XVI, nominalmente inspirado en los ejidos urbanos castellanos inspirados en la cuadrícula renacentista, y replicados a lo largo de la América colonial contaba, no obstante, con una diferencia fundamental respecto a estos. En el Gobierno del Perú, en la representación del cuadrilátero que marca el centro del pueblo, un espacio no delimitado en donde destacadas letras dan cuenta de que aquella es la plaza, enmiendan la ausencia del rollo de justicia, elemento indispensable en cualquier ciudad de españoles. Esta omisión responde a los fundamentos del modelo jurisdiccional. El rollo de justicia es símbolo de *mero imperio*, de la justicia penal que sólo es sólo atributo de las autoridades coloniales.



Planta ideal del pueblo de indios, según Juan de Matienzo (Lohman Villena, 1967:117).

La potestad del ejercicio de la justicia criminal, de los delitos graves, está vedada a los indígenas que, sólo tienen atribuciones para corregir delitos menores dentro de su comunidad. De la carencia del símbolo de poder regio se desprende un lugar devaluado de la plaza del pueblo de indios dentro del imaginario colonial. Esta devaluación propia de una sociedad corporativa que fundamenta la estructura colonial, desconociendo la capacidad de hacer justicia en su máxima expresión por parte de los indígena,s se complementará con otros elementos propios de la práctica jurídica. Recordemos que la resolución del extenso juicio por el asesinato de Juan García Tabarcache[213] dictaminaba, entre otras disposiciones que el declarado asesino Francisco Chapor fuese ajusticiado en la horca emplazada en el sitio en el que se había perpetrado el crimen, donde, posteriormente, quedaría exhibida su cabeza. Esta puesta profundizaba el valor ejemplar del castigo para los habitantes del pueblo que también habrían asistido al recorrido del acusado por las calles de Omaguaca. Al analizar esta disposición, reparamos en que el

213 ATJ legajo 351

patíbulo había dejado su lugar central en la plaza, generando una variable específica destinada al pueblo de indios basada en un papel político depreciado de la plaza y en la necesidad de aleccionar a un público indígena, signado por los rasgos de distancia cultural que analizamos oportunamente.

Por lo expuesto, consideramos que es posible pensar que la circunscripción de la autoridad impuesta en el espacio indígena se establece a partir de un hito simbólico y no de la traza en damero. La desvalorización del espacio de la plaza, lleva a que el peso político se traslade a la iglesia. El cúmulo de elementos indígenas y coloniales resulta en una forma de dimensionar el espacio circular a partir del templo.

El peso simbólico que podría adquirir la plaza como el sitio donde se ejecuta la justicia, se pierde por el porte del edificio eclesiástico, sus recursos sonoros que acortan las distancias, la figura de los eclesiásticos como personas de autoridad y relativa cercanía y la ritualidad de toda índole que se despliega a sus puertas, expresión también, de la primacía de la imposición religiosa. Entre lo impuesto, lo propio y lo que se gesta en la práctica diaria, entre lo cotidiano y lo reglamentado, se abre un universo sensible que cuenta con elementos comunes: la naturaleza, la tierra, los puntos cardinales. Sobre éstos se implantará el proyectado espacio colonial que generará nuevos marcadores a los naturales, mediados por la distancia entre el espacio propio y el de la justicia, el pueblo y la ciudad, la legitimidad y el orden ancestrales y el que se yergue como válido hacia el futuro.

Trascendencia e imago

La cultura, ese constructo que las sociedades y los estudiosos de ellas emplean para poder aprehender -en alguna medida- los rasgos que presuntamente diferencian unas de otras, está signada por el cambio y los mestizajes. En un contexto de conquista y colonización como el que nos ocupa, la mayoría de estos procesos serán pronunciados y evidentes. Para los españoles, la entrada en policía cristiana de los indígenas era una directriz establecida, y, para estos últimos, suponía el imperativo de abandonar el universo propio. En un siglo de cambios decididos, la experiencia jurídica que se va tejiendo presupone lo que decimos, ya que si bien es susceptible de ser transformada,

cuenta con el lugar hegemónico reconocido por la mayoría de la población y con la herramienta privilegiada que supone la técnica escritural.

El papel anula la distancia, a la vez que perpetúa un estado de las cosas. El trayecto que media entre la justicia que llega desde la ciudad de españoles al pueblo de indios, desaparece en el documento escrito. Las palabras pronunciadas en otra lengua diferente al castellano se plasman en el idioma de los conquistadores, pierden parte de su contenido en esa traducción, y son relegadas al ámbito de la oralidad y, probablemente, al del olvido.

El relato sobre lo acontecido en otro tiempo y espacio adquiere la cualidad de "historia oficial" relegando las versiones que puedan contradecirla, en tanto, el veredicto sobre los puntos de vista divergentes se asienta con características definitorias. La adopción de referencias propias del mundo indígena, en tanto, acercan el mundo que les es impuesto y al admitir los elementos culturales prehispánicos, los valida.

Pensar en el producto de las acciones ante la justicia supone la trascendencia. En lo que refiere a la confección del expediente judicial y su preservación, es un hecho claro. De mucha más difícil aprehensión, resultan las expresiones inmateriales. Sobre la percepción y el vínculo con las imágenes en el occidente medieval se ha tomado el término latino "*imago*". Tal concepto representa a la experiencia religiosa cristiana en relación a la contemplación de las imágenes, trascendiendo esta acción: "Se refiere también a la *imaginatio*, a las imágenes mentales de la meditación y de la memoria, de los sueños y de las visiones, tan importantes en la experiencia religiosa del cristianismo" (Schmitt, 2003: 365). La cultura jurídica que analizamos, heredera de un Derecho que era el orden mismo de las cosas en los planos terrenal y sagrado, no dejaba ningún intersticio de la vida social sin contemplar. Recuperar la dimensión subjetiva de la práctica de justicia es indispensable para reconocer la trascendencia que pudo alcanzar en todos los órdenes sociales. El concepto de *imago* referido a la cultura jurídica nos permite pensar en la dimensión íntima del sujeto que experimenta un control impuesto, que interioriza lo que tiene permitido hacer, o lo que puede constituir un delito y un pecado. Una atmósfera, a la vez introspectiva y colectiva, que excede con creces a las leyes explícitas.

En un contexto de interetnicidad, lo escrito tendrá un papel destacado pero no exento de compartir su protagonismo con otras formas. La ritualidad acorta la distancia

cultural a partir de un lenguaje despojado de la preeminencia de la escritura y del protagonismo del papel. Las formas rituales tienden a lograr, mediante la repetición de actos performativos, la construcción del mundo social y su legitimación, a través del tiempo, a ojos de los participantes, ya sean estos activos u observadores. Silvina Smietniansky considera que "el ritual transmite pero especialmente constituye una instancia creadora del mundo social" (2013: 29), afirmación que cobra relevancia en el mundo americano y en el contacto interétnico. Los desplazamientos, el lugar asignado a los diversos participantes en relación con la autoridad, los gestos de acercamiento o fuerza, son expresión y transmisión del orden impuesto. Se construirá un paisaje ritual: así como las procesiones garantizan el vínculo entre la iglesia y las capillas perimetrales que estudia Teresa Gisbert (2005), el desplazamiento de protectores, alcaldes, jueces comisionarios, oidores, testigos y acusados entre el cabildo, la Real Audiencia, y el pueblo de indios marcan una topografía de la justicia.

La cultura jurídica mestiza diagrama y se hace parte del paisaje a través de signos que impone y que hereda. La totalidad de los actores sociales implicados en esta práctica llevarán a cabo un proceso de apropiación de la misma: selección de elementos argumentales particulares en detrimento de otros, categorías étnicas que se crean para diferenciar, casuísticamente, una parcialidad específica, incorporación de elementos propios del universo indígena a la legislación implantada, entre otros. Consideramos que la ductilidad propia de la justicia peninsular gravitará en el espacio de creación y resemantización que supone este proceso. La justicia es, básicamente, un espacio central del poder colonizador, aunque desde el punto de vista de los sometidos, puede adoptar fases o caras donde la interacción no sea solo acatamiento.

Nuestra propuesta parte de considerar, a la cultura jurídica implantada en América, como un constructo resultado de la sumatoria de una multiplicidad de elementos que la constituyen. El germen de esta idea es deudor, en parte, del concepto de "mitema" (Levi Strauss, 1970) que podemos pensar como los elementos mínimos que conforman una narración, que interesan, no por su valor aislado, sino por su combinación y el sentido final que construyen. Cuando Guillermo Bonfil Batalla sistematizó su teoría del control cultural que ya hemos citado consideraba que el control sobre los elementos culturales era lo que determinaba la autonomía de un grupo y –en consonancia- su identidad como tal. Si trasladamos esto a la justicia implantada en América, observamos una gran cantidad de elementos propios de la cultura jurídica

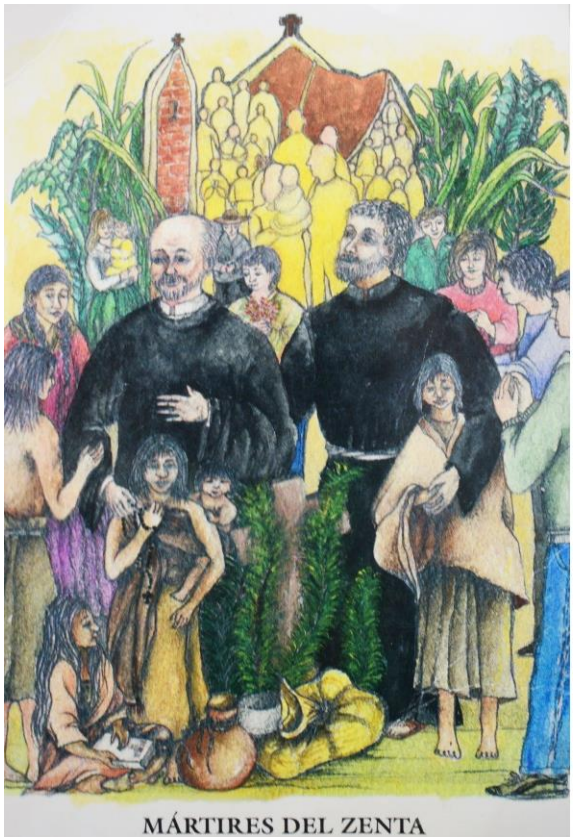
europea que son apropiados por los indígenas, en tanto elementos culturales prehispánicos se suman a las leyes españolas. Sin embargo, el control sobre todo ello sigue estando en manos del grupo conquistador. Es este un proceso de conformación de una cultura jurídica impuesta que, sin dejar de ser europea, hunde sus raíces en el contexto americano conformando un imaginario totalizante de control social.

Conclusiones

"El Venerable" es el título con el que se conoce a don Pedro Ortiz de Zárate, aún en pleno siglo XXI, y a quien se le rinde culto. Creemos pertinente volver sobre su figura como colofón del presente estudio por considerar que su vida, y el relato que nos llega de la misma, pueden significar la metáfora de la sociedad ideal que se procuró generar en el Jujuy colonial. Desestimando el discurso apologético con el que el Padre Vergara narra la vida de Ortiz de Zárate (1942), nos limitaremos a repasar algunos datos biográficos que son por demás ilustrativos.

Quien tras su muerte fuera considerado un mártir, era nieto de don Pedro de Zárate, fundador de Ciudad de Nieva y San Francisco de Álava, esta última por mandato directo del propio Virrey Toledo, ambas destruidas por la resistencia indígena. Su padre, don Juan Ochoa de Zárate fue heredero de la encomienda de Omaguac, por vía materna, arribando a la ciudad apenas fue ésta fundada y asegurando, así, todas las preeminencias correspondientes al sector de los vecinos feudatarios para su descendencia (López Beltrán, 1998; Presta, 2000; Ferreiro, 2009). Siguiendo las directrices trazadas por las estrategias propias de la élite, a mediados de siglo, el encomendero de Humahuaca, don Pedro Ortiz de Zárate, era Alcalde Ordinario y Alférez Real y había contraído matrimonio con la bisnieta de don Francisco de Argañaraz, doña Petronila de Ibarra.

Según sus biógrafos, el año de 1654 supondrá un golpe de timón en su vida, cuando, de manera trágica, fallece su esposa, pérdida que lo habría impulsado a ordenarse como sacerdote. En 1663 ya oficiaba como Cura y Vicario de Jujuy y Visitador del Obispado en la zona. Dos décadas después parte hacia el Chaco a evangelizar a los indios infieles, en manos de quien encontrará la muerte junto a su compañero de martirio, el Padre Juan Antonio Solinas (Vergara, 1942), circunstancia por la cual serán recordados como "los Mártires del Zenta".



Diócesis de Orán
Siervos de Dios Padre Pedro Ortiz de Zárate, Padre Juan Antonio Solinas, sj, y 18 compañeros mártires del Zenta.

ORACIÓN A LOS SIERVOS DE DIOS LOS MÁRTIRES DEL ZENTA

Señor, Tú que al inicio de la evangelización de éste tu pueblo, aceptaste la ofrenda de tus Siervos los mártires del Zenta: Padre Pedro Ortiz de Zárate, Padre Juan Antonio Solinas y sus 18 compañeros laicos, aborígenes y criollos, que inmolaron sus vidas como Cristo, para establecer el Evangelio, mira con bondad y misericordia nuestras vidas y fecúndalas con tu Amor.
Bendice y santifica mi familia y concédeme, Señor Bueno, la gracia... (aquí se pide lo que se desea conseguir)
Por el martirio de tus Siervos otorga santidad y fecundidad apostólica a la Iglesia de Orán.
Escucha, Señor, la oración de tus hijos que pide la beatificación de tus Siervos, los mártires del Zenta.
Amén

Rezar tres Padrenuestros, tres Ave Marías y tres Glorias

Con licencia Eclesiástica

Por Gracia recibida dirigirse a:
Obispado de Orán - Egües 736 - Tel.: (03878) 42-1368
S.R.N. ORAN - SALTA

El cuerpo decapitado de Ortiz de Zárate fue trasladado a Jujuy e instalado en la Iglesia Mayor donde, aparentemente, estuvo a la vista del público por un número inestimado de años, hasta ser sepultado allí mismo, en un sitio no identificado. No obstante, un hueso de su brazo se ha conservado hasta la actualidad como reliquia. Su figura, el recuerdo y la construcción prácticamente hagiográfica que ha pervivido en la sociedad jujeña nos resultan interesantes analizadas a la luz de los ideales que vimos implantarse en este apartado espacio surandino desde finales del siglo XVI.

Justicia y religión, la doble vertiente con que la Corona ejerció su dominio en suelo americano, se cristaliza en la figura de Ortiz de Zárate, a partir de su rol como miembro del Cabildo y en las filas del clero. La legitimidad donde reposó el sistema, la necesidad de introducir a los indígenas en la policía cristiana, le fue heredada junto con la encomienda de Humahuaca y se reforzó en el compromiso auto asumido de evangelizar a los infieles, empresa en la que dejaría la vida. Esta historia, que en sus hitos fundamentales recoge la documentación jujeña, es la expresión del ideal conquistador donde la imagen del indígena que entró en policía cristiana queda subsumida a la figura de quienes interceden por ellos: el encomendero y el clérigo, y es opacada por el accionar impío de los indios de la frontera.

Resta preguntarnos, en qué medida la historia que llega a nuestras manos tuvo trascendencia a fines del siglo XVII, en el grueso de la población jujeña. Del estudio de Vergara, recogemos que fueron reiterados los avisos sobre el peligro que se abatía sobre los misioneros del Chaco, brindándonos la idea de que su muerte no constituyó un hecho aislado. Evidentemente, los vecinos de la ciudad a través de la información del Cabildo pudieron seguir las diversas contingencias que terminaron con la muerte de los eclesiásticos, pero, no es posible hacer extensivo a otros sectores de la sociedad este conocimiento. Estamos en condiciones de afirmar, en cambio, que la figura de Ortiz de Zárate no era ajena a los sectores indígenas. En el ámbito urbano, su rol como Alférez Real le otorgaba la potestad de "llevar en sus manos el estandarte real de la ciudad en las celebraciones religiosas y cívicas" (Vergara, 1942: 185), otorgando a su figura una inestimable visibilidad en diversas manifestaciones de teatro público. Más específicamente, al ser interrogado Andrés Tucunas sobre el asesinato de García Tabarcache, se le pregunta si sabe cuáles son sus responsabilidades como autoridad del pueblo, detallando "y no pudiendo remediarlo por algún caso fortuito prender los delincuentes y dar cuenta a las justicias reales porque los castiguen"[214], evidenciando la división que otorga a las autoridades españolas la potestad sobre la justicia penal. Tucunas admite saberlo, y aclara que "en las muertes que en las demás ocasiones han sucedido ha avisado al licenciado Pedro Ortiz de Zárate cura y vicario de la ciudad de Jujuy, su amo"[215]. El caso de 1661, cuando Ortiz de Zárate recién había asumido el cargo eclesiástico da cuenta del conocimiento de la figura, de quien también era su encomendero, y la presencia como autoridad vinculada a la justicia que se le atribuía. Sabemos también que entre 1659 y 1669 "el Venerable" había doctrinado a los indios *paipayas*[216], y que había donado sus derechos a esta parcialidad para que construyesen la capilla de Río Blanco (Vergara, 1942).

Evidentemente, es posible admitir el reconocimiento de su figura también en el ámbito indígena y, aunque no haya llegado a nuestras manos un testimonio directo, no podemos desestimar que la llegada del cuerpo martirizado de uno de los principales

---

214 ATJ legajo 351 18 v

215 ATJ legajo 351 19 r

216 ATJ legajo 452

miembros de la sociedad jujeña y su exposición en la iglesia matriz haya sido objeto de honras públicas y adecuadas. Los múltiples roles que asumió Ortiz de Zárate sintetizan, en buena medida, el proyecto colonial y su trascendencia en el imaginario regional por lo que nos resultó interesante tomarlo como ejemplo, pero volvamos a la cultura jurídica que hemos perfilado.

En los apartados introductorios planteábamos que nuestro objetivo principal lo constituía analizar el modo en que se conformó una cultura jurídica mestiza. Este proceso tendría como génesis la imposición de un modelo jurídico castellano, atravesado por la experiencia americana y la propias adopción y resemantización de los indígenas del mismo. Cuando en el segundo capítulo, delineamos la cultura jurídica que traían los españoles, el impacto que esta sufriría al arribar al nuevo suelo y el proceso que se desarrollaría a partir de su apropiación por parte de los indígenas establecimos algunas hipótesis subsidiarias que nos interesa recuperar.

En primer lugar, siguiendo a Antonio Hespanha (1993), rescatamos la pervivencia de elementos tradicionales en el universo jurídico pretendidamente culto que detentaban los españoles, considerando que esas reminiscencias cobrarían relevancia cuando el Derecho buscara hacerse asequible a los indígenas. Este contacto daría lugar a la generación de elementos mestizos, tanto en el discurso de los conquistadores, como en las representaciones de los sectores indígenas que se apropiaron de la cultura jurídica impuesta en su beneficio, afirmación que constituyó nuestra consideración en segundo término. A continuación, y entendiéndola como derivada de esta doble apropiación, reconocíamos la aparición de representaciones propias del mundo colonial en lo concerniente a la figura del indígena: la idea de espacio, la concepción del tiempo, entre otros tópicos. En cuarto y último lugar, considerábamos que estos elementos mediarían la vida de los indígenas, generando una percepción propia sobre la justicia impuesta hasta que ésta se constituyera parte integrante del imaginario social colonial. Estas variables, llevadas al terreno de la práctica de justicia, nos permitieron avanzar sobre un paisaje de relaciones moldeadas por la distancia, las expresiones religiosas y la omnipresente necesidad de poner a los indígenas en “policía cristiana”.

Las descripciones que plasman los documentos constituyen, en más de una oportunidad, imágenes de una fuerza suficiente para desdeñar los análisis. Una viuda

que se presenta en el Cabildo, tras varias jornadas de camino polvoriento, un condenado conducido a cumplir sentencia portando un Cristo crucificado, lenguaraces dando cuenta de la trascendencia de un juramento, autoridades étnicas reivindicando derechos que se hunden en el tiempo inmemorial, son rasgos de una cultura en permanente construcción. El orden social se basa en leyes, pero también se apoya en los elementos que forman parte del imaginario y que vienen, muy especialmente, del ámbito cristiano en un contexto de determinación étnica, que convive, además, con diferencias de género y clase. De este mundo complejo, procuraremos rescatar las principales variables de constitución de la cultura jurídica mestiza a fin de brindar una perspectiva global de lo analizado.

Desde la cultura jurídica impuesta, es preciso reivindicar el carácter plural y agregativo de la misma, rasgos que hicieron posible admitir la selección de unos elementos sobre otros, así como la incorporación de elementos propios de las sociedades indígenas, además de lo que fue construyendo sobre el terreno. Así, las categorías *anansaya* y *urinsaya,* que determinan la espacialidad de los ayllus pero, también ostentan carácter sagrado, se incorporan como sub categoría jurídica, de la misma forma que las autoridades étnicas coadyuvan con las autoridades impuestas. En el mismo sentido, las leyes se pronuncian hacia colectivos específicos identificados a partir de una región imprecisa o una partición pensada desde los juristas, en tanto la propia categoría jurídica del indígena, una reinterpretación de antiguas formas jurídicas, será atravesada por diversas tensiones vinculadas al status o el género.

Siguiendo a Bouysse-Cassagne (1998; 2005) habíamos planteado que la relativa semejanza en los imaginarios de peninsulares e indígenas, había hecho posible cierta convergencia de elementos, admitiendo que nos interesaba reconocer ese proceso en la práctica de justicia. En esa línea, es necesario destacar que estamos ante dos mundos que veían a la autoridad y al orden como sagrados. El ejercicio del poder, entonces, no podía entenderse sino como parte de un orden trascendente, la imposición del aparato colonial cumplirá esta premisa en un mundo en duelo por la "muerte de sus dioses" (Wachtel, 1976). El *ius commune* y su imbricación con el dogma religioso moldearán la práctica de justicia muy especialmente en el mundo indígena a través de representaciones vinculadas a la sacralidad del territorio, la combinación entre las ideas de delito y pecado y paternidad divina y autoridad.

La imposición de un aparato de justicia extraño para los indígenas supuso diversas instancias de mediación cultural. En este proceso, se destacaron los intérpretes y el universo creado en la traslación entre el imaginario castellano y el andino, el idioma de los vencedores, las diversas lenguas indígenas y las que fueron encumbradas como lenguas "oficiales": el quechua, el puquina y el aymara con una clara preponderancia de la que fue identificada como la "lengua general del Perú". Este proceso de imposición imprime un fuerte contenido de violencia a quien ve mediada su expresión por un intérprete (Jurado, 2010). Ante la dificultad de establecer una vía de comunicación adecuada, cobraron relevancia diversas herramientas que fueron utilizadas para generar un marco referencial intercultural. La palabra, ya sea expresada oralmente, escrita o asentada en *quipus*, convivió con diversos sistemas de significación: la ritualidad, los gestos, las expresiones sonoras que van desde la música a los tiros de arcabuz o los cascos de los caballos, así como la arquitectura y las delimitaciones espaciales. Todos ellos fueron recursos polisémicos que apuntaron a establecer el predominio de la cultura jurídica impuesta, procurando salvar una relación signada por la distancia cultural que se volvieron parte de la propia ritualidad indígena como vimos en los casos de toma de posesión de las autoridades étnicas.

Los términos de distancia también fueron geográficos. En términos materiales, se vincula directamente a la posibilidad de acceder a la justicia, sin embargo la distancia también se representa en la tensión dentro- fuera: ya sea entre el pueblo de indios y la ciudad o entre esta última y el espacio "vacío" y la frontera. Los intereses particulares, las redes de poder, la necesidad de asegurar la reproducción comunal e individual, por parte de los indígenas, y la coyuntura colonial donde la memoria de las rebeliones y la amenaza de los indios del Chaco sobre la frontera están presentes, son otros de los elementos que determinan la cultura jurídica que analizamos. A través de la argumentación se continúa refrendando los valores de la policía cristiana y se cimenta lo impuesto por parte de los españoles, acciones que profundizan el proceso de occidentalización. Este esfuerzo debe ser multiplicado en una sociedad en construcción como la que nos ocupa. Más allá de lo preexistente, de lo ideado, el devenir diario, las decisiones y las prácticas son, en sí mismas, pilares que contribuyen a establecer un orden, una estructura. Esta primera etapa asistirá a un proceso de definiciones: pautas impuestas y antiguas, pautas nuevas y resignificadas convivirán en tensión o concordia. Ellas deberán ser visibles, ejemplares, un duelo de imaginarios, algunas veces rotundo, otras, velado, se despliega ante la mirada de todos. La violencia y el dominio colonial subyacen en esta contienda. Dogma y realidad conviven, se entrecruzan y adquieren significados distintivos que serán, intrínseca e incuestionablemente, mestizos.

Bibliografía

Abercrombie, T. (1991) Articulación doble y etnogénesis. En Moreno Y. & F. Salomon (comps.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI- XX*. Quito: ABYA YALA.

Adrián, M. (2012) Acerca de las unidades de análisis en el sur andino colonial a partr de un estudios de caso: Chayanta, siglo XVI- XVIII. *Surandino Monográfico, segunda sección del PROHAL Monográfico*, vol. 2, núm. 2 Buenos Aires.

Agüero, A. (2004) Clemencia, perdón y disimulo en la justicia criminal de Antiguo Régimen. Su praxis en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, Buenos Aires, *Revista de Historia del Derecho* núm. 32, pp. 33-81.

---------- (2005) Saber jurídico y técnica procesal de la justicia lega de la periferia. Reflexiones a partir de documentos judiciales de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Torres Aguilar Manuel (coord.), Córdoba, Diputación de Córdoba, Universidad de Córdoba.

---------- (2007) Ley penal y cultura jurisdiccional. A propósito de una Real Cédula sobre armas cortas y su aplicación en Córdoba del Tucumán, segunda mitad del siglo XVIII", Buenos Aires, *Revista de Historia del Derecho*, n. 35, pp. 13-45

---------- (2007) Categorías básicas de la cultura jurisdiccional. En Lorente, M. (coord.) De justicia de jueces a justicia de leyes. Hacia la España de 1870. Madrid. Consejo General del Poder Judicial, pp. 20-58.

---------- (2008) *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

---------- (2009) "Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez". Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 46.

---------- (2011) El testimonio procesal y la administración de justicia penal en la periferia de la Monarquía católica, siglos XVII y XVIII, *Acta Histriae* 19, 1- 2, pp. 43-60.

---------- (2012) Expansión y colonización en Lorente M. & J. Vallejos (eds.) *Manual de Historia del Derecho*. Madrid: Tirant lo Blanch, pp. 225-258.

---------- (2013) Ciudad y poder político en el Antiguo Régimen. La tradición castellana en Tau Anzoátegui, V. & A. Alejandro (coords.) *El derecho local en la periferia de la Monarquía Hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 121-184.

---------- & Oyarzábal, María Cecilia (2013.) Derecho local y representación provincial Reflexiones a partir del memorial presentado por la provincia de Tucumán al Consejo de Incdias (1631- 1633) en Tau Anzoátegui, V. & A. Alejandro (coords.), *El derecho local en la periferia de la Monarquía Hispana. Río de la Plata, Tucumán y Cuyo, siglos XVI- XVIII*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 263-306.

Aguirre Beltrán, G. (1992) *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México, Obra Antropológica*, *tomo VI*, México D.F.: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.

Albeck, M. E. & M. Ruiz (2003) El tardío en la Puna de Jujuy. Poblados, etnias y territorios, *Cuadernos*, pp. 199-221.

---------- & S. Palomeque (2009) Ocupación española de las tierras indígenas de la puna y "raya del Tucumán" durante el temprano período colonial. *Memoria Americana* 17 (2), pp. 173-212.

Anderson, Perry (1979) *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Andrien, K. (1996) Españoles, andinos y el Estado colonial temprano en el Perú, *Memoria Americana 4, Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 11-32.

Angeli, S. (2016) "El ama, la justicia y el derecho": aportes sobre ley, derecho y altos tribunales de justicia en Hispanoamérica (siglos XVI- XVII)", *Res Gesta* 52.

Angiorama C., J. Pérez Pieroni, F. Becerra & M. Giusta (2018) Cambios y continuidades en la Puna de Jujuy (actual Argentina) durante la colonia. *Población y Sociedad. Revista de Estudios Sociales*, vol. 25 núm. 1.

Areces, N. (2000) Las sociedades urbanas coloniales. En Tandeter, E. (ed.) *Nueva Historia de la Argentina, tomo II: La sociedad colonial*, Buenos Aires: Sudamericana, pp. 145-188.

Ares Queija, B. (1999) Mestizo en hábitos de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?", en: Loureiro R. M. & S. Gruzinski (eds.), Passar as Fronteiras, II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais, séculos XI a XVIII. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.

---------- (2004) Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano. En Gonzalbo Aizpuru, P. & B. Ares Queija (coords.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla-México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas- EEHA/ El Colegio de México.

---------- & S. Gruzinski (coords.) (1997) *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Aretz, I. (1952) *El folcklore musical argentino*. Buenos Aires: Ricordi Americana.

Aspell de Yanzi Ferreira, M. (2008) Cárcel y presidios en Córdoba del Tucumán (siglo XVIII), *Allpanchis*, núm. 71, pp. 211-270.

Ariès, P. (1975) Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Assadourian, C. S. (1982) *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Barnadas, J. (1999) La iglesia católica en la Hispanoamérica colonial, en Bethell, L. (ed.) *Historia de América Latina. Tomo II: América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Barcelona: Cambridge University Press, Ed. Crítica, pp. 185-207.

Barral, M. E. (2007) Disciplina y civilidad en el mundo rural de Buenos Aires a fines de la colonia. Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas; Weimar, vol 1, pp. 134-155.

Barrientos Grandón, J. (2012) Derecho, sociedad y cultura entre la antigüedad y el medioevo (siglos III-X). En Lorente M. & J. Vallejos (eds.) *Manual de Historia del Derecho*. Madrid: Tirant lo Blanch, pp. 17-58.

Barriera D. (2003) La ciudad y las varas. Justicia, justicias y jurisdicciones (s. XVI-XVII), Revista de Historia el Derecho, núm. 31, pp. 69-95.

---------- (2006) Un rostro local de la Monarquía Hispánica: justicia y equipamiento político del territorio al sureste de Charcas, siglo XVI y XVII. *Colonial Latin American Historical Review*, Volume 15, fall 2006, number 4.

---------- (2012a) Instituciones, justicias de proximidad y derecho local en un contexto reformista: designación y regulación de "jueces de campo" en Santa Fe (Gobernación-Intendencia de Buenos Aires) a fines del siglo XVIII, Buenos Aires: *Revista Historia del Derecho* núm. 44.

---------- (2012b). Justicia de proximidad: pasado y presente, entre la historia y el derecho, *PolHis*, Año 5. Número 10. Segundo semestre, pp. 50-57.

---------- (2013ª). *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573- 1640*, Santa Fe: Museo Histórico Provincial de Santa Fé.

---------- (2013b). *La antropologización de la Historia. Las edades medias de Jacques Le Goff (de Mercaderes y banqueros a La bolsa y la vida).* Rosario: Prohistoria Ediciones.

---------- (2013 c). Entre el retrato jurídico y la experiencia en el territorio. *Caravelle* 4, 101 (dec.).

---------- (2014) Corregidores sin corregimientos: un caso de mestizaje institucional en Santa Fé del R Río de la Plata durante los siglos XVII y XVIII, Valparaíso: *Revista Estudios Jurídicos* núm.36.

---------- & G. Tío Vallejo (2012) Historia Política e Historia del Derecho: confluencias, divergencias y resistencias. Introducción, *PolHis*, Año 5. Número 10. Segundo semestre, pp 23-24.

Baschet, J. (2009) *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman Z. (1997) *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Bayle, C. (1945) El protector de indios. Sevilla: Anuario de Estudios Americanos.

---------- (1952) Los cabildos seculares en la América Española. Madrid: Sapientia.

Beceiro Pita, I. (1994). El escrito la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales. *Studia Histórica. Historia Medieval*, núm. 12, pp. 53-82.

Becerra, M. F. (2014). *"Para labrar y poblar"... Prácticas minero- metalúrgicas en la Puna de Jujuy durante el período colonial (siglos XVII- XVIII).* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Tesis doctoral.

---------- (2014) Para que "creciera el pueblo como Potosí": la minería en la Puna de Jujuy durante el período colonial, *Estudios Atacameños*, núm. 48/ 2014, pp. 55-70.

---------- & D. Estruch (2011). Alcaldes de minas, capitulares, cateadores y mineros. Una reflexión sobre las administración de la justicia en las causas mineras de la Puna de Jujuy (Siglos XVII y XVIII). *Revista Historia del Derecho 42*, pp. 1-21.

Beck H. (2000) Distribución territorial de la conquista. Red de urbanización y vías de comunicación, en Tau Anzoátegui, V. (dir.) *Nueva Historia de la Nación Argentina, tomo II, Período colonial (1600- 1810)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Beck Varela, L. J. Vallejo (2012) La cultura del derecho común (siglos XI- XVIII). En Lorente M. & J. Vallejos (eds.) *Manual de Historia del Derecho*. Madrid: Tirant lo Blanch pp. 59-100.

Bernand, C. (1997). Los caciques de Huánuco, 1548-1564: el valor de las cosas, en Ares Queija, B. y S. Gruzinski (coords.); *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*.Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, pp: 61-91.

Bixio, B. (2003) Políticas de las justicia criminal interétnicca en Córdoba del Tucumán (siglos XVI y XVII). *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 60 núm. 2.

Boixadós R. (1994) Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial. En *Anuario Antropológico*/ 92, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 145-178.

Bonfil Batalla G. (1988) Los pueblos indios, sus culturas y sus políticas culturales. En García Canclini N. (ed.), *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

Bonnett Vélez, D. (1992) *El protector de naturales en la Audiencia de Quito, siglos XVII y XVIII*, Quito: Flacso.

---------- (2000) Las reformas de la época toledana (1569- 1581) economía, sociedad, política cultura y mentalidades. En Burga, M. (ed.) Historia de América Andina. Formación y apogeo del sistema colonial. Tomo II, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 99-130.

Borah, W. (1985) El Juzgado General de Indios en la Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P. (1997) Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.

Bouysse-Cassagne, T. (1997) De Empedocles a Tunupa: Evangelización. Hagiografía y mitos, en Bouysse-Cassagne (dir.), *Saberes y memorias en los Andes*, París, CREDAL-IFEA, 1997.

---------- (2004) El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca, siglos XV a XVI. En *Boletín de Arqueologúa PUCP*, Nª 8, Meter K., G. Urton & I. Farrington (eds.).

---------- (2005) Las minas del centro- sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos, IFEA, Bulletin de l' Institut Francais d'Etudes andines, 34 (3), pp. 443-462.

---------- (2012) Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI- XVII), Chungará (Arica) vol. 44 núm. 44.

Brangier, V & D. Barriera (2015) Lenguajes comunes en "justicias de jueces". Tratamientos historiográficos y fondos judiciales en Chile y Argentina, *Revista de Humanidades* núm. 32 (julio- diciembre), pp. 227-258.

Bridikhina, E. (2007) *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. Lima: IFEA, Plural Editores.

Bruno, C. (1969) *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires: Don Bosco.

Burke, P. (1993) *Formas de Historia Cultural*, Madrid: Alianza.

Cabrera, M. A. (1971) Fitogeografía de la República Argentina, *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, vol. XIV, núm. 1-2.

Castro Olañeta, I. (2006) Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial.El pueblo de Quilino a principios del siglo XVII.Córdoba: Alción ed.

---------- (2010) Servicio personal, tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 18.2, Revista de Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas. FFyL 2010, pp. 101-127.

Carrillo Cazares, Alberto (2011) La procuración de justicia a la población indígena en el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585). En Zaballa Beascoechea (ed.) *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Clavero, B. (1985) Historia y antropología. Por una epistemología del derecho moderno, en Cerdá Ruiz Funes J. y P. Salvador Coderech (eds.) *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, I Seminario de Historia del Derecho y Derecho privado. Nuevas técnicas de Investigación, Barcelona. Pp. 9-35.

---------- (1989) Del Estado presente a la familia pasada (a propósito de estudios acerca de la Famiglia aristocrática así como también la Familia Mediterránea). En Quaderni Fiorentini 18, Milano, pp. 583-605.

---------- (1994) *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Madrid, Siglo XXI.

Coello de la Rosa, Alexander (2007) Los jesuitas y las misiones de frontera del Alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587- 1603), *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33, pp. 151-175.

Cordero Fernández, M. (2011) Formación de una institución: las visitas de idolatrías. En Zaballa Beascoechea (ed.) *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid: Iberoamericana Vervuert, pp. 109-152.

---------- (2016) *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima: Instituto Riva Agüero.

Costa P. (1969) *Iurisdictio. Semantica del potere político medioevale (1100- 1433).* Milano: Ed. Giuffré.

---------- (2004) El problema de la representación histórica política: una perspectiva histórica. En Del Aguila Tejerina, R., *La representación en el derecho*, Madrid: Anuario de la faculta de derecho de la Universidad aAutónoma de Madrid 8, UAM BOE.

Cruz, P. (2006) Mundos Permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y Qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia, Santiago de Chile, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 11, núm. 2, pp. 35-50.

---------- (2010), Monte adentro. Aproximaciones sobre la ocupación prehispánica de la serranía de Calilegua (prov. De Jujuy), Olavarría, *Intersecciones en antropología*, vol. 11, núm. 1, ene./jun.

Cunill, C. (2012) *Los defensores de indios en Yucatán y el acceso de los mayas a la justicia colonial*, *1540-1600*. Mérida: UNAM.

Cutter, C (1986) *The Protector de Indios in colonial New Mexico 1659-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Di Stefano, R. & L. Zanatta (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires: Grijalbo- Mondadori.

Doucet, G. G. (1993) Acerca de los churumatas, con particular referencia al antiguo Tucumán, *Histórica 17* (1), pp. 21-91.

Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.

Duve, T. (2005), Los privilegios de los indios ¿Derecho local?. En Torres Aguilar M. (coord.) *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Diputación de Córdoba, Universidad de Córdoba.

---------- (2011), La jurisdicción eclesiástica sobre los indígenas y el trasfondo del Derecho Canónico universal. En Zaballa Beascoechea, A. (ed.) *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Enguita Utrilla, J. M. (1992) Las lenguas indígenas en la evangelización del Perú a través de la obra del Padre Acosta. En *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Español, t. II*, Madrid, pp. 343-354.

Escobar de Querejazu, L. (2011) Mano de obra especializada en los mercados coloniales de Charcas. Bolivia, siglos XVI-XVII en *Nuevo mundos, Mundos Nuevos,* núm.11.

Estenssoro Fuchs, J. C. (1992) Los bailes de los indios y el proyecto colonial, *Estudios y Debates,* núm. 2, diciembre.

---------- (2003) *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: IFEA, Lima.

Estruch, D. (2008) *La acción de la Compañía de Jesús en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1593- 1767).* Tesis de Licenciatura en Cs Antropológicas. Buenos Aires: FFyL- UBA.

---------- (2013) Administración de la justicia y conflictos jurisdiccionales en el Jujuy colonial (siglos XVI- XVII). En Lorandi, A. M. (comp.), *El ocaso del Imperio: sociedad y cultura en el centro sur- andino*, Buenos Aires, Antropofagia.

---------- (2016) *El ejercicio del poder en el Jujuy colonial. Enlaces y tensiones entre la jurisdicción civil y la eclesiástica*. Buenos Aires: La Bicicleta Ediciones.

Farberman, J. (2005) *Las Salamancas de Lorenza, magia hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

---------- & Gil Montero, R. (comp.) (2002) *Los pueblos de indios del Tucumán colonial, pervivencia y desestructuración*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Universidad Nacional de Jujuy.

---------- & R. Boixadós (2006) "Sociedades Indígenas y encomienda en el Tucumán colonial. Un análisis comparado de la Visita de Luján de Vargas", *Revista de Indias*, vol. LXVI, número 238, pp.601-628.

Ferreiro, J. P. (1994) El Chaco en los Andes. Churumatas, yalas, paypayas y ocloyas en la etnografía del oriente jujeño, San Miguel de Tucumán, *Población y Sociedad*, vol. 2, pp. 2-23.

---------- (2009) *Todo queda en familia… Conformación y dinámica de la élite temprano jujeña. 1593-1693*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. Tesis Doctoral.

Fogelman P. (2006) Simulacros de la virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial. *Eadem Utraque Europa, Año 2, núm. 3 Revista de Historia Cultural e Intelectual* UNSAM, pp. 11-34.

Gade, D. (1991) Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época toledana hasta el presente. En Moreno S & F. Salomon (eds.) *Reproducción y transformación de las Sociedades Andinas, siglos XVI-XX*. Quito: ABYA-YALA, pp. 69-90.

Gangster, P. (1993) Religiosos. En Hoberman L, & S. Socolow (comp.) *Ciudades y Sociedades En América latina.* Buenos. Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-173.

García Gual, C. (1992) Introducción a la mitología griega. Madrid: Alianza.

Garriga, C. (2004) Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. En *Istor*, Año IV, Nº 16, marzo, pp. 13-44. *www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf*

---------- (2006), Patrias criollas y plazas militares. En Martiré, Ed. (coord.), La América de Carlos IV. Cuadernos de Investigación y documentos, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 35-130.

---------- (2010) Concepción y aparatos de la justicia. Las Reales Audiencias de las Indias, *Cuadernos de Historia*, Nº 19, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Instituto de Historia del Derecho y de las Ideas Políticas "Roberto I. Peña", pp. 203- 244.7.

---------- (2019) ¿Cómo escribir una historia "descolonizada" del derecho en América Latina? En Vallejo J. & S. Martín (coord.) En: *Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*. Colección Panoramas de Derecho 12. Pamplona: Universidad de Sevilla-Thomson Reuters Aranzadi, pp. 325-376.

Geertz, C. (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

Ghirardi, M. (2009) El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, pp. 241-272.

Gil García, F. (2002) Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América, 10*, Madrid, pp. 59-83.

Gil Montero R., C. Rivet & F. Longhi (2017) Las visitas coloniales y los espacio internodales a fines del siglo XVIII: propuestas para a interpretación de sus silencios. En: *Estudio Atacameños 56*. Berenguer J. & G. Pimentel (coords.) Estudios de los espacio internodales y su aporte a la historia, naturaleza y y dinámca de las ocupaciones humanas en zonas áridas, pp. 273-298.

Gisbert, T. (1992) Los curacas de la Collao y la conformación de la cultura mestiza andina, en Tomoeda, Hiroyasu y Millones Santa Gadea, Luis (ed.), 500 años de Historia en los Andes.

---------- (1999) El control de lo imaginario: teatralización de la fiesta, en: El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina. La Paz, Plural Editores, pp. 237-256.

---------- (2008) Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz: Gisbert & Cía.

Godelier, M. (1990) *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus Humanidades.

---------- (2000), *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito: Pontificio Universidad Católica del Ecuador- Abya Yala.

Gruzinski, S. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México. Siglos XVI- XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

---------- (2000) *El pensamiento mestizo*. Buenos Aires: Paidós.

Guevara-Gil, A. & F. Salomón (1996) Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una "Visita personal de indios": Ritual político en la Colonia y construcción del "indio" en los Andes, *Cuadernos de Investigación* 1: 6-48. Instituto Riva- Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Guibovich Pérez, P. (2011) Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII. En Zaballa Beascoechea (ed.) *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid: Iberoamericana Vervuert, pp. 175-200.

Herzog, T. (2006) *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Hespanha, A. (1989) *Vísperas de Leviatán. Instituciones y poder político, Portugal, siglo XVII*. Madrid: Taurus Humanidades.

---------- (1993) *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

---------- (2002) *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Tecnos.

Jurado, M. C. (2008) Delineando a las "segundas personas": autoridades étnicas desdibujadas en Charcas colonial, *Revista Andina* núm. 46, primer semestre, pp. 193-210.

---------- (2014) Un fiscal al servicio de Su Majestad: Don Francisco de Alfaro en la Real Audiencia de Charcas, 1598- 1608, *Población y sociedad*, 21 (1), pp. 99-132.

---------- (2010) Don Pedro Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino- colonial en el siglo XVII. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, núm. 16, pp. 285-309.

Kellogg, S. (2005) *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500- 1700*, University of Oklahoma Press.

Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.

Le Goff, J. & J.C. Schmitt (2003) *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Akal.

León Portilla, M. (1959) Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista. México: UNAM.

Levaggi, A. (2001) República de indios, y república de españoles en los Reinos de Indias, *Revista de estudios histórico- jurídicos*, núm. 23 Valparaíso.

---------- (2012) Consideraciones sobre investigación en Historia del Derecho, *IUSHistoria*, núm. 5, USAL.

Levene, R. (1951) *Las Indias no eran colonias*. Madrid: Espasa Calpe.

Lévi- Strauss, C. (1958) *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.

Lisi, F. (1990) El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos, Salamanca: Universidad de Salamanca.

Lohmann Villena, G. (2001) *El corregidor de indios en el Perú Bajo los Austrias*, Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Lorandi, A: M. (1984) Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de indios ocloyas. ¿Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal?, *Runa,* nº14, Buenos Aires, Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 125-145.

---------- (1984) La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo, *Relaciones*, vol. XV, Buenos Aires, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología, pp. 147-164.

---------- (1988) El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial, *Revista Andina,* 6 núm. 1, Cusco, Perú, Centro Bartolomé de las Casas, 1988, pp. 135-173.

---------- (comp.) (1997) *El Tucumán colonial y Charcas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Lorente M. & Vallejos J. *Manual de Historia del Derecho*. Madrid: Tirant lo Blanch.

MacIntyre, A. (2008) *Tras la virtud*. Barcelona: University of Notre Dame Press, Crítica.

Madrazo, G. (1982) *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX*, Buenos Aires: Fondo Editorial.

Mallo, S. (2003) El color del delito en Buenos Aires, 1750- 1830. *Memoria & Sociedad*. núm. 15. Noviembre.

---------- (2004) *La sociedad rioplatense ante la justicia. La transición del siglo XVIII al XIX.* La Plata: Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires "Dr. Ricardo Levene".

Manfredi M. (2014) *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, Colección Estudios Andinos.

Manríquez, V. & S. Sanchez (2003) Memorias de la sangre, memorias de la tierra: pertenencia, identidad y memoria entre los indígenas del noroeste argentino, Atacama y Chile Central durante el período colonial. *Estudios Atacameños*, núm. 26, pp. 45-60.

Mantecón Movellán, T. (2016) Justicia y fronteras del Derecho en la España del Antiguo Régimen. En Caselli E. (coord.) *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la monarquía Hispánica a los Estados nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 25-58

Martínez de Sánchez, A. M. (1991) El asilo en sagrado: casos jurisprudenciales en la ciudad de Córdoba (siglo XVIII) *Revista de Historia de Derecho* núm.19, Buenos Aires.

Martínez Cereceda (2011) *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: DIBAM. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mata de López, S. (2005) *Tierra y poder en Salta*. Salta: Universidad Nacional de Salta.

Mellafé, R. (1964) *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial UniversitariA de Buenos Aires.

Mörner, M. (1976) *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Moreno, G. (2013) "Esta tierra tan sin disciplina y sin conocimiento". Notas sobre la presencia eclesiástica en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy (1550- 1630). En

Mallo S. & S. Aguirre (comp.) *"Por la salvación eterna de los naturales". El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550- 1630.* Buenos Aires: SB editores, pp. 93-128.

Moriconi, M. (2014) *Configuraciones eclesiásticas del territorio santafesino en el siglo XVIII*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario. Tesis de Doctorado.

---------- (2016) De la organización territorial de la Iglesia a la dimensión territorial de las agencias eclesiásticas. Revisión y prospectiva desde la historiografía de la diócesis de Buenos Aires (s. XVIII), *Anuario IEHS 31* (1), pp. 99-117.

---------- (2017) De reducidos a parroquianos: letanías de una reducción de calchaquíes en la frontera sur santafesina. Gobernación del Río de la Plata, siglos XVII-XVIII. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignanai", Tercer serie, núm. 46, primer semestre, pp. 45-74.

Morong Reyes, G. (2013) De la natural inclinación y condición de los indios: el oidor Matienzo, su proyecto de gobernabilidad para el Perú Virreinal, 1567; *Diálogo Andino*, núm. 42, pp. 17-30.

---------- (2016) *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Murra, J. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.

---------- (1991) "Nos hazen mucha ventaja" La percepción europea temprana de los logros andinos. En Andrien K. J. & R. Adorno (eds.) *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley: University of California Press.

Nielsen, A. (2010) *Celebrando los antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos. Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Mallku ediciones.

O'Phelan Godoy S. & C. Salazar Soler (eds.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva- Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Oliveto G. (2010) Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en política colonizadora del sur andino, *Memoria Americana* 18 (1), enero- junio, pp. 43-69.

---------- (2017) Don Diego de Espeloca, curaca de los chichas: vinculaciones interétnicas y construcción de liderazgo en la frontera de Tarija, siglo XVI, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Buenos Aires.

---------- & B. Ventura (2009) Dinámicas poblacionales de los valles orientales del sur de Bolivia y norte de Argentina, siglos XV- XVII. Aportes etnohistóricos y arqueológicos, *Población y sociedad*, vol. 16, núm. 1, San Miguel de Tucumán, ene./ jun.

Oyarzábal, M.C. (2013a) Evangelizar en la frontera: Santiago del Estero 1553-1630. En Mallo S. & S. Aguirre (comp.) *"Por la salvación eterna de los naturales". El rol de la Iglesia en la sujeción de los pueblos indígenas entre 1550- 1630.* Buenos Aires: SB editores, pp. 59-92.

---------- (2013b) Los caminos de las palabras. La incidencia de las Ordenanzas de Alfaro en la jurisdicción de Jujuy, siglo XVII. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, Nº 13.

---------- (2016) la palabra de los "naturales" en la justicia. Posibilidades y limitaciones en el análisis de la documentación judicial referida a indígenas (Jujuy, siglo XVII). *Trabajos y comunicaciones*, 2da- Época, núm. 43.

---------- & D. Estruch (2016) Indígenas y Archivos. Entre el acervo documental y las herramientas metodológicas. El caso de Jujuy colonial. *Revista Historia y Justicia Nº 7*, Santiago de Chile, pp. 95-121.

Pacheco Balanza, M. (2012) Entre la legalidad y la legitimidad. El posicionamiento político del Cacique yampara Francisco Aymoro II en Charcas, 1570- 1620. Sucre: ABNB. Fundación Cultural Banco Central de Bolivia.

Palomeque, S. (2000) El mundo indígena. En Tandeter, E. (dir) *Nueva Historia Argentina, Tomo II: La sociedad colonial*. Madrid, Sudamericana, pp. 87-144.

---------- (2006) La Historia de los señores étnicos de Casabindo y Cochinoca (1540-1662). *Andes* 17: pp. 139-194.

---------- (2007) Territorialidad española y territorialidad indígena en la zona colindante entre Charcas y el Tucumán (siglos XVI y XVII). *Avances de investigación*. Ponencia en las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia.

---------- (2010). Los chichas y las visitas toledanas. Las tierras de los chichas de Talina (1573-1595). *Surandino Monográfico* 1 (2), segunda sección del Prohal Monográfico, pp. 1-77.

Platt, T., T. Bouysse- Cassagne & O. Harris (2006) *Qaraqara- Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV- XVII). Historia antropológica de una confederación aymara.* La Paz: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Poloni-Simard, J. (2000) "Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuesta", en *Anuario del IEHS* Nº 15, UNCPBA, Tandil, pp. 87-100.

---------- (2006) *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*, Quito, ABYA-YALA.

---------- (2005) Los indios ante la justicia. El pelito como parte de la consolidación de la sociedad colonial. En Lavallé B. (comp.) *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima; IFEA/PUCP/Instituto Riva Agüero, pp. 177-188.

Presta, A. M. (2000ª) *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial. Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*, Lima: IEP.

---------- (2000b) Raza, género y etnicidad. En Tandeter, E. (dir.) *Nueva Historia Argentina, Tomo II: La sociedad colonial*. Madrid: Sudamericana, pp. 55-86.

---------- (2004) Acerca de las primeras doñas mestizas de Charcas colonial, 1540-1590, en: Gonzalbo Aizpuru P. & B. Ares Queija (coord.) *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla y México: EEHA- CSIC y COLMES, pp. 41-62.

---------- (2011) Estados alterados. Matrimonio y vida maridable en Charcas Temprano-Colonial. *Población y Sociedad*, vol. 18 (1), pp. 79-105.

---------- (2013) Redes de tinta y poder. Escribanos, clero e indígenas en la ciudad de La Plata, siglos XVI- XVII. Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos Nª 18, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, pp. 351- 372.

---------- (2016) Aprendiendo y Enseñando Historia Latinoamericana Colonial. Los Andes del Sur en perspectiva historiográfica. *Americanía*. Revista de Estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, núm. 4 jul/ dic., pp. 11-76.

---------- & M. Del Río (1993), Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XVI- XVII, *Histórica*, vol. XVII núm. 2, Diciembre.

Rappaport, J. (2009) ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI y XVII. *Varia Historia*, vol. 25, núm. 41, Belo Horizonte, Jan./june.

Rivet, M. C. (2013ª) Cruces e iglesias en un contexto chullpario. Arte rupestre colonial en las tierras altas atacameñas. *Nuevos mundos, mundos nuevos. Debates*, pp. 1-25.

Rodríguez, L. (2008) *Después de las desnaturalizaciones. Transformaciones socio-económicas y étnicas al sur del valle Calchaquí. Santa María, fines del siglo XVII- fines del XVIII*. Buenos Aires: Antropofagia.

---------- (2009) Los usos del sistema judicial, la retórica y la violencia en torno a un reclamo sobre tierras comunales. Amaicha del Valle, siglo XIX. *Runa* XXX (2), FFyL-UBA, pp. 135-150.

---------- (2011) El viaje de don Lorenzo y otros "peregrinajes". Reclamos territoriales, identidad y memoria en la comunidad de Amaicha del Valle. En Rodríguez, L. (comp.) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*, Rosario: Prohistoria, pp. 123-144.

---------- (2017) "Cuyo nombramiento no lo obtuvo sino por su buena conducta pues nunca fue indio de aquel pueblo". Caciques y alcaldes en el pueblo de Colalao y Tolombón entre la Colonia y a Republica., *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*. Número 66 (julio- diciembre), pp. 11-66.

Rostorowski, M. (1988) Historia del Tahuanatinsuyu. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salas, M. (1945) *El Antigal de Ciénaga Grande*, Buenos Aires, Publicaciones del museo etnográfico de la facultad de Filosofía y Letras, Imprenta de la Universidad.

Sánchez, S. (1996) *Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre fines del siglo XVI y principios del XIX*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy. Tesis de Licenciatura.

---------- (2003) Un viaje entre la historia y la memoria: los 'ossa' jujeños. *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LX, pp. 41-76.

---------- & G. Sica (1990) La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco, *Bulletín del Institute Français d' Etudes Andines* 10 (2), pp. 469-497.

---------- & G. Sica (1991) Algunas reflexiones acerca de los Tilcaras. *Avances en Arqueología* 1: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 81-99.

Santamaría, D. (1999) La sociedad indígena. En Tau Anzoátegui, V. (dir.), *Nueva Historia de la Nación Argentina, tomo I: La Argentina aborigen*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, Editorial Planeta, pp.183-208.

---------- (2008) ¿Resistencia o adaptación? Sobre las relaciones interétnicas en el noroeste argentino en el período colonial. En *Anuario del CEIC/4*: Resistencia y Rebelión. De la Puna argentina al Río de la Plata (período colonial), Jujuy, Purmamarka Ediciones.

---------- (2008) *Esclavos en el paraíso. Misioneros franciscanos en los pedemontes andinos*. Jujuy: Purmamarka Ediciones.

San Segundo, M. A. (1992) *Un mestizaje jurídico. El derecho indiano de los indígenas (Estudios de Historia del Derecho).* Madrid: Universidad Complutense Madrid.

Saignes, T. (1984) Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft* 21, pp. 25-75

---------- & T. Bouysse-Cassagne (1992) Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVV, *Senri Ethnolgical Studies* 33.

Sempatt Assadourian, C. (1982) *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.* Lima: Estudios Instituto de Estudios Peruanos.

Sica, G. (2002) “Vivir en una chacra de españoles”: encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paipaya, Jujuy siglo XVII. En Farberman, J. & Gil Montero, R. (comp.) (2002) *Los pueblos de indios del Tucumán colonial, pervivencia y desestructuración*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Universidad Nacional de Jujuy.

---------- (2006) Del Pukara al Pueblo de Indios. El proceso de construcción de la sociedad indígena colonial en Jujuy, Argentina, siglo XVII. Tesis Doctoral inédita, Universidad de Sevilla.

---------- (2008ª), "Tierras indígenas, tierras de españoles en la Quebrada de Humahuaca. Una historia en larga duración. Siglos XVII- XVIII", XXI Jornadas de Historia económica, Caseros (Pcia. de Buenos Aires),, isbn: 978-950-34-0492-8

---------- (2008b) El papel y la memoria. Medios de construcción de los procesos de identificación local en los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVII. Andes, Salta, pp. 327-344

---------- (2014) En torno al Corregidor de Omaguaca. Atribuciones, competencias y disputas jurisdiccionales en el Tucmán colonial, s. XVII. En Sierra, M. J. Pro & D. Manero (comps.) Desde la Historia. Homenaje a Marta Bonaudo. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 108-208.

---------- (2016) Procesos comunes y trayectorias diferentes en torno a las tierras de los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVI al XIC en Revista del Museo de Antropología 9 (2): 171- 186, 2016, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

---------- & M. Ulloa (2007) Jujuy en la Colonia. De la Fundación de la ciudad a la crisis del orden colonial. En Teruel A. & M. Lagos (dir.), *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX*, Jujuy: Editorial de la UNJu, pp. 41-84.

Smietniansky, S. (2013) Ritual, tiempo y poder: una aproximación antropológica a las instituciones del gobierno colonial (Gobernación del Tucumán, siglos XVII y XVIII). Rosario: Prohistoria.

---------- (2016) El uso motivado del lenguaje: escritura y oralidad en los rituales de toma de posesión. El caso de Hispanoamérica colonial. *Revista Antropología*. Sâo Paulo 59, pp. 131-154.

Stern, S. (1986) *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española, Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza América.

Stolke, V. (2009) Los mestizos no nacen sino que se hacen. *Avá. Revista de Antropología*, núm, 14, julio. Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina.

Tau Anzoátegui, Víctor (1992) *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

---------- (2001) *El poder de la costumbre. Estudios sobre el Derecho consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

---------- (2004) *Los Bandos de Buen Gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

---------- (2000) La monarquía: poder central y poderes locales. En Tau Anzoátegui, V. (dir.) *Nueva Historia de la Nación Argentina, tomo II, Período colonial (1600- 1810)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, pp. 211-250.

---------- & E. Martiré (1996) *Manual de Historia de las Instituciones argentinas*. Buenos Aires: Macchi.

Tedesco, E. & C. Crouzeilles (2005) El Cabildo catedralicio de Santiago del Estero. Estructura eclesiástica y conformación histórica (siglo XVII). En Palomeque, S. (dir.) *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero, 1592- 1667*. Córdoba. Programa de Historia Regional Andina, CIFF y H, UNC, pp. 25- 45.

Thompson, E. (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

Todorov, T. (1989) *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

Vallejos, J. (2009) El cáliz de plata. Articulación de órdenes jurídicos en la jurisprudencia del Ius Commune. *Revista de Hisotria del Derecho* núm. 38 julio-dic.

Ventura, B. & G. Oliveto (2014) Resabios de otros tiempos. Territorialidad incaica en los valles orientales del norte de Salta, Argentina, Lima; *Bulletin de l' Institut Français de Etudes Andinos* 43/ 2, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 285-310.

Vergara, M. A. (1934) *Orígenes de Jujuy: 1535- 1600*. Buenos Aires: Librería del Colegio.

---------- (1942) *Estudios sobre la historia eclesiástica de Jujuy*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

---------- (1968) *Compendio de la Historia de Jujuy*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Wachtel, N. (1976) *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid: Alianza Editorial.

Williams, R. (1990) *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of conquest*. New York: Oxford University Press.

Yannakakis, Y. (2013) Indigenous People and Legal Culture in Spanish America, *History Compass* 11/11, p. 931-947.

Zagalsky, P. (2009) Huellas en las revisitas: imposiciones coloniales y tensión social, *Memoria Americana*, núm. 17-2 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, jul./dic.

Zamora R. (2017) *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomía católica y servicio personal en San Miguel del Tucumán, siglo XVIII*, Buenos Aires: Prohistoria.

Zanolli, C. (1995) Omaguaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI. En Presta A.M., *Espacios, etnias y fronteras. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu*. Siglos XVI- XVIII. Sucre: editorial ASUR, pp. 319-344.

---------- (2005) *Tierra, encomienda e identidad: Omaguaca (1540-1638)*. Bs. As. Sociedad Argentina de Antropología.

---------- (2007) Territorios, jurisdicciones y fronteras. Un balance sobre la problemática chicha (siglos XV-XVII). *Actas XVI Congreso Nacional de Arqueología*, Tomo II, Jujuy, Argentina, pp. 211-213.

---------- (2012) La legislación toledana acerca de los Yanaconas y la población indígena de Tarija del siglo XVII, *Población y sociedad*, vol. 19 núm.1, San Miguel de Tucumán, jun.

---------- (2014) "Visitas de la tierra": de su historia europea al terreno en América. Chucuito, Jujuy y Tarija (siglos XVI y XVII). *Revista Historia y Justicia, Nº3*, Santiago de Chile, pp. 140-165.

Zorraquín Becú, J. (1965) Las Ordenznas de Alfaro y la Recopilación de 1680. En *Revista del Instituo de Historia del Derecho Ricardo Levene*, XVI.

Zuidema, T. (1995) *El sistema de ceques del Cuzco: la organización de la capital de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zulawski, Ann (1987) Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII, en Harris, O., B. Larson, & E. Tandeter (comp.) *Participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz: Ceres.

Fuentes éditas

Aguiar y Acuña, R. ([1628] 1994) *Sumarios de la Recopilación General de leyes de las Indias occidentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura económica.

Boixadós, R. & C. Zanolli (2003) *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694)*. Estudio preliminar y fuentes, Bernal, UNQUI.

Concilio Provincial de Lima (1585) *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*. Lima: Antonio Ricardo, Impresor. https://archive.org/details/confessionariopa00cath

Conti, V. (2012) *Jujuy en sus documentos. Recopilación del Archivo Capitular de Ricardo Rojas, vol. II*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Universitaria de Jujuy, Jujuy: Secretaria de Turismo y Cultura.

Covarrubias Orozco, S. de ([1611], 1873) *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Impresor Luis Sánchez.

Guaman Poma de Ayala (1615) *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Det KGL Bibliotek. http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm

Leviller, R. (1920) *Gobernación de Tucumán. Papeles de gobernadores en el siglo XVI*. Madrid, Documentos del Archivo de Indias, Buenos Aires, Colección de Publicaciones Históricas del Congreso Argentino.

---------- (1919- 1920) *Gobernación del Tucumán: probanza de méritos y servicios de los conquistadores*. Buenos Aires, Colección de Publicaciones Históricas del Congreso Argentino.

---------- (1918) *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los Reyes de España. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino.

---------- (1918-22) *La Audiencia de Charcas, correspondencia de presidentes y oidores*. Buenos Aires, Colección de Publicaciones Históricas del Congreso Argentino

---------- (1921) *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglos XVI; documentos del Archivo de Indias*. Madrid, Sucesores Rivadeneyra.

---------- (1926) *Papeles eclesiásticos del Tucumán colonial*. Madrid: Imprenta de J. Pueyo.

Lizárraga R. ([1607], 1999) *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.* Buenos Aires: Union académique Internationale. Academia Nacional de la Historia.

Lorente, S. ([1573] 1867) *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú, Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo*. Lima: Imprenta del Estado por J. E. del Campo.

Matienzo, J. de ([1567] 1967) *Gobierno del Perú*. En Lohman Villena, G. (ed.) París-Lima: Travaux de l' IFEA.

Solórzano Pereira J. De ([1648] 1703) *Política indiana*. Amberes: Henrico & Cornelio Verdussen.

---------- ([1680] 1681) *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*. Madrid: Julián de Paredes.

Vargas Ugarte, R. (1951- 1954) *Concilios limenses 1551- 1772*, Lima: Tip. Peruana S.A.