

Wakas y cruces cristianas en Jujuy colonial y contemporáneo



María Alejandra Lanza

Lic. en Artes, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Conicet/Instituto de Teoría e Historia del Arte "Julio E. Payró", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

male.lanza@gmail.com

Fecha de recepción: 1/05/2020
Fecha de aceptación: 8/07/2020

Resumen

Este artículo indaga en el estudio del proceso de desestructuración del culto a las *wakas* en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy en el siglo XVII. A partir del análisis de documentos coloniales escritos propone la existencia de dos mecanismos complementarios: por un lado, la quema de los cuerpos muertos de caciques locales como modo de clausurar la posibilidad de construcción del cuerpo del ancestro como *mallqui* y, por el otro, la instalación de la cruz cristiana concebida como entidad sagrada. Finalmente, el artículo analiza la pervivencia y transformación de lógicas ontológicas del culto a las *wakas* en la actual provincia de Jujuy, a partir de la narración del Dr. Madrazo sobre el hallazgo de una "momia" en la Puna.

■ **Palabras clave:** Wakas, cruces cristianas, Jujuy

Wakas and Christian crosses in colonial and contemporary Jujuy

Abstract

This article focuses on the dismantling of the cult to the *wakas* in the jurisdiction of San Salvador de Jujuy during the 17th century. Through an analysis of colonial documents, this research proposes two complementary mechanisms in this process: first, the bodies of deceased local caciques were burnt, so as to prevent any possible construction of the dead as a *mallqui*; and, then the installation of the Christian cross as a sacred entity. Finally, the article analyzes the ontological survival and transformation of cults to *wakas* today in the province of Jujuy, based on Dr. Madrazo's discovery of "mummy" narration in the Puna.

■ **Keywords:** Wakas, christian crosses, Jujuy

Des *wakas* et des croix chrétiennes dans le Jujuy colonial et contemporain

Résumé

Cet article aborde l'étude du procès de déstructuration du culte des *wakas* sous la juridiction de San Salvador de Jujuy au XVII^e siècle. À partir de l'analyse de documents coloniaux écrits, il propose l'existence de deux mécanismes complémentaires: d'un côté, l'action de brûler les corps morts des caciques locaux comme moyen de fermer toute possibilité de construire le corps de l'ancêtre comme *mallqui*; de l'autre, l'installation de la croix chrétienne conçue comme une entité sacrée. Finalement, l'article analyse la survie et la transformation des logiques ontologiques du culte aux *wakas* dans l'actuelle province de Jujuy, à partir de la narration du Dr. Madrazo sur la découverte d'une "momie" dans la Puna.

■ **Mots clés:** *Wakas*, croix chrétiennes, Jujuy

Introducción

El 15 de octubre de 1985 el diario *Tiempo Argentino* publica una entrevista al Director del Instituto Interdisciplinario Tilcara, Dr. Guillermo Madrazo,¹ en la que el entrevistado ilustra el modo en que su equipo trabaja en conjunto con la comunidad local a partir de un pintoresco relato centrado en el hallazgo de una "momia" por parte de un poblador de la Puna llamado Don Ábalos, y en las charlas con este para convencerlo de trasladar la "momia" al museo² (Canteros y Canteros, 15/10/1985: 17). La denominación de "abuelo" dada por Don Ábalos a la "momia", así como el trato de ser viviente conferido a esta y la modalidad de rituales desarrollados, inscriben este hecho en el terreno de las *wakas*.

Mi encuentro con esta nota periodística tuvo lugar en el marco de la cursada del seminario de doctorado titulado "*Wakas e imágenes en el mundo andino prehispánico*", dictado por la Dra. María Alba Bovisio y motorizó, en primer lugar, la pregunta por la pervivencia y transformación de determinadas lógicas ontológicas del culto a las *wakas* en el ámbito de la actual provincia de Jujuy. En este sentido, recupero la perspectiva de Astvaldur Astvaldsson (2000) para quien pervivencia y transformación son conceptos interrelacionados dado que no hay entre ellos continuidad sin mutaciones.

En segundo lugar, estimuló la inquietud por conocer las formas particulares que habrían adquirido los procesos de destrucción y represión del culto a las *wakas* en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. Es así que revisité algunas de las fuentes documentales coloniales más conocidas, como las producidas por Nicolás Del Techo (1897 [1673]) o el Padre Pedro Lozano (1941 [1733]; 1755); y también otras no tan abordadas, como las *Cartas Anuas* de la Provincia del Paraguay del siglo XVII que pertenecen al Fondo Antiguo del Colegio del Salvador y la *Doctrina cristiana y catecismo* (1583) actuante en esta zona y producida bajo los lineamientos del Tercer Concilio Limense (1583-1591) que se conserva en la Biblioteca del Archivo Mitre (CABA). En esta revisión documental surgieron dos ideas a partir de las cuales se plantea la organización general de este artículo:

1 El Dr. Madrazo estuvo a cargo de la dirección del Instituto Interdisciplinario Tilcara, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, entre los años 1984 y 1988. Previamente, a comienzo de los setenta, había asumido la Dirección de Antropología e Historia de la provincia de Jujuy. Ver Tarragó (2005) para reflexionar sobre los aportes del académico a la arqueología del noroeste argentino.

2 En la nota no se indica cuál fue el museo de destino.

- 1- En la jurisdicción de San Salvador de Jujuy, particularmente en el territorio que los jesuitas denominan “el país de los omaguas”, uno de los mecanismos de desestructuración del culto a las wakas habría consistido en la quema de los cuerpos muertos de algunos caciques. Uno de los casos aparece consignado por Lozano (1755) y otro por Del Techo (1897 [1673]).
- 2- La cruz fue uno de los símbolos cristianos que se instaló desde el inicio de la evangelización y, a pesar de las normativas de la iglesia católica sobre su correcto uso y funcionamiento, fueron los mismos evangelizadores y conquistadores quienes impulsaron concepciones ambiguas respecto de su estatuto de imagen, oscilando entre representación y “presentificación” (Bovisio, 2019). En las fuentes consultadas se detectaron casos en los que la cruz operó con capacidad para la conversión de los principales caciques, para la extirpación de antiguas idolatrías y en los que se le confirmó valor a su materialidad al convertir los fragmentos de una cruz destruida por indígenas en una reliquia con valor cultural. En todos estos ejemplos, la cruz operó como una entidad viva.

En función de abordar los tres lineamientos planteados, el presente trabajo consta entonces de los siguientes apartados: a) Caracterización del concepto de *waka* a partir de bibliografía especializada. b) Desestructuración del culto a las *wakas* y quema de los cuerpos muertos de caciques locales. c) Imágenes cristianas entre la representación y la “presentificación”: el caso de la cruz. d) El “abuelo”, entre la cueva y el museo. Y e) A modo de cierre, reflexiones metodológicas.

Caracterización del concepto de *waka*

Para delimitar el concepto de *waka* es preciso mencionar, en primer lugar, que se trata de un término panandino, común a las dos lenguas más importantes en los Andes, el quechua y el aymara (Astvaldsson, 2000: 54). El mismo ha sido reconstruido a partir de distintas fuentes etnohistóricas producidas en el transcurso de la conquista española y la evangelización cristiana, como tratados de extirpación de idolatrías, diccionarios de evangelización, crónicas, Cartas Anuas. Tal como se verá a continuación, el concepto de *waka* es fundamental para indagar en la cosmovisión andina prehispánica y el funcionamiento de determinadas materialidades.

Siguiendo a algunos/as de los/as estudiosos/as en la materia consultados/as (Alonso Sagaseta de Ilurdoz, 1990; Salomon, 1998; Astvaldsson, 2000; Augustine *et. al.*, 2006; Bovisio, 2011, 2016 y 2019), podemos definir las *wakas* como entidades sagradas con capacidad de agencia (en el sentido de Gell, 2016), es decir, con voluntad e intencionalidad. Se trata de un concepto complejo que comprende una pluralidad de manifestaciones materiales naturales y artificiales como: accidentes de la naturaleza (montañas, ríos, lagos, etc.); hombres, plantas y animales que se destacan por determinadas características particulares (por ejemplo, mazorcas dobles, gemelos); objetos o imágenes plásticas manufacturados por humanos (esculturas, textiles, arquitectura, productos manufacturados e incluso intervenciones plásticas en la naturaleza y fardos funerarios en tanto nuevos cuerpos *post mortem*).

Entre las principales características de las *wakas* podemos enumerar: su comportamiento antropomorfo, su carnadura material, su modo de existencia polimorfo y su indisolubilidad con la noción de ancestro. A continuación ampliamos estas caracterizaciones.

En primer lugar, las *wakas* son agentes activos dentro de la trama social en la que están inscriptas pero no tienen una existencia trascendente, sino que existen en relación con los humanos. De allí que entre humanos y *wakas* tengan lugar intercambios materiales

y simbólicos que expresan relaciones interpersonales de mutua dependencia. De este modo, los humanos esperan de estas entidades sagradas bienestar y felicidad en tanto son criadoras de sus naturalezas y dueñas de tierras y ganado y, a cambio, les prestan distintos servicios o realizan diferentes prácticas como ofrendas de sacrificios.

En segundo lugar, la carnadura de las *wakas* es parte imprescindible de su sacralidad, ya que pertenecen a un orden ontológico en el que toda existencia es material y que se funda en la noción de *pacha* que implica la indisolubilidad del espacio-tiempo (Bovisio, 2016: 80). Dicho en otros términos, las *wakas* no representan lo sagrado, es decir que no están en lugar de otra cosa sino que son lo sagrado. En el ámbito de los objetos o imágenes plásticas producidos por los humanos, esta caracterización permite distinguir o discriminar entre objetos o imágenes que efectivamente podrían haber funcionado como *wakas* o “presentificaciones” de las que podrían haber funcionado como representaciones o *unancha*³ (Bovisio, 2019).

En tercer lugar, las *wakas* están caracterizadas por la multiformidad que “responde al principio de que las cosas son en un continuo ontológico fundado en una multiplicación de vinculaciones entre todo lo existente” (Bovisio, 2016: 80). Esto quiere decir que el modo de existencia de las *wakas* es polimorfo, de allí que una misma *waka* pueda adquirir distintas corporalidades.

En este sentido, y enlazando con la cuarta característica definida como la indisolubilidad entre las nociones de *waka* y ancestro, Bovisio señala que:

(...) los tratados de extirpación, encabezados por Arriaga, taxonomizaron los tipos de *wak'as*, mientras que una lectura atenta al conjunto de las fuentes permite vislumbrar que no se trataría de entidades diferenciadas (distintos “ídolos”) sino de un complejo que remite de manera multiforme a los antepasados (*mallquis*) reales y míticos como al tiempo-espacio (*pacha*) del origen de los hombres y de la naturaleza (*pacarina*). (Bovisio, 2016: 80)

En este sentido, todas las formas de *waka* remiten al ancestro en tanto origen y fundamento de la vida y de la identidad del grupo (Bovisio, 2019: 243).

Con la caída del *Tawantinsuyu* bajo el dominio español y la imposición de la nueva religión monoteísta cuyo único objeto de adoración es el dios cristiano, se suspendieron las expresiones colectivas del ritual prehispánico y el culto a las *wakas* pasó a ser considerado idolátrico por las autoridades coloniales. Erradicar las *wakas* era clave en la desestructuración del mundo andino prehispánico en tanto eran fundamento de las prácticas y concepciones cosmológicas ahora perseguidas. De allí que, a partir de mediados del siglo XVI, la Iglesia instrumentara una serie de procedimientos orientados a detectar y extirpar idolatrías, destruir *wakas*, suprimir prácticas, costumbres y rituales indígenas (como borracheras rituales, perforación de orejas, etc.),⁴ los cuales estuvieron acompañados por el intento de sustitución de cultos

³ Bovisio refiere que en las crónicas, procesos y tratados de extirpación de idolatrías los conceptos de ídolos, *wakas* y representaciones o imágenes se utilizan sin una distinción definida, y que es en los diccionarios de evangelización confeccionados en plena campaña de extirpación en donde estos conceptos aparecen diferenciados. En este sentido, la autora señala que en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1984 [1612]), puede encontrarse que el concepto de *huaca* aparece con el mismo estatuto que el de “ídolo”, pero diferenciado del concepto *unancha*, el cual es definido como “imagen, figura, sacar imagen de otra pintando o dibuxando” (Bertonio, 1984 [1612]; Bovisio, 2019: 246). Para Bovisio, la definición del término *unancha* “expresa el concepto de representación en tanto alude a ‘sacar imagen de otra’, lo que interpretamos como construir un signo icónico a partir de un referente” (2019: 246).

⁴ Siguiendo a distintos autores (Duviols, 1977, 1986; Urbano 1981, 1993, entre otros) y a partir del relevamiento de distintos documentos escritos, Bovisio (2011) establece un recorrido temporal con hitos sobre preocupaciones, acontecimientos y resoluciones en torno a los procesos de extirpación de

paganos por cultos cristianos. No obstante, este modo de ser de las *wakas* vinculado a la multiformidad, a la corporalidad permanente, y a la carnadura en elementos de la naturaleza como la montaña o el cielo, hizo que la erradicación del culto a las *wakas* fuera una empresa en muchos casos dificultosa. En ese sentido, y a modo de ejemplo, podemos decir que la implantación de cruces cristianas en las montañas o las peregrinaciones en honor a santos/as y vírgenes cristianas a santuarios de altura no desactivaron el culto a las *wakas* encarnadas en altas cumbres, fuentes de agua o rocas notables, sino que ese nuevo imaginario remodeló los antiguos cultos, así como también la memoria social inscrita en esa geografía sagrada. En efecto, y siguiendo a Abercrombie (2006), aún hoy celebrar, cantar, libar en el tránsito por los senderos sagrados son formas de memoria andina por medio de las cuales los/as andinos/as del siglo XXI se relacionan con su pasado para explicarlo, relatarlo, conmemorarlo, reinventarlo, pero ahora en un tejido imbricado e inseparable entre “lo andino de origen prehispánico” y “lo cristiano”.⁵

Desestructuración del culto a las *wakas* y quema de los cuerpos muertos de los caciques locales

En este apartado nos centramos en el estudio de algunos aspectos del proceso de desestructuración del culto a las *wakas* en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy,⁶ territorio que fue parte del sector sur del *Tawantinsuyu* y que en tiempos coloniales integró la Gobernación del Tucumán dentro de la Audiencia de Charcas.

La arqueóloga López (2011) en un trabajo donde aborda el estudio del culto a los cuerpos muertos de infantes y adultos en ollas en el territorio de la quebrada de Humahuaca, se pregunta si hubo Visitas y persecución de idolatrías en dicha zona comprendida en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy; y si bien concluye que no hay pruebas concretas de campañas, encadena una serie de eslabones que funcionan

idolatrías. La autora señala, por ejemplo, que en 1541, el Vicario General del Cuzco, Luis de Morales, escribe al rey señalando la importancia de reprimir los cultos a las momias y *wakas* incaicas. Más tarde, el Arzobispo de Loayza en una Instrucción esboza el protocolo de lo que luego serán las futuras visitas de extirpaciones de idolatrías, definiendo que cada año el cura doctrinero debía detenerse seis u ocho días en cada pueblo para buscar y destruir *wakas*. El Primer Concilio Limense (1551) hace referencia a la atención que debían poner los doctrineros ante el robo de cuerpos sepultados en los cementerios cristianos. En el Segundo Concilio Limense (1567), se enumeran ritos (borracheras, sexuales) y costumbres (perforación de orejas, deformación craneana como marca de prestigio) que son señalados como prácticas de resistencia religiosa. El Tercer Concilio Limense (1583-1591) confirma la orientación del anterior, y se redactan los catecismos en lenguas vernáculas y sermonarios, destinados a la predicación de la Doctrina. Finalmente, Bovisio señala que la empresa extirpadora se profundizó entre 1610 y 1660 a partir del señalamiento del padre Francisco de Ávila en Huarochirí respecto de que la fiesta de la Asunción de la Virgen encubría rituales a las principales divinidades de la región como *Pariacaca* y *Chaupiñauca*.

⁵ Para nuestra zona de estudio y siguiendo a Ochoa y Otero (2017), vale señalar que en el cerro Sixilera (ubicado en el tramo central de la quebrada de Humahuaca y elemento geográfico de alta visibilidad), se encontraron evidencias arqueológicas pertenecientes a los períodos Formativo, Medio, Tardío e Inca (como cuentas de collar de piedra caliza, mineral de cobre, lapislázuli y valvas de moluscos, fragmentos de cerámica, puntas de proyectil de obsidiana y basalto y trozos de mineral de cobre) que permiten sostener que el cerro habría funcionado como *waka* en el contexto preincaico y que luego esta *waka* habría sido incorporada al circuito de caminos del Imperio incaico. Los autores plantean que la veneración a este cerro-*waka* fue resignificada durante la evangelización cristiana y que esto se manifiesta en las peregrinaciones católicas que se desarrollan en la actualidad en honor a la Virgen María bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario. Los/las peregrinos/as parten desde La Huerfana, sitio que —según arqueólogos como Raffino (1993)— habría sido centro administrativo incaico, hasta el oratorio ubicado en la cúspide del cerro (a 4.865 msnm). Los autores detectaron piedras con canteo regular en el recinto del oratorio que podrían provenir de otras estructuras arqueológicas asociadas, con claras características prehispánicas.

⁶ La ciudad de San Salvador de Jujuy fue fundada en 1593 y su jurisdicción comprendía el valle de Jujuy, en el que se asentaba la ciudad, la quebrada de Humahuaca y la actual puna de Jujuy.

como indicios de que pudo haberlas, a pesar de la ausencia de documentos escritos. En este sentido, lo primero que señala es que la quebrada de Humahuaca formó parte del Obispado del Tucumán desde sus comienzos y que incluso el obispo del Tucumán Francisco de Vitoria participó del Tercer Concilio Limense (1583-1591). En segundo lugar, menciona que las conclusiones de este Concilio, entre las que se encuentra la disposición sobre el procedimiento de Visitas, entraron en vigor por Cédula Real en 1591 y que fueron posteriormente refrendadas por el Primer Concilio Provincial celebrado en La Plata (1627-1629). En tercer lugar, señala que, según Dussel (1979), hasta 1629 hubo tres obispos que visitaron efectivamente el territorio del Tucumán, pero que no hay documentación escrita sobre esas Visitas.⁷ Por último, menciona que por recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias (1681), los textos del Tercer Concilio Limense (como catecismos y sermonarios traducidos a las lenguas vernáculas) debían ser respetados como leyes por todas las provincias de las Indias y que sus textos debían ser tenidos por doctrineros, parroquias y conventos. En efecto, el Obispado del Tucumán tuvo posesión de una copia de la *Doctrina Christiana y Catecismo* editada en 1583 en Lima. Uno de estos catecismos pertenece actualmente a la Biblioteca del Museo Mitre de la Ciudad de Buenos Aires, y un fragmento será analizado en el próximo apartado a propósito de la problemática sobre el estatuto de las imágenes de culto cristiano.

Ahora bien, a pesar de la inexistencia de documentos escritos sobre campañas de extirpación de idolatrías en la región,⁸ la revisión de algunos de los cronistas oficiales de la Compañía de Jesús, como Pedro Lozano (1941 [1733]; 1755) y Nicolás Del Techo (1897 [1673]), me permitió detectar pequeños relatos que contribuyen al análisis de la problemática. Se trata de dos fragmentos que mencionan la quema de los cuerpos muertos de caciques locales hacia fines del siglo XVI y principios del XVII. Si bien estos relatos —así como los datos que concatena López— son insuficientes para afirmar de manera taxativa la existencia de campañas de extirpación de idolatrías o de estrategias articuladas para tal propósito en la región, considero que permiten postular (al menos como hipótesis) que la quema de los cuerpos muertos de caciques locales habría constituido un mecanismo que contribuyó a la desestructuración del culto a las *wakas*, en tanto esta acción radical e irreversible clausuraba la posibilidad de construcción del cuerpo muerto del ancestro como *mallqui*, y en tanto que, desde el punto de vista de la evangelización, el culto a los *mallqui* implicaba un contenido idolátrico.

Es necesario mencionar aquí que Bernard y Gruzinski (1992) señalan que en territorio peruano el fuego fue un recurso frecuente en la destrucción de *wakas móviles* (como *mallquis*, maderas talladas, plumas, etc.) por ser considerado como “el mejor medio para extirparlas definitivamente”. Estos autores agregan que los indígenas “temían por encima de todo la aniquilación del cuerpo por el fuego”, y ponen como ejemplo

7 Estos tres obispos son: Francisco de Vitoria, dominico y obispo entre 1582 y 1587; Hernando de Trejo y Sanabria, franciscano y obispo entre 1596 y 1614; y Julián de Cortázar, clérigo menor y obispo entre 1618 y 1626 (López, 2011: 4).

8 Las fuentes principales sobre extirpaciones pertenecen principalmente al norte, centro de Perú y área de Cuzco. Bovisio (2011: 59) referencia que Duviols (1977) y Saignes (1989) sostienen la inexistencia de campañas en el área surandina y atribuyen dicha situación a la cadena de intereses que iba desde curacas hasta altas jerarquías eclesiásticas, quienes se beneficiaban con el mantenimiento de ciertas prácticas andinas como el consumo de chicha. La autora señala también que, en cambio, Castro (1993; 2009) afirma que la escasez de documentos se debe a la dispersión de estos en distintos archivos (eclesiásticos, civiles, europeos y americanos) y sustenta dicha afirmación a partir del hallazgo de un documento sobre extirpación de idolatrías en Atacama, territorio comprendido dentro de la Audiencia de Charcas. Según Bovisio, este documento es además valioso porque en él aparece el nombre de Socomba, creando sospecha de una posible vinculación entre *waka* y curaca, y entre Atacama y valles Calchaquíes. Finalmente, Bovisio destaca que los documentos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752) publicados por Polia Meconi (1999) confirman la existencia de procesos de extirpación de idolatrías en el área surandina.

un relato de Pedro Pizarro, quien “cuenta que el Inca Atahualpa aceptó convertirse para escapar a la hoguera que era su destino seguro”. Finalmente, Bernard y Gruzinski afirman que “quemar las momias era no solamente poner fin a una práctica del mayor nivel idolátrico, sino ante todo cortar definitivamente el lazo que unía a los indios con sus antepasados” (1992: 155-156). La relevancia del lugar que los cuerpos muertos convertidos en *mallquis* ocupan dentro de las comunidades andinas prehispánicas se expresa también en algunos eventos en los que los indígenas juntan las cenizas de los cuerpos quemados o desentierran los cadáveres sepultados en las iglesias, con el propósito de devolverlos a la trama social para que continúen teniendo agencia (Augustine *et al.*, 2006).

Presentamos ahora los relatos hallados y seleccionados para pensar la problemática. El primer relato nos lo ofrece el jesuita Del Techo, quien menciona que luego del apresamiento de los “caciques de los omaguas”, Viltipoco y Teluy,⁹ así como de su conversión y permanencia en la fe cristiana,

Muy diferente fué la suerte de otro cacique, quien no pudiendo hacer apostatar á un hijo suyo, mozo de excelente carácter, se arrojó al agua, donde espiró; algunos amigos del hijo y éste quemaron el cadáver del suicida para temor del pueblo. Pasado algún tiempo, conociendo el gobernador del Tucumán que las costumbres de los omaguas dependían de las que tenían los caciques, hizo que estos trasladaran su residencia á las inmediaciones de la capital, medida tan provechosa y eficaz que en adelante dichos indios omaguas vivieron sujetos á los españoles y no opusieron resistencia al Evangelio. (1897 [1673]: 231; el subrayado es propio)

El segundo relato nos lo ofrece el jesuita Lozano y ocurre con posterioridad a la muerte cristiana del cacique Viltipoco. El Padre Lozano (1755) describe una conspiración de dos caciques rebeldes que fue motivada por el demonio para detener el avance de la fe cristiana en el “país de los omaguas”, producto de la tarea evangelizadora de los Padres Monroy y Añasco. Es el hijo de uno de los caciques, llamado Don Phelipe, quien

(...) dió parte de todo el cafo à cierto Epañol principal, arcaduz, por donde llegó à noticia del Governador: y efte, con toda cautela, mandò prender al Cazique malcontento, y affegurar fu perфона en la Ciudad de Salta; pero el acufado, de fu propia conciencia, y temerofo del jufto castigo, que amenzaba à fu aleve delito, fe dió à sí mifmo la pena merecida, por huir la afrenta de morir en publico: echandofe un dogal à la ganganta, con que fe quitò violentamente la vida, paffando defefperado à los tormentos eternos. Mandò el Governador, que fu cuerpo fueffe al día siguiente abrafado en publica hoguera, y para que à la luz de aquellas llamas campeaffe mas la fidelidad del Cazique Don Phelipe, quifo èl mismo acarrear en fus ombros la leña, que avia de cebar el incendio. De nueftro prudentifimo Rey Phelipe Segundo fe pondera juftamente, por extremo de fu piedad, y religion, aquella protefta, en que repetía, que à fer el Principe fu hijo herege, ò cifmatico,

9 La conquista definitiva de la Quebrada por parte de los europeos tuvo lugar hacia fines de 1594 cuando el fundador de San Salvador de Jujuy, Francisco de Argañaraz y Murguía, apresó a gran parte de los caciques de la región (Sica *et al.*, 2007). Sica y Zanolli señalan que, según el propio Francisco de Argañaraz y Murguía, “los testigos por él convocados en su Probanza de Méritos y Servicios, Viltipoco, líder de la resistencia indígena fue capturado mientras descansaba, junto con otros caciques, luego de una larga jornada agrícola en las cercanías del actual pueblo de Purmamarca. Este hecho habría impedido que una gran revuelta indígena pusiera en peligro la supervivencia misma de la ciudad de Jujuy” (2010: 74). Los autores destacan que comenzaba así la leyenda de un feroz cacique que habría tenido un rol protagónico en los alzamientos indígenas pero que habría sido derrotado y apresado sin pelear. En ese mismo artículo, Sica y Zanolli rescatan discursos históricos tradicionales y locales en torno al apresamiento de Viltipoco en Purmamarca para mostrar y analizar cómo, a través de los relatos de un hecho histórico, se construye la memoria de un pueblo. Finalmente, recopilan una serie de estudios históricos que, desde distintos marcos teóricos, replantean la identidad de Viltipoco, su poder y manejo político.

daría èl mifmo por fus Reales manos la leña, para abrafarle por victima de fu Fè; pero aqui un vaffallo de fu mifmo nombre, aunque criado con tan diferente política, fe entendiò tan bien con las leyes de la fidelidad, y religion, que executò en medio del barbarifmo, los que fueron folamente defeos en tan Sabio Monarca. (1755, Tomo I: 219-220; el subrayado es propio)

Como mencionamos en el inicio del apartado, los documentos son insuficientes para afirmar que los dos episodios de quema de los cuerpos muertos de los caciques hayan sido parte de procesos de extirpación de idolatría en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. En efecto, la omisión de actores religiosos como responsables de estas acciones y la participación de las autoridades políticas nos invitan a pensar esos episodios como castigos ejemplares a caciques que eran considerados rebeldes al momento de la finalización de la conquista en la zona. No obstante, y aun cuando se tratara de acciones punitivas, las quemas de los cuerpos tuvieron una “consecuencia colateral”: clausuraron la posibilidad de construcción del cuerpo del ancestro como *mallqui*. Y por ello, sostenemos que la acción de quemar los cuerpos muertos puede ser pensada como un mecanismo tendiente a la desestructuración del culto a las *wakas*, dado que sin esos *mallquis* o nuevos cuerpos artefactuales *post mortem* (en términos de Bovio y Costas, 2014) no solo se eliminaban determinados rituales que desde el punto de vista de la iglesia católica eran idolátricos, sino que también se suprimía la continuidad del grupo.

En este punto, cabe enfatizar nuevamente que en el mundo prehispánico, humanos y *mallquis* establecían estrechas relaciones que se expresaban en distintas acciones como las consultas que los humanos les hacían para tomar decisiones,¹⁰ en las comidas y bailes que se les ofrecían, o en la participación de los *mallquis* en distintas ceremonias. La acción de quemar los cuerpos de los caciques tiene entonces como consecuencia el quiebre definitivo del lazo que une a los indígenas con sus antepasados. Vale recordar también que el culto al cuerpo del ancestro transformado en *mallqui* estaba fundado en la idea de que en esa materialidad anidaba la potencialidad de la vida (*camay*) y, en tal sentido, es interesante destacar que en quechua el vocablo *mallqui* significa “huesos de los antepasados” pero también “semilla” o “planta”. En efecto, de los ancestros dependía el ciclo vital ya que cumplían la función de garantizar la renovación y reproducción tanto de la vida natural como de la social.

Por último, resta pensar la participación de los caciques jóvenes en los episodios de quema de los cuerpos de sus padres. Para ello, debemos tener en cuenta que los dos fragmentos citados se inscriben en narrativas oficiales de la Orden jesuita, y que en ellas se “narran la lucha de los misioneros de la Orden por ganar almas para Dios, combatir al Demonio y sacar a los gentiles de la oscuridad en la que viven” (Cargnel, 2007: 322). Atendiendo a esas características propias de ese género discursivo, podemos decir que ambos relatos construyen el avance de la cristiandad en estas tierras como un proceso tendiente al éxito (aunque a veces con retrocesos), gracias a la colaboración de las nuevas generaciones: así, en ambos relatos son los caciques de mayor edad quienes resisten la imposición del nuevo orden colonial, conspiran aún luego de su conversión al cristianismo, y son sus hijos quienes los delatan, colaboran con las autoridades políticas en la quema de los cuerpos muertos de sus padres, e incluso parecerían adoptar los nuevos códigos culturales de los vencedores (situación que es llevada al extremo por Lozano en la comparación entre el cacique joven y el monarca europeo a partir del nombre Don Phelipe).

¹⁰ Curatola Petrocchi (2016) señala el carácter auditivo de la religiosidad andina y, en función de ello, el carácter aural de los santuarios, en tanto esos espacios de culto fueron concebidos como lugares adonde acudir para oír la voz de los dioses. De allí que algunos de los cronistas coloniales usaran el término “oráculo” para explicar la naturaleza y función de las *wakas*.

Es importante tener en cuenta que, del mismo modo en que puede ponerse en duda que todos los indios bautizados (y que tenían nombres cristianos) estuvieran efectivamente convertidos (Castro, 2009: 81), también se lo puede hacer en relación a que los jóvenes quemaran a sus padres movilizados por su incorporación a la nueva fe. En ese sentido, Bovio señala para el contexto peruano que “a veces los indígenas eran obligados a quemar ellos mismos los cuerpos de sus antepasados en aras de volver más violentamente eficaz esa ruptura” (2011: 17).

Imágenes cristianas entre la representación y la “presentificación”: el caso de la cruz cristiana

En este apartado abordamos otro aspecto del proceso de desestructuración del culto a las *wakas*, el relativo a la imposición de símbolos e imágenes de la nueva religión monoteísta en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy. Más precisamente nos ocupamos del caso de la cruz cristiana, símbolo identitario de los cristianos y código visual que condensa el relato de martirio y resurrección de Cristo y, por tanto, simboliza para la iglesia católica la fugacidad de la vida y la salvación en la eternidad.

El Tercer Concilio Limense impulsó el valor de las imágenes en la predicación y redactó catecismos en lenguas vernáculas que fueron distribuidos en territorio virreinal. En la *Doctrina christiana y catecismo* (1583) —actuante en nuestra zona de estudio— encontramos una mención a la problemática del estatuto de las imágenes del culto cristiano, a propósito del correcto uso de la cruz. En formato de diálogo se pone en boca de los indígenas el interrogante sobre si también son idólatras los cristianos por el modo en que se relacionan con sus imágenes. Veamos el fragmento referido:

P. Quien quebranta el madamieto de horar a Dios?

R. El que adora qualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas, o da crédito a falfas factas, y heregias, o fueños, y queros, que fon vanidad, y engaño del Demonio.

P. Según ello, todas las ceremonias, que efeña los Indios viejos, y hechizeros, cotra la ley de los chriftianos, fon vanidad, y engaño del Demonio?

R. Afsi es padre fin dubda ninguna, y los que las vfan feran condennados con el Demonio.

P. Pues porque los chriftianos adoran las imágenes de palo, y metal, fi es malo adorar los Ydolos?

R. No adoran los chriftianas las ymagenes de palo, y metal, por fi mefmas, como los ydolatras, ni piéfan, que enellas mifmas ay virtud, y diuinidad, mas mirando lo q repreferentan, adoran a lefu Chrifto en la cruz, y en fu imagen, y reuerencian a nuftra Señora la virgen Maria, y a los otros fanctos, q eftá en el cielo, pidiédo fu fauor, y las mifmas ymagenes reuerencian, no por lo que fon, fino por lo q repreferentan. (*Doctrina christiana, y catecismo...* 1583: 58-60; el subrayado es propio)

Se plantea entonces que el uso correcto de la imagen es el de representación, es decir, el de signo que está en lugar de una entidad o prototipo ausente. No obstante, en este apartado recuperamos tres relatos en los que son los propios religiosos quienes impulsan, estimulan e instalan usos ambiguos de la cruz, e incluso adscriben a ellos. Desde fines del siglo XVI, religiosos y conquistadores impulsan un abanico de relatos en los que la cruz opera como agente con poder o capacidad para intervenir

en el curso de los acontecimientos mundanos (al lograr la conversión de caciques despiadados), vehicular hechos milagrosos (extirpando idolatrías) y/o demostrar su propia sacralidad (al constituirse como reliquia). Puede advertirse entonces una tensión al interior de la Iglesia entre la imagen de culto cristiano como representación y como “presentificación” (en términos de Bovisio, 2019), es decir, como algo que es una entidad sagrada.

Entre los episodios en los que se destaca el poder de la cruz en la conversión de las poblaciones encontramos uno inaugural para la épica cristiana en la región que es el de la conversión del cacique Viltipoco, quien en los relatos contruidos por Nicolás del Techo (1897 [1673]) es caracterizado como “tirano”, “monstruo”, enemigo que incendió las iglesias de Cristo, destruyó las cruces y mezcló las cosas paganas con las religiosas. En esos relatos, que son coetáneos a los dos episodios de quema de los cuerpos de caciques locales, se destaca que en la capitulación de Viltipoco y de otros caciques intervinieron la cruz y la palabra como armas eficaces de la conversión:

El P. Gaspar Monroy, deseando una muerte gloriosa, á pesar de los consejos que le daban sus amigos para disuadirle del temerario proyecto que había concebido, penetró en el país de los omaguas, llevando por toda arma cruz y por único compañero el lego Juan de Toledo. Quiso Dios, contra lo que era de esperar, que fuese benévolamente recibido por los indios. Su predicación tuvo tan feliz éxito, que cinco caciques autores de homicidios y sacrilegios pidieron ser instruidos en la religión cristiana y recibir el Bautismo. Poco después se convirtieron seiscientos omaguas, hechos corderos de lobos que eran antes, y doscientos diez y ocho renegados abjuraron sus errores, casándose luego como ordena la Iglesia. (del Techo 1897 [1673]: 222; el subrayado es propio)

Los relatos contruidos por los jesuitas en las *Cartas Anuas* de la Provincia del Paraguay de mediados y fines del siglo XVII manifiestan buena acogida por parte de las poblaciones locales para las estampas, cruces, rosarios y otros “donecillos” que eran entregados por los misioneros para la captación a la doctrina (López, 2009).¹¹ En efecto, destacan eventos en los que los indígenas comprueban la capacidad de esas imágenes del culto cristiano para intervenir en el curso de la realidad. Así, por ejemplo, el Padre Cristóbal Gómez escribe al Padre Pablo Oliva referenciando que en 1674, en la ciudad de Jujuy tuvo lugar un episodio de conversión de una indígena luego de experimentar y comprobar por sí misma el poder de una cruz. Su relato menciona que:

Un demonio sumamente feo y terrible se presentó a una pobre mujer al volver a su casa, de la cual había salido solo para adornar con flores la santa cruz levantada en la plaza mayor, venerándola enseguida rezando de rodillas. Este aspecto terrible le bastó, para confesarse de sus pecados. (*Carta Anua en Notas inéditas...*: CD 2/3, Carpeta 1672-1675, f. 188, 040)

Este hecho “milagroso” motoriza que la mujer se confiese ante los misioneros jesuitas luego de quince años de ocultar sus “pecados”, es decir, continuar con la liturgia andina. En este relato, la cruz floreada emplazada en la plaza mayor de Jujuy demuestra tener agencia para combatir al “demonio”, es decir, a la liturgia andina que convive con la cristiana. Este hecho expresa también la confusión entre veneración y adoración

¹¹ Vale aclarar que la Compañía de Jesús no se asentó de manera estable en la región de Humahuaca, sino que los misioneros accedían a la zona desde su colegio en Salta y desde San Salvador de Jujuy, principalmente durante la época de Cuaresma. En esas ocasiones, aprovechando que en abril y mayo disminuye la pluviosidad estival, desarrollaban sus misiones circulares tomando como punto de partida y concentración la localidad de Uquía. Desde allí, los jesuitas transitaban por la quebrada de Caleta (lateral a la troncal de Humahuaca) y/o sendas que pudieron estar en uso desde tiempos prehispanicos, hacia las comunidades del Chaco salteño, localizadas al oriente de las serranías del Zenta (López, 2009; Lanza y López, 2019).

manifestada en la práctica de florear la cruz y en el valor protector o de talismán atribuido a la misma.

Cuando las crónicas de los jesuitas referencian una recepción adversa o agresiones efectuadas a las cruces por parte de indios idólatras, los religiosos contraponen usos “correctivos” o “antídotos” que son ambiguos desde las normativas de la Iglesia católica, ya que tensionan el estatuto lícito de la imagen como representación. Tal es el caso de una cruz que, luego de haber sufrido los ataques de los indios paganos, se transforma en una reliquia, cuyos fragmentos son emplazados en el altar de la iglesia matriz.

Así, cuando asume Ángel de Peredo la Gobernación del Tucumán a mediados del siglo XVII, los indios considerados bárbaros invaden varias ciudades, entre ellas Esteco y el pueblo de los indios ossas

(...) que caía en la jurisdicción de xuxuy, y en su iglesia ultrajeron la imagen de un devoto crucifijo, a quien después con bárbara impiedad hicieron pedazos, fragmentos, que se colocaron en un altar de la iglesia matriz de xuxuy (...). (Lozano, 1941 [1733]: 199)

En este relato, la cruz funciona como un cuerpo martirizado y el daño a la imagen cristiana permite su fundación como símbolo relevante, ya que la resistencia al intento de destrucción legitima su nuevo estatuto como imagen-reliquia, es decir, como objeto con poder immanente a su materialidad y, por ello, calificado para la veneración y entronización en el altar de la iglesia matriz de San Salvador de Jujuy. La transformación de los fragmentos de la cruz en reliquia podría responder también a la necesidad de objetos para el culto por parte de la iglesia local.

A su vez, el relato otorga identidad a los indígenas como “enemigos de la fe” a partir de su accionar iconoclasta. Poniendo en relación este caso con los episodios de quema de cuerpos de los caciques locales, podemos decir que se establece un juego en el que se alternan los roles de agresores y agredidos, y que además hay una lógica semejante entre reunir fragmentos de una cruz dañada y juntar las cenizas de cuerpos muertos, la cual implica no distinguir entre lo vivo como animado y las cosas como inanimadas.

El énfasis en la dimensión material presente en las últimas tres fuentes analizadas evidencia que, a pesar de los esfuerzos de la iglesia cristiana por corregir, encaminar, regular los usos de las imágenes de su propio culto, en el seno del cristianismo existe una tensión irresuelta entre imagen como representación de un prototipo divino que está ausente e imagen como “presentificación”, es decir, como objeto que contiene lo sagrado. Esta última concepción de la imagen como objeto multisensorial al que se le asigna poder y agencia a partir de destacar su dimensión de existente o agente vivo, sería cercana al funcionamiento que habrían tenido las *wakas* en el mundo prehispánico. Por ello, podría pensarse que esta convergencia fue propicia para posibilitar el acercamiento de concepciones y prácticas en torno a determinados objetos plásticos (especialmente en contexto ritual o celebratorio). No obstante, hay una diferencia sustancial entre la concepción de una imagen de culto cristiano como “presentificación” y la concepción de un objeto plástico como *waka*. Si bien ambas implican la atribución de características humanas a las imágenes, siguiendo a Bovisio y Penhos (2016), podemos decir que la primera de ellas responde a la idea de que la deidad enviste a la materia o habita en esa materia, y la segunda lo hace a una ontología (propia del mundo andino) compartida entre humanos, naturaleza y objetos, en la que alma y materia no son discernibles. En ese sentido, recordamos que estas autoras señalan que:

(...) la *waka* no es el receptáculo de un espíritu, sino un cuerpo cuyo principio vital está contenido en la materia (piedra, textil, metal, etc.). En la ontología andina todo lo existente tiene vida, *camay* (en quechua: “lo que anima”), y no se trata de un “alma” que habita en las cosas o en los seres mismos, es el espíritu de la materia, su poder, energía, etc., que proviene de la materialidad misma. (Bovisio y Penhos, 2016: 149)

El “abuelo”, entre la cueva y el museo

Considero oportuno retomar ahora la entrevista (aludida en la introducción) al Dr. Guillermo Madrazo, director del Instituto Interdisciplinario Tilcara que el diario *Tiempo Argentino* publica en 1985. En dicho fragmento el académico refiere el hallazgo de una “momia encogida y envuelta en unos ponchos” en una cueva, es decir, de un fardo funerario o cuerpo artefactual *post mortem* integrado por el cuerpo humano muerto y productos manufacturados (en términos de Bovisio y Costas, 2014). El relato es valioso ya que ofrece una descripción de primera mano sobre el comportamiento que el poblador puneño que dio aviso a Madrazo sobre la presencia de “un abuelo enterrado en una cueva” mantuvo con este “abuelo” o “momia” (según el poblador o según Madrazo), en el transcurso de las tareas emprendidas por el equipo de Madrazo para sacarlo de la cueva y trasladarlo al museo. El comportamiento aludido permite advertir que el cuerpo muerto del “abuelo” tiene el carácter de *waka* en tanto el poblador lo concibe como una entidad viva a la que se le reconocen deseos, sentimientos y a la que se le ofrecen ceremonias y libaciones. No solo se establece un intercambio interpersonal entre ambos sujetos sociales (el poblador y la “momia”) sino también una relación de parentesco a partir de la identificación como “abuelo”. El poblador se dirige al “abuelo” con trato amoroso e íntimo para pedirle perdón y ofrecerle explicación respecto del cambio de entorno que sufrirá, justificado en que en el museo encontrará un supuesto bienestar dado que no estará a la intemperie, pasando lluvia o calor.

Veamos ahora el fragmento de la entrevista realizada a Madrazo:

Entrevistador: —¿Cómo participa la comunidad en los trabajos que realiza el Instituto?

Madrazo: —Todo lo que hacemos, aun desde el punto de vista científico, gira en torno de dos principios: identidad (participación de la gente) y desarrollo apropiado (sin sometimientos ni condicionamientos). De esta manera, los pobladores sienten como propio el trabajo. Y realmente es así, porque son descendientes de población indígena. Tanto, que los apellidos mantienen aún plena vigencia (Namaní, Quipildor, Chañi, Sajama).

Entrevistador: —¿Puede reflejarnos esta participación en algún hecho?

Madrazo: —Sí. Hace algunos años, estábamos realizando un relevamiento en la puna jujeña y un buen día, aparece Don Ábalos, poblador y nativo de la zona, comentando que “hay un abuelo enterrado en una cueva”. Nos dimos cuenta de que se refería a una momia, y de inmediato, comenzamos a explicarle “qué era un museo” y si quería que la sacáramos del lugar “para que otra gente viera cómo eran los abuelos”. Don Ábalos aceptó la idea y luego de conversar con otras personas de su comunidad, nos dirigimos al cerro, encontrándonos con una momia encogida y envuelta en unos ponchos. Estaba momificada naturalmente por la sequedad del clima. Pensábamos que el trabajo sería de un par de horas, pero nos llevó todo

el día. Fue toda una ceremonia: constantemente ofrendas, oraciones. Y allí no terminó la cosa. Cuando nos disponíamos a partir con el hallazgo, (qué ocurrencia) había que velarlo durante dos noches en la misma saranda en que lo bajamos del cerro, y que después enterraron “como objeto sagrado”. Nuestro informante, que también ofició de guía, bebió bastante —como ocurre generalmente en estas ceremonias—. Estaba sumamente inspirado y lo que más lamenté realmente fue no tener el grabador, porque fue emocionante. En oraciones pedía perdón al abuelo por haberlo sacado. Le explicaba llorando “abuelito, nos tienes que perdonar, pero te sacamos para que no te siga dando la lluvia y el frío. Para que estés mejor en el museo”. Creo que esto da una idea de lo vigente que está ese pasado. (Canteros y Canteros, 15/10/1985: 17)

Hay tres cosas que me interesa destacar sobre el fragmento citado, dos de ellas corresponden a lógicas ontológicas del culto a las *wakas* que perduran:

En primer lugar, que la denominación de “abuelo” nos instala en el terreno de los vínculos de parentesco entre *wakas* y humanos. Alonso-Sagasetta de Ilurdoz, a propósito de la categoría de “hermano” del Inca asignada a los *guauqui*, señala que “el “parentesco” era uno de los lazos más fuertes y cohesionantes de las sociedades andinas, constituyendo además la base fundamental de relación entre los individuos de un mismo *ayllu* ya en tiempos preincaicos” (1990: 95). El *guaqui* era un “ídolo” asociado al Inca, elegido por él mismo (sea por revelaciones en sueños o por herencia entre otras opciones), que en ocasiones podía tener su misma apariencia y que mantenía una relación estrecha con el Inca. La denominación de “hermano” lo introducía en una vinculación personal con el Inca, con la *panaca* real ya que el Inca lo había introducido como un pariente y como objeto de adoración y protección del grupo, y finalmente también con el pueblo, dado que por la estrechez con el Inca era un objeto al que reverenciaban y ofrendaban en su carácter de proveedor de bienes y ayuda.

El vínculo de parentesco consolidado en vida del Inca se hacía más fuerte luego de su muerte, situación que se expresaba no solo por el hecho de que algunos *guaquis* fueron encontrados junto a los *mallquis* o junto a las cenizas del cuerpo, sino también porque la *panaca* mantenía su compromiso con el *guauqui* en tanto era dueño de tierras y gentes destinadas a su cuidado. La autora concluye que “el sistema de reciprocidad que se establece entre el ‘*mallqui*, *panaca* y *guauqui*’, permanecerá estable garantizando así en lo posible la tan buscada continuidad del grupo de parentesco dominante” (1990: 103). Esta práctica de legar “ídolos” protectores (*guancas*) a los miembros de la familia no era exclusiva del Inca, sino que también se extendía a señores y personas principales y al pueblo.

La desestructuración del mundo andino prehispánico implicó también la ruptura de los lazos que unían a las *wakas* como fundadoras de linaje con los hombres, no obstante algunas de las lógicas ontológicas perduran transformadas (Astvaldsson, 2000), tal es el caso de la denominación de “abuelo” que el poblador de la Puna le asigna a la “momia” conservada en la cueva.¹²

12 Los lazos de parentesco entre humanos y objetos plásticos, o entre humanos y animales en la actualidad en la provincia de Jujuy han sido también registrados en contextos domésticos y celebratorios. Académicos como Bugallo y Tomasi (2012) han estudiado las relaciones interpersonales y de mutua crianza entre los humanos y los animales que habitan la casa en la Puna jujeña, así como las prácticas y rituales desarrollados en torno a urnas domésticas que contienen imágenes de santos cristianos que operan como protectores de ganado, que actualizan la cosmovisión andina prehispánica y que funcionan como recuerdos del culto a las *wakas* (Bugallo, 2010). En ocasión de la fiesta de san Santiago en la localidad de Humahuaca en 2012, he podido observar que la imagen del santo contenida en una urna o retablo doméstico era tratada por sus dueños como un pariente. Este lazo parental se expresaba en denominaciones como “Santiaguito”, en un trato íntimo y afectivo, y además en un festejo de cumpleaños al santo que incluyó cantos y papel picado (Lanza, 2016). Vale la pena destacar que el retablo que contiene la imagen del santo se hereda, es un objeto que permanece dentro del contexto doméstico y, en ese sentido, recuerda a las *conopas* (*wakas* móviles vinculadas al

En segundo lugar, el relato da cuenta también de la pervivencia de un régimen ontológico en donde vivos, muertos, sujetos y objetos son parte de un continuum. El hecho de que el poblador local entierre la saranda, como objeto que se transforma en sagrado luego del contacto físico/material con el “abuelo”, expresa la continuidad de determinadas propiedades y modos de ser de las *wakas*. En ese sentido, el “abuelo” posee la propiedad de animar (*camay*) de las *wakas* en tanto infunde carácter sagrado o traspasa energía vital a la saranda, dando cuenta además de que, desde esta concepción, el límite del cuerpo no es físico sino que se continúa en la naturaleza o en los objetos.

Siguiendo la dinámica de los modos de ser de las *wakas* (*cay*, *tucoy*, *tiay*) que plantea Salomon (1998), me animo a plantear que en el caso analizado estos tres modos de ser se enlazan. Así, es posible advertir la existencia situada que deviene en el momento en que la *waka* actúa (*cay*) en la interacción e intercambio entre el poblador y la momia. Otro modo de ser de las *wakas* se vincula con una existencia que no es permanente, sino que se transforma (*tucoy*), es decir que deviene en el hacer y cambia de aspecto o identidad. En ese sentido, si bien no podemos decir estrictamente que el “abuelo” deviene saranda y que la saranda se constituye como *waka*, creemos que el hecho de que la saranda se entierre en el lugar donde estaba el “abuelo” manifiesta o se vincula con el tercer modo de ser de las *wakas*, el de ser en el espacio (*tiay*). Es así que el entierro de la saranda en el lugar donde estaba el “abuelo” operaría como una marca en el espacio (con carácter perdurable) que se vincula con el modo de ser permanente y en continuum con el territorio (*tiay*).

Finalmente, la operación de traslado “inmediato” de la “momia” al museo responde a los criterios arqueológicos propios del siglo XX, de allí el entusiasmo que expresa Madrazo y la certeza respecto de que la mejor opción es la conservación del hallazgo como bien patrimonial en el museo. En el traslado desde su “cueva” al museo, el “abuelo” es retirado del entramado social en el que tiene carácter de *waka* para adquirir un nuevo estatuto y agencia como pieza de museo.

A modo de cierre, reflexiones metodológicas

A lo largo del artículo sostuvimos que el proceso de desestructuración del culto a las *wakas* en la jurisdicción de San Salvador de Jujuy en el siglo XVII se habría desarrollado mediante dos mecanismos complementarios: por un lado, la quema de los cuerpos muertos de caciques locales como modo de clausurar la posibilidad de construcción del cuerpo del ancestro como *mallqui* y, por el otro, la instalación de la cruz cristiana concebida como entidad sagrada. Es decir que, al tiempo que se destruían las condiciones de posibilidad de constitución de *wakas*, se imponían e instalaban otros símbolos poderosos, como la cruz.

A partir de esa hipótesis principal, fuimos estableciendo algunas ideas más específicas:

- 1) Si bien no hay indicios suficientes para afirmar de manera taxativa la existencia de campañas de extirpación de idolatrías en la región, consideramos que los episodios de quema de cuerpos de los caciques locales promovidos por autoridades políticas podrían haber funcionado como castigos ejemplares, al tiempo que habrían operado como un mecanismo tendiente a la desestructuración del

culto familiar en tiempos prehispánicos). La potestad del retablo permite a esas familias desempeñar determinados roles en el transcurso de la celebración (como anfitrionas de la fiesta o como hitos móviles de la procesión en la plaza, por ejemplo), a la vez que brinda oportunidad para la reafirmación de la identidad familiar dentro de la comunidad. Por último, la fiesta es también oportunidad para vehicular la memoria del antepasado que legó el retablo a la familia y también las fórmulas festivas. A lo largo de toda la celebración está presente la memoria del antepasado.

mundo andino y, más precisamente, del culto a las *wakas*, dado que esas quemaduras clausuraron la posibilidad de construcción del cuerpo del ancestro como *mallqui* (práctica considerada como idolátrica desde el punto de vista de la iglesia).

- 2) Desde el inicio de la tarea evangelizadora desarrollada en la región, la cruz fue uno de los símbolos privilegiados en torno al que, tanto actores religiosos como políticos, construyeron relatos en los que destacaron su poder o capacidad para incidir sobre la realidad. Fueron los propios actores europeos quienes, a pesar de las recomendaciones de la Iglesia sobre el uso correcto de las imágenes sagradas, impulsaron una concepción de la cruz como entidad viva. Teniendo en cuenta que esta concepción de la imagen como “presentificación” sería cercana al funcionamiento que habrían tenido las *wakas* en el mundo prehispánico, planteamos que podría pensarse que esta convergencia fue propicia para posibilitar el acercamiento de concepciones y prácticas en torno a algunos objetos plásticos, principalmente a los inscriptos en el contexto ritual o celebratorio.
- 3) A pesar de los esfuerzos e iniciativas desplegados por la tarea evangelizadora desde el arribo de la religión monoteísta a la región y, posteriormente, de la constitución en el siglo XIX del Estado Nacional argentino (con la promoción de determinados valores en dispositivos como la escuela o la salud), aun en la contemporaneidad es posible encontrar prácticas o concepciones de los objetos que expresan la pervivencia de ciertas lógicas ontológicas vinculadas al culto prehispánico a las *wakas*. En efecto, el episodio recuperado en el artículo periodístico expresa la vigencia de la concepción del ancestro como waka entre los pobladores de la puna jujeña a fines del siglo XX.

El recorrido establecido a lo largo de este trabajo permite también destacar que en todos los casos analizados el hilo que los encadena es el valor asignado a la materialidad de determinados objetos y que, a pesar de algunas diferencias sustanciales en relación a la agencia del prototipo y de la materia, andinos/as y cristianos/as comparten determinadas lógicas en las que los objetos adquieren el carácter de entidades vivas. En ese sentido, es una tarea pendiente profundizar en el estudio del modo en que en celebraciones actuales del calendario cristiano funcionan y se construyen materialmente imágenes cristianas como las *aqueropoiéticas*, es decir, imágenes que no fueron producidas por una mano humana sino que tuvieron una génesis sobrenatural (contacto con una entidad sacra como el sudor del rostro de Cristo, por ejemplo) y cuyas reproducciones conservan ese carácter sagrado en tanto mantengan fidelidad con el prototipo (Belting, 2009). Me refiero puntualmente, al motivo conocido como “Paño de la Verónica” que aparece en imágenes pictóricas del siglo XVIII como la serie del *Via Crucis* de Diego de Aliaga en la iglesia de San Francisco de Asís en San Salvador de Jujuy,¹³ en cruces del siglo XIX como la perteneciente a la iglesia de Uquiá,¹⁴ o que es actualmente puesto en escena en las Ermitas que son construidas con elementos de la naturaleza circundante (como flores, semillas, arcillas, etc.) en ocasión del *Via Crucis* del Viernes Santo en la localidad de Maimará (figuras 1 y 2).¹⁵

¹³ Actualmente la serie compuesta por catorce pinturas se encuentra en el Museo del Convento e Iglesia de San Francisco de Asís en la misma ciudad. Las reproducciones de estas pinturas y las referencias técnicas e iconográficas pueden consultarse en Goris y Barbieri (1991: 243-249).

¹⁴ La reproducción y sus referencias técnicas e iconográficas pueden consultarse en Goris y Barbieri (1991: 375-376).

¹⁵ Dentro del ciclo de las Ermitas, son los elementos de la naturaleza los que dan cuerpo a las imágenes de muerte de Cristo. En el trabajo de campo desarrollado en abril de 2019, encontré en Maimará una Ermita cuyo procedimiento técnico es excepcional (en relación a las que pude relevar en campo en Maimará y en Tilcara, como así también en registros fotográficos pertenecientes a distintos archivos y colecciones). Se trata de la Ermita que oficia como la estación del *Via Crucis* que conmemora el episodio de “Verónica enjuga el rostro de Cristo”. Llama la atención que el paño es el único lugar vacío de la composición, es decir, se ve la blancura del lienzo soporte ya que no se lo cubre con elementos de la naturaleza. La omisión de elementos de la naturaleza (procedimiento técnico excepcional) en esa parte de la composición confiere al paño un estatuto diferente al resto de los elementos representados, quizás el de reliquia en tanto objeto de contacto con el rostro de Cristo. Al preguntar a sus creadores por los motivos que justificaron dicha elección, respondieron que la “transpiración



Figura 1. Ermita correspondiente a la estación del Via Crucis "Verónica enjuga el rostro de Cristo", Maimará. Semana Santa, 2019. Fuente: foto de la autora.

de Cristo es transparente" y que por ello habían elegido hacerla así, sin materiales. Esta frase que ha quedado resonando en mi cabeza como "curiosa", se resignifica a partir de la lectura de un artículo de Bugallo en el que se menciona que la transparencia y la fluidez son cualidades de las *wakas* "en el sentido de categoría[s] valorativa[s] que podrían vincularse con la transformación de la materia" (2016: 153). Lejos de querer simplificar lo planteado por Bugallo para materialidades como la *chuya* (bebida ritual) y el vellón de lana *kunti* en el ámbito de los rituales puneños de la señalada para "aplicarlo" al caso de las Ermitas, aspiro a dejar planteada la potencialidad de reflexionar sobre la relación entre materialidad del paño y estatuto de la imagen.

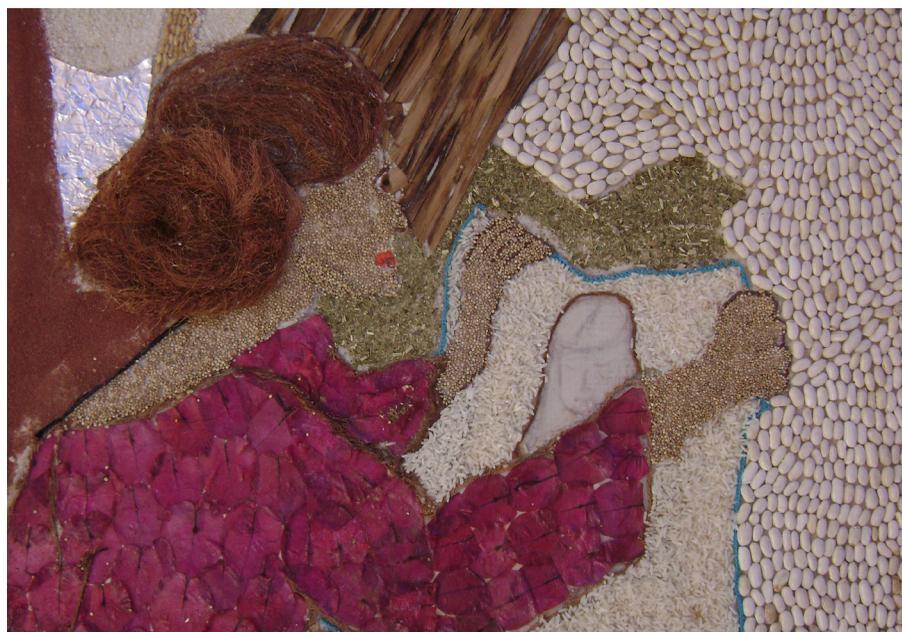


Figura 2. Detalle de la Ermita donde pueden visualizarse los elementos de la naturaleza que dan cuerpo al motivo iconográfico (pétalos de flores, cortezas de árboles, arcillas, porotos), así como la omisión de elementos de la naturaleza en el segmento que representa el rostro de Cristo. Maimará. Semana Santa, 2019. Fuente: foto de la autora.

Para finalizar, quiero hacer una reflexión de tipo metodológico destacando dos aspectos. En primer lugar, el valor inagotable de las fuentes documentales en tanto revisitarlas a la luz de nuevas inquietudes permitió hallar fragmentos o pasajes que antes habían pasado inadvertidos, como es el caso de los episodios de quema de cuerpos muertos de caciques en fuentes sumamente trabajadas por los estudios locales. Como mencioné en la introducción, la pregunta sobre los modos que habrían adquirido los procesos de supresión del culto a las *wakas* y sobre la posibilidad de pervivencia (transformada) de determinadas lógicas ontológicas de dicho culto en la actualidad, fue motorizada por el hallazgo de una nota periodística del siglo XX en el marco de la cursada de un seminario de doctorado sobre la temática. En ese sentido, y tal como señala Gadamer, como investigadora de las “ciencias del espíritu” no me centré en un objeto de estudio totalmente nuevo y externo, sino que este se fue construyendo a partir de la mediación de la tradición de la que formo parte, pero con una voz nueva emitida desde el presente. Desde esta perspectiva, la experiencia de la comprensión implica recuperar el horizonte del presente como paso indispensable para la fusión con el horizonte del pasado histórico, al tiempo que el control de esa fusión (“conciencia histórico-efectual”) posibilita la obtención de la pregunta correcta para el desarrollo de la comprensión (Gadamer, 2003: 367).¹⁶

En segundo lugar, quiero destacar el valor de comportarnos como “traperos/as” de la historia (Benjamin en Didi-Huberman, 2015: 155-156), recuperando fragmentos documentales muchas veces pequeños, desechados o descuidados por la tradición, e incluso de distintas temporalidades. Este enfoque, que promueve la construcción de conocimiento a partir de la operación de un montaje único que otorgue legitimidad

¹⁶ Desde la perspectiva de Gadamer, el tiempo no es un obstáculo a sortear sino que “de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido” (2003: 367). En ese sentido, las “ciencias del espíritu” constituyen narrativas del pasado construidas desde el presente y, por lo tanto, tienen consecuencias sobre ambos horizontes temporales. Autores como Ginzburg, Bloch y Didi-Huberman han abordado la problemática del anacronismo en la Historia y también en la Historia del Arte, en tanto error o posibilidad. Para profundizar en esta discusión, consultar Chaves Maldonado (2016).

a esos documentos singulares y minúsculos, permitió que a lo largo de este trabajo aparecieran relaciones de sentido insospechadas, dando cuenta de que el sentido está siempre en movimiento y en expansión (Gadamer, 2003: 369). Vale señalar que las relaciones de sentido alcanzadas aquí pretenden ser un nuevo punto de partida sobre el que establecer próximos recorridos, más que un punto de llegada. En ese sentido, y para cerrar, considero pertinente retomar las palabras de Castro: “(...) han quedado hilos flotantes a la espera de ser urdidos. Sus posibles nudos, amarras y tejidos no son simétricos ni tienen, necesariamente, la misma identidad” (2009: 487).

Agradecimientos y reconocimientos

Este artículo es deudor de las discusiones y reflexiones que se desarrollaron en el transcurso del seminario de doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) titulado “*Wakas e imágenes en el mundo andino prehispánico*”, a cargo de la Dra. María Alba Bovisio. Agradezco a ella su guía académica, así como sus valiosas observaciones a la primera versión de este escrito. Agradezco también a la Dra. Mariel A. López por facilitarme muchos de los documentos aquí analizados, como por ejemplo su transcripción de las *Cartas Anuas del Fondo Antiguo del Colegio del Salvador*. Finalmente, agradezco a los/as evaluadores/as por sus oportunos comentarios. No obstante, las ideas aquí vertidas son de mi absoluta autoría y responsabilidad.

Este trabajo se enmarca en el desarrollo de una Beca Doctoral otorgada por Conicet y en el proyecto UBACyT (2018-2021) “De objetos, imágenes y ontologías: un abordaje interdisciplinar sobre el rol de la producción plástica del NO argentino en la constitución de órdenes cosmológicos”, dirigido por la Dra. María Alba Bovisio y codirigido por el Dr. Javier Nastri.

Bibliografía

- » Alonso Sagasetta de Ilurdoz, A. (1990). Los guaquis incaicos. En *Revista Española de Antropología Americana*, núm. XX: 93-104. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- » Abercrombie, T. A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Institut français d'études andines/Instituto de Estudios Bolivianos-IEB, Cooperación ASDI-SAREC.
- » Astvaldsson, A. (2000). *Las voces de los wak'a. Fuentes principales del poder político Aymara. Jesús de Machaca: La marka rebelde. Cuadernos de Investigación 54*, Vol. 4. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- » Augustine, J. M.; Guengerich, A.; Kolata, A.; Pacifico, D. y Shih, T.-A. (2006). The social ontology of cultural objects: or what things are and what things do. En línea en: www.vanderbilt.edu. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/310750120/Augustine-et-al-The-Social-Ontology> (Consulta: 15/08/2019).
- » Belting, H. (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid, Akal.
- » Bernard, C. y Gruzinski, S. (1992). *De idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » Bertonio, L. (1984 [1612]). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Cochabamba, Ceres.
- » Bovisio, M. A. (2011). Las huacas andinas: lo sobrenatural sobreviviente. En Krieger, P. (ed.). *La imagen sagrada y sacralizada*, Vol. I, pp. 53-85. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- » ----- (2016). Acerca de la naturaleza de la noción de wak'a: objetos y conceptos. En Bugallo, L. y Vilca, M. (comps.). *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*, pp. 74-109. San Salvador de Jujuy, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » ----- (2019). Representaciones y "presentificaciones": funciones de la imagen plástica en el mundo andino prehispánico. En Savkic, S. (ed.). *Estudios Indiana 13, Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente*, pp. 241-266. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut.
- » Bovisio, M. A. y Costas, M. P. (2014). El poder del cuerpo post-mortem: el caso de las cabezas trofeo nazca. En *Actas VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades "Imágenes de la muerte"*. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- » Bovisio, M. A. y Penhos, M. (2016). De waka a Virgen, de Virgen a waka: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto coloniales desde la Antropología del Arte. En *Caiana*, núm. 8: 145-159, primer semestre. Buenos Aires, Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA).
- » Bugallo, L. (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy. En Bovisio, M. A. y Penhos, M. (coords.). *Arte Indígena. Categorías, Prácticas, Objetos*, pp. 85-102. Córdoba, Encuentro Grupo Editor/ Brujas.

- » ----. (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en diálogo con pachamama. En Bugallo, L. y Vilca, M. (comps.). *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*, pp. 112-161. San Salvador de Jujuy, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). En *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 42, núm. 1: 205-224. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- » Cargnel, J. G. (2007). Pedro Lozano S. J., un historiador oficial. En *Projeto História*, núm. 35: 315-323, diciembre. São Paulo, PUC-SP.
- » Castro, V. (1993). Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII. En Ramos, G. y Urbano, H. (comps.). *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. Carchas-Chile-México-Perú*, pp. 347-366. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- » ----. (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- » Chaves Maldonado, M. E. (2016). "El anacronismo en la historia: ¿error o posibilidad? A propósito de las reflexiones sobre el tiempo en Carlo Ginzburg, Marc Bloch y Georges Didi-Huberman. En *Historia y sociedad*, núm. 30: 45-73, enero-junio. Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
- » Curatola Petrocchi, M. (2016). La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua". En Curatola Petrocchi, M. y Szemiński, J. (eds.). *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo antiguo andino*, pp. 260-316. Perú, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Colección Estudios Andinos, 18.
- » Didi-Huberman, G. (2015). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- » Dussel, E. (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México, Centro de Reflexión Teológica.
- » Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. México, UNAM.
- » ----. (1986). *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- » Gadamer, H. (2003). La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico. En *Verdad y Método I*, pp. 331-377. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- » Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica*. Buenos Aires, S/B.
- » Goris, I. y Barbieri, S. (1991). *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de Bienes Muebles: Provincia de Jujuy*. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes.
- » Lanza, M. A. (2016). Agencias en torno a las imágenes de San Santiago contenidas en urnas domésticas de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Rep. Arg.). Ponencia presentada en las *III Jornadas de Jóvenes Investigadores en Artes CAIA*, 12 al 14 de octubre. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- » Lanza, M. A. y López, M. A. (2019). La cruz en el paisaje de Uquía, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. En *Naturaleza y Paisaje. IX Encuentro Internacional sobre Barroco*, pp. 207-214. La Paz, Fundación Visión Cultural.

- » López, M. A. (2009). Análisis de la cultura material en documentación jesuita édita e inédita referida a la Misión de *Omaguacas* en la región del Tucumán. En *Actas del VI Congreso Argentino de Americanistas 2008*, Tomo II, pp. 237-261. Sociedad Argentina de Americanistas.
- » -----. (2011). Chuchos o cutis y Chacpas. El culto a los cadáveres de infantes y adultos dentro de las ollas según los extirpadores de idolatrías andinas. En *Andes*, Vol. 22, núm. 1: 1-26. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- » Ochoa, P. y Otero C. (2017). Contribuciones al estudio de la vialidad incaica en el sector central de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 22, núm. 2: 83-101. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- » Polia Meconi, M. (1999). *La cosmovisión andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Raffino, R. (1993). *Inka. Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino*. Buenos Aires, Corregidor.
- » Saignes, T. (1989). Borracheras andinas: ¿por qué los indios hablan en español?. En *Revista Andina*. año 7, núm. 1: 84-127, julio. Cusco, Centro “Bartolomé de las Casas”.
- » Salomon, F. (1998). How the huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript. En *RES: Anthropology and Aesthetics*. 33, *Pre-Columbian States of Being*, Spring, pp. 7-17. Chicago, University of Chicago Press.
- » Sica, G.; Bovi, M. T. y Mallagray, L. (2007). La quebrada de Humahuaca: de la colonia a la actualidad. En Teruel, A. y Lagos, M. (dirs.). *Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX*, pp. 353-372. San Salvador de Jujuy, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU, Unidad de Investigación en Historia Regional, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- » Sica, G. y Zanolli, C. (2010). Para mí la historia es algo muy serio. Historia y memoria social en Purmamarca (Provincia de Jujuy). En *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, núm. 39: 71-84. San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte.
- » Tarragó, M. (2005). Aportes del doctor Guillermo Madrazo a la arqueología del noroeste argentino. En *Andes*, núm. 16: 1-11. Salta, Universidad Nacional de Salta.
- » Urbano, H. (1981). *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Batolomé de las Casas”.
- » -----. (1993). Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. En Ramos, G. y Urbano, H. (eds.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, pp. 7-30. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos “Batolomé de las Casas”.

Fuentes

- » Canteros, E. y Canteros E. (15/10/1985). Tilcara es la capital arqueológica de Jujuy. En *Tiempo Argentino*, p. 17. Biblioteca Nacional Mariano Moreno (Argentina). Departamento de Archivos. Fondo Editorial Sarmiento. Subfondo Crónica. Subsección Archivo de redacción. [AR-BNMM-ARCH-ESAR-CRO-ARCH-ARED]. Caja AR00104512, Jujuy Tilcara (1955-2006).

- » Del Techo, N. (1897 [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Tomo Primero. Madrid; Asunción del Paraguay.* Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Compañía. Disponible en: <http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/biblioteca-virtuale/documento917/Techo1.pdf> (Consulta: 31/10/2019).
- » *Doctrina christiana, y catecismo para instrvccion de los Indios, y de las demás perfonas que han de fer enseñadas en nueftra fancta Fé. Con vn confessorario, y otras cosas neceffarias para los que doctrinan, que fe con tieuen en la pagina siguiente. compvesto por avtoridad del concilio Provicional, que fe celebros en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la mijfma traduzida en las dos lenguas generales, de efte Reyno, Quicchua, y Aymara.* (1583). Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo primero Impressor en estos Reynos del Piru. Buenos Aires, Biblioteca del Archivo Mitre.
- » Lozano, P. (1941 [1733]). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba,* Publicación núm. 28. 2º ed. Tucumán, Universidad Nacional del Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Publicaciones especiales del Instituto de Antropología. Disponible en: <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8000/etnias/digital/106001890-P1.pdf> (Consulta: 11-09-2019).
- » ----. (1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay.* Tomo Primero. Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición. Disponible en: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=894> (Consulta: 22-10-2019).
- » *Notas inéditas y fragmentos transcriptos por el P. Leonhardt (SJ) de las Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús escritas entre mediados y fines del siglo XVII.* Inéditas. 3CDs. Buenos Aires, Fondo Antiguo del Colegio del Salvador.
- » Paredes, I. (1681). *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias.* Tomo primero. Madrid. Disponible en: <https://doi.org/10.34720/dfdm-e874> (Consulta: 15-06-2020).
- » Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772).* Tomo I. Lima, Tipografía Peruana S.A.

María Alejandra Lanza

Licenciada y Profesora en Artes (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Se desempeña como docente de Historia del Arte en la Escuela Superior de Educación Artística “Manuel Belgrano” (CABA). Desarrolla tareas de investigación en el UBACyT “De objetos, imágenes y ontologías: un abordaje interdisciplinar sobre el rol de la producción plástica del NO argentino en la constitución de órdenes cosmológicos”, dirigido por la Dra. María Alba Bovisio y el Dr. Javier Nastri. Colabora en el “Programa Patrimonio e identidad de sociedades históricas en Argentina (PEISHA)”, dirigido por la Dra. Mariel A. López.