

# “BENDITOS ANCESTROS”: COMUNIDAD, PODER Y COFRADÍA EN HUMAHUACA EN EL SIGLO XVIII<sup>1</sup>

Gabriela Caretta  
Isabel Zacca  
CEPIHA. Universidad Nacional de Salta

**Resumen:** En este estudio trataremos de reconocer la relación entre cofradía, comunidad y poder en una sociedad indígena del Tucumán colonial, particularmente en aquellas prácticas y rituales cristianos, re-significados y re-apropiados por la comunidad y relacionados con los difuntos, como alternativa a la actualización de la figura andina de los ancestros, en cuanto bases de legitimidad y de legitimación del poder. Se centra en las primeras décadas del siglo XVIII, con el objeto de reconocer las características y el funcionamiento de la cofradía en un momento de consolidación institucional y comunitaria, resultado del proceso que se desarrolló a lo largo del siglo XVII.

**Palabras clave:** Cofradías, Ancestros, Religiosidad andina, Siglo XVIII.

**Abstract:** In this study we try to discern the relationship between confraternity, community and power in an indigenous society of the colonial Tucumán, particularly in those practices and Christian rituals involving the deceased. They were reappropriated and given a new meaning by the community as an alternative to update the Andean figure of the ancestors as bases of legitimacy and power legitimation. The work focuses on the early decades of the 18th century, in order to recognize the characteristics and operation of the confraternity at a time of institutional and community consolidation resulting from the process that took place during the 17th century.

**Key words:** Confraternity, Ancestors, Andean religion, Eighteenth century.

---

1. Integra las líneas de investigación del proyecto CIUNSa. 1893/3 “Estudios en torno a la conformación del campo social y religioso en Salta y Jujuy (siglos XVIII y XIX). Lugares, representaciones sociales e imaginarios en la construcción de las modernidades” y forma parte del Programa de Investigación que dirige la Dra. Sara Mata. Agradecemos a la Dra. Judith Farberman sus sugerencias y aportes a este trabajo.

## 1. Introducción

Desde hace varios años venimos trabajando sobre los imaginarios y representaciones de la muerte entre la colonia y la república en Salta, ciudad fundada en 1582 en el actual noroeste argentino y ligada histórica y geográficamente al espacio andino (Caretta y Zacca, 2007; 2008; 2009a). Nuestro interés por estudiar algunos de estos aspectos en espacios rurales y, especialmente, en pueblos de indios nos llevó a recorrer el camino de la Quebrada de Humahuaca y dirigir nuestras preguntas al pueblo y doctrina de Humahuaca. Además de trabajar con la ritualidad asociada al entierro y a la constitución de los enterratorios (Caretta y Zacca, 2009b), nos pareció significativo centrar nuestro estudio en la fiesta de difuntos, particularmente en la constitución y prácticas de la cofradía de Benditas Ánimas; ya que se trata, para este caso, de aquella sociedad piadosa del mundo cristiano que constituyó uno de los dispositivos de la evangelización y del control de bienes y personas de las comunidades; también corresponde señalar que, en general, los estudios etnohistóricos sobre cofradías indígenas en los Andes se han centrado en las dedicadas a la celebración de un santo o de alguna advocación mariana, destacando, además de su participación en la desestructuración de las comunidades, su papel como instancia de reconstrucción de identidades y de construcción del poder de autoridades, curas, encomenderos, pero también el de curacas, caciques y gobernadores indígenas (Celestino y Meyers, 1981; Abercrombie, 2006; Platt, 1996; Zanolli, 2005). Los estudios sobre la cofradía de Benditas Ánimas en pueblos de indios son casi inexistentes y se suma a la problemática señalada la de constituirse en instancia que organiza, participa y sostiene la actualización de la memoria de los antepasados de la comunidad en los rituales de entierro y en la festividad de Todosantos/difuntos<sup>2</sup>.

Si bien contamos con registros de la cofradía desde la segunda mitad del siglo xvii, nuestro recorte, en esta oportunidad, se centra en las primeras décadas del siglo xviii, con el objeto de reconocer las características y funcionamiento de la cofradía en un momento de consolidación institucional y comunitaria, resultado del proceso que se desarrolló a lo largo del siglo xvii (Palomeque, 2006; Sica, 2006 y 2009; Zanolli, 2005). Metodológicamente este recorte nos permitirá cruzar esta información con los registros parroquiales –no contamos, hasta el momento, con libros anteriores a 1700– y comenzar a abordar a los sujetos, sus relaciones y prácticas. Los libros de entierro nos han permitido un acercamiento a algunas de las prácticas mortuorias de los fieles del curato de Humahuaca en

---

2. Utilizamos la expresión todosantos/difuntos a fin de reflejar el complejo festivo que unía en los Andes estas fiestas calendáricas cristianas consecutivas, en el que la celebración de Todos los Santos quedaba subsumida en la de las Almas. Cabe destacar que, según Guaman Poma de Ayala (1615), antes de la colonia, era noviembre, el Aia Marcai Quilla, el mes de llevar difuntos (Albó, 2000: 16-18).

el siglo XVIII<sup>3</sup>: administración ocasional y participación sistemática de agentes de la comunidad en los rituales de entierros y fiestas de difuntos; entierros extraordinarios de pares de párvulos, traslados de restos humanos soterrados a la vera de los caminos al templo cristiano, entre otros. Lugares y ritualidad que conformaron, al menos en la cabecera del curato, un espacio marcado por las torres (cementerio-santa bárbara-capillas posas) y la plaza, en el que se desarrollaron los ritos de entierro y procesiones y que constituyeron simbólicamente, como en otros pueblos de los Andes del sur, los principios duales generadores de la vida andina: arriba/abajo, masculino/femenino (Caretta y Zacca, 2010).

En este estudio trataremos de reconocer la relación entre cofradía, comunidad y poder en una sociedad indígena del Tucumán colonial, particularmente en aquellas prácticas y rituales en las que participó la cofradía de Benditas Ánimas, re-significados y re-apropiados por la comunidad, como alternativa a la actualización de la figura andina de los ancestros, en cuanto bases de legitimidad y de legitimación del poder. Por ello inicialmente nos preguntamos: ¿Cómo se constituyó la cofradía de Benditas Ánimas en la doctrina de Humahuaca? ¿Cómo se organizó y funcionó la cofradía una vez consolidado el pueblo de indios de Omaguaca? ¿Qué posibilidades de acción tuvieron los pueblos de indios sobre estas instituciones españolas? ¿Cuáles fueron las prácticas asociadas a la cofradía, con su capacidad de reunir aspectos de organización comunitaria, poder, identidad y ritualidad de los muertos?<sup>4</sup>

En definitiva, la tarea es andar el camino de las prácticas en torno a la muerte que resignificaron, en contextos de dominación, la institución cofradil desde las necesidades de reproducción y recreación cultural de los pueblos de indios. Para esto hemos optado por atender a lo planteado por Michel de Certeau, quien enuncia la noción de *artes de hacer*, esa serie de prácticas, incluso las más cotidianas: entre ellas hay impuestas, claro está, pues la negociación se produce en términos asimétricos, pero siempre cabe la posibilidad de resistencia y resignificación (De Certeau, 2007).

En este sentido, entendemos que las prácticas rituales y de elección de autoridades de la cofradía de Benditas Ánimas de Humahuaca constituyeron un aspecto central de conformación de las redes sociales que sostuvieron al pueblo de indios en la primera mitad del siglo XVIII. En ellas es posible reconocer instancias de segmentación social y presencia de linajes los cuales figuran orde-

---

3. Usaremos Humahuaca y Uquía para dar cuenta de los usos establecidos por las autoridades coloniales, en lo que hace a las instituciones eclesíásticas y a la denominación contemporánea. Privilegiamos el uso de omaguaca y uquía para aquellas categorías históricas presentes en la documentación, especialmente cuando refiere a una lógica de elección de autoridades vinculadas a una organización social gestionada por las autoridades caciquiles basadas en principios que privilegian aspectos de parentesco.

4. En su extenso estudio sobre la primera centuria de la encomienda y el pueblo de indios de Omaguaca, Carlos Zanolli plantea, siguiendo a N. Wachtel, que a lo largo del período estudiado y tras la consolidación de la encomienda, el tributo y las cofradías, se constituyeron identidades colectivas distintas de las identidades étnicas prehispánicas, fruto de las relaciones coloniales (Zanolli, 2005: 13-55).

nados en un mundo simbólico que se asienta en una lógica dual y en el que los antepasados resultan una ausencia que se hace presente en cada ceremonia. Estas prácticas cofradiles estarían construyendo, junto a la ritualidad mortuoria, representaciones acerca de los muertos y del más allá que implicaron una resignificación de la doctrina cristiana impuesta.

## 2. Cofradías y piedad mortuoria

Los muertos han sido objeto de culto en diferentes culturas y en distintos tiempos. Estas prácticas motivaron, a su vez, innumerables estudios históricos, antropológicos, sociológicos y filosóficos. Esta sobreabundancia, lejos de desalentar la investigación, ha generado nuevos cuestionamientos y promovido renovados estudios. Quizá porque la pregunta por la muerte en la historia, por nuestra propia finitud, sea la pregunta distanciada en el objeto de estudio.

La historia de las mentalidades o de las sensibilidades y, por qué no, la de las representaciones en torno a la muerte en la América colonial no ha sido la excepción. El cristianismo europeo que llegó a América con la conquista tenía una de sus bases de apoyo en el culto a los muertos y en la relación entre este mundo y el más allá. Jacques Le Goff (1989) nos ha mostrado para la Europa medieval el proceso de construcción de ese *locus* intermedio, entre cielo e infierno, el purgatorio, que posibilitó la intervención de los vivos sobre el mundo de los muertos y la función de los clérigos como intermediarios entre este mundo y el más allá. El purgatorio y el día de ánimas fueron adoptados como doctrina oficial en el año 1274, y hacia 1595, en plena conquista de la Quebrada de Humahuaca, ya se había publicado una bula papal que fomentaba la devoción por el día de Todos los Santos y el de Difuntos, en la que se establecía la necesidad de los sufragios para acortar los sufrimientos de las almas en el purgatorio (Carrillo, 1615: xxxv). Esta bula formó parte de un amplio esfuerzo por socializar el cuidado de las almas del purgatorio y valerse del culto a los muertos como una manera de fortalecer la comunidad parroquial y la de sus agentes especializados (Lomnitz, 2006: 214-252).

Del otro lado del océano, los pobladores andinos, en general, rindieron culto a los antepasados porque les atribuían el poder de influir sobre el clima y la naturaleza, así como mediar activamente en la vida de la comunidad<sup>5</sup>. Se esperaba que las *wakas*, fundadoras del linaje a las que se rendía culto, aseguraran la fertilidad en reciprocidad al rito celebrado y a los constantes sacrificios. Esta solidaridad entre vivos y muertos, sostenida en el culto a los ancestros, reconoce una gramática que se replica en las relaciones entre el curaca y los integrantes de la comunidad: reciprocitar con chicha y comida a la comunidad que ofrecía

---

5. Sin intentar generalizaciones que homogeneizarían la amplia diversidad presente entre las culturas que los españoles enfrentaron en el proceso de conquista, los estudios arqueológicos y etnohistóricos muestran ciertas regularidades que son las que resumimos en estos párrafos.

su fuerza de trabajo y bienes, así como la responsabilidad de interceder con el mundo de lo sobrenatural en tiempos de crisis (Ramírez, 2008: 7-8).

La dominación española en los Andes implicó, en el marco de la “conquista espiritual”, una política sistemática de silenciamiento de las *wakas* como estrategia de desestructuración de las comunidades andinas: el proceso de extirpación de idolatrías es el mejor ejemplo de la importancia asignada por los conquistadores a la necesidad de borrar la memoria ancestral de los pueblos.

En esta lucha por la expropiación de la memoria de los antepasados, las cofradías de Benditas Ánimas –que se extendieron en el mundo ibérico e hispanoamericano, inclusive en la Quebrada de Humahuaca, a mediados del siglo XVII– constituyeron sociedades dedicadas específicamente a sostener el rezo por los difuntos y su festividad correspondiente, a construir una memoria de los muertos de la comunidad cristiana y a consolidar la existencia de un espacio en el que las almas permanecían y sobre el que podían actuar los vivos, con la atención especializada de los clérigos, en las que resultaba central la posibilidad de otorgar indulgencias (Christian, 1981)<sup>6</sup>.

En el espacio andino las cofradías cumplieron, según Olinda Celestino y Albert Meyers (1981: 90, 110, 106), un papel central en los procesos de reestructuración de las comunidades: en primera instancia porque permitieron la conformación de un calendario festivo y ritual cristiano que constituyó un importante “refugio cultural de la región andina”, en oposición a lo que sostuvo George Kubler, quien entendía que el sistema anual de fiestas “al invocar los hechos más importantes de la genealogía y vida de Cristo” y al celebrar “todos y cada uno de los apóstoles, resultó el ejercicio catequético más eficaz...” que llevó a la desacralización de los objetos de culto prehispánicos (1946: 331-341).

La segunda conjetura sostiene que el acceso rotativo a los distintos cargos de las cofradías y del cabildo indígena permitió a los comuneros vincularse a las esferas de prestigio, lo cual atenuó las desigualdades sociales dentro de la comunidad y estableció un modelo de autoridad alternativo al de los caciques hereditarios –cuestión central que será estudiada años después por Thomas Abercrombie en el pueblo de Kulta (2006).

Y, por último, que existe una presencia inversamente proporcional entre cofradías y ayllus en las que las primeras irán ganando su unidad, afirmación que, como alega Serulnikov (2004: 82-83), no puede ser sostenida con la misma solvencia que las anteriores. Sin embargo, abonamos la idea de Celestino y Meyers de que el estudio de las cofradías en el mundo andino es una de las oportunidades para abordar la construcción de la religiosidad cristiana andina y su participación en la etnogénesis del indio andino (1981: 131).

---

6. En sentido muy amplio, las cofradías pueden ser consideradas asociaciones de culto de carácter cooperativo (Celestino y Meyers, 1981: 27) que han mantenido su denominación a lo largo de los siglos; sin embargo, esta permanencia no acompañó la de sus características, composiciones, ni funciones.

Para el espacio sur-andino, son pocos los estudios históricos sobre las cofradías en los pueblos de indios; para la Quebrada de Humahuaca, Carlos Zanolli y Claudia Alonso, en una investigación sobre cofradías de santos y santas, han centrado sus preguntas en la desestructuración de los antiguos ayllus: en esta perspectiva, las cofradías conformaron instituciones de dominación española que reforzaron la expropiación de riquezas y la dominación social. Estos autores entienden asimismo que, una vez instaladas estas instituciones piadosas, los indígenas trataron “de hilvanar estrategias, pensadas desde lo individual para beneficio personal, como desde lo colectivo en beneficio del grupo” (Zanolli y Alonso, 2004: 106). El estudio de los autores está centrado en aquellas estrategias individuales de las nuevas autoridades étnicas que les permitieron utilizar las cofradías para acumular riquezas personales y legitimarse como intermediarios entre el poder español y la comunidad (Zanolli, 2008: 364).

Varias de las características enunciadas por ellos son comunes a la cofradía de Benditas Ánimas, objeto de este trabajo; sin embargo, y en el contexto de lo antes expuesto, nos interesa marcar dos diferencias; la primera se relaciona con el carácter mismo de la piedad de Benditas Ánimas, considerando el cuerpo de doctrina que convoca a un conjunto anónimo de pecadores de la propia comunidad que se halla en espera: mientras que las otras cofradías son de celebración y de petición intercesora por los vivos, ésta da un giro en el que la oración de los vivos pretende interceder por los difuntos y por los vivos en cuanto muertos futuros. En ese acto conmemorativo se unen en el presente ritual el pasado de los difuntos y el futuro de los orantes. La otra diferencia es de perspectiva de análisis, pues nos interesa adentrarnos en la vida misma de la cofradía y de su sistema de autoridades, a fin de reconocer las lógicas que subyacen en su funcionamiento como instancia de resignificación, por parte de la comunidad, en el proceso de construcción de su identidad comunitaria, anudando legitimación de las autoridades de la comunidad, estratificación comunal y memoria de los ancestros.

### **3. Cofradía de las Benditas Ánimas en Humahuaca**

En 1594 Juan Ochoa de Zárate toma posesión de la encomienda y funda el poblado de San Antonio de Humahuaca, siendo su cacique don Francisco Limpitay. En la Quebrada y la región de Puna se localizaron pueblos en sitios cercanos a los emplazamientos prehispánicos (Nielsen, 2003; Sica, 2009); aquéllos se caracterizaron por su permanencia y su densidad demográfica, alcanzando un particular arraigo y una identidad como pueblo de indios, asociadas a la figura del encomendero y a su condición de tributarios (Zanolli, 2005; Sica, 2009).

Los pueblos de la quebrada fueron particularmente ricos, lo que se refleja en el funcionamiento de sus instituciones de gobierno y en la conformación de cofradías. La participación de la comunidad de omaguaca y uquía en las fiestas y ritos parroquiales, la conformación de los cabildos con sus alcaldes, regidores y alguaciles, la continuidad de la presencia de curacas y segundones, permi-

tieron la organización de la producción en las tierras comunales y las tierras cedidas a las cofradías, también participaron con sus productos en los circuitos mercantiles a los que se integraba la quebrada (Zanolli, 2005 y 2008; Sica, 2009; Palomeque, 2006).

Gabriela Sica (2009) y Carlos Zanolli (2005) reconocen en la primera mitad del siglo xvii una etapa de pérdida de la autoridad de los jefes étnicos, con el establecimiento de los cabildos indígenas, desmantelando –de algún modo– la dinámica de poder de las poblaciones de la Quebrada. En el proceso de conformación comunal de los pueblos y de la parroquia que se desarrolla posteriormente –hacia mediados del siglo xvii– cumplieron un papel central la creación del cargo de cacique gobernador y la creación de las cofradías, en su dimensión asociativa/comunal y ritual/ festiva (Sica, 2009).

El desarrollo de las instituciones eclesiásticas resultó un factor central en el proceso de reestructuración de la sociedad indígena y en la conformación de las comunidades; algunos detalles del primer período permiten observar la definición de las jurisdicciones y el traslado de indígenas en el espacio.

La presencia de clérigos enviados por el obispado de Charcas se remonta al tiempo en que fuera otorgada la encomienda a mediados del siglo xvi<sup>7</sup>, integrada por San Rafael de Sococha y Omaguaca; posteriormente el encomendero trasladó buena parte de los indios de Sococha a la Quebrada, quedando la encomienda asentada en la jurisdicción de Jujuy. Paralelamente se creaba la doctrina de San Antonio de Humahuaca, que incluía la Quebrada en toda su extensión y la Puna, con Cochino y Casabindo –que posteriormente conformarían otra doctrina–. A lo largo del siglo xvii también se consolidaría, en la doctrina de Humahuaca, la capilla y el pueblo de San Francisco de Paula de Uquía, ubicado al sur de la cabecera parroquial.

Ya en el siglo xviii, la parroquia y doctrina de San Antonio de Humahuaca reunía “las capillas” de Nuestra Señora de Concepción de Cueva, Nuestra Madre Santísima del Rosario de Iruya, y “las capillas de los pueblos” de Humahuaca, San Francisco de Paula de Uquía, San Francisco de Asís de Tilcara, Santa Rosa de Purmamarca y Nuestra Madre Santísima de la Soledad de Tumbaya. La denominación de capilla coincide con los espacios de población indígena sin tierras comunales próximas, en tanto la referencia a pueblo remite a la parroquia de Humahuaca, su viceparroquia de Uquía, y hacia el sur: Tilcara, Purmamarca y Tumbaya con tierras comunales.

---

7. La encomienda de Omaguaca incluía el pueblo de indios de San Rafael de Sococha hasta la separación de Sococha, hacia 1638.

**Cuadro 1**  
**Sede y anejos de la Doctrina/Parroquia San Antonio de Humahuaca. 1734-174**

Localidad	Capilla y pueblo*	Capilla
Humahuaca	San Antonio de Humahuaca (cabecera)	
Uquía	San Francisco de Paula (viceparroquia)	
Tumbaya	Nuestra Madre Santísima de la Soledad	
Purmamarca	Santa Rosa	
Tilcara	San Francisco de Asís	
Cuevas		Purísima Concepción
Iruya		Nuestra Madre Santísima del Rosario

\* Pueblo de indios con tierras comunales.

Fuente: Libro de entierros de la Iglesia de Humahuaca. N.º 1, 1734-1745. Archivo Histórico de la Prelatura de Humahuaca (en adelante HPH).

Los pueblos de indios asociados a la doctrina de San Antonio de Humahuaca fueron una creación colonial que conformó espacios de socialización; allí tenían lugar las fiestas del calendario ritual y agrícola, que reunían a pobladores en torno a las festividades de los santos patronos, San Antonio (mediados de junio) y la Candelaria (primera quincena de febrero), pero también en Todosantos/difuntos (primeros días de noviembre). En todas estas ocasiones festivo-comunitarias se elegían las autoridades de las cofradías que prestarían sus servicios en el año siguiente<sup>8</sup>. Ellas eran las encargadas de entregar al cura los productos que solventaban el pago de las misas anuales y de las fiestas, instancias de apropiación del trabajo comunal en las tierras de cofradía y/o de pueblos, según el caso, y que se constituyeron simultáneamente en instancia de “obsequias”<sup>9</sup> a los santos y a las ánimas, y que entendemos se instituyeron, en el plano simbólico, en iconos que nutrieron la identidad grupal del pueblo de indios.

8. Libro Cofradía Benditas Ánimas, Caja s.n., s.f., AHPH; Libro de elecciones y cuentas de cofradías, Caja s.n., AHPH.

9. El visitador Pedro Ortiz de Zárate establecía en su visita al libro de la cofradía (1664) que “no se acepten otros gastos de ofrendas, sino solamente el de la cera, porque si pusieran ofrendas no se les ha de admitir por descargo sino serán a costa de los mayordomos” (Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, Visita de Pedro Ortiz de Zárate, Caja s.n., 1664, f. 3, AHPH). Sin embargo, el cura Pedro de Armas en 1735 registra que de la papa recogida en Humahuaca quedó fanega y media para semilla, y otra fanega que se señaló para la ofrenda del día de difuntos, mientras que al año siguiente la ofrenda de una fanega de papas fue puesta por la priosta de Uquía (Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, Cuentas correspondientes a los años 1735 y 1736, Caja s.n., s.f, AHPH). Esta presencia de las ofrendas entregadas por mayordomos y priostas –fuera de lo que establecía el arancel– y que había sido objetada desde la creación de la cofradía por el visitador, junto a la denominación “obsequias”, en lugar de exequias fúnebres (RAE A 1737, p. 10,1; RAE U 1780 p. 657,3; RAE U 1822 p. 570,1), que por estos años nombra la celebración de los difuntos, nos pone frente a la posibilidad de pensar en la presencia de un fenómeno extendido en el mundo andino: la entrega de bienes, bebidas y alimentos en las ceremonias de difuntos.

La cofradía de Benditas Ánimas del Purgatorio de Humahuaca se remonta a la década de 1660; su constitución, que principia el libro, se encuentra en un precario estado de conservación y parece datar de 1664<sup>10</sup>. Su fundación resulta simultánea a las que se realizan en el resto del continente ya que, según Lomnitz, la primera de estas cofradías de la Nueva España habría sido creada en 1675 y la de la catedral metropolitana de México en 1682 (Lomnitz, 2006: 232).

Entre sus fundadores figuran las autoridades indígenas: los caciques de omaguaca y uquía y los miembros del cabildo indígena; en este sentido las referencias a las autoridades de los pueblos de indios señalan dos parcialidades, la correspondiente al pueblo de Omaguaca y la parcialidad o parte de Uquía<sup>11</sup>, así: “Dn. Andrés choque gobernador, cacique principal de este pueblo de omaguaca y Dn. Pedro toronconti de dicho pueblo de la parcialidad de uquía, Juan sequen, alcalde, Juan tucunás y [...?]<sup>12</sup> regidores de este dicho pueblo [...?] decimos que ha honra y gloria de dios [...?] de las benditas ánimas del purgatorio que-remos instituir y fundar una cofradía de benditas ánimas del purgatorio”<sup>13</sup>. Esta distinción entre parcialidades que aparece en el momento de la fundación se mantendrá a lo largo del libro, que llega hasta la década de 1770.

La creación de la cofradía implicó obligaciones para la comunidad, por las que debían responder mayordomos, priostas y en última instancia los caciques. Se asumía el pago de dos celebraciones, la correspondiente al día de difuntos con su misa cantada y procesión, y a lo largo del año “las misas de los lunes”, celebradas por las ánimas del purgatorio. A ello se sumaba el acompañamiento que mayordomos y diputados debían brindar al cuerpo de los cofrades difuntos, llevando el pendón y hachas encendidas.

No contamos con fuentes como los libros de fábrica, en los que se detallen aspectos de estos rituales; sin embargo, de las descripciones que se hacen en la constitución y en los distintos años, sabemos que la misa cantada con su vigilia se celebraba en la infraoctava<sup>14</sup> del día de difuntos, y que la procesión debía incluir el pendón de la cofradía, velas y hachas de cera negra. El recorrido procesional incluía el cuerpo del templo y el cementerio adjunto, así el cura, los caciques, mayordomos, priostas y los cofrades indígenas celebraban la memoria de sus difuntos en aquellos lugares en los que habían sido enterrados sus restos.

Para cubrir los gastos, los pueblos disponían de sus sementeras; si analizamos las cuentas incluidas en el libro, observamos que fanegas de trigo y almudes de

---

10. Al menos en ese año se realizan las primeras elecciones de mayordomos, que figuran tras la constitución y la visita del vicario y juez eclesiástico de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate.

11. Este fenómeno también ha sido observado por Zanolli en las otras cofradías de Humahuaca (2008).

12. Suponemos que el otro regidor es Miguel Senteno, ya que firma al final del documento junto a los caciques, el alcalde y el otro regidor.

13. Libro Cofradía Benditas Ánimas, Caja s.n., s.f, AHPH.

14. Infraoctava: los seis días que se contienen entre el de alguna fiesta y el de su octava. RAE, 1734, Académico.

*chuño* y *tamos*<sup>15</sup> eran entregados por mayordomos y priostas de cada una de las dos mitades. La cofradía de Benditas Ánimas, a diferencia de la de Copacabana/Candelaria, no contaba con estancia propia: era la producción comunitaria la que debía mantener los rezos semanales, la fiesta anual y las exequias de los cofrades.

En el momento de elegir a las primeras autoridades, el cura manifestó una plática a los indios “en lengua”<sup>16</sup>, en la que destacó la conveniencia de esta cofradía para los que “quisiesen tratar de su salvación”; paso seguido se nombraron a los mayordomos y diputados y se eligieron “por tal mayordomo al gobernador Dn. Andrés choque y de Uquía a Juan tucunás [...] y por sus mayordomas a Juana ylinsau del pueblo de umaguaca y Juana itandi y del pueblo de Uquía a Ynés y Ursula lani”<sup>17</sup>. Estas primeras autoridades, cacique gobernador y alcalde del cabildo, muestran la necesidad de instituir la cofradía vinculada al espacio de poder y legitimidad que rodea a las autoridades. Esta legitimación puede leerse con mirada española, en el compromiso que asumen los caciques y el cabildo indígena con una institución cara a la religión, y desde la mirada indígena como un reforzamiento del poder y representación de sus autoridades.

Serulnikov (2004) sostiene que, para Chayanta, “la importancia de la jerarquía caciquil estaba intrínsecamente asociada a un conjunto de funciones sociales que excedían en mucho la de meros agentes de la Corona y corregidores provinciales”, aunque este proceso no se presente como necesario a la largo de los Andes del sur (Serulnikov, 2004: 75). Gabriela Sica (2009) señala, para Humahuaca, que la instalación del cabildo indígena implicó la pérdida de poder de las autoridades étnicas, aunque en el siglo xviii la figura del cacique gobernador acompañaría el proceso de consolidación de la identidad comunitaria.

Las instancias de creación de la cofradía, y la primera unificación de poder en la figura del cacique-gobernador-mayordomo, podrían ir en el sentido planteado por Sica, aunque no podemos dejar de considerar la presencia del cacique de la otra parcialidad (uquía) y la designación como mayordomo, por esta parte, de quien a la sazón es también alcalde de cabildo indígena. Es decir, que en una misma cofradía se reunía a las autoridades caciquiles de dos mitades y a un integrante del cabildo indígena, cuestión que consideramos marca un aspecto importante a ser considerado en los estudios sobre el proceso de desestructuración de las jefaturas étnicas.

---

15. Guaman Poma de Ayala en su libro *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) identifica a los *tamos* como papas secas y peladas. “En este mes (junio) se coxe papas, ocas, ullucos [tubérculos de altura] y hazer *chuño* [papa deshidratada en conserva], *cocoba* [?], *tamos*, *caui*, *caya*, *moraya* [tubérculos deshidratados] [...] Y que este mes se haze mucho *tamos* papa cozido y mondado, *tamos* para los yndios para la *chacra*...” IVNIO, *HAVCAI CVSQVI Quilla* [mes del descanso de la cosecha], 1146-1156. Hemos tomado esta cita de una versión digitalizada del original por la Biblioteca Real de Dinamarca, ya que en la traducción editada por Biblioteca Ayacucho la palabra “tamos” aparece confundida por la de “ramos”. Cfr. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1156/es/text/>. Agradecemos a Alonso Sánchez Matamoros la referencia a esta versión.

16. Suponemos que la plática debe haber sido en quechua, pero la documentación no expresa más precisión.

17. Libro Cofradía Benditas Ánimas, Caja s.n., s.f, AHPH.

El desafío de adentrarnos en la cofradía y en la elección y distribución de sus autoridades implicó revisar un conjunto de estudios de historia y antropología andina, preocupados por explicar el papel que cumplieron las autoridades étnicas durante la colonia en diferentes regiones o poblados, su relación con las autoridades coloniales, las formas de legitimación que desplegaron, los modos de sucesión, rotación, alternancia o “carrera”<sup>18</sup>.

De lo observado en el libro de elecciones de autoridades de la Cofradía de las Benditas Ánimas con asiento en la Parroquia de San Antonio de Humahuaca, aquella cuenta con dos mayordomos indígenas, uno por el pueblo de indios de omaguaca y el otro por uquía. Dualidad que acompaña a la de las autoridades caciquiles. El asiento de la cofradía es Humahuaca, donde se celebran las misas y las fiestas. Las autoridades de Humahuaca, tanto el cacique gobernador como el mayordomo de la cofradía, presiden en los años analizados (1727-1747) las entregas de la cosecha, las cuentas de los aranceles y la elección de las nuevas autoridades, por lo que entendemos que omaguaca tuvo precedencia respecto a las autoridades de uquía<sup>19</sup>.

El párroco Antonio Cadena (1739) informa que:

“tras haber hecho el aniversario de las benditas ánimas con la decente solemnidad con que siempre se ha acostumbrado [...] en presencia de los gobernadores de ambos pueblos de humahuaca y uquía, sus alcaldes y regidores y demás mandones de dichos pueblos [...] hice llamar a los mayordomos y priostas de esta Santa Cofradía...”.

En este caso, nos resulta significativa la figura de los mandones de ambos pueblos junto a las autoridades indígenas y cofradiles, lo que nos sitúa nuevamente frente al problema de segmentación social de la comunidad y la significación legitimadora de la cofradía.

A lo largo de los años analizados, pudimos observar que los cargos de la cofradía eran anuales y que tras cada fiesta de Todosantos/difuntos se elegían a los nuevos mayordomos, a las priostas y a los ayudantes y ayudantas de cada uno, reconociendo en ellos una alternancia, en la que resulta casi inexistente la reiteración de nombres. Estas autoridades eran elegidas unas por el pueblo de Omaguaca y las otras por Uquía. Además de los caciques y los mayordomos, las dos mitades de la cofradía contaban con priostazgos, cargos que, en el caso de Omaguaca y Uquía, fueron ejercidos, en todas las ocasiones, por mujeres<sup>20</sup>.

---

18. Para el espacio andino en general, Wachtel, 1976; Abercrombie, 2006; Saignes, 1987; Medinaceli, 2003; Palomeque, 1997; Serulnikov, 2004; Platt, Bouysson-Casagne y Harris, 2006. Para nuestro espacio, los trabajos de Palomeque, 2006; Sánchez y Sica, 1992-1993; Sica, 2009 y Zanolli, 2005.

19. Si analizamos esto a largo plazo también podemos observar cierta alternancia entre estos pueblos. Libro *Cofradía Benditas Ánimas*, Caja s.n., s.f, AHPH.

20. Esto contrasta ampliamente con las prácticas observadas en las cofradías de españoles en el mismo período en la ciudad de Salta, en las que los mayordomos se mantienen por largo tiempo en sus cargos (Quinteros, 2010).

**Cuadro 2**  
**Cargos de mayordomos y priostas de la Cofradía de las Benditas Ánimas**  
**(1727-1747)**

Año	Omaguaca		Uquía	
	Mayordomo mayor	Priosta mayor	Mayordomo mayor	Priosta mayor
1727	Sebastián Mamani	Micaela Tilay	Andrés Pazi	Micaela Temes
1728	Ignacio Quila Quila	Bartola Sola	Pedro Lamas	Bartolina Aste
1729	Isidro Portugués	María Asi	Francisco Tucunás	Andrea Tantex
1730	Diego Galán	Ángela Temes	Pedro Socomba	Temes (1)
1731	Andrés Mamani	Pascuala Cayimsa	Antonio Tolay	Josefa Lamas
1732	Bartolomé Tolay	Pascuala Segarra	D. Julio Colchi	Micaela Lamas
1733	Tomás Vilti	Pabla Sala	Antonio Tolay	Patricia Ay
1734	Roque Galán	María Temes	Juan Colchi	Micaela Temes
1735	Gregorio Tolay	Teodora Tantin	Roque Tucunás	Teresa Temes
1736	Pedro Vilti	Andrea Chaltan	Cristobal Socomba	Josefa Temes
1737	Ignacio Tucunás	Isabel Cigsau	Pedro Munueta	Martina Sarapura
1738	Pedro Maisal [Maisare] (2)	María Sisa	Nicolás Tolay	Tomasina Saplora
1739	Joseph Portugués	Micaela Sisa	Francisco Colchi	Polonia Vilti
1740	Diego Sandobar	María Sisa	Andrés Tolay	María Loire ¿?
1741	Biante Galán	María Temes	Gregorio Chapor	Pabla [sic] Temes
1742	Sebastián Vilti	María Chapor	Bernardo Tolaí	Paula [sic] Temes
1743	Lucas Socomba	Tomasina Chapor	Gregorio Murgueta	Paula Caimssa
1744	D. Bdo Quila Quila	Juana Chacastolay	Joseph Morueta	Teresa Morueta
1745	Pascual Tucunás	Gerónima Basan	Joseph Chapor	María Temes
1746	Josep Portugués	Paula Tucunás	Ilario Vaquiano	María Guasaman
1747	Josep Portugués	Lucía Pocpoc	Juan Asias	Bartolina Borja

1. La fuente no refiere otro dato más que el de Temes.

2. En los registros que llevamos, aparece reiteradamente el apellido Maisare, sin embargo el cura párroco corrige sobre lo escrito en este registro y coloca Maisal. Consignamos los dos apelativos.

**Fuente:** Elaboración propia a partir del Libro Cofradía Benditas Ánimas, Caja s.n., s.f., AHPH.

Tres cuestiones merecen especial atención: la presencia doble de autoridades en la misma cofradía, la alternancia de las autoridades cofradiles frente a la permanencia de las caciques y la distribución de autoridades para varones y para mujeres.

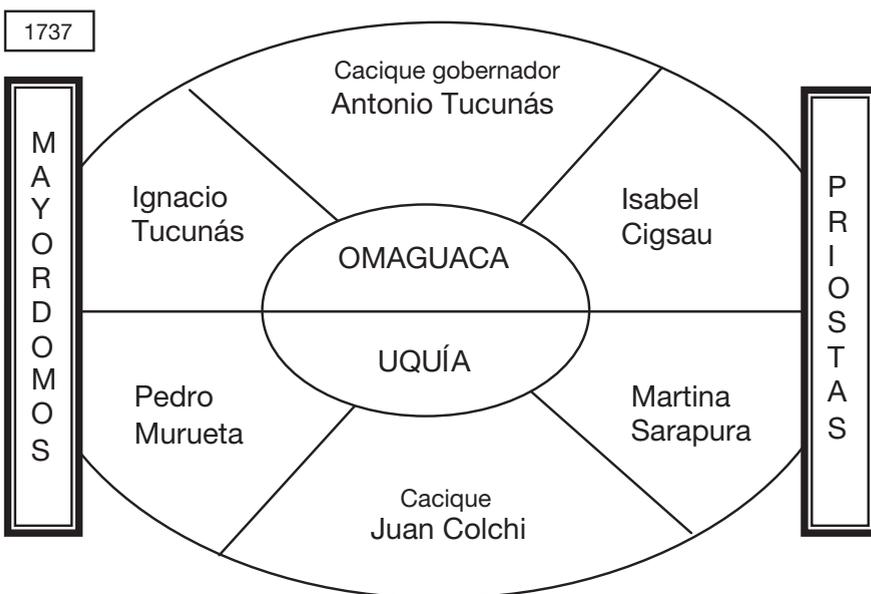
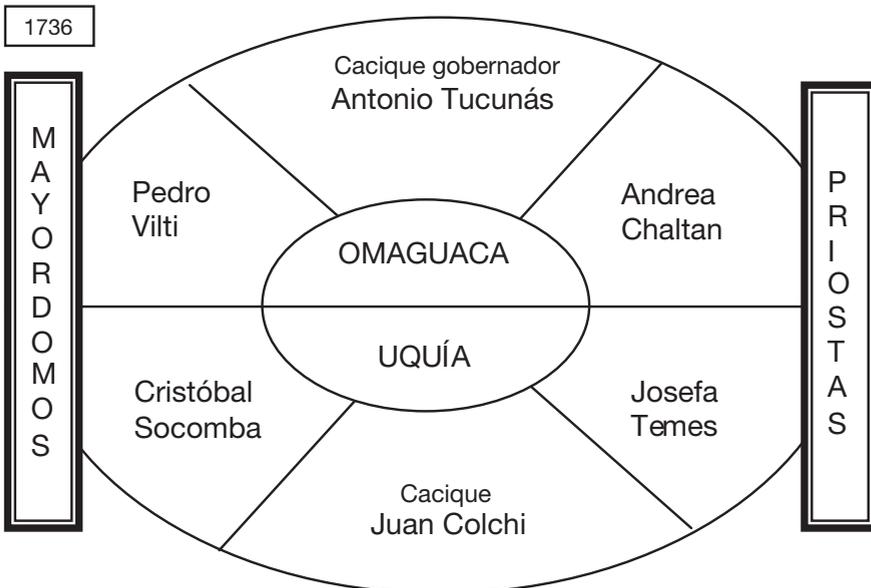
Si bien Axel Nielsen (2003: 75) no cree en la posibilidad de extrapolar instituciones y prácticas, consideramos que algunos de los aportes construidos por este autor desde el registro arqueológico y la amplia producción etnohistórica sobre la dualidad andina pueden ayudarnos a comprender la dinámica de la cofradía.

Las desigualdades que conformaban una comunidad segmentada en los Andes estaban sostenidas sobre dos esquemas que posibilitaban neutralizar el orden político al representarlo como instancia de estructuras generales. El primero correspondía a un esquema dual, dos fuerzas o aspectos complementarios pero asimétricos: arriba-abajo, derecha-izquierda, femenino-masculino, duro-blando. Todo grupo étnico andino se dividía en mitades, o sayas, arriba-abajo, cada una regida por autoridades, el de arriba como autoridad principal y el de abajo como “segunda persona”, con atribuciones de cogobierno y/o sucesión. El segundo esquema comprendía tres categorías: *Qollana* (principal), *Payan* (segundo, del medio) y *Kayaw* (el último). Se aplica a distintas cosas o ámbitos (sol, luna, estrella) (*wakas*) (oro, plata, cobre). Estos dos esquemas se combinan en el campo político. Dentro de estas estructuras segmentarias el culto a los antepasados proporcionaba la lógica cultural en la que se fundaban los aspectos jerárquicos y descentralizados de las formaciones políticas (Nielsen, 2007).

Sergio Serulnikov sostiene que ni los cabildos ni las cofradías constituyeron sistemas de poder independientes de los caciques o entidades sociales autónomas de los ayllus, revirtiendo la última hipótesis sostenida por Celestino y Meyers. Y, como señala Abercrombie (2006), podrían ser consideradas etapas en el camino de construcción de prestigio y autoridad. A lo que debemos añadir que las jurisdicciones coloniales, a las que los indios estaban sujetos, combinaban concepciones andinas y europeas que marcaban el manejo del espacio en sus aspectos simbólicos.

En un intento por comprender la dinámica de la elección de las autoridades cofradiles y su vinculación con las jefaturas comunales, hemos diseñado un esquema a partir de los registros anuales de elecciones; en este escrito presentamos sólo las de 1736 y 1737 a modo de ejemplo, ya que las regularidades que se pueden percibir en estos años se proyectan hacia atrás y hacia delante en los registros analizados, como se desprende del cuadro de Cargos de mayordomos y priostas.

**Esquema 1**  
**Autoridades caciquiles y de cofradía por Omaguaca y Uquía (1736-1737)**



Fuente: Elaboración propia a partir del Libro Cofradía Benditas Ánimas, Caja s.n., s.f, AHPH.

Es decir que la organización de la cofradía se sustenta, en principio, en una lógica doblemente dual: encontramos autoridades caciquiles y cofradiles por cada uno de los pueblos (omaguaca y uquía), lo que nos sitúa ante dos parcialidades que podrían vincularse al problema de la presencia de ayllus y/o a la constitución de linajes en la colonia.

Y a los mayordomos hombres les acompañan priostas mujeres. Esta lógica se ve reforzada en la entrega de los productos, para el pago de la fiesta y la misa anual, realizada por cada mitad y según productos diferenciados: mientras los mayordomos dan cuenta de las fanegas de trigo, las priostas informan sobre los almudes de papa, chuño y tamos. Trigo que crece por sobre la tierra y que siegan los hombres, en tanto que la papa se extrae de la entraña de la tierra y se procesa al sol o cocina, marcando en la diferenciación sexual tal vez una dimensión dual y simbólica entre el arriba y el abajo.

A la permanencia de los caciques y su condición hereditaria, se superpone la anualidad y elegibilidad de los mayordomos y las priostas. Desconocemos las condiciones de esta elección; los libros sólo señalan que tras la celebración de la fiesta anual se eligieron a las nuevas autoridades, detallando a continuación la lista de cargos; no debemos desconocer la autoridad de los caciques, ellos presiden las ceremonias y las elecciones y debieron de participar directamente en estas nominaciones; esta anualidad y su rotación puede explicarse, como lo hace Abercrombie, desde la responsabilidad y el coste económico que implicaba rendir anualmente las sementeras de la cofradía y los gastos de cera y convites de la fiesta de Todosantos/difuntos; sin embargo, podemos observar que en la serie de cargos analizada se reiteran nombres/apellidos<sup>21</sup>.

Los estudios sobre las autoridades de la cofradía nos han acercado una serie de nombres que se relacionan con la presencia de algunos de particular interés para la región. Para omaguaca se consagran más frecuentemente los nombres de Galan y Portugués entre las autoridades masculinas, y Vilti y Tucunás sumando las autoridades masculinas y femeninas. Con sus variaciones ocurre igual en el pueblo de uquía: Tucunás y Colchi para el caso de autoridades masculinas, y los más frecuentes que tienen presencia entre las autoridades masculinas y femeninas son: Socomba, Tolay, Murueta/Munueta, Chapor y Baquiano. Es decir que, si bien existe una anualidad y una elección, ésta circula entre determinados patronímicos. Con respecto a los ayudantes, se mantiene la distinción entre varones y mujeres y su elección depende de la propuesta de mayordomos y priostas respectivamente, a lo que debemos sumar que, en varias ocasiones, los apellidos de las autoridades de la cofradía concuerdan con los de sus ayudantes y ayudantas.

Los estudios sobre los nombres en el mundo andino han mostrado sus posibilidades, pero también sus limitaciones y peligros (Medinaceli, 2003; Tandeter,

---

21. Sandra Sánchez y Gabriela Sica han hecho fijar nuestra atención, a través de la figura de viltipoco, en el tema de los nombres/apellidos, aunque su trabajo refiere a una etapa más temprana, en un espacio más amplio (Sánchez y Sica, 1994).

2001). No pretendemos en este escrito aventurarnos por estos caminos, que sabemos complejos y sinuosos, sólo señalar, para este estudio sobre cofradías, algunas cuestiones que han llamado nuestra atención y que entendemos merecerán un estudio específico.

En primer lugar el de los linajes masculinos, asociados a los caciques de cada una de las parcialidades. También en esta lista podemos reconocer la recurrencia de algunos nombres femeninos, la primera reacción fue asociarlos a los masculinos, por la vía del matrimonio; sin embargo los nombres/apellidos de algunas mujeres aparecen con peso propio entre las priostas de la cofradía, son pocas o inexistentes las referencias a sus parientes hombres. Esto plantea la posibilidad de estar frente a linajes femeninos, coincidentes con algunos nombres de los Andes centrales (Medinacelli, 2003) ya que con más frecuencia y para ambos pueblos están las mujeres que llevan los nombres Temes y Sisa. La lista se diversifica para omaguaca con las Segarra, Chapor y Guasama (ver Anexo).

El cuadro completo de autoridades incluye los ayudantes de mayordomos y priostas: de un total de 55 y 57 cargos femeninos que corresponden al periodo 1727/1747, las priostas y ayudantas que no llevaban nombres que se correspondan con los de los mayordomos y los ayudantes fueron 42 por uquía y 46 por omaguaca. Estas identificaciones femeninas fuera del contexto de nominación masculina, resulta del todo notorio en la matriz del anexo, en el que se han registrado los años en que cada nombre/apellido se incluye en los cuadros de cargo de omaguaca y uquía. Por una parte podemos destacar que aún cuando halla recurrencia, hay apelativos que son propios de cada parte. Por otra, resulta notable como hay una serie de nombres/apellidos que son sólo usados por mujeres, aunque estas puedan estar vinculadas a los usados por quienes aparecen como mayordomos y ayudantes de éstos.

Analizando los registros de bautismo, hemos encontrado algunas mujeres nominadas Temes, Tantir, Tilco, Tucunás, Guasama, Segarra, Saavedra y Guampa que dieron sus apellidos a sus hijos, fueran niños o niñas, y aun cuando se tratara de hijos legítimos, de padres con apellidos como Galán, Murgueta, Sumbani, Pilte (Bilte/Vilte), Soconde, Tolay. Se registraron doce casos entre 26 registros en los que se daba el apellido materno a los hijos<sup>22</sup>.

Esto indicaría la presencia de mujeres que organizan las fiestas, la producción de papa en las sementeras, y de chuño y tamos que entregan a la cofradía, y que se identifican con sus propios nombres/apellidos dentro de un colectivo familiar, que, además, transfieren a sus hijos. Fueron, tal vez, instancias en las que las mujeres estrecharon relaciones, vínculos y alianzas hacia el interior de la comunidad, una dimensión identitaria en la que darían nuevas formas a algún tipo de linaje femenino.

---

22. Libro n.º 1 de bautismos (1734-1740), matrimonios (1734-1740) y entierros (1734-1745), Bautismos de Anejos (1740-1744), ff. 40-65, AHPH.

A partir de esta constatación estimamos que, en este pueblo de indios, algunas mujeres accedieron a los cuadros de autoridades de las cofradías por que conformaron redes y/o alianzas, cuyas bases residirían, al menos en parte, en formas de parentesco. También consideramos importante indagar sobre el uso de los apelativos más frecuentes, analizando su dimensión simbólica. Es decir que los estudios sobre estos pueblos aún no dan cuenta sobre el rol de estas mujeres como gestoras de las formas sociales e institucionales a lo largo del desarrollo de las cofradías en la colonia

#### **4. A modo de conclusión**

De lo hilvanado en estas páginas se desprende que las cofradías de indios de Humahuaca en la primera mitad del siglo XVIII, como sucedió en otros pueblos de los Andes del sur, se habían constituido en instrumentos de la dominación: instituciones religiosas que aseguraban la entrega de bienes al cura, la manutención de los oficios religiosos y de las fiestas. Sin embargo, adentrarnos en su funcionamiento nos permitió reconocer cuestiones que refieren a las posibilidades de acción de los pueblos de indios en contextos de dominación.

En este trabajo nos ha interesado abordar en profundidad el estudio de una de las instituciones que tiene la responsabilidad de esos rituales, centrándonos en las instancias de su consolidación en las primeras décadas del siglo XVIII.

La lógica de elección y organización de las autoridades no parece responder a los parámetros españoles: la existencia de los caciques, segundones y autoridades de cofradía por cada una de las mitades de omaguaca y uquía, con residencia en la cabecera del curato, refleja no sólo la concesión conveniente del cura y del encomendero, sino justamente la actualización en el contexto colonial del principio de dualidad que estructuraba la organización del mundo y del poder en los Andes. Más aún si consideramos la diversidad de autoridades: mientras los caciques se mantienen a lo largo de sus vidas, los mayordomos y priostas son renovados cada año, y muy excepcionalmente reelegidos en años consecutivos o discontinuos. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la constitución y segmentación del poder, y nos remite, además, a la vitalidad con la que se construyeron estas comunidades indígenas coloniales: aún en la dominación, parece que fue posible retomar y combinar pautas para componer una red compleja de familias, ayllus o grupos parentales y segmentos sociales que hilvanaron una identidad nueva.

Esta dualidad de las mitades, que se presenta jerarquizada, precediendo las autoridades de Omaguaca a las de Uquía, se complementa con una dualidad de género al ejercer, en todos los casos, los varones la mayordomía y las mujeres el priostazgo. Es así que estos esquemas duales del mundo andino parecen estar funcionando en la organización de la cofradía de Benditas Ánimas en Humahuaca, no sólo en función de la producción y entrega de los bienes al sacerdote, sino también en la legitimación y distribución del poder. Y esto nos interesa por sus implicancias como cofradía que celebra y asegura la ritualidad en torno a

los muertos. Seguir esta línea de análisis necesitará del abordaje de estudios de larga duración y de comparación con las otras cofradías, a fin de analizar cómo participan en la circulación de las autoridades y por lo tanto del poder, lo que nos permitirá ahondar en el análisis de la conformación de linajes.

Es decir que es posible pensar que la elección de autoridades y la organización de la cofradía de Benditas Ánimas de Humahuaca dieron lugar a instancias de segmentación social y de linajes, ordenados en un mundo simbólico que se asentaba en una lógica dual que sostenía el culto a los muertos, presencia ritualizada de una ausencia. Memoria de los antepasados que se actualiza en cada fiesta de Todosantos/difuntos, en cada procesión con hachas y pendón por el suelo en el que están enterrados, todo ello acompañado por caciques, mayordomos y priestas de omaguaca y uquía.

La pregunta seguirá rondando nuestro trabajo: estas prácticas que contribuyeron a la construcción de representaciones acerca de los muertos y del más allá, resignificando la doctrina cristiana impuesta, ¿generaron un desplazamiento de la noción de benditas ánimas a la de benditos ancestros?, ¿pueden ser consideradas parte de los nuevos procesos de ancestralización de las comunidades andinas?

## Bibliografía citada

- ABERCROMBIE, Thomas (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Lima: IFEA/IEB/Cooperación ASDI-SAREC.
- ALBÓ, Xavier (2002). "Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales". En: Decoster, Jean-Jaques (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, IFEA y Asociación Kuraka, pp. 395-438. Versión on line (2000). [http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas\\_XavierAlbo.pdf](http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf).
- ARIÈS, Philippe (1981). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_ (2000). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.
- BACZKO, Bronislaw (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOIXADOS, Roxana y ZANOLLI, Carlos (2003). *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694). Estudios preliminares y fuentes*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- CARETTA, Gabriela y ZACCA, Isabel (2005). "La muerte y sus indicios. Salta: ciudad y frontera en 1730". En: X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, en soporte CD, Rosario: UNR y UNL. ISBN n.º 950-673-479-3.

- \_\_\_\_\_ (2007). "Lugares para la muerte en el espacio meridional andino. Salta en el siglo XVIII". *Memoria Americana. Cuadernos de Ethnohistoria*, Buenos Aires, 15, pp. 135-156.
- \_\_\_\_\_ (comps.) (2008). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta: CEPIHA, U.N.Sa.
- \_\_\_\_\_ (2009a). "Deambulando entre las Eusapias: Lugares de entierro y sociedad tras la ruptura independentista en Salta". En: Folquer, Cynthia y Amenta, Sara (eds.). *Sociedad, cristianismo y política. De la colonia al siglo XX*. Tucumán: Ed. UNSTA, pp. 253-279.
- \_\_\_\_\_ (2009b). "Clérigos y feligreses constructores de enterratorios en el curato y anejos de Humahuaca (Primera mitad del siglo XVIII)". Ponencia presentada en la Mesa Religião, Religiosidades e Mestiçagem Cultural na América Latina, XV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Santiago de Chile, noviembre 2009. Inédito.
- \_\_\_\_\_ (2010). "Metáforas del espacio ritual: lugares, prácticas y ancestros en una parroquia rural surandina. San Antonio de Humahuaca en el siglo XVIII." Ponencia presentada en el IV Congreso Latino-Americano de Ciências Sociais e Humanidades: "Imagens da Morte", Universidade Salgado de Oliveira-UNIVERSO Niterói, Río de Janeiro. Inédito.
- CARRILLO, Martín (1615). *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio y cómo pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos con las oraciones y sufragios de los vivos*. Alcalá de Henares: Casa de Juan Gracián. Versión on line <http://books.google.com>.
- CELESTINO, Olinda y MEYERS, Albert (1981). *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Verlag Klaus Dieter, Vervuert.
- CHARTIER, Roger (1995). "La Historia hoy en día: desafíos, propuestas". *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vol. 28. Versión on line <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval>
- CHRISTIAN, William Jr. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CRUZ, Enrique Normando (2006). "Poder y relaciones en curatos de indios. El curato de Cochinoca en el siglo XVIII (Puna de Jujuy-Argentina)". *Hispania Sacra, Missionalia hispanica*, Madrid, vol. 58, 117, pp. 355-381, ISSN 0018-215-X.
- De CERTEAU, Michel (1991). *La Invención de lo cotidiano*. México: Univ. Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_ (2007). "Andar en la ciudad". *Bifurcaciones 007*. Santiago de Chile, Bifurcaciones publicaciones y Universidad Nacional Andrés Bello. Versión digital. [www.bifurcaciones.cl/007/reserva.htm](http://www.bifurcaciones.cl/007/reserva.htm), 09/09/2008.
- ELIAS, Norbert (1989). *La soledad de los moribundos*. México: FCE.

- FARBERMAN, Judith y GIL MONTERO, Raquel (2001). *Los Pueblos de Indios del Tucumán Colonial. Pervivencia y desestructuración*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Ediunju.
- FARBERMAN, Judith y BOIXADOS, Roxana (2006). "Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán colonial. Un análisis comparado de la visita de Luján de Vargas". *Revista de Indias*, Sevilla, vol. LXVI, 238, pp. 601-628, ISSN: 0034-8341.
- GINZBURG, Carlo (2004). "Huellas. Raíces de un paradigma indiciario" e "Intervención sobre el paradigma indiciario". *Tentativas*. Rosario: Prohistoria, pp. 69-127.
- GRUZINSKI, Serge (1991). *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI- XVIII*. México: FCE.
- \_\_\_\_ (1999). "Las imágenes, el imaginario y la occidentalización". En: *Para una historia de América. Las estructuras*, 1. México: FCE, pp. 498-567.
- KUBLER, George (1946). "The Quechua in the Colonial World". En: *Handbook of South-American Indians*, Washington: U.S.G.P.O., vol. 2, pp. 331-341.
- LE GOFF, Jaques (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LOMNITZ, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. México: FCE.
- MEDINACELI, Ximena (2003). *¿Nombres o apellidos? El sistema Nominativo aymara. Sacaca-S. XVII*. La Paz: IFEA, Instituto de Estudios Bolivianos.
- NIELSEN, Axel (2003). "La edad de los aucas runas en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)". *Memoria Americana*, Buenos Aires, 11, pp 73-107.
- \_\_\_\_ (2007). *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Mallku Ediciones.
- PALOMEQUE, Silvia (1997). "El sistema de autoridades de 'pueblos de indios' y sus transformaciones a fines del período colonial. El Partido de Cuenca". *Memoria Americana*, Buenos Aires, 6, pp. 9-48.
- \_\_\_\_ (2006). "La 'Historia' de los señores étnicos de Casabindo y Cochino (1540-1662)". *Andes*, Salta, 17, ISSN (versión on line): 1668-8090.
- PAZ, Gustavo L. (2008). "Los pueblos de indios del Tucumán colonial revisitados. De la desestructuración a la identidad". *Andes*, Salta, 19, ISSN (versión on line): 1668-8090.
- PLATT, Tristan. (1996). *Los guerreros de Cristo. Cofradías, Misa Solar y Guerra Regenerativa en la Doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz: ASUR5/ PLURAL.
- PLATT, T., BOUYASSE-CASSAGNE, T. y HARRIS, O. (2006). *Qaraqara\_Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincial de Charcas (Siglos XV-XVII)*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural Editores/University of St. Andrews/University of London/Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

- POMA DE AYALA, Guaman (1615). *El primer nueva corónica i buen gobierno conpvesto por Phelipe Gvaman Poma de Aiala*, versión digitalizada del original por Biblioteca Real de Dinamarca, GKS 2232 4.º, en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608>
- QUINTEROS, Víctor Enrique (2010). “De mayordomos a capellanes. La cofradía del Santísimo sacramento entre fines de la colonia y principios del siglo xx”. Ponencia presentada en las 3.ªs Jornadas de Historia de la Iglesia y de la Religiosidad del NOA, UNSa., UNSTA, UCSE, Prelatura de Humahuaca, Jujuy, septiembre de 2010. Inédito.
- RAMÍREZ, Susan Elizabeth (2008). “Negociando el imperio: el Estado inca como culto”. *Bulletin de l’institut française d’Études Andines* 37 (1), pp. 5-18. Versión on line <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12611728002>.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1734). *Diccionario de la lengua castellana*, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo cuarto. Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N. Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- SAIGNES, Thierry (1987). “De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)”. *Revista Andina*, Cuzco, 9, pp. 139-170.
- SÁNCHEZ, Sandra y SICA, Gabriela (1992-1993). “Curacazgo y territorio en la Quebrada de Humahuaca: el pleito por la sucesión en el curacazgo de Uquiá. Siglos xvii-xviii”, *Revista Avances*, Jujuy, 3, pp. 18-33.
- (1994). “Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes centro-sur”. *Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, II Región, 11, pp. 165-178.
- SERULNIKOV, Sergio (2004). “Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo xviii)”. *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 61-1, pp. 69-101.
- SICA, Gabriela (2006). *Del Pucará al pueblo de indios. La sociedad indígena colonial en Jujuy, Siglo xvii*. Tesis doctoral. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Sevilla. Inédito.
- (2009). “Transformaciones y formas de legitimación en la autoridad de los caciques coloniales de Jujuy. Siglo xvii”. *Memoria Americana*, Buenos Aires, 17, pp. 33-59.
- SICA, Gabriela y SÁNCHEZ, Sandra (1992). “Testimonio de una sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, Jujuy, 3, pp. 53-62.
- TANDETER, Enrique (2001). Conferencia: “Parentesco y estrategias matrimoniales”. En: Boleda, Mario y Mercado, María Cecilia (comps.). SEPOSAL

2000. Salta: Asociación Argentino-Chilena de Estudios Históricos e Integración Cultura/Gredes, pp. 253-266.
- WACHTEL, Nathan (1976). *Los vencidos: Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZANOLLI, Carlos (2005). *Tierra, encomienda e identidad. Omaguaca (1540-1638)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- (2008). “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos xvii y xviii”. *Andes*, Salta, 19, pp. 345-372.
- ZANOLLI, Carlos y ALONSO, Claudia (2004). “Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785). *Anuario VIII. Historia Regional de las Fronteras*, Santander, 9, pp. 87-109. ISSN: 0122-2066.