

**Evangelizar, celebrar y emplazar la cruz: análisis
de las “actividades del habitar” de la Compañía de
Jesús en Uquía (quebrada de Humahuaca, Jujuy,
Rep. Arg.) en el siglo XVII**

Maria Alejandra Lanza
CONICET - IDA, FFyL, UBA (Argentina)

Mariel Alejandra López
CONICET - IDA, FFyL, UBA (Argentina)

Evangelizar, celebrar y emplazar la cruz: análisis de las “actividades del habitar” de la Compañía de Jesús en Uquía (quebrada de Humahuaca, Jujuy, Rep. Arg.) en el siglo XVII

Evangelize, celebrate and place the cross: Analysis of the “taskscape” of Jesus Company’s in Uquía (Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Rep. Arg.), 17th century

Maria Alejandra Lanza

CONICET - IDA, FFyL, UBA (Argentina)
male.lanza@gmail.com

Mariel Alejandra López

CONICET - IDA, FFyL, UBA (Argentina)
marielarqueologia@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 26 de julio de 2021

Resumen

En este trabajo analizamos cómo se encarnaron en el paisaje de la Quebrada de Humahuaca los encuentros e interacciones entre la cruz, los sujetos y los sitios en el marco de las misiones jesuíticas durante el siglo XVII. A partir de la perspectiva del “habitar” de Ingold (2000) desde la cual el paisaje es concebido como una obra en permanente construcción que se estructura en el ensamblaje de distintas “actividades del habitar”, delimitamos y exploramos tres actividades que tuvieron como centro a la cruz: “evangelizar con la cruz”, “celebrar la cruz” y “emplazar la cruz”. Para ello relevamos un corpus de discursos escritos eclesiásticos (Cartas Anuas, 1672-1675; del Techo, 1897 [1673]; Lozano, 1941 [1733]; Vergara, 1932, 1965) y visuales (pinturas, cartografía y arte rupestre).

Palabras claves: Uquía (Jujuy, Rep. Arg.); Jesuitas; Habitar; Cruz.

Abstract

In this work we analyze how the encounters and interactions between the cross, the subjects and the sites within the framework of the Jesuit missions carried out during the 17th century are embodied in the landscape of the Quebrada de Humahuaca. From the perspective of the “inhabit” of Ingold (2000), from which the landscape is conceived as a work in permanent construction structured in the assembly of different “taskscape”, we delimit and explore three activities whose center was the cross: “evangelize with the cross”, “celebrate the cross” and “place the cross”. For this, we review a corpus of ecclesiastical written discourses (Letters Anuas, 1672-1675; del Techo, 1897 [1673]; Lozano, 1941 [1733]; Vergara, 1932, 1965) and visuals (paintings, cartography and rock art).

Key words: Uquía (Jujuy, Rep. Arg.); Jesuits; Inhabit; Cross.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XVII la localidad de Uquía (Quebrada de Humahuaca, Jujuy) funcionó como punto de concentración y partida de las misiones circulares que los miembros de la Compañía de Jesús desarrollaron hacia el Chaco Salteño (Ilustración 1). Los itinerarios espaciales configurados en esas misiones, así como la cultura material de origen español y cristiana introducida por los jesuitas en la región han sido reconstruidos en los trabajos de López (2009 y 2010) a partir del relevamiento y análisis de documentación jesuítica editada e inédita.

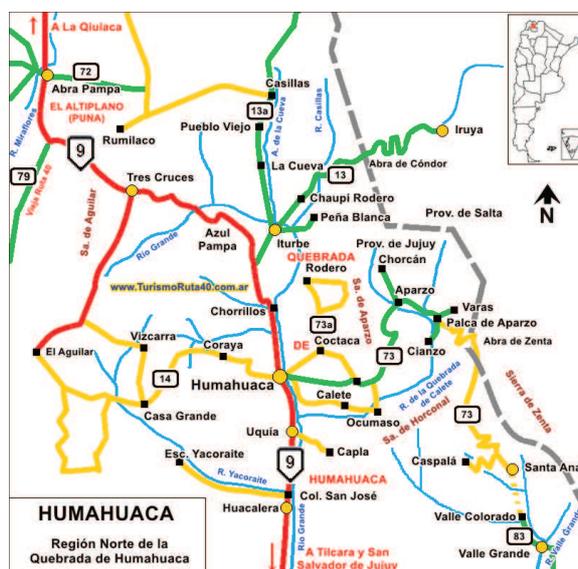


Ilustración 1: Mapa del sector norte de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Rep. Arg. (Disponible en: <http://www.turismoruta40.com.ar/humahuaca.html>).

Siguiendo esos trabajos como principales antecedentes, en este artículo proponemos analizar los encuentros e interacciones entre la cruz, los sujetos y los sitios en el marco de esas misiones evangelizadoras que tuvieron como centro a Uquía, y las formas en que esos encuentros e interacciones se “encarnaron” en el paisaje. Para ello tomamos como disparadora la perspectiva del “habitar” de Ingold (2000), quien concibe el paisaje como una permanente “obra en progreso” que se configura en el devenir, y se estructura a partir del ensamble de las incesantes “actividades del habitar humano” o “taskscape”, en las que corporalidad de los hombres y medio ambiente se retroalimentan dando forma al paisaje.

Ubicando a Uquía en el centro de nuestro análisis, sostenemos que en los trayectos recorridos por la Compañía de Jesús existieron principalmente tres “actividades del habitar” que estuvieron fundadas en la atribución de agencia y eficacia de la cruz para la cristianización de los sitios y las poblaciones¹, las cuales definimos de la siguiente manera: “evangelizar con la cruz”, “celebrar la cruz”, “emplazar la cruz”. Teniendo en consideración la dimensión sensorial y kinestésica de la experiencia del “habitar”, destacamos que estos “taskscape” involucran tres modalidades de interacción entre cuerpo y paisaje, que están mediadas por el elemento de la cruz; ellas son: “movilidad en el paisaje”, “ocupación efímera y teatral del paisaje”, y “permanencia en el paisaje”. Estas tres modalidades son parte de la experiencia de “habitar”, así como también de la experiencia de “conquistar” el paisaje por parte de los miembros de la Compañía de Jesús.

El trabajo está organizado en dos partes: en la primera desarrollamos los aspectos de la perspectiva del “habitar” de Ingold (2000) que resultan relevantes para el estudio de nuestro caso y conceptualizamos las modalidades europeas y andinas de experimentar e historizar el paisaje a partir de los aportes de Harris y Bouysse-Casagne (1988) y Abercrombie (2006). En la segunda parte caracterizamos las tres “actividades del habitar” desplegadas por la Compañía de Jesús en torno a la cruz y analizamos las formas en que se “encarnaron” en el paisaje, así como también el impacto sobre la temporalidad del paisaje de Uquía. Nos servimos de un corpus de representaciones jesuíticas y eclesiásticas, tanto escritas (Cartas Anuas, 1672-1675; del Techo, 1897 [1673]; Lozano, 1941 [1733]; Vergara, 1932, 1965) como visuales (cartografía y pinturas de los siglos XVII al XVIII y arte rupestre), para rastrear la vivencia de los propios jesuitas en relación a la cruz, el cuerpo y el paisaje.

¹ El uso catequístico y cultural de la cruz en el marco de las misiones ambulantes desarrolladas por los jesuitas ha sido estudiado por Valenzuela Márquez (2011) para el caso del territorio mapuche, así como también los modos heterodoxos en que las poblaciones locales se apropiaron del símbolo cristiano, entre los que se destacan su potencial benéfico y protector de los cuerpos, bienes y sembríos.

2. CONCEPTOS TEÓRICOS: LA PERSPECTIVA DEL “HABITAR”

En este trabajo partimos de la perspectiva del “habitar” (Ingold, 2000) que señala que el paisaje no es un espacio homogéneo ni una extensión sin fin sobre la que los sujetos desarrollan sus actividades, sino que el mundo aparece en una construcción integrada con esos sujetos². Es de este modo que el espacio sólo puede ser vivido o experimentado a partir del cuerpo, cuya constitución es social y cultural. Ingold (2000) denomina “encarnación” a la relación formativa y de complementariedad que cuerpo y paisaje sostienen. Esto implica tener en cuenta que paisaje y cuerpo se retroalimentan en el proceso de su “habitar”, es decir, en el tiempo. Del mismo modo en que no existe un preconcepto para desarrollar o construir el paisaje, sino que es por el mismo proceso de “habitar” que la forma del paisaje se constituye, el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto habitando.

En este sentido, el paisaje es un registro perdurable y testimonio de las vidas y trabajos de las generaciones pasadas que habitaron en él e implica tener en cuenta que en el “habitar del mundo”, no actuamos sobre él o le hacemos cosas, sino que nos movemos junto a él. Nuestras acciones no transforman el mundo, sino que son parte y producto del mundo transformándose a sí mismo.

Ingold también se sirve de la metáfora de la música para pensar la forma temporal del paisaje, dado que música y paisaje son “obras en progreso”, es decir que, lejos de tener formas fijas, pasivas e inmutables, ambos están configurándose mientras el tiempo transcurre. En tanto la música es el movimiento de muchos ritmos confluyendo y sólo existe realizándose (no preexiste), el paisaje nunca se completa ya que no es un objeto terminado sino que, por el contrario, las formas del paisaje son generadas en movimientos polifónicos o en un proceso de “encarnación” que surge del ensamble de las interminables “actividades del habitar”. Éstas involucran las más amplias tareas sociales que implican tanto marcas fijas e invariantes en el paisaje (como es el caso de las construcciones arquitectónicas), como marcas efímeras producto de formas móviles y transitorias (como es el caso de las celebraciones), dado que todas ellas son integrales al paisaje.

Para el caso que aquí nos toca analizar, la evangelización cristiana de poblaciones y sitios del actual noroeste argentino, debemos tener en cuenta que están involucradas dos modalidades de conceptualizar y experimentar el paisaje, así como también de historizarlo o recordarlo. Por ello, antes de sumergirnos en nuestro caso de estudio, consideramos relevante establecer algunas líneas específicas sobre los modos en que mujeres y hombres andinos constituían su “habitar” en el mundo, así como también el modo en que esta lógica se vio trastocada por el nuevo orden colonial.

² Esta concepción supera la estéril oposición entre visión naturalista del paisaje (como neutral y externa a las actividades del hombre) y visión culturalista (que propugna que los paisajes son ordenamientos cognitivos y simbólicos del espacio). Ver por ejemplo Thomas, 1996.

Tal como señalan Harris y Bouysse-Casagne (1988) y Abercrombie (2006), para las mujeres y hombres andinos el paisaje es uno de los soportes de la memoria social, dado que en él “está escrito” el pasado histórico y mitológico. Así, por ejemplo, en tiempos precolombinos y en ocasión de la celebración de la “*capacocha*”, los grupos sociales que eran parte del incanato transitaban el paisaje desde su lugar de origen hacia el Cuzco, a través de los “*ceques*” o senderos rituales que unían las distintas “*wakas*”³ sagradas que estaban encarnadas en accidentes geográficos como altas cumbres, fuentes o rocas, entre muchas otras materialidades. En ese tránsito por el paisaje se desarrollaban distintas acciones rituales ejecutadas por el cuerpo humano (como danzas, cantos y libaciones), que actuaban como formas o técnicas memorísticas. Danzando, cantando o libando en el tránsito por las sendas del paisaje se encadenaban, recreaban y revisaban historias que recordaban la relación entre las comunidades y los sitios, entre los hombres del presente y su genealogía de dioses y antepasados, o vinculaban los pasados de las distintas comunidades locales con el pasado del Inca gobernante. Estas prácticas rituales volvían reversibles el tiempo y el espacio de la vida social para volver al tiempo y espacio mítico (en el sentido de Eliade, 1980), permitiendo que los hombres del presente compartieran la escena con sus seres fundadores anclados en la geografía y en los objetos. De este modo, en estas celebraciones el paisaje y la memoria se construían recíprocamente.

Durante el proceso de evangelización colonial, los europeos intentaron borrar la memoria andina inscrita en el paisaje y, para ello, destruyeron los cultos telúricos más visibles y/o trataron de desactivarlos sustituyéndolos por cruces o por santuarios dedicados a personajes cristianos. De este modo, y como bien señalan Harris y Bouysse-Casagne (1988), “(...) los evangelizadores no sólo procuraban acabar lo que consideraban idolatrías, sino que trastornaban además las formas de ubicarse en el tiempo y en el espacio, en las que se plasma lo esencial de la existencia social Aymara” (p. 219).

Los europeos también se propusieron reescribir la historia de la vida social de los grupos andinos dentro de las nuevas formas de espacio y tiempo cristianas estructuradas en Dios. Y para ello, otorgaron nombres cristianos a los sitios, bautizaron a los pobladores nativos, emplazaron nuevos tipos de asentamientos y formas arquitectónicas funcionales a los nuevos sistemas de economía y organización política, e impusieron un calendario que organizó los tiempos de la vida cotidiana de las nuevas comunidades de fieles.

Asimismo, la organización y experiencia andina del espacio y del tiempo se vio trastocada o afectada por el estatuto de prueba y verdad histórica que el lenguaje escrito, migrado con los españoles, adquirió en el nuevo sistema jurídico colonial.

3 Las “*wakas*” pueden ser entendidas como entidades sagradas multiformes que involucran “cosas” naturales y artificiales, personas, lugares, seres míticos, animales, templos, objetos, etc., a las cuales no sólo se vestía, alimentaba, consultaba, participaban en ciclos rituales, sino que incluso se las consideraba dueñas de chacras (Bovisio y Penhos, 2016).

En efecto, la palabra escrita se convirtió en “lugar privilegiado del contrato, de la obligación y de la memoria social” (Abercrombie, 2006, p. 226). Así, por ejemplo, el documento escrito fue el instrumento que otorgó legitimidad a la apropiación española de tierras andinas.

Entonces, mientras que la memoria andina estaba encarnada en el paisaje tridimensional, esta nueva forma de conmemoración del pasado encarnada en el papel bidimensional permitió el almacenamiento de información y comunicación a través del tiempo y el espacio. De este modo, las producciones escritas de los colonizadores como Crónicas, Relaciones, Probanzas, Cartas, en las que volcaron sus encuentros con las personas, los paisajes y las cosas nativas, y configuraron diversos imaginarios como es el caso del “indio idólatra o hereje”, de lo “asombroso”, de lo “inhóspito”, trascendieron el tiempo y espacio de su primer contexto de interacción llegando, incluso, hasta el presente. Así, la escritura se configuró como un importante instrumento ideológico mediante el cual los conquistadores construyeron su versión de la historia y disputaron la memoria social.

La instauración de esta novedosa forma de memoria no sólo implicó que los europeos combatieran, prohibieran y desarticularan las formas andinas, al menos las observadas por ellos, sino que, además, implicó la imposición de una nueva forma de conciencia histórica centrada en la noción de cronología del suceso y estructurada sobre una concepción lineal del tiempo, es decir, de una temporalidad concebida como una línea con inicio y fin, que permite segmentar y diferenciar el tiempo en pasado y futuro, a partir de un “aquí” y “ahora” que el hombre reconoce como un presente.

Tal como demuestra Abercrombie (2006), el proceso iniciado en tiempos coloniales dio lugar a la configuración de sujetos interculturales que “ajustaron” sus prácticas culturales y concepciones del mundo, en función de las pautas del nuevo contexto y que, en muchos casos, explotaron las “formas andinas” y “formas españolas” que resultaban semejantes. En ese sentido, señalamos, por ejemplo, que el mundo andino se rige por una concepción cíclica del tiempo (de la naturaleza, de los dioses y de los hombres) y que el mundo cristiano se rige por una concepción lineal del tiempo (génesis y apocalipsis) que, sin embargo, se ve trastocada por una concepción cíclica del tiempo que toma forma en los rituales marcados por el calendario litúrgico.

En este sentido, este autor también señala que el calendario cristiano, centrado en la conmemoración de la historia bíblica e impuesto en la región andina, pautaba las nuevas rutinas anuales, semanales y diarias de los sujetos andinos, “encadenando así la presunta experiencia secuencial de duración con las reactivaciones cíclicas”, dado que “tenía lugar una reiteración sin fin de la narración bíblica de alianza, pecado, confesión, arrepentimiento, absolución y redención” (Abercrombie, 2006: 56), a pesar de que la referencia fuese la Biblia, es decir, un único documento escrito

basado en la autoridad de Dios y pretendidamente construido sobre una concepción lineal del tiempo y de la historia como principio y fin.

Este calendario cristiano se asentó sobre el calendario laboral festivo andino de origen prehispánico, cuyas actividades y rituales agrícolas estaban estructurados en los ciclos naturales, especialmente del año solar, de las condiciones climatológicas y del ciclo humano. En función de algunas coincidencias entre calendarios, así como de los intereses de los distintos grupos sociales (tanto europeos como indígenas), se desarrollaron complejos y largos procesos de selecciones, sustituciones, asociaciones, acomodaciones y re-significaciones de fechas de ambos calendarios, así como de prácticas y personajes culturales (Ver por ejemplo Van der Berg, 2005; Gisbert, 1992).

De igual modo, en muchos casos el culto a las “*wakas*” de la geografía sagrada dio lugar al culto a los santos y a las peregrinaciones, remodelando los caminos andinos y la memoria inscrita en el paisaje. En este sentido, Abercrombie (2006) afirma que las técnicas andinas de memoria social ancladas en el paisaje fueron adquiriendo nuevos contenidos. En efecto, aún hoy el celebrar, el cantar, el bailar, el libar, el peregrinar por el paisaje son formas de memoria social por medio de las cuales los andinos del siglo XXI se relacionan con su pasado para explicarlo, relatarlo, conmemorarlo, representarlo o reinventarlo, pero ahora en un tejido imbricado e inseparable entre “lo andino de origen prehispánico” y “lo cristiano”.

3. UQUÍA COMO PUNTO DE PARTIDA DE LAS MISIONES CIRCULARES JESUÍTICAS: TRES “ACTIVIDADES DEL HABITAR Y CONQUISTAR EL PAISAJE”

El pueblo de indios de San Francisco de Paula de Uquía aparece en escena apenas se funda la Encomienda y el pueblo de San Antonio de Humahuaca en 1594, en manos de la familia Zárate. Desde entonces, no sólo la población de Uquía figura como población anexa a Humahuaca en toda la documentación del Archivo de la Prelatura de Humahuaca (jurisdicción eclesiástica de la cual depende), sino que también las autoridades de ambas localidades funcionan como dos parcialidades en las nuevas instituciones coloniales. Tal es el caso de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Humahuaca, en cuya fundación en 1660 y hasta 1770 aparecen caciques de Omaguaca y de Uquía junto a miembros del cabildo indígena (Caretta y Zacca, 2011).

La vinculación jurisdiccional entre Uquía como viceparroquia y San Antonio de Humahuaca como parroquia principal es registrada en la Visita que Antonio Martínez Luján de Vargas (Oidor de la Audiencia de Charcas y Visitador general de la provincia del Tucumán) realiza a las encomiendas de la Gobernación del Tucumán entre los años 1692 y 1694. En esa Visita consigna las quejas que los indígenas de

Uquíá efectúan ante la falta de ornamentos necesarios para el ritual, señalando que éstos eran traídos desde Humahuaca para la celebración de la misa (Boxaidós y Zanolli, 2003)⁴.-

A lo largo del siglo XVII (y aún antes de la instalación de su Iglesia), Uquíá se convierte en un sitio imprescindible para el proyecto misional de la Compañía de Jesús⁵, la cual no se asienta de manera estable en la región de Humahuaca, sino que los misioneros acceden a la zona desde su colegio en Salta y desde la Ciudad de San Salvador de Jujuy, principalmente durante la época de Cuaresma⁶. En esas ocasiones, aprovechando la disminución de la pluviosidad estival de abril y mayo, desarrollan sus misiones circulares tomando como punto de partida y concentración a la localidad de Uquíá. Desde allí, los jesuitas transitan por la Quebrada de Calete (lateral a la troncal de Humahuaca) y/o sendas que pudieron estar en uso desde tiempos prehispánicos, hacia las comunidades del Chaco Salteño⁷, localizadas al oriente de las serranías del Zenta (López, 2009 y 2010).

4 “Habiendo visto la visita del pueblo de Uquíá = Dejo que por lo que resulta de los cargos condenaba a la administradora de dicha encomienda en treinta pesos de a ocho reales aplicados por mitad cámara de su Majestad y gastos de visita y mandaba que dentro cuatro meses hiciese los ornamentos necesarios de los efectos de los tributos para la iglesia de Uquíá decentes y de calidad que se pudiese celebrar el Santo sacrificio de la misa sin que se necesitase de traer para este efecto los ornamentos de la iglesia de Umaguaca que su Merced ha reconocido y visto en dicho pueblo” (Visita Jujuy, f. 16 v., en Boxaidós y Zanolli, 2003, pp. 290-291).

5 Inicialmente la región de Humahuaca dependió de la Provincia Jesuítica Peruana pero, por ser inabarcable el territorio y por ello dificultarse la tarea misional, en 1600 la Sexta Congregación Provincial de Perú reunida en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima propuso crear nuevas viceprovincias autónomas. Fruto de esta iniciativa, se crearían una viceprovincia al norte, con los territorios de Quito y sus prolongaciones hasta Panamá inclusive y las tierras de Nueva Granada, y otra al sur con las regiones correspondientes a la Audiencia de Charcas, con tierras de Santa Cruz de la Sierra, desde Chuquisaca y Potosí hacia el Tucumán y Río de la Plata. Finalmente, se crearía la Provincia Jesuítica del Paraguay, bajo el mando del Provincial Diego de Torres quien se hizo cargo de ella en 1608 (Ver López, 2009).

6 La presencia de los jesuitas en Jujuy durante la Cuaresma se señala en distintas Cartas Anuas, por ejemplo, en 1673, cuando el Padre Cristóbal Gómez menciona que Jujuy “*siempre es la preferida en estas misiones circulares*” a pesar de que, por ejemplo, en el verano de ese año “*(...) luchaban los misioneros con su fervor apostólico a porfía con los calores del sol, refrigerándolos las lluvias de la divina gracia. Tenían que pernoctar no raras veces en el duro suelo, sin más quedando allí nuestros misioneros anualmente por todo el tiempo de cuaresma. En este tiempo hay todos los días Sermón y muchas veces explicación catequística, acudiendo todo el mundo a confesarse, preferentemente a los pies de nuestros Padres (...)*” (CD 2/3. f. 187, 037-038).

7 Las entradas al Chaco Salteño desarrolladas por distintas expediciones españolas durante el siglo siguiente al que aquí analizamos, es decir, el siglo XVIII, han sido abordadas en profundidad por Penhos (2005). La autora se centra en el estudio de los modos en que esas entradas y sus distintas representaciones (escritas y visuales) organizaron la visualidad respecto del paisaje y cómo esta visualidad se articuló con la construcción de saberes en torno a la naturaleza, así como con el apoderamiento del paisaje. En relación al objeto de estudio específico de este trabajo, cruz y paisaje, nos interesa destacar que Penhos consigna que a medida que los expedicionarios se adentraban en el territorio, tenían como práctica frecuente la ejecución de grabados en la superficie de distintos árboles. Estos grabados incluían el motivo de la cruz junto a inscripciones que indicaban la fecha de la entrada,

En esas misiones, los jesuitas avanzan sobre el territorio con distintos objetos necesarios para el culto y desarrollan distintas estrategias para la evangelización de las poblaciones locales y la cristianización del paisaje. En los relatos escritos tanto jesuíticos como eclesiásticos sobre estas misiones, pudimos observar que la cruz, ya sea como imagen anclada en un objeto manipulable o como imagen intangible, es un elemento privilegiado en la metodología de la Compañía de Jesús. En efecto, los jesuitas le confieren una especial capacidad para la conversión de los paganos, para la predicación de la doctrina, para la comunicación e identificación entre los sujetos, al tiempo que fue utilizada también como elemento de marcación y apoderamiento del espacio.

En relación a esta presencia destacada de la cruz en esas misiones, y desde la perspectiva del “habitar” (Ingold, 2000) desarrollada anteriormente, en este apartado estudiamos los encuentros e interacciones entre cruz, cuerpo y paisaje y las formas en que tomaron forma o se “encarnaron” en el paisaje. Centrándonos en Uquía, delimitamos tres “actividades del habitar” que están fundadas en actividades en torno a la cruz: “evangelizar con la cruz”, “celebrar con la cruz”, y “emplazar la cruz”. Las mismas comprometen experiencias kinestésicas diversas y tienen grados de visibilidad, y perdurabilidad en el paisaje disímiles. En efecto, la primera “actividad del habitar” que denominamos “evangelizar con la cruz” se desarrolla en el tránsito o movilidad de los jesuitas en el paisaje portando cruces para predicar y/o regalar, así como la implantación de cruces de distintos materiales en un recorrido que se inicia en la localidad de Uquía y culmina en el Chaco Salteño. La segunda “actividad del habitar” que denominamos “celebrar la cruz” implica la ocupación efímera y teatral del paisaje mediante la instalación en el calendario ritual de la región de la Fiesta de la Cruz en la misión del año 1683, y del posterior martirio de los celebrantes en manos de tobas y mocovíes. Finalmente, la tercera “actividad” que denominamos “erigir la cruz” comprende la instalación perdurable de la cruz mediante la erección en Uquía de la Iglesia en honor a la Santa Cruz y bajo la advocación de San Francisco de Paula en 1691.

A continuación caracterizamos esas tres “actividades del habitar” centradas en la cruz, analizamos los modos en que se “encarnaron” en el paisaje, así como el impacto en la temporalidad del paisaje.

el nombre del comandante y el objeto de su presencia allí. Al mismo tiempo, estas huellas dejadas en el paisaje eran consignadas en el Diario de viaje de los expedicionarios. En ese sentido, estas huellas tuvieron el doble carácter de representación escrita y visual, de modo que la autora señala que las cruces e inscripciones grabadas en los árboles funcionaron como marcas del hombre sobre un espacio virgen, testimonios del paso de los expedicionarios, a la vez que mensajes para los futuros viajeros que pudieran seguir las indicaciones escritas por el autor del Diario de Viaje (p.39). Finalmente, la autora menciona que en ocasiones esas cruces eran utilizadas como parte de la parafernalia de la celebración de la misa (p.61).

3.1. Evangelizar con la cruz

En el transcurso de las misiones circulares del siglo XVII los miembros de la Compañía de Jesús transitaron el paisaje con cruces destinadas principalmente a la predicación, es decir, a ser el soporte visual de la evangelización junto con otros objetos de fácil traslado tales como altares portátiles, estampas y rosarios. Asimismo, las cruces y otros “donecillos” eran trasladadas también para ser regaladas a los indígenas con el objetivo de captación a la doctrina. Según los relatos construidos por los propios jesuitas, estos obsequios tenían buena acogida entre las poblaciones locales. En esos relatos, los miembros de la Compañía de Jesús destacan distintos eventos en los que los indígenas comprueban la agencia o capacidad del símbolo para intervenir en el curso de la realidad. Así, por ejemplo, el Padre Cristóbal Gómez referencia el caso de la conversión de una indígena luego de experimentar y comprobar por sí misma el poder de una cruz. Su relato menciona lo siguiente: *“Un demonio sumamente feo y terrible se presentó a una pobre mujer al volver a su casa, de la cual había salido sólo para adornar con flores la santa cruz levantada en la plaza mayor, venerándola enseguida rezando de rodillas”* (Cartas Anuas, 1672-1675, CD 2/3, f.188, 040). Otro ejemplo significativo es el del cacique Viltipoco⁸ quien, aunque fue caracterizado como “tirano”, “monstruo” y enemigo que quema templos y derriba cruces (del Techo, 1897 [1673], Libro Segundo, Capítulo VII), en su capitulación intervinieron la cruz y la palabra como armas eficaces de la conversión.

Otra acción frecuente es la implantación de cruces atractivas pero de material perecedero junto a “ramadas”, campanas y otros elementos de carácter efímero destinados a señalar un sitio puntual para el encuentro catequístico y crear un marco escenográfico propicio para la celebración de la misa y adoración del crucifijo. Y finalmente, se destaca la práctica de ir marcando visualmente el territorio sobre el que se avanza erigiendo cruces de mayor tamaño.

A través de todas estas acciones, la cruz se instala en el paisaje como un elemento de alto impacto visual que, a su vez, se convierte en un signo que posibilita la inmediata comunicación entre los actores sociales jesuitas e indígenas. En este sentido, la cruz funciona como un símbolo de identidad de los miembros de la comunidad cristiana ya que, su portación o su rechazo, define a los sujetos en sus roles de amistad o enemistad con los jesuitas y con los europeos en general.

Es interesante señalar que el movimiento en el paisaje con cruces de distinto tipo reconfiguró y cristianizó los senderos frecuentemente utilizados por las poblaciones locales para la comunicación de los distintos ambientes ecológicos (quebrada con tierras bajas orientales). Si bien las marcas de estas acciones desarrolladas por los

⁸ Según los documentos manejados por Lozano, el acuerdo de paz con el cacique Viltipoco también incluyó el permiso a los jesuitas para entrar al Chaco desde Humahuaca.

jesuitas fueron efímeras y no dejaron huella visible en el paisaje, podemos advertir que el motivo de “la cruz” se sumó al repertorio iconográfico andino grabado.

En este último sentido, destacamos que en el arte rupestre de la región puede observarse la presencia del motivo de la “cruz en pedestal”, clara evidencia de la cruz de origen europeo implantada en territorio americano como mecanismo de evangelización y extirpación de idolatrías. En efecto, hace años una de las autoras ha relevado un caso presente dentro de un conjunto de imágenes grabadas sobre rocas, al pie de un sitio ritual incaico denominado Campo Morado situado, a su vez, a la vera del camino incaico. Entre las imágenes grabadas se encuentran, entre otras, figuras humanas danzantes que podrían remitir a las celebraciones de los antepasados⁹ (Ilustración 2). De este modo, y siguiendo a Abercrombie (2006), podemos decir que el paisaje constituye un portal del tiempo, que permite venir y volver del pasado, y que, en este caso, comunica a los hombres con los antepasados cristianos y andinos que transitaron y “marcaron” los caminos.

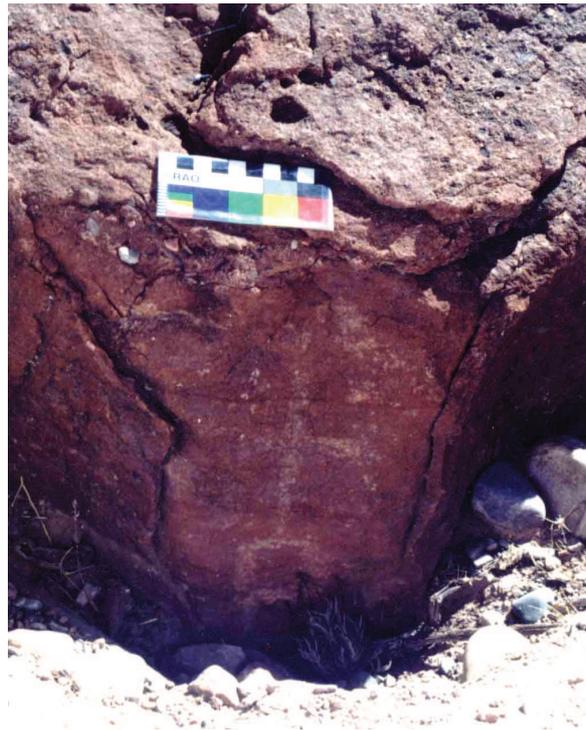


Ilustración 2: Motivo grabado de la “cruz en pedestal” en el sitio de Campo Morado.

⁹ Para la descripción completa de los motivos de arte rupestre del sitio de Campo Morado ver Hernández Llosas et al., 2001.

3.2. Celebrar la Fiesta de la Cruz

La Fiesta de la Cruz conmemora el hallazgo del supuesto madero en que fue sacrificado Cristo¹⁰. El primer registro con el que contamos sobre la celebración de dicha Fiesta en la región corresponde a la misión evangelizadora de 1683. Tanto el jesuita Lozano (1941 [1733]) como el Padre Vergara (1932; 1965) referencian que la comitiva encabezada por el religioso Pedro Ortiz de Zárate y el jesuita Juan Antonio Solinas llegaron desde Salta a Uquía, desde donde comenzaron la misión hacia el Chaco salteño transitando por la actualmente conocida como Quebrada de Calete con la cruz a cuestas y parando en distintas postas.

Lozano describe el inicio de esta misión de la siguiente manera: “(...) salimos de Salta a 20 de abril y llegamos a Uquía a 30 del mismo, en donde estuvimos hasta 3 de mayo en el cual día, por ser de la Cruz de nuestro Redentor; nos cargamos con ella por tal camino, que sólo fue de una legua; pero allí por orden del señor don Pedro Ortiz, nos esperaban veinte y cuatro Españoles y cuarenta indios con algunos muchachos, para servir en lo necesario. A 4, salimos de esta dormida para Sianzo, estancia del señor don Pedro, que distará como 5 leguas. El día siguiente a dos leguas llegamos al pie de la sierra de Zenta y del Chaco (...)” (1941 [1733], p. 235).

Si bien la descripción sobre la celebración de la Fiesta de la Cruz acontecida el 3 de mayo de 1683 es sumamente escueta, dicho fragmento documental nos permite destacar algunos aspectos relevantes. En primer lugar, que la celebración se lleva a cabo en la movilidad o tránsito por el paisaje, haciendo “marcas” teatrales por los sitios que conforman el usual itinerario recorrido por los jesuitas, más precisamente desde Uquía hacia la siguiente posta ubicada a una legua de distancia. En segundo lugar, observamos que el dispositivo de representación montado es sumamente austero; en efecto, está compuesto únicamente por la interacción entre los cuerpos de los jesuitas, miembros del clero secular y andinos que acompañan, la cruz y el paisaje. Es interesante señalar que la puesta en escena de este episodio celebratorio deposita la carga de significación y teatralidad en la corporalidad, dado que los cuerpos de los jesuitas operan como los elementos performáticos principales, al trasladar por el paisaje una cruz emulando la acción sufrida por Cristo, y al “marcar” o “escribir”, de manera efímera, un circuito que convierte al paisaje en un teatro.

La misión jesuítica de 1683 concluye el 27 de octubre al este del Zenta con el martirio del Padre Ortiz de Zárate, el jesuita Solinas y otros 18 miembros de la

10 Dicho hallazgo fue efectuado por Elena, madre de Constantino, quien fue guiada en sueños hasta el sitio del Santo Sepulcro en Jerusalén en el año 324 para efectuar el rescate del madero. El hallazgo de la “Vera Cruz” constituye uno de los relatos fundantes del cristianismo y, en particular, del poder de la cruz como una reliquia, es decir, como un objeto de culto digno de veneración por el poder encarnado en la materia, dado que Elena fue testigo de distintos hechos milagrosos operados por una de las tres cruces halladas en el sitio del sacrificio de Cristo (Lara Martínez y Lara Martínez, 2007, p.45).

comitiva, en manos de los tobas y mocovíes¹¹. Los cuerpos ultrajados y muertos recorren ahora el espacio en un sentido inverso: desde el paisaje indómito hacia las iglesias donde encontrarán sepultura cristiana y se convertirán en reliquias¹². La misión jesuítica de 1683 finaliza entonces con la atribución de significación a la muerte de los religiosos al asignarles el epíteto de “mártires”.

Los relatos sobre esta misión han llegado al presente a través de la escritura, la pintura al óleo y la cartografía, es decir, por métodos de registro, representación y conmemoración del pasado de la empresa conquistadora. Estas representaciones, producidas además por la misma Compañía de Jesús, operan de manera complementaria desde sus propios lenguajes: no sólo establecen delimitaciones o marcas entre paisaje dominado e indómito y entre amigos e infieles, sino que también construyen y enaltecen la memoria de la Orden y sus personajes, al inscribir esta historia local en la historia universal del cristianismo.

En el caso de los relatos escritos (Lozano, 1941 [1733]; Vergara, 1932), destacamos que a pesar de estar estructurados desde una concepción de linealidad temporal centrada en la cronología del suceso, podemos observar que se configura una trama narrativa que trastoca esta lógica, en tanto el enlace entre los episodios de la Fiesta de la Cruz y del martirio pone en escena un esquema cíclico del tiempo, propio del pensamiento mítico (en el sentido de Eliade, 1980). En este esquema circular la celebración de la Fiesta de la Cruz emula la acción de Cristo cargando la cruz y funciona como la prefiguración de la Pasión de Cristo en la Cruz que se interpretará, en esta ocasión, sobre los cuerpos martirizados de los jesuitas producto

11 Lozano describe los martirios de este modo: “(...) ellos [tobas y mocovíes] viendo indefensos a los ministros de Dios [Ortiz de Zárate y Solinas], incitados del demonio y de sus ministerios los hechiceros, cerrando los oídos a los misterios de nuestra santa Fe que les proponían, más abrasados en sus almas que los bárbaros en odio de la ley de Dios y sus predicadores, les acometieron con suma gritería, y les quitaron las vidas con sus dardos y macanas, cuando intentaban darles a ellos la del alma.

Mataron después a otras diez y ocho personas, que se hallaban en aquel puesto de Santa María con los venerables mártires. Desnudáronlos a todos, y les cortaron con gran presteza las cabezas, dejando troncos los cadáveres, y en cada uno clavado un dardo. Fuéronse a celebrar con las cabezas, como suelen, el triunfo y brindarse en el casco hasta caer embriagados, según el uso de aquellas dos naciones” (Lozano, 1941 [1733], p. 247).

12 Según el itinerario reconstruido por Vergara (1965), los restos de Solinas y Ortiz de Zárate convertidos en reliquias, son trasladados y sepultados en la Iglesia de la Compañía en la ciudad de Salta y en la Iglesia Mayor de San Salvador de Jujuy, respectivamente. Vergara menciona que los restos de Ortiz de Zárate habrían sido guardados en una urna de madera y probablemente colocados en la hornacina de alguna columna de la nave colateral del lado del Evangelio en la Iglesia Mayor de San Salvador de Jujuy, pero que 180 años más tarde habrían sido retirados de ese sitio e inhumados “*para evitar el culto indebido, que crecía paulatinamente, sin la autorización de la Santa Sede*” (p.334). Según los testimonios recuperados por Vergara en 1930 este culto indebido constaba de la veneración de los restos del mártir encendiendo velas o cirios “*(...) cuando se producían largas sequías, abundancia de plagas de langostas, peligro de invasión de indios o enfermedades (...)*” (p.334). Actualmente se desconoce el sitio preciso en el que yacen los restos del Padre Ortiz de Zárate.

de los tormentos de indios. Al mismo tiempo, el sufrimiento de los misioneros evoca el sufrimiento de Cristo en la cruz, y los indígenas martirizadores pasan a estar incluidos en el estereotipo con el que el cristianismo ha dado forma a los paganos e infieles. De esta manera, podemos decir que el tiempo de los misioneros evangelizadores actualiza el tiempo primigenio de la historia cristiana. Vemos entonces que estos relatos cristianos entrelazan dos lógicas temporales, la lineal y la cíclica, para vincularse con su Dios y con la historia bíblica.

Observemos ahora el caso de la pintura anónima del siglo XVII en la que se representa el instante en que Ortiz de Zárate con la cruz en alto es atravesado por la daga de un enemigo, y coronado como mártir de la cristiandad por un ángel (Ilustración 3).



Ilustración 3: Anónimo (siglo XVII). *Don Pedro Ortiz de Zárate*. Óleo sobre tela, 117 x 88 cm. Colección Iglesia Museo de Santa Clara. Museo de Arte Colonial. Bogotá. (Reproducción disponible en: <http://www.museocolonial.gov.co/colecciones/piezas-del-mes/Paginas/Don-Pedro-Ortiz-de-Z%C3%A1rate.aspx>).

Destacamos que si bien en esta representación visual no hay alusión explícita a la celebración de la Fiesta de la Cruz de 1683, la composición está organizada a partir de un triángulo cuyos vértices están ocupados por los artefactos significativos que resumen la trama narrativa puesta en escena en las representaciones escritas: cruz, cuchillo, corona y palma del martirio. En esta pintura puede observarse la presencia de dos operaciones pictóricas que están orientadas a inscribir esta historia

Es importante señalar que esta misión instala en la región una novedosa idea de muerte, en tanto el sufrimiento sobre el cuerpo como forma de expiar los pecados y defender una doctrina religiosa constituye una manera de estructurar la corporalidad que no estaba presente en el mundo andino prehispánico. Contrariamente, la Fiesta de la Cruz se instala en el calendario de la región a través de una práctica ritual ya presente en el mundo andino prehispánico, como es la movilidad de hombres y artefactos por el paisaje. En ese sentido, el traslado de los jesuitas por el paisaje cargando a una cruz es convergente con los desplazamientos que realizaban los distintos grupos sociales que eran parte del imperio incaico por los caminos rituales o “*ceques*” para rendir culto a las “*wakas*” de la geografía sagrada. Incluso, con los desplazamientos de las “*wakas*” en andas.

Finalmente, destacamos que si bien la celebración de la Fiesta de la Cruz y el martirio de los religiosos generaron marcas percederas o escurridizas en el paisaje, fueron construyendo formas de entender y experimentar el paisaje que han tenido implicancias a largo plazo y que tomaron cuerpo, por ejemplo, en el reconocimiento de los personajes históricos que evangelizaron la región, y en expresiones inmateriales como las celebraciones actuales del calendario litúrgico de Uquía. En efecto, desde el año 2014 la figura de Ortiz de Zárate y los otros mártires que integraban su comitiva están transitando un proceso de canonización (ver El Tribuno, 2014); y la celebración de la Fiesta de la Cruz persiste en Uquía hasta el presente (aunque con interrupciones).

3.3. Emplazar la Cruz

La tercera “actividad del habitar” implica la instalación efectiva o perdurable de la cruz mediante la erección en Uquía de la Iglesia en honor a la Santa Cruz y bajo la advocación de San Francisco de Paula en 1691.

Si bien esta iglesia perteneció al clero secular, su construcción fue promovida por un protector de la Compañía de Jesús, el Padre Domingo Vieyra de la Mota¹⁴; y en el programa visual montado a finales del siglo XVII y principios del XVIII es posible advertir la influencia del pensamiento jesuítico. La misma se expresa en la presencia en el retablo de imágenes pictóricas de dos santos jesuitas representados mediante los tipos iconográficos más frecuentes de éstos, el fundador de la Compañía San Ignacio de Loyola junto al libro de las Constituciones y San Francisco Javier predicando

¹⁴ Vieyra de la Mota fue Vicario y Juez Eclesiástico en 1691, ocupó el Beneficio de Humahuaca en Cochitoca entre 1690 y 1693 y fue Comisario de la Santa Cruzada. La familia Vieyra de la Mota, de la aristocracia tucumana, era protectora de la Compañía de Jesús y a ella constituye en heredera de los bienes, José Vieyra de la Mota, hermano de Domingo, cuando fallece (Vergara, 1932, p. 410).

a los orientales con un crucifijo¹⁵ (Ilustración 5). En el marco de este trabajo, esta última imagen adquiere especial valor ya que nos permite advertir que esta “fórmula iconográfica” (que no es privativa del santo jesuita) dialoga y se complementa con el “patrón narrativo” que se reitera en las distintas crónicas jesuíticas y que podríamos denominar como “cruces para evangelizar o predicar”.



Ilustración 5: Representaciones pictóricas de santos jesuitas en el retablo de la Iglesia de Uquía. A la izquierda: Matheo Pizarro (fines del siglo XVII). *San Ignacio de Loyola*. Óleo sobre arpillera, 111,5 x 73 cm. (Reproducción disponible en: ANBA, 1991, p. 369). A la derecha: Matheo Pizarro (fines del siglo XVII). *San Francisco Javier predicando a los orientales*. Óleo sobre tabla, 104 x 85 cm. (Reproducción disponible en: ANBA, 1991, p. 370).

La influencia del pensamiento jesuítico se expresa también en la presencia de la serie pictórica de “Ángeles Arcabuceros” en las paredes de la nave, iconografía original del altiplano que combina armas, trajes de fiesta y nombres hebraicos, que fue de especial interés para la Compañía de Jesús (Mesa y Gisbert, 1998) ya que les permitía lograr “la identificación metafórica entre la lucha de los hermanos de la orden contra la herejía y el combate de los ángeles contra los demonios” (Burucúa et al., 2000, p. 62).

¹⁵ Todas las imágenes pertenecientes a la Iglesia de Uquía a las que hacemos referencia pueden consultarse en ANBA (1991, pp. 364-377).

El emplazamiento de la cruz mediante la erección en Uquía de la Iglesia en honor a la Santa Cruz funciona como ícono celestial en el paisaje y constituye una forma palpable del tiempo, un “*chronotope*” en el sentido de Ingold (2000), que ha moldeado la identidad de la localidad a lo largo de los siglos. Su construcción en 1691 no sólo garantizó el control efectivo de los cristianos en la región, sino que también habilitó el desarrollo de los futuros ritos periódicos marcados por el nuevo calendario y por las nuevas formas de vida coloniales; y fue también el escenario en el que tomaron cuerpo los nuevos roles de los sujetos andinos. En efecto, fue el cacique gobernador del pueblo de Uquía, Lazaro Murueta, quien donó el retablo para la iglesia¹⁶.

Con el correr de los siglos, los hombres que profesaron el culto cristiano en esta Iglesia fueron poblándola de imágenes escultóricas y pictóricas provenientes de talleres situados en otros puntos del Virreinato del Perú (como Cuzco o Potosí), a partir de sus propios intereses devocionales así como también de los gustos y modas estilísticas del momento. En ese sentido, es interesante advertir que en el testero de la iglesia hay una presencia significativa de imágenes pictóricas y escultóricas de Cristo producidas entre los siglos XVII y XVIII, en las que se contraponen su infancia y su sacrificio¹⁷. Consideramos que esta situación estaría en concordancia con la advocación de la iglesia a la Santa Cruz y, a su vez, en complementariedad con la propagación de cruces que los jesuitas tuvieron como estrategia de evangelización. Si bien desconocemos cuál fue la intención del programa visual original montado en la Iglesia de Uquía, es posible pensar que la instalación de la iglesia proporcionó una superficie arquitectónica estable sobre la que desplegar un recorrido visual por escenas de la vida de Cristo que están condensadas en la imagen simbólica de la cruz.

Ya en el siglo XX, más precisamente el 14 de julio de 1941, esta Iglesia fue declarada Monumento Histórico Nacional por el Estado argentino en el marco del proceso de selección y puesta en valor de determinadas producciones culturales del pasado colonial, en función de consolidar representaciones e imaginarios de la identidad y nacionalidad argentina. Finalmente, señalamos que desde el campo de la Historia del arte argentino, la Iglesia fue apreciada por su “estilo colonial” y también por su patrimonio pictórico, destacándose la serie de los “Ángeles de Arcabuceros” que incluso fue expuesta en el Museo de Bellas Artes de la ciudad de Buenos Aires en el año 1989 (Schenone, 1989), oportunidad que brindó visibilidad de alcance nacional al conjunto pictórico.

16 Comunicación personal con la Dra. Gabriela Sica (31-01-18).

17 Entre las imágenes de la infancia de Cristo encontramos en el retablo las pinturas de la “Virgen de la leche” y “San José”, y entre las imágenes de la Pasión encontramos “Jesús Nazareno” y Jesús en la cruz en una “Santísima Trinidad”. En la mesa de altar se replica esta constelación de imágenes pero esta vez con imágenes escultóricas del siglo XIX, entre las que se observan un “San José y el Niño”, un “crucifijo de tres clavos” y una “cruz” confeccionada en maguey con los instrumentos de martirio pintados. (Ver ANBA, 1991, pp. 364-377).

4. CONCLUSIONES

En el recorrido de este trabajo hemos visto que a lo largo del siglo XVII, la cruz se instaló en la región de la Quebrada de Humahuaca como un signo inequívoco de la conquista espiritual y material española, que sufrió continuos avances y retrocesos en la construcción de un paisaje cristianizado. En este sentido, entendemos que la cruz constituyó un elemento de alto impacto visual en el paisaje y que funcionó como bisagra móvil y dinámica entre paisaje cristiano y pagano.

A través de las tres “actividades del habitar” desarrolladas en el marco de los recorridos configurados por las misiones jesuíticas circulares, la cruz adquirió distintas funciones y capacidades: fue el sostén visual de la predicación, fue un símbolo intermediario en la comunicación entre los indígenas y españoles, fue un artefacto con agencia en la conversión de los idólatras, fue un elemento de la performance celebratoria de la Fiesta de la Cruz, e incluso un símbolo por el que algunos jesuitas fueron martirizados.

Los jesuitas generaron también representaciones escritas y visuales en las que revisitaron y reconfiguraron las prácticas en torno a la cruz. De ese modo, construyeron una narrativa hegemónica sobre su visión de la historia, las cosas, los sitios y los sujetos en esas misiones de evangelización.

Retomando la metáfora de la música propuesta por Ingold (2000) para reconocer la temporalidad del paisaje y entender que los sujetos, cosas y lugares se relacionan en un flujo continuo que se retroalimenta en el tiempo, en esta conclusión queremos advertir que la decisión metodológica de estudiar la “línea rítmica jesuítica” nos permitió evidenciar que esta “línea” se entrelazaba e interpelaba a otra “línea rítmica”, “la andina”. En ese sentido, y para establecer las conclusiones sobre el impacto de las estrategias jesuíticas en la configuración del paisaje, entrecruzamos estas dos “líneas” para evaluar cuáles fueron las novedades y convergencias entre los modos andinos y cristianos de interacción e integración entre sujetos y paisaje.

Así, señalamos que el movimiento en el paisaje con objetos era una práctica habitual en el mundo andino, y que en este sentido, el tránsito de los jesuitas con cruces reconfiguró senderos ya utilizados por las poblaciones locales y que en éstos conviven aún hoy iconografías andinas y cristianas. Vimos también que la ocupación efímera y teatral del paisaje en la Fiesta de la Cruz y el posterior martirio pusieron en escena una concepción cíclica del tiempo; y que de este modo, el ritual cristiano operó como el ritual andino, vale decir que ambos posibilitan la reversibilidad del tiempo y el espacio (en el sentido de Eliade, 1980).

A su vez, destacamos que estas “actividades” en torno a la cruz inauguraron conceptos desconocidos en el mundo andino. En este sentido, la Fiesta de la Cruz de Uquía en 1693 instaló una celebración nueva en el calendario local y la práctica del martirio instauró una nueva manera de estructurar la corporalidad.

La erección de una Iglesia constituye una marca permanente en el paisaje que da cuenta del control de la cristiandad de ese territorio, a la vez que un “*chronotope*” sobre el que se suceden distintos devenires. La elección de la advocación de la Iglesia a la Santa Cruz ocho años después de la celebración inaugural de la Fiesta de la Cruz y de los martirios de los jesuitas merece ser entendida como una estrategia de reivindicación de la Compañía de Jesús y de su historia en la región.

Finalmente, todas las reflexiones aquí vertidas sobre las “actividades del habitar” y su impacto en la temporalidad del paisaje ponen de relieve también que, desde cada presente, las distintas generaciones de hombres hacen usos del pasado a partir de sus intereses y visiones del mundo. En ese sentido, el paisaje adquiere un carácter temporal no solo por su cambio incesante sino, también, porque se entrelaza con las historias de las identidades humanas. Así se expresa en el ejemplo de la declaración de la Iglesia de Uquía como Monumento Histórico en 1941, en la declaración de la Quebrada como Patrimonio de la Humanidad en el año 2003 por parte de la UNESCO, así como también en la revitalización que desde el año 2008 con la fundación de la Banda de Sikuris de la Santa Cruz ha tomado la Fiesta de la Cruz en Uquía. Este último caso pone en evidencia que los sujetos andinos, o mejor dicho, “interculturales” en el sentido de Abercrombie (2006), toman de su pasado colonizado para afirmar su presente, siendo imposible ya separar “lo andino” de “lo cristiano”, y que el ritual celebratorio continúa siendo una de las formas en las que toma cuerpo la conciencia histórica y memoria social.

Agradecimientos

Al Dr. José María Vaquer por sus valiosas recomendaciones bibliográficas. Al Dr. Ricardo González por darnos a conocer la pintura del martirio de Ortiz de Zárate.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas. 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.
- Academia Nacional de Bellas Artes (1991). *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de Bienes Muebles: Provincia de Jujuy*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- Bovisio, María Alba y Marta Penhos. (2016). De *waka* a Virgen, de Virgen a *waka*: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto coloniales desde la Antropología del Arte. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)*, N° 8, pp. 145-159. Disponible en http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/article_2.php&obj=231&vol=8 (03/04/2019).

- Boxaidós, Roxana y Zanolli, Carlos Eduardo (2003). *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy, 1693-1694: estudios preliminares y fuentes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Burucúa, José Emilio; Bustillo, Alejandro; de las Carreras, Mercedes; Filipelli, Victoria; Jauregui, Andrea; Martini, José; Ortiz, Diego; Schenone, Héctor; Seldes, Alicia y Siracusano, Gabriela (2000). *TAREA de 10 años*. Buenos Aires: Fundación Antorchas.
- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (2011). “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII. *Boletín Americanista*, Año LXI.1, N° 62, pp. 51-72. Disponible en <http://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13547> (25/04/2019).
- Del Techo, Nicolás (SJ) (1897 [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Paraguay*. Paraguay: Biblioteca digital del Paraguay. Disponible en Biblioteca Virtual del Paraguay: <http://www.bvp.org.py/biblio.htm/techo>. (05/05/2005).
- El Tribuno (2014, 20 de octubre). Trabajan para canonizar a los Mártires Del Zenta. Disponible en <https://www.tribuno.com/salta/nota/2014-10-20-0-29-0-trabajan-para-canonizar-a-los-martires-del-zenta> (12/03/2019).
- Eliade, Mircea (1980). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Emecé.
- Furlong Cardiff, Guillermo (1936). *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, N° LXXI, Tomo 2.
- Gisbert, Teresa (1992). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Fundación BHN, Editorial Gisbert y Cía.
- Gutiérrez Viñuales, Martín; Gutiérrez, Ramón y Viñuales, Graciela M. (2014). *Pedro Ortíz de Zárate: Recuperando un Imaginario Jujeño*. Buenos Aires: CEDODAL y Fundación Bunge y Born.
- Harris, Olivia y Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988). Pacha: En torno al pensamiento Aymara. En Albó, Xavier (Comp.). *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza, pp. 217-281.
- Hernández Llosas, Isabel; Mariel Alejandra López; Judith Charlin; Antonela Di Bruno; Marchese, Laura; Valladares, Fabián y Vigliani, Silvina (2001). Los grabados de Campo Morado, Departamento Tilcara, Jujuy, Argentina. En Fernández Distel, Alicia (Comp.). *Arte rupestre y región. Arte rupestre y menhires en el sur de Bolivia, NO de Argentina y norte de Chile. Anuario del Centro de Estudios Indígenas y Coloniales* N° 2. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU, pp. 109-140.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- Lara Martínez, María y Lara Lara Martínez (2007). Santa Elena y el hallazgo de La Cruz de Cristo. *Revista Comunicación y Hombre*, N° 3, pp. 39-50. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=129412635003> (5/10/2019).

- López, Mariel Alejandra; Mancini, Clara E. y Marcos, María Susana (2017). Mapas jesuíticos e imaginarios geográficos. El territorio de la Quebrada de Humahuaca y su frontera con el Chaco (siglos XVI-XVIII). *Arte, Individuo y Sociedad*, 29 (2), pp. 247-263. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/view/52535> (12/08/2019).
- López, Mariel Alejandra (2009). Análisis de la cultura material en documentación jesuita edita e inédita referida a la Misión de Omaguacas en la región del Tucumán. En *VI° Congreso Argentino de Americanistas 2008*, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo II, pp. 237-261. Disponible en www.academia.edu/622892/_An%C3%A1lisis_de_la_cultura_material_en_documentaci%C3%B3n_jesuita_edita_e_in%C3%A9dita_referida_a_la_Misi%C3%B3n_de_Omaguacas_en_la_regi%C3%B3n_del_Tucum%C3%A1n_ (12/06/2019).
- López, Mariel Alejandra (2010). Modelo de circulación jesuita en la Quebrada de Humahuaca entre los siglos 16 y 17 d.c. Ponencia presentada en las *1° Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y la Religiosidad. 3° Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Universidad Católica de Santiago del Estero, sede Jujuy.
- Lozano, Pedro (SJ) (1941 [1733]). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. 2° edición. Tucumán: Universidad Nacional del Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Publicaciones especiales del Instituto de Antropología, Publicación N° 28.
- Mesa, José de y Gisbert, Teresa (1998). Ángeles y arcángeles. En *El retorno de los Ángeles, Barroco de las cumbres de Bolivia*. París: Unión Latina, pp. 25-31.
- Notas inéditas y fragmentos transcritos 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*. Buenos Aires: Fondo Antiguo del Colegio del Salvador. Inéditas.
- Penhos, Marta (2005). *Ver, conocer y dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- Schenone, Héctor (1989). *Salvando alas y halos. Pintura colonial restaurada*. Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes.
- Thomas, Julian (1996). *Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2011). El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII. Millar, René y Rusconi, Roberto (Ed.). *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*. Roma: Viella, pp. 17-44. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3948317> (29/06/2019).
- Van der Berg, Hans (2005). Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo. *Revista de la Universidad Católica Boliviana*, N° 15-16, pp. 181-244. Disponible en <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n21/a06.pdf> (10/02/2019).

Vergara, Miguel Ángel (1932). Jujuy Eclesiástico en el Siglo XVII. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires*, Tomo XV, pp. 353-431.

Vergara, Miguel Ángel (1965). *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires (siglo XVII)*. Salta: Arzobispado de Salta.