

Carlos Crouzeilles

Religiosos y sociedad colonial

Los religiosos, su ingreso a la Gobernación del Tucumán y su incidencia política en el sistema de explotación económica sobre la sociedad indígena (1535-1615)



PHRA

Programa de Historia Regional Andina



Ferreyra
Editor

Religiosos y sociedad colonial

Los religiosos, su ingreso a la Gobernación del Tucumán y su incidencia política en el sistema de explotación económico sobre la sociedad indígena (1535-1615)

Edición financiada por subsidios provenientes del Proyecto de Investigación Triannual PID (2009-2013) del Ministerio de Ciencia y Tecnología del Gobierno de la Provincia de Córdoba y del Subsidio bianual de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba (2011-2013).

Crouzeilles, Carlos

Religiosos y sociedad colonial: los religiosos, su ingreso a la Gobernación del Tucumán y su incidencia política en el sistema de explotación económico sobre la sociedad indígena: 1535-1615 / Carlos Crouzeilles. - 1a ed - Córdoba: Ferreyra Editor; Programa de Historia Regional Andina, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-766-048-7

1. Historia de América del Sur. I. Título.

CDD 980



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

© CROUZEILLES, Carlos

Tesis de Licenciatura, Escuela de Historia, FFyH-UNC.

Ilustración de Tapa: «QEL COMENDERO LE haze ahorcar al cacique principal don Juan Cayan Chire y por dalle contento al encomendero le cuega el corregidor». Felipe Guaman Poma de Ayala: El primer nueva corónica y buen gobierno (1615/1616). Facsímil del manuscrito autógrafo, Adorno, R. (ed.), <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>, pp. 571.

Edición del Programa de Historia Regional Andina - Área de Historia del CIFYH-UNC y de Ferreyra Editor.

ISBN 978-987-766-048-7

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Carlos Crouzeilles

Religiosos y sociedad colonial

Los religiosos, su ingreso a la Gobernación del Tucumán y su incidencia política en el sistema de explotación económico sobre la sociedad indígena (1535-1615)

Índice

Agradecimientos	11
Prólogo	13
Introducción	19
I. Presentación y definición del tema	19
II. Antecedentes y estado de la cuestión	21
III. Objetivos de la investigación	27
IV. Hipótesis de trabajo	28
V. Metodología, las fuentes de información y su tratamiento	29

Capítulo I

La Iglesia colonial: estructura y jurisdicción eclesiástica

I. Introducción	33
II. Organización institucional de la Iglesia colonial	35
1. Patronato Real	35
2. El clero	42
3. La estructura jerárquica	48
4. Las estructuras jurisdiccionales	49
a. Jurisdicciones mayores	50
b. Jurisdicciones menores	52
III. Síntesis	56

Capítulo II

Organización de la Iglesia en el Tucumán colonial Las Jurisdicciones Mayores

I. Introducción	59
-----------------------	----

II. Jurisdicciones Mayores: Arzobispados y Obispados sufragáneos	60
III. Las provincias religiosas	66
1. Estructura territorial de los religiosos de Santo Domingo	66
2. Estructura territorial de los religiosos de San Francisco	68
3. Estructura territorial de los religiosos de la Merced	70
4. Estructura territorial de los religiosos de la Compañía de Jesús	72
IV. El entrecruzamiento jurisdiccional	74
V. Síntesis	77

Capítulo III
Organización de la Iglesia en el Tucumán colonial
Las jurisdicciones menores

I. Introducción	79
II. La conquista y la organización de la Iglesia	81
1. Período de <i>capellanía castrense</i>	82
2. Período de <i>vicaría foránea</i>	86
3. Período de <i>obispado propio</i>	92
III. Los religiosos	97
IV. Conformación y administración de parroquias y doctrinas	119
V. Síntesis	128

Capítulo IV
Los religiosos y el sistema
de explotación indígena

I. Introducción	133
II. El sistema de explotación indígena del Tucumán hasta 1615	139
III. La visita de Alfaro y sus ordenanzas para el Tucumán	149
IV. Posiciones respecto del servicio personal de encomienda y de la tasación del tributo	153
1. La posición de los jesuitas	153

2. La posición de los franciscanos	161
3. La posición de los mercedarios	164
V. La posición de los demás actores de la sociedad colonial.....	167
1. Posición del obispo	167
2. Posición del gobernador	169
3. Posición de los cabildos de las ciudades	173
VI. Síntesis de las posiciones	175
Consideraciones finales	177
Repositorios	187
Colecciones documentales - Fuentes editas - Crónicas	187
Bibliografía	191

Agradecimientos

Cuando recién se comienza, como en este caso, a transitar por los caminos de la investigación histórica uno no puede, desde una mirada retrospectiva, dejar de recordar con cariño a todos aquellos que de cierta manera me ayudaron a crecer y a seguir adelante. En este sentido, quiero agradecer en primer lugar todo el apoyo que me brindaron mis padres Ricardo y María del Carmen, mis hermanos y mi tío Ignacio, quienes siempre confiaron en mí. Un lugar especial también lo ocupó Paola, quien a veces tuvo que relegar ciertas actividades de importancia o tuvo que encargarse de atender pacientemente y con amor en primer lugar a Sofía y luego a Anita, esas «locas bajitas» que - parafraseando a Serrat- nos hacen ver como la vida se va abriendo de par en par a medida que van creciendo felices. También muy cercanos a mis sentimientos quiero agradecer a los amigos y a todos aquellos que desde el trato cotidiano se preocuparon en ver como seguía este trabajo.

Pasando a un terreno que, por el tiempo transcurrido y el cariño compartido, es imposible que sea estrictamente académico, quiero agradecer la generosidad y consejos de Andrés Laguens, de Ana Inés Punta, de Edgardo Dainotto y de mis compañeros del Programa de Historia Regional Andina. También quiero señalar la colaboración desinteresada de Silvia Fois –en ese momento encargada de la Biblioteca de Estudios Americanistas de la FFyH-UNC– y del personal de la Biblioteca Mayor. A todos ellos muchas gracias.

Finalmente y reconociendo que este trabajo fue un ejercicio compartido quiero agradecer a mis compañeras Isabel Castro Olañeta y Sonia Tell por sus consejos, por el cariño brindado y por todo el apoyo manifestado por dentro y por fuera de este trabajo; también deseo agradecer a Elida Tedesco y a Mariano Bonialian quienes se preocuparon por el estado de la investigación y me alentaron desde la distante ciudad de México. Por último, quiero mencionar muy especialmente a Silvia

Palomeque, quien como Directora de esta tesis supo, con inmensa paciencia y enorme generosidad, guiar esta investigación. A ella eternamente agradecido, no sólo desde lo académico sino también desde lo personal y desde el lugar de los afectos.

Carlos Alberto Crouzeilles
Córdoba, julio de 2022

Prólogo

Presentar este libro me da mucho gusto, porque con el autor compartí buena parte del camino de la formación académica y coincidimos en el interés por estudiar la historia de la Iglesia del obispado del Tucumán en el período colonial americano, a partir del reconocimiento de que esta ha sido una de las instituciones con mayor influencia en la historia de la América española y que aún son escasas las investigaciones que la consideran desde una perspectiva americanista colonial.¹ También me ha resultado muy satisfactorio porque la presente obra ofrece una visión renovada de las órdenes religiosas en el periodo temprano de la gobernación del Tucumán, época en la que se conformaron las instituciones y jurisdicciones de la Iglesia católica en estas tierras.

¹ Durante muchos años integramos los seminarios y equipos de investigación dirigidos por Silvia Palomeque -en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba- donde se investigaba sobre la historia de la Gobernación del Tucumán, su historia económica y social y la historia de sus sociedades indígenas. Fue dentro de ese espacio académico donde nosotros, recuperando el marco general de los problemas planteados, optamos por profundizar en estudios americanistas escasamente abordados por la historia del Tucumán, como eran el estudio de la conformación de las instituciones eclesiásticas, por parte de Carlos Crouzeilles, y el análisis de la Iglesia y la economía en siglo XVIII, por mi parte.

Silvia Palomeque en reiteradas ocasiones expresó que apoyó y supervisó nuestros avances en estos temas, por entender que sólo se podía investigar aquello sobre lo que se dudaba, y le resultó muy interesante ir aprendiendo importantes aspectos del pasado colonial, mientras leía nuestros avances. Esa limitación en cuanto a su especialidad, sumada a la gran saturación de trabajo que vienen soportando los investigadores desde que impusieron el Sistema de Incentivos, le dificultó escribir un prólogo sobre un tema que no era el propio. Esto derivó en una gran demora de esta publicación y en que ella y Sonia Tell me solicitaran escribir el prólogo de este libro, lo cual, tal como dije al principio, lo he hecho con gran agrado y satisfacción.

Sabemos que toda publicación de un nuevo libro de historia implica la pregunta de en qué medida dicha obra constituye un aporte o enmienda a la historiografía. Este texto, desde su inicial formulación, viene a cubrir la necesidad de incorporar a los religiosos como actores destacados de los procesos históricos de la organización del sistema colonial americano. La historiografía tradicional, le ha dado a la Iglesia un tratamiento institucional y «ensimismado», tendiendo a presentar su actuación como muy efectiva y monolítica, aislándola de la compleja realidad histórica y a pesar de la participación de las instituciones eclesiásticas y sus miembros en los diversos aspectos jurídicos, políticos, económicos y sociales de la invasión, conquista y la colonización de la América española y de los diferentes posicionamientos que se plantearon en su interior. Por su parte, la historiografía reciente, si bien recupera a los miembros de la Iglesia colonial como sujetos históricos, se ha enfocado en las iglesias «nacionales», incluyendo el pensamiento y acción de los clérigos durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera década del XIX, como una especie de antecedente de su participación política en la etapa republicana. De allí la importancia y la originalidad en este libro, en tanto se pregunta sobre el origen de la organización de las instituciones eclesiásticas en el espacio que luego conformará la Gobernación del Tucumán, sobre las distintas jurisdicciones territoriales de la Iglesia secular y de las diferentes órdenes, todas ellas con diversas jerarquías y con territorios superpuestos y desiguales entre sí. También resulta muy original que indague sobre un proceso casi desconocido como es el establecimiento de los religiosos, su posicionamiento ante la explotación de la mano de obra indígena y su incidencia en los cambios normativos que propuso la monarquía para controlar los abusos de los encomenderos.

A partir de un extenso conjunto de documentación editada y fuentes inéditas, el autor propone una relectura de testimonios conocidos y los contrasta con otros, resultado de la indagación en los archivos eclesiásticos y estatales, para cuestionar las interpretaciones comúnmente aceptadas y reproducidas por la historiografía, que han mostrado las posiciones políticas y el accionar de las órdenes religiosas libre de disidencias y sin cambios a lo largo del tiempo.

La pregunta inicial de este trabajo sobre «la posición asumida por los religiosos del Tucumán frente al sistema de explotación impuesto a las sociedades indígenas» (p. 177), en apariencia acotada, requirió del autor una mirada que fuera más allá de los argumentos esgrimidos por las órdenes religiosas y con ello la construcción de un modelo explicativo más amplio en términos espaciales y temporales y más complejo en cuanto a los aspectos a tratar. Sobre la base de que los registros de las posiciones e intereses de los actores se realizaron dentro de un contexto de relaciones complejas y conflictivas, el lector encontrará que el análisis se sitúa en un periodo histórico político de larga duración (1535-1615) que comprende desde la entrada de los primeros religiosos al Tucumán, el debate en torno a la organización coactiva de la mano de obra indígena en el Perú (1550-1560), hasta las posiciones y reacciones de religiosos y encomenderos frente tanto a las ordenanzas de Abreu (1576) como a las del visitador Alfaro (1612). Recupera, además, la construcción, cambios y conflictividad de las jurisdicciones eclesiásticas coloniales (provincias eclesiásticas, provincias religiosas, diócesis), desde la inicial dependencia del Tucumán con Chile, Lima y Charcas hasta su vinculación con las jurisdicciones eclesiásticas del Paraguay. Introduce también la consideración de las jurisdicciones civiles (audiencia, gobernación), lo que permiten comprender mejor las posibilidades y restricciones que influyeron en las posiciones y la actuación de los religiosos en la gobernación. También integra en el análisis las posiciones de otros actores como los funcionarios reales, los encomenderos, el gobierno episcopal y el clero secular. Todo inserto en el contexto del proceso de ocupación de la región del Tucumán y del establecimiento del sistema de dominación y explotación de la población indígena.

El libro se encuentra conformado por cuatro capítulos. El primero, brinda al lector no especialista en temas eclesiásticos el tratamiento de los aspectos institucionales que permiten comprender mejor la organización y funcionamiento de la Iglesia colonial, no como una entidad monolítica sino conformada por instituciones y personal eclesiásticos que actuaron en el marco del Patronato indiano y bajo jerarquías y ejercicios jurisdiccionales diversos. El segundo capítulo precisa la organización de la Iglesia del Tucumán, desde la vicaría foránea al obispado su-

fragáneo de diferentes sedes arzobispales y el ingreso y establecimiento de los religiosos, dependientes de sus respectivas provincias religiosas que entrecruzaban la territorialidad de sus jurisdicciones, sobrepasando los límites de las diócesis.² Con esto, el autor supera la limitación de la historiografía que circunscribe el análisis de la Iglesia colonial al actual territorio argentino y ubica de manera pertinente la actuación de los religiosos del Tucumán en una estructura mayor que excede las fronteras de la gobernación y el obispado e integra la jurisdicción territorial de las órdenes religiosas.

El capítulo III se ocupa de los diferentes periodos de organización de la Iglesia del Tucumán, centrando su atención en el ingreso y establecimiento de las diferentes órdenes religiosas y el grado de inserción entre los grupos étnicos, en comparación con el clero secular. Con esta comparación cuestiona la idea instaurada de que los religiosos, principalmente los jesuitas, fueron los principales promotores de la evangelización de los indios sujetos. Para ello, el autor hace uso de una solución metodológica creativa al aplicar a los datos fragmentarios disponibles sobre la conformación y administración de parroquias y doctrinas una técnica cuantitativa que pone en evidencia que fueron principalmente los sacerdotes los que se ocuparon de las doctrinas de indios del Tucumán. Este minucioso conteo de los integrantes de las órdenes en cada casa o convento de la gobernación y de su actuación durante el periodo estudiado, también le permitió mostrar que los jesuitas, en su relación con los pueblos indígenas de la gobernación, se ocuparon de las llamadas «misiones volantes» en valles Calchaquíes, alejadas de las doctrinas ubicadas en las cercanías de los núcleos urbanos consolidados. Se observa así de un trabajo sistemático y crítico con las fuentes, propio de una investigación rigurosa de la cual se desprenden conclusiones sólidas que permiten rebatir afirmaciones que han sido comúnmente aceptadas por la historiografía, pero que eran incorrectas.

² «... los mercedarios, los jesuitas, los franciscanos y, más tardíamente los dominicos, lograron concretar una estructura territorial separada institucionalmente del ámbito peruano que, a su vez, abarcó y superó los límites jurisdiccionales de la gobernación y del obispado del Tucumán...» (Crouzeilles, pág. 66)

El último capítulo recupera el sistema de explotación de la mano de obra indígena en el Perú y en el Tucumán, los cambios introducidos por la Corona, en particular como resultado de la visita del oidor Alfaro y el grupo de religiosos que lo influenciaba, y los posicionamientos con respecto al servicio personal y la tasación del tributo de las órdenes religiosas y de los otros actores sociales de la gobernación Tucumán: el obispo, los funcionarios reales, los encomenderos y los particulares. Para recuperar estos posicionamientos sobre la explotación indígena, el autor analiza las fuentes partiendo del presupuesto de que no hay una «única» posición dentro de cada sector, debido a que los testimonios disponibles se realizaron en un contexto marcado por las relaciones complejas y conflictivas existentes entre los actores coloniales. Teniendo en cuenta esto, seleccionó de manera crítica los informes sobre la situación de la población indígena ya citada por otros autores y los cotejó de manera cuidadosa con nuevas fuentes documentales. De este modo, muestra la diversidad de posiciones e intereses presentes al interior de los grupos religiosos y en los demás sectores que participaron de la discusión sobre los diferentes modelos de dominación colonial en el Tucumán. Posiciones e intereses que los ubicaron a favor de un sistema con altos niveles de explotación y mínimas pautas de regulación o de un sistema regulado, bajo la forma de una relación indirecta entre encomenderos y encomendados, que ya se había definido para las zonas centrales del virreinato.

Si retomamos la idea que dio inicio a este prólogo, al momento de valorar en qué medida este libro constituye un aporte a la historiografía, puedo señalar que se trata de una destacada contribución a los estudios sobre el Tucumán colonial, no solo en términos temáticos (la posición y actuación de los religiosos frente al sistema de explotación de la mano de obra indígena), de amplitud temporal (1535-1615) y espacial (el entrecruzamiento de las extensas jurisdicciones eclesiásticas y civiles) sino también en términos metodológicos (cuando reconstruye mediante técnicas cuantitativas el nivel de inserción de los religiosos y de los sacerdotes entre los «indios de paz» y su evangelización, y cuando identifica las posturas disidentes en el sector religioso y en la sociedad colonial desde una visión compleja y conflictiva de la realidad histórica).

Otra característica del libro que debemos mencionar es la claridad de la escritura, donde las explicaciones sobre la organización eclesiástica, sus instituciones y jerarquías, resultan comprensibles para los no iniciados en las características de la Iglesia colonial. Además, a lo largo de la obra se encontrarán mapas y cuadros que ilustran y hacen más comprensible lo dicho en el texto.

En resumidas cuentas, esta obra constituye un esfuerzo serio que se inserta en la perspectiva de una historia social de la Iglesia y permite tener un panorama más completo sobre la actuación de las instituciones y el personal eclesiástico en la definición sobre el modo de dominación colonial en el Tucumán a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII y que tiene una serie de méritos para ser consultada tanto por especialistas como por un público lector interesado en los aspectos relevantes de la organización temprana de la Iglesia en esta región.

Élida Tedesco
(Universidad Autónoma de San Luis Potosí / México)

Introducción

I. Presentación y definición del tema

El *problema general* que enfrentamos con esta investigación es la relación entre sociedad colonial y las órdenes religiosas en el Tucumán entre mediados del siglo XVI y principios del siglos XVII, específicamente, las cuestiones relativas a su ingreso e instalación en la región y a su incidencia política en los debates y la definición del sistema de explotación sobre la sociedad indígena. En este sentido, las relaciones entre religiosos y sociedad indígena son una de las problemáticas centrales a tener en cuenta.

El objetivo general de este trabajo consiste en investigar la posición y actuación de los religiosos durante el período temprano de la gobernación del Tucumán, poniendo especial atención en las políticas referentes al sistema de dominación y explotación sobre la población indígena.

Cabe aclarar que este tema no se revisará desde la perspectiva de una «historia nacional de la Iglesia», sino pensándolo dentro de los contextos jurisdiccionales pertinentes y respetando los niveles de inserción dentro de las distintas estructuras eclesiásticas que, para esos años, regían el accionar del clero regular y secular.

El período trabajado se extiende desde la entrada de los primeros religiosos al Tucumán en 1535 hasta 1615, año en que se producen una serie de acontecimientos político-eclesiásticos de importancia: la muerte del obispo Trejo, la protesta de los cabildos de la ciudades tras las ordenanzas Francisco de Alfaro y el cambio de política de un sector religioso clave en los debates sobre la explotación de la mano de obra indígena: los jesuitas. Precisamente, es a partir de esta última fecha que el nuevo provincial¹ de la Compañía de Jesús -Pedro de Oñate-, con el

¹ Así se denomina al superior de una provincia religiosa, que para los jesuitas tiene designación directa de la autoridad del superior general en Roma.

respaldo de un nuevo praepósito general,² exige a sus integrantes un cambio de actitud en relación con la anterior postura y prohíbe la predicción en contra de los abusos de los encomenderos (Bruno, 1967a:451-452).

Esta amplitud temporal nos permitirá profundizar el período inicial de asentamiento y organización de la Iglesia, como también la posición y reacción de los religiosos y encomenderos, tanto frente a las ordenanzas de Abreu (1576) como a las de Alfaro (1612), en un contexto donde abundan las denuncias sobre el maltrato que padecían los indios y las presiones provenientes de un sector de religiosos y de algunos particulares para que la Corona española mandara, a través de la audiencia de Charcas, un visitador a la región sur del virreinato y legislara sobre el tratamiento de los indios en las gobernaciones del Tucumán y del Paraguay (Palomeque, 2000:121).

El espacio a considerar es el correspondiente al antiguo obispado³ del Tucumán que, erigido canónicamente en 1570 por el Papa Pío V, tiene como antecedente el hecho de haber sido una vicaría foránea en disputa⁴ tanto del obispado de Charcas (creado en 1552) como del obis-

² Así se denomina al superior general de la orden con sede en Roma. A diferencia de los cargos de provincial o rector de los colegios de la Compañía cuyos mandatos caducan con la designación de un nuevo provincial o rector, durante estos años, el cargo de superior general es vitalicio.

³ Usamos la palabra «obispado» y «diócesis» como intercambiables, en tanto ambas hacen referencia a la jurisdicción eclesiástica en cuya cabeza se encuentra el obispo, quien es la máxima autoridad. Éste es sumo sacerdote, doctor y maestro, juez, legislador y gobernador en el ámbito que le es propio.

⁴ Como veremos con mayor detalle en los próximos capítulos, la vicaría foránea es un territorio de misión sin estructura formal propia que, ubicado a extramuros de un obispado, se encuentra asistido por un vicario foráneo. Para el Tucumán estos vicarios eran nombrados en una primera instancia por el visitador y vicario general del obispado de Charcas, pero al menos entre 1561 y hasta 1563 provenían de Chile. Después de esos años, conjuntamente con la separación política del Tucumán, comienzan a administrar nuevamente en nombre del obispo los vicarios foráneos mandados por el obispo de Charcas fray Domingo de Santo Tomás (1563-1570). Estos vicariatos se interrumpen con la creación del obispado del Tucumán. No nos detendremos aquí en el problema de la jurisdicción territorial entre los obispados, pero sí será tenido en cuenta como «telón de fondo» en tanto nos permite acercarnos a los conflictos políticos del período.

pado de Santiago de Chile (creado en 1561). Con la elevación de Charcas a la categoría de arzobispado en 1609, se crea una nueva provincia eclesiástica⁵ que diferente de la de Lima (única vigente hasta esos años) abarcó los obispados sufragáneos del Paraguay (creado en 1547), del Tucumán y a las nuevas diócesis de Santa Cruz de la Sierra (creada en 1605) y de La Paz (creada en 1608).⁶

En resumen, el espacio territorial del antiguo obispado del Tucumán será trabajado teniendo en cuenta no sólo sus vínculos con las jurisdicciones de las cuales era sufragáneo, sino también en perspectiva al gobierno territorial de las congregaciones religiosas que, abarcando el Tucumán, lo supera en extensión. Creemos que con esto hacemos un uso correcto de nuestra área de trabajo encuadrándola en un ámbito adecuado de estudio. En general, las investigaciones sobre los religiosos en la gobernación del Tucumán han tendido a observar a estos misioneros como actores desconectados con otras áreas y «encorsetados» dentro de un clero hecho a medida de las fronteras de los futuros estados-nación, sin advertir que los distintos contingentes de religiosos formaron parte de grupos con trayectorias, experiencias, relaciones, formación y gobierno territorial que no siempre concuerdan con las fronteras «nacionales» establecidas desde el siglo XIX.

II. Antecedentes y estado de la cuestión

La historia eclesiástica en la América española del período colonial ha sido trabajada comúnmente y hasta la década de 1950, como un aspecto independiente o separado de los procesos históricos generales, no teniendo en cuenta la estrecha conexión entre Estado colonial e Iglesia,

⁵ Como veremos más adelante una provincia eclesiástica está conformada por un conjunto de obispados. La sede de esta provincia es uno de los obispados del conjunto, que elevado a la categoría de arzobispado y presidida por un arzobispo, tiene una prelación y una serie de atribuciones limitadas sobre las demás. Los obispados que conforman la provincia, si bien son sufragáneos al arzobispado, no por ello pierden su identidad ni su autonomía.

⁶ Profundizaremos éstos y otros aspectos relacionados con la jurisdicción eclesiástica en el cap. II.

como así tampoco la influencia dominante de la institución eclesiástica y de algunos de sus miembros sobre aspectos sociales, económicos y políticos en casi todos los campos de la vida colonial, y, menos aun se preocuparon de las relaciones con la sociedad indígena.

Es recién, en la década de los años 50, con la obra de Magnus Mörner «Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata» (Mörner, 1986 [1953]), que encontramos los primeros trabajos en donde tributo, coerción, explotación laboral y encomienda se relacionan con la participación de los religiosos, y en donde las políticas de la Corona, las actividades económicas, misioneras y luchas por espacios de poder, tienen un tratamiento significativo.

Paralelamente, desde otras perspectivas, a partir de 1960, vemos como las investigaciones sobre la región andina hacia mediados del siglo XVI, abordan problemáticas tales como la legitimidad, el poder y el prestigio de los señores naturales, la pérdida de los encomenderos de los atributos de señores de vasallos, la perpetuidad de encomiendas con jurisdicción civil y criminal, la supresión o vigencia del servicio personal, la imposición en los «pueblos de indios» de un aparato burocrático europeo que subordine el poder étnico y, en relación con la encomienda, la conversión de la renta en productos por renta en dinero. Es en varios de estos trabajos donde los religiosos se incorporan como actores centrales para comprender los debates, luchas de poder y acuerdos políticos. Este tipo de abordajes, que provienen especialmente desde lo que se conoce como «etnohistoria andina», nos permiten comprobar cómo los religiosos tuvieron una activa y reconocible participación dentro de los sectores en pugna y de los debates acerca del sistema de explotación de la sociedad indígena.

En este sentido, Assadourian analiza cómo en el Perú y sin ser un todo homogéneo, entre 1550 y 1560, se logra establecer un mecanismo de «alianza» entre un grupo de religiosos y otros sectores de poder para la llevar a cabo la tasación de los tributos, con el fin de moderar el índice de sobreexplotación y frenar la avanzada del sector privado sobre el tema de la perpetuidad de las encomiendas (Assadourian, 1987, 1994a[1982], 1994b[1984]).

Estos trabajos junto con los avances de otros autores provenientes de diversas disciplinas y perspectivas como Murra, Stern, Barnadas,

Albó y Urbano, permiten acercarnos a la idea de que es necesario incorporar a los religiosos como actores en el proceso de organización del sistema colonial, con distintas posiciones sobre el tratamiento a los indios, y con incidencias políticas y económicas en el sistema de dominación.

Estos autores, confluyeron en espacios de discusión con otros sectores e incluso con miembros de la propia Iglesia católica, generando una corriente de reflexión y producción académica cuyos frutos fueron plasmados en revistas como *Allpanchis*, *Phuturinga* (editada por el instituto de pastoral indígena), *Andina* o *CHELA* (Cuadernos para la Historia de la Evangelización de América Latina, editadas por el Centro de Estudios Bartolomé de las Casas). A nuestro entender, en este proceso tuvo una importancia fundamental el concilio Vaticano II (1962-1965) que propone un viraje hacia una perspectiva teológica y metodológica de mayor apertura al diálogo, y donde la «liberación» deja de tener una connotación estrictamente «individual» y «trascendente» para dejar paso a una mirada más integral del hombre, en la cual el análisis de las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales en las que vive, son fundamentales. Por añadidura, el uso de herramientas propias de las ciencias sociales empieza a tomar un mayor protagonismo, como esclarecedoras de procesos y condicionamientos. Lamentablemente, para las zonas del área tucumana y rioplatense estos espacios de discusión con el mundo católico, no tuvieron casi ninguna relevancia.⁷

En los últimos años en nuestro país se ha avanzado sobre los componentes estructurales y los niveles de complejidad de las sociedades étnicas en el Tucumán colonial⁸ y a partir de ello se han considerado

⁷ Esto referido sobre todo a los núcleos de historia colonial, ya que es posible rescatar en las décadas de los sesenta y setenta los profundos cuestionamientos, la apertura al diálogo y la posibilidad de generar proyectos y publicaciones conjuntas por parte de sectores tanto del clero regular como secular, que identificados mayoritariamente con el *movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*, generó una fuerte resistencia de gran parte de la jerarquía católica, cuando no una solapada represión. Para una mayor información sobre el Concilio Vaticano II y este sector de sacerdotes, ver: (Martín, 1992)

⁸ Entendemos que los primeros estudios de este tipo provienen de los equipos de investigación que desde la década del 80 fueron dirigidos por Guillermo Ma-

otros aspectos relacionados a las estrategias de resistencia y pervivencia en el marco de un fuerte proceso de desestructuración.⁹ Sin embargo, en la tradición historiográfica argentina, fundamentalmente hasta la década de 1970, lo religioso ha sido considerado generalmente como un aspecto autónomo del sistema social y político, considerando la institución eclesiástica como un «bloque homogéneo» y de manera claramente apologética, poniendo el énfasis más en lo institucional, lo jerárquico y en el proceso organizativo, misionero y «metodológico» del clero español en estos territorios.

Esta perspectiva es constitutiva de los estudios de la historia colonial de la «Iglesia Argentina», reduciendo la escala a la problemática de una Iglesia cuyos límites territoriales quedarían íntimamente enlazados con los conceptos de patria/nación y por la adscripción a un territorio común, siguiendo a Levillier, al «mismísimo suelo que tanta sociedades ocuparon, cultivaron, amaron, defendieron y contribuyeron a engrandecer», aclarando además que si bien «*el régimen era español [...] los habitantes, en su mayoría nativos o mestizos, son argentinos*» (Levillier, 1943:6-8). Desde esta perspectiva se desdibuja la vinculación de la «futura Iglesia Argentina» con los espacios en los que estuvo inserta durante el período colonial, máxime si tenemos en cuenta que el espacio jurisdiccional de las órdenes religiosas llegadas al Tucumán (mercedarios, dominicos, franciscanos y jesuitas), que también forman parte de la «Iglesia», no coincide en ninguno de los casos ni con la jurisdicción del obispado, ni con la jurisdicción de la gobernación.¹⁰

drazo y, sobre todo por Ana María Lorandi, quienes serán los que desarrollen sus investigaciones desde una perspectiva etnohistórica, en relación con los grupos académicos andinos.

⁹ Las bases para comprender el proceso de destrucción y desestructuración de las sociedades indígenas post-conquista fueron establecidas por Lorandi a fines de los años 80 (Lorandi, 1988). Posteriormente se comenzó a prestar atención a las persistencias y a las estrategias de resistencia en el marco del proceso de desestructuración de las sociedades indígenas en el Tucumán colonial. (Lorandi, 1997a y varios autores que publican en Faberman y Gil Montero, 2002).

¹⁰ La fundación y extensión de cada una de las provincias religiosas será trabajado en el capítulo II.

Estos trabajos que proponen desde la perspectiva histórica la particular visión de una «Iglesia nacional», al mismo tiempo, presentan un marcado «etnocentrismo» por el cual la defensa de los acontecimientos vinculados a la conquista y colonización es una constante. César Ávalos señala atinadamente cómo en estos trabajos existe una cierta «especulación filosófica que podría calificarse de providencialista» citando como ejemplo de ello la explicación dada por Lizondo Borda sobre la justificación y la derrota sufrida por los indios en el alzamiento calchaquí: «Así, este primer levantamiento de los calchaquíes y diaguitas, desde el punto de vista de éstos, fue explicable y legítimo, y en ese sentido su causa fue tan justa como siglos después, en la guerra de la independencia, lo sería la causa de los criollos, descendientes nativos de los españoles y herederos del suelo de los indios. *Pero estaba de Dios que aquellos debían ser vencidos y sacrificados hasta desaparecer con los demás indígenas, para que en otras regiones la otra raza levantase más pura una nueva civilización*» [El subrayado es nuestro] (citado en Ávalos, 2000: 26-27). Mucho menos harán referencia a las connotaciones políticas, económicas y represivas que sobre los grupos étnicos tendrá dicho proceso. Por ello, no resulta raro encontrar en esos escritos una mirada que resalta el papel de la Iglesia como parte integrante de una empresa «heroica» más amplia que incluye a la Corona española (Gandia 1939:217-218) y que minimiza las tensiones y diferencias al interior de ese sector. Todas estas características de la historiografía que aborda temas eclesiásticos y políticos de la conquista y colonización de la región del Tucumán, se plasmaron especialmente hasta la década de los años 1960, en figuras como el padre Cabrera, el padre Toscano, el padre Vergara o Cayetano Bruno, y en las obras bibliográficas y documentales de Roberto Levillier, Lizondo Borda, los trabajos de Vicente Sierra o de Enrique Gandia.

Dentro de este marco vemos cómo, este tipo de perspectivas, marginaron cualquier propuesta analítica que profundizara los conflictos al interior de los grupos y que analizara la relación entre los religiosos y la sociedad indígena a la cual debían «evangelizar». Precisamente la constatación de esta laguna, es lo que nos ha permitido formular y definir nuestro objeto de investigación, apoyándonos en otros trabajos que, desde la etnohistoria andina, permiten repensar y formular el problema.

Respecto de las propuestas de consenso y los desacuerdos que estas generan, Steve Stern, al analizar la conquista española, llama la atención sobre la importancia de tener en cuenta las divergencias al interior del grupo conquistador y evangelizador; señalando que desde un comienzo no hubo un solo paradigma de la conquista sino varios, y que entre los españoles estos paradigmas o utopías en pugna (la riqueza, la preeminencia social y la conversión cristiana) aparecen como enteramente inseparables del interés y la contienda política. Estas diversas oposiciones políticas y utópicas, aparte de promover una toma de posición efectiva, tuvieron dos efectos claves. Por un lado, se constituyeron en motor del reclutamiento para la expansión de la conquista y por el otro *propiciaron un debate acerca de los valores, las conductas y la política social emprendida*. (Stern, 1992:13-19). Siguiendo con este planteamiento y reconociendo que en términos generales la religión puede sustentar un «orden disciplinario común» y que, por este mismo hecho, sus agentes son capaces de promover una educación moral que clarifica los vínculos sociales (Torres Novoa, 1990:59), entendemos que este orden disciplinario al que se aspira, no siempre tuvo un claro consenso ni en el Tucumán ni tampoco en otros lugares. Es por esto que a través del registro y del análisis de las diferentes posiciones y actuaciones dentro del propio grupo de los religiosos, trataremos de reconstruir las distintas posiciones políticas sobre el sistema de explotación indígena, considerándolas como parte de un contexto general de conflictivos intereses en pugna que finalmente concluye conformando determinado tipo de sociedad colonial.

En resumen, dentro de los grupos de conquistadores se encuentran actores que, aún participando de un mismo proceso, persiguen propósitos disímiles. A estos esquemáticamente, los podemos identificar y definir partiendo de los objetivos buscados. En el primer grupo podemos encontrar a un sector de los españoles que tuvo como objetivo central el resarcimiento de los gastos efectuados durante una conquista que fue sustentada inicialmente a través del financiamiento privado; en el segundo de los grupos es posible identificar a los representantes de la Corona, quienes al interés económico le debemos sumar objetivos políticos e institucionales; por último, en el tercero de los grupos, encontra-

mos al sector de los religiosos, que si bien no dejan de encontrarse atravesados por ciertos intereses económicos y políticos, deben llevar a cabo una tarea que se enmarca dentro de lo que denominamos como un «objetivo evangélico». Objetivo este que, en lo que respecta a la política colonial sobre la población indígena, no siempre se encontró a tono con las intenciones políticas y económicas de los otros sectores.¹¹

En este sentido, es claro que dentro de cada sector existieron comportamientos diferenciados. En el caso del Perú y luego de los años 1550, se suceden entre los religiosos una serie de debates en torno a la evangelización y a la explotación indígena. Dentro de este nivel de debates, uno de los grupos, comprendido principalmente por dominicos y franciscanos¹², pugna por la aplicación efectiva de una legislación real que, a partir de las Leyes Nuevas (1542), no sólo acotó el poder de los encomenderos, sino que a su vez puso ciertos límites a los abusos cometidos en torno de las sociedades indígenas. En tanto, hubo otro sector de los religiosos que, opuesto a cualquier injerencia que alterara el nivel de explotación de la mano de obra indígena, fue contrario a cualquier tasación y moderación de la política colonial. Este debate cruza a todo el clero regular y secular a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. Para la gobernación del Tucumán no encontramos investigaciones que contemplen los contrastes de estos problemas.

III. Objetivos de la investigación

El objetivo general de esta investigación, ya presentado anteriormente y en relación con los antecedentes de la problemática, es analizar a los religiosos del Tucumán colonial desde su rol e influencia en el poder

¹¹ En general y a modo de ejemplo pueden señalarse las posiciones asumidas en relación a la explotación indígena, de los dominicos Bartolomé de Las Casas, Domingo de Santo Tomás, Antonio de Montesinos, de franciscanos como Jerónimo de Mendieta, Jacobo de Testera o del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, por citar algunos.

¹² Entre ellos el dominico y arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, el dominico y futuro obispo de Charcas, Domingo de Santo Tomás, el provincial de los franciscanos en Quito, Francisco de Morales.

político local, a través de su posición y participación en los debates con respecto a la explotación y uso de la mano de obra indígena. En este marco, proponemos los siguientes objetivos específicos:

Reconstruir el proceso inicial de conformación de la Iglesia en el Tucumán en relación con el contexto político, social y económico; analizando la dinámica que va asumiendo dicho contexto.

Definir cuándo, dónde y qué órdenes hacen su ingreso en el territorio del Tucumán colonial.

Analizar cuáles son las vinculaciones institucionales de los religiosos con otras áreas fuera del obispado.

Establecer cuál es la posición y el accionar de los religiosos frente al sistema de explotación laboral y ante la tasación y moderación del tributo en los distintos períodos.

Examinar con quiénes y qué tipo de conflictos o relaciones de poder se enfrentan, como consecuencia de las posiciones asumidas y qué connotaciones tienen dichas prácticas.

IV. Hipótesis de trabajo

Las hipótesis que guiaron este trabajo de investigación, son las siguientes:

Entre los religiosos que actuaron dentro del obispado del Tucumán durante el período inicial colonial, cuyo acaecer es tardío con respecto al resto (segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII), al igual que para las regiones centrales del dominio español se produce un proceso de diferenciación política frente al problema indígena.

Lo tardío de la conquista y colonización en el Tucumán hace que este proceso de diferenciación entre los grupos de religiosos y los puntos en disputa adquieran características particulares que retoman y a la vez modifican los temas debatidos para el espacio peruano en la primera mitad del siglo XVI.

En el Tucumán este debate se centrará alrededor del sistema de tributos bajo la forma de «servicio personal» y sobre el mismo las órdenes religiosas asumirán distintas posiciones, entre ellas, jesuitas y fran-

ciscanos actuarán claramente a favor de la tasación del tributo y de la prohibición del «servicio personal» de encomienda, mientras los mercedarios tomarán la posición contraria, bajo el amparo ambivalente del obispo del Tucumán fray Fernando de Trejo y Sanabria.¹³

V. Metodología, las fuentes de información y su tratamiento

Cabe señalar que el diseño de los objetivos e hipótesis de esta investigación ha recorrido diversas etapas. Mi primer acercamiento al problema a investigar fue bajo la dirección de Andrés Laguens, quién hizo que me interesara por la búsqueda de información etnohistórica en la zona sur de valles Calchaquíes, región sobre la cual se viene desarrollando hace años una compleja investigación arqueológica. Es el profesor Laguens quien, para facilitar dicha búsqueda, me orientó hacia la realización de seminarios de historia colonial dirigidos por Silvia Palomeque a lo largo de los cuales observé que, de existir registros escritos de carácter etnográfico sobre las sociedades indígenas de valles Calchaquíes, los mismos tendrían que provenir principalmente de los religiosos y en especial de los jesuitas, en tanto ellos son los que se asentaron más tempranamente junto a las sociedades indígenas y los que primero plantearon posiciones políticas en conflicto con el poder encomendero.

Es en el primer análisis de los documentos donde percibo que para poder utilizar dichas fuentes, es necesario comprenderlas como escritos que se realizan dentro de un contexto teñido por las complejas y conflictivas relaciones existentes entre todos los actores coloniales. Durante los primeros años de la conquista y colonización de la gobernación del Tucumán no sólo se da un conflicto entre las sociedades indígenas y los españoles, es decir, interétnicos, sino también al interior de ambos gru-

¹³ Con respecto al rol asumido por los dominicos queremos adelantar que, si bien encontramos algunos miembros prominentes en puestos de relevancia como el obispo Victoria o el administrador del obispado Francisco Vázquez, la orden no tendrá una presencia efectiva y estable hasta entrado el siglo XVII; por lo tanto, no será estudiada con la misma profundidad que el resto de las órdenes religiosas.

pos. Posiciones e intereses diversos oponen a las autoridades del virreinato peruano, a las de audiencia de Charcas y a las de la gobernación del Tucumán y, dentro de ésta, se manifiestan conflictos entre el sector privado de los conquistadores y el sector religioso, así como entre los distintos grupos religiosos entre sí. Cuadro de situación que complica aún más la comprensión, dada las escasas referencias sobre los diferentes grupos étnicos. Es en consecuencia con todo ello que, manteniendo los intereses iniciales, culmino definiendo un proyecto de investigación que permitirá realizar una nueva lectura de los informes de los religiosos sobre la población indígena.

El conjunto de problemas mencionados se abordará desde niveles de análisis interrelacionados, donde puedan verse las relaciones del clero con el sistema colonial, con la elite, con los grupos étnicos y los conflictos, alianzas y relaciones al interior del mismo grupo eclesiástico.

Este proyecto ha podido elaborarse partiendo de la bibliografía y documentación éditas consultada con anterioridad por varios autores, a la que se le sumará información proveniente de fuentes inéditas de diversos repositorios.

En general, la documentación édita ha sido analizada desde dos perspectivas. Por un lado, ha sido trabajada para construir la mencionada «Historia de la Iglesia Argentina» desde una perspectiva confesional e institucional donde lo referencial es principalmente la «república de españoles» como un todo homogéneo que, partiendo de un mismo imaginario colectivo, no ve ninguna posibilidad de relacionar la conflictividad «desde dentro» a partir del encuentro con lo «indígena». Por otro lado, ha sido consultada por los etnohistoriadores antes mencionados en una búsqueda de información sobre los componentes estructurales de las unidades políticas de los grupos étnicos, rastreando problemas relativos a los niveles de complejidad política, desestructuración y reestructuración económica, identitaria, social o cultural, estudiando las transformaciones y pervivencias que se produjeron a lo largo de los siglos XVI, XVII y parte de XVIII.

Algunas excepciones a estos tipos de abordaje pueden encontrarse en el trabajo de Lorandi y Schaposchnik sobre el desarrollo, la difusión e institucionalización del culto a la Virgen del Valle y la incorpora-

ción de los indígenas a la sociedad catamarqueña (Lorandi y Schaposchnik, 1990), el trabajo de Mata y Altuna sobre el discurso de la evangelización generado a partir de la práctica evangelizadora (Mata y Altuna, 1992), la investigación de Juan Pablo Ferreiro sobre la encomienda de indios de Maquijata y la participación de los curas doctrineros en la misma (Ferreiro, 1997), la tesis de licenciatura en antropología de María Florencia Amigó, sobre la intervención de los jesuitas en valles Calchaquíes (Amigó, 2000), como también el trabajo de Lía Quarleri sobre la construcción del poder y la autoridad de la Compañía de Jesús en el ámbito urbano en competencia con las otras órdenes (Quarleri, 2002).

Si bien en nuestro trabajo hemos recuperado algunos de los planteos de estas investigaciones, nuestra perspectiva de análisis de la documentación parte desde otros supuestos no trabajados con anterioridad, que pretenden incorporar el conflicto al interior de la sociedad española y centrar lo religioso en relación a la sociedad indígena, no teniendo como eje su ámbito de labor específica de misión, sino poniendo en escena los presupuestos y tensiones presentes en la «república de españoles», en el marco de explotación política y económica de los indígenas. Este tipo de análisis permitirá identificar las posiciones de los religiosos cuando se refieren a la población indígena lo cual, a su vez, facilitará una lectura crítica de la información consultada por los etnohistoriadores.

Capítulo I

La Iglesia colonial: estructura y jurisdicción eclesiástica

I. Introducción

A medida que el mapa de los territorios conquistados se amplió, el argumento teórico que legitimó la ocupación, es decir la conversión y evangelización de las Indias, impuso como necesaria la conformación de una estructura eclesiástica que, con el respaldo represivo de la autoridad, llevara a cabo la misión práctica que se le tenía asignada, «activar la sumisión y europeización de los indios y predicar la lealtad a la Corona de Castilla» (Barnadas,1998[1990]:186).

Por ello y para entender dicha estructura eclesiástica y su conformación territorial es que desarrollaremos, durante el transcurso de este primer capítulo, una serie de consideraciones generales que harán referencia, en primer lugar, al marco general de la relación Iglesia–Estado colonial que, bajo el nombre de «patronato», reguló la vida eclesiástica en América; para luego, en una segunda instancia, profundizar en aquellos aspectos que atañen a la vida institucional de la Iglesia colonial, la conformación del clero, la estructura jerárquica, la manera en que una jurisdicción territorial episcopal se organizaba, insertaba e interrelacionaba dentro de un conjunto mayor¹⁴ y en la manera en que un obispado canalizó el gobierno de su gestión dentro de lo que hemos denominado como una jurisdicción eclesiástica menor.

La inclusión de estos temas relacionados con la lógica institucional y con la estructura eclesiástica se fundamenta en que, salvo las refe-

¹⁴ En este punto la larga y extensa relación de dependencia entre obispado del Tucumán y el arzobispado de Charcas (1609-1865) nos obligará a extendernos más allá del período de esta investigación, sólo en lo referido al tema de la jurisdicción eclesiástica.

rencias mínimas a la territorialidad local y a su relación con el Estado colonial, en las historias sobre cuestiones eclesiásticas o afines es poco frecuente encontrar una explicación estructural sobre la institución «Iglesia». Esto ha llevado en muchos casos, no sólo a una serie de confusiones sino también a una interpretación, sino errónea por lo menos deformada, de dicha lógica en donde a la mezcla de roles y a la igualación de las jerarquías se suma el enredo y la superposición de las jurisdicciones eclesiásticas y políticas. Es por este motivo que parece oportuno señalar aquí los puntos centrales de dicha estructura y jurisdicción.

En cuanto a la bibliografía utilizada, se basa por un lado, en una revisión cuidadosa de investigaciones previas que, en parte o en su totalidad, hacen referencia a la cuestiones eclesiásticas; tal es el caso de Bergier (1854); Donoso (1855); Perujo y Angulo (1888a;1888b;1889); Lopetegui y Zubillaga (1965); Bruno (1966, 1967a, 1967b); Haring (1966[1947]); Abad Pérez (1992); Castañeda y Marchena (1992); Koneztke (1993[1965]); Ampudia (1998); Barnadas (1998[1990]); Di Stefano y Zanatta (2000); Tedesco (2002) y Crouzeilles (2006). Por otra parte, hemos revisado toda aquella bibliografía que, trabajando por fuera de la institución eclesiástica, de una u otra forma ayuda a la comprensión de alguno de sus mecanismos. En este caso me refiero a los trabajos de Levillier (1931); Mörner (1973); Duviols, (1977[1971]); Morales Padrón (1981); Levaggi (1991) y Palomeque (2000) cuyas informaciones he recuperado y leído desde mi perspectiva de análisis.

Si bien parte de este capítulo está basado en trabajos bibliográficos previos y por ende el uso de las fuentes es acotado; no hemos dejado de trabajar o citar documentos que fueran de utilidad para nuestro estudio. En este sentido cabe destacar la recopilación y el apéndice documental de Levillier (1926; 1931), los trabajos de transcripción de Arancibia y Dellaferrera (1979) y los trabajos los publicados por el equipo de investigación al que pertenezco en Palomeque, et al. (2005) y en Castro Olañeta et al. (2006).

II. Organización institucional de la Iglesia colonial

1. Patronato Real

Desde el mismo inicio del descubrimiento de América y a cambio de dar legitimidad a los derechos que la Corona reclamaba sobre los territorios conquistados o por conquistar, los Reyes Católicos se vieron obligados ante el Papa a fomentar la conversión de los habitantes de los territorios de ultramar y a mantener y proteger a la Iglesia bajo lo que se denominó el «patronato real». Ahora bien, ¿Qué es el «patronato»? ¿Cuáles son sus antecedentes? ¿Cuál es su proceso histórico luego del descubrimiento de las Indias?

Tanto para autores clásicos, como Perujo y Angulo (1889) u otros más contemporáneos, como Lopetegui y Zubillaga (1965), el «patronato» en general representó una gracia, una concesión o un privilegio que a cambio de algo se concedía a alguien. Por ende, al suponer que a cambio de un favor concedido se contraía como contrapartida una carga, el patronato fue considerado, desde un comienzo, como un «contrato oneroso» (Perujo y Angulo, 1889:208-210; Lopetegui y Zubillaga, 1965:126-135). En el caso puntual de la monarquía española este «contrato» quedó expresado en las bulas que, concedidas por el pontífice romano, impusieron como carga a los reyes no sólo la obligación respecto de la evangelización de los indios; sino que, además, supuso la necesidad de crear, proteger, dotar, mantener y expandir toda una estructura con la cual llevar a cabo esta tarea y que se vio materializada en la construcción de iglesias, en la dotación de conventos, en el envío de religiosos, etc. Según Levaggi, las ideas rectoras de este régimen surgen de la ley de las «Siete Partidas» de Alfonso X (1252-1284) en las cuales bajo el nombre de «*patronus*» se hace referencia al padre de carga

«Que así como el padre del hombre es encargado de la hacienda del hijo, en criarlo y guardarlo, o en buscarle todo el bien que pudiere; así el que hiciere la iglesia, debe sufrir su carga, dotándola de todas las cosas que fuere menester cuando la hace, y amparándola después que fuere hecha. Y patronato es derecho, o poder, que ganan en la Iglesia, por

bienes que hacen, los que son patronos en ella, y este derecho gana el hombre por tres cosas. La una por el suelo que da a la iglesia [...] La segunda, porque la hacen. La tercera, por herencia que le da [...] de donde se sustentan los clérigos que la sirvieren [...] Y cuando la iglesia vacare debe presentar clérigo para ella»¹⁵

Entre los antecedentes más cercanos al descubrimiento de América referentes al patronato encontramos, por un lado, la concesión dada por Sixto IV (1471-1484) a los reyes de Castilla, con la cual les otorgó el derecho de instituir obispos en las personas que creyesen conveniente (Perujo y Angulo, 1889:205) y, por el otro, las bulas *Provisionis Nosstrae, Dum ad illam y Orthodoxae fidei*,¹⁶ de mayo, agosto y diciembre de 1486, con las que Inocencio VIII (1484-1492) concede a los monarcas el patronato sobre los territorios del reino de Granada (próximo a ser conquistado) y Canarias. Estos últimos documentos pontificios, de gran importancia puesto que le sirvieron a Fernando V (1452-1516) como base para argumentar y justificar su avanzada sobre los privilegios referentes a las Indias (Lopetegui y Zubillaga, 1965:28-29), deben ser enmarcados dentro de la problemática y de los privilegios ya concedidos por el Papa Nicolás V al Portugal en sus avances por el occidente de la costa africana y que redundó, a partir del año 1455, en la «autorización de conquistar los países de los infieles desde el cabo Bojador y Num hasta Guinea» y en la amenaza de excomunión «A quién penetrara sin autorización en estos dominios de la corona lusitana» (Konecny, 1993[1965]:22).

Con el descubrimiento de América, el Papa Alejandro VI (1492-1503) otorga a los Reyes Católicos una serie de bulas, conocidas como «bulas alejandrinas», que son consideradas como «el punto de partida de las concesiones pontificias a la Corona enfrente sobre todo de las pretensiones de Portugal» (Bruno, 1967b:93). La primera de ellas llamada *Inter Coetera* y conocida como bula de «donación» asecuró, en favor

¹⁵ Citado en: Levaggi, 1991:117-118. El subrayado es nuestro.

¹⁶ En esta última bula se le concedía a los reyes de manera explícita el derecho de presentación.

de los Reyes Católicos, el beneficio exclusivo de las tierras recién descubiertas prohibiendo a su vez que ningún otro cristiano entrara en ellas sin la anuencia de los soberanos. Aunque esta primera *Inter Coetera* del 3 de mayo de 1493, tuvo como contrapartida y condición de la «donación» de las tierras el envío de misioneros para la conversión de los indios y expansión de la fe católica, y si bien en ningún momento incluyó el derecho de presentación ni hizo ninguna mención especial respecto de una cesión espiritual más allá de la designación de los primeros misioneros, es claro que sumado a otras bulas fue la puerta de entrada por donde los reyes iniciaron su injerencia en los asuntos de gobierno eclesiásticos (Bruno, 1967b:93-95). Con fecha de 4 de mayo y asesorados por Cristóbal Colón, los Reyes Católicos solicitan un segundo documento que bajo el mismo nombre hace constar no sólo la *donación* sino también la *partición* a favor de los reyes de «las tierras descubiertas o por descubrir que se hallasen hacia el Occidente o Mediodía, hacia las Indias o cualquiera otra parte del mundo, siempre que estuviesen situadas más allá de una línea que, de polo a polo, pasase a 100 leguas al oeste de las [islas] Azores» (Morales Padrón, 1981:126). Con fecha de la primera *Inter Coetera*, pero redactada en julio de 1493 a fin de «no despertar sospecha de los portugueses»¹⁷, el pontífice expide «*Eximiae devotionis*», con la cual da a los españoles iguales privilegios a los ya concedidos a los lusitanos; entre esas prerrogativas figura el derecho erigir iglesias y enviar misioneros (Bruno, 1967b:96).

Desde una perspectiva económica y relacionado con el sostenimiento en los territorios de misión, en noviembre 1501, Alejandro VI concede a los monarcas españoles la donación de los «diezmos eclesiásticos de las regiones recién descubiertas [...] con la condición que los soberanos españoles se hicieran responsables de la introducción y mantenimiento de la Iglesia, de la instrucción y conversión de los indios» (Haring, 1966[1947]:186)

¹⁷ Si bien las fechas de las bulas se suceden en aparente desorden y una a continuación de la otra; los dichos documentos, aunque antedatados, fueron redactados en mayo, abril y junio de 1493 respectivamente (Morales Padrón, 1981:126)

La llegada al trono pontificio de Julio II (1503-1513) trajo aparejado un nuevo avance de la Corona española en su política de conseguir de manera explícita y bajo tres aspectos el derecho de «patronazgo»: en primer lugar sobre el derecho de presentación de los integrantes para ocupar los cargos eclesiásticos; en segundo, sobre la provisión perpetua de los beneficios eclesiásticos; y por último en el derecho de demarcación y modificación de los límites de las diócesis creadas. El 28 de Julio de 1508, bajo el título de *Universalis Ecclesiae Regiminis*, el pontífice expide la bula conocida como de «concesión» mediante la cual otorga a Fernando V sólo la parte referida al derecho de presentación para los cargos eclesiásticos; obteniendo luego, entre 1510 y 1511, la *confirmación* respecto de la concesión de los diezmos a la Corona para el sostenimiento de la Iglesia en la Indias. Sobre la cuestión de los límites de los obispados y su variación, no hubo un consenso o regla general y así como algunas veces recibió el rey la facultad de fijar los límites y modificarlos a su criterio, por ejemplo como en el caso del obispado de Paraguay en 1547 (Lopetegui y Zubillaga, 1965:127-128), en otros casos como en el del Tucumán, el Papa reservó para sí y sus sucesores dicha modificación:

«En efecto, como entre las demás provincias descubiertas en las islas de las Indias del mar océano [...] se encuentra una llamada Tucumán en la Provincia del Perú, cuyos naturales desconocen la ley divina, y en la cual aunque viven muchos cristianos no se ha erigido sin embargo iglesia catedral; y deseando nuestro muy querido hijo en Cristo Felipe [...] se ensanche el culto [...] y que los predichos naturales sean conducidos a la luz de la verdad [...] [Nos] con la autoridad apostólica [...] erigimos e instituimos el predicho pueblo en ciudad [...] y en esa ciudad erigimos e instituimos una iglesia catedral [...] para un obispo que se ha de llamar del Tucumán [...] Y a la misma iglesia le concedemos y asignamos por ciudad el antedicho pueblo por Nos así erigido en ciudad; y por diócesis la parte de la dicha provincia que el mismo rey Felipe fijando los límites estableciere y mandare establecer, y reservamos a Nos y a nues-

tros sucesores los Romanos Pontífices las modificaciones de esos límites, si, como y cuantas veces pareciere convenir»¹⁸

Recuperando lo planteado con anterioridad sobre las preocupaciones iniciales de los soberanos de Castilla y Aragón respecto de darle cierta «legitimidad» a la ocupación y a la demarcación del territorio en contraposición a la ocupación lusitana, de solicitar el derecho de presentación para los cargos eclesiásticos y de los diezmos con los cuales sostener financieramente la tarea evangelizadora; en 1512, con la firma de la «concordia de Burgos», el rey acuerda no sólo retener la presentación de los beneficios o cargos eclesiásticos sino que además cede, a los obispos de las diócesis recientemente creadas en las Indias, la parte de los diezmos que el Papa había concedido y confirmado a la Corona, para financiar el sostenimiento de la actividad misionera. O sea que, a partir de esta fecha y reservando los dos novenos por cuestión de vasallaje, el rey «re-dona» los diezmos y autoriza a cada una de las diócesis la recepción, administración y uso de los mismos para el sostenimiento de la Iglesia, de los obispos y de los órganos de gobierno eclesiásticos.

Aunque generalmente divididos en cuatro partes¹⁹ se dieron casos como el del obispado del Tucumán en que la masa decimal o diezmo se dividió en tercias

«establecemos, determinamos y mandamos, que los frutos, rentas y provechos de todos los diezmos, tanto de los bienes como de las personas, y tanto de la catedral como de las otras iglesias de la dicha ciudad y diócesis, se dividan en tres partes iguales. De las cuales tengamos una ter-

¹⁸ «Bula de erección de la Santa Iglesia del Tucumán (26 de septiembre de 1570)», transcripta en: Arancibia y Dellafrerra 1979:269; 271. El subrayado es nuestro.

¹⁹ En términos generales, una cuarta parte (1/4) era para el obispo, otra cuarta parte (1/4) era para el cabildo eclesiástico y las dos cuartas partes (2/4) restantes se dividían en nueve. Dos novenos (2/9) para el rey, cuatro novenos (4/9) para la parroquia de la catedral y tres novenos (3/9) para la fábrica de la catedral y el hospital.

cera parte para Nosotros y los obispos sucesores [...] El deán y el cabildo tendrán otra tercera parte [...] [y la] tercera parte restante determinamos que se divida a su vez en nueve partes. Cuatro de ellas para los rectores y beneficiados de las iglesias parroquiales [...] de las cinco partes que restan de las nueve arriba mencionadas, tres partes han de dividirse otra vez en dos partes iguales; de las cuales tres partes aplicamos una mitad a la fábrica de la iglesia de cualquiera de los dichos pueblos; la otra mitad [...] la entregamos juntamente a los hospitales de cualquier pueblo; de cuya parte o mitad aplicada a los mismos [...] los dichos hospitales tendrán que pagar una décima parte al hospital principal en la antedicha ciudad de Tucumán [...] Las dos partes restantes de esta ultima mitad de las dichas tres partes, las aplicamos, determinamos y declaramos para la misma serenísima majestad, en signo de superioridad y derecho de patronato»²⁰

Las demás concesiones pontificias posteriores a la bula de donación de diezmos a la Corona y de «redonación» de estos a los obispados, no hicieron sino aumentar aún más las prerrogativas reales. Entre ellas, y de gran importancia por el conflicto que abrió entre el clero secular y los religiosos por el control de parroquias y doctrinas, se encuentra el breve pontificio «omnímoda» de Adriano VI (1522-1523) por el cuál se concedió al clero regular grandes privilegios, como el derecho a ejercer funciones parroquiales que tradicionalmente pertenecieron al clero secular.

La emisión de este conjunto de bulas, que fueron negociadas por la Corona y constituyeron un particular régimen de «patronal», trajo como consecuencia directa que, paulatinamente y a través el Consejo de Indias (1524), la Corona se hiciera cargo formalmente de la dirección de la vida eclesiástica en Indias, no sólo en los aspectos vinculados a la divulgación de la fe católica (excluyéndose las cuestiones dogmáticas),

²⁰ «Decreto de ejecución de la erección del obispado del Tucumán (18 de noviembre de 1578)», en: Arancibia y Dellaferrera, 1979: 281-283. El subrayado es nuestro.

sino también en los que refiere a la presentación ante el Papa, para la colación y canónica institución, de los candidatos a ocupar cargos eclesiásticos, el pago de los salarios, la construcción y dotación de iglesias, conventos y hospitales, las autorizaciones correspondientes para el traslado del personal eclesiástico y la censura y el control ejercido sobre bulas, libros y sobre la comunicaciones con Roma. (Barnadas,1998[1990]:186)

Aunque no relacionado directamente al patronato, pero si indirectamente al control y la vigilancia de los religiosos, importa destacar la entrada en vigencia, durante la década de 1570, de lo que anteriormente fue concebido, en la junta magna de 1568, como un plan para la conformación de un *comisariato general para la América española*. El argumento central era que los superiores generales con sede en Roma y los provinciales españoles se encontraban muy ocupados en actividades propias de su función haciendo dificultoso el enlace con las autoridades reales y por ello, el rey proponía la creación de un cargo autónomo con sede en Madrid para «asesorar al Consejo de Indias en los problemas de cada orden y adoptar directamente las medidas necesarias» (Koneztke,1993[1965]:216). Los objetivos eran claros, se trataba de controlar, centralizar y volver autónoma de las autoridades superiores religiosas en Europa, la actividad llevada a cabo por los misioneros que estuvieron a cargo de la evangelización de los naturales. Este plan fue finalmente aceptado en 1583, cuando la orden franciscana y el Papa aprobaron la institución; hecho que, a su vez, permitió a los religiosos de San Francisco obtener mayor número de ventajas que al resto de órdenes religiosas (por ejemplo, el envío de una gran cantidad de religiosos a América). Sin embargo, la institución fue resistida por la mayoría de los superiores generales de las otras órdenes ante el temor de perder el control directo sobre sus religiosos en el territorio de conquista. (Abad Pérez, 1992:83-84; Konetzke,1993 [1965]:215-216).

En resumen y repasando los principales aspectos que hacen a la relación Iglesia – Estado Colonial podemos ver como, luego del descubrimiento de América, la Iglesia a través de una serie de bulas trató de dar respuesta a los pedidos de la Corona española frente a problemáticas tales como la «donación» de las tierras recién descubiertas y la «parti-

ción» espacial respecto de los privilegios adquiridos por los portugueses para, en una segunda instancia, montar bajo el argumento de la evangelización de las Indias, toda una estructura burocrática administrativa de control y todo un andamiaje jurídico de privilegios y obligaciones que pueden ser resumidos en los siguientes términos: la presentación de los cargos eclesiásticos, la financiación del ejercicio pastoral a través de los diezmos, la creación y demarcación de las jurisdicciones eclesiásticas mayores y los mecanismos de control con los cuales restringir y condicionar la injerencia de las autoridades eclesiásticas en Indias.

2. El clero

Un aspecto importante a tener en cuenta dentro de la vida institucional de cualquier estructura social es la conformación y el rol que cumplen sus integrantes.

Durante el periodo colonial podemos diferenciar, al interior de la Iglesia católica, dos grandes grupos: por un lado el sector de los denominados «laicos», quienes a través de la oración, la práctica sacramental, los ritos penitenciales y las obras de caridad, trabajaban «afanosamente» para «ganar la salvación de su alma»; por el otro, el sector del «clero» o porción de fieles que, reservados a Dios y consagrados a su ministerio, ejercían el cuidado pastoral de los demás creyentes y eran los responsables del servicio litúrgico, del gobierno de la Iglesia y de la mediación sacramental entre Dios y los hombres. A este «clero» lo podemos diferenciar en secular y regular.

El clero *secular* era aquel que pertenecía propiamente a la diócesis y que prestaba reverencia y obediencia al obispo de la misma. Llamados comúnmente «clérigos» no vivían en comunidad ni hacían voto de pobreza pero estaban obligados, por su estado de vida, al «celibato ministerial» o continencia sexual. En caso de ser sacerdotes estos podían, por delegación del obispo, cumplir con el oficio de «cura» en las parroquias y de vicario en el obispado.²¹

²¹ Término con el que se designaba a aquel que desempeña las funciones de otro. Los obispos tenían, por derecho propio, la facultad de designar a miem-

Para este periodo, solo una parte minoritaria de estos clérigos tuvo la posibilidad cierta de pertenecer al «alto clero», conformado por los integrantes del cabildo eclesiástico,²² los curas rectores de la catedral y la jerarquía episcopal. En tanto, el ingreso al «estado clerical» y su progreso dentro de la carrera eclesiástica, tuvo como punto de partida la primera tonsura o corte ritual de cabello en la coronilla, con la cual se empezaba a formar parte de un estamento que contaba con tribunales propios, privilegios y exenciones. A partir de allí y a través de este signo de abandono de todo lo «mundano y banal», el clérigo tenía dos opciones: o seguía como tonsurado o bien continuaba la carrera eclesiástica, la cual estaba dividida en «órdenes menores» y «órdenes mayores». Dentro de las *órdenes menores* la carrera eclesiástica constaba de varias etapas. A la primera, el ostiariado, es decir la custodia de la puerta de la iglesia, le seguía el lectorado, que proclamaba y cantaba las lecturas

bros del clero, tanto secular como regular, para el desempeño de las obligaciones en su jurisdicción, excepto aquellas atribuciones que eran inherentes a su condición de tal. Por ejemplo los vicarios no podían administrar el sacramento del orden sacerdotal, ni impartir la confirmación ni consagrar los templos, por ser una función propia y exclusiva del Obispo. En síntesis, vicaría implica una delegación de atribuciones o representación.

²² El cabildo eclesiástico, antiguo contrapeso corporativo a la autoridad episcopal, fue privilegio exclusivo del clero secular. Aunque su actividad de origen era la alabanza a Dios mediante el rezo y el canto del oficio, constituyó un verdadero «senado y consejo» de los obispos que además asumía sus facultades durante la vacancia de la sede; su área de competencia era el gobierno y administración de la iglesia catedral así como la recaudación, la contabilidad y la distribución de las rentas del obispado, entre las cuales se destacaba el diezmo. Así, el cabildo catedralicio actuaba como un cuerpo colegiado que colaboraba con los obispos y, sobretudo, como una institución que centralizaba el manejo de la riqueza eclesiástica en la sede diocesana y que llevaba, además, la memoria documental de esta actuación. A partir del siglo XX y particularmente con del Concilio Vaticano II, la institución capitular entró en franca decadencia y sólo perduraron sus integrantes como miembros honoríficos. En la medida que sus cargos fueron vacando estos no fueron nuevamente cubiertos; sino que sus funciones fueron paulatinamente reemplazadas por los consejos de asesores y pastorales. Un análisis específico de dicha institución en el obispado del Tucumán y la transcripción de las actas capitulares del siglo XVII, en: Palomeque et. al. (2005) y Castro Olañeta et. al. (2006).

sacras; después el acolitado, que servía en el altar; y por último el exorcistado, que habilitaba a los clérigos a imponer las manos para «liberar» a los posesos (Di Stefano y Zanatta, 2000:86).

Dentro de las *órdenes mayores* los integrantes del clero secular debían pasar por una serie de grados que, de menor a mayor, eran el subdiaconado, diaconado y presbiterado. Este último grado, el de presbiterado, confería el carácter sacerdotal y habilitaba al clérigo para instituir la «eucaristía» y para administrar el sacramento de la confesión o «reconciliación». (Di Stefano y Zanatta, 2000:86)

Cuando hablamos de clero *regular*, nos estamos refiriendo a aquellos integrantes de los institutos de vida consagrada masculina que, respondiendo a una manera particular de experimentar y vivir la fe, tenían como normativa una forma de vida o «regla», con la cual «regular» casi todos los aspectos de la vida comunitaria.

Circunscriptos en una estructura formal propia llamada «provincia» que no respetaba la jurisdicción territorial de los obispados sino que habitualmente la sobrepasaba, estas jurisdicciones religiosas se encontraban presididas por un «provincial» que según las características de cada una de las órdenes religiosas presentaba ciertas particularidades.²³

Aunque los religiosos tenían que respetar al obispo del lugar en aquellos aspectos inherentes a la fe o a la función estrictamente parroquial, en ningún caso le debían obediencia. En este sentido su independencia del obispo de la diócesis tuvo como contrapartida la sujeción directa del religioso al superior de un convento, quién a su vez recibía las directrices de un provincial que, por su parte, debía respetar los lineamientos generales dados por un superior general.²⁴ Para los franciscanos el superior del convento o casa religiosa se denominaba «guardián», para los dominicos «prior», para los mercedarios «comendador» y para los colegios jesuitas «rector».

²³ Durante el transcurso del capítulo II, profundizaremos sobre alguna de ellas.

²⁴ La obediencia y los consensos al interior de las órdenes estaba relacionada con la estructura, la disciplina y la lógica de cada familia religiosa. En otro de los capítulos señalaremos las características centrales de cada una de las congregaciones que se establecieron y trabajaron en el Tucumán.

Llamados generalmente «*religiosos*», más allá de los rasgos característicos de cada familia religiosa, todos coincidían en la vida comunitaria y en la profesión de los votos de pobreza, castidad y obediencia, primero de forma temporaria y luego de manera perpetua o solemne. La excepción a esta regla la llevaban a cabo los profesos solemnes de la Compañía de Jesús y del instituto de la Merced, quienes además de los tres votos antes mencionados emitían un cuarto voto. En el caso de los jesuitas este cuarto voto los obligaba a obedecer de manera absoluta al Papa, en tanto que a los mercedarios los comprometía a trabajar por el rescate o «redención» de los cautivos.

En el Tucumán colonial, el clero regular estuvo representado fundamentalmente por las órdenes de la Merced, de Santo Domingo, de San Francisco y de la Compañía de Jesús.²⁵

Un dato de importancia respecto de este clero es que, por el interés de maximizar las funciones en el territorio de misión o por voluntad de la congregación, podían acceder al sacerdocio o segunda jerarquía de orden y ejercer el oficio de «cura» o de «doctrinero», en tanto estuvieran autorizados por el obispo de la diócesis. En este sentido, cabe recordar que no todos los sacerdotes o presbíteros eran necesariamente curas párrocos, por ejemplo los prebendados del cabildo o los clérigos ordenados a título de capellanías eran sacerdotes pero no cumplían con la función parroquial ni asistían a las doctrinas. Lo mismo pasaba con el clero regular, cuyos integrantes ingresaban en las órdenes con la voluntad de llevar una vida de oración ejemplificadora del evangelio pero que, de acuerdo a la necesidad de la misión, del lugar o de la orden, se veían compelidos a iniciar sus estudios para el sacerdocio. En este punto, podía haber varios religiosos que siendo presbíteros o sacerdotes estuvieran en condiciones de celebrar misas, confesar y enterrar a los muertos en sus respectivos conventos, pero no podían hacer lo mismo fuera de él, excepto por vía de excepción; ya que para actuar como párrocos en la parroquia de españoles o como doctrinero en las doctrinas rurales indígenas debían contar con el consentimiento expreso del obispo y con la autorización de la autoridad civil a cargo del patronato real.

²⁵ Durante el desarrollo del III capítulo detallaremos con mayor profundidad sobre el ingreso y el establecimiento de cada una de ellas.

Al igual que el clero secular, durante el periodo colonial, los religiosos que fueran sacerdotes podían, por presentación real y canónica institución, acceder al orden episcopal, es decir, al cargo de obispo. Aunque esta relación se iría invirtiendo con el paso del tiempo durante todo el siglo XVI y parte del XVII, la mayoría de los obispos pertenecieron a las órdenes religiosas. En este sentido, en el transcurso de la centuria 1500-1600, de un total de 114 obispos en la América española, 76 pertenecieron a las órdenes religiosas y 38 al clero secular. Del sector de obispos que formaron parte del clero regular, el porcentaje más elevado lo obtuvieron los frailes de la orden de Santo Domingo (50%), seguidos por los franciscanos (35%) y el resto se dividió entre los padres Jerónimos y la orden de los Cartujos. Durante el siglo XVII, si bien mayoría de los obispos perteneció al clero regular (127 contra 105), dio un notable crecimiento del clero secular (por encima del 200% de la cifra del siglo anterior). A partir del siglo XVIII y hasta la finalización del periodo colonial, el clero secular ocupó la mayoría de las sedes episcopales (Castañeda Delgado y Marchena Fernández, 1992:73-74, 77).

Si bien, por su estado de vida, la injerencia sobre la «república de los indios» de las distintas congregaciones religiosas femeninas fue mínima y si bien, por no pertenecer específicamente al clero, estaban excluidas del ejercicio del ministerio sagrado y del gobierno de la Iglesia,²⁶ no podemos dejar de referirnos a los conventos femeninos o monasterios de *monjas* debido a su importancia dentro del marco de la Iglesia hispanoamericana y al rol significativo que asumieron dentro de la sociedad colonial.

Transformados en un punto referencial de las actividades relacionadas al culto y al prestigio social de la vida colonial, fueron además

²⁶ Desde mediados de los años ´50 y hasta la actualidad, esta posición discriminatoria hacia la mujer ha sido profundamente cuestionada y puesta en duda por el llamado sector «progresista» de la Iglesia, en contraposición con el sector «conservador» u «ortodoxo» que mantiene una posición de cerrada y extremadamente rígida en cuestiones morales y de fe. El cardenal Joseph Ratzinger, encargado de la Congregación para la Doctrina de la Fe -lo que anteriormente se conocía como el santo oficio de la inquisición- y actual Papa Benedicto XVI, es un claro exponente de este último sector.

entidades que indirectamente (a través de los fondos provenientes de los bienhechores fundadores, de la dote, de las donaciones voluntarias y de los legados testamentarios, etc.) destinaron parte de sus ingresos al crédito de los particulares, dando como resultado la generación de una interesante red socio económico/espiritual entre los sectores de la elite local y la estructura eclesiástica (Tedesco, 2002:60-62)

Instaladas y dedicadas a la vida y al silencio contemplativo, a la oración constante y a la austera penitencia, las integrantes de estos monasterios tuvieron como característica central el deber de permanecer, a partir de la profesión solemne de sus votos y bajo pena de excomunión, dentro de lo que se conocía como la «clausura».²⁷ Sujetas por derecho común a la autoridad del obispo o por exención inmediatamente al Papa o al superior de una orden religiosa (en caso de pertenecer a la rama femenina de esa orden), debieron además de observar la clausura, cumplir con las obligaciones inherentes a los votos de pobreza, castidad y obediencia, respetando la regla o norma de vida profesada, llevando el habito propio de su estado y rezando el oficio divino «por la salvación del mundo y la conversión de los paganos». Las visitas canónicas podían ser realizadas por el superior religioso de la orden a la que pertenecían las religiosas o por el obispo de la diócesis donde se encontraba el convento o monasterio, salvo que el mismo se encontrara sujeto a la jurisdicción de la Santa Sede con lo cual el obispo local actuaba como delegado papal (Perujo y Angulo, 1888b:288-289).²⁸

²⁷ Actualmente dentro de los institutos de vida consagrada femeninos podemos hacer dos distinciones. Por un lado están las «monjas» que dedicadas a la vida contemplativa que siguen teniendo como característica central la clausura. Por el otro se encuentran las denominadas «hermanas» de los institutos de vida apostólica que, ejerciendo su apostolado extra muros de los conventos, tienen una clausura moderada y se encuentran abocadas a múltiples tareas, entre ellas las labores de tipo educativo.

²⁸ En el obispado del Tucumán y hasta 1620, sólo hay un monasterio de monjas bien establecido y otro en trámite de erigirse, en la ciudad de Córdoba. El primero de ellos, fundado por Leonor de Tejeda en el año 1613 y puesto bajo la advocación de una santa dominica tuvo desde un comienzos serios inconvenientes en cuanto a la dependencia eclesiástica y a la norma de vida a seguir, ya que al profesar la regla de Santa Teresa de Jesús, modificada por el obispo, pero a la vez, por voluntad de la fundadora, tener que vestir el hábito de

3. La estructura jerárquica

A fin de cumplimentar aquellas funciones que le eran propias, la Iglesia conformó para sí una estructura jerárquica en la que se pueden hacer dos distinciones. Por un lado tenemos una *jerarquía de orden* que era perpetua y que estaba referida tanto a la capacidad para administrar los sacramentos (bautismo, comunión, confesión, confirmación, matrimonio, orden sagrado y extrema unción) como a la amplitud en el ejercicio del ministerio; por el otro, encontramos una *jerarquía de jurisdicción* que, tomando en consideración lo funcional dentro de la estructura eclesial, hacía referencia al gobierno de la Iglesia.

La *jerarquía de orden* supuso tres grados: en el mayor se encuentra el obispo, que como «sucesor de los apóstoles» tiene plena potestad, tanto en el ejercicio del ministerio pastoral como sacramental. En un grado intermedio encontramos a los presbíteros o sacerdotes, que cuentan con una posibilidad limitada en dicha función sacramental. Es decir, podían administrar todos los sacramentos anteriormente referidos, salvo los sacramentos de la confirmación (excepto en casos de extrema necesidad) y del orden sagrado, que eran de reserva exclusiva del obispo. El tercer grado, el más bajo de la jerarquía, se encuentra ocupado por los diáconos. Antiguamente estos ministros desempeñaron la función de velar por los pobres y distribuir la limosna, con el tiempo fueron

monjas dominica, se generó una división entre aquellas que deseaban seguir la regla teresiana y las que deseaban ser fieles al carisma de Santa Catalina. Un principio de solución, después de varias tentativas de los dominicos por poner a estas religiosas bajo su tutela y del obispo Julián de Cortazar (1618-1625) por atenerlas a su jurisdicción, vino de manos del Papa Urbano VIII (1623-1644), quien en 1625 señaló que las monjas de dicho monasterio de ninguna manera podían ser obligadas a guardar la regla de Santa Teresa; por lo que mandó a sus integrantes a hacer nueva profesión sobre la base de la regla de Santa Catalina. (Bruno, 1967a:400-403, 405-407). Respecto del segundo convento, aunque pergeñado entre 1617 y 1619 por disposición testamentaria de Juan de Tejada Miraval (hermano de Leonor), tuvo como fundación definitiva el año 1628. Puesto bajo la advocación de San José, este monasterio de carmelitas descalzas, estuvo sin ningún problema de jurisdicción eclesial sujeto al obispo del lugar, haciendo sus integrantes la profesión de sus votos bajo la regla de Santa Teresa. (Bruno, 1966:543-549)

extendiendo sus servicios a la atención del altar y a la lectura de la «sagrada escritura» en la celebración del culto. Es decir que todo eclesiástico, fuera del *clero secular* o *regular*, que ingresaba en la jerarquía de orden comenzaba recibiendo, luego de una prolongada preparación, su consagración como diácono, luego como presbítero y por último como obispo. Esto implica que la segunda jerarquía presuponía la primera y que la tercera presuponía las otras dos; siendo requisito indispensable, salvo vías de excepción, que los futuros obispos hubiesen accedido anteriormente al diaconado y al orden presbiteral.²⁹ La diferencia central entre el periodo colonial y la actualidad, respecto de la jerarquía de orden, está dada por el carácter fuertemente elitista de sus integrantes en tiempos coloniales, y por el derecho de presentación de los candidatos que el rey, como patrono, tenía ante el papado.

La **jerarquía de jurisdicción** tenía en cuenta la facultad de gobierno dentro de la Iglesia en cuya cabeza estaba el Papa con el gobierno universal de la Iglesia, posteriormente los obispos con el gobierno de sus obispados o diócesis y, por último, los presbíteros que, recibiendo por delegación del obispo el oficio de «cura de almas,» ejercían el gobierno de sus parroquias. A diferencia de la jerarquía de orden que era vitalicia, esta facultad de administración, que se relaciona al gobierno de una jurisdicción territorial, sólo tenía vigencia mientras se ostentaba el cargo (Ampudia, 1998:167-169).³⁰

4. Las estructuras jurisdiccionales

Directamente relacionado con la jerarquía de jurisdicción de la Iglesia y siguiendo las instituciones por medio de las cuales esta ejerció el gobier-

²⁹ Ello no debe llevarnos a creer que los obispos al acceder orden episcopal pierden las anteriores jerarquías sino que, subsumidas en esta última, llegan a su plenitud, en tanto el obispo como «sucesor de los apóstoles» tiene total potestad para administrar los sacramentos y ejercer el oficio sacerdotal

³⁰ Aunque generalmente se considere que la función papal se ejerce de por vida, el derecho canónico prevé el caso de su reemplazo por renuncia o incapacidad de su titular. Esta situación se presentó una sola vez en la historia de la Iglesia, con la abdicación en 1294, del Papa Celestino V.

no eclesiástico en las Indias; a continuación veremos cómo la Iglesia, desde una perspectiva de mayor a menor preeminencia y de mayor a menor amplitud territorial, utilizó su estructura para llevar a cabo la tarea encomendada. Por ello y para una mejor comprensión y sistematización de nuestro trabajo, dividiremos el territorio eclesiástico en jurisdicciones mayores (provincia eclesiástica con su sede metropolitana y obispado) y jurisdicciones menores (parroquias y doctrinas).

a. Jurisdicciones mayores

Una *provincia eclesiástica* incluye al conjunto de diócesis u obispados que, tanto durante el periodo colonial como en la actualidad, se encuentran insertas dentro de los límites de una misma unidad jurídica llamada «provincia.» El objetivo principal de toda provincia eclesiástica es la promoción de la acción pastoral común y el fomento de las relaciones recíprocas entre los obispos (Ampudia, 1998:192).

La *sede metropolitana* o *arzobispal* era uno de los obispados que, a la vez que formaba parte del conjunto anteriormente señalado, era cabeza o capital de la provincia eclesiástica y por ende tenía mayor status y prerrogativas que los otros.-Esta sede era presidida por un obispo metropolitano o arzobispo que detentaba cierta preeminencia sobre las sedes sufragáneas; y tenía, entre sus facultades, el deber de cuidar la disciplina del conjunto, la obligación de vigilar que los obispos sufragáneos residan de manera estable y efectiva en sus respectivos territorios eclesiásticos, y el derecho de visitar toda la provincia eclesiástica³¹ intimoando a que los sufragáneos concurrieran a los concilios provinciales³²

³¹ Este punto que supondría una violación de la autonomía de los obispados visitados y sólo debe ser considerado en casos de excepción o en situaciones que suponen el consentimiento explícito y formal del obispo sufragáneo.

³² Los concilios provinciales son aquellos que reúnen en torno a la sede metropolitana a los obispos de una misma provincia eclesiástica y cuyo objetivo es debatir y evaluar la realidad eclesiástica local, legislar sobre aquellos aspectos de la vida eclesiástica y moral de toda la «provincia» en su conjunto y adaptar a esta realidad las pautas generales emanadas de los concilios ecuménicos o de la Iglesia toda; en nuestro contexto, los lineamientos del concilio ecuménico estarían dados por el concilio de Trento. Para el caso específico del Perú, el

(Donoso, 1855:141-142). En materia judicial el tribunal de una sede metropolitana actuaba como tribunal de apelación respecto de los tribunales de los obispados sufragáneos (Bergier, 1854:229; Ampudia, 1998:193).³³

En una menor proporción, un *obispado o diócesis* era una circunscripción territorial que, presidida por un obispo o cabildo eclesiástico en caso de sede vacante, constituía en sí mismo un centro administrativo autónomo encargado de la sacramentalización, del nombramiento de sus auxiliares o vicarios y de la funciones judiciales dentro del ámbito eclesiástico. Era también responsable de la formación del clero en los seminarios, del trabajo pastoral y misionero y de la legislación eclesiástica (Barnadas, 1998[1990]:190). En este sentido los sínodos diocesanos celebrados en el área de la jurisdicción del obispado tenían como función principal no sólo legislar sobre los asuntos religiosos, morales y administrativos al interior de la diócesis, sino también adaptar la legislación derivada de los concilios provinciales y ecuménicos a la realidad de la diócesis.

Durante el periodo tiempo en el que se ubica nuestro trabajo y dentro del obispado del Tucumán, se llevaron a cabo tres sínodos diocesanos (1597/1606/1607) que, presididos por el obispo Trejo, tuvieron la virtud de organizar de una manera más sistemática el obispado y de adecuar a la realidad local la legislación de los concilios provinciales. Según veremos en el próximo capítulo, dependiente hasta 1609 del arzobispado de Lima e integrante de la provincia eclesiástica del mismo nombre, el obispado del Tucumán tuvo que adaptar su esquema legislativo a las pautas marcadas por el II y III concilio provincial que fueron celebrados en la sede metropolitana del arzobispado de Lima en 1567 y 1583, respectivamente.

III concilio Límense (1582-1583) es el único que, adaptando los ejes centrales del concilio ecuménico de Trento (1545-1563), contó con la aprobación real y pontificia.

³³ Para profundizar sobre aquellos aspectos que atañen a la injerencia de la sede metropolitana sobre la sede sufragánea del Tucumán en el siglo XVII, ver: Crouzeilles (2006).

Para finalizar queremos recordar que, si bien estos obispados se encontraban englobados dentro de una misma provincia eclesiástica y que por ende el obispo de la capital de la provincia o sede metropolitana tenía ciertos derechos y atribuciones *excepcionales* por sobre las demás sedes sufragáneas, no debemos olvidar que tanto un arzobispo metropolitano como los obispos sufragáneos a él, *poseían la misma jerarquía de orden*.

b. Jurisdicciones menores

Cuando hablamos de jurisdicciones territoriales menores queremos hacer referencia al instrumento por medio del cual un obispado canalizó *in situ* el gobierno de su gestión. Conocida como una pieza clave dentro de un obispado y como núcleo centralizador de las actividades referidas al culto y la evangelización de la población, tanto las *parroquias* ubicadas dentro del ámbito urbano, como las *doctrinas* y *reducciones* situadas en la zona rural, fueron el final de un proceso que tuvo sus comienzos de manera bien diferenciada.

Fenómeno eminentemente urbano cuya aparición sólo fue posible en la medida en que se fueron fundando y consolidando las diferentes ciudades, la *parroquia* tuvo entre sus responsabilidades la enseñanza de la doctrina católica, la celebraciones litúrgicas, la administración de los sacramentos y el registro de la vida de los feligreses (nacimientos, bautismos, comuniones, confirmación, extremaunción y muerte) con el cual controlar, dentro de los límites de su jurisdicción, la práctica religiosa y la «moral» de los españoles, de los vecinos feudatarios y de aquellos sectores que, como los esclavos negros o los indígenas, se fueron incorporando a la vida urbana y al proceso de evangelización.

Dividida generalmente en «*parroquia de españoles*» y «*parroquia de naturales*» y atendida preferentemente por un cura párroco perteneciente al clero secular,³⁴ esta institución presentó, durante el periodo

³⁴ Dada la escasez inicial de clérigos no resulta extraño encontrar en el Tucumán a religiosos que se hicieran cargo momentáneamente de las funciones parroquiales: bautizando, casando y llevando a cabo la administración de los demás sacramentos previstos para el sacerdocio.

colonial y dentro de su jurisdicción, una multiplicidad de otras instituciones con las que trató de contener, vigilar y dar respuesta a las demandas tanto espirituales como materiales de los fieles; entre ellas podemos mencionar a las *capellanías*³⁵ y a las distintas *cofradías*³⁶ de españoles, de indígenas y de negros que se encontraban presentes en la ciudad.

Las *doctrinas* se encontraban establecidas dentro del ámbito rural y tuvieron como antecedente toda una tarea misionera itinerante previa que fue emprendida en un primer momento por los religiosos que, ante la imposibilidad de un éxito duradero por parte de estas *misiones volantes*, se asentaron de manera estable entre los «indios de paz». Esta variación en el sistema de evangelización aplicada de manera exclusiva en los indios «sujetos», de ningún modo excluyó, por parte de los jesuitas y de una figura emblemática como fray Francisco Solano, el método de itinerancia sobre aquellos sectores en donde la «resistencia» indígena hacía que una doctrina permanente fuera un hecho imposible de llevar a cabo.³⁷ Las doctrinas entonces, surgieron como una necesidad de acentuar y profundizar un proceso de evangelización, control y aculturación que empezaba a ser considerado como superficial y efímero.

Respecto del sistema de *reducción*; la idea de congregar a los indios en poblados organizados, estables y de fácil acceso, a fin de facilitar

³⁵ La capellanía era una fundación que tenía por objeto la celebración de un cierto número de misas por el alma o la salud de su fundador, para ello destinaba una determinada suma de «dinero» y designaba a través de un documento público el patrono y capellán encargado de la misma. (Di Stefano y Zanatta, 2000:89)

³⁶ La cofradía era una asociación de fieles «laicos» con fines religiosos y benéficos, que bajo la jurisdicción y supervisión de la Iglesia, nació con un claro sentido litúrgico y cultural. Encontramos diferentes tipos de cofradías: están las de origen étnico, las de españoles y las abiertas. En las llamadas étnicas encontramos las de «naturales» y dentro del ámbito urbano las de «negros». Como espacio de sociabilidad y de solidaridad, constituyó un lugar de conservación de los rasgos identitarios, y para quién no cuente con los recursos necesarios, se convirtieron en una especie de «cooperativa capellánica», que se veía obligada, ante la muerte de un cofrade, a rezar por su alma y a solventar los gastos que de ella se derivaran. (Di Stefano y Zanatta, 2000:70-77)

³⁷ Para más detalles sobre los religiosos que se ocuparon de manera itinerante de la evangelización sobre las tierras altas del Tucumán ver el Capítulo III.

su evangelización y ponerlos *en policía*, tuvo su inicio en los primeros años del siglo XVI, y fue tomando cuerpo y desarrollándose a partir 1538; cuando a posteriori de una carta del obispo de Guatemala en que informaba que en la mayor parte de su diócesis los indios se encontraban muy dispersos, la Corona ordenó al gobernador de Guatemala «establecer reducciones en sitios aptos y con la aprobación de los naturales» (Mörner, 1973:59-60). En cuanto a su aplicación en el Perú, Duviols señala que si bien la «idea de reunir a los indios dispersos de los campos en nuevos pueblos» fue un plan inicialmente propuesto durante el gobierno del Conde de Nieva en 1562; su aplicación se llevó a cabo en 1567, durante el gobierno de Lope García de Castro, que es cuando efectivamente comienza el proceso donde se «establecen y organizan las reducciones» (Duviols, 1977[1971]:311-312).

Durante el gobierno de Toledo (1569-1589) la masiva política de visitas y reducciones no sólo representó el registro de la población tributaria y la disminución de caseríos dispersos, sino que además se instituyó como la condición necesaria «para la liquidación de la religión indígena y la imposición de la cultura española». En este sentido y en base al esquema del oidor de la audiencia de Charcas, Juan de Matienzo, el sistema de reducción toledano señaló que los nuevos poblados debían estar lejos de huacas y mochaderos y que debían contar con un tramado en forma de tablero a la usanza española: con plaza en el medio, iglesia en frente de ella, cabildo, prisión, hospital, casa del cura, del corregidor, del alguacil indígena y de los españoles en tránsito (Duviols, 1977[1971]:312-316).

Aunque el recientemente erigido obispado del Tucumán (1570) no se vio afectado por una política masiva de reducciones igual a la llevada a cabo por el virrey Toledo en las zonas centrales andinas, si podemos ver la incidencia de esta política en la normativas generales. En este sentido debemos destacar: en primer lugar, la provisión del virrey Toledo del 27 de octubre de 1573, en la que autoriza al gobernador del Tucumán, Gonzalo de Abreu, a repartir, encomendar y reducir a los indios del valle de Salta que no estuvieran encomendados;³⁸ en segundo lugar, las

³⁸ «Provisión del virrey Don Francisco de Toledo a favor del gobernador del

ordenanzas hechas por este mismo gobernador a fin de que, a cambio de cierta injerencia estatal sobre los niveles de explotación de los indios de paz, los encomenderos pudieran organizar, conformar, delimitar y controlar *un territorio de reducción*, obligando a los indios a construir sus casas e iglesia para facilitar la tarea de evangelización y para poder vigilar la convivencia de acuerdo con las normas «cristianas» (Palomeque, 2000:114); en tercer lugar, la instrucción dada a Hernando de Lerma a fines de 1579, en la cual el virrey Toledo ordena al gobernador que se aplique en el Tucumán el sistema de reducción para que «*la dicha doctrina se pueda hazer con la comodidad que conviene y los dichos yndios biuan en pulicia*»³⁹ y por último, destacamos las *ordenanzas* dictaminadas en 1612, por Francisco de Alfaro; en las cuales, luego de la visita a la gobernación, se estableció el sistema de reducción y se organizó a los indios en «pueblos», con un territorio separado del español, con sus correspondientes iglesias, caciques y cabildo indígena y con «un gobierno relativamente autónomo en tanto estos últimos tenían atribuciones para aplicar justicia criminal y civil de menor cuantía» (Palomeque, 2000:124).

En cuanto a la legislación eclesiástica, la relación entre *doctrina indígena/sistema de reducción* se vio prontamente reflejada en la normativa. En este sentido, el II concilio Limense, llevado a cabo en 1567, señaló la necesidad de aplicación del sistema de reducción por parte del poder político en el virreinato peruano, a fin de evitar una mayor dispersión poblacional y facilitar así la evangelización y el control del sector indígena (Mörner, 1973:65). Por otra parte, y en sintonía con lo reglamentado por este concilio, en 1597, el primero de los sínodos del obispado del Tucumán convocado por el obispo Trejo, hace una referencia explícita a las ventajas que para el sistema de dominación colonial acarrearía la aplicación de la reducción de los indios, en tanto garantizaría

Tucumán, Gonzalo de Abreu, ordenándole hacer la población de Salta que no efectuara Don Gerónimo Luis de Cabrera (1573)» en: Levillier, 1931:241

³⁹ «Instrucciones dadas por el virrey don Francisco de Toledo al gobernador del Tucumán, licenciado Hernando de Lerma, sobre lo que se debe cumplir y guardar respecto al real servicio, buen gobierno y asiento temporal y espiritual de la provincia (21 de noviembre de 1579)» en: Levillier, 1931:261.

la disminución de la dispersión y, además, optimizaría la evangelización a un territorio acotado, permanente y accesible.

*«porque ay muchos indios christianos que no pueden ser enseñados unos por estar en partes incomodas y peligrosas para poder ser visitados de los curas [...] otros por estar mui repartidos en diuersos lugares [...] pedimos y suplicamos al muy illustre señor gouernador los mandase reducir e partes cómodas para ser doctrinados».*⁴⁰

III. Síntesis

En síntesis, luego de haber desarrollado en este capítulo la lógica y la organización institucional de la Iglesia y de haber profundizado sobre su relación con el Estado colonial, sobre la conformación del clero y sobre las diferentes estructuras jerárquicas y jurisdiccionales podemos señalar:

Que desde el inicio mismo del descubrimiento de América, la correspondencia entre Iglesia/Estado colonial derivó en una relación cuya complejidad quedó plasmada en una serie mecanismos que condicionaron, de cierta manera, la autonomía de la Iglesia.

Que la inclusión de la Iglesia dentro del marco correspondiente a la política colonial española formó parte de un proceso que tuvo como contrapartida un conjunto de obligaciones relacionadas con el sostenimiento del culto, con cierto respeto a la jurisdicción eclesiástica y con la evangelización indígena.

Que el Estado colonial, siempre activo en su intento por controlar la injerencia eclesiástica, no sólo fue construyendo una estructura jurídica llamada «patronato» sino que, a su vez, utilizó otros mecanismos de control y cooptación, como es el caso del «comisariato» para la supervisión de los religiosos.

⁴⁰ «Constituciones y declaraciones aprobadas en el primer Sínodo que hizo celebrar el Obispo del Tucumán, Don Fray Fernando de Trejo y Sanabria en 1597, Traslado 1601» en: Levillier, 1926:19.

Que dentro de la Iglesia colonial podemos encontrar dos grandes grupos; por un lado, el sector de los fieles laicos; por el otro, el sector del clero, siendo este último el encargado del gobierno de la Iglesia y la mediación entre Dios y los fieles.

Que dentro del sector correspondiente al clero encontramos; por un lado, al clero secular que propiamente respondía a la autoridad y a la jurisdicción del obispo de la diócesis y, por el otro lado, al clero regular que, respondiendo al carisma propio de un fundador, poseía una regla de vida y tenía cierta autonomía o independencia frente a las autoridades del obispado.

Que la jerarquía eclesiástica puede ser dividida en una jerarquía de orden y una jerarquía de jurisdicción. La primera, relacionada a la capacidad de administrar los sacramentos (algo fundamental dentro de la institución católica), suponía tres grados: el diaconado, el presbiterado y el orden episcopal u obispado. La segunda, relacionada a las funciones que la Iglesia debía cumplir dentro de determinada jurisdicción territorial, puede ser dividida en arzobispados, obispados y parroquias urbana o rurales (en este último caso denominadas doctrinas).

Que el territorio eclesiástico puede ser dividido en jurisdicciones mayores y jurisdicciones menores. Respecto de las primeras podemos diferenciar por un lado, al arzobispado o conjunto de obispados que se encontraban encuadrados dentro de una provincia eclesiástica que, presidida por un arzobispo, tenía ciertas prerrogativas sobre las otras sedes episcopales; por el otro, a los obispados que siendo sufragáneos a una sede metropolitana, estaban presididos por un obispo diocesano. En cuanto a las jurisdicciones territoriales menores, las mismas pueden ser divididas en: parroquias y doctrinas. Las primeras, instaladas dentro del ejido urbano, tuvieron a su cargo la enseñanza de la fe y el control sobre las cuestiones «morales» de sus parroquianos españoles, indios y negros de servicio. En cuanto a las segundas, fueron las encargadas de la evangelización de los indígenas, del control sobre las cuestiones «morales» y sobre todo de las prácticas rituales e idolátricas de los «indios de paz».

Finalmente, queremos subrayar que todo aquello que hemos elaborado respecto del marco general en el que se desarrolló la relación

Iglesia–Estado colonial, de la conformación del clero, de la estructura jerárquica, de la manera en que una jurisdicción territorial episcopal se organizaba, se insertaba y se interrelacionaba dentro de un conjunto mayor y de la forma en que un obispado canalizaba el gobierno de su gestión dentro de una jurisdicción eclesiástica menor nos permitirá, en los capítulos siguientes, comprender con claridad el proceso histórico/ eclesiástico de la región del Tucumán y la dependencia e inserción de nuestro obispado dentro de una estructura más amplia; además nos dará la posibilidad de entender de manera más acabada la lógica institucional y la función o rol que en ella desempeñaba cada uno de sus integrantes.

Capítulo II

Organización de la Iglesia en el Tucumán colonial Las Jurisdicciones Mayores

I. Introducción

Con el objeto de desarrollar de una manera más precisa los aspectos que se encuentran relacionados con la organización de la Iglesia en el Tucumán, con su inserción dentro de una estructura jurisdiccional mayor y con la creación de las provincias religiosas, que en todos los casos exceden y se entrecruzan con los límites territoriales de varios obispados, creemos necesario repasar el origen y el desarrollo de un proceso eclesiástico que explique, no sólo las distintas situaciones por medio de las cuales el Tucumán dejó de ser una vicaría foránea para pasar a ser un obispado sufragáneo, sino también, que haga «inteligible» la relación del clero regular con sus correspondientes jurisdicciones religiosas.

En este sentido, durante el desarrollo de este capítulo profundizaremos en los aspectos que se encuentran relacionados con la estructura territorial de las diferentes sedes arzobispales a las que la región del Tucumán estuvo sujeta para, en un segundo momento, analizar el origen, el desarrollo y la dependencia de nuestros religiosos con sus respectivas provincias religiosas, como así también para entrecruzar la jurisdicción de estas provincias con los límites de los obispados.

El objetivo principal por el que hemos querido incluir al Tucumán dentro de una jurisdicción más amplia en donde las relaciones de dependencia y de sujeción se entremezclan con otros factores, es corregir un error característico de la historiografía tradicional que en muchos casos minimiza la vinculación de la Iglesia «Argentina» con otras áreas. En este sentido, lo que queremos plantear aquí es un escenario distinto don-

de se considere al Tucumán dentro de una estructura mayor que excede en todos los casos las fronteras, tanto de las gobernaciones como de las diócesis; y que marca, conjuntamente con la estructura y jurisdicción territorial de las órdenes religiosas, una fuerte vinculación institucional con el ámbito andino.

Al igual que en el capítulo anterior, esta parte de la investigación está basada en una revisión cuidadosa de investigaciones previas que en gran medida hacen referencia a la Iglesia, a sus límites y dependencias jurisdiccionales o a las órdenes religiosas; tal es el caso de Perujo y Pérez Angulo (1889); Toscano (1907); Pastells (1919); Cabrera (1934); Vergara (1942); Mateos (1944); Echanove (1955); Millé (1958, 1961); García Quintanilla (1964); Lopetegui y Zubillaga (1965); Bruno (1966); Egaña (1966); Palacios (1971); Pistoia (1973); Mörner (1986[1953]); Abad Pérez (1992); Borges Moran (1992); Le Goff, (1992[1965]); Matthei (1992); Medina (1992); Cugajo (1995); Acevedo (1999); Di Stefano (2001); González (2003); Tell y Castro (2006).

O sea que, luego de haber reseñado en el primer capítulo aquellos aspectos que atañen a la lógica y a la organización institucional de la Iglesia colonial; durante el desarrollo de este capítulo haremos referencia, en primer lugar, a la inserción del Tucumán dentro de una jurisdicción territorial mayor para, seguidamente, reseñar la génesis y creación de las provincias religiosas que, en parte, compartieron los límites de nuestro obispado, como así también para entrecruzar límites territoriales de estas provincias religiosas con los límites territoriales de los obispados.

II. Jurisdicciones Mayores: Arzobispados y Obispados sufragáneos

Antes de repasar el origen y el desarrollo de un proceso histórico que dé cuenta de las distintas situaciones por las cuales el Tucumán dejó de ser una vicaría foránea para transformarse en un obispado sufragáneo, creemos necesario establecer un punto de partida. En este sentido, el período que va desde 1541 hasta 1546 -cuando se crea el obispado de Lima y

cuando esta sede episcopal es elevada a la condición de arzobispado-, se presenta como un momento clave. La razón principal para la utilización de este criterio es que con la creación del obispado limense y sobre todo con la elevación de su status jurídico a sede arzobispal, se conformó una nueva provincia eclesiástica independiente de la sede metropolitana de Sevilla⁴¹ que abarcó no sólo el espacio de su jurisdicción y el de las diócesis sufragáneas del Cuzco, Panamá (1513), Nicaragua (1531), Quito (1546) y Popayán (1546) (García Quintanilla, 1964:35-38; Lopetegui y Zubillaga, 1965:178-179), sino que a su vez extendió sus límites sobre las demás jurisdicciones eclesiásticas que se fueron creando hacia el sur de la sede arzobispal o metropolitana.

Es así como, entre 1547 y 1552, se crearon los obispados del Paraguay y de Charcas o La Plata. El primero, que tuvo como sede episcopal a la ciudad de Asunción, comprendió toda la jurisdicción del Paraguay propiamente dicho y, hasta 1620, la región del Río de la Plata. El segundo, cuya sede episcopal se encontraba en la ciudad de Charcas o La Plata, se extendió por los territorios de los actuales departamentos de la Paz y Cochabamba, el este santacruceño, el oeste chileno (incluyendo Cuyo y Tucumán) y todo lo que es hoy el departamento de Oruro y las regiones de Potosí, Chichas, Lipez y Tarija (García Quintanilla, 1964:42). En 1561, la jurisdicción charqueña vio recortados los términos de su jurisdicción territorial gracias al establecimiento de un obispado en Santiago de Chile cuyos límites incluyeron desde el desierto de Atacama hasta el estrecho de Magallanes, incluido el corregimiento de Cuyo y la disputada región del Tucumán. Con la creación del obispado de La Imperial, en 1564, la frontera sur del obispado chileno quedó limitada hasta el río Maule, es decir a unos 35° latitud sur (Egaña, 1966:211,219).

La iglesia en el Tucumán, que en sus inicios consistía en una *vicaría foránea* dependiente primero del arzobispado de Lima, luego del obispado de Charcas y posteriormente del de Santiago de Chile, se vio envuelta en una serie de conflictos entre los dos últimos obispados por

⁴¹ Hasta la elevación de los obispados de Santo Domingo, México (1530) y Lima (1541) a la condición de arzobispados, es decir entre 1545 y 1547, todas las diócesis creadas o por crearse, fueron dependientes del arzobispado de Sevilla. (Lopetegui y Zubillaga, 1965:127-129)

la jurisdicción de sus territorios. Según Vergara, para el Tucumán y por lo menos hasta 1566, los clérigos provenían de Chile (Vergara, 1942:20) en tanto que, para Cabrera, el arribo en esos mismos años a la región de varios vicarios procedentes de Charcas, hace suponer que conjuntamente con la creación de la Gobernación del Tucumán, en 1563, se da un proceso de separación eclesiástica del área tucumana de Chile y de dependencia y mayor injerencia del obispado de Charcas (Cabrera, 1934:118).

En 1570, por medio de una bula de Paulo V se crea el obispado que, en términos generales, comprendió los mismos territorios que la recientemente creada gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas (1563), es decir, los territorios con ocupación colonial de las actuales provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero (sede del obispado hasta 1699) y Córdoba (sede después de esa fecha).⁴² Si bien con la creación de un *obispado propio* para el Tucumán la problemática en torno a la designación de los vicarios foráneos quedó resuelta, en tanto se produjo el cese formal y paulatino de sus actividades, ello no impidió la continuidad de conflictos limítrofes (desde el inicio del siglo XVII y hasta la década de 1660) entre la jurisdicción territorial del obispado de Charcas y el del Tucumán, según consta en las Actas del obispado del Tucumán (Palomeque et. al., 2005). Este cambio en la situación jurídica de la región de la condición de vicaría a la condición de obispado propio, supuso una nueva relación de dependencia entre 1570 y 1609, esta vez en calidad de *obispado sufragáneo*, con respecto a la única sede metropolitana vigente hasta entonces: el arzobispado de Lima.

A partir de 1609, con la elevación del obispado de Charcas o La Plata a la condición de sede arzobispal, la situación del Tucumán se modifica puesto que deja de depender de Lima y se incorpora como obispado sufragáneo a la recientemente creada provincia eclesiástica de Charcas dando origen a un nuevo ciclo que reúne dentro de un nuevo conjunto al ya mencionado obispado del Tucumán, al obispado del Paraguay, a la sede episcopal de Santa Cruz de la Sierra (1605) y de La Paz (1608). (ver: mapa I)

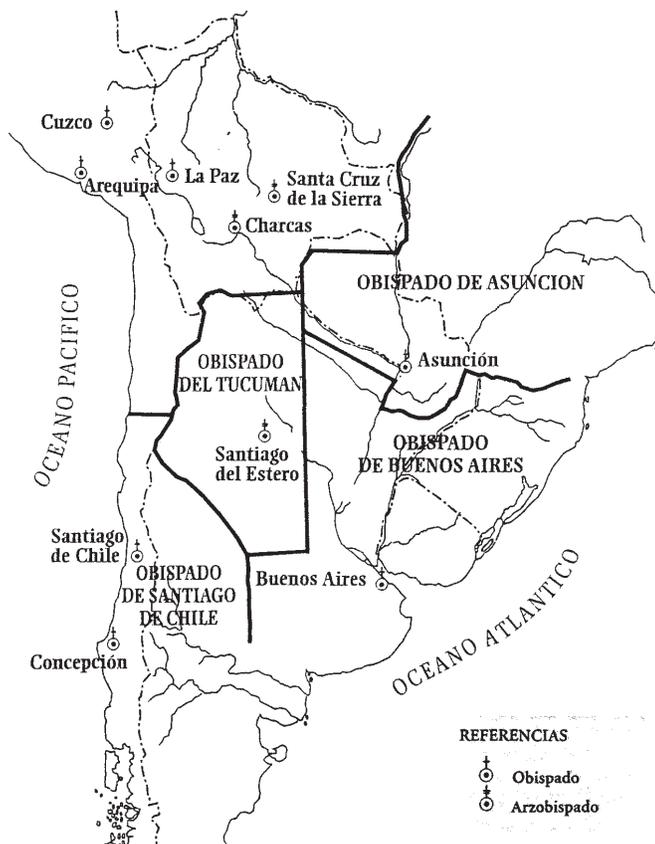
⁴² Un estudio reciente sobre el manejo de recursos económicos y el proceso de traslado de la sede episcopal de Santiago del Estero a Córdoba, en: Tell y Castro (2006).

Esta estructura siguió vigente hasta la última década colonial cuando, luego de la fundación del Virreinato del Río de la Plata, y a raíz de una propuesta hecha por gobernador intendente de Córdoba Marqués de Sobremonte, la Corona decide en 1806, dividir el antiguo obispado del Tucumán en dos jurisdicciones, el obispado de Salta y el de Córdoba, que ahora incluye también a las provincias cuyanas que antes eran parte del obispado de Santiago de Chile.

«quedando el uno en la misma ciudad [de Córdoba] con todo el distrito de la provincia de su nombre y los tres partidos de Mendoza, San Juan y San Luis [...] pertenecientes al obispado de Chile [...] [y] el otro en la ciudad de Salta, compuesto de toda la provincia de este nombre y de los partidos de Chichas y Tarija pertenecientes al arzobispado de Charcas»⁴³ (ver: mapa II).

⁴³ Citado en: Toscano, 1907:496-97.

Arzobispado de Charcas y obispos sufragáneos hasta 1806*



* «Obispos (1620-1806)», en Dellaferra, 1999:393

Arzobispado de Charcas y obispos sufragáneos entre 1806 y 1810*



* «Obispos (1806-1810)», en: Dellaferri, 1999:395

En 1810, con el proceso revolucionario en marcha y bajo la órbita de los diferentes gobiernos patrios, estos dos nuevos obispos se vieron incomunicados no sólo con España y con Roma sino también con la sede metropolitana altoperuana. En 1830, si bien se reanudan las comunicaciones con las autoridades eclesiásticas, ahora es el Papa quien, sin

la intervención y presentación real, instituye canónicamente los obispos presentados por las sucesivas administraciones civiles.

En 1865 vemos como se cierra eclesiásticamente el ciclo abierto en 1609 puesto que, a partir de esa fecha, las diferentes diócesis incluidas en lo que se empieza a contornear como la «República Argentina», dejan de depender de Charcas para pasar a ser sufragáneas de la recientemente creada sede metropolitana de Buenos Aires (Di Stefano, 2001:96-102).

III. Las provincias religiosas

La creación y consolidación de las provincias religiosas, de las cuales dependieron inicialmente los religiosos que ingresaron y se establecieron en el Tucumán, formó parte de un proceso que se inició con el arribo de los primeros misioneros y que tuvo como eje central de debate las restricciones causadas por la amplitud del territorio asignado. En este sentido, los religiosos que arribaron a nuestra región, si bien no vinieron con un modelo de estructura jurisdiccional local hecho de antemano, indudablemente, una vez establecidos en el lugar y vistas las dificultades y distancias recorridas, lograron discutir o persuadir a los superiores de cada orden religiosa sobre la necesidad formar nuevas provincias religiosas con territorios razonablemente más pequeños. En esta lucha por una mejor organización y una mayor autonomía, solamente los mercedarios, los jesuitas, los franciscanos y, más tardíamente los dominicos, lograron concretar una estructura territorial separada institucionalmente del ámbito peruano que, a su vez, abarcó y superó los límites jurisdiccionales de la gobernación y del obispado del Tucumán.

A continuación, pasaremos a revisar la estructura territorial y jerárquica de cada una de estas órdenes religiosas.

1. Estructura territorial de los religiosos de Santo Domingo

Fundada a comienzos del siglo XIII por Domingo de Guzmán y reconocida oficialmente en 1215 por el Papa Inocencio III, la orden de Santo

Domingo formó parte de un movimiento reformador más amplio que, iniciado a fines del siglo XI, tuvo como características centrales la predicación, la devoción y una sólida instrucción que, sumado al ideal de Domingo de Guzmán «de obtener la conversión de los herejes mediante la predicación» (Le Goff, 1992[1965]:241), hizo de los dominicos excelentes teólogos, moralistas y funcionarios de la Inquisición.

Arribados en un contingente de seis religiosos que partió a principios de 1530 junto a la expedición de Pizarro (Medina, 1992:220), la orden de Santo Domingo, fue paradójicamente una de las primeras que, conjuntamente con los primeros franciscanos, abandonaron el aún no conquistado Perú. Al poco tiempo del arribo de los seis dominicos, ingresaron, procedentes de Nicaragua en la flota de Sebastián de Benalcázar, fray Bernardino Minaya junto a otros dos dominicos y dos franciscanos. Pero abandonaron el incario tempranamente en razón de su enfrentamiento con el poder local. Pues bien, los dominicos en su corta estadía en Nicaragua habían procurado y conseguido obtener una copia de una real provisión que, fechada el 2 de agosto de 1530, prohibía la esclavitud de los indios. Por ese entonces Pizarro había decidido vender como esclavos en Panamá a un grupo de indios de servicio; este hecho produjo la fuerte oposición de los dominicos, la suspensión momentánea de la venta de los indios y, a partir de allí, el hostigamiento permanente hacia estos religiosos que, conjuntamente con los franciscanos, decidieron regresar a Panamá (Medina, 1992:220-221). Al respecto, una carta escrita desde ese mismo lugar, en febrero de 1532 por el licenciado Antonio de la Gama, señala que

«los frailes dominicos y franciscanos que de Nicaragua fueron al Perú, son venidos hará 15 días y hablan muy mal de la manera de gobernar de Pizarro»⁴⁴

La excepción a esta salida repentina estuvo dada por fray Vicente Valverde quien, en noviembre de 1532, será testigo en Cajamarca del aprisionamiento de Atahualpa.

⁴⁴ Citado en: Medina, 1992:220.

En mayo de 1536, llegan a Lima dos dominicos que, sumados a un contingente de ocho religiosos enviados en 1537, formaron parte de una cadena ya ininterrumpida de arribos. Alrededor de 1540, los dominicos contaban entre 35 y 40 religiosos en el Perú (Medina, 1992:219-223,226)

Dependientes en primera instancia de la provincia de «Santa Cruz de las Indias»; los dominicos del Perú solicitaron al entonces maestro general de la orden, fray Agustín Recuperato de Favenza, la separación y creación de una nueva provincia religiosa, que bajo la advocación de «San Juan Bautista», tuvo como fecha fundacional el 4 de enero 1540 y a los primeros dominicos enviados al Tucumán como dependientes de la misma. (Medina, 1992:223). Su primer provincial fray Tomás de San Martín fue el responsable del despacho a esta región, junto a la hueste de Núñez del Prado, de los padres Carvajal y Trueno.⁴⁵ En 1586, se crea una nueva provincia desligada del Perú que, bajo el nombre de «San Lorenzo Mártir» y abarcando el reino de Chile y la gobernaciones del Tucumán y del Paraguay, tuvo como sede provincial la ciudad trasandina de Santiago. Fray Reginaldo de Lizárraga será el primer superior con cargo efectivo de esa provincia religiosa.⁴⁶ Luego, en 1724, los dominicos del Tucumán pasan a formar parte de la provincia de San Agustín de Buenos Aries, con sede en Buenos Aires. (González, 2003:33;88;90).

2. Estructura territorial de los religiosos de San Francisco

Fundada bajo la iniciativa de San Francisco de Asís y reconocida de manera verbal por el Papa Inocencio III, en 1208; la orden franciscana tuvo entre sus ideales la utopía de la pobreza, la negación de toda forma

⁴⁵ Posteriormente analizaremos la actuación de estos religiosos.

⁴⁶ Nacido en Medellín de Extremadura entre 1539 y 1540 Lizárraga hizo su ingreso a la ciudad de Lima durante el gobierno del virrey Andrés Hurtado de Mendoza; en 1560 toma el hábito de la orden de los dominicos y en 1561 hace la profesión de los votos ante el provincial del Perú fray Gaspar de Carvajal. En 1588 es nombrado provincial de la provincia dominica de San Lorenzo Mártir y de regreso al Perú en 1591 fue designado maestro de novicios en la capital del virreinato. En 1599 el arzobispo de Lima le consagra como obispo de la diócesis de la Imperial y en 1609 nombrado obispo del Paraguay muere en la sede de su obispado. (Acevedo, 1999:11-13)

de apropiación y una fuerte reserva frente a la formación meramente intelectual que, como generadora de poder, podía derivar en la estratificación de su orden. Conocidos como hermanos menores (en contraposición con los «maiores» de la sociedad feudal), pronto estos religiosos se encontraron divididos en facciones respecto de lo que se consideraba como un tema central dentro de la espiritualidad franciscana: la «pobreza» en la forma de vida lo que, sumado a la horizontalidad de su estructura y a una concepción «provisoria» de la autoridad,⁴⁷ dio como resultado un modo de vida mucho más «flexible» en comparación con otras congregaciones religiosas de organización tipo militar.

Si bien algunos autores señalan el arribo de estos religiosos a la región de Piura en una fecha aproximada a la caída de Atahualpa en Cajamarca (Pastells, 1919:50) o con la flota de Sebastián de Benalcázar (Millé, 1961:67-68); teniendo en cuenta que Bartolomé de las Casas en su «Brevísima relación de la destrucción de la indias» señala a fray Marcos de Niza como su informante en el Perú (Las Casas, 1995[1552]:105) y que los hechos apuntados y vividos por este religioso fueron entregados al obispo de Chiapas a nueve o diez años de la primera composición de su obra en 1542 (Cugajo, 1995:8), entendemos que los primeros franciscanos arribaron al Tawantinsuyu alrededor de 1532-1533; en tanto que al Tucumán los primeros religiosos de San Francisco arribaron en 1566 junto con las tropas que fueron suministradas para auxiliar al asediado Francisco de Aguirre en Santiago de Estero.⁴⁸

Dependiente en calidad de custodia⁴⁹ de la provincia franciscana del «Santo Evangelio» de México (Millé, 1961:69) y elevada en 1552, con el nombre de «Doce Apóstoles» a la categoría jurídica de «provincia», esta nueva jurisdicción franciscana del Perú no solamente abarcó el Perú propiamente dicho sino que además incluyó a las regiones de

⁴⁷ Más allá de la función ejercida por algunos de los miembros de la comunidad franciscana, un signo distintivo es la paridad de derechos y de deberes entre sus miembros, como así también el sistema electivo para la designación de aquellos provisoriamente ejercen el gobierno de la orden.

⁴⁸ En el capítulo III, profundizaremos los aspectos relacionados con el ingreso y establecimiento de estos religiosos a la gobernación del Tucumán

⁴⁹ La custodia es una circunscripción religiosa menor que, adscripta a una provincia franciscana, cuenta con una cierta autonomía.

Nueva Granada, Quito y Chile. (Millé, 1961:78). En 1565, y raíz de que el número de conventos iba en ascenso, el capítulo general⁵⁰ celebrado en Valladolid resolvió subdividir la provincia peruana en cinco provincias y una custodia.

Las nuevas provincias fueron la del Nuevo Reino de Granada, la de Quito, la de Chile, la de Los Reyes (que conservó su primitivo nombre) y la de «San Antonio de los Charcas»; y la custodia de Tierra Firme que estuvo sujeta Los Reyes (Millé, 1961:78, 156). En 1566 se crea la custodia de «San Jorge» que, abarcando la región del Tucumán y sujeta a la provincia de «Doce Apóstoles», paso a depender desde 1568 de la provincia de «San Antonio de los Charcas» (Millé, 1961:223-24). En 1612 el capítulo general celebrado en Roma determinó que esta custodia junto con la de «Asunción» en el Paraguay⁵¹ constituyeran, unidas e independientes de la provincia de Charcas, la provincia de «Nuestra Señora de la Asunción de la Virgen» cuyo extenso territorio abarcó a los obispados de Tucumán y Paraguay con un total de once conventos y cuatro doctrinas, tres en el Paraguay y una en el Tucumán (la doctrina de «San Francisco de los Ocloyas», ubicada en las cercanías de la ciudad de Jujuy). (Pistoia, 1973: 36)

3. Estructura territorial de los religiosos de la Merced

Fundada en Barcelona en 1218 por Pedro Nolasco, la real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced tenía entre sus objetivos primordiales el «redimir» o rescatar a los cristianos cautivos de los moros a cambio de dinero. Esto, en términos prácticos se tradujo en que, al voto de pobreza que exigía de los religiosos una vida austera, se le sumara la participa-

⁵⁰ Un «capítulo general» es la reunión de los religiosos de todas las circunscripciones para compartir sus experiencias e inquietudes y para deliberar y resolver de manera soberana aquellos asuntos que requieran de una solución.

⁵¹ Esta custodia fue fundada en 1538, al arribo de los primeros religiosos franciscanos Bernardo de Armenta y Alonso de Lebrón a la región del Paraguay. El nombre de la «custodia» fue primeramente el de «Santísimo nombre de Jesús», y fue cambiado 1540, por el de «Asunción» (Abad Pérez, 1992:223-224)

ción en las expediciones armadas, la recolección de grandes sumas de dinero y la administración de un sin número de bienes.

Fruto de estas características fue que, principalmente en el Perú, la actividad de la orden no estuvo sólo restringida a la evangelización de españoles e indios sino que, al igual que en otras regiones, los mercedarios priorizaron el acompañamiento como capellanes de la hueste conquistadora en mayor número que las otras órdenes religiosas. Este hecho derivó en una nueva particularidad «de que los mercedarios acostumbraron a iniciar su vida [...] en base a los solares, tierras y *encomiendas de indios* que se le entregaban [...] en recompensa de los méritos adquiridos durante el proceso anexionador.» (Borges Moran, 1992:13).⁵²

Respecto del arribo de los mercedarios al Perú, éste se habría producido en compañía de Pizarro o muy poco después, llegando desde Panamá a San Miguel de Piura los padres Miguel de Orenes y Diego Martínez. En 1533, llegan al incario otros diez religiosos mercedarios entre los cuales se encontraban fray Antonio Solís y fray Antonio Almansa que acompañaron a Diego de Almagro en su expedición rumbo a Chile.⁵³ Según Borges Moran, en 1535 había en el Perú un total de doce a catorce religiosos de la orden de la Merced y un convento en Piura (Borges Moran, 1992: 42). Para Millé, al año siguiente de fundada la ciudad de Lima «ya encontramos noticias en los libros capitulares de esa ciudad, de la existencia de un convento mercedario, abarcando una extensión de cuatro solares» (Millé, 1958:45).

Dependientes todos los conventos mercedarios de las Indias del superior religioso de Castilla; en 1563 el superior castellano fray Gaspar de Torres, autoriza que cada provincia mercedaria elija, sin su injerencia, al superior del convento y al provincial; dando poder al visitador padre fray Juan de Vargas, para que en nombre suyo funde otras provincias. Éstas, además de la de Lima (1564), fueron: la provincia de Guatemala (1564), que abarcó a las actuales Guatemala, Honduras, Nicaragua

⁵² En el capítulo IV, veremos como estas características son centrales para entender la postura favorable de estos religiosos a la posición de los encomenderos.

⁵³ En el próximo capítulo abordaremos con mayor detalle la participación de estos religiosos.

y Chiapas; la provincia del Cuzco (1564) que incluyó Charcas y lo que se descubriere hasta el Río de La Plata (y por ende los conventos mercedarios del Tucumán quedaron supeditados a esta jurisdicción) y la de Chile (1566) con lo que se descubriere hasta el estrecho de Magallanes.

En marzo de 1586, el superior general de la orden de La Merced nombra como visitador general de las provincias de América a fray Alonso Enríquez quien, ni bien llegado al Perú, es desconocido como visitador por el provincial del Cuzco puesto que no había sido instituido en ese cargo por el provincial de Castilla. Ante esto, el general de la orden, Francisco de Salazar, pide a Enríquez que se traslade a España para informar la situación y expide, en junio de 1589, una patente en la que no sólo restituye a Enríquez en su autoridad sino que además, en desmedro de la sujeción que en última instancia tenían todos los mercedarios a la provincia mercedaria de Castilla, lo nombra vicario general rompiendo con este acto la vinculación y dependencia del provincial castellano. El 6 de enero de 1593, haciendo uso de su autoridad, Enríquez, desmembrará el Tucumán de la provincia del Cuzco y creará, con sede en la ciudad de Santiago del Estero, la provincia mercedaria de «Santa Bárbara». Esta nueva provincia mercedaria abarcó las antiguas gobernaciones del Paraguay y del Tucumán y tuvo como primer provincial, el anterior visitador del Tucumán, fray Pedro Guerra⁵⁴ (Millé, 1958:83, 90-91,112-116, 125-126).

4. Estructura territorial de los religiosos de la Compañía de Jesús

Nacida a partir de la iniciativa de Ignacio de Loyola y bajo el calor de la contrarreforma, la Compañía de Jesús se distinguió por una fuerte adhesión a Roma, por una gran fidelidad a la doctrina católica y por «una

⁵⁴ El padre Guerra hizo su ingreso en el Perú en 1578 y arribó al Tucumán, en calidad de visitador, en el año 1591. Fue provincial de la provincia mercedaria de «Santa Bárbara» durante los periodos comprendidos en los años 1593-1597, 1605-1609 y 1617-1621 (Palacios, 1971: 31-36; 45-47; 51-53) y tuvo un rol protagónico en la oposición a las «ordenanzas de Alfaro» cuestión que será analizada durante el último de los capítulos de este trabajo.

admirable organización jerárquica opuesta a las divisiones y a la insubordinación» (Perujo y Pérez Angulo, 1888a:58). Era gobernada por un superior general que ostentaba su cargo de forma vitalicia y ejercía su autoridad de manera casi absoluta; este *praepositus generalis* como se lo denominó, era el encargado de nombrar por un periodo determinado a los superiores de las provincias religiosas, a los rectores de los colegios y noviciados y a los superiores de las casas profesas; decidiendo el ingreso o la expulsión de la orden de alguno de sus integrantes «independientemente del grado que ostente» (Mörner, 1986[1953]:18-19).

Los jesuitas desembarcaron en el puerto del Callao en Marzo de 1568 y su primer provincial fue el padre Jerónimo del Portillo. En 1576, durante el provincialato del padre Acosta, se llevó a cabo la primera congregación provincial cuya importancia reside en que finalmente, luego de varias negativas, los jesuitas acceden a tomar una doctrina, primero en forma transitoria y luego de manera permanente, en los alrededores del lago Titicaca (Mateos, 1944:12-18).

Juli, como será denominada esta doctrina, será escuela de preparación de los futuros misioneros y modelo de las famosas reducciones jesuíticas del Paraguay (Echanove, 1955:96-97). Al padre Acosta, le siguen en el cargo de provincial el padre Piñas (1581) y el padre Atienza (1585) estos últimos responsables, al igual que los padres Anchieta y Govea en Brasil, del envío de jesuitas al Tucumán (Bruno, 1966:425-430). Durante todo el periodo que va desde la llegada de los primeros jesuitas al puerto del Callao hasta el año 1604, la región del Tucumán dependió del Perú. Luego de esta fecha, el general de la orden, Claudio Aquaviva, modificando un proyecto original de subdivisión de la provincia peruana en dos vice-provincias que ya habían aprobado los padres peruanos en la quinta congregación provincial (1600), decide «prescindir de la viceprovincia de Charcas y crear la celeberrima Provincia de Paraguay con los misioneros del Tucumán, Paraguay y Chile» (Mateos, 1944:44), nombrando en 1604 al propio padre Torres Bollo⁵⁵ como

⁵⁵ Protagonista central junto a los demás jesuitas en el debate sobre la tasación del tributo indígena en el Tucumán, el padre Torres Bollo nacido en 1551 en Villapando (Castilla La vieja) habría ingresado en la Compañía de Jesús en 1571 y arribado al Perú diez años después en donde ocupó los cargos de rector

primer provincial, quién recién hizo efectivo su ingreso a la nueva provincia en el año 1607, cuando la obstaculización de los padres peruanos a la desviación del proyecto original fue allanada con una nueva confirmación del superior general. (Mateos, 1944:44-45). La provincia jesuítica de Paraguay, que tuvo su sede provincial en Córdoba, abarcó las regiones del Paraguay, Río de la Plata, Tucumán y Reino de Chile (en 1624 esta última región paso a depender bajo la forma de vice-provincia del Perú).

IV. El entrecruzamiento jurisdiccional

En el primero de los capítulos, cuando hicimos una mención específica a la división del clero, planteábamos la necesidad de diferenciar entre el clero secular y el clero regular. Del primero de ellos, habíamos apuntado que sus integrantes se encontraban sujetos a la autoridad del obispo del lugar donde habitaban y ejercían su ministerio; en tanto que de los segundos señalamos que, si bien debían respetar al obispo del lugar de residencia, sólo le debían obediencia en primera instancia al superior de la casa o convento en que se encontraban alojados y, en todos los casos, a un provincial que, si bien ponía su impronta dentro de la provincia, también recibía directivas de un superior general. En otras palabras, mientras que un clérigo de un obispado cualquiera solamente le debía obediencia al obispo titular de esta jurisdicción, un religioso también residente en dicho obispado, aunque respetuoso de la autoridad episcopal, estaba subordinado al superior del convento en donde vivía y le debía obediencia, en última instancia, a un provincial cuya sede, en algunos casos, estaba fuera de dicho obispado. Como consecuencia de estas diferencias, muchas veces se produjo una tensión entre la política ecle-

en diferentes colegios y de superior en la doctrina de Juli. Enviado en el año 1600 como procurador de la orden a Roma en 1604 volverá investido por el superior general de los jesuitas como primer provincial de la provincia jesuítica del Paraguay. De gran labor y actividad en el colegio de Córdoba luego de reemplazo como provincial, Torres Bollo muere en Chuquisaca en 1638 a la edad de 87 años (Matthei, 1992:270-271).

siástica que el obispo pretendía imponer a los religiosos dentro de los límites de su obispado y la autonomía que cada una de las órdenes religiosas asumía dentro de su propia jurisdicción que, en la mayoría de los casos, respondía a los lineamientos generales de un provincial que a su vez recibía directivas de un superior general ajeno a la realidad de dicho obispado.

También habíamos visto en el punto anterior cómo una provincia religiosa excedía, en todos los casos, los límites de un obispado o gobernación y que, por ende, una jurisdicción de tipo religiosa se entrecruzaba con varias jurisdicciones de tipo episcopal o civil. Esto traducido en términos políticos significó que, más allá de ciertas divergencias entre los religiosos, en cada orden religiosa hubo una *tendencia* hacia la uniformidad de criterios que, en casi todos los casos, se hizo extensible más allá de los límites de un obispado o gobernación.⁵⁶

En el siguiente esquema veremos cómo la jurisdicción provincial de los religiosos que ingresaron y se establecieron en el Tucumán se entrecruza con la jurisdicción de varias sedes episcopales.

⁵⁶ Más adelante veremos como las características de cada orden religiosa influye en la toma de una posición más o menos rígida y compacta frente a ciertas problemáticas.

**Cuadro N° 1: Jurisdicción eclesiástica, civil y religiosa
(desde 1570 a 1615)**

Años	Jurisdicción Eclesiástica Mayor	Jurisdicciones de las distintas provincias religiosas.			
		Dominicos	Franciscanos	Mercedarios	Jesuitas
1570	Arzobispado de Lima	Provincia San Juan Bautista del Perú	Custodia dependiente de la Provincia de San Antonio de los Charcas. Sede La Plata.	Provincia del Cuzco	Provincia jesuítica del Perú
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
1580					
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
1590					
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
1600					
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
1610					
1					
2					
3					
4					
5					

V. Síntesis

En síntesis, y luego de haber desarrollado en este capítulo aquellos aspectos que atañen a la estructura territorial de las diferentes sedes metropolitanas a las cuales el Tucumán estuvo sujeta, al origen y el desarrollo de las provincias religiosas de las que dependieron nuestros religiosos y al entrecruzamiento de la jurisdicción de estas provincias con los límites de los obispados; podemos señalar:

Que hasta 1570, la vicaría foránea del Tucumán dependió sucesivamente del arzobispado de Lima y de los obispados de Charcas y de Santiago de Chile.

Que hasta 1570, fecha en que se crea el obispado, esta situación de vicaría hizo del Tucumán una región eclesiásticamente periférica y que, sólo a partir de los primeros años de 1580, cuando hace su ingreso de manera efectiva el primer obispo del Tucumán, esta precaria situación empezó a revertirse.

Que desde 1570 y hasta 1609, el obispado del Tucumán estuvo sujeto como sufragáneo al arzobispado de Lima y que a partir de esta la última fecha, paso a depender como sufragáneo del recientemente creado arzobispado de Charcas.

Que todas las órdenes religiosas que ingresaron y se establecieron en el Tucumán dependieron, en sus períodos iniciales, de los superiores en el Perú y que, sólo paulatinamente, las órdenes religiosas fueron creando provincias religiosas más acotadas e independientes del Perú y Charcas (los mercedarios, en 1593; los dominicos, en 1586; los jesuitas en 1604/07 y por último los franciscanos, en 1612).

Que la jurisdicción territorial de cada una de estas provincias religiosas, en todos los casos, abarcó los límites de varios obispados juntos, en tanto la jurisdicción de las provincias franciscana y mercedaria incluía a los obispados del Tucumán y del Paraguay, mientras que las provincias religiosas de los jesuitas y dominicos abarcaron junto a las diócesis del Tucumán y del Paraguay, a los obispados de Chile y la Imperial. Respecto de las sedes, las mismas se ubicaban en distintas ciudades: en Santiago de Chile estaba la sede de los dominicos, en Buenos Aires la sede de los franciscanos, en Santiago del Estero la de los mercedarios y en Córdoba la de los jesuitas.

Que tanto la yuxtaposición jurisdiccional entre obispados y provincias religiosas como la autonomía y la posición política «común» de cada orden ante ciertas problemáticas específicas, pudieron llevar, según la amplitud de cada una de estas provincias, a posiciones coincidentes o desencontradas respecto de la política eclesiástica asumida por uno u otro obispo.

Finalmente, queremos subrayar que lo anteriormente desarrollado referente a la inserción del Tucumán dentro de una jurisdicción territorial mayor, a la génesis y creación de las provincias religiosas que en parte compartieron los límites de nuestro obispado y al entrecruzamiento de los límites territoriales de estas provincias con los límites territoriales de los obispados, no sólo nos permite corregir un error característico de la historiografía tradicional que en muchos casos minimiza la vinculación de la Iglesia «Argentina» con otras áreas; sino que además nos da la posibilidad de comprender un proceso eclesiástico en el que se incluyen las distintas situaciones por las cuales el Tucumán dejó de ser una vicaría foránea para pasar a ser un obispado sufragáneo; y además, hace «inteligible» la relación de los religiosos con sus correspondientes jurisdicciones y las distintas problemáticas que se podrían suscitar por a la falta de coincidencias y de criterios entre los obispos y los religiosos debido a la yuxtaposición entre las provincias religiosas y los diferentes obispados que las abarcan.

Por otro lado, el tratamiento de todos estos puntos nos facilitará comprender, en los capítulos siguientes, las diferentes etapas de la vida eclesiástica al interior de nuestra región y dentro de un marco más acotado como es la jurisdicción de un obispado, como así también, qué relación de dependencia tuvieron los religiosos que ingresaron y se establecieron en el Tucumán.

Capítulo III

Organización de la Iglesia en el Tucumán colonial Las jurisdicciones menores

I. Introducción

Luego de repasar y analizar las distintas jurisdicciones mayores dentro de las cuales se insertó el Tucumán como así también la problemática referida a las provincias religiosas y a su entrecruzamiento jurisdiccional con los diferentes obispados de la región; vamos a analizar, en primer lugar y de manera paralela al proceso de conquista, cómo fue la organización de la Iglesia al interior del Tucumán, sus inicios con el ingreso de los primeros «capellanes castrenses», sus primeros pasos en condición de «vicaría foránea», su organización eclesiástica en calidad de «obispado» y, finalmente, cómo fue el ingreso, establecimiento y organización de los religiosos que trabajaron dentro de la diócesis del Tucumán.

En segundo lugar, y teniendo como eje a la institución parroquial y a las doctrinas indígenas, vamos a revisar cuál fue el grado de inserción de los religiosos entre los diferentes grupos étnicos y, en comparación con la actuación del clero secular, cuál fue el número de doctrinas que administraron durante nuestro periodo de trabajo. Es decir que en este punto, nuestra intención será avanzar en la búsqueda de un modelo que confirme o cuestione la idea general de que los religiosos fueron los principales promotores de la evangelización de los «indios de paz». En este sentido creemos que un estudio que profundice los diferentes períodos sobre organización de la Iglesia en el Tucumán, que analice la lógica fundacional de las diferentes órdenes religiosas y que investigue, en comparación con el clero secular, sus relaciones con los grupos étnicos, más específicamente con los indios de las doctrinas, ayudará a cla-

rificar detalles de la conquista y colonización que, por lo general, no han sido estudiados desde este punto de vista.

La bibliografía utilizada para este capítulo se basa por un lado, en una revisión cuidadosa de aquellos trabajos previos que, en parte o en su totalidad, hacen referencia a la Iglesia en el Tucumán y a las órdenes religiosas que actuaron en ella; tal es el caso de Lozano (1754,1874); Toscano (1907); Cabrera (1934,1935); Grenón (1938); Vergara (1942); Usandivaras (1948); Millé (1961); García Quintanilla (1964); Egaña (1966); Bruno (1966); Pistoia (1973); Vergara y Romero Sosa (1981[1968]); Hernández (1992); Acevedo (1999); Di Stefano y Zanatta (2000) y González (2003).

Por otra parte hemos revisado aquellos trabajos que dan cuenta de las problemáticas referidas a los grupos étnicos del Tucumán, a la conquista del Perú y la conquista y colonización del Tucumán. En este sentido hemos recuperado; por un lado, los trabajos de Lorandi y Boixados (1987); de Piana (1992); de Lorandi (1997a;2000) y de Albeck (2000); por otro lado, las investigaciones de Truhan (1992) y de Murra, (1989[1955]) como así también las síntesis interpretativas de Assadorian (1986[1972]) y Palomeque (2000) que a su vez recuperan aportes de investigadores anteriores como Levillier (1931), Lizondo Borda (1943) y Strube (1958) entre otros. Entendemos que esta aclaración nos autoriza a no tener que citar cada uno de estos trabajos a lo largo del texto para simplificar la lectura.

En lo que respecta al trabajo con la crónicas o fuentes, esta parte de la investigación se basó en una lectura minuciosa de la obra de Lozano (1873), Reginaldo Lizárraga (1999[1604-1607])⁵⁷ y de la siguiente documentación edita: Pastells (1912); Levillier (1918a, 1918b; 1919a; 1919b; 1926; 1931); Leonhardt (1927); Mateos (1944b); Palacios (1971); y nuestra publicación en Palomeque, et al. (2005).

⁵⁷ Esta fecha la hemos propuesto tomando en cuenta el criterio establecido por Acevedo (1999) en su estudio preliminar. Según el autor de este estudio, Lizárraga escribió su trabajo, con seguridad, antes de su arribo como obispo al Paraguay en 1609, en tanto encuentra muy probable el comienzo de la obra en 1595 y la complementación de sus observaciones siendo obispo de la diócesis de La Imperial (Chile), entre 1604 y 1607 (Acevedo, 1999: 15, 18-19)

En cuanto a la documentación inédita proveniente de diferentes repositorios, hemos consultado los documentos ubicados en el Archivo Municipal de Córdoba (en adelante AMC), particularmente las actas capitulares, libro I, año 1575 y 1576; y en el Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), particularmente los legajos 54, Obispado/Catedral (1566-1783); 56, Convento franciscano (1578-1678); 57, Conventos de la Merced, Compañía de Jesús, Santa Teresa y Santa Catalina (1578-1737) y 58, Gobierno de Córdoba del Tucumán (1571-1787).

En síntesis, nuestro análisis estará dirigido, en primer lugar, a reconocer las diferentes etapas de la vida eclesiástica de nuestra región: sus inicios con el ingreso de los primeros «capellanes castrenses», sus primeros pasos como «vicaria foránea», su organización eclesiástica en calidad de «obispado» propio y la manera en que los religiosos ingresaron, se establecieron y se organizaron en su jurisdicción. En segundo lugar y teniendo como eje a la institución parroquial y a la doctrina indígena investigaremos, en comparación con el clero secular, cuál fue el grado de inserción de los religiosos en la doctrina de los «indios de paz».

Finalmente, durante el recorrido de la región y a medida que nos sumergimos en el proceso de conquista y colonización presentaremos las principales características y los diferentes espacios de los grupos indígenas que habitaron la región del Tucumán; ya que consideramos necesario conocer las características ambientales y sociales de los grupos, en tanto nos ayudará a tener una mejor comprensión respecto del tipo de relaciones establecidas con el incario y, también, con los españoles, retomando así la perspectiva que ha sido planteada por Palomeque (2000) y a la cual este trabajo agregará las relaciones establecidas con los religiosos.

II. La conquista y la organización de la Iglesia

El proceso de conformación de la estructura eclesiástica al interior de la región del Tucumán puede ser dividido, de forma paralela al proceso de conquista y colonización, en tres periodos bien diferenciados: un primer periodo desde 1535 y hasta mediados del siglo XVI que denominaremos

como de *capellanía castrense*; un segundo periodo desde 1550 hasta 1570, conocido como de *vicaría foránea* y un tercer ciclo que, surgido a partir de esta última fecha, llamaremos como de *obispado propio*.⁵⁸

1. Período de *capellanía castrense*⁵⁹

En 1532, Francisco Pizarro en sociedad con Diego de Almagro y Hernando de Luque, entra al Perú por el sector norte de la región andina, capturando al Inca Atahualpa en Cajamarca.⁶⁰ Al año siguiente, Carlos I firma las famosas capitulaciones con Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Pedro de Mendoza y Diego de Alcazaba; otorgándole al primero 270 leguas y a cada uno de los restantes otras 200, una a continuación de la otra, medidas sobre la costa del Pacífico y extendiéndose en longitud hasta la línea del tratado de Tordesillas.⁶¹

⁵⁸ A diferencia del punto anterior, y reconociendo que la historia del obispado del Tucumán se prolonga en el tiempo hasta principios del siglo XIX, en esta parte del capítulo abarcaremos los años 1570-1615. Entendemos que este corte temporal es pertinente porque coincide con nuestro periodo de trabajo y porque además incluye el gobierno eclesiástico de quién efectivamente asentara las bases para la organización de dicho obispado, fray Fernando de Trejo y Sanabria (1597-1614).

⁵⁹ La institución de la capellanía castrense tenía como objetivo principal asistir y acompañar espiritualmente a la hueste conquistadora. En el caso del Tucumán este objetivo se combinó con otros relacionados con la curación de los enfermos y, en otros planos, con la intervención política mediando entre las distintas facciones de españoles.

⁶⁰ Algunos historiadores consideran este hecho de suma importancia en la conquista y desenlace final de la caída del Tawantinsuyu. Esta interpretación, que ha sido totalmente revisada y modificada a partir de la década de los '60 por diversos historiadores, demógrafos y etnohistoriadores, y que fue muy bien reseñada por Deborah Truhan (1992); ha permitido conocer que al momento de la llegada de los españoles, el imperio incaico enfrenta una fuerte desestructuración en su dimensión institucional ocasionada por los conflictos internos entre el sector religioso y militar, por las luchas interétnicas en ocasión del proceso sucesorio y por un fuerte proceso de mortalidad ocasionado tanto por dichos enfrentamientos como por las pestes que habían llegado a los Andes antes que las huestes españolas.

⁶¹ El tratado firmado el 7 de junio de 1494, extendía una línea imaginaria demarcatoria a trescientas setenta leguas a partir de las islas de Cabo Verde.

En 1535, Diego de Almagro emprende su viaje hacia el sector sur del incario acompañado de soldados españoles e indígenas, del Inca Paullu (miembro de uno de los linajes aliados al conquistador), del jerarca religioso andino Wilkahuma (Palomeque, 2000: 105), de uno o dos clérigos (entre ellos Cristóbal de Molina) y de dos mercedarios en calidad de capellanes castrenses (Cabrera, 1934:23).⁶²

El recorrido elegido y facilitado en su primer tramo por el aprovisionamiento de la tropa a expensas de los depósitos estatales incaicos, fue el correspondiente al antiguo camino del Collasuyu que, bordeando el lago Titicaca hasta dar con Tupiza, arribó a la región de la Puna, lugar donde la intervención incaica no originó mayores resistencias y en el cual, los grupos étnicos que habitaban estaban integrados a un conjunto mayor de pueblos semejantes cuyas formas de organización política y social eran más complejas en relación a otras zonas de la región del Tucumán.⁶³ Es seguramente debido a esta relación con el incario que el pasaje de Almagro junto al Inca Paullu no produjo mayores resistencias (Palomeque, 2000:91-92;105).

Otro fue el recibimiento recibido por las tropas de Almagro cuando, al llegar a la cuesta de Acay, dieron de lleno en los valles Calcha-

Las tierras situadas al oeste pertenecería a España, las situadas al este a Portugal.

⁶² Como ya señalamos anteriormente, la función de estos capellanes, más halla de las cargas anexas, fue el acompañamiento y servicio espiritual de la hueste conquistadora y no la creación de un establecimiento o de una jurisdicción eclesiástica con la cual generar una relación de dependencia; es decir que durante este período no podemos hablar de relaciones de sujeción con respecto a ninguna jurisdicción eclesiástica específica como en los años posteriores.

⁶³ La región de la Puna que se extiende desde el sur del Perú hasta el noroeste argentino fue una región que gracias a sus recursos, centrados en la ganadería de auquénidos y complementados con una agricultura de corta estación de crecimiento que sólo era practicable en áreas restringidas, ofreció a sus habitantes una limitada gama de productos para ser cultivados; hecho que generó una fuerte exigencia en la búsqueda de otros recursos fuera de la zona y que tuvo, como contrapartida, el mantenimiento de «relaciones de intercambio con lejanas comunidades situadas en otras franjas ambientales». (Palomeque, 2000:91-92)

quíes.⁶⁴ Aquí los españoles no sólo «debieron enfrentar un ejército con el que libraron una batalla de la que resultaron gran cantidad de muertos y la deserción en masa de los indios cargadores» (Palomeque, 2000:105); sino que, además, durante todo su itinerario (que no tuvo otro objetivo más que el pasaje por la región) la situación se tornó francamente complicada.⁶⁵ Tomando como criterio la propuesta de Silvia Palomeque, según la cual «los grupos indígenas que se aliaron a los españoles tendieron a ser los mismos que anteriormente eran aliados de los incas» (Palomeque, 2000:107) y teniendo en cuenta lo señalado por esta autora y por Ana María Lorandi en relación a que en la zona sur de los valles y quebradas la resistencia de los grupos étnicos a la intervención incaica fue importante y a que los incas sólo pudieron establecerse en la región sobre la base de una fuerte presión militar y por medio de la incorpora-

⁶⁴ La larga zona de valles y quebradas que corre entre el macizo puneño y los bosques orientales, las selvas y el chaco, y que ocupa desde la quebrada de Humahuaca, en la actual provincia de Jujuy, hasta el norte de la región de Cuyo; es una muy buena zona agrícola de regadío en donde a las prácticas complementarias de caza y recolección le debemos sumar su ubicación estratégica como lugar de articulación entre los espacios de la puna y la selva (Albeck, 2000:191). En el sector norte, la quebrada de Humahuaca y valles aledaños, los grupos allí asentados y que estaban relacionados con el Incario, mantenían intercambios con la zona de puna y selva jujeña y chaqueña. (Palomeque, 2000:94) Al sur, dentro del sector de los valles calchaquíes, Lorandi y Boixados creen poder encontrar, una «segmentación étnico-política» que bien podría ser dividida en tres secciones: una al norte denominada como sector Pular; otra en el centro denominada sector de valles Calchaquíes propiamente dicho y, finalmente, otra ubicada en el sector sur conocido como Yocavil (Lorandi y Boixados, 1987:282,312). En cuanto a los grupos que estuvieron ubicados en el sector Pular; la respuesta ambivalente frente al español estuvo ligada a su anterior relación con la política expansiva del incario; en tanto que en el sector Calchaquí y Yocavil la posición de los grupos étnicos es claramente refractaria de cualquier injerencia supra-estatal (Lorandi, 1997a:221-222; 2000:296-297) La resistencia de los grupos liderados por Viltipoco en la quebrada y de los valles calchaquíes, así como los sucesivos intentos por parte de los jesuitas de ingresar al valle en los años siguientes, será presentado más adelante.

⁶⁵ Una reseña sobre el recorrido completo de Almagro por la tierras alta del Tucumán lo encontramos en: Strube (1958)

ción de miles de *mitimaes*⁶⁶ provenientes de la zona sur del Cuzco, de la actual Bolivia o de lugares aledaños a la mesopotamia santiagueña (Lorandi, 2000:296; Palomeque, 2000:95) queda claro que, más allá del conflictivo pasaje de Almagro, la difícil ocupación incaica de los valles Calchaquíes trajo una igual desobediencia a los españoles, ocasionando secuelas de larga duración para todo el asentamiento español en el Tucumán (Palomeque, 2000:95 y 2005).

En 1543 y a ocho años del pasaje de Almagro, se inicia bajo el mando de Diego de Rojas un nuevo avance español esta vez sobre las tierras altas y bajas del Tucumán. Organizados en tres cuadrillas, los conquistadores debieron afrontar, desde su ingreso a la Puna y a medida que se fueron adentrando hacia el sector de los valles, el cada vez más virulento ataque indígena. Según Palomeque, si bien esta grave situación obligó a los españoles a «bajar hacia las tierras situadas al oriente», el hecho es que, más allá del fuerte número bajas en manos de los indios, en las tierras bajas los conquistadores «lograron cierto nivel de asentamiento, seguramente favorecidos por la efectividad que tenía su armamento en las tierras de llanura» (Palomeque, 2000:105).

De los tres grupos de españoles antes mencionados, la primera de las cuadrillas estuvo a cargo de Diego de Rojas, la segunda a cargo de Felipe Gutiérrez y la tercera a cargo de Nicolás de Heredia quienes, durante todo el trayecto por el Tucumán, contaron con la asistencia espiritual de los capellanes Francisco Galán y Juan Cedrón (Cabrera, 1934:34-

⁶⁶ John Murra es quién, en 1955 y a partir de cronistas tales como Cieza, Cobo, Valera, Garcilazo, Polo y otros, profundiza sobre este grupo en particular, diferenciándolos de los *yanas* o criados perpetuos. Entre los *mitimaes* Murra distingue dos grupos; por un lado, aquellos colonos que perteneciendo a algún grupo étnico en particular y siendo trasladados hacia regiones cercanas o distantes, seguían sujetos a la comunidad de origen y por ende no perdían sus lazos de unión; por el otro, los *mitimaes* reales que «no estaba ya bajo la jurisdicción de sus señores sino que era un colono estatal» (Murra, 1989[1955]:250). Entre las funciones que le asigna al primer grupo esta la búsqueda y traslado de recursos; en el caso de los segundos los *mitimaes estatales*, además de lo antes señalado, son utilizados también como mecanismo control sobre zonas rebeldes para el poblamiento de los lugares «vacíos», o bien pudieron asumir la forma de desplazados a partir de la resistencia puesta a la dominación incaica (Murra, 1989[1955]:248-253)

35; Bruno, 1966:325-326). De Francisco Galán se sabe que perteneció a la orden de los comendadores de San Juan⁶⁷ y que fue protagonista e interlocutor ante el cacique Camarico, quien en tierras bajas «había hecho junta de más de mil indios para enfrentarse con ellos e impedirles el paso» (Lizondo Borda, 1943:53-54); con respecto del padre Cedrón, aparte de su participación en esta expedición en calidad de capellán, sabemos de la posterior designación de este clérigo como cura y vicario del Tucumán.

Durante este primer período, las relaciones entre religiosos e indígenas se limitaron a esporádicos y asistemáticos contactos dados por el avance de la hueste española a la cual asistían los capellanes castrenses.

2. Período de *vicaría foránea*⁶⁸

A partir de 1550, comienza un proceso cuyas características principales fueron en primer lugar, el ingreso de una serie de vicarios foráneos que, designados por los obispados a cargo de la región, empezaron a tener injerencias en los asuntos eclesiásticos del Tucumán; en segundo lugar y de forma paralela a estos arribos, se fue consolidando el avance español sobre la base de la radicación de una serie de núcleos urbanos que, en el caso de la expedición de Núñez del Prado, no respondió «a un plan racionalizado de fundaciones sino a la urgencia de descargar la tierra peruana de desocupados» (Assadourian, 1986[1972]:40), a la situación

⁶⁷ Si bien el nombre de comendador y el origen militar de esta orden nos recuerda ciertas similitudes con los mercedarios (entre ellas su origen y actividad en medio de las cruzadas), los comendadores de San Juan u Hospitalarios surgieron como una transformación de una comunidad que desde mediados del siglo XI, atendía a los peregrinos en un hospital de Jerusalén a lado de la iglesia de San Juan. Confirmada en 1120, por el pontífice romano, a los tres votos religiosos (pobreza, castidad y obediencia) le sumaron el voto de las armas para colaborar con los cruzados y fundaron numerosos establecimientos en el occidente europeo para financiar sus gestiones en oriente.

⁶⁸ La vicaría foránea era una circunscripción que no contaba con una estructura eclesiástica propia y que, ubicada extramuros del obispado de la cual dependía, era asistida por un vicario foráneo al cual se le concedían amplias facultades. En el caso del Tucumán la actividad parroquial de estos vicarios fue precaria, itinerante y limitada a los pocos núcleos urbanos existentes.

jurisdiccional con Chile y a la necesidad de evitar el asedio indígena particularmente en tierras altas.

En este sentido Lorandi señala que Núñez del Prado a fin de eludir la jurisdicción impuesta por Valdivia «buscó refugio en el valle Calchaquí, cerca de San Carlos, en las proximidades de un antiguo asentamiento de *mitimaes* juríes o tucumanos que habían sido fieles servidores del inca, suponiendo que con estos antecedentes serían bien acogidos. Sin embargo, la respuesta de estos grupos no fue la esperada [...] y fueron expulsados luego de ocho meses de difícil convivencia» (Lorandi, 2000:297). Es pues en este contexto de un fuerte conflicto y resistencia de los grupos étnicos de las tierras altas que debemos ubicar las siempre móviles ciudades del Barco (1551-1553) y la ciudad de Santiago del Estero (1553) que, fundada por Francisco de Aguirre, se convirtió en el primer núcleo urbano estable asentado en las tierras bajas de la región.

Según Palomeque «el periodo que va desde 1549 a 1556, con varios intentos de fundaciones que finalmente se concretaron en la ciudad de Santiago del Estero, se caracterizó por la presencia de *indios amigos* en el piedemonte del Aconquija y en la mesopotamia santiagueña⁶⁹ mien-

⁶⁹ La mesopotamia santiagueña, tal como su nombre lo indica, es la región que, ubicada entre los ríos Dulce y Salado, constituyó una extensa planicie en la cual al desborde de los ríos en los periodos húmedos le debemos sumar la fuerte presencia en los alrededores de bosque nativo, especialmente de algarrobos y chañares. Sus tierras, muy aptas para la agricultura de bañados durante los frecuentes ciclos de inundación y muy áridas durante los ocasionales años sin lluvia, implicaron la necesaria alternancia de estrategias en la búsqueda de recursos. Así, mientras en los períodos con mayor nivel en el índice pluvial los esfuerzos se orientaban hacia una agricultura de secano, durante los períodos de sequía la necesidad de recursos fue cubierta a través de la caza y recolección en los densos bosques de algarrobos (Palomeque, 2000:95-96). Según Lorandi el territorio de la mesopotamia estuvo poblado por los que los Incas denominaban peyorativamente como Juries y con los cuales establecieron intensas relaciones de reciprocidad. Caracterizados como un pueblo seminómada, los Juries establecieron una alianza con el incario para que, a cambio de tierra y algunos privilegios, ejercieran un cierto control sobre las tierras altas de valles Calchaquíes y conformaran una barrera de protección contra la oleada de los indios Chiriguanos en la frontera oriental. (Lorandi, 1997a:40-41) Respecto de la posición asumida frente a la hueste conquistadora si bien estos indios tuvieron inicialmente un comportamiento «ambivalente» frente a los españoles, posteriormente y al igual que otros

tras se mantenían hostiles los indios de tierras altas de los valles Calchaquies y de la Puna», agregando que la alianza con los españoles fue posible gracias «a la existencia previa de múltiples cacicazgos que sólo controlaban ciertos grupos de población que mantenían constantes enfrentamientos con sus vecinos por los recursos, y donde la mayoría de ellos venía de una reciente intervención incaica que había provocado el conjunto de conflictos sobre los cuales se superpondrían las políticas de alianza de los españoles» (Palomeque, 2000:106, 117).

En lo que respecta al ámbito eclesiástico, arribaron procedentes del Perú y como parte de la expedición de Núñez del Prado, los dominicos fray Gaspar de Carvajal y Alonso Trueno quienes luego de la posterior destitución, arresto y destierro de Núñez del Prado regresaron al Perú. Carvajal, instituido como vicario de la orden dominica, viene además con título de «protector de naturales» dado por el entonces licenciado La Gasca a cargo del gobierno del Perú.

La partida de estos dominicos, que dejó a los santiagueños faltos de la asistencia espiritual requerida y sin lo que se considera como uno de los núcleos centrales de la fe católica, es decir sin «la práctica sacramental»; sólo pudo ser suplida con el arribo en 1556 del padre Juan Cedrón, el primer vicario foráneo de la región. Con una vasta experiencia como capellán en la anterior expedición de Diego de Rojas; Cedrón habría recibido la designación oficial de «cura y vicario de españoles y naturales» (Cabrera, 1934:106) de manos González Marmolejo, vicario general del obispado de Charcas,⁷⁰ quien desde 1552 y hasta 1561 (año en que se crea el obispado de Santiago de Chile) estuvo a cargo de la región del Tucumán.⁷¹

pueblos que habían entablado algún tipo de alianza con el incario, los Juries fueron aliados favorables a los conquistadores y permitieron el establecimiento del primer núcleo urbano permanente de la región (Palomeque, 2000:97). En cuanto a la tarea misionera, los Juries formaron parte de los primeros grupos étnicos que recibieron de una manera más sistemática las enseñanzas del evangelio; en tanto, como veremos en el punto referido a la conformación de parroquias, las primeras doctrinas indígenas se fueron nucleando inicialmente en los alrededores de la ciudad de Santiago del Estero.

⁷⁰ Este vicario general, González Marmolejo, será posteriormente elegido como primer obispo de la diócesis de Santiago de Chile (1561).

⁷¹ Es importante recordar que los vicarios foráneos no se encuentran sujetos de

En 1557 arriba acompañando a Juan Pérez de Zurita el padre Juan Rojo quien, provisto de un poder dado por el visitador general del arzobispado de Lima⁷², hubo de permanecer poco tiempo junto al padre Cedrón, puesto que, luego de un periodo de paz generalizada sobre tierras bajas y altas «fruto de una actitud negociadora española que respondía a una política general del virreinato» (Palomeque, 2000:107) y a partir de 1562, en que Zurita es reemplazado por Gregorio de Castañeda, no encontramos otros datos sobre este clérigo.

El arribo de Castañeda implicó un cambio en la política local y el desconocimiento de los pactos anteriormente acordados entre Pérez de Zurita y los grupos étnicos, originando una gran rebelión indígena que, en términos generales, «sobrepasó los límites de la gobernación [...] vinculándose a la resistencia andina contra el español» y que a nivel local provocó el alzamiento tanto de tierras altas como bajas. El resultado fue la destrucción de las ciudades fundadas por Zurita: Londres, en el valle de Quinmivil (Catamarca); Córdoba de Calchaquí, en el Valle homónimo y Cañete, en la localidad de Ibatín (Tucumán), así como el asedio sobre Santiago del Estero y el corte de las rutas conducentes a Charcas y Chile (Palomeque, 2000:107). En 1584 y a más de dos décadas de la entrada de Gregorio de Castañeda al Tucumán, Hernán Gómez Correa recordará que con la salida del capitán Zurita de aquellas tierras «*subcedio alçarse y rrebelarse la mayor parte de los indios de aquella comarca [...] y han muerto mucha suma de gente española y tener los caminos cerrados.*»⁷³

ninguna manera a una sede metropolitana o arzobispal sino que dependen del obispado que tiene a su cargo la vicaria. Lo que si puede suceder es que un obispado a cargo de la vicaría foránea sea sufragáneo a una sede metropolitana o arzobispal.

⁷² La entrega de este poder y la designación del padre Rojo por el visitador general del arzobispado de Lima, puede significar dos cosas: la primera, que estaríamos frente a una confusión respecto de los límites y las jurisdicciones eclesiásticas recientemente creadas y por ello vemos la injerencia del arzobispado en una jurisdicción en la cual sólo puede intervenir en caso de excepcionalidad; la segunda, es que esta designación haya sido bajo la anuencia del obispado charquense debido a la falta de clérigos.

⁷³ «Información de méritos y servicios de Juan Pérez de Zurita (1584)» en: Levillier, 1919a:546.

En el ámbito religioso y ateniéndonos a lo declarado por cinco testigos de la información levantada durante el primer año de gobierno de Ramírez de Velazco, fue aproximadamente entre la administración de Pérez de Zurita y la de Gregorio Castañeda que arribaron, con intenciones de establecerse en el Tucumán, los primeros religiosos de la Merced.⁷⁴

En 1563, una real cédula ampliatoria de la anterior jurisdicción del distrito judicial de la audiencia de Charcas incorporó dentro de su órbita a la recientemente creada gobernación del Tucumán. Esta nueva condición jurídica, con la cual se solucionaron las disputas políticas entre Charcas y Chile por el territorio del Tucumán, no significó de ningún modo el cese de la hostilidad indígena ni mucho menos de los conflictos por la jurisdicción eclesiástica, sino todo lo contrario. Entre 1563 y 1570, los obispados de ambas jurisdicciones políticas, agudizarán sus disputas. Al respecto, el memorial del primer obispo de Santiago de Chile, Rodrigo González Marmolejo, expresando sobre la importancia de la creación de un obispado propio para el Tucumán, por la conveniencia de «*quitar las diferencias que entre este reino [de Chile] y los Charcas hay, de la jurisdicción que pretenden a la dicha provincia por [razones de] cercanía*»⁷⁵ es un dato relevante.

En 1564, con Francisco de Aguirre nombrado como gobernador del Tucumán por el virrey del Perú y con el apoyo de las autoridades de Charcas, que enviaron a Martín de Almendras con el objetivo de impedir que los chichas se plegaran al levantamiento indígena y que de camino al Tucumán pacificase a los casabindos, apatamas y omaguas (Levillier, 1918b:207),⁷⁶ el antiguo lugarteniente de Valdivia, no sólo fue el encargado de sofocar una rebelión indígena que se prolongaba en el tiempo, sino también de hacer transitable un camino que al unir la región del

⁷⁴ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:369; 373; 377-378; 380.

⁷⁵ Citado en: Cabrera, 1934:116

⁷⁶ Agradezco a Silvia Palomeque esta referencia.

Tucumán con el océano Atlántico «abriría una ruta directa, en gran parte de caminos llanos, hacia Potosí» (Assadourian,1986[1972]:42).

Es en medio de estas problemáticas, con la interrupción de las comunicaciones con Chile y con la ruta al Alto Perú -prácticamente intransitable sin una expedición armada- en donde debemos ubicar la fundación de San Miguel en la localidad de Ibatín (1565)⁷⁷ de Talavera del Esteco (1567) y el arribo de los primeros franciscanos.⁷⁸ Es también con el ingreso a la gobernación de dos clérigos provenientes del sector alto-peruano, uno de ellos nombrado por el obispo de Charcas como vicario general del Tucumán, que encontramos el primer conflicto entre el poder político y la Iglesia charqueña y que tuvo como consecuencia inmediata la expulsión de ambos clérigos y la acefalía momentánea de la región.⁷⁹ Según la hipótesis de Cabrera, este conflicto debe ser relacionado tanto con la supuesta falta de *ortodoxia a la fe* del gobernador Francisco Aguirre (que le costó ser procesado por la inquisición), como también con la reticencia del gobernador a entregar una recaudación de la masa decimal considerada como propia por los vicarios de Charcas. (Cabrera, 1934:108-109; 117-121)

La situación de no contar con un obispado propio, la inestabilidad producto de la resistencia indígena, la indefinición respecto del problema de los límites entre las diócesis de Santiago de Chile y Charcas, las idas y vueltas de los vicarios foráneos dada su facultad de administración general, su escaso número y su trabajo itinerante, dio como resultado un escenario en donde la ausencia de una estructura eclesiástica sólida y la falta de un trabajo más sistemático sobre los diferentes grupos étnicos era una constante. En este sentido la evangelización de los indios durante el periodo de la vicaría foránea, estuvo más sujeta al criterio de algún encomendero para lo cual dispuso de algún «yanacona ladino en la len-

⁷⁷ Aunque fundada originalmente en Ibatín, preferimos referirnos a ella como San Miguel en tanto es la denominación con la que figura en la mayoría de los documentos por nosotros trabajados.

⁷⁸ Más adelante señalaremos la fecha, la cantidad y los nombres de los franciscanos que arribaron al Tucumán.

⁷⁹ Ello no impidió la continuidad del trabajo de los religiosos de la Merced y de San Francisco que de manera limitada suplieron dicha expulsión.

gua» o un mestizo «instruido en la fe cristiana» que a la acción sistemática de los misioneros (Bruno, 1966:341). Sólo en algunas oportunidades se le confió aquella tarea a algún clérigo o religioso, como es el caso del franciscano fray Bartolomé de la Cruz, quien durante el período de interinato de Diego de Pacheco en la gobernación del Tucumán, entre 1567 y 1568, evangelizó a los «naturales» de la jurisdicción de Talavera del Esteco (Bruno, 1966:341).

3. Período de *obispado propio*

Durante esta tercera etapa y dentro del marco correspondiente a la política general llevada a cabo por el virrey Toledo (1569-1580)⁸⁰ vemos como, a medida que los vicarios foráneos son reemplazados en sus funciones por el clero local, se va intentando consolidar un espacio que, ganado a los grupos étnicos, implicó de manera continua garantizar la seguridad de los caminos, resguardar la frontera oriental del ataque de los chiriguano y evitar una posible alianza de estos con los indígenas del Tucumán. Esta visión estratégica, que llevó a ver a nuestra región en función del mercado potosino y de los conflictos con los grupos étnicos, es central a la hora de comprender, además de las infructuosas ofensivas militares y de los intentos de fundaciones en las zonas rebeldes, la «desobediencia» de Cabrera en 1573, con la consecuente fundación de la ciudad de Córdoba y la fundación, por parte de Hernando de Lerma, de un núcleo urbano dentro el valle de Salta, en 1582.

Contrariamente a la expedición Lorenzo Suárez de Figueroa que, en 1572, contó con la asistencia del religioso mercedario fray Luis de Valderrama⁸¹ y que, por mandato del gobernador Jerónimo Luis de Cabrera, recorrió las Sierras Centrales con el fin de reconocer el terreno y establecer los primeros contactos y acuerdos con las sociedades indíge-

⁸⁰ En el próximo capítulo repasaremos parte de la política implementada durante el periodo de gobierno del virrey Toledo en el Perú.

⁸¹ «Información de méritos y servicios de Don Lorenzo Suárez de Figueroa, hechos en la conquista y población de la provincia del Tucumán con Don Jerónimo Luis de Cabrera y Gonzalo de Abreu y especialmente en el cargo de capitán y justicia mayor (1580)», en: Levillier, 1919a:456-457.

nas;⁸² durante la fundación de la ciudad de Córdoba el único testigo de condición eclesiástica presente en este acontecimiento fue el clérigo Francisco Pérez de Herrera⁸³, quien nombrado «*con facultad de ordinario por primer cura y vicario*» (Lozano, 1874:276) debió durar poco tiempo en sus funciones puesto que a comienzos de 1574, lo encontramos establecido en Santiago del Estero en calidad de vicario general (Bruno, 1966: 354). El padre Francisco Pérez de Herrera es el último de los vicarios generales en esta región que, dependiente de una sede ahora ajena, es designado para este cargo por el provisor del obispado de Charcas. En este sentido aunque el obispado del Tucumán fue creado en 1570 y por ende la presencia de Pérez de Herrera en 1574 parecería una intromisión de la sede charqueña; debemos señalar, como lo veremos a continuación, que el primer obispo del Tucumán de presencia efectiva recién ingresa para hacerse cargo de la sede alrededor de 1581, seis o siete años más tarde (Bruno, 1966:347,352-355).

Fuera de los límites del Tawantinsuyu incaico pero incluida posteriormente dentro de la jurisdicción político-administrativa española de la Gobernación del Tucumán (1563), la región correspondiente a la ju-

⁸² En primer lugar, ha sido señalado por distintos cronistas y autores que los grupos indígenas de la actual provincia de Córdoba estaban fuera de los límites de la dominación incaica (Lizárraga (1999[1603]:257; Lozano,1873:175). Señalamos esta característica debido a que permite pensar las características de la organización social y política de los grupos asentados en las Sierras Centrales. Desde la arqueología se afirma que estos grupos étnicos tuvieron un patrón prehispánico de poblamiento de tipo comunal con caseríos dispersos y en donde cada aldea, compuesta de entre quince y excepcionalmente treinta casas, se encontraba a una distancia relativamente corta una de otra (Rex González y Pérez, 1972:116). Recientemente, Andrés Laguens, analizando los grupos ubicados en el Valle de Copacabana a partir de un modelo que articula el registro arqueológico con información etnohistórica señala, que los indios de este valle tuvieron un sistema de asentamiento que estuvo «compuesto por subsistemas o enclaves que estaban articulados con un centro dominante regionalmente, relativamente independientes unos de otros», con lazos jerárquicos débiles y/o de relaciones de parentesco (Laguens, 1995:362-64).

⁸³ Aunque Bruno señale de manera potencial la presencia junto a Herrera del mercedario antes mencionado (Bruno, 1966:352), esta información no ha sido suficientemente corroborada.

risdicción de Córdoba fue, hasta bien entrados los años 1580 y más allá de cierta negociación exitosa con la cual se logró establecer el primer núcleo de la futura ciudad, bastante inestable en cuanto a la problemática indígena. Al respecto, Piana señala como un año después de la fundación el teniente de gobernador de Córdoba, Lorenzo Suárez de Figueroa «solicita al cabildo, que no se otorgue licencia a ningún vecino ni soldado para salir de la ciudad, por cuanto esta la tierra de guerra» (Piana, 1992:74). Si bien las prohibiciones para proveerse de comida y de mano de obra indígena irán decayendo en la medida que el control del territorio se hizo más efectivo, en 1583, Pedro Sotelo de Narváez señala que todavía al territorio cordobés se lo va «conquistando poco a poco».⁸⁴

Respecto de la fundación en el valle de Salta, la misma contó con la asistencia del primer obispo de presencia efectiva en el Tucumán, fray Francisco de Victoria quien, presentado por Felipe II y confirmado y consagrado por el entonces Papa Gregorio XIII el 18 de noviembre de 1578, hizo su entrada al Tucumán o bien en los últimos meses de 1581 (Lozano, 1754:6) o a comienzos de 1582 (Bruno, 1966:388). A partir de esa fecha y hasta el momento de su regreso a España, Victoria ejerció irregularmente el gobierno eclesiástico de la diócesis; las causas de esta irregularidad residen en la combinación de sus obligaciones como obispo con ciertas actividades comerciales. Según Levillier, de todo el período de su mandato «apenas estuvo en Tucumán cuatro años, y en ese corto tiempo, tampoco fue su acción de eclesiástico sino mercantil»(Levillier, 1931:198).⁸⁵

Pues bien, más allá de las críticas que despierta la actuación del obispo del Tucumán debido a su prolongada ausencia en la diócesis o a sus «correrías comerciales» en el Brasil, lo cierto es que Victoria realizó diversas gestiones para el desarrollo de la diócesis, entre las que se destacan la promoción de la entrada de los jesuitas -hecho que se concretó a fines de noviembre de 1585- y el nombramiento, en virtud de una real

⁸⁴ «Relación de Pedro Sotelo de Narváez al licenciado Cepeda (1583)» en: Levillier, 1931:330

⁸⁵ Sobre la figura de este prelado hay de las más diversas opiniones, desde aquellos que, como Cabrera (1935), la ensalzan, hasta aquellos que, como Levillier (1931), ven en las actividades del obispo del Tucumán, más a un comerciante y traficante de esclavos, que a un prelado de la Iglesia.

cédula que le daba derecho de instituir prebendados, de los primeros integrantes del cabildo eclesiástico (Bruno, 1966:448). En 1590, renunciando al obispado del Tucumán, Victoria se traslada a España donde, en 1592, muere en el convento dominico de Nuestra Señora de los Ángeles de Atocha (Cabrera, 1935:417-418). En 1597 se hará presente en la región el sucesor de Victoria, fray Fernando de Trejo y Sanabria.⁸⁶

Volviendo al orden político vemos como, hacia finales del siglo XVI y de manera paralela al fortalecimiento del poder de los encomenderos, va concluyendo un ciclo de fundaciones que, con el establecimiento de la ciudad de La Rioja (1591) y de la ciudad de Jujuy (1593), fue cerrando el cerco de aldeas urbanas-fuertes alrededor de un sector que fue y será conflictivo durante muchos años para el ambicioso plan español de ocupación y para la tan ansiada explotación de la mano de obra indígena: los valles Calchaquíes. Este arco de fundaciones no sólo fue dando garantías de una mayor seguridad sobre corredor hacia Charcas sino que a su vez fue marcando la conformación de diferentes espacios del territorio de la gobernación: el de los indios de guerra, el de los indios que de la sujeción pasaron a la sublevación y el del espacio conformado por los españoles e indios sujetos en tierras bajas. (Palomeque, 2000:116,119)

En cuanto a la cuestión eclesiástica y, en coincidencia con la política de ocupación española, vemos como a medida que se van definiendo los territorios y consolidando algunos núcleos urbanos, van apareciendo o apuntalándose todas aquellas instituciones sin las cuales un obispado no podría funcionar. En este sentido es central la preocupación del obispo fray Fernando de Trejo y Sanabria por la organización

⁸⁶ Se confunde el padre Egaña cuando afirma que Trejo entró en su diócesis en marzo de 1595 (Egaña, 1966:117). Quien entró por esa fecha con poder para administrar el obispado en nombre del obispo, según consta en las actas del cabildo eclesiástico, es el tesorero Francisco de Salcedo «*En la ciudad de Santiago del Estero en veintidós días del mes de Enero de mil quinientos y noventa y cinco años estando en el coro de esta santa iglesia [...] el tesorero don Francisco de Salcedo presentó el poder y nombramiento del reverendísimo señor don fray Fernando de Trejo obispo electo de estas provincias y nombramiento hecho en él [...] y le recibieron por Provisor y Vicario General*» en: Palomeque et. al., 2005:96.

de la diócesis, por la fundación de un seminario de formación, por la conformación y buen funcionamiento del cabildo eclesiástico y de la diócesis y por la convocatoria al clero para que por medio de los sínodos se establezcan legalmente las bases de dicha organización.

Respecto del marco en que se inserta nuestro obispado, es necesario recordar que la diócesis del Tucumán quedó sujeta como obispado sufragáneo y hasta 1609, a la sede metropolitana de Lima en tanto, después de esa fecha, empezó a formar parte conjuntamente con el obispado del Paraguay (creado en 1547) y las nuevas diócesis de Santa Cruz de la Sierra (creada en 1605) y de La Paz (creada en 1608) a la recientemente creada sede metropolitana de Charcas.

Indirectamente ligado a la consolidación de una porción del territorio y al fortalecimiento del sector encomendero siempre ávido de mano de obra servil que le permita recuperar lo «invertido» a costa del esfuerzo ajeno, vemos como a fines del siglo XVI el incremento en el índice de mortalidad indígena y por ende la baja demográfica resultante de las epidemias, del trabajo excesivo y de los abusos⁸⁷ no deja preocupar a algunos funcionarios reales y a un sector minoritario del clero⁸⁸ quienes piden a la Corona que limite el poder de los «vecinos feudatarios» por medio de una visita que incluya el espacio de la gobernación dentro del marco normativo general y frene los abusos de los encomenderos sobre la población indígena. La visita llevada a cabo entre 1611-1612 por el oidor de la audiencia de Charcas don Francisco de Alfaro al Tucumán y el Paraguay y que dio como resultado las famosas ordenanzas donde se prohibía, entre otras cosas, el servicio personal al tasar el tributo que los indios debían entregar a los encomenderos, se enmarca dentro de esa iniciativa.

A fines de 1612 y a partir de las ordenanzas de Alfaro, se inicia toda serie de protestas por parte de los encomenderos, quienes por me-

⁸⁷ Se calcula en base a los datos brindados por las autoridades del Tucumán que durante los primeros años del siglo XVII, sólo quedaba viva un 10% de la población indígena original (Palomeque, 2000:119)

⁸⁸ Las denuncias sobre el atropello y sobre los diferentes sectores que actuaron en pro y en contra de la sobreexplotación de los grupos étnicos será trabajado con mayor detalle durante el desarrollo del capítulo IV.

dio de los cabildos y procuradores lanzan fuertes acusaciones contra las ordenanzas, la visita y el visitador. Nuestro interés en avanzar hasta 1615, tiene como objetivo analizar, pocos años después del dictado de las ordenanzas, la posición de los diferentes actores que protestaron y se aliaron en contra de dicha normativa.

III. Los religiosos

El ingreso, el establecimiento y la organización de los religiosos en el Tucumán es un fenómeno que, estrechamente ligado al proceso de conquista y colonización, no puede ser entendido fuera del marco de ocupación de las tierras bajas y de la fundación de los primeros núcleos urbanos. En este sentido el arribo de los primeros religiosos y la fundación y sostenimiento de los primeros «conventos» no sólo estuvo ligado a la escasez de sus miembros o a las condiciones naturales propias de cada región⁸⁹ sino también a la suerte que corrían las huestes y las ciudades debido a la constante resistencia y ataques indígenas.

El ingreso y establecimiento de los **mercedarios** a nuestra región puede ser entendido en tres etapas: la primera, ocurrida durante el pasaje de Almagro a Chile, tuvo como característica principal la asistencia que los mismos prestaron a los españoles en calidad de capellanes castrenses, de enfermeros de la tropa y, en el caso de los indígenas, como evangelizadores. En este sentido Juan de Larrinaga, testigo de dicho acontecimiento y de la información que en 1570 la orden de la merced hizo para justificar sus servicios, señala como «*los dichos frailes de la dicha orden*» no sólo socorrieron, curaron y asistieron sacramentalmente a los españoles, sino que además procuraron «*traer de paz a los naturales y al conocimiento de nuestra santa fe católica*».⁹⁰ En cuanto a los nom-

⁸⁹ En este sentido algunos conventos fundados en ciudades cercanas a las márgenes de los ríos, como en Santiago del Estero o como en la ciudad de Córdoba, debieron ser reconstruidos o trasladados en varias oportunidades a causas del desborde de los mismos.

⁹⁰ «Información de servicios de la Orden de la Merced en la capital del Perú

bres de los mercedarios que acompañaron a esta hueste, Cabrera señala que los mismos fueron fray Antonio de Solís y fray Antonio de Almansa (Cabrera, 1934:23). Del primero de ellos se sabe que ofició como capellán del licenciado La Gasca y que llegado al Cuzco se unió a Almagro; en tanto sobre Almansa conocemos que en 1541 firma en el Cuzco una solitud a su majestad a favor de los partidarios de Almagro y que, en 1571 vuelto a España, fue comendador del convento mercedario de Huete (Bruno, 1966:324-325).

La segunda de las etapas que tuvo su comienzo durante el gobierno de Pérez de Zurita o en momentos próximos a la destitución de Castañeda, tiene como característica principal la instalación de estos religiosos en la región.⁹¹ El lugar elegido para hacerlo, obviamente, fue la única ciudad en pie a partir de la sublevación indígena de 1563, Santiago del Estero.

Durante la tercera de las etapas que denominamos periodo de expansión vemos como, al núcleo inicial de mercedarios establecido en las tierras bajas de Santiago del Estero, se le suma la fundación de otros conventos. En este sentido Diego de Pacheco, gobernador interino del Tucumán y testigo en la información de servicios antes mencionada, señala como además del ya mencionado convento en Santiago, los mercedarios habían levantado hacia 1570 dos precarios conventos, uno en Talavera y otro en San Miguel que *«esta despoblado por no haber religiosos que le puedan poblar»*.⁹²

(1570)» en: Palacios, 1971:190. La declaración de éste y otros testigos de dicha información es contraria a lo sostenido por algunos autores que señalan no conocer documentación alguna sobre la labor evangelizadora de estos religiosos durante la expedición o que la misma no tuvo ninguna incidencia sobre el sector indígena (Vergara y Romero Sosa, 1981 [1968]: 1602; Bruno, 1966: 323). Sin embargo, no debemos descuidar el hecho que la información brindada se encuentra enmarcada en un documento que intenta justificar y alabar las actuaciones de la orden en esta región, por lo cual, debemos tomarla con los recaudos pertinentes.

⁹¹ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b: 369; 373; 377-378; 380.

⁹² «Información de servicios de la Orden de la Merced en la capital del Perú

A partir de 1574 se conoce la existencia de una efímera residencia en Córdoba la cual, según el cabildo secular de la ciudad, se cerró «*por falta de religiosos [...] y por la gran pobreza de la tierra*»⁹³ En diciembre de 1586, el gobernador Ramírez de Velasco señala que los religiosos de la Merced tienen casa «*en todas las ciudades*» de la gobernación.⁹⁴

Ya durante la primera década del siglo XVII, más específicamente en 1601, los mercedarios obtienen del cabildo de la ciudad de Córdoba y de la autoridad eclesiástica la licencia para fundar de manera definitiva un convento mercedario,⁹⁵ en tanto que un informe de Alonso de Rivera de 1607 permite suponer la inestable presencia de otro convento en la ciudad de Jujuy.⁹⁶ En 1609, una memoria de la orden hecha a pedido del gobernador del Tucumán informa que estos religiosos añaden otra casa en la ciudad de La Rioja y que la estancia que poseía prometía «*dar trigo, maíz y algodón y cien cabras [lo que será] hacienda de consideración*».⁹⁷

(1570)» en: Palacios, 1971:195.

⁹³ Citado en: Bruno, 1966:354-355

⁹⁴ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta de su llegada a aquella provincia y del estado de la tierra (10 de diciembre de 1586)» en: AAC. Gobierno de Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. P. 5.

⁹⁵ «Petición hecha por el padre fray Alonso de Puertas en nombre del provincial fray Antonio de Marchena para la obtención, por parte del cabildo y gobierno eclesiástico, de la licencias necesarias para la fundación de un convento de la Merced en Córdoba (15 de mayo de 1601)», en: Palacios, 1971:272-274.

⁹⁶ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:293-295. La situación de esta casa o convento es muy inestable en sus primeros años ya que como veremos a continuación, en 1609, ya no figura ninguna residencia en la memoria que la orden eleva al mismo gobernador (AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. pp. 1-5). Tampoco hemos encontrado referencias al establecimiento de los mercedarios en Jujuy en la carta que, en 1610, el obispo Trejo eleva al rey (Levillier, 1926:91-91) ni en el informe general dado en 1612, por el virrey del Perú, Marqués de Montesclaros (Palacios, 1971:304-305).

⁹⁷ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)» en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. pp. 2-3.

En cuanto al número de mercedarios en la región, Diego de Pacheco, estima que durante el corto interinato de su gobierno, entre 1567 y 1568, estos religiosos eran alrededor de tres.⁹⁸ Dos décadas después, en 1586, el gobernador Ramírez de Velasco señala que de un total de siete religiosos de la merced, dos de ellos se encuentran en Santiago del Estero en tanto que el resto se halla repartido «*en las casas de las demás ciudades*».⁹⁹ Hacia 1590, otra misiva del mismo gobernador Velasco, da más precisiones sobre la localización de los mercedarios: cuatro en Santiago del Estero, uno en Talavera, otro en San Miguel y el último en el convento de la ciudad de Salta.¹⁰⁰ Estos religiosos serán los que en 1593 integren el núcleo central de la nueva provincia mercedaria de Santa Bárbara que, con sede en Santiago del Estero y abarcando las jurisdicciones de los obispados del Tucumán y Paraguay, tendrá como primer provincial a fray Pedro Guerra.

En 1599 y a seis años de la separación de la provincia mercedaria del Cuzco, una memoria llevada a cabo por el entonces vicario general de la Merced en el Perú, señala que de un total de dieciséis mercedarios: dos se encuentran en el convento de la ciudad de Salta, cinco en el de Esteco, siete en Santiago del Estero y dos en el convento ubicado en la ciudad de San Miguel.¹⁰¹ Este salto cuantitativo en cuanto al número de religiosos viene a confirmar lo señalado por Alonso Abad en 1597, en cuanto que al «*haberse dividido esta provincia de la de Cuzco*» la orden de la Merced «*ha estado y está [...] muy en orden y paz y quietud en lo*

⁹⁸ «Información de servicios de la Orden de la Merced en la capital del Perú (1570)», en: Palacios, 1971:196.

⁹⁹ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta de su llegada a aquella provincia y del estado de la tierra (10 de diciembre de 1586)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. Pp. 5-6

¹⁰⁰ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. Pp. 3-5.

¹⁰¹ «Memoria del vicario general del Perú, fray Alonso Monroy, de los conventos y religiosos mercedarios de la provincia del Tucumán (1599)», en: Palacios, 1971:260-261.

*espiritual, y en lo temporal los edificios y todo lo demás va en aumento».*¹⁰²

Ya entrado el siglo XVII, el informe del gobernador Alonso de Rivera fechado en 1607, señala que de un total de quince mercedarios, siete se encuentran en Santiago del Estero, dos en Tucumán, dos en Talavera, dos en Salta, uno en la ciudad de La Rioja y uno en Jujuy;¹⁰³ en tanto hacia 1609, la memoria hecha a pedido del mismo gobernador señala como, de un total de veintiún mercedarios en la gobernación, ocho se encontraban en el convento de Santiago del Estero, tres en el de San Miguel, tres en el de Esteco, dos en el de Salta, dos en el de La Rioja y tres en el de Córdoba.¹⁰⁴ Según un informe general expedido por el virrey del Perú, Marqués de Montesclaros, en 1612, sobre un total de treinta religiosos de la Merced, diez de ellos se encontraban en el convento de Santiago del Estero, dos en el de San Miguel, cuatro en el de Esteco, cuatro en el de Salta, cuatro en el de La Rioja y seis en el de Córdoba.¹⁰⁵

La historia del ingreso y establecimiento de los **dominicos** en el Tucumán puede ser dividida en tres momentos claramente diferenciados: el primero de ellos que se extiende desde 1550 hasta 1553, tuvo como característica central el ingreso y la volátil localización de los primeros religiosos; el segundo, que abarcó desde 1553 hasta 1604, se caracterizó por el establecimiento sumamente precario de los dominicos en Santiago del Estero; y el tercero y último de los momentos, que co-

¹⁰² «Información de servicios de la provincia mercedaria del Tucumán (1597)», en: Palacios, 1971:232; 235; 237.

¹⁰³ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:293-294.

¹⁰⁴ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-3.

¹⁰⁵ «Informe general dado en 1612 por el virrey del Perú sobre la Orden de la Merced en América del Sud, con sus provincias, conventos, religiosos, rentas, doctrinas parroquiales, etc. (1 de abril de 1612)», en: Palacios, 1971:305.

mienza a partir de 1604 con la fundación del convento en la ciudad de Córdoba, es en el que estos religiosos comienzan a arraigarse de manera definitiva dentro del Tucumán.

Como ya lo señalamos con anterioridad, a mediados del siglo XVI arribaron, junto a la expedición de Núñez del Prado y procedentes del Perú dos integrantes de la orden de Santo Domingo: el padre Gaspar de Carvajal, vicario provincial y protector de naturales y el padre Alonso Trueno, capellán de la tropa (Lozano, 1874:104; Cabrera, 1934:49; Bruno, 1966:328; González, 2003:18-29). Del primero se sabe que nació en Trujillo (España) a principios del siglo XVI, que su arribo al Perú se produjo en 1537, que en 1540 acompañó como capellán a Gonzalo Pizarro al oriente ecuatoriano, que fue el mediador de las divergencias entre Blasco Nuñez Bela y la audiencia de Lima, que en 1548 desempeñaba el cargo de superior del convento del Cuzco y que en 1549, el presidente La Gasca lo nombra protector de naturales, cargo con el que ingresa al Tucumán. Del segundo sabemos que en 1544 se encontraba en Santo Domingo (hoy República Dominicana), que en 1547, se encuentra residiendo en el valle de Jauja (Perú) y que en agosto de 1549 es designado como capellán en la expedición de Nuñez del Prado (González, 2003:18-21).

Sujetos a las vicisitudes de la hueste y a la política que desde Chile se tenía sobre la región, en 1553, estos dos religiosos vuelven al Perú. Dos son las versiones sobre su retorno. Según Cabrera «creyendo Aguirre que su presencia [...] podría embarazar tal vez la consolidación de su autoridad, pues todos eran afectos a Núñez, les deportó a la ciudad de Los Reyes» (Cabrera, 1934:86). Para Juan Pérez Moreno, testigo en una información de servicios del cabildo de Santiago del Estero llevada a cabo entre 1585 y 1588, la salida de estos frailes estuvo motivada en que

«como vieron [que la] la tierra tan pobre y trabajosa e con tanta desnudez [...] era bien salirse de ella e así lo procuraron los dicho frayles y se salieron de ella al Perú»¹⁰⁶

¹⁰⁶ «Información de servicios del cabildo de Santiago del Estero (1585/1588)», en: Levillier, 1918a:236.

Durante el segundo de los periodos y luego de la salida de los primeros dominicos, las informaciones sobre el establecimiento de estos religiosos son sumamente escasas. La primera de ellas, de 1588, advierte que los dominicos además de tener a cargo la administración del obispado asistían una de las mejores doctrinas de la jurisdicción santiagueña (Bruno, 1966:481); la segunda proveniente esta vez de la «*Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*» escrita por quién fuera provincial de los dominicos fray Reginaldo Lizárraga en 1589, nos informa que si bien había en Santiago del Estero «seis ó siete religiosos [de los] nuestros, divididos en doctrinas;[y] uno en una desventurada casa de Santiago; [que] más era cocina que convento [...] viendo [...] que no se podía guardar ni aún sombra de religión en ella [...] los saqué de aquella provincia».¹⁰⁷ Para González, que compara los dichos de Lizárraga con una carta en la cual Ramírez de Velasco afirma que hacia 1590, había cuatro dominicos en Santiago del Estero;¹⁰⁸ el provincial de los dominicos se habría llevado a la sede de la provincia dominica de «San Lorenzo Mártir», en Santiago de Chile, al religioso que se encontraba en el convento «cocina» de la ciudad y no a todos los integrantes de la orden (González, 2003:34) en tanto Bruno, que hace la misma comparación de datos maneja la hipótesis de que la salida de los dominicos en 1589 fue sólo «momentánea» (Bruno, 1966:482).

Si bien con la fundación de un convento en Córdoba en 1604, la radicación de los dominicos y su próxima expansión puede considerarse como un hecho, ello no debe llevarnos a considerar a la tercera de las etapas como la conclusión de un proceso sino todo lo contrario. En este sentido la información del gobernador Alonso de Rivera de 1607, señalando que el convento de Córdoba contaba «con dos sacerdotes y otros dos novicios»¹⁰⁹, más los datos que el mismo gobernador aporta al señalar que de todas las memorias que pidió a los superiores religiosos en

¹⁰⁷ En: Lizárraga, 1999[1604-1607]:364.

¹⁰⁸ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-4.

¹⁰⁹ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:294.

1609 la única que faltaba era la de los dominicos «*porque no ay mas de un convento en esta provincia [...] y tiene solamente un fraile*»¹¹⁰ y la carta del obispo Trejo haciendo constar en 1610, que el número de dominicos en toda la gobernación había ascendido a «*tres o quatro religiosos*»¹¹¹, es sumamente significativa. Es recién en 1614, cuando la orden de Santo Domingo, gracias al aporte de algunos religiosos traídos por fray Hernando Mexía «*ocho por quenta de vuestra magestad y quatro por la de la provincia [religiosa]*», logra fundar dos conventos más: uno fuera de la gobernación y otro en Santiago del Estero.¹¹² En cuanto a la cantidad de dominicos asignados para la sede del obispado, Mexía señala, en noviembre del mismo año, la presencia de «*cinco religiosos*»¹¹³ que, desde 1586 y hasta 1724, dependieron de la provincia dominica de «San Lorenzo Mártir» cuya sede provincial, apartada de la gobernación del Tucumán, se encontraba en Santiago de Chile y cuya extensión jurisdiccional abarcó la diócesis chilena y los obispados del Tucumán y del Paraguay.

¹¹⁰ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano, 1578-1678. Leg. 56. Tomo I. pp. 1-2.

¹¹¹ «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)» en: Levillier, 1926:91.

¹¹² «Carta al rey de fray Hernando Mexía dando cuenta de haber llegado con felicidad a la ciudad de Córdoba con doce religiosos de la orden de santo domingo y que partía por orden de su provincial para las de Santiago del Estero y Asunción para fundar en ellas dos conventos (20 de abril de 1614)», en: AAC. Conventos de la merced, de la compañía, de santa teresa y de santa catalina, 1578-1737. Leg. 57. Tomo I. p.1.

¹¹³ «Carta al rey de fray Hernando Mexía dando cuenta de su llegada con los religiosos de la orden de predicadores que llevaba; que a causa de la cordillera no pudo pasar a Chile y tuvo que invernar en aquella provincia donde se había ocupado en fundar un convento de Santiago del Estero (21 de noviembre de 1614)», en: AAC. Conventos de la merced, de la Compañía, de Santa Teresa y de Santa Catalina, 1578-1737. Leg. 57. Tomo I. p.1.

La historia referida a los **franciscanos** en el Tucumán colonial temprano tiene como particularidad que tanto su ingreso como su establecimiento forman parte de un mismo proceso. En 1566 y junto con la expedición que al mando Francisco de Godoy pretende auxiliar a Francisco de Aguirre, llegan a la asediada ciudad de Santiago del Estero los franciscanos fray Juan de Rivadeneyra,¹¹⁴ fray Francisco Daroca,¹¹⁵ fray Andrés Rodríguez y un tal fray Baltasar (Cabrera, 1934:142, 146-147; Millé, 1961:150-153; Bruno, 1966:340). En 1567, la carta de donación de unos solares a favor de estos frailes viene a señalar como, al momento de la toma de posesión de los terrenos, los religiosos ya contaban con un convento en la cabecera de la gobernación.

«En la ciudad de Santiago del Estero en [ilegible] días del mes de junio del año del Señor de mill e quinientos e sesenta e siete, ante el muy magnífico Señor Santos Blázquez, alcalde ordinario de esta dicha ciudad y en presencia de mí el escribano y testigos susoescritos, pareció presente fray Juan de Santa María, Custodio e Guardián del Monasterio del Señor San Francisco de esta ciudad e fray Juan de Ribadeneira frayle del dicho monasterio e manifestaron, ante el dicho señor Alcalde, esta escritura de donación [...] y el dicho señor Alcalde [...] los metió en el dicho solar e dijo,

¹¹⁴ El padre Rivadeneyra es durante el siglo XVI, una de las figuras franciscanas más relevantes del Tucumán. Nacido en 1531 en Galicia, estudiante en el convento de San Francisco el Grande en Salamanca no se sabe, hasta la fecha, el momento de su arribo al Perú lo que sí se conoce es que fue el fundador de los conventos de Santiago del Estero, de San Miguel del Tucumán, de Córdoba y de Santa Fe; padre custodio en varias oportunidades entre 1574 y 1580, luego de esa fecha parte para España con el fin de gestionar el envío de religiosos a la región; a de su regreso en 1582 y luego de una intensa actividad entre el Tucumán y el Paraguay, parte nuevamente en 1587 para España en búsqueda de más religiosos y aprestos relacionados con el culto religioso. Sin poder volver y luego de conseguir veinticuatro frailes para la región muere en España en 1592.

¹¹⁵ De este fraile sabemos que en 1540 llegaba a Charcas con la misión de fundar un convento (García Quintanilla, 1964:18-19), que en 1566 ingreso al Tucumán y que en 1576 residía en la ciudad de Córdoba y asistía sacramentalmente a la población (Lozano, 1874:276; Bruno, 1966:355-356).

que, por virtud de la dicha donación, les daba e dio la posesión»¹¹⁶

En 1575, fray Juan de Rivadeneyra arriba a Córdoba y solicita al cabildo de la ciudad mediterránea autorización para

«fundar e poblar una casa del Bienabenturado San Francisco, el qual por el fundador que fue desta çiuudad le fue hecha limosna y merced de una cuadra para el dicho convento y siendo por el vista, dixo que el estava presto de fundar el dicho monesterio e de dos frailes quie avía en la Çiuudad de Santiago pondía aquí el uno para administrar los Santissimos Sacramentos en la çiuudad»¹¹⁷

La promesa respecto del envío de un religioso franciscano con el fin de asistir sacramentalmente a los españoles e indios de servicio se hizo realidad a partir del arribo, en febrero de 1576, de fray Francisco Daroca quién según lo expresado por el cabildo de Córdoba *«al pre[sente] reside y administra los Santos Sacramentos en es[ta] dicha çiuudad»¹¹⁸*

Si a los datos aportados por Santos Blázquez en la información hecha en 1586 por el gobernador Ramírez de Velasco respecto de que *«los rreligiosos de señor san françisco [...] tienen en las çinco ciudades de esta governaçion çinco cassas pobladas e acabadas las quatro dellas»¹¹⁹* le sumamos el testimonio que brinda Francisco de Caravajal, sobre que el convento en construcción corresponde al de la ciudad de Salta¹²⁰ podemos afirmar que, a dos décadas del arribo de estos primeros religiosos, los franciscanos se habían consolidado en ciudades como

¹¹⁶ Citado en: Cabrera, 1934:132. El subrayado es nuestro.

¹¹⁷ Archivo Municipal de Córdoba (en adelante AMC). Actas capitulares. Libro I. Año 1575. pp. 190-191.

¹¹⁸ AMC. Actas capitulares. Libro I. Año 1576. p 225.

¹¹⁹ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:369.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 371.

Santiago del Estero, San Miguel, Talavera del Esteco y Córdoba en tanto que, en la recientemente fundada ciudad de Salta su establecimiento fue, obviamente más precario.

Hacia 1590, la cifra del número de conventos franciscanos no varía,¹²¹ en tanto que para 1599 se suma un precario convento en la ciudad de Jujuy (Vergara, 1942:56; Bruno, 1966:423).

Ya entrado el siglo XVII un informe del gobernador Alonso de Rivera fechado en 1607, señala que los religiosos de San Francisco no sólo conservan las casas anteriormente mencionadas sino que a su vez agregan dos conventos más, uno en la ciudad de La Rioja y otro que, ubicado en Villa de Madrid de las Juntas, en reiteradas ocasiones se queda sin religiosos.¹²² En 1609, la memoria hecha a pedido de Alonso de Rivera, señala un total de seis conventos franciscanos (Santiago del Estero, Córdoba, Esteco, Salta, La Rioja y San Miguel)¹²³ en tanto la carta que precede a la memorias informa que la casa de los franciscanos en San Salvador de Jujuy, deshabitada y nuevamente restituida la «*despoblo el custodio de esta provincia de san francisco.*»¹²⁴ Respecto de Villa de Madrid, ni la carta ni la memoria brindan mayores datos.

Hacia 1610, una misiva del obispo Trejo señala que los franciscanos tenían casa en la ciudad de Córdoba, en Santiago del Estero, en Tucumán, en La Rioja, en Talavera del Esteco y en Salta. Respecto del convento en Jujuy informa que, aunque «*ay sitio y yglesia*» todavía sigue sin religiosos.¹²⁵

¹²¹ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-5.

¹²² «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:293-295.

¹²³ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-2.

¹²⁴ *Ibid.*, p.2. Entiéndase por «*provincia de san francisco*» a la jurisdicción de la cual la custodia de San Jorge dependió hasta 1612.

¹²⁵ «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria,

Dependiente desde 1568 y en calidad de custodia a la provincia franciscana de «San Antonio de los Charcas»; el 9 de Julio de 1612, el capítulo general de los franciscanos en Roma crea, conjuntamente con la custodia del Paraguay, la provincia franciscana de la «Asunción de la Bienaventurada Virgen María»; con lo cual al total de conventos de la custodia de San Jorge (Santiago del Estero, San Miguel, Esteco, Córdoba, Salta, La Rioja y Jujuy) le debemos sumar los de la custodia del Paraguay (Santa Fe, Asunción, Buenos Aires y Corrientes) que serán incorporados a esta nueva estructura (Pistoia, 1973, 36).

En cuanto a la cantidad de franciscanos dentro de nuestra gobernación y obispado, la mayoría de los testigos en la información de oficio del año 1586, coinciden en señalar que el número de los frailes rondaría entre los trece y los dieciséis.¹²⁶ En 1590, una carta de Ramírez de Velasco señala que esta cifra, aunque en baja, se mantiene relativamente estable: ocho franciscanos en Santiago del Estero (entre ciudad y campaña), uno o dos en Talavera del Esteco, uno en San Miguel, otro en la ciudad de Córdoba y dos en la ciudad de Salta.¹²⁷

Durante los primeros años del siglo XVII, más específicamente en 1607, el informe de Alonso de Rivera señala un notable crecimiento en el número de franciscanos en el Tucumán: siete en Santiago del Estero, cinco en el convento de Córdoba, uno en La Rioja, tres en San Miguel, cuatro en la ciudad de Esteco, dos en Villa de Madrid de las Juntas y dos en el convento de Salta,¹²⁸ en tanto la memoria realizada dos años después por lo superiores religiosos a pedido de Alonso de Rivera, informa

en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)» en: Levillier, 1926:91.

¹²⁶ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:364;366; 367;369;371;373; 377; 379; 384.

¹²⁷ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-5.

¹²⁸ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:293-294.

que el convento de Santiago cuenta con seis religiosos, que en el de Córdoba habitan siete, que en el Esteco hay cuatro y que en el de Tucumán, Salta y La Rioja hay dos franciscanos respectivamente en cada uno de los conventos.¹²⁹ Según Pistoia, al momento de la creación de la provincia franciscana de la Asunción en 1612, había: seis franciscanos en Santiago del Estero, seis en Córdoba, dos en La Rioja, tres en San Miguel (Ibatin), cuatro en Talavera de Esteco, dos en Madrid de las Juntas, dos en Salta y dos en Jujuy (Pistoia, 1973:44).

La historia respecto del ingreso y establecimiento de **los jesuitas** en el Tucumán y sobre la doble vía de acceso a nuestro obispado estuvo íntimamente ligada a la figura del obispo Victoria. Respecto a la primera vía de acceso, según Lozano, luego de que el obispo entrara *«personalmente a la posesión del obispado [...] [y] le fue[ra] forzoso emprender el largo y prolixo viaje [...] al Concilio [límense]»* en la ciudad de Los Reyes, formalizó un pedido ante el provincial de la Compañía, Baltasar Piñas, para el envío de religiosos de esta orden (Lozano, 1754:6). Según los datos de la Crónica Anónima de 1600, si bien hacia *«El año de mill y quinientos y ochenta y quatro [...] el Padre Valtasar Piñas, señaló para la Misión [...] a los padres Francisco de Angulo [...] y al Padre Alonso de varsana»* fue recién durante el provincialato del padre Juan de Atienza, en 1585, que estos dos religiosos fueron despachados al Tucumán *«dándoles por compañía al hermano Juan de Villegas»*.¹³⁰ Las razones de la tardanza hay que buscarlas en la licencia que el provincial debía pedir al superior general en Roma. El primer punto elegido por los jesuitas para su ingreso a la capital de la gobernación y sede del obispado, fue

¹²⁹ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-2. El número de religiosos franciscanos aquí mencionados es más o menos coincidente con los datos que fueron remitidos por el obispo Trejo al Rey en noviembre de 1610. En: Levillier, 1926:91-92.

¹³⁰ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:433.

la ciudad de Salta «donde estauan los españoles como en presidio» de allí pasaron a Esteco donde «resibieron los padres cartas del Señor Obispo [...] en que les daua anplissima facultad par[a] el uso de todos los ministerios espirituales» y por último a la ciudad de Santiago del Estero donde «a la entrada de ella salió el señor Obispo con sus clérigos y cruz alta»¹³¹. Respecto de la fecha de su arribo a la jurisdicción santiagueña; Bruno señala, citando una carta del padre Francisco de Angulo al padre Atienza, que los religiosos de la Compañía de Jesús entraron en Santiago del Estero el 26 de noviembre de 1585 (Bruno, 1966:426).

En cuanto a la segunda vía de acceso, esta vez desde el Brasil, la misma estuvo motivada por la empresa comercial que el obispo Victoria emprendió por intermedio del tesorero del obispado Francisco de Salcedo quién, comisionado desde la ciudad de Buenos Aires habría llegado San Salvador de Bahía en los primeros días de marzo de 1586. Entre los objetivos dados por Victoria a esta expedición, a parte del meramente comercial, estuvieron el de pedir y obtener la autorización necesaria para el envío de religiosos de la Compañía de Jesús. Al igual que el padre Piña en el Perú, el provincial del Brasil padre Anchieta no pudo satisfacer la propuesta de manera inmediata debido a la necesidad de pedir autorización del padre general de la Compañía, la que no llegó sino cuando por entonces era provincial el padre Govea, quién «envió Jesuitas del Brasil al obispado de Tucumán [...] conviene a saber, los Padres Leonardo Armini, que [...] venía como superior de los demás: Juan Soloni [...] Thomas Filde [...] Manuel de Ortega y Estevan de Gran» (Lozano, 1754:22).¹³² La fecha de ingreso al puerto de Buenos Aires, luego de una trágica peripecia,¹³³ la podemos ubicar en los primeros días de marzo de 1587 (Bruno, 1966:432). En cuanto a la dependencia de estos religio-

¹³¹ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:434.

¹³² La Crónica Anónima rectifica el dato de que el último de los jesuitas citado sea sacerdote, mencionando que «Estevan de Gran» es sólo hermano coadjutor. «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:435.

¹³³ En los primeros días del año 1587, flota en la que viajaban los jesuitas fue interceptada por una corsario inglés. Este hecho, emprendido por los «herejes luteranos», casi le costo la vida a los religiosos que juntamente con el cargamento fueron despojados de cuanto traían (Pastells, 1912:43-45; Bruno, 1966:430-432).

sos, un decreto del superior general, Claudio Aquaviva, resolvió que aquellos que quisieran quedarse en territorio ocupado por los españoles, estuvieran sujetos al provincial del Perú, en tanto los que no quisieran establecerse dentro de estos límites podían libremente regresar al Brasil. De los cinco jesuitas venidos del Brasil el padre Armini y el hermano Gran optaron volver; en tanto que el resto, bajo la supervisión del padre Angulo y aprovechando su experiencia en el uso de la lengua guaraní, fueron asignados a la región del Paraguay (Hernández, 1992:176-177).

En 1590, arriban provenientes del Perú «los padres Juan Fonte y Pedro de Añasco»¹³⁴ en tanto que en 1593, el provincial Juan Sebastián envió «al Padre Juan Romero,¹³⁵ [al] Padre Gaspar de Monroi, [al] Padre Marciel de Lorensana, [al] Padre Juan de Viana y [al] hermano Juan del Ag[u]ila, los cuales entraron en Tucumán [...] por el mes de abril»¹³⁶ Siguiendo el relato de la Crónica, por esa fecha encontramos en Salta al padre Juan Fonte y al hermano Juan Toledano, que habría ingresado en reemplazo del hermano Villegas. Fonte, quien regresaría al Perú para ejercer como rector en la doctrina de Juli, sería reemplazado por Monroy, en tanto que Toledano seguiría en Salta junto al reemplazante Fonte.¹³⁷ Respecto de los demás integrantes, la Crónica señala

«Los padres Marciel de Lorensana y Juan de Viana fueron al río Vermejo de donde salió luego, el Padre Alonso de Uarsana¹³⁸ con el Padre Lorenzana para la Asumsión, y

¹³⁴ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b: 438. El padre Pedro de Añasco es uno de los religiosos de la Compañía de Jesús que, al igual que los padres Blas Valera, Bartolomé de Santiago y el Hermano Gonzalo Ruiz, es hijo de madre indígena. Nacido en Chachapoyas (Perú) y excelente lingüista aymará, el padre Añasco ingresó en la Compañía en el año 1571.

¹³⁵ Nacido en Andalucía en el año 1559, el padre Juan Romero estuvo a cargo de la misión en el Tucumán, Paraguay y Chile entre 1593 y 1607; año en que fue erigida la provincia jesuítica del Paraguay de la que Romero fue designado vice-provincial. Con destacada labor durante la disputa referida al servicio personal, muere en Chile a la edad de 71 años.

¹³⁶ *Ibid.*, p.440.

¹³⁷ *Ibid.*, p.440.

¹³⁸ El padre Alonso Barzana o Barcena es, junto a los franciscanos fray Juan Pascual de Rivadeneyra y Francisco Solano, una de las figuras más destaca-

deteniéndose algunos [días] el Padre Añasco y el Padre Viana en Matala [...] vinieron después a Santiago del Estero, donde hallaron al Padre Juan Romero y al hermano Juan del Aguila»¹³⁹

En 1597, luego del ingreso al Tucumán del padre Antonio Vivar, del hermano Valtodano y del regreso al Perú del padre Barzana¹⁴⁰, vemos arribar en 1599 a «*los padres Juan Dario y Juan de Arcos y el hermano Anto[nio] Peres y el hermano Gonçalo Verjano*». ¹⁴¹ Haciendo un simple recuento de los jesuitas que trabajaron en jurisdicción de nuestro obispado, y excluyendo a aquellos que o bien prestaron servicios casi de forma exclusiva en el Paraguay o que partieron al Perú, podemos estimar que la cantidad de integrantes de la Compañía de Jesús dentro de los límites de nuestro obispado hasta fines del siglo XVI, fue de alrededor de trece religiosos: ocho sacerdote y cinco hermanos coadjutores; los cuales hasta 1607, año en que el padre Diego de Torres Bollo se hace efectivamente cargo de la dirección de la provincia jesuítica del Paraguay,¹⁴² dependen de la provincia jesuítica del Perú.

Ya entrado el siglo XVII, un informe del gobernador Alonso de Rivera de 1607 señala la presencia de cinco jesuitas en el Tucumán, tres en Santiago del Estero y dos en Córdoba.¹⁴³ Mientras que otro documen-

das entre los primeros religiosos que ingresaron al Tucumán. Nacido en 1527, obtuvo el grado de maestro de teología a los 24 años; a los 38 ingresa en la Compañía de Jesús y en 1569, es enviado junto a otros jesuitas al Perú, predicando a los cuatro meses de su arribo en la lengua general de los indios. Opositor al ajusticiamiento del Inca Tupac Amaru, pronto pasará al Tucumán donde su trabajo misionero y uso de las lenguas indígena no tendrá parangón. Falleció en 1598, a la edad de 70 años, en su anhelada ciudad del Cuzco.

¹³⁹ *Ibid.*, p.440.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 460-461; 463-464.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 467.

¹⁴² Si bien el momento de la creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay fue en el año 1604, como ya lo hemos señalado anteriormente este plan fue obstaculizado por los jesuitas peruanos y sólo en 1607, con una nueva confirmación del superior general, el padre Torres Bollo pudo asumir y dirigirse a la nueva Provincia.

¹⁴³ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971:293-294.

to, esta vez una «*Memoria de las casas y Religiosos que ay en esta prouincia de Tucumán del Sancto nombres de Jesús*» hecha a pedido del mismo gobernador Rivera en 1609, nos informa de un franco ascenso en el número de integrantes de la Compañía, ya que la cantidad total de jesuitas de la jurisdicción asciende a diecinueve: cuatro sacerdotes y un hermano alojados en la casa de Santiago del Estero, y cinco sacerdotes y nueve hermanos novicios viviendo en la casa de probación de Córdoba¹⁴⁴, información que a su vez no concuerda con los datos señalados por Bruno (1966:418). En noviembre de 1610, una carta del obispo Trejo dirigida al rey afirma que, de un total de veintiocho religiosos de la Compañía de Jesús dentro del obispado, veinticuatro se encontraban en Córdoba y cuatro en San Miguel de Tucumán.¹⁴⁵ En 1614, el padre Diego de Torres Bollo señala que en la provincia del Tucumán había un total aproximado de treinta y ocho religiosos de la Compañía: veintinueve en Córdoba, repartidos entre en la casa de probación y el colegio convictorio de San Javier; cinco en Santiago del Estero y «*dos sacerdotes y otros tantos coadjutores*» en el colegio de San Miguel de Tucumán.¹⁴⁶

Respecto del lugar de establecimiento de estos religiosos, en noviembre de 1586, Juan Cano, vecino de la ciudad de Santiago del Estero y testigo en la información hecha por Ramírez de Velasco, señala que «*los padres teatinos que se llaman francisco de angulo y el padre Barzana e otro lego [el hermano Villegas] abra un año poco mas o menos que llegaron a esta çiudad [...] e a [los] pocos días [...] fundaron en esta çiudad una cassa la qual se va edificando*»¹⁴⁷ Por otra parte la Crónica

¹⁴⁴ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. p. 1.

¹⁴⁵ «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)» en: Levillier, 1926:92

¹⁴⁶ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (8 de abril de 1614)» en: Leonhardt, 1927:270

¹⁴⁷ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán»

Anónima informa que en 1590, el padre Juan Fonte vuelto de misión a Salta «hizo una casa al modo de otra que el Padre Angulo auía hecho en Santiago»¹⁴⁸. En 1599, y a cambio de un solar dado con anterioridad en una de las esquinas que colinda a la actual plaza San Martín en Córdoba, el cabildo le traspasa a la Compañía de Jesús «la Ermita de San Tiburcio y Valeriano,¹⁴⁹ de donde es Patrón el Cabildo y Ayuntamiento para que en ella edifiquen y hagan su casa».¹⁵⁰ Posteriormente los jesuitas debieron, por orden del padre visitador del Perú, recogerse «a los dos puestos de Santiago del Estero y de Córdoua [para que desde] allí saliesen a sus misiones».¹⁵¹ En 1607 y como una continuidad a esta política centralizadora dictaminada por el padre visitador, un informe del gobernador Alonso de Rivera señala que los jesuitas, además de las casas en Santiago de Estero y en Córdoba, poseían otras propiedades (Salta, San Miguel y Jujuy) pero que las mismas estaban desocupadas.¹⁵² En 1610, como ya lo señalamos, en la carta del obispo Trejo al rey, los jesuitas continuarán concentrados en dos casas o establecimientos pero, a diferencia de la década anterior, la casa de Santiago de Estero fue prontamente reubicada en San Miguel.¹⁵³ Entre las razones esbozadas para dicho traslado, el padre Torres Bollo señala factores de tipo ambiental y aspectos relacionados a la persecución sufrida por parte de los encomenderos, a raíz de la posición y predicación que los religiosos de la Compañía llevaban a cabo en contra del servicio personal de encomienda.¹⁵⁴ En 1614, este

mán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:380.

¹⁴⁸ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:439.

¹⁴⁹ La ubicación de la ermita dada en traspaso a los jesuitas se encuentra en la actual manzana jesuítica de la ciudad de Córdoba.

¹⁵⁰ Citado en: Grenón, 1938:8-9.

¹⁵¹ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:468.

¹⁵² «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios 1971:293-294.

¹⁵³ «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)», en: Levillier, 1926:92.

¹⁵⁴ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva

mismo religioso jesuita informa que de todas las casas antes mencionadas en la provincia del Tucumán, sólo estaban habitadas y en pleno funcionamiento las ubicadas en Córdoba, Santiago del Estero y San Miguel.¹⁵⁵

A continuación y en base a los datos que brinda la bibliografía y las fuentes documentales para los años 1553;¹⁵⁶ 1557/64;¹⁵⁷ 1566/8;¹⁵⁸ 1586;¹⁵⁹ 1589;¹⁶⁰ 1590;¹⁶¹ 1593;¹⁶² 1599;¹⁶³ 1607;¹⁶⁴

(6 de junio de 1610)», en: Leonhardt, 1927:72-73. Los aspectos relacionados a la encomienda de servicio personal y a la posición y participación de los jesuitas respecto de este tema será desarrollado en profundidad en el próximo capítulo.

¹⁵⁵ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (8 de abril de 1614)», en: Leonhardt, 1927:270

¹⁵⁶ (Lozano, 1874:104; Cabrera, 1934:49; Bruno, 1966:328; González, 2003:18-29)

¹⁵⁷ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:361-387.

¹⁵⁸ La información sobre los franciscanos proviene de (Cabrera, 1934:142; 146-147; Millé, 1961:150-153; Bruno, 1966:340); en tanto que para los mercedarios los datos fueron extraídos de la «Información de servicios de la Orden de la Merced en la capital del Perú (1570)», en: Palacios, 1971:196.

¹⁵⁹ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:361-387. Esta fuente brinda datos muy completos sobre los religiosos y los clérigos.

¹⁶⁰ En: Lizárraga, 1999[1604-1607]:364.

¹⁶¹ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-4. Este documento aporta muy buenos datos sobre los clérigos a cargos de parroquias y doctrinas y sobre los conventos y doctrinas a cargo de los religiosos en las ciudades.

¹⁶² «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:433; 438; 440.

¹⁶³ La información sobre los mercedarios proviene de la «Memoria del vicario general del Perú, fray Alonso Monroy, de los conventos y religiosos mercedarios de la provincia del Tucumán (1599)», en: Palacios, 1971:260-261; en tanto que los datos sobre los jesuitas provienen de «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:433; 438; 440; 467.

¹⁶⁴ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios,

1609;¹⁶⁵ 1610¹⁶⁶ y 1612/14;¹⁶⁷ presentamos un cuadro en el que registramos la cantidad de religiosos que, de forma paralela al proceso de conquista, ingresaron y se establecieron en el Tucumán.

1971:293-295. Este informe, si bien contiene valiosos datos sobre la cantidad y ubicación de los religiosos; es bastante deficiente a la hora de señalar la composición del clero secular.

¹⁶⁵ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano, 1578-1678. Leg. 56. Tomo I. pp. 1-2; 1-5; 1-4; 1-3.

¹⁶⁶ «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)» en: Levillier, 1926: 90-94. Esta misiva trae buena información sobre el estado general del obispado, sobre los curas y doctrinas y sobre la cantidad y lugar de residencia de jesuitas y dominicos; lamentablemente no abunda en la misma precisión de detalles cuando se trata de los mercedarios o de sus cofrades los franciscanos.

¹⁶⁷ Los datos referidos a los mercedarios fueron extraídos del «Informe general dado en 1612 por el virrey del Perú sobre la Orden de la Merced en América del Sud, con sus provincias, conventos, religiosos, rentas, doctrinas parroquiales, etc. (1 de abril de 1612)», en: Palacios, 1971:305. Los datos sobre los franciscanos fueron relevados de (Pistoia, 1973:44) en tanto que para los jesuitas se tuvo en cuenta la «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (8 de abril de 1614)» en: Leonhardt, 1927:270. Respecto de los dominicos hemos consultado la «Carta al rey de fray Hernando Mexía dando cuenta de su llegada con los religiosos de la orden de predicadores que llevaba; que a causa de la cordillera no pudo pasar a Chile y tuvo que invernar en aquella provincia donde se había ocupado en fundar un convento de Santiago del Estero (21 de noviembre de 1614)», en: AAC. Conventos de la Merced, de la Compañía, de Santa Teresa y de Santa Catalina, 1578-1737. Leg. 57. Tomo I. p.1

Cuadro N° 2: Cantidad de religiosos establecidos, por ciudades y año*

Año	S. Estero	Tucumán	Talavera Esteeco	Córdoba	Salta	La Rioja	Jujuy	V. Madrid	sin datos sobre ciudad	Total General	Total dominicos	total mercedarios	total franciscanos	total jesuitas
1553	2 D									2	2	-	-	-
1557/64	M									-	-	¿?	-	-
1566/8	3 M									7	-	3	4	-
	4 F													
1586	2 M	M	M	M	M				5 M	23/26	-	7	13/16	3
	F	F	F	F	F				13/16					
	3 J													
1589	6/7D									-	6/7	-	-	-
1590	4 M	1M	1M	M	1M					29/30	4	7	13/14	5
	4 D													
	8 F	1 F	1/2 F	1 F	2 F									
	5 J				J									
1593								10 J	-	-	-	-	10	
1599	7 M	2 M	5 M		2 M					31	-	16	-	15
	J			2J	J				13 J					
1607	7 M	2 M	2 M	M	2 M	1 M	1 M			48	4	15	24	5
				4 D										
	7 F	3 F	4 F	5 F	2 F	1 F	F	2 F						
	3 J	J		2 J	J		J							
1609	8 M	3 M	3 M	3 M	2 M	2 M				64	1	21	23	19
				1 D										
	6 F	2 F	4 F	7 F	2 F	2 F	F	?						
	5 J			14 J										
1610	M	M	M	M	M	M				-	3/4	-	-	28
	F	F	F	3/4 D	F	F	F							
		4 J		24 J										
1612/4	10M	2 M	4 M	6M	4 M	4M				100	5	30	27	38
	5D			D										
	6 F	3 F	4 F	6F	2 F	2F	2F	2 F						
	5 J	4 J		29 J										

* M = Casa mercedario sin datos D = Casa dominica sin datos F = Casa franciscano sin datos J = Casa jesuita sin datos

De la información que brinda este cuadro podemos señalar:

- Que a un ingreso dispar, en cuanto a la fecha de arribo de los religiosos al Tucumán, le corresponde una situación de semejanza en cuanto a los lugares de establecimiento. Dicho en otros términos, si bien los mercedarios, dominicos, franciscanos y jesuitas ingresaron en diferentes lapsos de tiempo, su localización espacial y su crecimiento en cuanto al número de religiosos, salvo los dominicos, no difiere demasiado del proceso de consolidación del espacio colonial. O sea que a partir de segunda mitad del siglo XVI, vemos como el clero regular se va estableciendo mayoritariamente en la ciudad de Santiago del Estero para, gradualmente, expandirse hacia los otros núcleos urbanos que poco a poco se van consolidando. Ya entrado el siglo XVII, con el afianzamiento de otras ciudades sobre la tierras bajas y piedemonte, con un mayor control de la ruta a Charcas a partir del establecimiento de un cordón de núcleos urbanos y con la creación de nuevas provincias religiosas en su mayoría independientes del Perú y Chile (salvo los dominicos)¹⁶⁸ vemos como, Santiago del Estero, sin decaer totalmente su importancia, empieza a perder influencia en lo que hace a la en la captación de religiosos con otras ciudades, principalmente en relación con Córdoba.
- Que desde 1590, la cantidad de religiosos se incrementa de manera notable logrando, a partir de la primera década del siglo XVII, que exista un número proporcional de mercedarios, franciscanos y jesuitas. En el caso de los dominicos, con un establecimiento precario y con una localización periférica respecto de la sede y jurisdicción de su provincia religiosa, el número fue marcadamente menor.

¹⁶⁸ Aquí importa señalar que si bien para 1609, fecha de creación del arzobispado de La Plata, casi todas las órdenes religiosas que se establecieron en el Tucumán ya habían creado sus propias provincias religiosas y que estas, en términos generales, se extendieron por sobre la superficie de los obispados del Paraguay, Chile y Tucumán, ello no implicó que en razón de la dependencia eclesiástica nuestra región haya dejado de estar sujeta al ámbito andino, más específicamente de la sede metropolitana de Charcas.

IV. Conformación y administración de parroquias y doctrinas

Si bien no hemos encontrado en el Tucumán ningún trabajo específico que profundice sobre la conformación y administración de las parroquias¹⁶⁹ y menos aún sobre las doctrinas de los indígenas, que es uno de los principales objetivos de nuestra investigación; por lo visto hasta ahora en autores como Cabrera (1934) o Bruno (1966), como así también en base a las consultas hechas a las fuentes edita y a la nueva documentación consultada en el AAC, podemos diferenciar dentro de dicho proceso dos periodos.

En el primero de ellos, que se extiende desde la creación del obispado, en 1570, hasta 1590; a la escasez de recursos, a la falta de clérigos y a la inestabilidad de algunos de los núcleos urbanos, le debemos sumar una situación inicial del obispado realmente precaria y la falta de una referencia explícita a la institución parroquial.

En este sentido la carta del obispo Victoria al rey escrita en 1584, señalando como durante el gobierno del Hernando de Lerma, debido a la persecución llevada cabo por este funcionario¹⁷⁰ y también a la pobreza del obispado, «*no quedaron mas de dos clerigos*»¹⁷¹ y la declaración de Juan de Abrego, testigo en la información hecha por el entonces gobernador Ramírez de Velasco, dando cuenta de la presencia de «*siete cleri-*

¹⁶⁹ Respecto de esta problemática, Di Stefano señala no sólo la carencia de trabajos de este tipo sino que además afirma la necesidad de «contar para cada obispado con una historia de las parroquias que tenga cuenta del contexto social, demográfico, económico y étnico de cada zona» (Di Stefano, 2000:90)

¹⁷⁰ El gobernador Lerma no sólo tuvo un particular encono con los integrantes del clero secular adicto al obispo Victoria sino también con un buen número de religiosos de la orden de la merced que en conflicto con el gobernador fueron temporalmente desterrados de la provincia del Tucumán. Para una reseña sobre la disputa y expulsión de estos religiosos, ver: (Bruno, 1966:380-387). Un análisis sobre los fundamentos esgrimidos durante el conflicto con los mercedarios será desarrollado durante el transcurso del VI capítulo.

¹⁷¹ «Carta del obispo del Tucumán al rey, refiriendo el mucho daño causado por el gobernador Hernando de Lerma y haciendo relación de la prebendas y dignidades vacantes en el obispado del Tucumán y de los clérigos (6 de Abril de 1584)», en: AAC. Obispado/Catedral. Leg. 54. Tomo I. p.3.

gos»¹⁷² en la gobernación del Tucumán, resultan datos muy significativos.

Con el inicio del segundo periodo, a partir de 1590, las perspectivas sobre la cuestión eclesiástica van cambiando puesto que, conjuntamente con el cierre de un ciclo de fundaciones en las tierras bajas y en el piedemonte, se van consolidando de manera paulatina en las ciudades de mayor antigüedad las parroquias urbanas y las doctrinas indígenas que se encuentran circundando dichos núcleos. En este sentido la información que brinda el gobernador Ramírez de Velasco en octubre de 1590,¹⁷³ remarcando las ciudades que tiene parroquias con doctrina y las que no, es un signo claro y diferenciador de dicho proceso:

- *Santiago del Estero*: diez sacerdotes ocupados en doctrinas (cuatro del clero secular, tres de la orden de San Francisco, dos de la orden de la Merced y el que resta de la orden de Santo Domingo); un dominico (fray Francisco Vázquez) haciendo el oficio de administrador del obispado y cura de la ciudad.
- *San Miguel de Tucumán*: un clérigo trabajando en una doctrina y otro haciendo el oficio de vicario de la ciudad.¹⁷⁴
- *Talavera del Esteco*: dos sacerdotes a cargo de las doctrina de los naturales¹⁷⁵ y otro haciendo el oficio de cura de la ciudad.

¹⁷² «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)», en: Levillier, 1919b:375.

¹⁷³ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-5.

¹⁷⁴ Si bien el documento no especifica si se trata de un integrante del clero secular o regular quizás se trate del dominico fray Valeriano Torres quién en 1588 figuraba como vicario en dicha ciudad (Bruno, 1966:338).

¹⁷⁵ Más allá de que la fuente no hace mención explícita al clero que pertenecen estos sacerdotes por otra referencia que más adelante señalaremos creemos que se trata de sacerdotes franciscanos puesto que esta fecha es coincidente con la designación de Francisco Solano como doctrinero de dicha jurisdicción.

- *Córdoba*: un clérigo como cura y vicario¹⁷⁶ sin ningún género de doctrina.
- *Salta*: un clérigo en calidad de cura sin ningún género de doctrina.

A partir de los primeros años del siglo XVII, un informe al rey del gobernador Alonso de Rivera,¹⁷⁷ revela como a este número de parroquias y doctrinas debemos agregarle las que se suman a partir de otras fundaciones más recientes:

- *La Rioja*: iglesia mayor con cura y vicario de españoles e indios.
- *Madrid de las Juntas*: iglesia mayor con cura y vicario de españoles y naturales; cura doctrinante en «estancias» de su jurisdicción.
- *Jujuy*: iglesia mayor con cura.

Ahora bien ¿cuáles de esas doctrinas fueron atendidas por los religiosos? y ¿puede inferirse a partir de la participación y administración de las mismas el grado de inserción entre los indígenas del Tucumán?

De los documentos consultados y de las nuevas fuentes encontradas podemos señalar; por un lado, que durante los primeros años de su arribo al Tucumán, los **mercedarios** asistieron las doctrinas ubicadas en cercanías de Santiago de Estero; que en 1586, con la expulsión por parte del gobernador Ramírez de Velasco de unos de los mercedarios adicto al obispo, estos religiosos se verán despojados de tales doctrinas¹⁷⁸ y que, a partir de 1590, los encontramos nuevamente trabajando en torno a la ciudad de Santiago.¹⁷⁹ Por otro, lado la fuentes también nos

¹⁷⁶ En esta época figura con tales títulos el padre Pedro Avis Lobo. (Bruno, 1966:357)

¹⁷⁷ «Informe del gobernador Alonso del Rivera al rey (1607)», en: Palacios, 1971: 293-294

¹⁷⁸ «Carta de gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta de su llegada a aquella provincia y del estado de la tierra (10 de diciembre de 1586)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. p. 5

¹⁷⁹ «Carta de gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC.

informan que en 1598 el obispo Trejo les asignó a los mercedarios «*las doctrinas [de] [...] Ampatagasta, Chiquiligasta y Esteco el viejo con sus anejos*»¹⁸⁰ y que, en 1609, estos frailes solamente eran curas de dos doctrinas: una aparentemente en cercanías de Santiago del Estero y la otra colindante a la ciudad de Salta.¹⁸¹

Por su parte los **franciscanos**, además de la doctrinas en jurisdicción de Santiago del Estero en 1590¹⁸², tuvieron a su cargo durante este mismo periodo, los pueblos de Magdalena y Socotomía que, ubicados en la jurisdicción a Talavera del Esteco, tuvieron al padre Francisco Solano como cura doctrinero (Lozano, 1874:381). Respecto de las actividades de este religioso franciscano sabemos que, durante esta última década del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, sustentó una forma particular de evangelización en la cual la predicación en las doctrinas era sólo la parte minoritaria de una actividad misionera mucho más amplia que, excluyendo el respaldo represivo de cualquier empresa punitiva, abarcó en un escaso lapso de tiempo, además de las doctrinas concedidas en la región del Esteco, las jurisdicciones de Santiago del Estero, La Rioja, Córdoba, Tucumán, Salta y Jujuy (Usandivaras, 1948:126-128; Pistoia, 1973:29-31); también sabemos que hizo hincapié, por medio de las misiones volantes, en aquellos grupos étnicos que hemos denominado como «indios de guerra» y que estuvieron ubicados en jurisdicciones cercanas a valles calchaquíes (sobre todo en la parte sur o «diaguita») y en la región del Chaco Guambala (Usandivaras, 1948:87, 96-99, 102).

Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. p. 4.

¹⁸⁰ «Pedido del provincial fray Antonio Marchena para llevar religiosos al Tucumán y para que le den campanas y ornamentos en los Charcas (1598)» en: Palacios, 1971:255.

¹⁸¹ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-2.

¹⁸² «Carta de gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. p. 4.

Para principios del siglo XVII, la doctrina de Esteco todavía continúa bajo la administración de los religiosos de San Francisco;¹⁸³ en tanto que al momento de la creación de la provincia franciscana de la Asunción, en 1612, los franciscanos tendrán a su cargo la administración de una doctrina que, ubicada en cercanía a la ciudad de Jujuy, recibió el nombre de San Francisco de los Ocloyas (Pistoia, 1973:36).

Respecto de los **dominicos**, las dos únicas referencias encontradas durante el siglo XVI son: una doctrina que en 1588 y en torno a Santiago del Estero «*estaba vaca*»¹⁸⁴ y otra que en 1590, coincide con la anterior en cuanto a la jurisdicción territorial.¹⁸⁵ En tanto a principios del siglo XVII, más específicamente en 1615, estos religiosos cuentan con una doctrina de indios en los alrededores de la ciudad de Córdoba.¹⁸⁶ González, que hace referencia a como las demás congregaciones religiosas y clérigos se van afianzando a fines del siglo XVI, no deja de señalar que la presencia de los dominicos en el Tucumán sólo se hizo efectiva durante los primeros años del siglo XVII y a partir de la fundación, en 1604, del convento de Córdoba (González, 2003:38,59). El precario establecimiento de los religiosos de la orden de Santo Domingo en nuestra región durante el siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, puede ser mejor entendida en tanto el Tucumán ocupaba una ubicación marginal respecto de la sede provincial de la provincia dominica de San Lorenzo Mártir, de la cual era dependiente y que estaba ubicada en Santiago de Chile.

En cuanto a los **jesuitas**, las fuentes encontradas señalan que en el Tucumán y hasta 1614, estos religiosos sólo prestaron su asistencia a la tarea de evangelización por medio de las «misiones volantes». Al respecto, un memorial fechado en 1609 y elaborado por la propia orden a pedido del gobernador Alonso de Rivera, señala que de las cinco casas que los jesuitas tienen en el Tucumán (Santiago del Estero, Córdoba,

¹⁸³ «Informe del gobernador Alonso de Rivera al rey (1607)» en: Palacios, 1971:294.

¹⁸⁴ Citado en: Bruno, 1966:481.

¹⁸⁵ «Carta de gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. P. 4.

San Miguel de Tucumán, Salta y Jujuy) ninguna de ellas tenía doctrina, agregando además que

«En todas estas casas suso dichas viuen los dichos padres [...] puramente de limosna como se biue en las casas profesas que tienen en Roma y en españa, sin rentas sin doctrinas sin entierros [...] ni de otro subcidio alguno como se a dicho mas solamente de la limosna y merced que su magestad nos hace y [de] las personas pias y deuotas»¹⁸⁷

En cuanto a la presencia de los jesuitas por fuera de los circuitos urbanos y en zonas altamente conflictivas, debemos señalar que, en lo que corresponde al territorio de nuestro obispado, los jesuitas fueron los que mayor hincapié hicieron en el trabajo de evangelización itinerante sobre los sectores indígenas de las tierras altas y el Chaco. En este sentido, podemos señalar la misión que en 1590 hicieron los padres Juan Fonte, Alonso Barzana y Pedro de Añasco en dirección al Río Bermejo;¹⁸⁸ el arriesgado ingreso que en 1593 puso frente a frente al Hermano Toledano y a los padres Gaspar de Monroy y Pedro de Añasco con Viltipoco en Omaguaca *«Casique de grande presunción [...] [que] mandava con extraordinario imperio a los indios y era mui temido y obedecido de todos los comarcanos»*,¹⁸⁹ y las numerosas entradas que estos religiosos realizaron sobre valles Calchaquíes; entre ellas la de Alonso Barzana

¹⁸⁶ «Carta del gobernador del Tucumán Luis Quiñones Osorio al rey, en contestación de la cédula del 4 de mayo de 1613, sobre la necesidad que había de religiosos en aquella gobernación (7 de abril de 1625)», en: AAC. Conventos de la Merced/Compañía de Jesús/Santa Teresa/Santa Catalina Leg. 57. Tomo I. pp. 2-3.

¹⁸⁷ «Dos cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-2.

¹⁸⁸ «Crónica anónima de 1600» en: Mateos, 1944b:438. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp.440-441

junto al gobernador Ramírez de Velasco en 1588,¹⁹⁰ la de los padres Juan Romero y Gaspar de Monroy en 1609 y la de los padres Juan Darío y Horacio Morelli en idéntico año.¹⁹¹

Solamente a partir de 1614, ante la insistencia del obispo del Tucumán y bajo el argumento de toda su experiencia misionera previa en ese sector tan conflictivo los jesuitas aceptaron, sin excluir la anterior metodología de las misiones volantes, el oficio de curas doctrineros de Valles Calchaquíes o zona de indios rebelados y donde no había logrado asentarse ninguna ciudad española de manera permanente.¹⁹²

«Nos D. Fray Fernando de Trejo y Sanabria, Obispo del Tucumán, del Consejo de S.M [...] Teniendo atención a la extrema necesidad que los indios del Valle Calchaquí tienen de ser doctrinados y enseñados en los misterios de nuestra

¹⁹⁰ «Carta del Gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey, dándole cuenta de haberse pacificado los indios Calchaquíes, que hace veintiocho años están levantados (10 de febrero de 1589)», en: Pastells, 1912:53

¹⁹¹ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (6 de junio de 1610)», en: Leonhardt, 1927:75-76

¹⁹² Si bien excede el marco temporal propuesto para nuestra investigación, nos parece oportuno mencionar aquí dos de los trabajos que hacen referencia tanto a los religiosos de la Compañía como a su trabajo en valles Calchaquíes. En cuanto al primero de los trabajos, Florencia Amigó (2000) desde una perspectiva antropológica, tiene como objetivo analizar no sólo lo que considera las posibles causas de una malograda tarea evangelizadora y *civilizadora* durante los casi setenta años de asentamiento de la Compañía en el valle, y que tuvo como epílogo las acciones llevada a cabo en 1665 por el gobernador Villacorta, sino también, las conflictivas relaciones que se establecieron con los jesuitas en las residencias ubicadas en el sector Yocavil y en cercanías de Tolombón, ya sea porque los religiosos fueron considerados como agente encubiertos de la política colonial o como garantes de un cierto resguardo de los indios. Desde este punto de vista su trabajo nos aporta una mirada al interior de los valles que complejiza aún más la posición de los actores sociales y las estrategias de resistencia emprendida por los grupos étnicos de las tierras altas. Respecto del segundo de los trabajos, César Avalos (2000), desde una perspectiva histórico confesional, centra su mirada casi con exclusividad en el proyecto de evangelización de los jesuitas en valles Calchaquíes durante parte del siglo XVII; analizando, por un lado, el éxito y fracaso del accionar de los religiosos de la Compañía en su tarea pastoral y, por otro lado, señalando algunas de las modalidades de predicación de los jesuitas y de la problemática referida a la concepción y extirpación de la «idolatría» de los indios.

santa fe católica, y que los padres de la Compañía lo han hecho, entrando muchas veces en el mismo valle con nuestra licencia y conforme a su instituto, sin estipendio ni interés alguno, y tienen bautizados mucho indios y reducidos al gremio de la Iglesia: por la presente damos facultad al padre provincial, que es o fuere en esta provincia, para que pueda señalar y enviar al dicho valle seis padres [...] para que doctrinen, enseñen y catequicen y administren los sacramentos a todos los indios del Valle de Calchaquí, como verdaderos y propios curas»¹⁹³

Habiendo reseñado ya cómo fue conformándose la organización eclesiástica al interior de la región del Tucumán; cómo fue el ingreso de los religiosos, en qué lugar se establecieron, cuál fue su número y qué orden religiosa específica atendió cual o tal doctrina pasaremos ahora, en primer lugar, a recuperar toda aquella información que incluya datos sobre la cantidad total de clérigos y religiosos para, en una segunda instancia, señalar en qué proporción uno y otro clero asistió a los indios de las doctrinas.

Si recuperamos la información que brindan los documentos ya señalados de 1586,¹⁹⁴ 1590¹⁹⁵ y 1609/10¹⁹⁶ que son los que mejores datos

¹⁹³ Citado en Toscano, 1907:79-80. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁴ «Información hecha de oficio por el gobernador de la provincias del Tucumán, Juan Ramírez de Velasco, de los clérigos y frailes de esa gobernación, de su calidad, antigüedad, méritos y servicios y experiencia de las cosas de la tierra (11 de noviembre de 1586)» en: Levillier, 1919b:384

¹⁹⁵ «Carta del gobernador del Tucumán Juan Ramírez de Velasco al rey dando cuenta del estado de aquella provincia (2 de octubre de 1590)», en: AAC. Gobierno del Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. pp. 3-5.

¹⁹⁶ Los datos para estas fechas fueron extraídos de: «Carta al rey del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria, en respuesta a varias reales cédulas y en referencia al estado de pobreza de la religiones en aquellas provincias (4 de noviembre de 1610)» en: Levillier, 1926:90-94; y de «Cartas a S.M. de Alonso de Ribera, gobernador del Tucumán en conformidad de lo que se había ordenado por Real Cédula del 26 de Julio de 1607 y tres memorias de la casas, conventos y religiosos que había en aquella provincia y de las limosnas que disfrutaban de la Compañía de Jesús y órdenes de San Francisco y Nuestra Señora de la Merced (7 de Marzo de 1609)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. Núm. 43. pp. 1-5; 1-4; 1-3.

comparativos ofrecen sobre la cantidad de clérigos y religiosos residentes en el Tucumán, podemos realizar el siguiente cuadro:

Cuadro N° 3: Total de religiosos y clérigos en el Tucumán

Año	Mercedarios	Dominicos	Franciscanos	Jesuitas	Clérigos
1586	7	-	13/16	3	6/7
1590	7	4	13/14	5	9/11
1609/10	21	3/4	23	19/28	46

Si a la totalidad de clérigos y religiosos, entre los años 1590 y 1609/10, la comparamos con la cantidad total de doctrinas administradas por ambos cleros durante los años 1590 y 1608/10,¹⁹⁷ el cuadro sería el siguiente:

Cuadro N° 4: Número total de clérigos y religiosos y de doctrinas indígenas

Año	Total de religiosos	Total de Clérigos	Doctrinas de religiosos	Doctrinas de clérigos
1590	29/30	9/11	4/5	2/3
1608/10	64	46	4	30

De los datos señalados podemos inferir que si bien, entre 1586 y 1610, la tendencia en general es un aumento considerable tanto en el

¹⁹⁷ Los datos sobre las doctrinas atendidas por los religiosos y los clérigos en 1608, fueron extraídos de «Carta de don Alonso de Rivera al rey sobre el recibo de varias cédulas reales y cumplimiento que a ella había dado (12 de febrero de 1608)», en: AAC. Gobierno de Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. P. 7.

número de clérigos como de religiosos; en lo que respecta específicamente a la administración de las doctrinas vemos como, a partir del siglo XVII, casi la totalidad de las mismas están siendo asistidas por un clero secular que siempre es menor a la sumatoria de todos los integrantes de las demás órdenes religiosas. Este dato es coincidente con la información suministrada por el gobernador Alonso de Ribera; cuando en 1608, señala que de las treinta y cuatro doctrinas indígenas que en ese entonces había en el obispado del Tucumán, «*dos dellas [la] tienen [los] fra-yles de la horden de san francisco [...] y las otras dos [la] tienen [los] frayles de la horden de nuestra señora de las mercedes*» en tanto las treinta restantes «*las tienen clerigos sacerdotes*»¹⁹⁸

V. Síntesis

En síntesis y luego de haber desarrollado aquellos aspectos que se encuentran relacionados con las diferentes etapas de la vida eclesiástica del Tucumán; con el ingreso, establecimiento y organizaron de los religiosos y sobre el grado de inserción frente a los indios de las doctrinas; podemos señalar:

- Que el proceso de la Iglesia de Tucumán al interior de su jurisdicción puede ser dividido en tres grandes etapas. La primera, conocida como de capellanía castrense, tuvo como característica central el acompañamiento de los clérigos y religiosos a la hueste conquistadora sin ninguna jurisdicción específica; la segunda, denominada de vicaría foránea, tuvo como característica la dependencia de nuestra región a un obispado que estuvo ubicado en todos

¹⁹⁸ «Carta de don Alonso de Rivera al rey sobre el recibo de varias cédulas reales y cumplimiento que a ella había dado (12 de febrero de 1608)», en: AAC. Gobierno de Córdoba del Tucumán. Leg. 58. Tomo I. P. 7. El subrayado es nuestro. Es importante señalar aquí que tanto el concilio de Trento como el patronato real refuerzan la autoridad del obispo sobre todo su obispado y privilegia la actividad del clero secular sobre el clero regular en asuntos tales como la administración de las parroquias y doctrinas indígenas; por ende los datos que arrojan nuestra investigación respecto del número de doctrinas atendidas por ambos cleros se enmarca dentro de la normativa vigente.

lo casos por fuera del Tucumán; en tanto que la tercera, conocida como de obispado propio, tuvo como particularidad la creación de una jurisdicción eclesiástica propia con la cual la región pudo organizarse, crecer y desarrollarse de manera autónoma.

- Que a posteriori de la creación del obispado y del trabajo precario e irregular del obispo Victoria para organizar la diócesis e incrementar el número de religiosos; podemos señalar una acción más sistemática y organizada de su sucesor, el obispo Trejo, quién sentará las bases de una organización más sólida e integral del obispado.
- Que al dispar arribo de los religiosos al Tucumán le sigue un establecimiento cuya ubicación, en términos generales, sigue los lineamientos del proceso de consolidación del espacio ganado por la conquista.
- Que hasta fines del siglo XVI, el establecimiento de los religiosos tendrá un mayor continuidad en las ciudades más consolidadas, por ejemplo Santiago del Estero; en tanto que para el siglo XVII con el fortalecimiento de otros núcleos urbanos, como por ejemplo Córdoba, la localización de conventos y la cantidad de religiosos ira paulatinamente cambiando de eje.
- Que durante el siglo XVI la labor en las doctrinas es una tarea predominante de los religiosos; en tanto que, en las zonas de mayor conflicto con los grupos étnicos, las misiones volantes están protagonizadas casi con exclusividad por los religiosos de la Compañía de Jesús.
- Que a partir del siglo XVII, el trabajo del clero secular sobre los «indios de paz» es mucho más significativo que el trabajo de los religiosos sobre ese mismo sector; en tanto que en las zonas de mayor conflicto el trabajo pastoral sigue siendo exclusivo de los religiosos jesuitas, que no sólo se desarrollarán su tarea de «curas doctrineros» en el Paraguay, como es muy conocido, sino en valles Calchaquíes.
- Que hasta 1615 y a pesar de que el número de religiosos fue siem-

pre superior al del clero secular, su injerencia sobre el sector indígena a partir de una trabajo más sistemático en la doctrinas es muy poco significativo puesto que, a las tareas llevadas a cabo por los religiosos en los conventos urbanos sólo le debemos sumar unas cuantas doctrinas en los alrededores de los núcleos ya consolidados.

Finalmente queremos destacar la importancia de alguno de los aportes que brinda esta parte de la investigación. En primer lugar, creemos que haber podido insertar el proceso de institucionalización de la Iglesia del Tucumán dentro contexto político/eclesiástico más amplio; en segundo lugar, y a diferencia de otros autores clásicos, hemos podido establecer la estrecha relación que hubo entre el proceso de conquista y colonización del Tucumán, la ubicación de las área de mayor conflicto con los grupos étnicos y el ingreso, establecimiento y accionar de las órdenes religiosas, remarcando que, salvo las misiones volante de los jesuitas y las incursiones de San Francisco Solano, el proceso de consolidación de los núcleos urbanos corre de forma paralela al proceso de constitución de las parroquias urbanas y de las doctrinas en los núcleos cercanos a la ciudades; en tercer lugar hemos podido sistematizar, seleccionando de una manera crítica información ya citada por otros autores y llevando a cabo la minuciosa tarea de cotejar la información con las fuentes documentales, todas las referencias que atañen al ingreso de los religiosos en el Tucumán. Por otro lado en la parte referida al establecimiento de los religiosos y al número de integrantes, es importante destacar que, a la labor puntual respecto de la ubicación de los núcleos de residencia y su continuidad en el tiempo, le debemos sumar la metódica y tediosa tarea de contabilizar la cantidad de integrantes de las órdenes en cada casa o convento y de identificar y analizar la actuación de muchos de ellos. Por último, haciendo referencia a la administración de los religiosos de las doctrinas indígenas y a la inserción de estos entre los «indios de paz»; creemos que nuestro trabajo hace un importante aporte no sólo en lo que se refiere a la identificación de las pocas doctrinas que fueron administradas por los mercedarios, franciscanos y dominicos durante nuestro periodo de trabajo; sino que además señala la im-

portancia de los jesuitas en la utilización de otras metodologías de evangelización/aculturación en las áreas de conflicto, y marca la ruptura de una idea general según la cual los religiosos fueron, más allá del siglo XVI, los grandes protagonistas en la tarea de evangelización de los indios.

Capítulo IV

Los religiosos y el sistema de explotación indígena

I. Introducción

En 1611, luego de numerosas denuncias sobre abusos y maltrato a los indios, se hizo presente en el Tucumán, el oidor de la audiencia de Charcas don Francisco de Alfaro. ¿Cuál fue el motivo de su visita? Según lo dispuesto por el rey en la real cédula de 1605; la «*visita de la tierra*» tenía como objetivo poner en libertad a los indios, tasar los tributos y remediar «*los agravios, opresiones y vejaciones que reciben los dichos yndios de sus encomenderos*». ¹⁹⁹ En este sentido, la llegada de Alfaro al Tucumán debe ser entendida como un avance del Estado colonial sobre el sistema de dominación local a fin de reducir los índices de explotación y adecuar, de alguna manera, nuestra región a la forma de relación indirecta entre encomenderos y encomendados que se había definido para las zonas centrales del virreinato peruano, primero con las tasaciones de La Gasca a fines de la década de 1540 y definitivamente con el virrey Toledo a partir de 1570. (Palomeque, 2000:111)

Ahora bien ¿En qué contexto y desde qué sector de la sociedad colonial provinieron dichas denuncias?

Respecto del contexto sobre el cual provinieron las denuncias; Lorandi, en su artículo pionero de 1988, marca como una de las variables más importantes en el proceso de desestructuración de los grupos étnicos en el Tucumán, el abuso al que fueron sometidos los indígenas por vía del servicio personal de encomienda.²⁰⁰ Palomeque en tanto,

¹⁹⁹ «Real cedula del 2 de octubre de 1605» en: Levillier, 1918c:292.

²⁰⁰ En el transcurso de este capítulo, más específicamente durante el desarrollo del punto referido al sistema de explotación en el Tucumán hasta 1615;

señala cómo hacia fines del siglo XVI se produce, conjuntamente con el reforzamiento del sector encomendero, un fuerte aumento en los abusos hacia la población indígena; lo que traducido significó un «incremento de la mortalidad indígena afectada por las pestes y epidemias resultantes del exceso de trabajo, la falta de comida y los malos tratos» (Palomeque, 2000:119).

Es en este marco, de aumento en los niveles de explotación sobre los grupos étnicos y de incremento en el poder de los «vecinos feudatarios», donde comienza a haber una mayor preocupación, por parte de la Corona y de un sector minoritario de la sociedad colonial, por bajar los índices de explotación; entre ellos figuran algunos funcionarios del Tucumán, como el tesorero de Córdoba Jerónimo de Bustamante y el gobernador Alonso de Rivera (1606-1612); algunos particulares, como don Juan de Salazar y un sector del clero regular.²⁰¹

En tanto el objetivo principal de nuestro trabajo es recuperar la actuación y la posición del clero regular ante esta problemática, la pregunta que puede guiar este capítulo es, si es posible considerar a las acusaciones vertidas por los religiosos como producto del consenso o si podemos hablar, durante nuestro periodo, de una «única» posición dentro del clero regular frente a la explotación indígena.

A continuación, trataremos de dar respuesta a lo que consideramos como el eje central de nuestra investigación. Para ello hemos dividido este capítulo en varias etapas; entre las cuales se incluirá:

- Un repaso sobre el sistema de explotación en el Tucumán hasta el año 1615; incluyendo brevemente tanto la génesis, el proceso histórico y la lógica referente al sistema de encomienda; como así también la participación de los religiosos en torno a problemáticas tales como el servicio personal y la tasación del tributo de la

abordaremos, por medio de una síntesis, las características centrales y el proceso histórico de las formas de explotación laboral aplicadas sobre la población indígena.

²⁰¹ Durante el transcurso del punto referido al sistema de explotación en el Tucumán hasta 1615, analizaremos con detalle las denuncias de aquellos que vieron con preocupación los elevados niveles de explotación a la que eran sometidos los grupos étnicos.

encomienda durante lo que se conoce como el periodo de transición al sistema de dominación colonial en el Perú (1550-1570).

- Un examen respecto de la visita del oidor y de las ordenanzas referidas a la mano de obra indígena.
- Un análisis que, considerando la posición de los diferentes actores de la sociedad colonial en torno al sistema de explotación de la mano de obra indígena, profundice por un lado el posicionamiento de los jesuitas y franciscanos que, no sin ciertas desavenencias internas, estuvieron mayoritariamente a favor de la prohibición del «servicio personal» de encomienda, de la tasación del tributo y de las ordenanzas de Alfaro; por el otro, que señale la perspectiva de aquellos sectores que, susceptibles a cualquier tipo injerencia respecto de la explotación de la mano de obra indígena, procuraron imponer condiciones a la intervención estatal y/o establecer alianzas con los sectores contrarios a la visita y ordenanzas.²⁰² Aquí haremos una referencia explícita a la oposición de los religiosos de la Merced; que contrarios a las normativas dictaminadas por el oidor, apoyaron el pedido de los encomenderos; a la postura ambivalente del obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria (1597–1614); al juego político del gobernador Quiñones Osorio y a la actuación de los cabildos de algunas de las ciudades.
- Finalmente, elaboraremos una síntesis sobre las posiciones de los diferentes actores de la sociedad colonial.

²⁰² Si bien encontramos algunos dominicos en puestos de relevancia como el primer obispo del Tucumán de presencia efectiva fray Francisco de Victoria o el administrador del obispado fray Francisco Vázquez, queremos adelantar que su participación en los debates y en la problemática sobre la supresión o no del servicio personal durante la primera década del siglo XVII es nula. Como ya lo señalamos la falta de participación de este sector de los religiosos tan activos en el Perú quizás se deba, entre otras razones, a lo precario de su establecimiento en nuestra región y al lugar marginal que ocupó respecto de la provincia religiosa dominica de la cual dependían y cuya sede provincial se encontraba en la región chilena.

En cuanto a la justificación de lo que consideramos como el tema central de este capítulo, es decir la posición de los religiosos respecto de la explotación de la mano de obra indígena; creemos, siguiendo los planteos de Steve Stern, que un análisis de la conquista española que no tenga en cuenta las divergencias al interior del grupo conquistador ni señale, dentro de la contienda política, las diferentes utopías en pugna en torno de las cuales se generó un amplio debate acerca de los valores, las conductas y la política social emprendida (Stern, 1992:13-19) es del todo incompleto puesto que, al descartar las tensiones internas y considerar tanto a los actores como a sus prácticas como insertos dentro de un bloque homogéneo se comete el error de omitir aquellos matices propios de cualquier proceso histórico. En este sentido, si bien aceptamos que en términos generales la tarea evangelizadora promueve un «orden disciplinario común» y que sus agentes, como promotores de una educación moral sistemática clarifican los vínculos de dominación (Torres Novoa, 1990:59); también sostenemos que este orden «disciplinario» no siempre tuvo un claro consenso entre todos los sectores involucrados. Es por ello que a través del registro y del análisis de las diferentes posturas y actuaciones de los religiosos y del propio grupo conquistador, trataremos de reconstruir las distintas posiciones políticas adoptadas respecto del sistema de explotación indígena, considerándolas como parte de un contexto general de intereses en conflicto y en pugna que, finalmente, concluye conformando determinado tipo de sociedad colonial.

Desde la historiografía eclesiástica la explicación de este sistema de explotación abusivo estuvo centrada, casi con exclusividad, en demostrar la «ambición desmedida» de un cierto número de encomenderos que sólo pudo ser menguada por el accionar y la denuncia de los jesuitas que, casi en solitario, sobrellevaron una lucha sin parangón en contra del «servicio personal» de encomienda. Así, la búsqueda justificatoria del accionar de la Compañía de Jesús que, sin lugar a dudas, tuvo un papel destacado, tendió muchas veces a opacar o ubicar en un segundo plano la posición de las otras órdenes religiosas, de las autoridades civiles y de algunos particulares españoles. En este sentido, Toscano (1907), antes de desarrollar la «asamblea» en la que el oidor Alfaro con-

sulta frente al obispo Trejo, al gobernador saliente y entrante y a los preladados de las órdenes religiosas sobre la licitud o no del «servicio personal»; elabora toda una introducción en la que se ve a los jesuitas permanentemente expuestos al agravio gracias a la defensa de los indios que estos religiosos realizan (Toscano, 1907: 78-79). Por su parte Egaña (1966), que tiene la virtud de identificar a los sectores religiosos en pro y en contra de la ordenanzas de Alfaro, toma como argumento central la oposición llevada a cabo por los jesuitas y el prejuicio de los encomenderos (Egaña, 1966:122-123). Más sesgada es la postura de Bruno (1967a) quien, resolviendo en un par de líneas la posición de los franciscanos en contra del servicio personal en el Tucumán y desarrollando profusamente la participación de los jesuitas (Bruno, 1967a:449), no menciona la postura pro- encomendera de los religiosos de La Merced.

Desde una perspectiva historiográfica tradicional la explicación de este sistema de explotación estuvo centrada en relativizar los propios índices e informaciones que sobre los abusos suministraron las propias fuentes documentales y en justificar la aplicación de tal sistema a partir de una mirada prejuiciosa sobre los grupos étnicos y sobre todo aquello que cuestionara la tarea «civilizadora», «evangelizadora» y «benefactora» de la conquista española. En este sentido y considerando lo que podríamos calificar como trabajos específicos para estos temas escritos en la primera mitad del siglo XX; Enrique de Gandía (1939) no duda en calificar la tarea de Alfaro como la de un jurista de mentalidad «estrecha», al considerar al argumento sobre la explotación de los indígenas como una mera «fantasía» y al destacar que la actuación de los religiosos fue en sí misma secundaria (Gandía, 1939:237-239;253). En el mismo plano, el trabajo de Sierra (1942) si bien señala superficialmente la labor y la persecución sufrida por los jesuitas y franciscanos; no deja de calificar a las ordenanzas de Alfaro como excesivamente idealistas producto de un espíritu «lascasiano» todavía latente (Sierra, 1942:277-278).

Otros trabajos más recientes como los de Gastón Doucet, que en parte fueron recuperados por Silvia Palomeque (2000), tienden a colocar al texto de las ordenanzas y a la participación de los religiosos y encomenderos dentro de una trama mucho más compleja en la cual, a la situación social y política del Tucumán, la debemos entrecruzar con los

altos niveles de explotación y con una nueva posición de la Corona española respecto de la problemática indígena (Palomeque, 2000: 119;121-127).

En cuanto a la bibliografía utilizada para la elaboración de este capítulo, hemos consultado los trabajos de: Toscano (1907); Levillier (1931); Zavala (1935); Gandía (1939); Sierra (1942); Egaña (1966); Bruno (1967a;1967b); Hanke (1967[1948]); Doucet (1978); Dussel (1978); Lorandi (1988; 2002); Assadourian (1987; 1994^a [1982]; 1994b [1984]); Mörner (1986 [1953]); Torres Novoa (1990); Desbonnets (1991 [1983]); Borges Moran (1992); Stern (1992); Konetzke (1993 [1965]); Bórmida (1997); Palomeque (2000;2002) y Castro Olañeta (2003 y 2006).

En cuanto a las crónicas, pareceres y fuentes editas revisadas hemos consultado: Lozano (1755); Pastells (1912); Levillier (1918c;1919b;1920b;1921a;1926); Leonhardt (1927); Gandía (1939); Martínez Zuviría (1939;1940); Ayala (1946); Agía (1946[1604]); Vargas Ugarte (1951); Jara (1965); Palacios (1971) y Doucet (1977). Además hemos trabajado las informaciones inéditas de los siguientes repositorios: AGN; BANB²⁰³ y AAC. Respecto de estas últimas; hemos consultado particularmente los legajos 54, Obispado/Catedral (1566-1783); 56, Convento Franciscano (1578-1678); 57, Conventos de la Merced, Compañía de Jesús, Santa Teresa y Santa Catalina (1578-1737) y 58, Gobierno de Córdoba del Tucumán (1571-1787).

En síntesis, a lo largo del presente capítulo analizaremos el sistema de explotación en el Tucumán hasta el año 1615 y su proceso anterior; la visita hecha por el oidor de la audiencia de Charcas y las ordenanzas referidas al Tucumán y, por último, la posición de los diferentes actores de la sociedad colonial en torno al servicio personal de encomienda y a la tasación de los tributos, otorgando especial atención al sector de los religiosos.

²⁰³ Documentos localizados y seleccionados por Silvia Palomeque; subsidio FON-CyT-PICTO n°14591, 2005. Agradezco a Silvia Palomeque la autorización para el uso de los mismos.

II. El sistema de explotación indígena del Tucumán hasta 1615

Para un correcto análisis sobre el sistema de explotación indígena en el Tucumán hasta 1615 es necesario retomar brevemente las características generales que este sistema fue adquiriendo durante las distintas fases del proceso de conquista y colonización en las zonas centrales del dominio español; particularmente en lo que se conoce como el periodo de transición al sistema de dominación colonial en el Perú (1550-1570). En este sentido creemos que, una mirada retrospectiva que tenga en cuenta los antecedentes generales de cómo se fue organizando coactivamente la mano de obra de los grupos étnicos y que analice las particularidades que el sistema de explotación fue adquiriendo durante los momentos previos a la llegada del virrey Toledo (1569-1580) al Perú; permitirá no sólo situar adecuadamente nuestro análisis dentro de un contexto histórico-político de larga duración que estuvo caracterizado por los debates en torno a la legalidad de dicho sistema y al embate contra el proyecto señorial de los encomenderos (Palomeque 2002:94) sino que además, nos dará la posibilidad de contar con mejores elementos para el análisis de la situación existente en el Tucumán y para clarificar la posición de un clero regular que antes de su ingreso a nuestra región recibió, en su formación inicial o en su práctica misionera en el Perú, los ecos de estos debates.

A partir del descubrimiento de América el tema de la explotación indígena estuvo relacionado a dos cuestiones fundamentales. La primera de ellas, que giró en torno al debate sobre la libertad de los indios y a la coerción laboral de los grupos étnicos tuvo, como respuesta inicial al brutal descenso demográfico de la población indígena de las Antillas, la queja de los dominicos en contra de la sobreexplotación de los conquistadores y, como consecuencia de ello, el primer intento por organizar un corpus legal con el cual conjugar el principio de libertad general de los indios con un sistema de coerción laboral. La segunda de las cuestiones, se relaciona con el aporte financiero hecho por los conquistadores a fin de solventar el costo inicial de la conquista y que tuvo como contrapartida, la transferencia de una parte de los derechos de la monarquía al sector privado. En este sentido la Corona, en recuperó de la inversión y como reconocimiento a los «méritos» en la conquista, transfirió de for-

ma transitoria al conquistador el «derecho» de percibir un tributo de los pueblos recientemente sometidos; lo que a su vez generó, en los ahora devenidos «vecinos» encomenderos, la obligación de proteger y evangelizar a los indios que le fueron asignados en jurisdicción. Esta situación contractual que se conoció bajo el nombre de *régimen de encomienda* supuso un tipo de relación en la cual la población indígena, teóricamente vasalla de la Corona, se vio sometida al control directo del sector encomendero y, como consecuencia de ello, a una explotación lisa y llana cuya intensidad no estuvo regulada por un tributo específico, sino por la voluntad y capacidad de imposición de cada encomendero en particular (Palomeque 2000:113). Por otro lado, este régimen contractual, si bien en ningún momento entrañó derechos sobre la tierra de los indios, si generó la posibilidad de viabilizar entre los propios encomenderos un proyecto de tipo señorial que no sólo puso en juego las diferencias al interior de la sociedad colonial; sino que además, luego de la invasión y desestructuración de la cúspide de los dos grandes imperios en México y Perú, generó una fuerte disputa con los señores étnicos que pervivieron a la conquista, con un grupo de religiosos identificados cada vez más con el planteamiento teórico y pro-indígena de fray Bartolomé de Las Casas y con un Estado colonial que, a través de un cuerpo de funcionarios y de una política coerción y concesión, intentaba consolidar su presencia a partir de la recuperación del poder que anteriormente había transferido hacia el sector privado.

Entre fines de 1530 y mediados de 1540, estas cuestiones relacionadas con el avance del Estado colonial, con la participación de un sector de los religiosos pro-indígenas y con la capacidad o incapacidad de los señores étnicos para ejercer su señorío sobre los indios, fue agudizando y complejizando la situación coyuntural en las Indias. En este sentido, el año 1537, con el breve pontificio *Pastorale officium* del Papa Pablo III decretando «*que los indios, como verdaderos hombres [...], aunque se hallen fuera de la fe, no están privados, ni pueda privárseles de la libertad y de la posesión de las cosas, antes por el contrario, pueden usar y disfrutar libremente de su libertad y dominios*»²⁰⁴ y la pre-

²⁰⁴ Citado en: Bruno, 1967b: 27.

sentación hecha en 1540, por fray Bartolomé de Las Casas y el franciscano Jacobo de Testera, a fin «de exponer personalmente al emperador las nefastas consecuencias de la política indígena practicada» (Konetzke (1993[1965]: 175), forman parte de un conjunto más amplio de argumentos con el cual los opositores a la encomienda disputarán el último y más profundo de los debates contra los partidarios de este sistema y cuyo resultado fue la aprobación, en noviembre de 1542, de las «*Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*».

Entre las disposiciones más sobresalientes referidas al tema indígena, las «*Leyes Nuevas*» señalaron que de aquí en adelante por ninguna vía se podía esclavizar a los indios; que todos los indios encomendados a funcionarios reales, prelados o *monasterios de religiosos* debían ser puestos en cabeza del rey; que los excesos y maltratos dados a los indios por los encomenderos fueran penados con la privación de la encomienda y que ningún funcionario real por la vía que fuera, «*pueda encomendar indios por nueva provisión [...] sino que muriendo la persona que tuviere los dichos indios, sean puestos en nuestra real corona*».²⁰⁵

En 1543, una declaratoria complementaria a las *Leyes Nuevas* señalando que «las Audiencias de Indias debían encargarse de la tasación de los tributos para que los naturales no pagaran más de lo debido a la Corona ni a los encomenderos» (Zavala, 1935:99) y el intento de aplicación de esta nueva reglamentación en el espacio colonial generó la aireada protesta de los «vecinos» de México y una importante sublevación en el Perú que, capitaneada por Gonzalo Pizarro, tuvo entre sus partidarios a algunos de los integrantes de la orden de la Merced.

La participación de estos religiosos en el levantamiento de Pizarro llevó a que el propio licenciado La Gasca, a cargo del gobierno del Perú, solicitara frente la autoridad competente que «*sería de gran servicio a Dios y a S.M. y bien de esta tierra se haría em poblar sus casas de religiosos de Sant Francisco ó Sancto Domingo, y que se fuesen todos los*

²⁰⁵ Citado en: Zavala, 1935: 97.

que de esta orden en esta partes están». ²⁰⁶ Según Borges Moran, la asistencia o «simpatía» de los mercedarios hacia la causa de los encomenderos, estuvo dada en razón de que particularmente en América esta orden religiosa baso su economía en las tierras y encomiendas de indios que les fueron asignadas durante el proceso de conquista (Borges Moran, 1992:13;44).

En octubre de 1545, en razón de los acontecimientos anteriormente señalados y de las numerosas informaciones y reclamos de los procuradores de los cabildos de las ciudades; Carlos V derogó, de la nueva reglamentación, el importante artículo «que prohibía la concesión de encomiendas e instituía que a la muerte del encomendero todas las encomiendas volvían a la Corona» (Hanke, 1967:173-183). Esta anulación, de ningún modo significó la revocación total de la reglamentación protectora, ni mucho menos la pérdida de la iniciativa estatal, sino todo lo contrario. La designación del licenciado La Gasca al frente del gobierno del Perú, su política de acuerdos, de concesiones, de revocación de leyes, ²⁰⁷ de otorgamiento de nuevas encomiendas, ²⁰⁸ de provisión de nuevas exploraciones ²⁰⁹ y finalmente de guerra y ajusticiamiento, en caso de que no funcionara la vía diplomática sobre el grupo rebelde; ²¹⁰ marca un ciclo en el cual la reafirmación estatal va acompañada de una nueva etapa respecto del sistema de explotación y tributación indígena. Según Assadourian, aunque la victoria militar del «estandarte real» sobre Gonzalo Pizarro en la batalla de Xaquiguana en 1548, «no significó el abatimiento de los encomenderos como el estrato español más

²⁰⁶ «Carta del licenciado la Gasca al Consejo del Rey, acerca de castigos, tasación de tributos y otras medidas (25 de septiembre de 1548)», en: Levillier, 1921a:132. El subrayado es nuestro.

²⁰⁷ En particular aquellas que «desposeían de sus encomiendas a los involucrados en la guerras entre pizarristas y almagristas y otras complementarias al buen gobierno de esas posesiones de ultramar, sobre todo en lo atinente al trato de los indígenas» (Lorandi, 2002:90)

²⁰⁸ Alrededor de unas doscientas dieciocho que fueron subdivididas de los encomenderos rebeldes (Lorandi, 2002:96)

²⁰⁹ Entre ellas la de Nuñez del Prado al Tucumán, en 1550.

²¹⁰ En total fueron ejecutadas cuarenta y ocho personas; entre ellas el propio Gonzalo Pizarro y su lugarteniente Francisco de Carvajal.

poderoso»; le permitió en cambio a la Corona abrir «un espacio de poder que logró ensanchar de manera progresiva hasta imponer, dos o tres décadas después, las matrices estructurales que regularon el funcionamiento del sistema colonial andino» (Assadourian, 1994b[1984]:175-176). En este sentido, la política «pacificadora» emprendida por el licenciado La Gasca se vio complementada por una reformulación del sistema de tributación indígena que contó con el aval de los oidores de la audiencia de Lima, del arzobispo Loaysa, de los obispos del Cuzco y de Quito y de los dominicos.

A partir de la década de 1550, la ofensiva hacia el sector de los encomenderos y la reformulación de la política tributaria produjo; por un lado, una alianza entre un sector de los representantes del rey y un grupo de religiosos cuyo fines no eran otros que disminuir los índices sobreexplotación, tasar lo que «en razón y justicia» debían entregar los indios y ayudar a consolidar un proceso en el que los encomenderos fueron perdiendo de manera paulatina los atributos de «señores de vasallos» (Assadourian, 1987:325); por otro lado, vemos como de forma paralela a esta pérdida paulatina del poder, los encomenderos le solicitan al rey que, a cambio de una importante suma de dinero, se les conceda la *perpetuidad* de las encomiendas y la jurisdicción civil y criminal sobre lo que consideran como de su propio peculio: los indios. Este proyecto que implicaba una fuerte ofensiva en contra de los grupos étnicos, fue rápidamente girado para su consulta al Consejo de Indias. El resultado, una clara negativa de parte de este cuerpo consultivo puesto que, según su parecer, la jurisdicción civil y criminal no puede ser cedida a los encomenderos en razón de que por derecho pertenece a los «señores naturales»;²¹¹ propuso el Consejo de Indias, en cambio, un avance del poder real sobre la propuesta del sector privado colocando, sin modificar el señorío de los curacas, todas las encomiendas en la «cabeza del rey». (Assadourian, 1987:341-343)

A fines de la década de 1550 y en contra del proyecto referido a la *perpetuidad*; los señores étnicos, con el respaldo de algunos funciona-

²¹¹ A diferencia del Consejo de Indias y vista las dificultades financiera Felipe II; el Consejo de Hacienda recomendó de manera insistente que se aprobase dicha propuesta (Konetzke, 1993[1965]:172).

rios del «partido de los indios» y con la mediación del obispo Bartolomé de Las Casas, de fray Domingo de Santo Tomás y de un grupo de religiosos de filiación «lascasiana», le ofrecen a la Corona: por un lado, una suma inmediata y superior a la ofrecida por los encomenderos y, por el otro, una contribución permanente que, por vía del tributo, les permita a medida que fuesen vacando las encomiendas sustraerse del sector privado y continuar ejerciendo «*su señorío y mando*» sobre los indios (Kotetzke, 1993[1965]: 172-173; Assadourian, 1994a[1982]:159-160; Assadourian, 1987:344-345)

Desde mediados de 1560, vemos como esta coalición o «alianza» entre funcionarios, religiosos y señores étnicos se empieza a descomponer; en tanto que el aparato colonial empieza a «dirigir un amplio ataque contra los señores étnicos», imponiendo corregidores en sus territorios, erosionando el acceso a la energía campesina (servicio personal), restringiendo las funciones de los curacas a la simple recolección del tributo y creando, con los cabildos indígenas, un órgano de poder paralelo con el cual impartir justicia al margen de los señores étnicos (Assadourian, 1994a[1982]: 163-164).

A partir de 1570, con el arribo del virrey Toledo a tierras peruanas, «el proyecto señorial de los encomenderos» quedó definitivamente derrotado en razón de que «la encomienda pierde importancia convirtiéndose en una renta que cobrarán sus titulares en la Real Hacienda a partir del tributo en dinero cobrado a los indígenas» (Palomeque, 2000:111).

En cuanto al avance sobre los grupos étnicos, la política toledana no sólo les redujo de manera efectiva las tierras de comunidad y les fijó un tributo en dinero, sino que además estipuló que estas comunidades devenidas ahora en «pueblos» debían entregar, por medio de la «mita», un porcentaje de indios tributarios que de manera rotativa y por fuera de sus unidades domesticas debían «vender» su fuerza de trabajo por un salario. Con este nuevo régimen se consolida una forma de explotación denominada *sistema de gobierno colonial indirecto*, en tanto las formas de producción y organización al interior de cada comunidad se mantuvieron sin una interferencia directa.

Respecto de las tareas asignadas a los «antiguos señores étnicos», las mismas quedaron reducidas a la organización de la producción, a la entrega de los turnos de mita y a la recaudación tributaria del conjunto de los indios; en tanto que en lo relativo a su autoridad; se le impuso por fuera de la estructura étnica la figura de un corregidor español con el cual controlar su gestión y hacer efectiva la jurisdicción civil y criminal en los casos de mayor valía (particularmente en aquellos cuya pena, en lo civil, superaran los treinta pesos y en lo criminal fueran superiores a los cincuenta azotes). Desde dentro de la estructura comunitaria se le incorporó como contrapunto la figura del cabildo indígena, institución mediante la cual se menoscabó la autoridad del cacique al quitársele la jurisdicción civil y criminal aún en los casos de menor valía.

Desde la perspectiva de los religiosos, con la llegada de Toledo se planteó una lucha abierta a cualquier viso de resistencia a su autoridad real y al nuevo proyecto en ciernes, según Hanke, el virrey no sólo estimó necesario utilizar políticamente a la inquisición para imponer el silencio a los religiosos contrarios a su política, sino que además retiró de circulación cualquier escrito que estuviera relacionado con el obispo de Chiapas, siendo «el inspirador de un tratado combatiendo las ideas de Las Casas, fechada en 1571 bajo el título de *Carta donde se trata el verdadero y legitimo dominio de los reyes de España sobre el Perú y se impugna la opinión del padre fray Bartolomé de las Casas*» (Hanke 1967: 279-280).

Ahora bien ¿Cuál era la situación respecto del sistema de explotación implementado sobre los grupos étnicos en el Tucumán hasta mediados de 1610?

La situación en cuanto al sistema de explotación en el Tucumán refleja las características propias de un proceso en el cual la conquista no sólo se presenta de forma tardía con respecto al Perú sino que además, debido a la hostilidad y resistencia de los diferentes grupos étnicos, la propia tarea de asegurar los caminos y de sostener la fundación de las ciudades se volvió sumamente dificultosa. Por otro lado, encontramos que, gracias a esta situación de inestabilidad y a que por lo menos hasta fines del siglo XVI no hubo un frente opositor cohesionado actuando a favor de disminuir los índices de explotación, el poder de los encomen-

deros se vio incrementado. O sea que, mientras en el Perú los debates en torno al sistema de explotación parecen cerrados y prima sobretudo la imposición del sistema toledano; hacia fines del siglo XVI, en el Tucumán estos mismos debates respecto de la mano de obra indígena son materia pendiente y, al contrario de lo dispuesto por Toledo a los gobernadores del Tucumán respecto de la tasación de los tributos y de «recortar» la relación directa del indio con el encomenderos, lo poco que se negocia con este sector nada tiene que ver con lo que se encuentra ordenado para la zona central del virreinato.

Desde un punto de vista normativo, creemos que esta situación de «retraso» respecto del sistema de explotación en el Perú puede ser dividida en dos etapas: la primera desde 1576 hasta 1612, y la segunda desde 1612 en adelante.

En cuanto a la primera de las etapas, es decir desde el momento en que el gobernador Gonzalo de Abreu *negocia* con el sector encomendero las «ordenanzas» y no fija una tasa en producto o dinero, solamente se trató de regular el sistema de explotación a fin de exigir, dentro de cierto límite de tiempo, determinado tipo de trabajo a los indígenas encomendados de la mesopotamia santiagueña (Palomeque, 2000:115). Como ya lo señalamos, entre los elementos que explicarían las diferencias jurídicas entre este primer conjunto de ordenanzas y las establecidas por el virrey Toledo para el área central del virreinato, debemos destacar; por un lado, que la conquista del Tucumán no sólo fue tardía; sino que además debido a la variable indígena, la misma fue larga y difícil siendo que, recién a fines del siglo XVI se pudo «cerrar un cerco alrededor del valle Calchaquí a través de la fundación de La Rioja (1591), garantizando el paso seguro a Charcas con la fundación de Jujuy (1593) (Palomeque, 2000 116). Por otro lado, debemos tener en cuenta que el avance de la conquista dependió, de la participación militar de los «vecinos feudatarios», de la escasez o falta de cohesión de un grupo de religiosos favorable a los indios, de la ausencia de grandes señoríos étnicos, la falta de españoles «empresarios» que careciendo de una encomienda estuvieran ansiosos por conseguir y explotar a la mano de obra indígena y, sobretudo, que aquel que «negociaba» la reglamentación con los encomenderos era un funcionario estatal dependiente «del trabajo que

lograba extraerles a los indios de los pueblos de Soconcho y Manogasta, situados en el río Dulce» (Palomeque, 2000:112). Dicho en palabras del administrador del obispado fray Francisco de Vásquez

«En la ciudad de Santiago del Estero [...] ay dos pueblos que se llaman Soconcho y Manogasta los quales al principio estuvieron puestos en vuestra real cabeça y después vuestros gobernadores, tiránicamente [...] se los an aplicado así para sus aprovechamientos y granjerías [...] [y] en estos dichos dos pueblos [los indios] pasan los mismos agravios que en los demás y vuestros gobernadores no rremedian los yndios estraños ni los tasan por no rremediar ni tasar los suyos»²¹²

En cuanto a la segunda de las etapas; las ordenanzas de Alfaro se presentan como una instancia de mayor injerencia estatal en la cual la Corona española trató de regular el nivel de explotación de los indígenas.²¹³ En este sentido, la prohibición del *servicio personal* y la tasación del tributo sancionada por las ordenanzas nos remitiría a una organización de la explotación indígena *similar* a la vigente en el área central del virreinato peruano, en tanto que a la vez que permitió cierto nivel de preservación de la sociedad indígena consintió conmutar el tributo por una cierta cantidad de días de trabajo (Palomeque, 2000: 124).²¹⁴

²¹² «Carta al rey de fray Francisco Vázquez, administrador y vicario general del obispado del Tucumán, acompañando un memorial de las cosas dignas de remediarse con brevedad en dicho obispado (31 de diciembre de 1586)», en: AAC. Obispado/Catedral, 1566-1783. Leg. 54. Tomo I. P. 4. El subrayado es nuestro.

²¹³ Respecto de este cambio en la política real; Levillier (1931:182) señala que «Emancipar a los indios, dejar a su voluntad la elección que más le placiera, trabajar en la encomienda y en la ciudad o irse a los montes a su antigua vida de bárbaros libres, tal fue la novísima concepción de este rey [Felipe III], semejante en su ilusión a la de las Casas»

²¹⁴ Si bien no es nuestro objetivo detallar todos los aspectos de las ordenanzas dictadas por el Oidor; el desarrollo de la visita de Alfaro al Tucumán, su contexto político y social y las ordenanzas referidas al sistema de explotación indígena, serán tratadas con mayor amplitud en otro punto de este capítulo.

Ahora bien, ¿podemos considerar a las ordenanzas de Abreu y de Alfaro desde el punto de vista de su aplicación efectiva?

En lo que respecta al primer cuerpo normativo; si al estado de situación detallado en 1586 por el tesorero de la Real Hacienda Gerónimo Bustamante, en el sentido de que «*aun una tasa que hizo gonçalo de abrego en que mando se les diese a los yndios el biernes y sábado para que trabajasen en sus chacaras e ylasen para su vestir no se les guarda*»;²¹⁵ le agregamos lo expresado en 1592 por el jesuita Francisco de Angulo, en razón de que los indios «*desde que naçen hasta que mueren padres e hijos, hombres y mugeres, chicos y grandes sirben personalmente en granjerias esquisitissimas de sus amos, sin alcançar los pobres yndios una camiseta que se bestir ny a bezes un puñado de maiz que comer*»²¹⁶ y a esto le sumamos lo establecido por el jesuita Juan Romero a principios del siglo XVII, en el sentido de que son tan pocos los encomenderos del Tucumán que se contentan «*con que los yndios cumplan la tassa del trauajo Personal conforme a las ordenanzas del gobernador gonçalo de abreu de figueroa [...] [y que] en muchos pueblos de toda la gouernacion no son los yndios señores de algo ni tienen tiempo ni cossa suya*»²¹⁷, podemos establecer que *en los hechos* la situación de la región refleja lo ya señalado por Palomeque para el ámbito de los esteros santiagueños, en el sentido de que en toda la gobernación la «situación jurídica es similar a la del Perú antes de 1545, donde cada encomendero explotaba a sus indios en una forma y con una intensidad regulada por su voluntad y capacidad para imponerla» (Palomeque 2000:113).

²¹⁵ «Carta al rey de Gerónimo de Bustamante, tesorero de la Real Hacienda acerca de las cosas que pasan en la gobernación del Tucumán y lo que hay que proveer en ello (9 de junio de 1586)», en: Levillier, 1920b:221

²¹⁶ «Carta original del arzobispo de Los Reyes al rey, dándole cuenta de las vacantes de las iglesias del Cuzco, de Charcas, de Quito, de Popayán, y de Santiago de Chile, de la prolongada ausencia del obispo del Tucumán y de la falta de obispo en el Río de la Plata. Transcribe una carta del padre Francisco de Angulo del año 1592 (13 de enero de 1593)», en: Levillier, 1919b: 562.

²¹⁷ «Parecer dado por el padre Juan Romero de la Compañía de Jesús al Gobernador del Tucumán Alonso de Rivera sobre el modo de remediar los agravios y vejaciones que los encomenderos y pobleros hacen sufrir a los yndios (1607-1611?)», en: AAC. Convento de la Merced, Compañía, Teresas, Catalinas. Leg. 57. Tomo I. P.2. El subrayado es nuestro. Este documento trae referencias interesantes sobre la situación de los indios de Córdoba.

En cuanto a la segunda instancia normativa, es decir las ordenanzas que fueron hechas en 1612 por el Oidor Alfaro para gobernación del Tucumán, el éxito o fracaso de esta nueva reglamentación y por ende su aplicación efectiva, no sólo dependió de la voluntad de los «burócratas de la administración colonial, como los protectores de naturales y los jueces» (Castro Olañeta, 2003:142), sino también de las estrategias implementadas por cada uno de los grupos étnicos frente al sistema de dominación para hacerla respetar. (Palomeque, 2000: 133; 2002:95 y Castro Olañeta, 2006)

III. La visita de Alfaro y sus ordenanzas para el Tucumán

La llegada de Alfaro al Tucumán y las ordenanzas realizadas a posteriori de su visita a la gobernación, forman parte de un proceso en el que a la fuerte caída demográfica de la población nativa y a la iniciativa de la Corona por encuadrar a nuestra región dentro de la reglamentación real, le debemos sumar las denuncias de un sector de la sociedad colonial que se encuentra preocupada de los elevados índices de explotación. En este sentido las cartas de finales del siglo XVI provenientes de un grupo de religiosos, entre ellos el jesuita Francisco de Angulo²¹⁸ y el vicario del obispado fray Francisco Vásquez;²¹⁹ de algunos particulares como Juan de Salazar;²²⁰ y de ciertos funcionarios, como el gobernador Alonso de

²¹⁸ Como ya lo señalamos este integrante de la Compañía de Jesús y comisario de la Inquisición, fue uno de los padres jesuitas que junto con Barzana hicieron su ingreso en el obispado del Tucumán a fines de 1585.

²¹⁹ Este vicario perteneciente a la misma orden que el obispo Victoria, cumplió las funciones de vicario y administrador del obispado desde mediados de los años ochenta.

²²⁰ Don Juan de Salazar «*hidalgo portugués, avecindado en esta gobernación del Tucumán, cuyo piadoso corazón vivía tan lastimado de la dura servidumbre en que ajobaban los miserables indios*» y por cuya causa consumió toda «*su hacienda en negociar su libertad*» ante el rey (Lozano,1755:50), es el mismo que según Torres Bollo «*saco cedula apretada de S.M. en que mandaba al Presidente de los Charcas venir a esta visita*» y el que luego de «*hacer guerra*» y tener «*con los vecinos de una ciudad llamada San Juan muchos encuentros*» en razón del servicio personal, murió envenenado. «Carta anua del padre Diego de Torres

Rivera y el anteriormente citado tesorero Gerónimo Bustamante; dejan en claro tres cuestiones: la primera, que los indios del Tucumán seguían siendo «vasallos de vasallos» en tanto los «*encomenderos [están] tan apoderados y aseñorados dellos [los indios] que no ay esclavitud ni captiverio en berbería ny en galeras de turcos de mas subjeçion*»²²¹; lo segundo, que los niveles de explotación y traslados compulsivos hacia otras jurisdicciones no sólo afectan la vida comunitaria de los grupos étnicos, sino que a su vez menoscaban el normal desarrollo del proceso de reproducción social y; lo tercero, que el nivel de aplicación de cualquier reglamentación protectora de los naturales es bajísimo, en tanto su cumplimiento dependió casi por entero a la voluntad de cada encomendero por querer respetarla. En este sentido, la carta enviada al rey en 1586 por el entonces vicario general del obispado solicitando «*se quite el servicio personal y se tase la tierra*» y la auto respuesta anticipada del propio vicario señalando «*dirame Vuestra Alteza, que ya lo tiene mandado, a esto respondo [...] ¿qué aprovecha Vuestra Alteza lo mande sino se executa?*»²²² resulta un dato esclarecedor.

Hacia la primera década del siglo XVII, y a medida que los descargos en contra del sector encomenderos se incrementan, la nueva orientación política de la Corona tiende a fortificar los conceptos referidos a la libertad de los indios y a su condición de vasallos de rey (Palomeque, 2000:121). En este sentido a fines de 1601, y en razón de las numerosas «*relaciones y papeles que se han recibido de diversas partes [...] [denunciando] quan dañoso y perjudicial [...] es el repartimiento que se haze de los dichos yndios para los servicios personales*»; Felipe III ordena, mediante una real cédula dirigida al virrey del Perú, que de allí en

al padre General Claudio Aquaviva (15 de febrero de 1612)», en: Vargas Ugarte, 1951:133.

²²¹ «Carta original del arzobispo de Los Reyes al rey, dándole cuenta de las vacantes de las iglesias del Cuzco, de Charcas, de Quito, de Popayán, y de Santiago de Chile, de la prolongada ausencia del obispo del Tucumán y de la falta de obispo en el Río de la Plata. Transcribe una carta del padre Francisco de Angulo del año 1592 (13 de enero de 1593)», en: Levillier, 1919b: 562.

²²² «Carta al rey de fray Francisco Vázquez, administrador y vicario general del obispado del Tucumán, acompañando un memorial de las cosas dignas de remediarse con brevedad en dicho obispado (31 de diciembre de 1586)», en: AAC. Obispado/Catedral, 1566-1783. Leg. 54. Tomo I. pp.3-4.

adelante por ninguna razón «*aya ni se consientan en essas prouincias [...] los servicios personales que se reparten por via de tributos*»²²³; agregando, en 1605, la obligación de realizar la visita a la gobernación del Tucumán a fin de poner en libertad a los indios, tasar los tributos y remediar «*los agravios, opresiones y vejaciones que reciben los dichos yndios de sus encomenderos*».²²⁴

En marzo de 1609 en una carta, gobernador Alonso de Rivera, reitera cómo los encomenderos «*se siruen de todos los yndios [...] generalmente con tanto exceso que no les dan lugar para aprender la dotrina [...] ni para criar sus hijos*» como pretexto oportuno para señalarle al rey lo anteriormente ordenado y para recordarle que la visita «*que venga a hazer un oidor de la audiencia de los charcas a esta prouincia [...] sera de mucha importancia para el servicio de dios y de vuestra magestad*»; en tanto que su tardanza presentaría «*muy grande ynconueniente porque se van apocando los naturales y haziendose mayores las dificultades para poderla tasar*».²²⁵

Hacia fines de 1610, el presidente de la audiencia de Charcas, Diego de Portugal, designa al oidor Francisco de Alfaro como encargado de realizar la visita a las gobernaciones del Paraguay y del Tucumán. El arribo de este funcionario judicial a nuestra gobernación es anunciado en marzo de 1611 por el cabildo de la ciudad de Santiago del Estero.²²⁶

Destinada a remediar «*los agravios que reciben los naturales*»²²⁷ la visita de Alfaro tuvo como punto de partida la ciudad de Córdoba donde, en mayo de 1611, el oidor promulgó un Auto con el objeto de impedir el traslado de indígenas fuera de sus respectivas jurisdicciones. Luego pasó a la ciudad de Buenos Aires a fin de limitar el comercio entre

²²³ «Real cedula del 24 de noviembre de 1601» en: Ayala, 1946:XXXI-XXXIV.

²²⁴ «Real cedula del 2 de octubre de 1605» en: Levillier, 1918c:292.

²²⁵ «Carta del Gobernador de Tucumán Don Alonso de Rivera al rey sobre los agravios que los indios reciben de sus encomenderos y pobleros y la importancia de la visita que ha de hacer un Oidor de la Audiencia de Charcas... (16 de marzo de 1609)», en: AAC. Gobierno de Córdoba del Tucumán, 1571-1787. Leg. 58. Tomo I. pp. 2-3

²²⁶ «Carta del cabildo de la ciudad de Santiago del Estero. Avisa al Rey haber comenzado la visita en dicha provincia don Francisco de Alfaro, oidor de la Audiencia de Charcas (2 de marzo de 1611)», en: Gandía, 1939:419

²²⁷ «Real cedula del 2 de octubre de 1605» en: Levillier, 1918c:292.

el puerto y el interior y reglamentar las funciones de los oficiales de la Real Hacienda (Gandía, 1939:207) y posteriormente bajó hacia Santa Fe donde se le unió el padre Diego de Torres para, en septiembre 1611, arribar a la ciudad de Asunción, lugar en el cual el oidor dio «a conocer la primera versión de sus célebres Ordenanzas, que habían de regular las condiciones sociales de los indígena del Río de la Plata, evidentemente basadas sobre un proyecto de Diego de Torres y otros jesuitas» (Mörner, 1986[1953]:37).

Vuelto a la ciudad de Santiago del Estero a fines de diciembre de 1611 y conciente de la importancia de contar con cierto consenso de la sociedad dominante; Alfaro, en consulta con las distintas órdenes religiosas, con el obispo Trejo, con el gobernador saliente y entrante y con algunos procuradores de los cabildos de las ciudades; hizo publico, el 7 de enero de 1612, el segundo cuerpo normativo, esta vez referido a la gobernación del Tucumán (Mörner, 1986[1953]:38; Palomeque, 2000:123).

Entre los puntos más sustanciales referidos al sistema de explotación, las ordenanzas del Alfaro prohibieron taxativamente los servicios personales, la esclavización de los indios y su compra o venta a partir de las llamadas «entradas» o «malocas»; fijó *inicialmente* un monto tributario en cinco pesos conmutables por trabajo y señaló que todos aquellos indígenas que no fueron visitados por él o por delegados suyos eran «indios de noticia», con lo cual quedaron fuera de la competencia de los encomenderos. (Palomeque, 2000:124).

En cuanto a la organización social y política; Alfaro, luego de visitar a gran parte de los grupos étnicos, los redujo en «pueblos de indios», organizó sus tierras (recortadas), prohibió la presencia del encomendero o de su administrador o poblero en sus tierras y dispuso la creación de iglesias y la formación de cabildos indígenas; asimismo estableció que «*los yndios que han de pagar tasa son varones desde diez y ocho hasta cinquenta años*»²²⁸ y que, a diferencia del Perú donde «*las tasas no embargante que se hicieron con consideración a particulares se uienen a*

²²⁸ «Carta del licenciado don Francisco de Alfaro al rey. Adjunta ordenanzas referidas a la gobernación del Tucumán y la declaración del obispo, gobernadores y religiosos (23 de enero de 1612)», en: Levillier, 1918c:319.

resolver en comun»,²²⁹ en el Tucumán dicha tasación se debía realizar individualmente, siendo «*la justicia mayor o alcaldes ordinarios de cada pueblo de españoles*»²³⁰ la encargada de la recaudación. Respecto del monto estipulado, a la propuesta inicial de cinco pesos en especies o su conmutación por cuarenta días de trabajo; le siguió, bajo la presión del sector encomendero, una cláusula modificatoria que estableció «*por el tiempo presente [...] [y] mientras durauan las uidas de los encomenderos*»²³¹ un tributo doblado (de cinco a diez pesos), un salario devaluado, una conmutación laboral triplicada respecto de los cuarenta días iniciales y «una mayor injerencia transitoria en la producción del tributo (autorización para poder exigir el valor del tributo en tejidos y el derecho para que un encomendero por doctrina vigilara el pago del tributo)» (Palomeque, 2000:124-125).

En cuanto extracción de indígenas hacia otras jurisdicciones; Alfaro dispuso «*que para el auio de las carretas ni saca de ganados no se pueda alquilar [...] yndios mas que hasta el primer pueblo de españoles*»²³²; en tanto que en lo concerniente al trabajo mitayo señaló que el número de los mismos «*a de ser la sesta parte de los yndios del pueblo que han de pagar tasa porque de mugeres, muchachos ni uiejos no se a de dar mita*».²³³

IV. Posiciones respecto del servicio personal de encomienda y de la tasación del tributo

1. La posición de los jesuitas

La política seguida por los jesuitas respecto del sistema de explotación vigente en la gobernación del Tucumán puede ser dividida en dos grandes etapas.

²²⁹ *Ibid.*, p. 319.

²³⁰ *Ibid.*, p. 316.

²³¹ *Ibid.*, pp. 331-332.

²³² «Carta del licenciado don Francisco de Alfaro al rey. Adjunta ordenanzas referidas a la gobernación del Tucumán y la declaración del obispo, gobernadores y religiosos (23 de enero de 1612)», en: Levillier, 1918c:306.

²³³ *Ibid.*, p. 311.

En la primera de ellas, signada por los dictámenes de los jesuitas peruanos y por las directrices del general de la Compañía, Claudio Aquaviva; los religiosos jesuitas determinaron desde el inicio mismo -como provincia religiosa- la abolición del servicio personal en el fuero interno a la Compañía. Durante la segunda de las etapas, luego del arribo del visitador de la audiencia de Charcas al Tucumán; los religiosos de la Compañía no sólo reafirman su posición «*con más fervor [...] que los [años] passados por haver venido a estas dos gobernaciones un oidor de Su Magestad*»²³⁴ sino que además le brindan a Alfaro todo el respaldo institucional necesario para desarrollar con éxito una visita que tendrá como objetivo final el dictado de un conjunto ordenanzas y la ardua tarea de su defensa.²³⁵

Entre los documentos de los jesuitas peruanos que marcan el inicio de la primera etapa y que tienen como eje central la problemática referida a la explotación indígena en el Tucumán; merece destacarse el parecer que, presentado por el padre Juan Pérez de Menacho en 1601²³⁶ y rubricado por los religiosos de la Compañía en el Perú en 1608;²³⁷ fue utilizado políticamente por los jesuitas del Tucumán a fin de respaldar la posición asumida en contra del servicio personal.²³⁸

²³⁴ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre General Claudio Aquaviva (15 de febrero de 1612)», en: Vargas Ugarte, 1951:132.

²³⁵ La sugerencia para que el oidor busque el respaldo de los jesuitas del Tucumán, proviene del virrey del Perú, el Marqués de Montesclaros quien, en una carta al licenciado don Francisco de Alfaro escrita el 18 de marzo de 1611, le señala «*Muy conocido es el fruto que hacen los padres de la Compañía de Jesús donde quieran que entran y así tengo por cierto resultará de su asistencia en esa tierra*». Reproducida en: Doucet, 1977:43.

²³⁶ «Parecer sobre las principales ordenanzas del gobernador del Tucumán Gonzalo de Abreu relativas al servicio personal de los indios de aquella gobernación» en: Archivo General de la Nación (en adelante AGN). Manuscritos. Libro/Legajo n° 340. Doc. n° 5621. Fs 1v-1r; 2r-2v. Este documento que fue transcrito parcialmente por Bruno (1967a:445); tiene su importancia en tanto cita una tradición jurídica ya establecida sobre el tema y en cuanto relaciona el sistema de explotación con otras instancias vinculadas con la institución del «yanaconazgo» y el tiempo necesario para la doctrina y el culto. Agradezco a licenciada Elida Tedesco la ubicación y la copia de este documento.

²³⁷ *Ibid.*, F. 3r.

²³⁸ *Ibid.*, F. 3r-3v.

Entre los puntos centrales de este parecer, Menacho relaciona la explotación laboral con una profunda falta de justicia; puesto que:

«las dichas ordenanças [de Abreu] en que como por ellas se vee se contiene el servicio personal que por via de tasa han de hazer los indios a sus encomenderos, son iniustas [sic] y porque esta iniusticia [sic] es en materia grave no se puede pasar con ellas sin peccado mortal; y los encomenderos que conformandoze con ellas aprietan a los indios a que las cumplan peccan contra Justicia»²³⁹

señalando luego que:

«Todo esto se prueba lo 1º del comun sentir de todos los que en Tucumán y aca veen las dichas ordenanças [...] lo 2º [...] porque toda la tasa que en la dichas ordenanças se contiene es servicio personal tan cargoso e iniurioso a los indios»²⁴⁰

Entre los fundamentos jurídicos/eclesiásticos que cita para sostener la posición antes mencionada este sacerdote jesuita señala el tratado *«De procuranda Indorum Salute»* del padre José de Acosta; las provisiones reales del 28 de marzo de 1549, del 19 de enero de 1553 y la junta de teólogos hecha por el arzobispo Jerónimo de Loaysa.²⁴¹

En cuanto a las directrices dadas por el superior general de los jesuitas a fin de suprimir el servicio personal de la residencia de los padres de la Compañía; Diego de Torres Bollo afirma que las ordenanzas internas por la cuales dispuso que los «indios de servicio» del colegio de Chile pasaran a ser «indios de concierto», formaron parte de una orden expresa del prepósito general; pues señala que *«habiendo sabido el padre General de la Compañía cómo en este colegio de Chile se conservaba el servicio personal antiguo de los indios, se lo mando quitar»*.²⁴²

²³⁹ *Ibid.*, F 1r. El subrayado es nuestro.

²⁴⁰ *Ibid.*, F 1r.

²⁴¹ *Ibid.*, F 1r.

²⁴² «Ordenanzas sobre el trato y normas de trabajo para los indios ocupados en

Las razones con la cuales Torres Bollo fundamenta la posición de excluir el servicio personal de los colegios y residencias quedan claras en un conjunto de ordenanzas internas a la Compañía.²⁴³

1º) Porque «*todos los hombres doctos de España y de las Indias han tenido por muy injusto el servicio personal que hay en esta gobernación [de Chile] y en la de Tucumán [...] y así el rey como su Consejo lo tienen prohibido por diversas cédulas, y mandado a las Audiencias y gobernadores no lo consientan sino que tasen y reduzgan [sic] los indios, y en otra cédula despachada en el año 600 no solo prohíbe Su Majestad el servicio personal [...] [sino que además] manda a todos los perlados [sic] y provinciales de las órdenes le avisen como se ejecuta*».²⁴⁴

2º) Porque «*Su Majestad manda se quite el servicio personal de esta gobernación y de la de Tucumán y Paraguay [...] y para la ejecución [...] invía [al] señor licenciado Maldonado, presidente de los Charcas*»

su servicio, hecha por el provincial de la Compañía de Jesús (19 de junio de 1608)», en: Jara, 1965:67. El subrayado es nuestro. La elección inicial del general de los jesuitas de quitar el servicio personal del colegio de Chile, no es caprichosa sino que, se corresponde con la disposición de Torres Bollo de celebrar en esta sede de la primera congregación provincial de la provincia jesuítica del Paraguay.

²⁴³ «Ordenanzas sobre el trato y normas de trabajo para los indios ocupados en su servicio, hecha por el provincial de la Compañía de Jesús (19 de junio de 1608)», en: Jara, 1965:68.

²⁴⁴ Recurrentemente encontramos en los jesuitas la búsqueda de un argumento jurídico a la hora de justificar su posición sobre temas referidos a la política colonial. Suponemos que este mecanismo de reproducción de las cédulas reales y de opiniones de personas autorizadas no se da por fuera de un respaldo general a la Corona con respecto puntualmente al sistema de explotación de la mano de obra indígena; puesto que, como lo apuntamos en un pie de página anterior, las predisposición referida a aunar esfuerzos sobre este punto y buscar un respaldo en los miembros de la Compañía de Jesús es bien conocida por los funcionarios reales del Perú, como queda expuesto en la recomendación dada por el virrey Montesclaros a Alfaro a la hora de ingresar en las gobernaciones del Tucumán y Paraguay. Respecto de este asunto, reconocemos la importancia de complementar y entrecruzar, en una futura investigación, los argumentos y las acciones de los jesuitas de la provincia jesuítica del Paraguay con la documentación emitida entre el prepósito general de la Compañía y la Corona española.

3º) Porque «*el parecer de todos los hombres graves y doctos que la Compañía [...] del Perú²⁴⁵ [...] y de este colegio [de Chile] sienten que este servicio personal ha sido la causa de la guerra y de los castigos que Dios ha hecho en este reino, y que estos no cesarán mientras el servicio personal y agravio de los indios no cesaren*»

La consecuencia inmediata de la aplicación de esta normativa interna supuso, en primer lugar, la contratación, en mejores condiciones y en presencia del protector de naturales, de todos los indios que anteriormente habían servido en los colegios o residencias jesuíticas;²⁴⁶ en segundo lugar, el comienzo de una sutil acción para que «*los nuestros así predicadores como confesores persuadiesen [de] lo mismo a los encomenderos y los comenzasen a disponer para quando llegasse el orden del Rey*».²⁴⁷

Hecha bajo la forma de un contrato ante el protector de naturales, juez y notario²⁴⁸, la concertación de los indios trajo aparejada la fuerte reacción de los vecinos de Santiago de Chile. Peor fue la repercusión en la ciudad de Córdoba donde al aplicar los jesuitas la misma medida que en el territorio trasandino «*començo el demonio a lebanar una polbareda por medio de los vecinos que defendiendo su servicio personal, decian se perderia la tierra*»²⁴⁹, en tanto, al llegar Torres Bollo a Santiago del Estero y querer hacer «*el mismo concierto que en Cordoba*» se llegó incluso hasta la momentánea expulsión de los jesuitas de la cabecera de la gobernación; hecho que, como ya lo anticipamos anteriormente motivó el correspondiente traslado de la residencia a la ciudad de San Miguel, en la localidad de Ibatin.²⁵⁰

²⁴⁵ La fecha en la cual se elaboran las ordenanzas, nos sugiere que el parecer al que se refiere Torres Bollo es el mismo que unos meses antes respaldaron los jesuitas del Perú y que nosotros citamos con anterioridad.

²⁴⁶ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (17 de mayo de 1609)» en: Leonhardt, 1927:11.

²⁴⁷ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre General Claudio Aquaviva (15 de febrero de 1612)», en: Vargas Ugarte, 1951:134.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁹ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (6 de junio de 1610)» en: Leonhardt, 1927:70.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 72- 73.

Con la llegada de Alfaro al Tucumán se abre un segundo periodo cuya característica central estuvo dada por el respaldo que los jesuitas brindaron a la labor del oidor, por la defensa que los mismos hicieron del proyecto original y por la mayor virulencia adoptada por los «vecinos feudatarios» en su contra, quienes, luego de la publicación de la ordenanzas en enero de 1612, elevaron al rey, al Consejo de Indias y a la Audiencia de Charcas un sin número de quejas y reclamos sin ningún resultado favorable a su anulación. (Doucet: 1978:430).

Respecto del primero de los puntos; es decir la asistencia prestada por los religiosos jesuitas al funcionario judicial encargado de la visita, la misma queda expuesta a partir de los numerosos acontecimientos y testimonios que involucran a ambos actores; entre ellos cabe citar la conferencia de dos días llevada a cabo entre el oidor y el padre Torres en las afueras de la ciudad de Córdoba (Sierra, 1942:277), el acompañamiento del superior de estos religiosos en las visitas que Alfaro hizo a la gobernaciones del Paraguay y del Tucumán (Mörner, 1986[1953]:37-38) y la colaboración prestada por la Compañía para la elaboración del proyecto original de ordenanza, cuya impronta queda claramente demostrada a partir de la benévola crítica que el padre Torres realiza hacia al oidor ante la reformulación que, bajo la presión de los encomenderos, hizo del monto del tributo; señalando, que sólo en este punto el oidor de la audiencia *«se aparto del parecer que le auia dado la Compañía»*.²⁵¹

En cuanto al segundo de los temas, es decir la defensa que hicieron los jesuitas del proyecto original de las ordenanzas y en particular oponiéndose a la modificación en el monto del tributo de 5 a 10 pesos en favor de los encomenderos, el día 19 de enero de 1612, el padre Torres Bollo *«en nombre de todos los padres de estas gouernaçiones y provinçia»* declaró *«que subiendo la tasa de çinco pesos [...] los yndios no la podran pagar»* que *«los jornales que se señalan [para los indios] son cortos»* y que *«no se puede señalar a nadie tasa en seruicio personal por estar prohibido por su Magestad»*.²⁵²

²⁵¹ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (febrero de 1613)» en: Leonhardt, 1927:193.

²⁵² «Carta del licenciado don Francisco de Alfaro al rey. Adjunta ordenanzas referidas a la gobernación del Tucumán y la declaración del obispo, goberna-

Respecto de la ascendente violencia de los encomenderos contra estas acciones a partir de la publicación de las ordenanzas, la quinta de las cartas anuas es reveladora de una situación muy convulsionada y agresiva para los miembros de la Compañía. En ella y comparando el escenario actual con las persecuciones sufridas por Jesús; Torres Bollo declaraba:

«No ha decaído, por cierto, el fervor de espíritu [de la orden] [...] al contrario, parece que ha sido mayor todavía, como se puede deducir de las palabras de Nuestro Señor Jesucristo, enseñando que sus discípulos no serían más que el Maestro, y que si le han perseguido a él, perseguirán también a nosotros [...] De allí, pues, aquel entusiasmo de todos nuestros Padres [...] porque había muchas persecuciones, en todas partes, tanto que no estaba libre de ellas ningún lugar [ni] ninguna de nuestras casas más importantes de estas Provincias»²⁵³

Señalando también que las persecuciones no sólo fueron *«provocadas por la gente de afuera»* sino además, y este es un dato interesante, por la participación de un *«apóstata que había sido de la casa»*.²⁵⁴

Ahora bien ¿Es posible considerar la disidencia de este jesuita como un hecho aislado respecto de la posición que institucionalmente asumió la Compañía?

dores y religiosos (23 de enero de 1612)», en: Levillier, 1918c:338. Es importante señalar aquí que, si bien la participación del padre Torres Bollo es central en los debates y en la oposición llevada a cabo en contra de los encomenderos, ello no implica, más allá de su fuerte personalidad, que sus palabras o actos no cuenten con el respaldo de los demás religiosos de la Compañía y que, como provincial de los jesuitas, hable en nombre de todos. Por otra parte durante el periodo colonial es inconcebible, en una orden como la Compañía, que cualquiera de sus integrantes hablen y participen de manera individual y arbitraria, máxime si la oposición al servicio personal surge de una orden expresa del superior general de la Compañía en Roma.

²⁵³ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (8 de abril de 1614)» en: Leonhardt, 1927:267.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 267.

Aunque no hemos encontrado en los distintos documentos trabajados otros ejemplos de disconformidad y, por ende, nos inclinamos a considerar esta «apostasía» como un hecho aislado; creemos que, en una estructura profundamente jerárquica y verticalista como fue la Compañía de Jesús, cualquier tipo de disidencia a los lineamientos centrales de la institución se vio sujeta a algún mecanismo de control interno.

Este mecanismo o instrumento de control no fue otro que las «*Ordenaciones generales para esta Provincia del Paraguay*»; con el cual el general de los jesuitas mandó a sus integrantes:

«[1º] que no se den pareceres contra los indios, y así en materia de malocas, guerras o imposiciones y cargas, en que nos suelen pedir parecer, no lo daran los Nuestros en manera alguna, aunque más los importunen [2º] que reprehendan nuestros Predicadores a los Españoles de cuando en cuando los agravios de los Indios; [y] lo haran en las cosas dichas de malocas, guerras y otras imposiciones, defendiendo a los Indios, lo que D.N.S.²⁵⁵ y el Rey manda²⁵⁶ en la dicha Razon, como por su misericordia se han hecho en lo que toca al servicio personal destas tres gobernaciones²⁵⁷ [...] y lo mismo se hara en lo que resta, hasta que se acabe, de extirpar este infernal servicio y asentar las Ordenanzas [de Alfaro] y componer las conciencias de los vecinos»²⁵⁸

Con la elección de un nuevo prepósito general, el padre Mucio Vitelleschi, y con el arribo de un nuevo provincial en 1615, el padre

²⁵⁵ El significado de estas siglas es «Dios Nuestro Señor».

²⁵⁶ Aquí vemos como los jesuitas se remiten nuevamente a la figura del rey y a cómo se utiliza «lo ordenado» por el monarca para el respaldo la política llevada a cabo por la Compañía.

²⁵⁷ Recordemos que, si bien el nombre oficial de la provincia jesuítica es «del Paraguay», su jurisdicción abarcó hasta 1624, las gobernaciones del Tucumán, del Paraguay (incluido el Río de la Plata) y Chile.

²⁵⁸ «Ordenaciones generales para esta Provincia del Paraguay del padre Diego de Torres, provincial de ella (1614)», en: Pastells, 1912: 249-250. El subrayado es nuestro.

Oñate; la agresiva política de los jesuitas tendió a apaciguarse y a pasar, a partir de lineamientos precisos, del fuero externo al fuero interno. Para ello, el nuevo superior de los jesuitas en el Tucumán «prohibió predicar contra el abuso [del servicio personal], y dejó librado a los confesores el arreglo de las conciencias» (Bruno, 1967a: 451).

Aunque esta medida fue considerada como arbitraria por algunos de los primeros jesuitas venidos a la región, entre ellos los padres Juan Pastor, Juan Bautista Ferrufino, Diego González y el propio Diego de Torres Bollo; como no podía ser de otra manera en la Compañía, la nueva política del prepósito general y del padre provincial será acatada. (Bruno, 1967a: 451-452)

2. La posición de los franciscanos

Si bien por algunos documentos específicos conocemos que la posición de estos religiosos en el Perú era generalmente contraria al sistema de servicios personales;²⁵⁹ por otros documentos que a continuación señalaremos, sabemos que la posición de los franciscanos en el Tucumán no tuvo todo el consenso necesario al interior del grupo. Las razones de esta falta de acuerdo no son para nada ajenas a la dinámica de una orden que, a diferencia de la Compañía de Jesús, muestra claramente los límites de su estructura interna a la hora de imponer con firmeza y rapidez ciertos criterios.²⁶⁰ En este sentido aunque la posición de superiores de

²⁵⁹ Entre ellos importa destacar el «Parecer del padre fray Miguel Agía lector de theología de la Orden de San Francisco sobre una cédula real de Su Magestad... que trata del servicio Personal, y Repartimientos de Indios del Píru», en: Agía, Miguel 1946[1604]:36.

²⁶⁰ Respecto de este punto es más que abundante la bibliografía y los escritos de la propia orden franciscana que señalan, por un lado, las rupturas y desavenencias producidas adentro de esta familia religiosa con respecto cuestiones tales como la «pobreza» en la vida de los frailes y a toda forma de «apropiación». Por otro lado queda en claro, a partir de estos escritos, la falta de mecanismos para la resolución de los conflictos al interior de la misma y imposibilidad de la estructura de imponer y encuadrar con firmeza y desde «arriba» a los disidentes. Una prueba contundente de esta afirmación es que durante la vida, y más aún a partir de la muerte, de San Francisco ocurrida en 1228, las orden se dividió y no pudo contener las agudas disputas en torno de quién

la orden franciscana se inclina favorablemente a la abolición del sistema de servicios personales y si bien, luego del arribo del oidor de la audiencia de Charcas, el nivel de las desavenencias llega a una mínima expresión; la falta de consenso siempre estuvo latente. Es más, si a la postura expresada por el guardián del convento de Santiago, fray Baltasar Navarro, durante el mandato del gobernador Alonso de Rivera respecto de que

«no se pueden tassar estos yndios para que den un tanto a sus encomenderos como hacen los del Perú, porque ni tienen respeto a sus curacas [...] ni es gente (digo la mas) que por solo amor y buenas razones se moverá a pagar [...] [y que] por todo lo dicho me parece que el tributo que se les imponga sea trabajo personal»²⁶¹

le sumamos, a principios de diciembre de 1611, una nueva declaración de las autoridades de la custodia de San Jorge señalando que *«el dicho servicio personal, como el día de hoy se practica y usa [...] no es lícito»²⁶²* y a esto le agregamos otra declaración conjunta, esta vez del 29 de diciembre, afirmando que *«las dichas ordenanzas [de Alfaro] estan muy buenas en conformidad de lo dicho y del bien de toda la tierra»²⁶³*; la información se presenta, cuanto menos, contradictoria.

representaba con mayor fidelidad el ideal dejado por el «pobre de Asís». Producto de ello y a diferencia de otras congregaciones religiosas; los franciscanos se encuentran divididos en tres obediencias o familias: los franciscanos «menores», los franciscanos «conventuales» y los «capuchinos». Para profundizar sobre aquellos aspectos que atañen a las disputas y a la falta de mecanismos con qué encuadrar las posturas diferentes dentro de la orden, ver: Desbonnets (1991[19830]) y Bórmida (1997).

²⁶¹ «Parecer que dio el padre fray Baltasar Navarro de la Orden de San Francisco al señor Don Alonso de Rivera sobre lo que convenía hacer para el bien de los naturales y descargo de la conciencia real (1607-1611?)», en: AAC. Convento franciscano, 1578-1678. Leg. 56. Tomo I. P. 3.

²⁶² «Junta de notables verificada en 1611 bajo la presidencia del obispo fray Fernando de Trejo y Sanabria y con asistencia del gobernador Rivera y de los superiores religiosos (12 de diciembre de 1611)» en: Palacio, 1971:302.

²⁶³ «Carta del licenciado don Francisco de Alfaro al rey. Adjunta las ordenanzas referidas a la gobernación del Tucumán y la declaración del obispo, gobernadores y religiosos (23 de enero de 1612)», en: Levillier, 1918c:336.

Creemos que un principio de solución a esta aparente contradicción no estaría dada por el cambio repentino en la opinión de alguno que otro fraile, sino por la falta de acuerdo, lo cual -expresado en un marco de mayor libertad propio de la espiritualidad franciscana- señala la ausencia de una estructura con la cual encuadrar las desavenencias de los integrantes de la custodia del Tucumán. En este sentido una misiva del cabildo de Santiago del Estero escrita en febrero de 1612 y dos de los párrafos de una carta que el provincial de los jesuitas envía a su superior en Roma, nos dan la pauta con la cual sostener la hipótesis de que, en la práctica, no todos los franciscanos habrían respaldado lo que en la teoría habían declarado respecto del servicio personal y de las ordenanzas de Alfaro.

En cuanto a la pista que brinda la carta del cabildo santiaguense; es la propia declaración de los integrantes de este cuerpo capitular la que señala el grado de participación y el respaldo que recibió el oidor por parte del obispo y de los religiosos. En este sentido el parecer de los vecinos encomenderos es que Alfaro se habría valido, para respaldar su postura, de la ayuda los religiosos de la Compañía de Jesús, del obispo Trejo y de «*algunos prelados de San Francisco*».²⁶⁴

Respecto de los dos párrafos de la carta anua escrita al superior de la Compañía; el padre Torres Bollo señala, en el primero de ellos, que no fueron solamente los jesuitas los que recibieron agravios y persecuciones por haber defendido «*con más fervor que nunca la libertad de los indios*» sino que además entre los partidarios de la abolición del servicio personal había «*algunos religiosos de Señor S. Francisco*» agregando, en el segundo de los enunciados, que la abolición de este sistema no solamente fue defendida por los padres de la Compañía sino también por «*los más*» de la orden franciscana.²⁶⁵

²⁶⁴ «Carta del cabildo de Santiago del Estero en que presenta al Rey los daños y perjuicios que ha ocasionado en aquellas provincias la visita del licenciado don Francisco de Alfaro (20 de febrero de 1612)» en: Gandía, 1939:452.

²⁶⁵ «Carta anua del padre Diego de Torres al padre general Claudio Aquaviva (15 de febrero a 10 de mayo de 1612)», en: Leonhardt, 1927:483-485.

3. La posición de los mercedarios

Si recordamos lo anteriormente dicho respecto de la adhesión que algunos de los mercedarios le prestaron al levantamiento encomendero encabezado por Gonzalo Pizarro contra las Leyes Nuevas que prohibían los servicios personales, y a ello le agregamos una lógica cercana al proceso de conquista expresada en su mayoritaria participación en las expediciones armadas y, como consecuencia de ello, en el reparto que «a base de los solares, tierras y encomiendas de indios» les fueron entregadas «en recompensa de los méritos adquiridos durante el proceso anexionador» (Borges Moran, 1992:13;44); no resultaría para nada extraño que en nuestra región, los integrantes de la real y militar orden de La Merced salieran presurosos en la defensa de ciertos privilegios que son propios del grupo conquistador y que asumieran una posición respecto del sistema de explotación similar al planteado por el sector de los encomenderos.

En cuanto a los argumentos utilizados para la defensa de ciertos privilegios vemos como, en el caso del litigio entre los mercedarios y el gobernador Hernando de Lerma para que el superior religioso le muestre los títulos de encomienda que tenían los dichos conventos; fray Nicolás Gómez le responde, desde la lógica de la conquista, que «*los dichos yanaconas están bien dados y se poseen con justo título*» puesto que ellos han «*sido compañeros y participes de los trabajos y conquistas [...] ayudando a descubrir y a poblar [...] sin por ellos haber rrecibido estipendio*». ²⁶⁶ Esta respuesta, que podríamos considerar como de derecho adquirido y que es cercana a los argumentos del sector encomendero, encuentra su analogía en la posición que posteriormente asumen los mercedarios con respecto del sistema de explotación indígena. Así, desde Santiago del Estero y en contra de todas las denuncias por nosotros

²⁶⁶ «Autos de los procedido por parte de Hernando de Lerma, gobernador del Tucumán, contra el fray Nicolás Gómez comendador del convento de Nuestra Señora de La mercedes de Santiago del Estero sobre que justificase la posesión de los indios encomendados que tenía su orden en aquella provincia (23 de agosto de 1581)», en: ACC. Convento de la Merced, Compañía, Teresas, Catalinas. Leg. 57. Tomo I. pp. 2-3.

citadas, el provincial de los mercedarios, Pedro López Valero, no hace más que repetir el mismo argumento de los «vecinos feudatarios» respecto del buen tratamiento dado a los indígenas. En este sentido, el religioso no sólo afirma que en épocas de sequías, «*los encomenderos venden lo que tienen*»²⁶⁷ para el sustento de los «naturales»; sino que además agrega que

*«el tributo que los yndios davan [...] no es con tanto exceso como ha ponderado por algunos, pues no es mas su trabajo que sembrar y cojer para ellos y su encomendero y guardar algun ganado y por esto andan muy bien tratados, alimentados y dotrinados de todo lo cual carecian antes que los españoles entrarán en esta tierra»*²⁶⁸

Similares son los términos en que se pronuncia, quién fuera dos veces provincial de los mercedarios en el Tucumán, fray Pedro Guerra; señalando

*«que es cosa muy notoria y savida trabajar un indio del Pirú en una semana, mas que otro de estos [del Tucumán] en un mes»*²⁶⁹

agregando que para pagar la tasa dispuesta por Alfaro,

*«sera nesasario ser mas maltratados y vejados y [con] mucho mas rigor del que sus encomenderos usan con ellos»*²⁷⁰

Ahora bien y luego de esta panacea pro-encomendera, ¿Es posible considerar como válido el consentimiento dado por estos frailes mercedarios en la junta que, presidida por el obispo y con la presencias de los

²⁶⁷ «Carta al rey del padre mercedario fray Pedro López Balero (18 de noviembre de 1611)», en: ABNB, CACH, 681 f. 1v.

²⁶⁸ *Ibid.*, f. 1v.

²⁶⁹ «Carta al rey del padre mercedario fray Pedro Guerra (18 de noviembre de 1611)», en: ABNB, CACH, 680 f.1v.

²⁷⁰ *Ibid.*, f. 1v.

prelados de otras religiones, señaló que el servicio personal conforme a las ordenanzas de Abreu «*no era lícito?*».²⁷¹

La respuesta a esta pregunta puede ser clarificada a partir de la información que brindan los propios participantes de dichas reuniones. El primero de ellos, fray Pedro Guerra, si bien declaró que en las juntas que Alfaro hizo en Santiago del Estero «*todos afirmamos que, absolutamente hablando, el servicio personal con entero dominio sobre los naturales y sus hijos, no era bueno*»²⁷² luego agrega que, en este caso, su parecer «*fue siempre que, sobre el trabajo que hasta aquí han tenido, conforme a la tasa de Gonzalo de Abreu, se les añadiese más*» puesto que se destruiría «*toda esta tierra*» si se dejaba a los indios fuera del entero «*dominio de los encomenderos*».²⁷³ El segundo de los mercedarios participante en las reuniones llevadas a cabo en la capital de la gobernación, fray Pedro López Valero, señala que

«[cuando] *el dicho oidor visitador pussó tassa y ordenanças [...] fue llamado para la consulta que auia de auer juntamente con el dicho visitador y así este testigo acudio [...] a donde dio su parecer [...] y a lo que se acuerda este testigo fue su parescer que los dichos naturales se tassasen dándoles sus mugeres e hijos y a ellos, los barones, se cumpliesse la tasa de gongalo [sic] de abreu.*»²⁷⁴

Sabido esto, ¿es factible extender esta posición pro-encomendera a todos los integrantes de la orden? o dicho de otro modo, ¿es posible

²⁷¹ «Junta de notables verificada en 1611 bajo la presidencia del obispo fray Fernando de Trejo y Sanabria y con asistencia del gobernador Rivera y de los superiores religiosos (12 de diciembre de 1611)» en: Palacio, 1971:302.

²⁷² «Carta del Maestro fray Pedro Guerra al rey sobre la libertad en que habían quedado los indios después que los visito don Francisco de Alfaro (12 de febrero de 1612)», en: AAC. Convento franciscano. Leg. 56. Tomo I. p. 1.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 1-2.

²⁷⁴ «Testimonio del padre mercedario fray Pedro López Valero, testigos de la Información levantada en Talavera de Madrid, para acreditar los servicios prestados por los vecinos e impugnar con ello la obra de Francisco de Alfaro (6 de Febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:425.

conocer algún disenso de los mercedarios a favor de la abolición de servicio personal y de la tasación del tributo?

Teniendo en cuenta que los mercedarios del Paraguay, según consta en el acta capitular del convento de Asunción, adoptaron una posición similar a la de sus homónimos de Santiago del Estero y si a esto le sumamos las declaraciones de los mercedarios que se encuentran localizados en otras ciudades como es el caso del comendador del convento de Talavera, fray Juan Berdún, al considerar que al tasar Alfaro la tierra, la «*dexo tan ynpusibilitada [...] que es ymposible con dicha tasa y ordenanças acauarse de poblar esta çiudad ni hazer iglesias y conventos y casas de cauildo*»²⁷⁵, nuestra respuesta es francamente negativa. Los religiosos de La merced nunca avalaron un proyecto que estuviera por fuera de las exigencias propias del sector con el cual se identificaron sino que, al contrario de los jesuitas y en menor medida que los franciscanos, al momento de considerar las propuestas del oidor, estrecharon filas con los encomenderos. Por esta misma razón no parece nada extraño que de los religiosos que declararon como testigos en la información levantada por los «vecinos» de Talavera de Madrid a fin de impugnar las ordenanzas de Alfaro, ambos hayan pertenecido a esta orden religiosa.²⁷⁶

V. La posición de los demás actores de la sociedad colonial

1. Posición del obispo

Aunque el 15 de agosto de 1609 fray Fernando de Trejo y Sanabria, segundo obispo en el gobierno efectivo de la diócesis del Tucumán, de-

²⁷⁵ «Testimonio del padre mercedario fray Juan Berdún, testigos de la Información levantada en Talavera de Madrid, para acreditar los servicios prestados por los vecinos e impugnar con ello la obra de Francisco de Alfaro (6 de Febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:492-499.

²⁷⁶ «Información levantada en Talavera de Madrid, para acreditar los servicios prestados por los vecinos e impugnar con ello la obra de Francisco de Alfaro (6 de Febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:420-434; 492-499.

claraba en su misiva al rey que «Desde que entre en este obispado [...] abra 14 años me he procurado oponer al servicio personal [...] por ser contra el derecho natural, y diuino»²⁷⁷ y si bien los jesuitas lo señalan como «compañero de ruta» respecto de la posición que institucionalmente asumió la Compañía de Jesús; lo cierto es que a poco más de un mes de la publicación de las ordenanzas de Alfaro, su parecer respecto del servicio personal ya no era el mismo. Entre los nuevos argumentos que esgrime a favor del servicio personal figuran; por un lado, lo que el denomina como la propia «incapacidad» de los indios y, por el otro, el de que gracias a la «libertad» en la que fueron puestos a partir de la normativa del oidor, los indios no sólo dejaron de acudir «a las obligaciones que tienen a sus encomenderos» sino que además, tanto la «república» de indios como de españoles quedó rematada al haber perdido los indígenas «el miedo y rrespeto a las justicias, encomenderos, doctri-nantes y caciques».²⁷⁸

¿Cómo explicar este aparente cambio de parecer? Tanto desde el ámbito de la historia eclesiástica como de la historiografía tradicional, la respuesta a este tipo de preguntas fue dada a partir de la *inadaptabilidad* de las ordenanzas de Alfaro. En este sentido, Egaña (1966:123) señala que, si bien el prelado del Tucumán tuvo una posición favorable con respecto de la abolición del sistema, la «incapacidad» laboral y cívica demostrada por los indios luego de la publicación de la normativa hizo que el obispo cediera en su posición; por su parte, Bruno (1967a: 462-463) explica que Trejo toma una postura reticente respecto de las ordenanzas, luego de comprobar los resultados negativos de su aplicación; en tanto Levillier (1931:182-183), reproduciendo parte de la carta enviada al rey el 9 de febrero de 1612, agrega que el obispo del Tucumán era contrario a una solución radical que no tuviera en cuenta la falta de responsabilidad social, capacidad y la poca «sujeción» del indígena. En

²⁷⁷ «Carta del obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo al rey, a favor de la libertad de los indios. Pide la abolición del servicio personal a que se les tenía sometidos... (15 de agosto de 1609)» en: Martínez Zuviría, 1940:264-266.

²⁷⁸ «Carta del obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria al rey, acerca de la demasiada libertad en que dejó a los indios en sus ordenanzas el licenciado Alfaro (11 de febrero de 1612)» en: Levillier, 1926:95-96.

resumen y siempre teniendo en cuenta alguna de las misivas señaladas; estos trabajos parten del presupuesto de que al obispo no le quedó otra opción más que aceptar una «realidad» que se presentaba como caótica por culpa de una visita que no tuvo en cuenta la situación ni la idiosincrasia de los grupos étnicos.

Desde nuestra perspectiva, este tipo de análisis comete el error de tratar de explicar un cambio de posición a partir de una serie de prejuicios sobre el sector indígena; y además, no tiene en cuenta las expresiones del propio obispo Trejo inmediatamente después de la publicación de la normativa; en el sentido de que, si bien en materia de conciencia las ordenanzas son «*justas y convenientes*», en materia de estado, espera que Alfaro «*habrá dispuesto lo que mas convenga al bien de esta provincia*». ²⁷⁹ O sea que si para Trejo desde el terreno de lo moral lo dispuesto por las ordenanzas no presentan ninguna objeción, cuando se pasa al terreno de lo «político» no sólo se acrecientan sus dudas, sino que además comienza una serie de reparos sobre las consecuencias «nefastas» que dichas normativas pudieran tener para el conjunto de la sociedad colonial y, particularmente, para el sector de los «vecinos» de la ciudad de Santiago con el cual, según el gobernador Rivera, el obispo del Tucumán se encuentra «*muy aunado [...] por el ynteres de algunos yndios que le prestan para sus chacaras y Granjerías*». ²⁸⁰

2. Posición del gobernador

Aunque el 11 de enero de 1612, el flamante gobernador del Tucumán don Luis Quiñones Osorio señalaba al comienzo de su gestión la entera satisfacción respecto de las ordenanzas y tasas que Alfaro había dispuesto para la gobernación del Tucumán, ²⁸¹ puesto que «*son y me han*

²⁷⁹ «Parecer dado por el obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo sobre las ordenanzas de Alfaro (11 de enero de 1612)» Citado en: Gandía, 1939:238.

²⁸⁰ «Carta al rey de don Alonso de Rivera, gobernador del Tucumán contestando a varias cédulas reales que había recibido... (11 de abril de 1610)», en: ACC. Gobierno de Córdoba del Tucumán, 1571-1787. Leg. 58. Tomo I. P. 6.

²⁸¹ Recordemos aquí que las tasas con las que se encuentra tan satisfecho el gobernador se corresponde con las que, gracias a la presión de los encomendados, fueron duplicadas respecto del monto original.

*parecido ser muy útiles, necesarias y convenientes para el remedio del servicio personal y cumplimiento de la tasa que deja puesta [...] y certifico que en ello [el oidor] ha hecho a su magestad uno de los mayores servicios que en este tiempo y provincia se le podrá hacer»*²⁸², en una misiva del obispo Trejo, fechada al mes de esta declaración, el prelado del Tucumán señalaba lamentándose «*del estado en que a quedado esta provincia con la vissita que en ella a hecho el oidor don francisco de alfaró*»²⁸³ que, gracias a la «providencial» presencia de Osorio y a su singular «*prudencia y prevenciones*»,²⁸⁴ a sido posible «*conservar esta pobre tierra*». ²⁸⁵

Ahora bien, ¿Es admisible, ante esta expresiones, considerar al gobernador Osorio como un funcionario que optó decididamente por apoyar las medidas dispuestas por Alfaro, o bien podemos considerarlo como un buen negociador que, sin dejar de justificar su accionar sobre la aplicación de ciertos puntos de las ordenanzas, actuó indudablemente a favor de los encomenderos?

Por una parte, en el contenido de la primera de sus cartas, es cierto que el gobernador está satisfecho por la tasación del tributo; aunque por otro lado, también es acertado señalar que a dos días de la publicación de las ordenanzas, el propio gobernador Osorio conjuntamente con los integrantes del cabildo santiagueño y los procuradores de las demás ciudades, reclaman y consiguen una importante disminución en el jornal que los encomenderos debían dar a los indios que sirven en las estancias de ganado mayor y menor²⁸⁶ y que, para el 11 de enero, el monto del

²⁸² «Carta del gobernador Luis Quiñónez Osorio al rey (11 de enero de 1612)» citado en: Gandia, 1939:238. El subrayado es nuestro.

²⁸³ «Carta del obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria al rey (13 de febrero de 1612)» en: Levillier, 1926:97.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 97 .

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 97.

²⁸⁶ «Carta del licenciado don Francisco de Alfaro al rey. Adjunta las ordenanzas referidas a la gobernación del Tucumán y la declaración del obispo, gobernadores y religiosos (23 de enero de 1612)», en: Levillier, 1918c: 313:330. En la publicación de las ordenanzas el monto original que el encomendero debía a pagar a los indios que trabajasen en sus estancias de ganado mayor y menor era de doce pesos incluyendo el tributo; en tanto que, con la primera

tributo con el cual Quiñones Osorio se encuentra enteramente complacido, no es la suma de cinco pesos que Alfaro planifico originalmente, sino que es el monto que ese mismo día había sido modificado en perjuicio de las sociedades indígenas (Gandia, 1939: 238;248-249). En cuanto a su actuación en la gobernación, los distintos pareceres que este redacta a posteriori de la visita no dejan dudas de que el gobernador veía la problemática indígena desde la óptica de los encomenderos. En este sentido, aunque Quiñones Osorio tienda a certificar una y otra vez cómo va cumpliendo con puntualidad lo establecido con respecto de la abolición del servicio personal, hecho para nada extraño teniendo en cuenta la función que le correspondía cumplir; por otro lado y repasando nuevamente su correspondencia, vemos como sus misivas, no sólo están llenas de quejas hacia las ordenanzas elaboradas por el oidor, sino que además estas cartas no dejan en ningún momento de respaldar, cada vez con mayor énfasis, el reclamo y el proyecto de los «pobres» vecinos de la provincia a su cargo.²⁸⁷

Así, en un parecer dado en Santiago del Estero el 4 de marzo de 1613 y luego de acusar recibo a las informaciones que en contra de las ordenanzas fueron hechas por la ciudad de Talavera de Madrid, Quiñones Osorio señala que

«desde que en buestro rreal nombre entre a gouernar estas prouinçias y después que las visito y hizo nuebas hordeanças el liçenciado don Francisco de Alfaro [...] e procurado sauer y entender los utiles o yncombiniente que podia aber y resultar [*y si bien*] e visto [...] quel aber mandado quitar el seruiçio personal [...] a sido cosa justísima [...] en

modificatoria, los jornales debidos a los indios suponen, en el primero de los casos, una merma de 35% y, en el segundo de los casos, una disminución del 50% del jornal a favor del sector privado.

²⁸⁷ En coincidencia con lo antes expuesto, Castro Olañeta, en su trabajo referido a los indios de Quilino; señala como el gobierno de Quiñones Osorio «estuvo marcado por medidas y acciones con amplios beneficios concedidos a los encomenderos, y especialmente al General don Pedro Luis de Cabrera encomendero de Quilino, alguna de las cuales no acataban las ordenanzas de 1612, aún cuando estuviesen vigentes». (Castro Olañeta, 2003:136)

todo lo demas hallo las dichas tasas y hordenanças muy contrarias al bien y conseruación destas prouinçias»²⁸⁸

agregando que, respecto de la información del cabildo

*«de nuestra señora de talauera [...] se le deue conçeder a la dicha çiudad y a las demas destas prouinçias lo quel el procurador general dellas en su nombre lleba horden de pedir a vuestra magestad»*²⁸⁹

En otra de sus cartas, esta vez del 24 de diciembre, luego de criticar la visita del oidor y de afirmar que *«con mucho trauajo [...] [e] quitado el seruiçio personal sin quedar rraastro del»*²⁹⁰ el gobernador Osorio lanza un decidido apoyo a los planteamientos de los vecinos de las ciudades, pidiéndole al rey que se sirva

*«Vuestra magestad apiadarse destos leales vasallos que tiene esta prouinçia [...] que se an visto en prosperidad y agora con auelles yo quitado el seruiçio personal [...] no tienen un pan que llevar a la boca»*²⁹¹

Agregando como los vecinos de la gobernación tienen en España

*«su procurador General çerca de la rreal persona de vuestra magestad oygales [...] que si ahora partiera de aquí lleuara muchas mas lastimas que rrepresentar»*²⁹²

²⁸⁸ «Parecer del gobernador del Tucumán sobre las ordenanzas de Alfaro (4 de marzo de 1613) en: Martínez Zuviría, 1939:515-516.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 516.

²⁹⁰ «Carta del Gobernador del Tucumán al rey con críticas al procedimiento de Alfaro y acompañando testimonio relativo a la supresión del servicio personal de los indios (24 de diciembre de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1940:530.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 530.

²⁹² *Ibid.*, p. 530.

3. Posición de los cabildos de las ciudades

Si bien por la bibliografía trabajada y por la fuentes anteriormente citadas podemos inferir cuál fue la posición de los encomenderos respecto del sistema de explotación durante los años anteriores a llegada de Alfaro; por otros documentos, esta vez provenientes de los cabildos; podemos visualizar como, luego de la partida del oidor, los «vecinos feudatarios» de la ciudades alzaron su voz en contra de una normativa que consideraban a todas luces como arbitraria y como causante de todos los males (Gandía, 1939:248-268; Bruno, 1967a: 465-468; Doucet,1978:430)

Entre los puntos en común que podemos reconocer de las protestas llevadas por los cabildos respecto de la tarea emprendida por el oidor podemos señalar; en primer lugar, el rechazo unánime a la visita y a las ordenanzas que, según los «vecinos» de la ciudad de San Juan Bautista de la Paz,²⁹³ es la principal causa por la cual los españoles «*y los mismos naturales quedamos perdidos y sin rrecurso para conservarnos*»;²⁹⁴ en segundo lugar, la búsqueda presurosa de cierto respaldo a sus demandas tanto al interior como al exterior de la propia gobernación (en este último caso a través del envío de procuradores generales).

Respecto al primero de los puntos, es decir el que hace referencia al rechazo de la ciudades a la normativa, sabemos por medio de cartas e informaciones que tanto los cabildos de Santiago del Estero²⁹⁵, como el de Talavera de Madrid²⁹⁶, de San Juan Bautista de la

²⁹³ La efímera ciudad de San Juan Bautista de la Paz, fundada en 1612 por el entonces gobernador del Tucumán Quiñones Osorio, es consecuencia de los sucesivos traslados que reconocen en su origen a la ciudad de Londres. Estuvo ubicada en cercanías del valle de Quinmivil (Catamarca) y tuvo una muy corta vida debido al asedio indígena.

²⁹⁴ «Carta del Cabildo de San Juan Bautista de la Paz al Rey, con impugnaciones a las ordenanzas de Alfaro (19 de febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:511.

²⁹⁵ «Carta del cabildo de Santiago del Estero en que presenta al rey los daños y perjuicios que ha ocasionado en aquellas provincias la visita del licenciado don Francisco de Alfaro (20 de febrero de 1612)» en: Gandía, 1939:451-453

²⁹⁶ «Información levantada en Talavera de Madrid, para acreditar servicios prestados por los vecinos para impugnar con ello la obra de Francisco de Alfaro (6 de febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:411-510.

Paz²⁹⁷, de Córdoba²⁹⁸ y de Tucumán²⁹⁹ rechazaron gran parte del cuerpo de las ordenanzas.

En cuanto al segundo de los puntos; los documentos señalan cómo las ciudades salieron a buscar cierto respaldo a sus demandas en los testimonios de todos aquellos que, ajenos a la corporación, estuvieran en desacuerdo con las ordenanzas o se sintieran perjudicados por ellas. En este sentido, cabe señalar como el sondeo no estuvo limitado a conseguir el apoyo de las autoridades civiles sino que; además, contó con el respaldo de los religiosos mercedarios y de algunos integrantes del clero secular³⁰⁰, cuya participación y calidad como testigos es de suma importancia en un régimen de cristiandad.³⁰¹

Con respecto del envío de procuradores fuera de la jurisdicción de la provincia, los cabildos no sólo decidieron que esta función de representación recayera en las manos de uno o dos de los vecinos de la gobernación, sino que además buscaron contar con el respaldo del gobernador Quiñones Osorio quién, según vimos, siempre fue proclive a escuchar sus demandas. Es importante señalar que este apoyo de quien fuera considerado por los vecinos de Santiago como «*el Padre de todos*»³⁰², de ningún modo fue gratuito sino que compartiendo ciertos in-

²⁹⁷ «Carta del cabildo de San Juan Bautista de la Paz al rey, con impugnaciones a las ordenanzas de Alfaro (19 de febrero de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:511-514.

²⁹⁸ «Dos cartas del cabildo de la ciudad de Córdoba al rey, con críticas a los procedimientos de Alfaro (15 de abril de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:517-521.

²⁹⁹ «Carta del cabildo de San Miguel de Tucumán al rey, señalando los inconvenientes de las ordenanzas de Alfaro (30 de noviembre de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:524-528.

³⁰⁰ Entre los mercedarios ya señalamos la participación de fray Pedro Guerra, fray Juan Berdún y del provincial fray Pedro López Valero entre otros. Respecto de los integrantes del clero secular que brindaron su apoyo a los planteamientos del cabildo de Talavera de Madrid podemos mencionar a Francisco de Robles, Cristóbal Rodríguez, Juan Rodríguez Retama, Jerónimo Godoy, Cristóbal García de Valdés y Melchor Jiménez de Arteaga.

³⁰¹ Con este término hacemos referencia no al cristianismo en si mismo, sino a la totalidad cultural que se encuentra orientada por él.(Dussel, 1978:47)

³⁰² «Carta del cabildo de Santiago del Estero al rey, pidiendo la suspensión de la aplicación de las ordenanzas de Alfaro (23 de noviembre de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:522.

tereses comunes con «vecinos feudatarios», el gobernador Osorio obtuvo, como contrapartida de sus buenos oficios ante el rey, el respaldo necesario para poder gestionar la continuidad de su cargo durante el mayor tiempo posible.³⁰³

De los procuradores enviados hacia la audiencia de Charcas los vecinos del Tucumán no pudieron conseguir nada; excepto que, hasta tanto la causa fuera elevada y resuelta en el Consejo de Indias, los encomenderos y todos los demás habitantes de las gobernaciones del Tucumán y Paraguay debían de respetar lo señalado por el oidor (Docet, 1978:430).

VI. Síntesis de las posiciones

Si bien desde un comienzo, por los datos que manejábamos, sabíamos que la problemática respecto de los religiosos y del sistema de explotación indígena se trataba de un tema complejo, no imaginábamos la importancia que estos debates tuvieron en la sociedad colonial, ni las *desavenencias o consensos* que se generarían al interior de cada una de las órdenes religiosas. Tampoco encontrábamos sentido a que, luego de la publicación de las ordenanzas, en enero de 1612 el obispo Trejo cambiara rápidamente de opinión y mucho menos imaginábamos la magnitud de las alianzas que, a favor de los encomenderos, se fueron concertando entre el gobernador Quiñones Osorio, los mercedarios de la provincia de Santa Bárbara y los cabildos de las ciudades. En este sentido creemos que la elaboración de este último capítulo hizo un aporte fundamental en tanto logró complejizar y dar una explicación acabada sobre aquellos sectores, que más allá de los desacuerdos internos, se posicionaron a favor y en contra de la abolición del sistema de servicio personal y de la tasación del tributo.

³⁰³ «Carta del cabildo de Santiago del Estero al rey, pidiendo la suspensión de la aplicación de las ordenanzas de Alfaro (23 de noviembre de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:522-523. «Carta del cabildo de San Miguel de Tucumán al rey, señalando los inconvenientes de las ordenanzas de Alfaro (30 de noviembre de 1613)» en: Martínez Zuviría, 1939:525-526.

Entre los integrantes del primer grupo merece destacarse la participación de los religiosos de la Compañía de Jesús quienes, luego de recibir directivas precisas del superior general y de consultar con los jesuitas peruanos, decidieron quitar todo vestigio de servicio personal dentro de la propia orden; para luego y sin permitir ningún sobresalto entre sus miembros, desarrollar una tarea constante a favor de la abolición del servicio personal. Los franciscanos por su parte, aunque no lograron comprometer a todos los integrantes de la custodia de San Jorge en la lucha contra este sistema de explotación, y por ende no tuvieron el mismo nivel de participación que los jesuitas, si ayudaron con sus intervenciones a legitimar lo que de hecho las reales cédulas y las ordenanzas de Alvaro habían legalizado.

Entre los integrantes del segundo de los grupos, es decir de aquellos sectores que en mayor o menor medida respaldaron la posición de los encomenderos y su propuesta de maximizar los niveles de explotación, merece destacarse la participación de los religiosos de La Merced, quienes cercanos a la lógica de la conquista y sin fracturas al interior de su estructura, no sólo sustentaron aquellos argumentos que se contraponían con las disposiciones dictadas por Alvaro, sino que además salieron como testigos, garantes y aliados de los sectores que fueron reticentes a la aplicación de cualquier normativa favorable a los indígenas. También nos interesa subrayar como partícipes de este sector al obispo y al gobernador del Tucumán. Del obispo diocesano hemos analizado cómo, luego de una posición favorable de la abolición del servicio, abonó, en beneficio propio, la teoría de la inadaptabilidad política de las ordenanzas y de la sujeción de los indígenas a sus encomenderos. En cuanto a la actuación del recientemente arribado gobernador Osorio hemos visto como, siendo el funcionario que tendría a su cargo la responsabilidad de aplicar las ordenanzas, en los hechos sólo fue vocero de los «vecinos» y garante de los procuradores de los cabildos de las ciudades, que como organismo representante de la postura de los encomenderos, buscaron todo tipo de alianzas y mecanismos con los cuales neutralizar las visitas y las disposiciones hechas por el delegado de la audiencia de Charcas.

Consideraciones finales

Cuando iniciábamos nuestra tarea investigativa y nuestras primeras preguntas giraban en torno a la posición asumida por los religiosos del Tucumán frente al sistema de explotación impuesto a las sociedades indígenas, nos fuimos dando cuenta que era necesario, para resolver nuestra problemática central, encuadrar a estos misioneros dentro de una «historia» mucho más compleja que tuviera en cuenta no sólo la estructura interna de cada una de las órdenes religiosas, sino también la compleja relación que se establecía con la Iglesia diocesana, con la Corona española, con los diferentes grupos étnicos a los cuales los religiosos debían evangelizar y que, todo esto, debía enmarcarse en el proceso de conquista de la región. Este panorama, mucho más complejo de lo que inicialmente nos habíamos propuesto como ante-proyecto, hizo que nuestra atención se volviera hacia caminos ya recorridos, y además produjo un conjunto de nuevos interrogantes.

Entre los caminos ya transitados, nos planteamos la revisión de aquellos trabajos y fuentes que, desde la historia eclesiástica, de una forma u otra hacían referencia al ingreso de los religiosos en el Tucumán y a su relación con el proceso de conquista o a su participación en los conflictos que se derivaban del juego de intereses y de los modelos de dominación. En este sentido, se nos presentó el problema de que la mayoría de esos trabajos hacían referencia a temas relacionados con la posición de los religiosos sobre la mano de obra indígena pero relegaban a un segundo plano a los grupos étnicos y, por ende, no brindaban mayores detalles sobre la problemática referida al sistema de explotación. Asimismo, reducían el juego de intereses y los modelos de dominación a simples cuestiones relacionadas con el honor, el prestigio o las pautas morales de los actores involucrados.

Respecto de los nuevos interrogantes que se generaron a medida que avanzaba la investigación, se hizo necesario construir un marco explicativo pertinente al problema así como sustentar, con otro tipo de

fuentes y bibliografía, un nuevo plan de trabajo que fuera capaz de responder no sólo la pregunta inicial sobre los religiosos y su posición respecto del sistema de explotación, sino también a los nuevos problemas que se fueron presentando.

Entre estos nuevos problemas, ocuparon un lugar destacado aquellos que hacían referencia tanto a la compleja estructura de la Iglesia colonial y su relación con la Corona española, como también a las diferentes jerarquías y jurisdicciones eclesiásticas que la institución había establecido para su funcionamiento. En este punto decidimos profundizar sobre la situación de la región del Tucumán, su dependencia de otras jurisdicciones eclesiásticas y sobre todo su relación con respecto de la lógica y autonomía de las órdenes religiosas que, con sus características particulares, no siempre respondían a los lineamientos generales dictaminados por un obispo cuya diócesis coincidía solamente con una parte de la jurisdicción territorial de las provincias religiosas. Aquí debimos agudizar nuestra mirada para reconocer aquellos conflictos referidos a los problemas jurisdiccionales con otras regiones para así generar una nueva interpretación que desarticulara el esquema de análisis provisto por autores anteriores que circunscribían su análisis a los límites de un futuro Estado-Nación argentino todavía no constituido.

Por otra parte, para dar cuenta del proceso de conformación de la Iglesia al interior del Tucumán y del grado de inserción que -en relación con el clero secular- tuvieron las órdenes religiosas sobre los «indios de paz», tuvimos en consideración el marco histórico de la conquista y la posición o estrategia asumida por los diferentes grupos étnicos ante la invasión española. En este sentido, nuestra intención fue por un lado, conocer las etapas por las cuales la región del Tucumán paso de ser una vicaría foránea a un obispado sufragáneo de una sede metropolitana y, por otro lado, analizar el ingreso, el establecimiento y la labor de los religiosos en lo que, a posteriori de 1570 se conoció como el obispado del Tucumán, para poder avanzar en un análisis de la participación de los misioneros en la labor pastoral sobre los indios de paz y cuestionar -o confirmar- la idea tradicional de que los miembros del clero regular fueron los principales promotores de la evangelización por medio de la administración de las doctrinas indígenas.

Finalmente y cerrando nuestra serie de planteos, paradójicamente se volvió un nuevo desafío la propia problemática referida a los religiosos y a su posición respecto del sistema de explotación. En este sentido, al conjunto de los viejos interrogantes que inicialmente habíamos definido le tuvimos que incorporar nuevas variables como las características generales del sistema de explotación impuesto a las sociedades indígenas, la participación de los religiosos en los debates en torno al sistema de explotación en el Perú, la situación específica en el Tucumán y, en relación con la visita del oidor Alfaro y de las ordenanzas referidas a la mano de obra indígena, la posición que asumieron los diferentes actores de la sociedad colonial en torno a esta cuestión.

Hemos presentado hasta aquí un conjunto de nuevas preguntas y problemas que se hizo necesario considerar para avanzar en la investigación y poder alcanzar los objetivos planteados. Desarrollaremos a continuación los aportes que se hicieron a partir de estos interrogantes.

En cuanto al primero de los planteos, referido a la estructura de la Iglesia, sus relaciones con la monarquía española, la organización en diferentes jurisdicciones y, particularmente, la situación y estructura eclesiástica en la región del Tucumán pensada dentro de un conjunto amplio, pudimos, por un lado, conocer cómo se organizó la institución eclesiástica y cómo se fue relacionando con un Estado colonial que, a medida que se extendían los límites de la conquista, fue activando los mecanismos de control y cooptación necesarios para limitar la injerencia de la Iglesia y subordinar el accionar de clérigos y religiosos.

Logramos también ubicar a la diócesis del Tucumán dentro de un conjunto de otros obispados y entender el entrecruzamiento jurisdiccional de los obispados locales con las diferentes extensiones de las provincias religiosas. Es decir, analizamos el proceso por medio del cual la región del Tucumán cambió sucesivamente de estatus jurídico en términos eclesiásticos: en sus inicios dependió en calidad de *vicaría foránea* de las diócesis de Lima, de Charcas y de Chile, para luego a partir de 1570 pasa a estar sujeta como *obispado sufragáneo*, primero al arzobispado de Lima (hasta 1609) y luego al arzobispado de Charcas (hasta 1865). Paralelamente, señalamos cómo las jurisdicciones territoriales de la provincia dominica de San Lorenzo Mártir (1586), de la provincia merceda-

ria de Santa Bárbara (1593), de la provincia jesuítica del Paraguay (1604/07) y de la provincia franciscana de La Asunción (1612) en todo los casos excedieron los límites de los obispados del Tucumán, de Chile y del Paraguay, entrecruzándose los espacios territoriales de acción de los órdenes con los espacios diocesanos. En síntesis, logramos sistematizar información dispersa acerca de las jurisdicciones mayores y menores y conseguimos su entrecruzamiento a lo largo del proceso histórico que nos ocupa, presentando un mapa que permite entender las sucesivas situaciones conflictivas respecto de los límites de las jurisdicciones.

Respecto del segundo de los planteos, centrado en conocer el ingreso, el establecimiento y la labor de los religiosos, pudimos establecer que durante el primer período -el de vicaría foránea- se manifestó una serie de conflictos entre la diócesis chilena y la de Charcas por la jurisdicción eclesiástica, desarrollándose en este marco el trabajo itinerante de los religiosos desde los incipientes núcleos urbanos en un escenario donde, a la ausencia de una estructura eclesiástica sólida y a la falta de un trabajo más sistemático sobre los diferentes grupos étnicos, se sumaba una evangelización muy precaria a cargo de algún «yanacona», mestizo «ladino» o de algún religioso *de paso* por la región. Con la creación de un obispado propio en la gobernación del Tucumán, ingresamos en un nuevo ciclo marcado por la instauración de las estructuras básicas para la organización y buen funcionamiento del obispado, tanto con la creación de parroquias y doctrinas como con la puesta en funcionamiento del cabildo eclesiástico, órgano burocrático por excelencia de todo obispado.

En cuanto al ingreso y establecimiento de los religiosos pudimos visualizar que a una disparidad respecto de a la fecha de arribo de los órdenes al Tucumán, le corresponde una situación semejante respecto de los lugares de establecimiento. Esto quiere decir que si bien los mercedarios, dominicos, franciscanos y jesuitas ingresaron en diferentes fechas, su localización espacial y su crecimiento en cuanto al número de religiosos coincide con el proceso general de consolidación del espacio colonial en la región. A partir de segunda mitad del siglo XVI, vemos como el clero regular se va estableciendo mayoritariamente en la ciudad de Santiago del Estero para, gradualmente, expandirse hacia los otros

núcleos urbanos que, poco a poco, se van afianzando. Ya entrado el siglo XVII, con la consolidación de otras ciudades sobre las tierras bajas y piedemonte, con un mayor control de la ruta a Charcas y con la creación de nuevas provincias religiosas, Santiago del Estero sin perder totalmente su importancia, comienza a competir en la captación de religiosos con otras ciudades, especialmente con Córdoba. Dentro de este esquema la única orden religiosa que inicialmente trató de romper con el modelo de ocupación colonial antes mencionado fue la de los jesuitas quienes, a partir de su labor itinerante y luego de resistir la asignación de doctrinas indígenas en el Tucumán, intentarán a partir de 1615 establecerse de manera permanente en los conflictivos valles Calchaquíes.

Con respecto de la labor emprendida por los religiosos sobre los indios del obispado del Tucumán, hemos podido contrastar y matizar la idea tradicional de que la evangelización de los indios había sido llevada adelante casi exclusivamente por el clero regular. En este sentido hemos podido verificar que, si bien desde mediados del siglo XVI los religiosos fueron los principales promotores de la evangelización de los «indios de paz», a partir del siglo XVII el trabajo del clero secular sobre este mismo sector es mucho más significativo que el trabajo de los religiosos. Es decir que, si bien el número de integrantes del clero regular fue siempre superior al del clero secular, su injerencia sobre el sector indígena y su labor sobre las doctrinas es, a principios del siglo XVII, poco significativa, en tanto a las tareas llevadas a cabo por los religiosos en los conventos urbanos sólo le podemos sumar, en 1608, la asistencia a cuatro de las treinta y cuatro doctrinas señaladas por el gobernador Alonso de Rivera.

En cuanto al último de los planteos, sobre la participación de los religiosos en los debates en torno a la explotación de la mano de obra indígena, recuperamos las características generales que fue adquiriendo el sistema de explotación colonial en las zonas centrales andinas y la participación de los religiosos en dicha problemática durante el período de transición 1550-1570. Tuvimos en cuenta el apoyo que algunos mercedarios le brindaron a Gonzalo Pizarro y la preocupación del Licenciado La Gasca por la participación «escandalosa» de los religiosos de La Merced en el levantamiento pro-encomendero. Respecto de la partici-

pación de las demás órdenes religiosas y siguiendo en este punto lo ya planteado por Assadourian, vimos cómo, durante el periodo de transición, los religiosos de Santo Domingo y algunos prelados franciscanos participaron activamente y por medio de alianzas con los grupos étnicos, en contra del proyecto «señorial» de los encomenderos. Estos proyectos y alianzas eficazmente desarticulados por el virrey Toledo, marcaron el inicio de una nueva etapa en la cual a la derrota del sector encomendero le debemos sumar un fuerte embate sobre los religiosos pro-indígenas y sobre los señores étnicos.

En cuanto a la situación de los indígenas del Tucumán y la posición de los religiosos en torno a su lugar en el sistema colonial, los planteos de Lorandi y Palomeque fueron cotejados con los datos provenientes de la relectura de algunos documentos o del aporte de nuevas fuentes, pudiendo así refutar aseveraciones que, desde una historia tradicional, han hecho autores como Gandía, quien, citando y coincidiendo con Ricardo Trelles expresaba: «la civilización de nuestros padres [...] puesta a prueba por todas las dificultades que le oponía una naturaleza salvaje; rodeada y combatida por la barbarie [...] solo resultó acusada de algunos abusos o delitos particulares»; agregando además que «solo la severidad y pedantería de Alfaro veía abusos en que algunas veces se obligase a trabajar a los más haraganes, y que en ciertas oportunidades, además de los varones de trabajo, se utilizase también a las mujeres» (Gandía, 1939:218). [El subrayado es nuestro]

Nuestra tesis, gracias a la relectura de fuentes y el aporte de nuevos documentos que brindan información basada mayoritariamente en lo «denunciado» por los religiosos y por algunos particulares, ha logrado precisar aún más el delicado estado de situación de «los indios de paz» sometidos a una indescriptible explotación por parte de los encomenderos del Tucumán.

Entre los documentos que fueron recuperados a partir de una nueva lectura, citamos a modo de ejemplo lo expresado por el tesorero de la Real Hacienda Gerónimo de Bustamante en el sentido de que «*aun una tasa que hizo gonçalo de abrego en que mando se les diese a los yndios el biernes y sábado para que trabajasen en sus chacaras e ylasen para*

su vestir no se les guarda»³⁰⁴. Rescatamos también la fuerte denuncia del jesuita Francisco de Angulo quien señala que los «*encomenderos [están] tan apoderados y aseñorados dellos [los indios] que no ay esclavitud ni captiverio en berbería ny en galeras de turcos de mas subjeçion*».³⁰⁵

Entre los ejemplos que brinda la nueva documentación respecto de la frágil situación de los indios «sujetos» citamos el parecer del vicario de la Compañía de Jesús en donde señala que era muy reducido el número de encomenderos que se contentaban «*con que los yndios cumplan la tassa del trauajo Personal conforme a las ordenanzas del governador gonzalo de abreu de figueroa [y que] en muchos pueblos de toda la gouernacion no son los yndios señores de algo ni tienen tiempo ni cossa suya*».³⁰⁶

Por último y concluyendo la serie de interrogantes que se plantearon creemos que, dentro del nuevo marco explicativo, hemos sustentado y probado cuál fue la postura de cada uno de los actores que pusieron en juego su posición respecto del servicio personal y de la tasación del tributo. En este sentido y a diferencia de lo trabajado por autores como Bruno (1967), donde la disparidad de criterios y conflictos siempre se encuentran por fuera de los grupos religiosos, hemos puesto en escena no sólo las tensiones presentes en el interior de este sector, sino también en los demás actores sociales que participaron de la discusión sobre los diferentes modelos de dominación colonial.

³⁰⁴ «Carta al rey de Gerónimo de Bustamante, tesorero de la Real Hacienda acerca de las cosas que pasan en la gobernación del Tucumán y lo que hay que proveer en ello (9 de junio de 1586)», en: Levillier, 1920b:221.

³⁰⁵ «Carta original del arzobispo de Los Reyes al rey, dándole cuenta de las vacantes de las iglesias del Cuzco, de Charcas, de Quito, de Popayán, y de Santiago de Chile, de la prolongada ausencia del obispo del Tucumán y de la falta de obispo en el Río de la Plata. Transcribe una carta del padre Francisco de Angulo del año 1592 (13 de enero de 1593)», en: Levillier, 1919b: 562.

³⁰⁶ «Parecer dado por el padre Juan Romero de la Compañía de Jesús al Gobernador del Tucumán Alonso de Rivera sobre el modo de remediar los agravios y vejaciones que los encomenderos y pobleros hacen sufrir a los yndios (1607-1611?)», en: AAC. Convento de la Merced, Compañía, Teresas, Catalinas. Leg. 57. Tomo I. P. 2.

Por un lado, los encomenderos, el gobernador Quiñones Osorio, los mercedarios, el obispo Trejo y parte del clero secular propiciaban un sistema en el cual los altos niveles de explotación encontraban mínimas pautas de regulación. Por el otro, los jesuitas, parte de los franciscanos y algunos particulares, entre ellos el gobernador del Tucumán saliente, don Alonso de Rivera que, al alentar la visita de un funcionario de la Real Audiencia, auspiciaban la aplicación de un sistema de explotación regulado que, de alguna manera *adecuara* la gobernación y obispado del Tucumán a la forma de relación *indirecta* que entre encomenderos y encomendados se había definido para las zonas centrales del virreinato peruano.

En síntesis, nuestro problema de investigación definido como la relación entre las órdenes religiosas y la sociedad colonial en el Tucumán entre mediados del siglo XVI y principios del siglos XVII, y que considera específicamente las cuestiones relativas al ingreso e instalación de dichas órdenes y a su incidencia política en los debates y en la definición del sistema de explotación sobre la sociedad indígena, ha sido desarrollado a lo largo de los cuatro capítulos de esta tesis considerando los objetivos e hipótesis planteadas en la Introducción.

En el Capítulo I, hemos creído necesario profundizar, antes del desarrollo de los objetivos específicos, aquellos aspectos; relacionados con la estructura eclesiástica, que nos permitieran comprender no sólo el complejo entramado con el Estado colonial sino también la lógica institucional con la cual la Iglesia desarrolló su actividad. En este punto quisimos clarificar, en términos generales, los aspectos estructurales de la Iglesia para, en los capítulos siguientes, poder avanzar desde una lógica pertinente y dentro de un marco histórico/eclesiástico más amplio, sobre la dinámica específica que va adquiriendo la institución eclesiástica en el Tucumán.

En el Capítulo II abordamos, por un lado, aquellos aspectos que estuvieran relacionados con la organización de la Iglesia en el Tucumán en el contexto de las jurisdicciones mayores (arzobispados y obispados), por otro lado, desarrollamos el origen y la posterior conformación de las provincias religiosas de las cuatro órdenes actuantes en el Tucumán (mercedarios, dominicos, franciscanos y jesuitas) para, a continua-

ción, analizar su entrecruzamiento territorial y jurisdiccional con los obispados circundantes. La razón por la cual hemos querido incluir al Tucumán como parte y conjunto de una jurisdicción más amplia, reside en cuestionar el planteo de cierta historiografía tradicional que en muchos casos anula la vinculación de la Iglesia «Argentina» con otros espacios territoriales. Creemos que el desarrollo de un escenario distinto donde se considere al Tucumán dentro de una estructura mayor que excede en todos los casos las fronteras de la gobernación y de las diócesis, pretende responder al objetivo específico de relacionar las vinculaciones institucionales de los religiosos con otras áreas fuera del obispado.

En el Capítulo III hemos considerado, por un lado, la organización de la Iglesia al interior del Tucumán a partir del proceso histórico eclesiástico y dentro del marco de los avances de la conquista española, de la consolidación o disputa de los espacios y de la fuerte resistencia indígena; por el otro, hemos respondido al objetivo específico de reconstruir el proceso inicial de conformación de la Iglesia en el Tucumán en relación con el contexto político, social y económico, analizando la dinámica que va asumiendo dicho contexto y definiendo cuándo, dónde y cuáles órdenes hacen su ingreso en el territorio del Tucumán colonial. Finalmente y en relación con la conformación y administración de parroquias y doctrinas, hemos profundizado sobre la mayor o menor de participación de los religiosos y clérigos en torno a la tarea de evangelizar a los «indios de paz» a partir de la asistencia de las doctrinas indígenas.

Por último, en el Capítulo IV, creemos haber respondido con claridad al objetivo de comprender la posición y el accionar de los religiosos frente al sistema de explotación laboral y ante la tasación y moderación del tributo; examinando quiénes y qué tipo de conflictos o relaciones de poder se manifiestan como consecuencia de las posiciones asumidas por los distintos actores de la sociedad colonial.

Repositorios

AMC: Archivo Municipal de Córdoba

AAC: Archivo del Arzobispado de Córdoba.

AGN: Archivo General de la Nación. Buenos Aires.

ANB: Archivo Nacional de Bolivia. Sucre.

Colecciones documentales - Fuentes editas - Crónicas

AGÍA, Miguel

1946 [1604] *Servidumbres personales de Indios*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano – Americanos de Sevilla, XXV, Serie 7º, Reedición nº 1, Sevilla

ARANCIBIA, Pablo; **DELLAFERRERA,** Nelson

1974 *Los sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria. 1597,1606,1607*, Coedición de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y Editorial Patria Grande, Buenos Aires.

AYALA, Francisco de

1946 «Estudio Preliminar y Real Cédula de 1601» en: Agía, Miguel 1946[1604] *Servidumbres personales de Indios*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano–Americanos de Sevilla, XXV, Serie 7º, Reedición nº 1, Sevilla, pp.XI-LII.

CASTRO OLAÑETA, Isabel; **CROUZEILLES,** Carlos; **TEDESCO,** Elida y **TELL,** Sonia

2006 *Actas del Cabildo Eclesiástico de Santiago del Estero. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero*

(1681-1699). Tomo II, Programa de Historia Regional Andina, Área de Historia, CIFYH-UNC, Ferreyra Editor, Córdoba.

DOUCET, Gastón

1977 «Comisiones para un visitador. El Marqués de Montesclaros y la visita de don Francisco de Alfaro a las Gobernaciones de Tucumán y Paraguay», en: *Anuario de Estudios Americanos*, separata del Tomo XXXIV, Sevilla, pp. 41-47.

GANDIA, Enrique de

1939 «Apéndice Documental», en: *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios : Río de Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*, Editorial El Ateneo, Bs. As., pp.335-530.

JARA, Álvaro.

1965 *Fuentes para la historia del trabajo del Reino de Chile, Legislación*, Centro de investigación de historia americana. Universidad Nacional de Chile. Tomo I, Santiago de Chile.

LAS CASAS, Bartolomé

1995[1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Nuevo Siglo, Bogotá.

LEONHARDT, Carlos

1927 *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, Documentos para la Historia Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, T. XIX, Buenos Aires.

LEVILLIER, Roberto

1918a *La Gobernación del Tucumán. Correspondencia de los Cabildos en el siglo XVI*, Documentos del Archivo de Indias, Madrid.

1918b *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*, Documentos del Archivo de Indias, Tomo I, Madrid.

- 1918c** *Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los reyes de España*, Tomo II, Documentos del Archivo de Indias, Madrid.
- 1919a** *La Gobernación del Tucumán. Probanzas de Méritos y Servicios de los Conquistadores*, Documentos del Archivo de Indias, Tomo I, Madrid.
- 1919b** *Organización de la iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú, en el siglo XVI*, Documentos del Archivo de Indias, Primera Parte, Imprenta Sucesores de Rivadaneira S.A., Madrid.
- 1920b** *Papeles de gobernadores, siglo XVI*, Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo I, 2º parte, Madrid.
- 1921a** *Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles, siglo XVI*, Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo I, Madrid.
- 1926** *Papeles Eclesiásticos del Tucumán, Documentos originales del Archivo de Indias*, Volumen I, Biblioteca del Congreso Argentino, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.
- 1931** «Apéndice Documental», en: *Nueva Crónica de la conquista del Tucumán*, T. III, Varsovia, pp. 241-422.

LIZÁRRAGA, Reginaldo

- 1999[1604-1607]** *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Academia Nacional de Historia, Buenos Aires.

LOZANO, Pedro

- 1754** *Historia de la Compañía en la Provincia del Paraguay*, Tomo I, Madrid.
- 1755** *Historia de la Compañía en la Provincia del Paraguay*, Tomo II, Madrid.
- 1873** *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomo I, Casa Editora «Imprenta Popular», Buenos Aires.
- 1874** *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomo IV, Casa Editora «Imprenta Popular»,

Buenos Aires.

MARTINEZ SUVIRÍA, Gustavo (dir.)

1939 «Extracto de las ordenanzas de Don Francisco de Alfaró» en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo IV, N° 14, Buenos Aires.

1940 «Carta del Obispo del Tucumán, fray Fernando de Trejo al rey, a favor de la libertad de los indios» en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, Tomo IV, N° 14, Buenos Aires.

MATEOS, Francisco

1944b *Historia general de la compañía de Jesús en la provincia del Perú: Crónica anónima de 1600*, Tomo II, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

PALACIOS, Eudoxio de J.

1971 *Los Mercedarios en la Argentina: documentos para su historia (1535-1754)*, Ministerio de Cultura y Educación, Buenos Aires.

PALOMEQUE, Silvia (Dir.); CASTRO OLAÑETA, Isabel; CROUZEILLES, Carlos; TEDESCO, Elida y TELL, Sonia

2005 *Actas del Cabildo Eclesiástico de Santiago del Estero. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1592-1667)*. Tomo I, Programa de Historia Regional Andina, Área de Historia, CIFYH-UNC, Ferreyra Editor, Córdoba.

PASTELLS, Pablo

1912 *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay, según documentos originales del Archivo General de Indias*. Tomo I. Madrid.

VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.)

1951 *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1601-1718)*, Lima.

Bibliografía

ABAD PEREZ, Antolín

1992 *Los franciscanos en América*, Colección Iglesia Católica en el mundo, Editorial MAPFRE, Madrid.

ACEVEDO, Edberto

1999 «Estudio preliminar», en: Lizárraga, Reginaldo 1999[1604-1607], *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Academia Nacional de Historia, Buenos Aires, pp. 11-31.

ALBECK, María Ester

2000 «La vida Agraria en los Andes del sur», en: *Nueva Historia Argentina*, Tomo I, Cap. V, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 187-228.

AMIGÓ, María Florencia

2000 *El desafío Calchaquí, un puñado de jesuitas entre un mar de indios: La intervención de la Compañía de Jesús en el Valle Calchaquí (siglo XVI y XVII)*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Inédito.

AMPUDIA, Ricardo

1998 *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*, Fondo de Cultura Económica, sección de obras de historia, México.

ARANCIBIA, Pablo; **DELLAFERRERA**, Nelson

1974 *Los sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria. 1597,1606,1607*, Coedición de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y Editorial Patria Grande, Buenos Aires.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat

1986 [1972] «La conquista», en: Assadourian, C., Beato C., Chiaramonte J.C., *Argentina: de la conquista a la independen-*

- cia, Biblioteca Argentina de Historia y Política, Hyspanoamérica 24, Editorial Paidós, Argentina, pp. 11-114.
- 1987** «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado Colonial», en *Anuario de Estudios Americanos* XLIV, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC, Sevilla, pp. 11-114.
- 1994a [1982]** «Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino», en *Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino*, Instituto de Estudios Peruanos / El Colegio de México, Lima. pp. 151-170.
- 1994b [1984]** «La renta de la encomienda en la década de 1550: piedad cristiana y desconstrucción», en *Transiciones hacia el Sistema Colonial Andino*, Instituto de Estudios Peruanos/ El Colegio de México, Lima, pp. 171-208.
- AVALOS**, César Daniel
- 2000** *La guerra por las almas. El proyecto de evangelización jesuita en el Tucumán temprano, siglo XVII*, Salta.
- BARNADAS**, Joseph
- 1998 [1990]** «La iglesia católica en la hispanoamérica colonial», en: Bethel, I. (Ed.) *Historia de América Latina*, Tomo II, 2º Parte, Capítulo 6, Editorial Crítica, Barcelona, pp. 186-207.
- BERGIER**, Nicolás
- 1854** *Diccionario de Teología*, Tomo I, Garnier Hnos., Paris.
- BORGES MORAN**, Pedro
- 1992** *Religiosos en Hispanoamérica*, Colección Iglesia Católica en el mundo, Editorial MAPFRE, Madrid.
- BÓRMIDA**, Jerónimo
- 1997** *Datos Históricos para una eclesiología franciscana*, Mensajero de San Antonio, Fundación Franciscana Argentina, Multiversidad Franciscana de América Latina, Uruguay.

BRUNO, Cayetano

1966 *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. I, Editorial Don Bosco, Buenos Aires.

1967a *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. II, Editorial Don Bosco, Buenos Aires.

1967b *El derecho público en la Iglesia en Indias, estudio histórico-jurídico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «San Raimundo de Peñafort», Salamanca.

CABRERA, Pablo

1934 *Introducción a la Historia Eclesiástica del Tucumán*, Tomo I, Librería Santa Catalina, Buenos Aires.

1935 *Introducción a la Historia Eclesiástica del Tucumán*, Tomo II, Librería Santa Catalina, Buenos Aires.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y **MARCHENA FERNÁNDEZ**, Juan

1992 *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano*, Editorial MAPFRE, Madrid.

CASTRO OLAÑETA, Isabel:

2003 *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El caso del «pueblo de indios» de Quilino a principios del siglo XVII.* (2 vols.) Tesis de Licenciatura en Historia. Escuela de Historia, FFyH-UNC.

2006 *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El «pueblo de indios» de Quilino a principios del siglo XVII.* Alción Editora, Córdoba.

CROUZEILLES, Carlos

2006 «Intervención de la sede metropolitana de Charcas sobre la sede sufragánea del Tucumán (siglo XVII)». Ponencia presentada en la 1^o Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA. Salta, Ms.

CUGAJO, Martín

1995 «Prólogo», en: Las Casas, Bartolomé 1995[1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Nuevo Siglo S.A., Colombia.

DESBONNETS, Théophile

1991[1983] *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Editorial Franciscana Aranzazu, Oñate (Guipúzcoa).

DI STEFANO, Roberto y ZANATTA Loris

2000 *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta los fines del siglo XX*. Editorial Grijalbo S.A., Buenos Aires.

DI STEFANO, Roberto

2001 De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX», en: *Revista Andes*, N° 11, CEPIHA, Salta, pp. 83-113.

DONOSO, Justo

1855 *Diccionario Teológico, Canónico y Jurídico*, Tomo I, Imprenta El Mercurio, Valparaíso, Chile.

DOUCET, Gastón

1978 «Don Francisco de Alfaro, informante del Consejo de Indias. Dos informes de 1633 sobre el Tucumán». *Investigaciones y Ensayos* 25. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, pp. 427-456.

DUSSEL, Enrique

1978 *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Ediciones Sígueme, Salamanca -España.

DUVIOLS, Pierre

1977[1971] *La destrucción de las religiones andinas(Conquista y Colonia)*, Universidad Autónoma de México.

ECHANOVE, Alfonso

1955 «Origen y evolución de la idea jesuítica de reducción en

las misiones del Perú», *Missionalia Hispanica XII*, N° 34, Madrid, pp. 95-144.

EGAÑA, Antonio de

1966 *Historia de la iglesia en la América española (hemisferio sur)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

FARBERMAN, J. y **GIL MONTERO**. R. (comp.)

2002 *Los Pueblos de indios del Tucumán Colonial: Pervivencias y desestructuración*. EdiUnju y U.N.Q. Buenos Aires.

FERREIRO, Juan Pablo

1997 «Maquijata. Encomienda, tributos y sociedad en el Tucumán colonial temprano», en: Lorandí A. M. (comp.), *El Tucumán Colonial y Charcas*, Tomo II, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 73-128.

GANDIA, Enrique

1939 *Alfaro y la condición social de los indios: Río de Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires.

GARCIA QUINTANILLA, Julio

1964 *Historia de la Iglesia en La Plata*, Tomo I, Sucre.

GONZALEZ, Rubén

2003 *Historia de la provincia dominicana argentina: antecedentes, siglos XVI-XVII*. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel de Tucumán.

GRENÓN, Pedro

1938 *La Compañía de Jesús en Córdoba. Documentación de su establecimiento*, Imprenta Gutenberg, Córdoba.

HANKE, Lewis

1967 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Ediciones Aguilar, Madrid.

HARING, Clarence

1966[1947] *El imperio hispánico en América*, Ediciones Solar/Hachete, Buenos Aires.

- HERNANDEZ**, Ángel Santos
1992 *Los jesuitas en América*, Editorial MAPFRE, Madrid.
- KONETZKE**, Richard
1993 [1965] *América Latina: La época Colonial II*, en: Historia Universal Siglo XXI, Vol. 22, Siglo XXI Editores, Madrid.
- LE GOFF**, Jacques
1992[1965] *La baja edad media*, en: Historia Universal Siglo XXI, Vol. 11, Siglo XXI Editores, Madrid.
- LEVAGGI**, Abelardo
1991 *Manual de historia del derecho argentino (castellano, indiano/nacional)*, Tomo III, Ediciones Depalma, Buenos Aires.
- LEVILLIER**, Roberto
1931 *Nueva Crónica de la conquista del Tucumán*, Tomo III, Varsovia.
- 1943** *Descubrimiento y Población del norte Argentino por españoles del Perú. Desde la entrada al Tucumán hasta la fundación de Santiago del Estero (1543-1553)*, Espasa-Calpe S.A., Buenos Aires.
- LIZONDO BORDA**, Manuel
1943 *Descubrimiento del Tucumán, el pasaje de Almagro, la entrada de Rojas, el itinerario de Matienzo*, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- LOPETEGUI**, León y **ZUBILLAGA**
1965 *La historia de la iglesia en la América española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- LORANDI**, Ana María
1988 «El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial», en: *Revista Andina*, Año 6, Nº 1 - 1º semestre, Cuzco, pp. 135-172.
- 1997** «Etnohistoria del Área Andina Meridional», en: Lorandi A. M.(comp.), *El Tucumán Colonial y Charcas*, Tomo I,

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 15-61.

2000 «Las rebeliones indígenas», en: *Nueva Historia Argentina*, Tomo II, Cap. VII, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 285--329.

2002 *Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII*, Editorial Gedisa, UBA, Barcelona.

LORANDI, Ana María y **BOIXADOS**, Roxana

1987 «Etnohistoria de los Valles Calchaquíes en los siglo XVI y XVII», *Runa XVII-XVIII*. U.B.A., Buenos Aires, pp. 263-420.

LORANDI, Ana María y **SCHAPOSCHNIK**, Ana E.

1990 «Los Milagros de la Virgen del Valle y la Colonización de la Ciudad de Catamarca» en: *Journal de la Société des Americanistes*, Tomo LXXVI, Paris, pp. 177-198.

MARTÍN, José Pablo

1992 *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo: un debate argentino*, Editorial Guadalupe, Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

MATA, Sara y **ALTUNA**, Elena

1992 «El discurso de la evangelización», en: *Revista de los Andes N° 5*, CEPIHA, Salta, pp. 125-139.

MATTHEI, Mauro

1992 *Esbozo para un santoral latinoamericano*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires.

MATEOS, Francisco

1944 «Introducción», en: *Historia general de la compañía de Jesús en la provincia del Perú: Crónica anónima de 1600*, Tomo II, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

MEDINA, Miguel Ángel

1992 *Los dominicos en América*, Colección Iglesia Católica en el mundo, Editorial MAPFRE, Madrid.

MILLÉ, André

1958 *La Orden de la Merced en la conquista del Perú, Chile y Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires, 1218-1804*, Editores Emece, Buenos Aires.

1961 *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires*, Editores Emece, Buenos Aires.

MORALES PADRON, Francisco.

1981 *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Editora Nacional, Madrid.

MÖRNER, Magnus

1986 [1953] *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Biblioteca Argentina de Historia y Política, Hispanoamérica 13, Editorial Paidós, Buenos Aires.

1973 «La formación de la reducción y el dualismo indiano del siglo XVI», *Revista del Instituto de estudios americanistas*, FFyH-UNC, Córdoba.

MURRA, John V.

1989 [1955] *La organización económica del Estado Inca*, Editorial Siglo XXI, México.

PALOMEQUE, Silvia

2000 «El mundo indígena. Siglos XVI – XVIII», en: *Nueva Historia Argentina*, Tomo II, Cap. III, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 87-143.

2002 «Comentarios sobre los trabajos de Roxana Boixados y de Judith Farberman», en: FARBERMAN, Judith y GIL MONTERO, Raquel (Comp.), *Los pueblos de indios del Tucumán Colonial: pervivencia y desestructuración*, EdiUnju y U.N.Q., Buenos Aires, pp. 91-99.

2005 «Santiago del Estero y el Tucumán durante los siglos XVI y XVII. La destrucción de las tierras bajas en aras de la conquista de las tierras altas», en: PALOMEQUE, Silvia (Dir.) *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592-1667*, Pro-

grama de Historia Regional Andina - Área Historia del
CIFHyH, Ferreyra Editor, Córdoba, pp. 45-75

PASTELLS, Pablo

1919 «Prologo», en: LEVILLIER, Roberto *Organización de la iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú, en el siglo XVI, Documentos del Archivo de Indias*, Primera Parte, Imprenta Sucesores de Rivadaneyra S.A., Madrid.

PERUJO, Niceto y **PEREZ ANGULO**, Juan

1888a *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Tomo VI, Barcelona.

1888b *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Tomo VII, Barcelona.

1889c *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Tomo VIII, Barcelona.

PIANA, Josefina

1992 *Los indígenas de Córdoba bajo el regimen colonial (1570-1620)*, UNC, Córdoba.

PISTOIA, Benito Honorato

1973 «Los franciscanos en el Tucumán (1566-1810)», *Cuadernos Franciscanos*, Salta, pp. 5-88.

QUARLERI, Lía

2002 «Poder y resistencia, imaginario y representaciones: Los Jesuitas en interacción con los Franciscanos y los Mercedarios (Córdoba, siglo XVII)», en: Gardenia Vidal y Vagliente Pablo (comp.) *Por la señal de la cruz: Estudios sobre la Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, Siglo XVII-XX*, Ferreira Editor, Argentina, pp. 17-53.

SIERRA, Vicente

1942 *El sentido misional de la conquista de América*, Ediciones de Orientación Española, Buenos Aires.

STERN, Steve

1992 «Paradigmas de la conquista. Historia, Historiografía y Política», en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina*

«*Dr. E. Ravignani*», Tercera Serie, num. 6, 2º semestre de 1992, pp. 7-39.

STRUBE, León

1958 «La ruta de Don Diego de Almagro en su viaje de exploración a Chile», en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Número especial, Parte 1º, Dirección General de Publicidad, U.N.C., Córdoba, pp. 269-293.

TEDESCO, Elida M.

2002 «Iglesia y crédito en Córdoba. Los cambios a fines del período borbónico y de las primeras décadas independientes», en: Gardenia Vidal y Vagliente Pablo (comp.) *Por la señal de la cruz: Estudios sobre la Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, Siglo XVII-XX*, Ferreira Editor, Argentina, pp. 55-92.

TELL, Sonia y **CASTRO OLAÑETA**, Isabel

2006 «Actores, proyectos y conflictos en torno a la distribución de los diezmos en el obispado del Tucumán (siglos XVI-XVII)», en: Castro Olañeta, Isabel; Crouzeilles, Carlos; Tedesco, Elida y Tell, Sonia. *Actas del Cabildo Eclesiástico de Santiago del Estero. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1681-1699)*. Tomo II, Programa de Historia Regional Andina, Área de Historia, CIFYH-UNC, Ferreyra Editor, Córdoba.

TOSCANO, Julián

1907 *El primitivo obispado del Tucumán*, Tomo I, Imprenta de M. Biedma e Hijo, Buenos. Aires.

TORRES NOVOA, Carlos A.

1990 *Religión, Sociología y Hegemonía*, Ediciones Gernika S.A., serie: Ciencia Sociales, México.

TRUHAN, Deborah L.

1992 «Evolución de la historiografía de la conquista de los pueblos andinos», en: *Revista del Archivo Nacional de Historia*, sección del Azuay, N° 9, Cuenca.

USANDIVARAS, Brígida

1948 *El apóstol del Tucumán*, Editorial Difusión, Argentina.

VERGARA, Miguel Ángel

1942 *Estudios sobre la historia eclesiástica de Jujuy*, Universidad Nacional del Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Tucumán.

VERGARA, Miguel Ángel y **ROMERO SOSA**, Carlos

1981[1968] «Historia de la Iglesia y órdenes religiosas en el Tucumán, Chaco, Cuyo (1550-1810)», en: LEVILLIER, Roberto (Dir.) *Historia Argentina*, Tomo IV, Editorial Plaza & Yáñez S.A., Buenos Aires.

ZAVALA, Silvio

1935 *La encomienda indiana*, Centro de Estudios Históricos, Madrid.