

Comer y beber. Fiestas del cristianismo indígena en la Provincia de los Charcas del Perú (Jujuy, siglos XVI-XVIII)¹

Eating and Drinking. Festivals of Indigenous Christianity in the Province of Charcas in Peru (Jujuy, 16th to 18th Centuries)

*Enrique N. Cruz y Luisa Consuelo Soler Lizarazo*²

Resumen

El presente estudio clasifica la diversidad de fiestas del cristianismo indígena en Jujuy dentro de la Provincia de los Charcas del Perú. En este contexto, analizamos la *performance* relacionada con la comida, la bebida y la economía del gasto festivo. Al cotejar fuentes documentales en torno al tema, se corroboran situaciones de coacción, dominación y adaptación en resistencia, así como también de acoplamiento entre sistemas culturales, sobre todo a la hora de vivir la *performance* festiva. Por tanto, se plantea que las fiestas del cristianismo indígena no se limitan a meras adaptaciones a un orden de dominación; lo mismo sucede con los gastos festivos, los cuales forman parte de un sistema económico anclado en instituciones y agentes inmersos en un sistema cultural religioso complejo y diverso, no siempre conflictivo. Esto podría explicar la notable vigencia y dinamismo de las fiestas religiosas en las punas de Jujuy, del Tucumán y en todo el mundo andino.

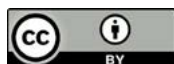
Palabras clave: festividad, religiones, amerindio.

Abstract

This study classifies the diversity of indigenous Christianity festivals in Jujuy within the Province of Charcas in Peru. In this context, it analyzes the performance related to food, drinks, and the economy of festive spending. Comparing documentary sources, situations of coercion, domination and adaptation in resistance are corroborated, as well as those of linkage between cultural systems, especially at the festive

1 Proyecto PAPIIT-UNAM IG400619 y Proyecto FONDECYT REGULAR N.1201032. Agradecemos a los evaluadores las correcciones y sugerencias hechas al artículo.

2 Enrique N. Cruz: Universidad Nacional de Jujuy y CONICET, San Salvador de Jujuy, Argentina, ORCID 0000-0003-4099-2609, profecruz@yahoo.com.ar; Luisa Consuelo Soler Lizarazo: Universidad Autónoma de Chile, Santiago de Chile, Chile, ORCID 0000-0002-6894-9728, lsolerl@uautonoma.cl



performance. Therefore, the researchers sustain that the festivities of indigenous Christianity are not limited to mere adaptations to an order of domination; it also happens with the festive expenses, which are part of an economic system anchored in institutions and agents immersed in a complex and diverse—but not always conflicting—religious cultural system. This could explain the remarkable validity and dynamism of the religious festivals in the Puna of Jujuy, Tucumán and throughout the Andean world.

Keywords: festivity, religions, Amerindian.

Introducción

Las fiestas religiosas del cristianismo indígena, ya sea practicadas de manera pública de acuerdo con la ortodoxia o en forma privada según las tradiciones nativas locales (Lara Cisneros, 2013: 217), son centrales en la vida de las comunidades de Jujuy en la Provincia de los Charcas del Perú.

Entre los siglos XVI y XVIII, estas fiestas estaban ligadas a instituciones como las cofradías y los alferazgos, que promovían el poder material y simbólico con el fin de tener acceso y control de la producción y reproducción de recursos materiales e inmateriales por parte de las comunidades indígenas. La vinculación de un sistema religioso festivo lleno de significados y ritos —liderado por feligreses indios y autoridades étnicas— con el sistema económico y cultural de dominación y de intervención por parte de agentes de poder estatal (párrocos y agentes de gobierno) dio como resultado un repertorio lleno de *performances*.³ Una especie de espectáculo en el que, a lo largo del ciclo festivo, comer y beber era el acontecimiento primario, acompañado por la danza y la música (corporalidad y sonido) (Koeltzsch, 2019).

Con base en tales consideraciones, este artículo retoma las normas sobre las fiestas religiosas paudadas por la Iglesia a lo largo de los siglos XV al XVIII en Jujuy, Provincia de los Charcas. Dichas normas abarcan un arco temporal que va de 1597 —con los sinodales del Obispado del Tucumán (Toscano, 1906: 527-574)— hasta un edicto publicado en Jujuy en 1788. En tanto, los aranceles eclesiásticos de 1774, del mismo obispado de 1774, se imprimieron nuevamente en 1849.⁴

A partir de este contexto regulador, interesa particularmente analizar las fiestas religiosas destacando dos aspectos. Uno está asociado a la *performance* festiva de la comida y la bebida; el otro, a la economía del gasto (recursos, productos y actores).

3 En este artículo se define *performance* en relación a las teorías del drama social como lo propone Turner (1986), quien explora la interacción entre un acontecimiento, un espectáculo, la audiencia y cultura, relacionando el drama ritual y social con la idea de la actuación. Para ejemplo historiográfico de su utilización, véase Cruz y Koeltzsch (2020).

4 “Edicto del obispo San Alberto a los curas y tenientes del Tucumán, Jujuy, 30 de septiembre de 1788”. AOJ, 16-3. “Aranceles eclesiásticos para el Obispado del Tucumán del obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Charcas 22 de marzo 1774”. Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (en adelante AHPJ), Sección Archivo Histórico Provincial, Caja 1.

Entre los planteamientos teóricos referenciales están los que abordan la trascendencia de analizar la comida y la bebida más allá de lo nutritivo (Mintz, 1996), y la conformación ontológica pretransicional de lo festivo en las sociedades indígenas andinas en la modernidad clásica europea (Kirk, 1998/1999; Naranjo Vargas, 2011; Lovera, 1999; Camporesi, 2006). Estos ejes de análisis acotados reconocen ser parte de un vasto sistema cultural, como demuestran estudios más amplios y profundos sobre las fiestas religiosas en los Andes (Spedding Pallet, 2004; Cruz, 2010).

Lo mismo sucede con las múltiples miradas o perspectivas de trabajo asociadas a fiestas religiosas en el mundo andino y en la región, mencionando, a manera de ejemplo, el desarrollo de la *performance* festiva como fenómeno de resistencia y rebelión, o de recuperación de la memoria autónoma indígena (Millones, 1987; Castro *et al.*, 2002; Castro Olañeta, 2002).

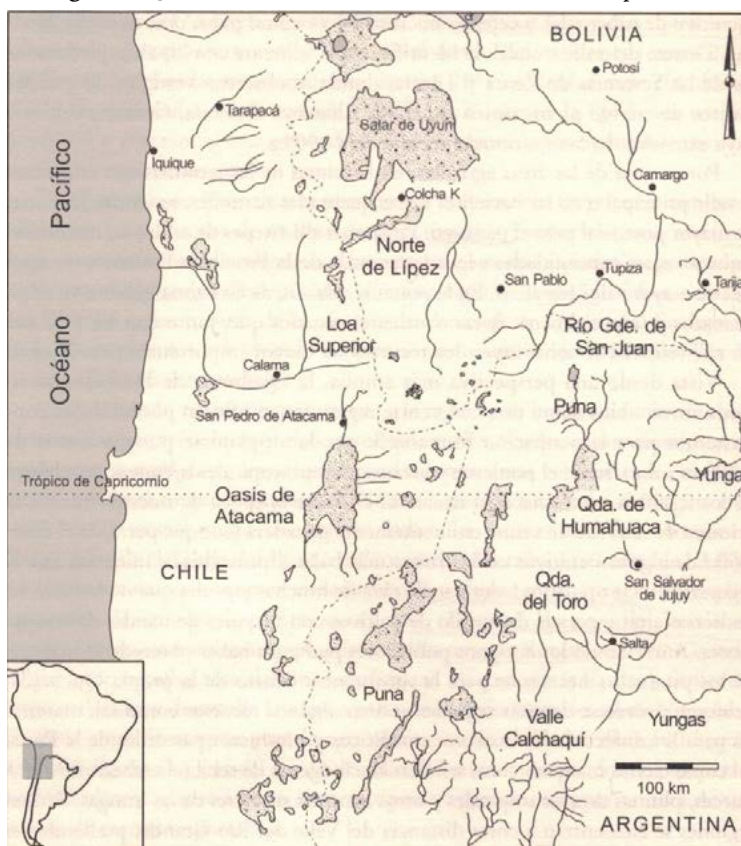
En nuestro caso, la *performance* festiva de comida y bebida,⁵ y de economía del gasto, se concentra espacialmente en los curatos indígenas de Humahuaca y la Puna del distrito de Jujuy. Este último está en la jurisdicción del Obispado del Tucumán y se caracteriza históricamente por el hecho de que, a lo largo del periodo colonial, fue el que mantuvo mayor estabilidad social y demográfica en su población indígena. Ello, debido a que las sociedades nativas no vivieron los mismos procesos de desarraigo que afectaron a otras del Tucumán, y porque a través de instituciones como las cofradías, las fiestas y la arriería, se integraron de manera agentiva a la dominación hispanocolonial (Cruz, 2014a; Conti y Sica, 2011).

En cuanto a la evidencia empírica considerada en el estudio del caso de Jujuy, abarca las disposiciones eclesiásticas asociadas al obispado y luego arzobispado de la Provincia de los Charcas y con proyección hasta el sur de Lima, porque se consideran parte de la misma región. Así lo demuestran las referencias a los lugares de emisión y publicación de la muestra documental sobre fiestas religiosas de Jujuy en la Provincia de los Charcas entre los siglos XVI-XVIII, que concuerdan con los estudios arqueológicos que tratan de la religiosidad indígena y definen el espacio como andes circunpuneños o andes centro-meridionales (Nielsen, 2010; Carrasco y Gavilán Vega, 2009) (Figura 1). También los estudios etnográficos, que lo precisan en las interconexiones regionales modernas basadas en antecedentes históricos coloniales (Merlino *et al.*, 1988).

Así la muestra de documentos históricos comprende disposiciones eclesiásticas sobre las fiestas, tanto las que las promueven como las que las prohíben, libros de fábrica parroquiales que recogen especialmente los ingresos y gastos para la construcción, mantenimiento y provisión de ornamentos de los templos, denuncias acerca que las fiestas son una excesiva carga económica para la comunidad que se contrastan con registros de elecciones de autoridades indígenas para las mayordomías y alferazgos de fiestas.

5 La comida y bebida, la danza y música, integran una triada evidenciada en la muestra elaborada de aranceles de Jujuy, también destacada en los Concilios y Sínodos limenses desde los siglos XVI al XVIII (Dussel, 1983). Aunque no se trate de la única, pues respecto de lo festivo también se reconocen otras, como la de la violencia-juego-sexualidad, risa-suspensión laboral-inversión espacial y bajo corporal-juventud-suspensión temporal (Bajtín, 1994; Heers, 1988; Burke, 1991; Davis, 1993); y en el Orbe Indiano en particular la del gobierno colonial-rusticidad-etnicidad (López Cantos, 1992; Diez Hurtado, 1994; Gruzinski, 1995).

Figura 1. La Quebrada de Humahuaca en los Andes Circunpuneños
Figure 1. Quebrada de Humahuaca in the Andes Circunpuneños



Fuente/source: Nielsen, 2010: 22.

La información aportada por los documentos históricos es contrastada con estudios regionales arqueológicos, registros folclóricos y, en un sentido más amplio, el uso de la etnografía.⁶ Eso nos facilita corroborar situaciones de coacción, dominación y adaptación en resistencia, así como también situaciones de acoplamiento entre sistemas culturales, sobre todo a la hora de vivir la *performance* festiva. Tal planteamiento permite interpretar a las fiestas del cristianismo indígena como parte de complejas estructuras y de ambientes siempre cambiantes, asociados al entorno particular festivo, que no se limitan a meras adaptaciones en resistencia a un orden colonial (Stern, 1990: 33), sino que pueden corresponder a una adaptación sincera, integral y certera en la relación de dominación. Lo mismo sucede en el análisis de los gastos, los cuales forman parte de un sistema económico anclado en instituciones y agentes inmersos a su vez en un sistema cultural religioso (Geertz, 2003: 16) complejo y diverso, que desde la perspectiva de la Historia Cultural y respecto de la modernidad clásica europea, se representa en la ecuación conflictiva entre patriciado y plebe (Jacovelli, 1991; Burucúa, 2001).

6 Se participó de las Fiestas de la Copla y Festival del Queso de Cabra en Purmamarca, Fiesta de la Comida Andina en Coctaca, de la Pachamama en Santa Catalina y de diversas advocaciones religiosas, y se realizaron entrevistas abiertas a descendientes de campesinos, pastores, arrieros y mineros nativos de San Francisco de Alfarcito y Barcena (Jujuy, Argentina) y de Capinota (Cochabamba, Bolivia).

Para desarrollar estos planteamientos hemos estructurado los apartados sobre las fiestas del cristianismo indígena en la descripción de la economía, el disfrute y la *performance* festiva.

La economía festiva

Las fiestas del cristianismo indígena en el distrito de Jujuy, en la Provincia de los Charcas, pueden clasificarse en las de advocación religiosa, de oficios (alferazgos, priostazgos y mayordomías), de cofradías y de religiosidad local, como el catolicismo poblano de la España central que convive con el de la Iglesia universal (William, 1991: 17).

Tales celebraciones, en las diversas provincias de Charcas, habilitan el espacio para que la Iglesia, los párrocos, las autoridades étnicas y los feligreses indígenas medien el gasto. Decimos medien, porque mientras algunos estudios enfatizan lo extractivo y explotador de la ecuación de dominación (Robins, 2009; Saignes, 1991; Santamaría, 1983), otros se inclinan por reconocer consensos y acuerdos (Serulnikov, 2006; Cruz, 2006). Los gastos a los que referimos son de tipo agrícola, ganadero y minero, que consisten en diversos productos de la tierra utilizados para llevar a cabo las celebraciones.

Destaca en la documentación la entrega de parte de las comunidades de chacras y “sementeras” de trigo y de harina elaborada en molinos propios para realizar las fiestas, entregar a los religiosos y proveer a la fábrica de las capillas. Es el caso de las cofradías de la Purificación y Copacabana, de San Lorenzo del Molino y de Nuestra Señora de la Candelaria del curato de Jujuy entre 1637 y 1726;⁷ las cofradías de San Francisco de Asís, Santo Domingo, Nuestra Señora del Rosario, Purificación y Copacabana de Tilcara y Humahuaca (Sánchez, 1996: 111-112), y las “sementeras” de la virgen del Rosario de Iruya, para cuya fiesta desde por lo menos inicios del XVIII se “señalan” tierras, el trabajo agrícola y hasta semillas del cereal.⁸

El segundo producto agrícola fue el maíz. Desde los inicios de la colonia en la región peruana es producido y administrado por los mayordomos en las “sementeras” y chacras de las cofradías que realizan fiestas (Poma de Ayala, 1993: 660). Por eso es que, en la provincia de Potosí, es fundamental en la economía festiva, a tal punto que su siembra y cosecha ritma el calendario de las fiestas de las cofradías de San Marcos de Miraflores (Platt, 1989: 36). En el distrito de Jujuy, el marqués del Valle de Tojo en 1798 dona “diez cargas de maíz y diez de trigo y costeó cuatro peones, que trabajaron un mes, a fin de que no se disminuyese el capital fondo” de la capellanía de Nuestra Señora de la Asunción de Casabindo.⁹

7 “Autorización para formar cofradías en San Lorenzo del Molino y títulos de las viceparroquias de Perico, Ocloyas, Los Alisos, Yavi Tumbaya y Jujuy, Jujuy, 1637-1726”. AOJ, 6-9.

8 “Imposición de la fiesta de la virgen del Rosario de Iruya con elección de autoridades, Humahuaca-Iruya, 1706-1732”. AOJ, 8-7.

9 “Informe del cura excusador y vicario pedáneo Manuel Benito Arias de la doctrina de Cochinoqa, Casabindo, 17 de diciembre de 1798”. AHPJ, Caja I. Bis.

Otro producto agrícola controlado festivamente es la papa.¹⁰ Así a lo largo del XVII y XVIII, en el marco de las cofradías y devociones de los curatos de Casabindo y Cochinoca y Humahuaca, las comunidades de feligreses indígenas asignan especialmente tierras, trabajo de mayordomos y priostes y semillas de papa para realizar las fiestas.¹¹

El ganado también es importante en la economía festiva. De manera predominante se tratan vacas criadas en estancias de las mismas advocaciones religiosas cristianas, como las cerca de 400 que administran el cura doctrinero y los gobernadores de indios de Casabindo y Cochinoca a fines del XVIII.¹² Con ellas se elaboran derivados como el queso, que se disputan en 1735 el cacique, los indios y el cura de Cochinoca;¹³ o el charqui de la cofradía de Nuestra Señora de Copacabana de Humahuaca.¹⁴

Otro ganado apetecido y muchas veces disputado son los carneros de la tierra: las llamas. En torno a este cuadrúpedo es referencial la denuncia del cacique principal e indios de Santa Catalina, en la que informan que el cura se apropia de estos ganados festivamente y que por ello todos le tenían “odio y antipatía”.¹⁵

No exentas de disputas entre pastores y dueños están las ovejas de castilla, criadas a veces en confusión con las de los caciques. Como se señala en 1726, en una visita del obispado del Tucumán al curato de Humahuaca, “dentro de las manadas de ganado ovejuno de los caciques Antonio Tucunas de Humahuaca y Pedro Colchi por Uquí” había animales pertenecientes a las cofradías.¹⁶

En cuanto a los recursos mineros festivos infaltables, encontramos a la sal. Un producto que se controla a través de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, y que los gobernadores de naturales de los pueblos de Casabindo y Cochinoca en 1826 venden para festejar, mantener los templos e iluminarlos en las celebraciones religiosas, y realizar pagos al cura y comprar ornamentos.¹⁷

10 En Jujuy hay registros de tres variedades de tubérculos que pueden corresponder a lo que de manera general en las fuentes se refiere como “papas”: *oca*, *ulluco* (lisa) y papa amarga, con la que se elabora el *chuño* (Parodi, 1991).

11 “Imposición de la fiesta de la virgen del Rosario de Iruya con elección de autoridades, libro de cofradía, Humahuaca-Iruya, 1706-1732”. AOJ, 8-7. “Causa criminal contra el cura de Cochinoca Maestro Don Valentín Albornoz Ladrón de Guevara, Cochinoca, 1735”. AOJ, 8-15. “Libro Nuevo de la cofradía de la virgen de Nuestra Señora Madre de Dios de Copacabana de este pueblo de San Antonio de Humahuaca”. AOH.

12 “Inventarios realizados por los curas excusadores del curato de Casabindo y Cochinoca, 1798, 1799, 1801, 1803, 1804, 1813, 1826”. AHPJ, Caja I. Bis.

13 “Causa criminal contra el cura de Cochinoca Maestro Don Valentín Albornoz Ladrón de Guevara, Cochinoca, 1735”. AOJ, 8-15.

14 “Libro Nuevo de la cofradía de la virgen de Nuestra Señora Madre de Dios de Copacabana de este pueblo de San Antonio de Humahuaca”. AOH.

15 “Expediente formado por el cacique principal de Santa Catalina contra su cura, Jujuy, agosto de 1781”. AHPJ, Archivo Ricardo Rojas (en adelante ARR), IX-2.

16 “Libro Nuevo de la cofradía de la virgen de Nuestra Señora Madre de Dios de Copacabana de este pueblo de San Antonio de Humahuaca”. AOH.

17 “Expediente sobre el derecho de la sal que se cobra por el señor gobernador de naturales del Pueblo de Cochinoca, Jujuy, junio y julio de 1826”. AHPJ, Caja 2, 1826.

El disfrute de la fiesta

La economía festiva descrita se fundamenta en el gusto de beber y comer, ya que desde tiempos prehispánicos, ofrecer bebidas y comida es parte de los festejos a las divinidades andinas (Millo-nes, 1987: 168). La abundancia de lo que se ofrece en las fiestas sin escatimar en el homenaje a los santos patronos coloniales seguirá siendo relacional con consumos excesivos de los festejantes, a tal punto de asociar el beber con la embriaguez.

Son múltiples las disposiciones para regular lo que las autoridades coloniales consideran “excesos de los naturales” en el beber durante las fiestas. Por ejemplo, esto figura en el primer reglamento vigente en el Tucumán de 1597 y se repite en los demás hasta el último de 1783.¹⁸

El gusto por la bebida y sus efectos registrados y condenados por las autoridades eclesiásticas españolas se relaciona con la habilitación en esas instancias de la recuperación de la memoria autónoma y resistente (Castro *et al.*, 2002: 81-84). También porque el hecho de “beber mucho y tener cabeza fuerte que no se trastorne” y de repartir bebida, corresponden a atributos asociados a capacidad y resistencia de los cuerpos, y a rasgos del nuevo poder colonial de los curacas, caciques y gobernadores de indios (Saignes, 1987).

La embriaguez en las fiestas religiosas no solo figura en las disposiciones eclesiásticas, sino también es la palabra escrita de las autoridades civiles de Potosí,¹⁹ las arzobispales de Charcas (Adrián, 1996: 102) y del obispado del Tucumán, que argumentan que, por ejemplo en Humahuaca (Jujuy), es costumbre inveterada de los feligreses indios y sus autoridades indígenas.²⁰

18 “Sinodales del obispo del Tucumán fray Fernando de Trejo y Sanabria, sobre doctrina de los naturales, administración de sacramentos, y reformatión de costumbres, Santiago del Estero, 19 de octubre de 1597” (Toscano, 1906: 541). “Año de 1731. Contiene la observancia de los sinodales del Arzobispado de Charcas, Valle de Zinti, 21 de junio de 1731”. AHPJ, AMVT, Carpeta 72. “Ordenanza para que los corregidores den cuenta de lo que se excediere por los curas y doctrineros, Lima, 20 de febrero de 1684. Copia elevada por el virrey del Río de la Plata, Jujuy, 18 de enero de 1797”. AOJ, 6-2. “Auto edicto a los curas y vicario de la diócesis del Tucumán del Maestro Bartolomé Dávalos, Santiago del Estero, 1 de febrero de 1692” (Toscano, 1906: 150-155). “Copia del Auto de aranceles del Obispo del Tucumán Sr. Dr. don Juan de Sarricolea y Olea, del 16 de febrero de 1731”, en “Causa criminal contra el cura de Cochinoqa Maestro Don Valentín Albornoz Ladrón de Guevara, año 1735”. AOJ, 8-15. “Real provisión al gobernador de Buenos Aires sobre fiestas y excesos en nombramiento de alferazgos entre indios en la audiencia de Charcas, 5 de julio de 1770”. AGN, IX-Interior, 30.1.3.

19 “Auto de averiguación sobre los excesos en las fiestas de cofradías y designación de alféreces, Potosí, 3 de agosto de 1662”. ABNB, Real Cédula, 456, 1662, 2 folios.

20 “Absolución al cura del beneficio de Humahuaca por acusación de maltrato a sus feligreses indios, Humahuaca, 26 de junio de 1752”. AOJ, 1-24. “Denuncia del presbítero domiciliario del obispado del Tucumán contra el arpero y cantor del beneficio de Humahuaca, Jujuy, 1 de abril de 1752”. AOJ, 1-28.

En relación a la embriaguez, es preciso señalar que es algo que también es costumbre en la Europa medieval, donde está fuertemente asociada a ritos, como la repartición del vino, siendo legado para las misas en beneficio de los chantres que asisten a ellas.²¹

En el caso de las fiestas del cristianismo indígena de Jujuy, la intendencia de Salta del Tucumán identificó las tres bebidas que se consumen: chicha, vino y aguardiente. Con el fin, obvio, de regular su consumo por sus efectos laborales nocivos:

Que causando el brebaje de la chicha, tomando como acontece en mucha cantidad, los mismos odiosos y abominables efectos, que el vino, y el aguardiente tomados en menor cuantía, cuiden los alcaldes de que tengan indispensables cumplimientos los mencionados autos proveídos por este gobierno y por ellos y esta providencia en cuanto prescribe la pena de ebrios.²²

De las tres bebidas, la chicha no figura en las publicaciones registradas de la Iglesia, lo que puede interpretarse como una ausencia de consumo autóctono (Ferro, 2017: 135). Sin embargo, por el contexto local con predominancia de población nativa indígena, el silencio en las fuentes tiene más que ver con una invalidación religiosa cristiana de las bebidas tradicionales (Corcuera de Mancera, 1991: 236).

Lo cierto es que las fiestas religiosas forman parte del modo de ser y estar en el mundo, constituyendo un espacio de conjunción entre lo permitido y no permitido, entre lo sagrado y lo profano. Esto último fue la batalla de las autoridades eclesiásticas; a manera de ejemplo puede mencionarse la regulación de los excesos del obispado del Tucumán en 1731: “Celándose en semejantes comidas bebidas y en la abundancia de vino y aguardiente que dan lugar a embriagueces con ofensa de dios Nuestro Señor”.²³

Las tradiciones para festejar van a mantenerse vivas en los cantares populares recopilados a comienzos del siglo XX, con referencias verificadas al periodo colonial sobre las infaltables bebidas: chicha, vino y aguardiente:

Tocá, Tocá tu cajita,
que se divierta la gente.
La chicha no se ha acabaó,
ni el vino ni el aguardiente. (Carrizo, 1934: 402)

21 La institución religiosa lo había incorporado legítimamente en las festividades bajo medievales, en, por ejemplo, la fiesta de la Botella en Evreux de 1235, que tenía un legado para misas que se realizan “sobre el pavimento del coro, durante la misa de óbito, un paño mortuorio y en las cuatro esquinas de ese paño se pondrían cuatro botellas llenas de vino y otra en el centro, todo en beneficio de los chantres que hubieran asistido a la misa” (Heers, 1988: 84).

22 “Auto de la intendencia de Salta del Tucumán de Ramón García Pizarro, Salta y Jujuy, 10 y 11 de abril de 1794”. AHJ, ARR, XLII-1.

23 “Copia del Auto de aranceles del Obispo del Tucumán Sr. Dr. don Juan de Sarricolea y Olea, del 16 de febrero de 1731”, en “Causa criminal contra el cura de Cochinoca Maestro Don Valentín Albornoz Ladrón de Guevara, año 1735”. AOJ, 8-15.

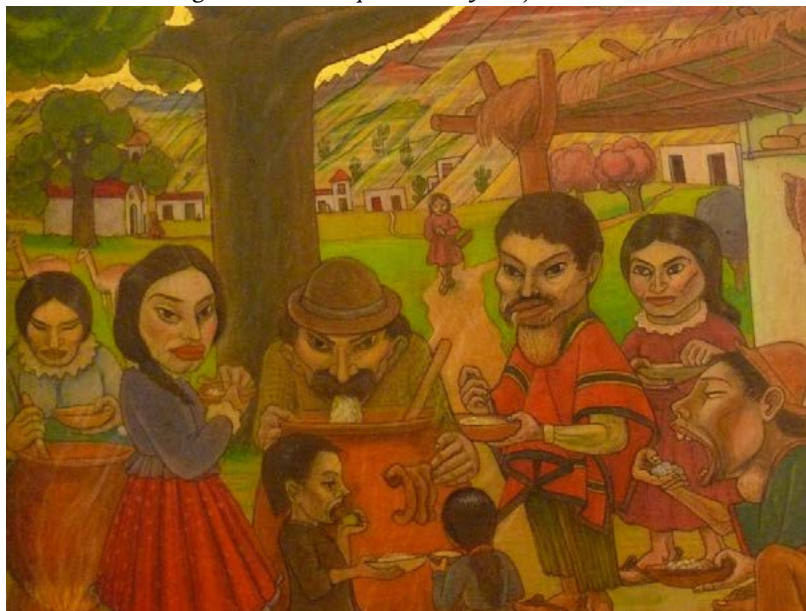
Chicha es un término traído de la isla Española para referir a lo que en quechua era *aca* y en aymara *cusa*, y se la considera una bebida que emborracha más fácilmente que el vino de Castilla (Echeverría y Muñoz, 1988: 122-123). En cuanto a su preparación, según el visitador dominico de la provincia del Perú, la

Hacen los unos y los otros una chicha o bebida, llamada sora, de maíz tallado; echan el maíz en unas ollas grandes en remojo, y cuando comienza a entallecer sácanlo, pónenlo al sol, y después hacen su bebida. Es calidísima la bebida que deste maíz hacen en extremo, y muy fuerte; abrásales las entrañas, e para que más presto les emborrache, si tienen vino, mézclanlo con ella, añaden fuego a fuego, y mueren muchos. (Lizárraga, 1928: 285-286)

En el Tucumán y de manera particular en Jujuy, una descripción de comienzos del siglo XX señala que la que se consume localmente es la chicha *muqueada*, es decir, mascada y puesta en cántaros²⁴ o *virques* (Figuras 3 y 4) (Carrizo, 1934: 247). Dicha técnica de elaboración puede apreciarse en la Figura 2.

Figura 2. Los muquiadores de Alejandro Ache

Figure 2. The muquiadores by Alejandro Ache



Fuente: Colección del Complejo Histórico del Norte ubicado en el Cabildo de Salta. Crédito de la foto del Museo de Bellas Artes de Salta donde está en calidad de préstamo cedido por el Museo Nacional de Argentina. Source: Colección del Complejo Histórico del Norte, in Cabildo de Salta. Photo credit of the Museum of Fine Arts of Salta where it is on loan from the National Museum of Argentina.

24 “En el *virque* se cocina y en el cántaro se deja reposar. Yo preparo con harina de *wuiñapu* (maíz negro) hay que hacer brotar el maíz y después secarlo y moler. Así se fermenta como cerveza”. ¿De quién aprendiste vos? “De mi mamá, hacíamos para vender, mi viejo laburaba en Zapla y mi mamá hacia chicha para los paisanos cochabambinos, picante de pollo y de lengua, jaja. Mis viejos son de Capinota, el mismo pueblo de los Kjarkas [popular grupo de música andina de Bolivia]. Son vallecitos a dos horas de Cocha. En todo el valle se hace chicha y siempre la elaboran las mujeres [tienen secretos]”. Testimonio de Mario Rocabado, Barcena (Jujuy, Argentina), 2 de septiembre de 2020.

Figura 3. Cántaro

Figure 3. Jug



Figura 4. Virque

Figure 4. Virque



Fuente: fotografías de Mario Rocabado. Source: photographs by Mario Rocabado.

El vino que los feligreses indígenas consumen en Jujuy proviene de las haciendas tarijeñas de caldos donde, por ejemplo, concurren los tributarios encomendados de Casabindo y Cochinoca a la vendimia de la hacienda de La Angostura, propiedad del encomendero y hacendado Juan José Campero (Cruz, 2014b). O bien, que reciben como parte del salario por la mita que prestan para los azogeros de Potosí (Santamaría, 2001: 39-41).

En cuanto al aguardiente, diversas y dispersas referencias documentales nos permiten reconstruir que proviene de Cuyo y el Alto Perú. Por ejemplo, hay referencias a aguardiente importado de las viñas de Catamarca²⁵ (específicamente las haciendas jesuitas de Andalgala y Guasán)²⁶ y de San Juan.²⁷ También se consumen caldos de Tarija que abastecen además al centro minero de Lípez y la frontera con el Chaco.²⁸ A fines del siglo XVIII se suma a estos destilados el aguardiente de caña de azúcar de haciendas locales de Jujuy.²⁹

En relación a la comida, volvemos a referir la chicha porque tiene la particularidad de ser bebida y alimento. En el mundo andino especialmente se la consume en los ayunos ceremoniales de maíz, cópula y ají, que se hacen en durante las liturgias rebeldes como la de *Taki Onqoy* (Millones,

25 “Inventario de bienes de Antonio Sayas, Jujuy, ¿1750?”. Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ), 36-1210.

26 “Escritura de contrato de aguardiente entre el padre Pedro Andreu y Juan Francisco Ribas, Jujuy, 21 de mayo de 1756”. ATJ, 38-1264. “Autos obrados en Jujuy sobre las manifestaciones correspondientes al descubrimiento de bienes de los del orden de la Compañía”. AGN, Sala IX, División Colonia, Temporalidades de Jujuy, 1767-1807, 22.6.1.

27 “Carta de Bernardo de la Rosa a Salvador de Trucíos, San Juan 8 de abril de 1782”. Archivo Nacional Histórico de Chile, Fondo Trucios, Cartas a Salvador Trucios, 1780-1786, vol. 28.

28 “Testimonio de la defensa que hizo Don Juan Campero contra el gobernador de Tucumán, año 1712”. AHJ, AMVT, 3-120.

29 “Correspondencia entre Miguel Antonio (de Iturbe) y Gregorio de Zegada, Jujuy, 1791-1794”. AOJ, 18-1.

1987: 167); y también prehispánicamente, omnipresente en los rituales y festividades comunitarias, de agasajo a los incas y de manera cotidiana.

La chicha debe considerarse un alimento porque en su elaboración decantan los alimentos del arrope, el anchi (Cremonte *et al.*, 2009: 86-95) y el *sanco*. En relación a este último, registros etnográficos informan que es un pan o potaje de maíz que se considera manjar dilecto de las *huacas* (Mariscotti de Görlitz, 1978: 99).

En el menú de comidas son infaltables las papas, que se consumen directamente o bien elaboradas como *chuño*. El *chuño* es un sustantivo quechua que refiere al tubérculo sometido a calor y helada y pisado por varias semanas para obtener un producto de almidón puro muy ligero y que puede guardarse durante mucho tiempo (Troll, 1958).

En cuanto a la carne de vaca, oveja y llama, se come fresca y asada o bien secada al sol y con sal (Boman, 1991: 521). También se elaboran comidas especiales en las que se usan hasta las entrañas de estos animales.³⁰

Especialmente el *chuño* de papas se consume con *charqui*: una carne secada al sol de diverso tipo de ganado que se elaboraba con abundante sal.³¹

Respecto a la sal, se trata de un recurso mineral con amplias implicancias festivas y sociales en el mundo andino, al propiciar el diálogo arriero regional y la pertenencia comunitaria (Pomeroy, 1986: 54).³²

Finalmente, la fiesta se completa con las hojas de coca. Los registros arqueológicos prehispánicos realizados en las punas de Jujuy informan que están insertas en las vías de tráfico macroregional y que se usa para el trabajo, las ceremonias y fiestas religiosas (Delfino *et al.*, 2007; Pimentel *et al.*, 2007). Un doble uso de la hoja de coca que la Corona española también reconoce:

30 “En el mes de agosto participé de un almuerzo familiar de los Navarro en el que se mató una llama para comer festivamente en la Fiesta de Pachamama. Toda la llama se comió, con la carne, especialmente el costillar, se hizo carne asada a la leña, y con el librillo de la panza, una especie de ensalada de papa con cebolla y ají que se llama *ranga-ranga*”. Testimonio de Enrique Normando Cruz, Santa Catalina (Jujuy, Argentina), agosto de 2004.

31 “Libro Nuevo de la cofradía de la virgen de Nuestra Señora Madre de Dios de Copacabana de este pueblo de San Antonio de Humahuaca”. AOH.

32 La relevancia de la sal como alimento festivo se encuentra en distintos contextos. Por ejemplo “El pan y la sal eran y siguen siendo alimentos básicos por excelencia entre los que nos identificamos como eslavos. Para mis abuelos, siempre era importante tener pan y sal en la casa, porque de alguna manera esto aseguraba tener de comer, a tal punto que se le decía oro blanco y formaba parte de ritos de hospitalidad. Por ejemplo una vez fui invitada por una familia en República Checa y pusieron pan y sal en la mesa antes de la comida, y en muchas otras se la ofrece en la boda a los cónyuges para celebrar una alianza permanente entre ellos. En ruso hay una palabra especial para el pan con sal para las bodas: Каравай (korovai). Y hasta el día de hoy, junto al pan, la sal atrae la buena suerte, bienestar y salud. De allí que un dicho en rima alemán dice: *Brot und Salz, Gott erhalt's* (Pan y sal, Dios lo salve)”. Testimonio de la antropóloga eslava Grit Kirstin Koeltzsch, La Silleta (Salta, Argentina), 1 de septiembre de 2020.

Somos informados que de la costumbre que los indios del Perú tienen en el uso de la coca y su granjería, se siguen grandes inconvenientes, por ser mucha parte para sus idolatrías, ceremonias y hechicerías, y fingen que trayéndola en la boca les da más fuerza y vigor para el trabajo, que según afirman los experimentados es ilusión del demonio. (Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, 1841: 288)

En Jujuy, el gusto por la coca es similar a la variedad de sus tratantes. Así encontramos que participan de su comercio caciques principales,³³ comerciantes mestizos de giro regional,³⁴ curas³⁵ y mujeres.³⁶

La práctica del *pijcheo* (masticado de coca) fue parte central del trabajo festivo agrícola, por ejemplo, en el deshoje del maíz cosechado que se utiliza para la elaboración de la chicha.³⁷ En las fiestas es, además, un alimento que permite la prolongación de la *performance* festiva por varios días.³⁸ Como destaca un relato etnográfico de la fiesta religiosa de Nuestra Señora de Belén de Susques a comienzos del siglo XX, luego de las ceremonias cristianas se visitan las casas del alférez y de fábrica, adornadas con los estandartes, y que en ellas “se sirve chicha y coca, y delante de cada una se baila un rato. Cuando se ha recorrido así todo el pueblo, se vuelve a la casa del alférez en donde el baile y la orgía continúan toda la noche” (Boman, 1991: 522-523).

La *performance* festiva

El disfrute de comer y beber en festividades religiosas está anclado en un sistema económico sustentado por diversidad de agentes y por actividades sociales en que confluye la mezcla de actividades espirituales y materiales. En lo material, el gasto está contemplado, organizado y administrado por alféreces, priostas, mayordomos, feligreses indígenas y párrocos.

33 “Memoria de Don Andrés Toronconti difunto y Autos obrados en su razón, Uquia y Umaguaca, 2 de agosto de 1710”. ATJ, 27-834.

34 “Inventario de bienes de Antonio Sayas, Jujuy, ¿1750?”. ATJ, 36-1210.

35 “Causa criminal contra el cura de Cochino y Casabindo Don José Gabriel Torres, Jujuy, 1770”. AOJ, 8-18.

36 “Expediente de la comerciante de coca Juana María de Pasos y Figueroa sobre estafa de su esposo, Jujuy, 1754-1755”. AOJ, 11-28.

37 “Juicio iniciado por Sebastiana Rojas por muerte de su hijo Manuel Bonilla por parte de Domingo Ríos, Jujuy, 8 de mayo al 6 de julio de 1812”. ATJ, 2413.

38 La hoja de coca tiene alto valor en vitaminas (A, B1, B2, B6, C, E, G y H), minerales (aluminio, bario, boro, calcio, cobre, cromo, estroncio, hierro, fósforo, magnesio, manganeso, potasio, sodio y zinc), tiamina, niacina y riboflavina, además de destacar ciertas propiedades medicinales. La concentración de benzonilegonina (cocaína) en la hoja es muy baja, 0.08%, por lo que su consumo de forma natural no produce toxicidad ni genera dependencia (Pérez Mendoza, 2016: 119-120).

En Jujuy, los curas tienen un lugar central, porque “gratifican” a los trabajadores indígenas de la iglesia matriz con coca;³⁹ tienen especial gusto por los quesos que demandan a mestizos, indios, mayordomos y feligreses,⁴⁰ y se sabe que son propietarios en los pueblos de indios de pulperías en las que venden aguardiente, coca y chicha.⁴¹

Por otro lado, para las autoridades eclesiásticas, los actos de comer y beber en las fiestas religiosas indígenas están estrechamente vinculados con supersticiones. Según el “Edicto contra la idolatría” del extirpador del Perú Pablo Joseph de Arriaga, dirigido al arzobispado de Lima, se exhorta y manda a las personas en el noveno ítem que denuncien “Si saben que alguna o algunas personas hagan fiestas a las huacas ofreciéndoles sacrificios y ofrendas de carneros de la tierra, cuyes, mullu, paria, llacsa, sebo quemado, sangu o parpa, coca y otras cosas” (Arriaga, 1999: 170).

De similar consideración es el beber hasta embriagarse. Es lo que consigna el visitador dominico de la provincia del Perú fray Reginaldo de Lizárraga: “El otro vicio en que es necesario poner remedio, así en los Llanos como en la Sierra [...] es en las borracheras. Estas han consumido los indios de los valles, de los llanos, y consumirán los pocos que han quedado, y los de la Sierra no menos se acabarán” (Lizárraga, 1928: 285-286).

En igual opinión, el Maestro Bartolomé Dávalos, arcediano a cargo del obispado tucumano en 1692, informa que en las fiestas de cofradías y devociones todos se “reducen a comer y beber, bailar y cantar, bailes y cantares profanos” (Toscano, 1906: 150-155).

En la misma dirección de estas afirmaciones, el edicto del obispo San Alberto de 1783 a sus curas del Tucumán (que se publica en Jujuy), señala que las fiestas “solo sirven para formar juntas y mezclas detestables de hombres y mujeres por muchos días donde no se ven sino borracheras destemplanzas, juegos, fandangos, hurtos, pependencias, puñaladas y muertes de que pudiéramos alegar ejemplares actos recientes”.⁴²

Toda esta diatriba de las autoridades eclesiásticas se enfrenta a la contradicción colonial expresada en los sinodales del Tucumán de 1597: “Porque como dice el Apóstol: el que sirve al altar del altar es preciso que sea sustentado”.⁴³ Y, además, tiene la legitimidad nativa de la costumbre de alimentar de esa manera a sus huacas (Lisson Chaves, 1943-1945: 144).

39 “Informe del cura excusador y vicario pedáneo Manuel Benito Arias de la doctrina de Cochino, acerca de la fábrica de la nueva iglesia de Casabindo, Pueblo de Casabindo, 17 de diciembre de 1798”. AHPJ, Caja I. Bis.

40 “Testamento e inventario de bienes de Francisco Javier Peñalba, Jujuy, 1753”. ATJ, 38-1257.

41 “Causa criminal contra el cura de Cochino y Casabindo Don José Gabriel Torres, Jujuy, 1770”. AOJ, 8-18.

42 “Edicto del obispo San Alberto a los curas y tenientes del Tucumán, Jujuy 30 de septiembre de 1788”. AOJ, 16-3.

43 “Sinodales del obispo del Tucumán fray Fernando de Trejo y Sanabria, sobre doctrina de los naturales, administración de sacramentos, y reformatión de costumbres, Santiago del Estero, 19 de octubre de 1597” (Toscano, 1906: 541).

La contradicción a la que aludimos refiere, entonces, a párrocos que administran recursos festivos, son agasajados por los feligreses indígenas y condenan institucionalmente los supuestos excesos en comidas y bebidas.

Tal dinámica colonial genera, por ejemplo, la *performance* del *ricuchico*, que es una donación de comida festiva de amplia práctica en el Perú, Alto Perú y el Tucumán (Sala i Vila, 1993; Adrián, 1997).

Por ejemplo, en la fiesta de Corpus en el valle de Carasi, el *ricuchico* incluye una vaca gorda, un cerdo, una botija de vino, una fanega de harina, una carga de papas, un peso de tortas, un peso de pan, una docena de gallinas, ocho pesos con 2 reales que se da al cura para especiería, aceite, vinagre y una caja de dulces, dos fuentes de chocachoca, dos fuentes de chuño, dos fuentes de maíz pelado, un real de ají, un real de ajíes verdes, un real de tomates, un real de coles, un real de zapallitos, un real de huevos, una olla de manteca y una libra de cera. A lo que se suma una pierna y la lengua de la vaca de parte de los alféreces (Serulnikov, 2006: 193).

En el Tucumán, el arancel de obvencionales eclesiásticos del obispado del año 1774 también refiere a esta práctica mezcla de donación, dádiva y coacción colonial:

Item, se prohíbe severamente, que en las tales fiestas, renovaciones, honras, cabos de año y casamientos, se precise a los indios a dar alguna cosa en plata, o comestibles, que llaman Ricuchicos; y si lo dieran voluntaria, y espontáneamente, lo que fuese en dinero se aplicará a la Iglesia, como se lleva dicho; y si fuesen comestibles, lo recibirá el cura como un obsequio de mera gratitud, sin tener por esto derecho de introducir costumbre, pues cualquiera que quisiese alegar, se declara por abuso, y corruptela.⁴⁴

De esta manera la *performance* festiva evidencia las contradicciones entre recursos, prácticas y actores coloniales. Como puede apreciarse durante las fiestas de la virgen del Rosario de Iruya de Jujuy, en las que las constituciones consensuadas entre el alférez, la comunidad y el vicario del obispado del Tucumán estipulan que, si no hubiese sacerdote, se podía contratar uno que tenía que realizar las vísperas, la procesión, asistir a la elección de los nuevos mayordomos y priostas y controlar las cuentas de los bienes y recursos afectados a la fiesta. Por estos motivos es que, entre 1706 y 1732, los párrocos de Humahuaca viajan los 60 km que separan la sede del valle del Rosario de Iruya y se quedan entre sus feligreses indios para festejar y exhortar el “aumento de dicha cofradía y devoción de la reina de los ángeles”, y si los resultados son los esperados, expresar en los libros parroquiales que todo “estaba muy bueno y a su contento”.⁴⁵

44 “Aranceles eclesiásticos para el Obispado del Tucumán del obispo del Tucumán doctor don Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Charcas 22 de marzo 1774, Madrid 4 de febrero de 1775”. Copia impresa “El Arancel eclesiástico Reformado en 184[9]”. AHJ, Sección Archivo Histórico Provincial, Caja 1, 1768-1820, 12 folios.

45 “Imposición de la fiesta de la virgen del Rosario de Iruya con elección de autoridades, Humahuaca-Iruya, 1706-1732”. AOJ, 8-7.

Reflexiones finales

En las fiestas del cristianismo indígena de Jujuy en la Provincia de los Charcas del Perú, se aprecian sistemas culturales acoplados durante el ciclo festivo, reconocidos y armonizados para un fin específico: la “festividad a conmemorar”. En un modelo de religiosidad similar al paralelismo (Merlino y Rabey, 1992; Santamaría, 2012), en vez del sincretismo religioso (Mariscotti de Görnitz, 1978).

Las concepciones religiosas aborígenes y la fe cristiana en las fiestas de advocaciones, de oficios y de cofradías respecto a las de religiosidad local, se acoplan unas con otras, sin que ello indique la eliminación de contradicciones múltiples. Por un lado, la Iglesia entre la explotación económica y la labor pastoral (Acosta, 2016), y por el otro, las sociedades indígenas entre la adaptación en resistencia y la integración mestiza (Stern, 1990; Gruzinski, 1995).

Las fiestas del cristianismo indígena como parte de complejas estructuras y de ambientes económicos forman parte de un sistema que compromete pluralidad de bienes y recursos. La conjunción paralela de alimentos y bebidas tradicionales en las comilonas y borracheras festivas indígenas (como coca, chicha, carne de llama y el *chuño*, junto a los asados de carne vacuna, panes de trigo y quesos), tienen en su trasfondo un sistema controlador del gasto y, por ende, agentes encargados del financiamiento, generalmente en cabeza de los curas doctrineros comprometiendo a la diversidad de festejantes.

Entre comidas y bebidas, danzas y tramas populares y religiosas, las fiestas del cristianismo indígena hunden sus profundas raíces históricas en construcciones comunitarias, en *performances* que remarcan una y otra vez prácticas ancestrales y de tradiciones. Las costumbres festivas se fusionan y comparten escena, entre sistemas culturales nítidamente observados en los ciclos festivos de las celebraciones. Esto podría explicar la notable vigencia y dinamismo que tienen junto a las comidas en Jujuy, el Tucumán y todo el mundo andino (Cruz, 2010). Repertorios de prácticas materializados en festividades, y sistemas de pensamientos exteriorizados por los festejantes que han sido, son y serán parte viva de los patrimonios culturales de la humanidad.

Bibliografía

- Acosta, A. (2016). “Iglesia, intereses económicos y teología de la dominación. Contradicciones en la evangelización de la América Española. Perú, siglo XVI”. *Diálogo Andino* 49: 3-17. DOI <https://doi.org/10.4067/s0719-26812016000100036>
- Adrián, M. (1997). “Doctrina y feligreses en las Punas de Chayanta, segunda mitad del siglo XVIII”. *Historia y Cultura* 24: 149-163.
- _____. (1996). “Los curatos rurales en la provincia de Chayanta”. *Data* 6: 97-117.
- Arriaga, P.J. de. (1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cuzco, CBC.

- Bajtín, M. (1994). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza.
- Boman, E. (1991). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Burke, P. (1991). *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza.
- Burucúa, EJ. (2001). *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica —siglos XV a XVII—*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires y Miño y Dávila.
- Camporesi, P. (2006). *El país del hambre*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, AM. y Gavilán Vega, V. (2009). "Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del Norte de Chile". *Chungara* 41(1): 83-100.
DOI <https://doi.org/10.4067/s0717-73562009000100006>
- Carrizo, JA. (1934). *Cancionero popular de Jujuy*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán.
- Castro, N.; Hidalgo, LJ. y Briones, VV. (2002). "Fiestas, borracheras y rebeliones (Introducción y transcripción del expediente de averiguación del tumulto acaecido en Ingaguasi, 1777)". *Estudios Atacameños* 23: 77-109. DOI <https://doi.org/10.4067/s0718-10432002002300006>
- Castro Olañeta, I. (2002). "Recuperar las continuidades y transformaciones: las 'juntas' y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial". En Farberman, J. y Gil Montero, R. *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Jujuy y Universidad Nacional de Quilmes: 175-202.
- Conti, V. y Sica, G. (2011). "Arrieros andinos de la colonia a la independencia". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, s.p.
- Corcuera de Mancera, S. (1991). *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Cremonte, MB.; Otero, C. y Gheggi, MS. (2009). "Reflexiones sobre el consumo de chicha en épocas prehispánicas a partir de un registro actual en perchel (Dto. Tilcara, Jujuy)". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIV*: 75-102.
- Cruz, EN. (2014a). "Espacios de aculturación y resistencia indígena al Sur de Charcas. Las cofradías de indios de Jujuy en el siglo XVIII". En Cordero Huertas, MC. y Guevara Erra, MV. (coords.). *Pluralidad cultural en las Américas*. Sevilla, Ybris: 103-130.
- _____. (2014b). "Los vinos del marqués. El mercantilismo en una frontera del virreinato del Río de la Plata (siglo XVIII)". *Revista RIVAR* 1(2): 1-20.
- _____. (2010). *Carnavales, fiestas y ferias en el Mundo Andino de la Argentina*. Salta, Purmamarka.
- _____. (2006). "Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochinoca en el siglo XVIII (Puna de Jujuy- Argentina)". *Hispania Sacra* LVIII(117): 355-381.

- Cruz, EN y Koeltzsch, GK. (2020). "El fandango como performance de Antiguo Régimen (Jujuy, siglos XVIII-XIX)". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 41(163): 138-161.
- Davis, NZ. (1993). *Sociedad y cultura. En la Francia moderna*. Barcelona, Crítica.
- Delfino, DD.; Espiro, VE. y Díaz, A. (2007). "Excentricidades de las periferias: la región puneña de Laguna Blanca y las relaciones económicas en los valles mesotermiales durante el primer milenio". En Nielsen, A.; Rivolta, M.; Seldes, V.; Vázquez, M. y Mercolli, P. *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Córdoba, Brujas: 167-190.
- Diez Hurtado, A. (1994). *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura (siglos XVII al XX)*. Piura, CIPCA.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo I. Salamanca, Sígueme CEHILA.
- Echeverría, AJ. y Muñoz, GC. (1988). *Maíz: regalo de los dioses*. Otavalo, IOA.
- Ferro, C. (2017). "Pan, vino y otras yerbas en la mesa colonial mendocina. Léxico del ámbito alimentario en las actas del cabildo de Mendoza (siglos XVI y XVII)". *Revista RIVAR* 12(4): 123-137.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Heers, J. (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, Península.
- Jacobelli, MC. (1991). *El "risus paschalis" y el fundamento teológico del placer sexual*. Buenos Aires, Planeta.
- Kirk, D. (1998/1999). "Teoría de la transición demográfica". *Población y Sociedad* 6/7: 317-368.
- Koeltzsch, GK. (2019) "Cuerpo y belleza en la danza. Influencias externas e internas sobre el cuerpo danzante". En Cinelli, N. *Apuntes y reflexiones sobre las artes, las historias y las metodologías*. Volumen 3. Santiago de Chile, RIL y Universidad Autónoma de Chile: 125-148. DOI <https://doi.org/10.32457/isbn9789568454494492019-ed1>
- Lara Cisneros, G. (2013). *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda*. Jujuy, Purmamarka.
- Lisson Chaves, E. (comp.). (1943-1945). *La iglesia de España en el Perú. Documentos para la historia de la iglesia en el Perú*. Tomo 1. Sevilla, Católica Española.
- Lizárraga, R. de (1928). *Descripción colonial. Libro 1*. Buenos Aires, Librería La Facultad.
- López Cantos, Á. (1992). *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*. Madrid, Mapfre.

- Lovera, JR. (1999). "Alimentación e historia en la Venezuela colonial: el caso de los panes". En Carmagnani, M.; Hernández Chávez, A. y Romano, R. *Para una historia de América III. Los nudos (2)*. Ciudad de México, Fideicomiso Historia de las Américas y Fondo de Cultura Económica: 73- 97.
- Mariscotti de Görlitz, AM. (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los andes centro-meridionales*. Berlín, Indiana, 8 e IAI.
- Merlino, RJ. y Rabey, M. (1992). "Resistencia y hegemonía. Cultos locales y religión centralizada en los andes del Sur". *Allpanchis XXIII(40)*: 173-200.
DOI <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v24i40.799>
- Merlino, RJ.; Sánchez Proaño, M. y Ozcoidi, M. (1988). "Persistencia y transformación del modo de vida andino en el extremo sur de los Andes centrales". En Masuda, S. *Recursos naturales andinos*. Tokio, Universidad de Tokio: 301-338.
- Millones, L. (1987). *Historia y poder en los andes centrales*. Madrid, Alianza.
- Mintz, SW. (1996). *Tasting Food, Tasting Freedom. Excursions into Eating, Culture and the Past*. Boston, Beacon Press.
- Naranjo Vargas, P. (2011). "La comida andina antes del encuentro". En Long, J. *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México: 31-43.
- Nielsen, AE. (2010). *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires, Mallku.
- Parodi, L. (1991). *Agricultura prehispánica*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Pérez Mendoza, JB. (2016). *Política y legislación internacional sobre la hoja de coca: lecciones del caso boliviano para América Latina*. San Salvador de Jujuy, Purmamarka.
- Pimentel, G.; Montt, I.; Blanco, J. y Reyes, A. (2007). "Infraestructura y prácticas de movilidad en una ruta que conecta el Altiplano Boliviano con San Pedro de Atacama (II Región, Chile)". En Nielsen, A.; Rivolta, M.; Seldes, V.; Vázquez, M. y Mercolli, P. *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Córdoba, Brujas: 351-382.
- Platt, T. (1989). *Los guerreros de Cristo. Cofradía, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina Macha (siglos XVIII-XX)*. La Paz, ASUR y Plural.
- Poma de Ayala, FG. (1993). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Pomeroy, Ch. (1986). *El significado de la sal para las culturas andino-ecuatorianas*. Quito, Abya-Yala.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias (1841). *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid, Roix.

- Robins, NA. (2009). *Comunidad, clero y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*. La Paz, Plural.
- Saignes, T. (1991). "Lobos y ovejas: formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino siglos XVI-XX". En Moreno, S. y Salomón, F. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito, Abya Yala y Movimiento Laicos para América Latina: 91-136.
- _____. (1987). "De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)". *Revista Andina* 5(1): 139-170.
- Sala i Vila, N. (1993). "Gobierno colonial, Iglesia y poder en Perú. 1784-1814". *Revista Andina* 1: 133-161.
- Sánchez, S. (1996). *Fragmentos de un tiempo largo. Tilcara entre fines del siglo XVI y principios del XIX*. Tesis de licenciatura. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- Santamaría, DJ. (2012). *El silencio de Dios. Religiosidad popular y contestación en el norte argentino*. Jujuy, Cuadernos del Duendo.
- _____. (2001). *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*. La Rábida, Universidad Internacional de Andalucía.
- _____. (1983). "Iglesia y economía campesina en el alto Perú, siglo XVIII". *Occasional Papers Series* 5: 1-21.
- Serulnikov, S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Spedding Pallet, A. (2004). "Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino". En Spedding Pallet, A. *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz, ISEAT y Plural: 11-71.
- Stern, SJ. (comp.). (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima, IEP.
- Toscano, J. (1906). *El primitivo obispado del Tucumán y la iglesia de Salta*. Tomo 1. Buenos Aires, Imprenta de M. Biedma e hijo.
- Troll, C. (1958). "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico". *Revista del Instituto de Geografía* 5: 3-55. DOI <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v12i15.1150>
- Turner, V. (1986). *The Anthropology of Performance*. Nueva York, PAJ Publications.
- William, C.Jr. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.

* * *

RECIBIDO: 03/09/2020
VERSIÓN FINAL RECIBIDA: 07/12/2020
APROBADO: 10/01/2021
PUBLICADO: 07/10/2021

