

Departamento de Historia

Licenciatura en Historia

Tesina de Grado

**“Prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba,
entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX”**



"Entrada a la iglesia", Oleo sobre lienzo, Koek Koek, 1922.

Alumna: Mazzoni, María Laura

Matrícula: 10612

Profesor Guía: Dra. Valentina Ayrolo

Servicio de Información Documenta
Dra. Liliana B. De Boschi
Facultad de Humanidades
U.N.M.D.P.

Índice

Agradecimientos	2
Introducción	3
Capítulo 1: El espacio diocesano	16
<i>a) La feligresía</i>	16
<i>b) Templos, capillas, oratorios</i>	19
<i>c) Advocaciones y espacio sagrado</i>	31
Capítulo 2: Representaciones y creencias de la feligresía diocesana	34
<i>a) Las Visitas diocesanas: ventana a la feligresía de la época</i>	34
<i>b) El buen morir</i>	40
<i>c) Las capellanías y sus múltiples funciones</i>	48
Capítulo 3: Devociones locales	56
<i>a) La apropiación de figuras religiosas: el caso del Cristo de Renca, de San Luis</i>	56
<i>b) Santos autóctonos</i>	64
Capítulo 4: El calendario religioso	72
<i>a) Expresiones de la fe: celebraciones, procesiones y rogativas</i>	72
<i>b) Fiestas patronales</i>	84
<i>c) La sacralización de la política</i>	91
Conclusiones	99
Bibliografía y Fuentes	104

Agradecimientos

Muchas personas e instituciones colaboraron para la materialización de esta tesina de grado. A ellas sirvan estas palabras a modo de agradecimiento.

La Universidad Nacional de Mar del Plata me otorgó en el 2008 una beca de Alumno Avanzado que me posibilitó finalizar la carrera de grado y comenzar con el trabajo de investigación cuyo resultado final es esta tesina. En el 2009 obtuve una beca de doctorado del CONICET que me permitió y me permite continuar con el trabajo de investigación. A ambas instituciones les estoy agradecida por ello.

Al grupo de investigación “Problemas y Debates del siglo XIX” de la Universidad de Mar del Plata le agradezco por generar un clima de trabajo en el que no solamente encontré buenos compañeros sino también queridos amigos.

A mi directora, la Dra. Valentina Ayrolo, deseo expresarle toda mi gratitud por enseñarme lo que he aprendido en estos años y por contenerme en incontables ocasiones. Sus lecturas y comentarios, y su extenso conocimiento sobre el tema, me han enriquecido de numerosas maneras. Sin embargo, los errores que se encuentren en el contenido son de mi exclusiva responsabilidad.

Valoro especialmente también la lectura y comentarios que de algunas partes de este trabajo han hecho los especialistas en los Congresos a los que he asistido. Gabriela Caretta y Nancy Calvo han enriquecido mi investigación con sus preguntas y me han ayudado a avanzar en el conocimiento a través de sus apreciaciones.

Por último, pero no menos importante, quiero agradecer a mi familia y a mis amigos. Especialmente a Alfredo, mi mamá, mis tías Mechy y Any, y mis hermanos Agustín y Martín, que han soportado mi neurosis y han sido incondicionales. Chalf y Natalia me ayudaron con la redacción, y mis amigos, espacialmente Pato, Puli y Lupe me salvaron en mi “ignorancia informática”. Esta tesis no hubiese sido posible sin ellos.

María Laura Mazzoni

Agosto 2010

Introducción

“La religión católica, aun siendo la de una monarquía universalista, fue siempre también el motivo de expresiones particularistas de identidad, porque se apoyaba en la existencia de toda una red de santuarios e innumerables santos patronos urbanos y parroquiales. Esta red de particularismos, sostenida por el conjunto de las corporaciones, tanto religiosas como municipales, fue lo que quedó como “identidad” después de la desaparición del imperio español”¹

Annick Lempérière

La implementación de las Reformas Borbónicas en América es considerada como la llegada de la Ilustración a las colonias, el momento en el cual la razón venció a la religión y la modernidad irrumpió con sus nuevas ideas en la sociedad colonial. Estas medidas de gobierno fueron objeto de numerosos análisis sobre sus características y su impacto en el territorio americano.² Muchos autores han indagado en la penetración de este reformismo ilustrado en diversos espacios del continente americano, estableciendo que las ideas y prácticas de la ilustración no calaron de manera homogénea en Iberoamérica. La separación de las esferas política y religiosa, el proceso de secularización y la conformación de un Estado burocrático moderno fueron resultados de un proceso largo y sinuoso que no estaba de ningún modo terminado en América y que se nutrió de rasgos particulares en cada espacio. Para el caso cordobés, Ana Inés Punta sostiene que las políticas de modernización que se pusieron en práctica respondieron al modelo común establecido también para otras gobernaciones basado en la Real Ordenanza de Intendentes de 1782. La aplicación de estas medidas se tradujo en un mayor control sobre la población³.

¹ Annick Lempérière “De la República corporativa a la Nación moderna. México (1821-1860)” en Antonio Annino, Francois-Xavier Guerra (Coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, Fondo de Cultura económica, México, 2003, p. 334.

² La bibliografía sobre el tema es enorme, sólo para citar uno de los trabajos clásicos ver Lynch, John, *El siglo XVIII, Historia de España*, XII, Ed. Critica, Barcelona, 1991 [1989].

³ Punta, Ana Inés, *Córdoba Borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1997. Especialmente Capítulo 1 y Tercera parte.

En el ámbito eclesiástico, el movimiento de Contrarreforma o de Reforma en la Iglesia Católica y las disposiciones dictadas por el Concilio de Trento (1561-1563) tenían por objeto, entre otras cosas, unificar el dogma y apuntalar las prácticas religiosas tanto del clero como de los fieles. Esta corriente reformista buscó regular y controlar las manifestaciones de religiosidad en Europa y en el continente Americano en pos de “una religiosidad ilustrada, más rigorista en lo moral, más intelectualizada e intimista y menos preocupada por las manifestaciones exteriores”⁴. Sin embargo, las disidencias fuera y dentro de la Iglesia no fueron raras. Puertas adentro, una religiosidad popular movida por el culto a las imágenes, por una solidaridad de grupo, por una espontaneidad que lleva implícita la adherencia a ritos y costumbres no pertenecientes a la tradición cristiana, y por una cuestión más de sentimientos que de fuertes convicciones formaban parte de la realidad⁵.

Para el caso europeo, estudios como el de William Christian con respecto a los rasgos locales de las prácticas religiosas y a su alejamiento de los preceptos impartidos por la Iglesia postridentina aportan preguntas que inspiran nuestra indagación⁶. En lo que se refiere a los estudios para los países americanos, trabajos como los de William Taylor, para el México borbónico del siglo XVIII, han sido importantes aportes ya que se explora al clero y a la feligresía desde un punto de vista que incluye en un lugar especial a las prácticas.⁷

Los estudios de religiosidad en el continente americano han versado por una gama muy amplia de hipótesis. El tema ha sido mirado desde un enfoque que asume una

⁴ Arias de Saavedra Alias, I., M. L., López-Guadalupe Muñoz, “La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el Reinado de Carlos III” en *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Universidad de Granada. Granada, 2002, pg. 299.

⁵ López, Miguel Luis y Guadalupe Muñoz. “Religiosidad Institucional y Religiosidad Popular” en Cortés Peña, Antonio (coord.), *Historia del Cristianismo III. El mundo moderno*, Universidad de Granada, Ed. Trotta, Madrid, 2006. 415-463.

⁶ William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea. Madrid, 1991.

⁷ Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El colegio de México y El colegio de Michoacán, México, 1999.

conversión total al cristianismo por parte de los habitantes prehispánicos, hasta uno que resalta la resistencia pagana de los indios. La primera tesis se deriva de un estudio ya clásico de Robert Ricard sobre la conquista espiritual de los primeros habitantes⁸, y uno de los más importantes exponentes de la segunda es Gonzalo Aguirre Beltrán⁹. Entre estas dos grandes teorías, los estudios de sincretismo religioso centrados en el siglo XVI y XVII han sido numerosos y han versado sobre diferentes facetas del tema. Estos últimos, hacen hincapié en la fusión o amalgama producida entre las prácticas prehispánicas y el catolicismo. Son éstos los estudios que han aportado la mayor cantidad de ideas a cerca de las prácticas religiosas en el continente americano.

Sin embargo, William Taylor sostiene que estas teorías del sincretismo tienen menos relevancia para el siglo XVIII. Para él, más que la combinación o adaptación de elementos religiosos por la que abogan los estudios del sincretismo, las claves para entender las prácticas de religión son la *congruencia y ampliación* para “inferir cómo los feligreses indios de la colonia combinaban y recombinaban prácticas y creencias sin intenciones subversivas”¹⁰, es decir, que “mientras que ambas tradiciones religiosas, nativa y católica, tenían usos imperiales, en el nivel local no competían necesariamente ni constituían opciones mutuamente excluyentes.”¹¹

Para los pueblos de la Península de Yucatán, Nancy Farris propone una explicación similar de este fenómeno, en términos de un modelo basado en niveles horizontales de intercambios mutuos¹². De acuerdo a la autora, la religiosidad de los pueblos –su estudio se centra en las sociedades mayas de la península de Yucatan- puede analizarse en tres niveles; el universal o macrocósmico, el nivel intermedio o parroquial y el nivel domestico o microcósmico. El primero estaría ligado a una divinidad general, el segundo a las prácticas comunales, y el último quedaría reducido a la esfera personal o familiar. En los distintos niveles –que son analizados como parte de un continuum- la asimilación cultural

⁸ Ricard, Robert, *The Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, California, 1966.

⁹ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura social*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.

¹⁰ Taylor, W., *Ministros de lo sagrado... op. cit.*, pg. 19.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Farris, Nancy, *Maya society under colonial rule: the collective Enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984. Pg. 295, la traducción nos pertenece.

no se da de la misma manera, siendo el nivel domestico el reducto donde sobreviven las prácticas prehispánicas. Para Farris, “el nivel parroquial es el más disputado por estas dos creencias (cristianismo y paganismo) y el nivel superior –compartido en su mayoría por las élites intelectuales de ambas culturas- el más plausible de ser asimilado por los Mayas por estar en sintonía con sus propias creencias”¹³. Es interesante a los fines de nuestro propio estudio tener en cuenta estas ideas, porque es precisamente a esta escala –el nivel parroquial- donde centraremos nuestro análisis.

Nathan Wachtel, quien estudió a los indios del Perú en vísperas de la Conquista española, sostiene que la dominación española no dio como resultado el sincretismo de prácticas religiosas en las poblaciones dominadas, sino que resultó en un proceso de *aculturación*. Pero esta aculturación varió gradualmente de acuerdo a diferentes niveles. A nivel mental (en oposición al nivel material) la aculturación de las poblaciones indígenas es más débil, por ejemplo en las prácticas religiosas donde “a pesar de la evangelización, el cristianismo y la religión andina permanecen simplemente yuxtapuestas”¹⁴. A nivel social, ya que la aculturación se dio de diferente forma de acuerdo a las diferencias de rango social, se dio ante todo en los curacas o estratos intermedios y no así en las clases más bajas. Y a nivel regional de acuerdo a diferencias regionales: en el norte del Perú se desarrolló con más fuerza que en el sur¹⁵. Sin embargo, el autor sostiene que la supervivencia de la tradición nativa para esta época (sobre todo en las prácticas de religión) tiene más peso que la aculturación, ya que la Conquista Española provocó un proceso de deculturación sin una verdadera aculturación, “la descomposición de la sociedad indígena no se ve compensada por otro tipo de organización”¹⁶. En conclusión, Wachtel, en sintonía con las tesis indigenistas de resistencia de las poblaciones indígenas, sostuvo que el encuentro entre estas dos religiones se explica mejor por una yuxtaposición de elementos que por una fusión, en su opinión, la religión católica tiene un carácter exterior para los indios¹⁷.

¹³ *Ibidem*, pg. 296.

¹⁴ Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza, Madrid, 1976. Segunda parte: Estructuras, capítulo 3, pg. 238.

¹⁵ *Ibidem*, pg. 238.

¹⁶ *Ibidem*, pg. 242.

¹⁷ *Ibidem*, pg. 235.

Serge Gruzinski y Carmen Bernard también se han interesado por estos temas, centrándose exclusivamente en el caso de Nueva España. La Conquista de América implicó, para estos autores, una *duplicación* de las instituciones y creencias de la Europa medieval en América¹⁸. Esta duplicación puede ser descrita como un proceso de *occidentalización*, entendida como el “efecto a largo plazo de las sociedades y las culturas occidentales sobre América y el mundo”.¹⁹ Serge Gruzinski sostiene que, durante la primera mitad del siglo XVI en Nueva España, las órdenes mendicantes –en especial los Franciscanos- utilizaron la pinturas con temas religiosos como una herramienta pedagógica para evangelizar a las poblaciones amerindias y que “la difusión de imágenes cristianas supuso la imposición de un orden visual y una invasión del imaginario de Occidente (...) e implicó la inculcación por parte de la Europa Occidental de los significados culturales de persona, dios, cuerpo y naturaleza, causalidad, espacio y tiempo, historia, y más.”²⁰

El proceso fue acompañado por una *desacralización* de los lugares de culto pagano (como la montaña de Tepeyac, antiguo lugar sagrado de los indios, convertida luego en santuario de la Virgen de Guadalupe) y su *resacralización* y apropiación como lugares del culto católico que, en palabras de Gruzinski, significó la *apropiación* y *resignificación* de los cultos “paganos” en un proceso de *territorialización*.²¹

William Christian ha aportado una perspectiva novedosa para tratar el tema de la religiosidad sobre todo al nivel “parroquial”, en los términos en que lo define Nancy Farris. El autor aborda esta problemática desde una visión del catolicismo que prioriza su carácter flexible y articulado en oposición a los dogmas fijos de la jerarquía eclesiástica. Christian habla de Catolicismos, y no del Catolicismo como una entidad uniforme. Si la Iglesia Católica, sostiene, es “un proceso descentralizado, colectivo y articulado que sirve a las necesidades espirituales de los católicos y se perpetúa, una comunidad de memoria con un

¹⁸ Bernard, C. y Gruzinski, S., *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura, México, 1988. Pg. 7.

¹⁹ *Ibidem*, pg. 8.

²⁰ Gruzinski, S., “Images and cultural mestizaje in colonial Mexico”, *Poetics Today*, Vol. 16, No. 1, 1995, pp. 53-77. La traducción nos pertenece.

²¹ *Ibidem*.

propósito particular, entonces la manifestación local de la religión es la que combina la memoria común de Cristo y su pasión, con un grupo de personas y su territorio”.²²

Este autor, describe las prácticas religiosas de las ciudades, pueblos y aldeas de Castilla en la España moderna de fines del siglo XVI. Allí, la geografía y el tiempo estaban marcados por los santos y el calendario locales. En el Toledo del siglo XVI (y estima que en el resto de España) el autor sostiene que “se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo”.²³

Las ideas de William Christian sobre *religiosidad local* han inspirado diferentes estudios de caso que ejemplifican esta tesis, sobre todo, y de nuevo, para el caso de Nueva España.²⁴ El papel de las mujeres en la recolección de limosnas en el centro de México²⁵, la acción de las órdenes religiosas en la evangelización de los indígenas²⁶, o la persistencia del culto prehispánico a los ancestros disfrazado en rituales católicos²⁷ son algunos de los muchos aspectos que fueron analizados siguiendo el sugerente marco teórico propuesto por Christian.

La historiografía luso parlante también se ha encargado últimamente de las prácticas de religiosidad.²⁸ En su libro sobre la *Festa do Divino Espírito Santo* en Río de Janeiro en

²² William Christian, “Catholicisms”, en *Local Religion in Colonial Mexico*, Martin Austin Nesvig (editor), University of New Mexico Press, Albuquerque, 2006, pg. 264. La traducción nos pertenece.

²³ William Christian, *Religiosidad local... op. cit.*, pg. 17.

²⁴ Ver *Local Religion in Colonial Mexico... op. cit.*

²⁵ Edward W. Osowski, “Carriers of Saints, traveling alms collectors and nahua gender roles”, en *Local Religion... op. cit.*, pp. 155-186.

²⁶ Martin Austin Nesvig, “The ‘Indian Question’ and the case of Tlatelolco”, en *Local Religion... op. cit.*, pp. 63-89.

²⁷ David Tavárez, “Autonomy, honor, and the Ancestors. Native local religion in seventeenth-century Oaxaca”, en *Local Religion... op. cit.*, pp. 119-144.

²⁸ La revista *Tempo* en su número 11 editó un dossier sobre religiosidad. Sugiero especialmente la lectura de la entrevista que se presenta allí a João Reis. El sugerente artículo analiza el concepto de religiosidad popular y el uso que se le ha dado en la historiografía brasilera en general. Ver *Tempo*, n° 11, Río de Janeiro, julio 2001, p. 184.

el siglo XIX²⁹, Martha Abreu, su autora, explica que dicho estudio parte de una mirada que privilegia la cultura popular. El concepto de cultura popular pone en el foco de su análisis a las personas pobres, simples, comunes, esclavos, negros e inmigrantes pobre, que creaban y transformaban su propio mundo como agentes de su propia historia y en función de una herencia y experiencia cultural propia³⁰. Abreu sostiene que las festividades y rituales que analiza pueden ser descriptos como parte de una “religiosidade colonial” o “catolicismo barroco”, término este último que fue acuñado por João Reis, y que expresaría las “espectaculares manifestaciones externas de fe”³¹ que tenían lugar en la Festa do Divino. La autora también propone el término “hibridismos culturais” –presentado por Laura de Mello e Souza y Ronaldo Vainfas³²- para explicar que las prácticas de religión en el Imperio de Brasil estuvieron marcadas por un “encuentro entre las prácticas religiosas y mágicas de portugueses, indios y negros (...) a lo largo de tres siglos.”³³

La campaña bonaerense ha sido objeto de un exhaustivo estudio sobre las prácticas de religiosidad de su población por parte de María Elena Barral. En su libro, “De sotanas por la Pampa”³⁴, la autora analiza la sociedad rural tardocolonial y sostiene que, las prácticas de religión que se observan en este espacio –la recolección de limosna, el calendario festivo-religioso, la piedad mortuoria y las devociones de los paisanos, etc.- son producto de una “negociación entre una religión prescrita y una religión observada”³⁵. Esta idea, tomada de William Christian, le permite a la autora analizar la religión en tanto práctica dotada de sus particularidades y ubicada “no necesariamente en correspondencia con las prácticas del catolicismo de la Iglesia universal”³⁶.

²⁹ Martha Abreu, *O Império do Divino. Festas Religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Nova Fronteira, Brasil, 1999.

³⁰ *Ibidem*, pg. 28.

³¹ *Ibidem*, pg. 33

³² El término fue acuñado por Carlo Ginzburg en *Historia Nocturna* y retomado por Ronaldo Vainfas para el espacio brasileiro. Cfr. Ginzburg, Carlo, *Historia Nocturna un desciframiento del aquelarre*, Muchnik Editores, Barcelona, 1991.

³³ *Ibidem*, pg. 35. La traducción nos pertenece.

³⁴ María Elena Barral, *De Sotanas por la Pampa, Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

³⁵ *Ibidem*, Pg. 147.

³⁶ *Ibidem*, Pg. 147.

También en el ámbito rioplatense, Miguel Ángel Rosal ha estudiado a los afrodescendientes y sus prácticas culturales, entre ellas su religiosidad. Basándose en una hipótesis del historiador brasileño Joao José Reis, Rosal considera el sincretismo como algo inherente a toda religión ya que no existiría una práctica cultural pura. Observando las prácticas de religiosidad de los afroamericanos en el Río de la Plata concluye que estas prácticas son manifestaciones de un “afrocaticismo, una forma de religiosidad popular, pero que quizás no alcanzaría para hablar de un sincretismo entre la religión católica y los diversos cultos provenientes de África”³⁷ como sí ocurrió en otras partes del continente como Brasil o Haití. En el caso estudiado por Rosal, lo que se observa es una “criollización de las culturas afroamericanas, priorizando la adaptación cultural”³⁸ a la sociedad que los dominaba.

Telma Chaile ha analizado las prácticas religiosas y su correlato con los procesos sociales en varios de sus trabajos para el caso de Salta. En particular, el surgimiento de la devoción a la Virgen del Milagro de Salta fue motivo de su análisis y en ella, la autora identificó la participación del clero secular, algunas familias de notables locales y la Compañía de Jesús en el impulso que se le dio a esta advocación local de la virgen a raíz de un terremoto que sufrió la ciudad de Salta en 1692. En la emergencia y sostenimiento de este culto, Chaile observa el concurso de la elite salteña y la confluencia de procesos políticos y económicos –el ascenso de Salta como centro mercantil- que influenciaron la propagación de esta devoción barroca³⁹. En el caso de la frontera oriental de la gobernación de Salta con los territorios del Chaco, las devociones católicas estuvieron, de acuerdo a Chaile, muy ligadas a los imaginarios colectivos y al contexto de conflictividad interétnica y la guerra⁴⁰. Las hierofanías presentes en este espacio, no sólo constituyeron la presencia

³⁷ Miguel Ángel Rosal, “La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)”, *Hispania Sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008, pg. 628.

³⁸ *Ibidem*, pg. 629.

³⁹ Chaile, Telma Liliana, “Identidad y religiosidad en la colonia: el culto del Milagro de Salta”, *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*, Teresa Suarez y Nidia Areces (comp.), Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2004, pp. 105-113.

⁴⁰ Chaile, Telma, “Invasiones indígenas y guerra militar y espiritual contra los bárbaros infieles. Salta y la frontera este en la práctica e imaginarios religiosos del siglo XVIII”, en *1ª Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*, Arzobispado de Salta, Universidad Nacional de Salta, 12 al 14 de octubre de 2006. Formato CD.

de lo sagrado en territorios donde la cultura hispana era aun muy endeble, sino también prevalecieron como portaestandartes de valores como el martirio, la protección, la evangelización⁴¹ y la defensa de la fe cristiana.

Si estos temas han sido explorados para otros espacios sobre todo europeos y americanos, todavía conocemos poco y mal lo que ocurrió en la diócesis mediterránea. Respecto a este espacio, investigaciones anteriores se han ocupado de la participación de los fieles en la Iglesia cordobesa desde una perspectiva cercana a la tesis de la conquista espiritual⁴² a la que hacíamos referencia al comenzar este apartado. Gabriela Peña ha estudiado la integración del indio en la organización eclesiástica, en especial en su participación en cofradías o actuando como catequistas o ayudantes de cura en la campaña, en los siglos XVI-XVII⁴³. La integración al culto católico le permitía al indio, según Peña, “superar esa situación pasiva [se refiere al hecho de que se considerase a los indios como incapaces], pues implicaba para él la posibilidad concreta de incorporarse de manera activa a la vida de la Iglesia local”⁴⁴, ya que esta institución le brindaba la posibilidad de “asumir responsabilidades, compartiendo su empeño misionero, su vida de piedad, su liturgia y su compromiso social”⁴⁵.

Ana María Martínez de Sánchez ha analizado varios aspectos de la piedad organizada en torno a la muerte, la imaginería sacra y las cofradías en el Obispado de Córdoba durante el periodo colonial, sobre todo centrada en la ciudad de Córdoba⁴⁶. Para Martínez, la religiosidad forma parte de la ideología existencial de los actores sociales. La autora sostiene que para éstos “adorar, celebrar, invocar y evocar fueron, sin duda, necesidades vitales, porque eran manifestaciones que estaban organizadas de modo que

⁴¹ Ver también Chaile, Telma, “San Bernardo en Salta y el Chaco. Representaciones de la santidad desde la religiosidad local durante la colonia”, en *XI Encuentro de Historia Regional Comparada. Siglos XVI a mediados del XIX*, Salta, 21 y 22 de Mayo de 2009. Formato CD.

⁴² Nos referimos a la tesis de Robert Ricard sobre la Conquista espiritual de México.

⁴³ Peña, Gabriela, “La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglos XVI y XVII”, *Separata de Investigaciones y Ensayos*, Nº 44, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1994.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Martínez de Sánchez, Ana María, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Editorial Universidad Católica, Córdoba, 2006.

acompañaban su génesis personal”⁴⁷. Las cofradías y obras pías que existían en la Córdoba colonial marcaron las prácticas de religiosidad en el espacio cordobés, “la experiencia religiosa contribuyó a definir no solo la cosmovisión de los cordobeses, sino también a configurar su vida social, con un poder vertebrador en la conciencia individual y colectiva que se manifestaba en las más variadas representaciones del hecho sacro.”⁴⁸

La piedad mortuoria de los siglos XVI y XVII es otro de los temas que ha sido indagado para este espacio. Alejandra Bustos Posse realizó un análisis exhaustivo de los testamentos de la época⁴⁹. Las exequias, sufragios, mandas pías y últimos sacramentos, y la piedad privada de los habitantes de la Córdoba colonial fueron objeto de sus indagaciones. La concepción de la muerte que dichos habitantes compartían los disponía a vivir buscando el buen morir, y a tomar disposiciones en vida que le permitiera alcanzar esta meta, mediada por el purgatorio. Las últimas disposiciones y la búsqueda de intercesores divinos para enfrentar la muerte eran, según la autora, trasplantes de la religiosidad española pero moldeada con preferencias devocionales americanas. Valentina Ayrolo también se ha encargado del morir en la Diócesis mediterránea pero sus investigaciones sobre este tema intentan profundizar sobre el proceso de secularización a través de las consideraciones sobre la trascendencia humana⁵⁰. Sus múltiples y variados trabajos sobre el clero en el Obispado de Córdoba del siglo XIX⁵¹ nos han permitido, además, entender el papel que jugaron estos actores, en tanto mediadores sociales, en el devenir político y social de la

⁴⁷ *Ibidem*, pg. 15

⁴⁸ *Ibidem*, pg. 318

⁴⁹ Bustos Posse, Alejandra, *Piedad y Muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, EDUCC, Córdoba, 2005.

⁵⁰ Ayrolo, Valentina, “Reflexiones sobre el proceso de ‘secularización’ a través del ‘morir y ser enterrado’. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 46, Mayo/Agosto, 2009.

⁵¹ Por mencionar sólo algunos de sus trabajos: Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Biblos, Buenos Aires, 2007; “Concursos eclesiásticos como espacios de ejercicio de poder. Estudio de caso: los de la sede cordobesa entre 1799 y 1815”, *Hispania Sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008, pp. 659-681; Ayrolo, V. y Caretta, Gabriela, “Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-revolución”, *Andes Antropología e Historia*, Nº 14, CEPIHA, Salta, 2003, pp. 105-130; “Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”, *Cuadernos de Historia*, Nº 4, Universidad Nacional de Córdoba, 2001; “Cura de almas. Aproximación al clero secular de la diócesis de Córdoba del Tucumán, en la primera mitad del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, XVI, UNCPBA, Tandil, 2001.

mitra cordobesa de la posrevolución y en la experiencia de las autonomías provinciales, a partir de la década de 1820. Su participación en la construcción de la nueva entidad política, la provincia-diócesis, los encontró “proporcionando los fundamentos teóricos al nuevo sistema, colaborando en su legislación y resolviendo problemas de gobierno, como también legitimando lo actuado por sus pares civiles”.⁵²

Nuestro abordaje se inserta en este marco, aunque intenta mirar la religión desde otro aspecto. Nos centraremos en las prácticas religiosas locales de la diócesis de Córdoba con el propósito de observar su materialización y las formas en que se manifiesta. Teniendo en cuenta que consideramos la religiosidad como una expresión de identidad regional, para conocer su “sustancia” nos interesa advertir las diferencias y similitudes entre las prácticas y devociones instituidas y las practicadas. Dado que, según ha manifestado Guerra, “toda identidad colectiva es una *construcción cultural*” y entendiendo que esta última “en América es idéntica: católica”⁵³ nos resulta interesante analizar los elementos de esa identidad cultural católica entre los que sin duda se cuentan las devociones y muestras de religiosidad.

Tomaremos a los fieles, en tanto individuos y miembros de una comunidad. Y en particular, nos ocuparemos de las prácticas de religiosidad de esta feligresía cordobesa entre la colonia y la posrevolución. Nos importa poder dar respuesta a preguntas tales como cuál era la relación entre los pobladores de las zonas rurales y los oratorios de su pueblo, cómo vivían los fieles la idea de la muerte, cuáles eran los santos a los que veneraban, y cómo eran vividas, por ejemplo, las fiestas patronales, etc.

Precisamente nos concentraremos principalmente en los territorios de las actuales provincias de La Rioja y Córdoba, aunque haremos referencias ocasionales a otros espacios del Obispado de Córdoba entre fines del periodo colonial y principios del siglo XIX. Esta elección o recorte espacial responde a la necesidad de conocer mejor este espacio para

⁵² Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

⁵³ Cf. François-Xavier Guerra “Las mutaciones de la identidad en La América Hispánica” en Antonio Annino, François-Xavier Guerra (Coords.) *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura económica, 2003, pp. 185-220

profundizar luego en otros aspectos. Los curatos enmarcados en este territorio son los que permanecerán unidos en el siglo XIX luego de la reforma de la Diócesis del Tucumán, en 1806, por la cual fueron creados dos Obispos, el de Salta y el de Córdoba, como dos diócesis distintas. Las jurisdicciones de Córdoba y La Rioja pertenecerán a partir de ese momento a la Diócesis de Córdoba, y se le incorporan las jurisdicciones de las tres provincias cuyanas, San Juan, San Luis y Mendoza.

La tesina que presentamos abarca un recorte temporal en el cual los territorios americanos, y el Obispado de Córdoba en particular, comenzaron a transitar un cambio extremadamente profundo. La crisis europea y los avatares políticos, sociales, culturales y económicos en el continente confluyeron en este periodo para dar como resultado la crisis revolucionaria que llevaría, tras largos años de luchas, a la conformación de los estados modernos. Sin embargo, la construcción de estas nuevas entidades políticas se basó en parte en manifestaciones identitarias políticas⁵⁴. La sociedad colonial americana compartía una pertenencia colectiva de la nación como comunidad de creencia. La religiosidad sería uno de los rasgos que persisten en este imaginario colectivo y que perdurara hasta bien entrado el siglo XIX⁵⁵. Por eso, ocuparse de estos rasgos, afirma Pilar González Bernaldo, es fijarse en “preciosos indicios para estudiar la particular configuración de los imaginarios colectivos que llevan a la población a identificarse con la nación”⁵⁶.

Para realizar esta tesina trabajamos con diversos reservorios documentales. Consultamos el Archivo del Arzobispado de Córdoba, el Archivo Histórico Provincial de Córdoba, el Fondo Documental “Monseñor Pablo Cabrera”, Sección Americanistas (ex Instituto de Estudios Americanistas –IEA-) dependiente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Fondos digitalizados como las Actas Capitulares de la Provincia de San Luis y el Fondo La Rioja del Archivo General de

⁵⁴ Guerra, François-Xavier “Las mutaciones de la identidad en La América Hispánica” en Antonio Annino, François-Xavier Guerra (Coords.) *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura económica, 2003, pp. 185-220.

⁵⁵ González Bernaldo, Pilar, “La ‘identidad nacional’ en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen”, *Anuario del IEHS*, Nº 12, Tandil, UNCPBA, pp. 109-122.

⁵⁵ *Ibidem*, pg. 118.

⁵⁶ *Ibidem*, pg. 118.

la Nación. Además, analizamos algunas fuentes éditas como las actas capitulares, eclesiásticas y civiles, de Córdoba.

En el primer capítulo de la tesina nos ocuparemos de trazar un cuadro del espacio diocesano. Intentaremos dar cuenta de las características de la feligresía que analizaremos, de las parroquias y templos que se distribuían por la diócesis y de las advocaciones que tomaban éstos. Las representaciones de la feligresía cordobesa en torno a los sacramentos y la muerte son temas que desarrollaremos en el segundo capítulo. La tercera sección estará dedicada al devocionario autóctono, y nos detendremos en particular en algunos cultos locales como el Cristo de Renca. El capítulo final versará sobre las variadas manifestaciones de fe de los fieles de la diócesis mediterránea, fiestas y rogativas serán el foco principal de este apartado, para finalizar con un breve repaso por los cambios producidos en el celebrar, una vez desatada la Revolución de Mayo.

Capítulo 1: El espacio diocesano

En este primer capítulo nos ocuparemos de los habitantes de la diócesis de Córdoba, de la estructura diocesana (curatos, parroquias, capillas, oratorios) y de las advocaciones de estas capillas y oratorios. Nos interesa ver el espacio diocesano y cómo, a través de los templos, se dibuja el espacio sagrado tanto en la ciudad como en la campaña, modificando el ritmo de cada lugar. De esta forma pretendemos iniciar nuestro acercamiento a las prácticas que se materializan en el espacio sagrado.

a) *La feligresía*

Para la primera mitad del siglo XIX, el asentamiento de la población en las jurisdicciones de Córdoba y La Rioja mantuvo los patrones coloniales de poblamiento. En Córdoba, la mayoría de los habitantes se repartía entre la zona oeste, centro y norte provincial, con una mayor concentración en las serranías, especialmente en San Javier, Punilla (oeste) Anejos Norte y Tulumba (centro y norte respectivamente). Las zonas del este y sur de la provincia estaban escasamente pobladas y, para el siglo XIX, recién se iniciaba un lento desplazamiento de la población –criolla- hacia esas zonas⁵⁷. Este proceso estuvo relacionado con los vaivenes de las relaciones interétnicas en la frontera con el indio⁵⁸. Allí, de todas formas, la población se concentró a la vera de los ríos Segundo, Tercero y Cuarto.

Los pueblos de indios que persistían en Córdoba para nuestro período eran escasos y estaban concentrados en las sierras al noroeste de la ciudad de Córdoba –Ischilín y Punilla- o en el sur, en Río Cuarto. “En Ischilín se encontraban los pueblos de Quilino y San Antonio, en Anejos el de La Toma, en Traslasierra los de Nono y Salsacate, y en Punilla los de Cosquín, Pichana, San Jacinto y Soto. En Río Cuarto no había pueblos de indios, sino

⁵⁷ Romano, Silvia, “Producción y productores agropecuarios de Córdoba en la primera mitad del siglo XIX” en *Expansión Capitalista y transformaciones regionales. Relaciones sociales y empresas agrarias en la Argentina del siglo XIX*. Gelman, J., Garavaglia, J. C., y Zeberio, B. (comps.), Coedición: Editorial La Colmena y Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999, pg. 10.

⁵⁸ Romano, Silvia, “Producción y productores... op.cit., pg. 10. Y Tell, Sonia, *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850)*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, especialmente capítulo 1.

una reducción de 'pampas' con escasos habitantes. Los indios representaban entre el 23% y 28% de la población en esos curatos."⁵⁹

El proceso de desestructuración de las comunidades indígenas empezó bien temprano en el siglo XVI y XVII con las ordenanzas de servicio personal dictadas por el Gobernador Abreu (1576) "ya que la excesiva carga laboral –que pesaba prácticamente sobre todos sus miembros- atentaba contra la reproducción socioeconómica y simbólica de cada grupo"⁶⁰. En 1612 el oidor Alfaro implementó reformas que abolieron el servicio personal y establecieron un régimen de tributo por cabeza de cinco pesos que podía ser pagado en "especie, tejido o hilados, trabajo e incluso en dinero"⁶¹, lo que favoreció los conciertos (libre contratación de la mano de obra indígena a cambio de un jornal), y la obligatoriedad de las mitas⁶². Esta situación puede generalizarse para los grupos indígenas que primero fueron sometidos al régimen colonial, en particular los aldeaños a las ciudades de Santiago del Estero, San Miguel, Córdoba, Salta y La Rioja. Este programa de reformas, además, propició la creación de los pueblos de indios o reducciones que "agrupaban a población dispersa de los ayllus y comunidades bajo el control de caciques principales y el cabildo indígena, instalado desde entonces"⁶³. Para el siglo XVII en la jurisdicción del Tucumán, Ana María Lorandi⁶⁴ observa que se ha producido un cambio importante en la situación de los pueblos de indios, resultado de la desestructuración de la vida en comunidad en los ayllus. Las mujeres eran obligadas a trabajar largas jornadas en los obrajes, las tierras de las comunidades fueron vendidas o entregadas a merced desatendiendo las reglamentaciones que penaban estas prácticas, los hombres eran

⁵⁹ Ver Tell, Sonia, "El Espacio rural de Córdoba y su diversidad: características y distribución zonal de las unidades de producción a fines del siglo XVIII", *Cuadernos de Historia*, Serie Economía y Sociedad, N°8, Secc. Art., CIFFyH-UNC, Córdoba, 2006, pp. 153-200.

⁶⁰ Boixadós, Roxana, "Los pueblos de indios de la rioja colonial" en *Los pueblos indios del Tucumán colonial; pervivencia y desestructuración*. J. Faberman, R. Gil Montero (comp.), Universidad Nacional de Quilmes Editores, Bernal, 2002, pg. 16

⁶¹ Ibidem, pg. 16

⁶² Ibidem, pg. 16

⁶³ Ibidem, Pg. 23.

⁶⁴ Lorandi, Ana María: "El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial", *Revista Andina*, N°6, V.I, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, pp. 135-173.

trasladados a otros espacios para trabajar en las minas, el arriado de ganado o, incluso, para el servicio doméstico en las casas urbanas, y, por último, las rebeliones indígenas también provocan la desnaturalización de los rebeldes por su traslado masivo hacia diferentes espacios de toda la jurisdicción. Como vemos, esta desestructuración se basa en una alteración de las relaciones de producción y de reproducción social. Los nuevos pueblos de indios, producto de esta redistribución de las comunidades, “son muchas veces multiétnicos”⁶⁵. Por otra parte, el mestizaje que se produce en este periodo “favorece el abandono de las pautas culturales de origen”⁶⁶. Para fines del siglo XVII, y en los casos de los pueblos de indios que persisten aun hasta el siglo XVIII y XIX, la ruptura total con las prácticas comunitarias deriva en un “proceso de individuación, acompañado por una dramática *deculturación*, todo esto fomentado por el sistema de servicio personal impuesto en la región”⁶⁷. Sin embargo, el proceso de desestructuración no fue homogéneo en todos los casos, y esta hipótesis ha sido matizada, sumando otras realidades que permitieron vislumbrar estrategias para preservar algunas prácticas culturales colectivas⁶⁸.

Sonia Tell utiliza el concepto de *campesinización* para explicar los efectos de la desestructuración de los pueblos de indios en el Tucumán colonial. El término nos parece muy útil a los fines de explicar este proceso de pérdida de una identidad comunitaria y la integración de estos grupos con la población criolla –producto de la creciente inmigración ibérica- o esclava de la región, los “sobrevivientes pasaron muy pronto a ser parte de los sectores campesinos junto a otros grupos como blancos pobres, mestizos y ‘castas’”⁶⁹.

Para fines del siglo XVIII los datos de población aportados por Dora Celton en el espacio ocupado por la actual provincia de Córdoba, indican que “un 46,2% de la población son blancos mientras que el resto pertenece a las castas distribuidos en un 11,4% de indios, un 29,4% de libres y un 13% de esclavos. Cifras reveladoras de dos fenómenos demográficos del periodo: por un lado, el crecimiento de su población, y por otro, las

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pg. 165

⁶⁷ *Ibidem*, pg. 164

⁶⁸ Faberman, J. y Gil Montero, R. (comps.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*, Universidad Nacional de Quilmes ediciones-Ediunju, Quilmes, 2002.

⁶⁹ Tell, Sonia, “El calendario de actividades y la participación mercantil campesina Córdoba, 1750-1850”, *Revista Andes, Antropología e Historia*, CEPIHA, Número 17, Salta, 2006, pg. 85.

consecuencias de un proceso de mixturación racial iniciado con la fundación misma de la ciudad de Córdoba por españoles, con la asimilación indígena y la posterior incorporación del elemento negro esclavo⁷⁰.

En el caso riojano existe poca evidencia sobre el alcance de las reformas implementadas a principios del siglo XVII por el Oidor Alfaro. Aunque, Roxana Boixadós sostiene que la implementación de la política de las reducciones, al igual que en el espacio cordobés, “profundizó el proceso de homogeneización de las identidades que ya estaba en marcha”⁷¹. Ya en el siglo XIX, Ariel de la Fuente habla de una sociedad riojana étnicamente diversa y sostiene que “en la década de 1810, un cuarto de la población riojana se consideraba española y otro cuarto como india, mientras que la mitad restante eran descendientes de africanos, la mayoría de ellos, libres.”⁷²

La feligresía que nos proponemos estudiar, esto es, los habitantes del Obispado de Córdoba a fines de la colonia y principios del siglo XIX, habitaba en su mayoría en las zonas serranas del oeste, norte y centro del territorio cordobés y en los valles riojanos, y había atravesado varios procesos sociales y demográficos que es importante considerar al momento de analizar sus prácticas de religiosidad. Las poblaciones indígenas habían sido desestructuradas en los siglos XVI y XVII hasta confundirse en una población mayoritariamente campesina cuyas costumbres y tradiciones fueron permeando en la tradición católica ibérica y la inmigración europea aportó también sus ritos, que se vieron enriquecidos con creencias y rituales que provenían de otras sociedades.

b) Templos, capillas, oratorios

En el siguiente apartado intentaremos trazar un mapa lo más completo posible de las capillas y oratorios diseminados en una parte de la Diócesis de Córdoba en el periodo tardocolonial y la primera mitad del siglo XIX. Como dijimos anteriormente centraremos nuestra atención en los territorios de las actuales provincias de La Rioja y Córdoba.

⁷⁰ Celton, Dora E., *La población de la Provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1993, pg. 157.

⁷¹ Boixadós... op. cit., pg. 51.

⁷² De la Fuente, Ariel, *Los hijos de Facundo. Caudillos y Montoneras en la Provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pg. 25.

Particularmente, pretendemos mostrar la ubicación de las capillas de esta jurisdicción y, cuando nos fue posible encontrar, las advocaciones de las mismas. Creemos que la presencia de estas capillas u oratorios modificaban de alguna manera el lugar donde se asentaban. A través de ellos, refiere Christian, “el mundo sagrado estaba permanentemente presente en el paisaje”⁷³. Nos interesa ver entonces, dónde se encontraban estas capillas. “señales” de lo sagrado. en los diferentes pueblos y parajes.

Para trazar este dibujo de la diócesis tuvimos que consultar diversas y numerosas fuentes de información que nos permitieran reconstruir esta trama. La principal fuente de documentos fue el Archivo del Arzobispado de Córdoba, particularmente los legajos 7 (Fundación de capillas y oratorios) y 31 (Capellanías) y el Fondo Parroquias. Para la reconstrucción de los datos sumamos, a las fuentes documentales, la consulta de textos de historiadores locales y de historiadores del ámbito confesional que nos fueron de gran ayuda.

Aquí es necesario aclarar que para el caso de la Jurisdicción de La Rioja el acervo documental es mucho menor que el que encontramos para el caso cordobés, y por eso la información sobre las capillas y oratorios de esa zona es menor que para el caso cordobés, lo que no expresa en absoluto la realidad de la campaña riojana. Como sabemos, los pueblos de indios, muy numerosos en el espacio riojano, sufrieron una desestructuración tal que afectó su organización. La implementación de la política de reducciones hizo que todos los pueblos adquirieran una fisonomía común, con sus linderos, capilla, tierras comunales y autoridades étnicas.⁷⁴ Por lo tanto creemos que las capillas y el cura párroco fueron un elemento muy presente en el paisaje rural aunque la escasez de fuentes no nos permita descubrirlo por el momento.

Antes de presentar el cuadro, sería interesante atender a algunos datos históricos del espacio estudiado. La Diócesis de Córdoba fue fundada en 1806 mediante una Bula Papal de Pio VII del 28 de marzo, cuando las jurisdicciones de Córdoba y La Rioja se desprenden de la Diócesis del Tucumán a la que pertenecían, y se le incorporan las jurisdicciones de las tres provincias cuyanas, San Juan, San Luis y Mendoza⁷⁵. El Obispado de Córdoba, como

⁷³ William Christian... op. cit., pg. 153.

⁷⁴ Boixadós... op. cit., pg. 51.

⁷⁵ Ayrolo, V., *Funcionarios de Dios*... op. cit., Pg. 21-22.

todas las jurisdicciones eclesiásticas, estaba dividido en curatos o parroquias, dentro de los cuales se asentaban capillas y oratorios. En el caso cordobés había, en un principio diez curatos ya que, originariamente, el de los Dos Ríos agrupaba a los territorios de Río Segundo, Río Tercero, Calamuchita y Río Cuarto⁷⁶, que luego sufrirá subdivisiones. En 1672 el Curato de los Dos Ríos se dividió para formar el curato de Río Segundo y el de Río Tercero y Anejos, en el cual estaban incluidas las regiones de Río Cuarto y Calamuchita⁷⁷. En 1731 el Curato de Río Tercero fue desmembrado al crearse el Curato de Río Cuarto y Anejos, que incluía a Calamuchita⁷⁸. La creación del Curato de Calamuchita como entidad separada de Río Cuarto data de 1762⁷⁹. Cabe destacar que la subdivisión o creación de nuevos curatos en esta zona de frontera acompañaba el avance de “los criollos” sobre el territorio aborigen con la creación de fuertes y fortines que, en la mayoría de los casos, se instalaban junto a curas capellanes que tenían por objetivo “llevar la palabra del Señor” a estos nuevos territorios conquistados. Más adelante nos ocuparemos particularmente de las advocaciones que tomaban las capillas, pero es interesante resaltar que muchas de las capillas que se fueron creando en la frontera sur de Córdoba tenían por Patrona a la Virgen de la Merced, advocación difundida por la Orden Mercedaria, de importante actuación en las zonas de frontera, que tenía por misión la Redención de Cautivos. El Padre José Brunet destaca que la Merced se convirtió en patrona de la frontera sur de Córdoba “a causa de las invasiones de los indios, con sus pillajes y cautiverios”⁸⁰.

La jurisdicción de La Rioja contaba con cinco curatos: el de la ciudad de La Rioja, cuyo Patrono era San Nicolás de Bari; el de Los Llanos; Famatina; Guandacol y Arauco.

Los mapas que presentamos a continuación del cuadro de cada jurisdicción fueron confeccionados en un período posterior al analizado en esta tesina. De todas formas las capillas y oratorios a las que hacemos referencias en este capítulo se encuentran ubicadas en los planos. Ambos mapas fueron confeccionados por Martín De Moussy, naturalista francés, a quien Urquiza encargó en 1854 la exploración y descripción geográfica del

⁷⁶ Barrionuevo Imposti, V. *Historia de Río Cuarto, Tomo I En la época Hispánica y en la Independencia*, Junta de Historia de Río Cuarto, Buenos Aires, 1986, pg. 25.

⁷⁷ *Ibidem*, pg. 26.

⁷⁸ *Ibidem*, pg. 37.

⁷⁹ Ayrolo, V. *Funcionarios... op. Cit.* Pg. 27.

⁸⁰ Brunet, José, *La Virgen de la Merced en la Argentina*, Revista Anacleto Mercedaria, ACMC, 1987, pg. 272.

territorio de la Confederación Argentina. Luego de varios años de viajes de observación y de investigación, De Moussy presentó el libro *Description Geographique et Statistique de la Confederation Argentine (1860-1864)* adonde están incluidos los mapas que aquí presentamos.

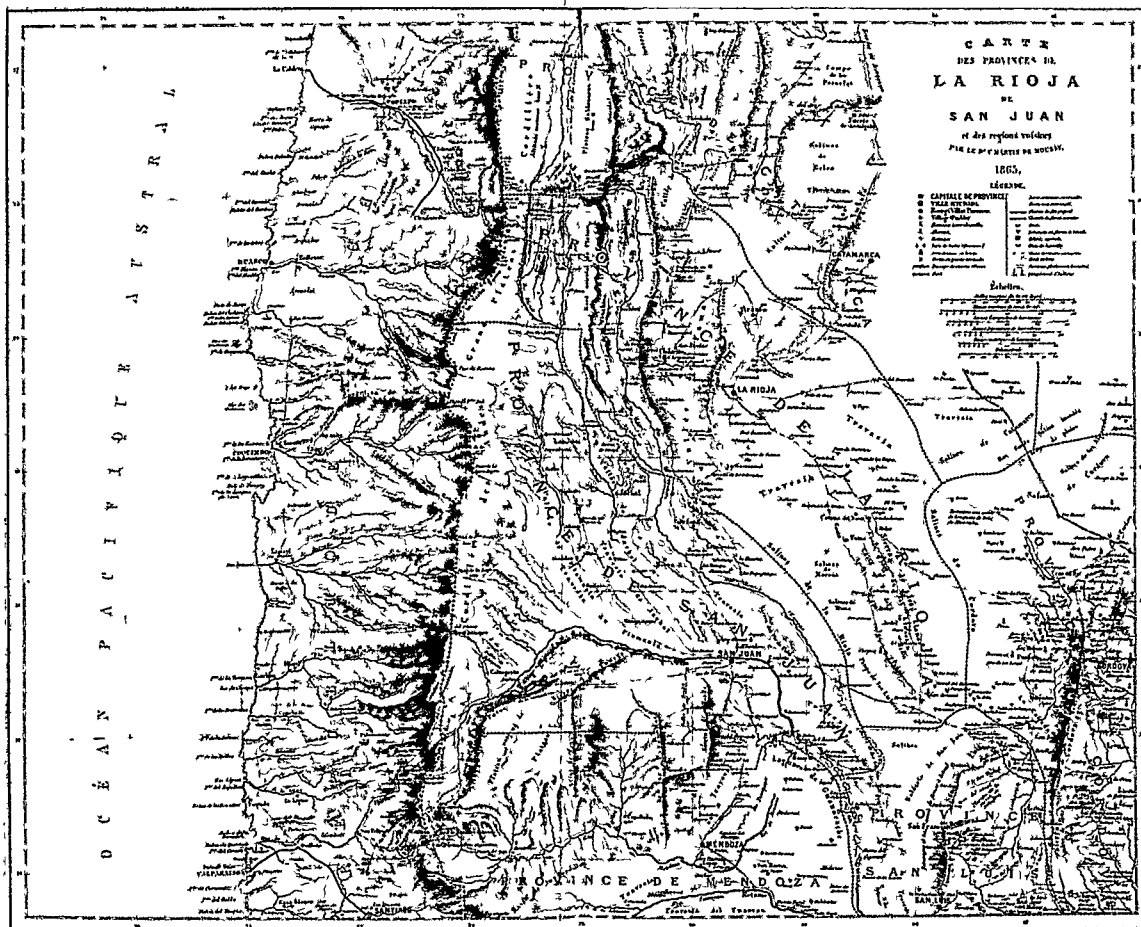
Cuadro N°1-Esquema de las capillas y oratorios rurales de la jurisdicción de La Rioja en el Obispado de Córdoba en el siglo XIX

La Rioja	Iglesias, capillas, oratorios
Curato de la ciudad de La Rioja (Patrono: San Nicolás de Bari)	<ul style="list-style-type: none"> • Iglesia Matriz • Convento de Dominicos, • Convento de Franciscanos • Convento de Mercedarios
Curato de Los Llanos	<ul style="list-style-type: none"> • Tama (cabecera del curato) • Capilla de Chepes. Advocación: Nuestra Señora de la Concepción • Capilla de Olta (pueblo de indios) • Atilas (pueblo de indios) • Aguadita. Vice Parroquia, advocación: San Isidro Labrador • Capilla de Solca. Advocación: "San José". • Vice-parroquia de Malarzán
Curato de Famatina (después Chilecito)	<ul style="list-style-type: none"> • Santa Rosa de Anguinán (matriz) <ul style="list-style-type: none"> ▪ Capilla en el pueblo de Pituyl • Malligasta • Capilla en Los Sarmientos, advocación: Santa Clara de Asís (1764) • Capilla en Vichigasta, advocación: San Buenaventura • Capilla en Puntilla (Chilecito), advocación: Nuestra Señora de la Merced • Sañogasta • Famatina

Curato de Guandacol	<ul style="list-style-type: none"> • Guandacol (matriz) • Vinchina (vice-parroquia)
Curato de Arauco	<ul style="list-style-type: none"> • Capilla en la pampa de Toruma, dedicada al “Glorioso Señor de San Blas” • Sauces (pueblo de indios) • Machigasta (pueblo de indios) • Almogasta (pueblo de indios)

Fuente: Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC) , L.7, Fundación de Oratorios, Capillas y cementerios, 1727; AAC, L.7, 1786; AAC, L.7, 1818.; Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, tomo VI, Don Bosco, Buenos Aires, 1970.; Brunet, José...op.cit., pg. 270; AAC, Fondo Parroquias, Santa Rosa del Rio Primero; y Ayrolo, Valentina, “Córdoba: une république catholique. Haut Clergé, gouvernement et politique dans la Province de Córdoba. De l’Independence à la Confédération 1810-1852” Universidad Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris, enero 2003. Dirección: Prof. Dr. François -Xavier Guerra (†), Prof. Dr. Nicole Lemaitre, y extraído de AAC, L. 54, *Descripción... D. Cosme Bueno* op.cit. f. 13 y siguientes.

Mapa de la jurisdicción de La Rioja, 1865



Fuente: De Moussy, M., *Description Geographique et Statistique de la Confederation Argentine (1860-1864)*, Paris, 1869. Disponible en: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/view/all/what/National+Atlas/Atlas+Map/where/Argentina/>

Cuadro N°2-Esquema de las capillas y oratorios rurales de la jurisdicción de Córdoba en el Obispado de Córdoba en el siglo XIX

Córdoba	Curatos	Iglesias, capillas y oratorios
	Curato Catedral	<ul style="list-style-type: none"> • Iglesia Catedral (sede parroquial) • Iglesia de la Compañía de Jesús • Iglesia Convento Franciscano • Iglesia del Convento de Santo Domingo • Convento de la Merced • Monasterio de las Teresas de Jesús • Monasterio de Santa Catalina de Siena • Iglesia del Pilar

Ciudad y anexos		<ul style="list-style-type: none"> • Iglesia del Hospital San Roque (Orden Betlemita)
	Curato de Anexos	<ul style="list-style-type: none"> • San Vicente (matriz) • La Calera –en la estancia estaba la capilla y la propiedad era propiedad jesuítica- <ul style="list-style-type: none"> ◦ Oratorio San José • Estancia de San Juan –de los padres dominicos- <p><i>Anejos Norte</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Capilla de Caroya-propiedad de la Orden Jesuitas y luego del Colegio de Montserrat- • Oratorio de “Puesto del Medio”, distrito de Caroya. • Saldán <p><i>Anejos Sud</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Alta Gracia (1781) • Nuestra Señora de la Candelaria de la Lagunilla (sede parroquial) • Oratorio en Estancia de Santo Domingo • Capilla de San Antonio en Pedernera • Oratorio de los Suburbios de la ciudad, lugar de Los Socabones • Oratorio Publico de Anisacate. Advocación: Nuestra Sra. del Transito
	Curato Santa Rosa de Río Primero (1800)	<ul style="list-style-type: none"> • Capilla de la Candelaria • Capilla de Ramallo • Vice-parroquia de Remedios. Advocación: Nuestra Señora de los Remedios • Capilla de la Esquina • Oratorio Cañada de Leones. Advocación: Nuestra Señora del Carmen • Capilla Publica en Chalacea • Santa Rosa de Lima

Noroeste de la diócesis	Curato Rio Segundo (1704)	<ul style="list-style-type: none"> • Parroquia de Villa del Rosario • El Tio –oratorio • Arroyito • Capilla del Pilar • Oratorio Público en el Paso de Quiroga • Capilla de Villamonte • Capilla de Rodríguez
	Curato de Rio Tercero	<p>En 1772 desmembrado en:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tercero Arriba <ul style="list-style-type: none"> ○ Capilla de Rodríguez (matriz), advocación: Nuestra Señora de la Concepción de Rodríguez ○ Capilla de los Puestos de Ferreira, advocación: Nuestra Señora del Rosario ○ Cañada de Lucas ○ Punta del Agua • Tercero Abajo <ul style="list-style-type: none"> ○ Villa nueva del Rosario (matriz) ○ Esquina del Estero ○ Fraile Muerto ○ Estancia de Yucat de Mercedarios, dependiente del Convento de la ciudad de Córdoba de la Orden Mercedaria. Advocación: “Nuestra Señora de la Merced
	Curato de Tulumba (1749)	<ul style="list-style-type: none"> • Tulumba, advocación: Nuestra Señora del Rosario • Guyascaste • San Pedro • Capilla en el lugar de La Candelaria. Advocación: “Purificación de la Sma. Virgen Ntra. Sra.”

Norte de la diócesis		<ul style="list-style-type: none"> • San Esteban
	Curato de Totoral	<ul style="list-style-type: none"> • Totoral (bajo la advocación de la Virgen de la Merced) • Macha • Santa Catalina
	Curato de Ischilin	<ul style="list-style-type: none"> • Nuestra Señora de Ischilin (erigida en 1749) • San Pedro • Quilino (pueblo de indios) • Capilla de los Algarrobos • San Antonio de Nonsacate (pueblo de indios) • Capilla de Copacabana
	Curato de Río Seco/Doctrina	<ul style="list-style-type: none"> • Caminiaga • Chañar • Iglesia Parroquial de Río Seco-ubicada en el fuerte y dedicada a la advocación de Nuestra Señora • San Miguel
	Curato de Río Cuarto	<ul style="list-style-type: none"> • Capilla de la Concepción. Advocación: Purísima Concepción • Oratorio de la Posta de Barranquitas • La Carlota (dedicada a la Virgen de la Merced) • Sampacho • Capilla de la Candelaria (1816) • Capilla del Rosario de Tegua (vice-parroquia) • Oratorio del Tambo • Oratorio de San Bartolo • Oratorio del Rosario de Piedra Blanca • Capilla de San José de la Tapa • Capilla de la Concepción de las Peñas • Oratorio de Saucecito

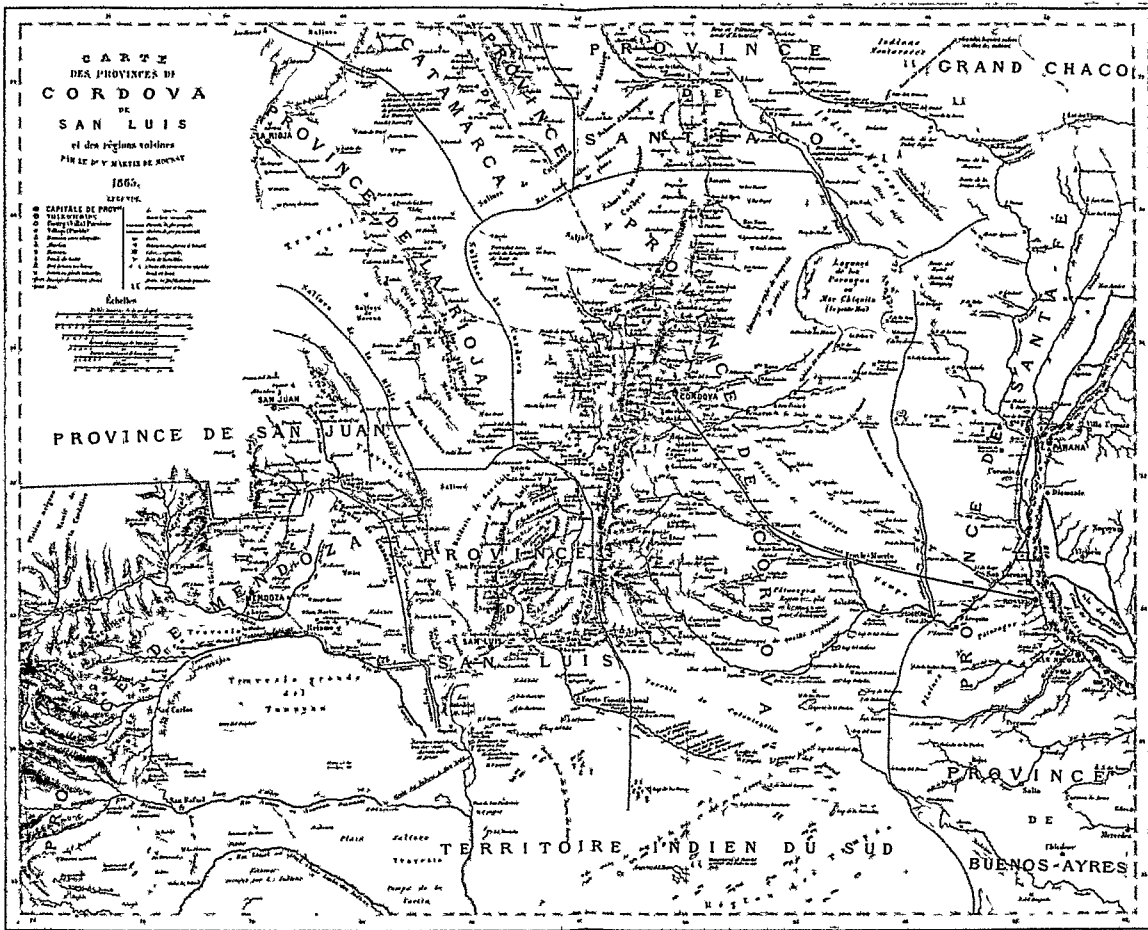
Sur de la diócesis		<ul style="list-style-type: none"> • Oratorio de las Achiras • Oratorio de Santa Bárbara • Oratorio de Punta del Sauce (ubicado en el Fuerte del mismo nombre) • Vice-parroquia de San Javier del Río Cuarto en la Esquina • Reducción de Pampas en el paraje de Espinillo creada por la Compañía de Jesús, proseguida luego de su expulsión por la orden Franciscana
Valle de Punilla	Curato Punilla	<ul style="list-style-type: none"> • Oratorio de San Antonio • Capilla de San Roque • Oratorio en el Río de Zeballos • Salsipuedes • Santo Domingo • Capilla en el lugar de Tanticuchi. Advocación: Nuestra Señora del Rosario • Capilla del Glorioso Patriarca San José • Capilla de Cruz del Eje. Advocación: Virgen del Carmen • Pichana (pueblo de indios) • Capilla de San Marcos • Cosquin (pueblo de indios y estancia) • Candelaria • Escoba • Estancia de Dolores (advocación de Nuestra Señora de los Dolores) • Nuestra Señora de Mercedes de la Cañada • Calera • Estancia de Santa Leocadia
	Curato de Calamuchita (1762)	<ul style="list-style-type: none"> • Capilla de Nuestra Señora del Rosario de Soconcho (matriz) • Oratorio Público de las Peñas. Advocación:

<p>Valle de Calamuchita</p>		<p>Ntra. Sra. de la Purísima</p> <ul style="list-style-type: none"> • Río de los Sauces • Oratorio de Ntra. Señora del Pilar (en la Hacienda de los Molinos) • Capilla de La Cruz (Río Grande). Patrona: Nuestra Señora de la Merced • San Antonio del Cano • Capilla en el Río de los Reartes. Advocación: Ntra. Sra. de la Concepción • Capilla de San Agustín • Capilla de San Ignacio de los Ejercicios • Capilla de San Javier de Calamuchita (de la Compañía de Jesús) • Capilla de Santa Rosa • Capilla de San Francisco
<p>Valle de Traslasierra</p>	<p>Curato de Pocho (1765)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Las Palmas (matriz), advocación: Nuestra Señora del Rosario • Capilla en el lugar de San Miguel. Advocación: Sta. Teresa • Oratorio Público en el lugar de Las Cortaderas • Salsacate (pueblo de indios tributarios) • Ninalquin • Capilla de la Pura y limpia Concepción de Ambul • Sancala • Pocho –Advocación: Nuestra Señora de la Concepción • Coro Chico (1795) • Guasapampa • Oratorio de Juan Esteban Arias
	<p>Curato de San Javier (1784)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • San (Francisco) Javier –categoría parroquial • San Juan Bautista de Nono (pueblo de

		indios)
		<ul style="list-style-type: none"> • Panholma • San Juan de los Talas (vice-parroquia)

Fuente: AAC, L.31 Capellanías, Tomo VIII, f. 55; AAC, L.7 Fundación de oratorios, capillas y cementerios; AAC, Fondo Parroquias; AAC, Testamentos; Furlani, ACMC [Libro 19] Convento San Lorenzo Inventarios 1774-1805; Ayrolo, V. Funcionarios...op. cit., pg. 28.; Ayrolo, Valentina, "Córdoba: une république catholique...op.cit.; Celton, D. y Enderek, E., "Pueblos, capillas y lugares de la antigua provincia de Córdoba del Tucumán, según el censo de 1778" en *Labor de Investigación*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1982; Brunet, José, *La Virgen de la Merced en la Argentina*, Revista Anacleto Mercedaria, ACMC, 1987, pg. 259; Barrionuevo Imposti, Víctor, *Historia de Río Cuarto*, Junta de Historia de Río Cuarto Subsecretaria de Cultura de la Municipalidad de Río Cuarto, 1986, pg. 38.

Mapa de la jurisdicción de Córdoba, 1865



Fuente: De Moussy, M., *Description Geographique et Statistique de la Confederation Argentine (1860-1864)*, Paris, 1869. Disponible en: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/view/all/what/National+Atlas/Atlas+Map/where/Argentina/>

c) Advocaciones y espacio sagrado

El espacio diocesano, como vemos, estaba densamente ocupado por iglesias y capillas que modificaban en algún punto este espacio. La cantidad de sacerdotes en la diócesis es un indicador más de esta fuerte impronta católica que se le imprimía a los territorios iberoamericanos. En un trabajo sobre el clero secular en la provincia y la ciudad de Córdoba, Valentina Ayrolo concluye que si bien el número de curas era ínfimo con respecto a otros lugares, como Italia, Francia o incluso México, era una cantidad bastante considerable comparado con la de Buenos Aires por ejemplo. La ciudad de Córdoba para 1810 tenía aproximadamente un cura cada 181,6 habitantes, y la provincia uno cada 692 habitantes, “mientras que en promedio en el resto de los países había un sacerdote cada 66 habitantes”. Y en Buenos Aires en 1805 había un secular cada 303 habitantes⁸¹.

A la hora de observar las prácticas locales de religiosidad, las advocaciones de los distintos oratorios son otro elemento a tener en cuenta. La advocación que cada capilla tomaba puede sugerirnos una relación particular entre la población y el santo o virgen al que se venera, aunque también nos habla de devociones de particulares que responden a tradiciones familiares, o cuyo vínculo puede nacer de la propia historia, por ejemplo por haber sufrido una calamidad o una enfermedad, etc. Nos ocuparemos de las advocaciones de vírgenes y santos más comunes con las que nos encontramos en el espacio observado. Tomaremos, para tal fin, las advocaciones de las capillas y oratorios, cuando contamos con ese dato, o los nombres de ellas, que en general se corresponden con el patrono del templo.

Las advocaciones marianas más frecuentes que pudimos observar son las de la Virgen del Rosario, la Inmaculada Concepción⁸² y la de la Merced. La difusión de estas representaciones estaba estrechamente ligada con la fuerte presencia de las órdenes dominica, franciscana y mercedaria respectivamente en esta Diócesis. Les siguen las devociones a la Virgen del Carmen y del Pilar, de origen hispánico ambas, por lo que su

⁸¹ Ayrolo, Valentina. “Cura de almas...” op. cit.

⁸² Esta advocación de la Virgen María fue promovida después del Concilio de Trento por la iglesia contrareformista. Ver Fogelman, Patricia, “Una cofradía mariana urbana y otra rural en buenos aires a fines del periodo colonial”, *Revista Andes*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000, pp.179-207.

difusión en América es el resultado de la “gran devoción peninsular a María”⁸³ y sus representaciones. Hay algunas advocaciones que encontramos presentes una sola vez como la Virgen de los Remedios y Nuestra Señora del Tránsito y que son, también, devociones traídas de la Península Ibérica posiblemente por alguna persona devota.

Los santos y santas que encontramos en los oratorios, por un lado, se relacionan a la acción evangelizadora de las órdenes que actuaban en la campaña, como Santo Domingo, San Antonio, Santa Rosa de Lima y Santa Catalina, todos santos venerados por la Orden de Predicadores. Por otro lado, encontramos ciertos santos que poseen la condición de “ayudantes” de la comunidad frente a problemas particulares, como evitar las tormentas o velar por una buena cosecha. William Christian hace esta interesante observación en su libro sobre la religiosidad local en España en el siglo XVI y dice que “los santos tenían una condición de especialistas, en tanto que los santuarios marianos gozaban de poderes más generales”⁸⁴. En la campaña cordobesa tardocolonial se invocaba a San Isidro Labrador como patrono de Aguadita, en el Curato de Los Llanos, para tener buenas cosechas. San José, a quien se consideraba protector de la buena muerte⁸⁵, era el patrono de la capilla de Solca, ubicada también en Los Llanos. Uno de los oratorios en Anejos también lo tenía como protector, otra capilla en el Curato de Punilla estaba dedicada al “Glorioso Patriarca”, y en Río Cuarto, encontramos el caso de la capilla de San José de la Tapa. Por último, existía en Río Cuarto un oratorio dedicado a Santa Bárbara a quien se invocaba contra los rayos y tormentas⁸⁶.

Es interesante poder indagar sobre la forma que tomaban las prácticas de religión en cada comunidad. En su obra, Christian destaca el carácter localista de los personajes universales en la España rural del siglo XVI (como la Virgen María y Jesucristo) que tomaban los nombres locales y se los consideraba por encima de otras Vírgenes y otros Cristos⁸⁷. En el Obispado de Córdoba también nos encontramos con estos personajes locales, como el Cristo de Renca –en la actual San Luis- o las capilla del Rosario de Tegua,

⁸³ Martínez de Sánchez, Ana María, “Córdoba” en: *Imaginería y piedad privada en el Interior del Virreinato Rioplatense*. Daisy Rípodas Ardanaz (dir.), Buenos Aires, PHRISCO-CONICET, 1996, pg. 14.

⁸⁴ Christian, W... op.cit, pg. 119.

⁸⁵ Martínez de Sánchez, A. M... op.cit. pg. 25.

⁸⁶ *Ibidem*, pg. 22.

⁸⁷ *Ibidem*, pg. 216.

de San Juan de los Talas, Capilla de la Pura y limpia Concepción de Ambul, Capilla de Nuestra Señora de Soconcho, Capilla de San José de la Tapa, Capilla de la Concepción de las Peñas. Creemos que esta relación entre los santos y el medio o la realidad de los feligreses de la campaña establecía un diálogo entre estas representaciones y la población que los invocaba⁸⁸.

Por todo lo dicho nos preguntamos si las advocaciones elegidas para nombrar capillas u oratorios dan cuenta o no, de las creencias de la feligresía, fueron impuestas, “sugeridas” o son sólo parte de las costumbres del lugar. Para avanzar en la respuesta indagaremos en las otras creencias que marcan el perfil devocional de las feligresías en el espacio que estudiamos.

⁸⁸ La idea de diálogo entre la comunidad y sus santos le pertenece a W. Christian. Christian, W... op.cit., pg. 107.

Capítulo 2: Representaciones y creencias de la feligresía diocesana

En este capítulo intentaremos dar cuenta de las creencias religiosas de los feligreses que habitaban el Obispado de Córdoba entre finales de la colonia y la primera mitad del siglo XIX. La mirada se posará exclusivamente en los fieles en tanto individuos creyentes. ¿En qué creían y en quiénes creían y cómo canalizaban estas creencias? ¿Qué sentían los feligreses? ¿Cuáles eran sus miedos y sentimientos? Estas son algunas de las indagaciones de las que partimos.

Para responder a estas preguntas analizaremos las Visitas parroquiales de las que disponemos, algunos testamentos y capellanías del obispado. Las visitas, nos permitirán acercarnos a la feligresía para observar sus expectativas en cuanto al cumplimiento de los preceptos de la Iglesia. En ellas los fieles daban cuenta de la actuación del cura párroco en su propia comunidad, y a través de estos testimonios podemos observar qué era lo que se esperaba de un sacerdote y qué era inaceptable de su conducta. Los testamentos, por su parte, presentan en detalle las creencias y prácticas vinculadas a la muerte constituyendo una forma interesante de acercamiento a algunas concepciones acerca de la trascendencia humana. Y, por último, observaremos que estas mismas preocupaciones por el más allá estaban presentes también en las obras pías fundadas por los fieles en Córdoba en el periodo analizado.

a) Las Visitas diocesanas: ventana a la feligresía de la época

Para analizar esta problemática utilizaremos las visitas canónicas del Obispado de Córdoba, en un período que abarca desde 1794 hasta 1847. Las visitas canónicas eran una de las tareas más importantes que se le encargaba a un Obispo. Se trataba de recorrer su diócesis con el fin de controlar la regularidad y rigurosidad con que los curas párrocos se encargaban de su feligresía en cada parroquia y llamar la atención a aquellos que no cumplían con su ministerio correctamente. Si el Obispo no podía realizar la visita, la tarea podía ser delegada en otra persona que el Obispo seleccionase por considerarla competente. Mónica Martini explica que, de acuerdo a las disposiciones del Concilio de Trento, las visitas eran “*una tarea pastoral que busca promover las buenas costumbres y corregir las*

*malas en pro de la utilidad de los fieles*⁸⁹. El aviso de visita de Guandacol –edicto que se hacía en cada una de las visitas antes de la llegada del visitador– dice que es “*el principal objeto de las visitas eclesiásticas promover la honra, y gloria del Señor, su sagrado culto, y reformar las costumbres del pueblo cristiano*”⁹⁰. Las visitas se ocupaban tanto de los sacerdotes y fieles como del estado de los templos, y servían para constatar el estado material de iglesias y cementerios, como para la “*extirpación de los pecados públicos*”⁹¹. Según se explica, la visita también servía para controlar que se cumplan los sufragios y mandas pías que se habían especificado en los testamentos

*“... no solo se dirige, amados hijos, nuestra visita a la utilidad, y bien espiritual de los vivos, sino tambien el socorro, y consuelo en nuestros hermanos difuntos, (...) y tanto mas nos consideramos obligados a procurar su alivio, quanto ellos no estando ya en estado de merecer, no pueden proporcionárselo, por si mismos. Ay! Amados hijos! Que desconsuelo (...) si llegasemos a recelar, que por omisión nuestra, no havian terminado quando debian sus padecimientos algunas de esas almas dichosas. Vecinos pues a saber si se les han hecho aquellos sufragios que pidieron, y si se han cumplido las piadosas memorias, que dejaron.”*⁹²

Revisando las visitas parroquiales de la época podemos darnos una idea de cuáles eran los sacramentos que estaban más arraigados en las prácticas de la feligresía. Las denuncias efectuadas por los fieles a sus párrocos con motivo de la Visita del Obispo nos permiten saber cuáles eran las faltas que consideraban graves y debían ser remediadas, o simplemente, cuáles eran las prerrogativas que el “cura de almas” debía cumplir. En este punto, es preciso aclarar que, con motivo de una Visita Eclesiástica, los vecinos de la parroquia llamados como testigos eran interrogados con un cuestionario unificado. Se realizaban las mismas preguntas en todos los pueblos y visitas. En todos los casos se indagaba sobre aquellos puntos que interesaban al obispado para atender mejor la

⁸⁹ Martini, Mónica P., “Perfil jurídico de la visita pastoral. Aportes a su aplicación dentro del actual territorio argentino”, en *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires, 1997, pg. 267.

⁹⁰ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Visita al Curato de Guandacol realizada por Visitador Don José Nicolás Ortiz de Ocampo, en 1813.

⁹¹ Mónica P Martini. “Perfil jurídico...” op. cit., Pág. 270.

⁹² AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Visita al Partido de Panaolma realizada por Rodrigo Obispo de Córdoba, en 1814.

administración diocesana. *“Las preguntas se basan, salvo tal o cual denuncia o sospecha previa, en los puntos del edicto de visita, edicto que el III Concilio de Lima (1582-1583) mando se ha de leer al hacer la visita sobre la denuncia de pecados y vicios públicos”*⁹³ Es por ello que las respuestas de los feligreses deben ser consideradas con precaución y a la luz de estas consideraciones, sin ser por ello menos importante la información que proporcionan.

Los moradores del Curato de Pocho y San Javier denunciaron ante el Visitador Don José Miguel de Castro, en 1803, al cura Don José Agustín Albares por su conducta. En la Visita puede verse la indignación de los testigos y del mismo Visitador, y el hincapié que se hace en el incumplimiento del cura en administrar el sacramento de la extrema unción:

*“(...)hallándose moribundo un joven llamado Don Justo Olmedo, llamaron al sitado Cura para que lo confesara; y se negó diciendo ocurriesen al Aiudante, que en aquel entonces tenia en Ambul; este tambien se negó (...) fue preciso ocurrir al Ministro Don Bernabé Moreno, que aunque fue a socorrerlo, apenas lo absolvió porque ya no pudo confesarse, y asi murió. Assi mismo me denunció Don Simon Moreno, sujeto de integridad, que hallándose moribunda Doña Pabla Castro, le hiso un proprio al sitado Cura, que se hallaba en Ambul, suplicándole por una esquela viniese a confesar á esta enferma; y no contestando por escrito, se negó; de modo que (...) ocurrieron a un Religioso de la Provincia de Chile, (...) murió al fin la enferma; y volvieron a llamar a su cura con repetidas súplicas para que sepultase a esta Señora (...) tambien se negó; y después de haverse sepultado sin oficio pretendió el que se le pagase un funeral completo, lo que resistieron los herederos, originándose de esto algunos disgustos, y desavenencias entre el cura, y feligreses.”*⁹⁴

Morir sin haber recibido el sacramento de la extrema unción y sin un funeral no podía ser auspicioso para el difunto ni sus familiares. Se creía que la asistencia de un sacerdote en esos momentos finales y los rezos de éste y sus acompañantes en el entierro harían menos penosa y más corta la estadía del muerto en el Purgatorio y su paso a una mejor vida. Esta era una creencia extendida por Europa desde el siglo XII y por América después de la Conquista que confiaban en las oraciones e intercesiones de los vivos a su

⁹³ Mónica P Martini. “Perfil...”... op. cit., pág 279.

⁹⁴ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Visita a la Parroquia de San Javier realizada por Visitador Don José Miguel de Castro, en 1803.

favor para acortar su paso por el Purgatorio.⁹⁵ Para ello se tomaba la precaución de dejar expresa en la última voluntad las mandas y los sufragios a los que se pudiera aspirar para pasar de la mejor manera este trance. Pero no todo el mundo podía permitirse dictar un testamento para dejar expresas sus últimas disposiciones. Es lógico entonces que, al llegar el visitador, los vecinos del curato denunciaran al cura Albares.

Francisco Mongabu, vecino del Paraje de Luiaba, perteneciente al Curato de San Javier, quien actuó como testigo en la Visita, desconocía la suerte del moribundo Don Justo Olmedo o de Doña Pabla Castro, pero denunciaba al Cura por no bautizar a algunos párvulos de la Parroquia:

“que no le consta haya muerto alguno sin confesión pues ha asistido quando se le ha llamado pero si le consta que dos o tres criaturas de quatro años abaxo estan sin oleos por resentimiento, que tiene el cura con la madre de los tales, orijinado de una compra de tierras (...) llamada es Pabla Gonsales del Parage de Luiaba.”⁹⁶

El sacramento del bautismo también fue motivo de discordia en el norte cordobés, en el Paraje del Chañar de la doctrina de Río Seco, en 1792. Allí, el Obispo Don Ángel Mariano Moscoso revisó los libros de Bautismo y encontró que algunos bautizos habían sido celebrados en forma privada, sin constar en los libros, mandando se enmiende esta falta:

“Que siendo tan de las oblligaciones del Ministerio Parroquial exortar a los Padres de Familia, y aun obligarlos aque no difieran asus hijos por largo tiempo las solemnidades del Bautismo, es asy del Cura Parroco de este beneficio en haser que con toda antisipación se le presenten los Párvulos que por nesesidad fueron Bautisados pribadamente paraque se cumplan las sobredichas solemnidades.”⁹⁷

El bautismo privado solo estaba permitido en caso de emergencia, cuando el niño corría riesgo de morir apenas nacido y no había tiempo de llamar a un sacerdote o

⁹⁵ Ver Von Wobeser, Gisela, “La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 16, 1996, pp. 119-138. Y Arroyo Vozmediano, Julio Luis, “Fundaciones testamentarias de Damiana Lopez de Murillas. Las capellanías de los Castañares y los Oñates a través de su instrumento de fundación”, *Kalakorikos*, 12, 2007, pp. 383-393.

⁹⁶ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Visita a la Parroquia de San Javier realizada por Visitador Don José Miguel de Castro, en 1803.

⁹⁷ AAC, Leg. 31, Visita a la Doctrina de Río Seco realizada por el Obispo Moscoso, en 1792.

trasladarse hasta encontrar al más cercano. Este tipo de prácticas, sin embargo, eran bastante extendidas en el espacio rioplatense y también las encuentra María Elena Barral para la campaña bonaerense⁹⁸.

Las obligaciones en tiempos de Pascua también eran blanco de las denuncias contra los sacerdotes de Traslasierra. El precepto anual consistía -como se recordará- en la obligación anual de confesarse y tomar la comunión durante la estación del sacrificio de Cristo, entre el Viernes de Ceniza y el Corpus Cristi⁹⁹, y es uno de los ritos más importantes para el catolicismo. Otra vez, es Francisco Mongabu, quien denuncia al párroco por su negligencia:

“que enseña solamente la doctrina sin explicarla y que cuando platicaba (que hace años a que no lo practica) era solo satirizando a muchos feligreses, de los de mejor clase y que de resultas de lo otro hay varias personas que no se animan a cumplir con el precepto anual con el mismo cura.”¹⁰⁰

Las disputas entre el párroco y algunos de sus feligreses, siempre presentes, se hacen visibles justamente en ocasión de esta visita. El cura satirizaba a los fieles en la misa, o dejaba sin bautizar niños cuyos padres estaban enemistados con él. Estas son cuestiones que también estaban presentes en las parroquias y que formaba parte del entramado de relaciones entre los fieles y su cura de almas, relaciones que no siempre eran unívocas o sencillas.

En un memorial que los Indios del pueblo de Nono envían al Visitador Don José Miguel de Castro, advertimos otra vez la importancia del sacramento de la Eucaristía para estos feligreses del Obispado mediterráneo. En él, el Alcalde del pueblo (Don Domingo Salgado) y el Curaca (Don Dionisio Charras) solicitan un permiso al Obispo para reconstruir la Iglesia en ruinas en el mismo pueblo donde estaba ubicada y para recoger limosna con dicho fin. La justificación que dan para hacer notar la necesidad de construir la Iglesia se podría relacionar con lo generalizada que estaba la práctica de la Eucaristía en esta zona:

⁹⁸ Barral, M. E., *De sotanas...* op. cit., pg. 174.

⁹⁹ Taylor, William B., *Magistrates of the sacred...* op. cit., pg. 241.

¹⁰⁰ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Visita a la Parroquia de San Javier realizada por Visitador Don José Miguel de Castro, en 1803.

“en vos y nombre de los indios tributarios de dicho Pueblo decimos qe hacen seis meses aqe nos hallamos privados del beneficio espiritual de la misa, y de qe se nos administren los Santos Sacramentos a causa de haberse mandado cerrr la Capilla de nuestro Pueblo por nuestro cura doctrinero Don Josef Agustín Albares: lo qe movio a nuestro Parroco a tomar esta determinacion fue y esel hallarse ruinosa y mui indecente para poderse celebrar, y viendo nosotros y los demas Indios ser presiso renovar la Iglesia desde sus fundamentos nos hemos esforsado a construirla de nuevo; (...) y estando ya para comenzar la obra en el mismo Pueblo o lugar eligiendo mejor sitio; se ha suspendido por havernos mandado el Señor Cura qe mudemos la Capilla a otro lugar qe esta retirado de donde esta el Pueblo qe aunque a este pertenece; pero viene a ser como la orilla, y no el centro (...) donde siempre han vivido: en esta atención, (...) se hade servir Vmd. tomar la providencia qe le paresca oportuna a fin de qe la Iglesia se construya en el mismo Pueblo como es nuestra voluntad: concurriendo la circunstancia de qe si se trabaja donde hemos determinado; se nos proporcionan varios socorros de los vesinos qe facilitaran la obra= (...) Otro si decimos qe se hade servir concedernos licencia para recojer alguna limosna en el curato para dicha obra. (...)”¹⁰¹

El lugar de emplazamiento del templo también nos aporta datos sobre las prácticas de religión de la feligresía. Como vimos en el capítulo anterior, en el Obispado de Córdoba sobrevivían aún pueblos de indios, tal es el caso de Nono entre otros. Los pueblos de indios se habían formado a raíz de la reubicación y centralización de poblaciones indígenas en espacios seleccionados por funcionarios reales en el siglo XVII. Estos pueblos tenían una organización bastante similar en todos los casos, y la parroquia en el centro del mismo era un rasgo distintivo de tales asentamientos¹⁰². No sólo era un rasgo que caracterizaba a los pueblos de indios sino que además, en la iglesia y sus adyacencias era donde se enterraban los muertos. Por lo tanto la reubicación del templo hubiese significado además el abandono del lugar donde yacían los muertos de la comunidad. Esta última consideración no puede ser desestimada si tomamos en cuenta la importancia del culto a los antepasados de las poblaciones indígenas.

¹⁰¹ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia del Memorial de los Indios de Nono al Visitador Don José Miguel de Castro, en 1803.

¹⁰² Boixadós...op. cit., pg. 16.

Los sacramentos eran un componente esencial de la religiosidad vivida por los habitantes de este obispado. Sus testimonios en las visitas canónicas constantemente hacen referencia al incumplimiento de los sacerdotes en estas tareas. Es cierto que las preguntas del visitador siempre se dirigían hacia estas prácticas para saber en qué medida cada párroco cumplía con su obligación. Pero esta circunstancia no oscurece el hecho de que los feligreses tuvieran tan extenso y profundo conocimiento de los deberes del sacerdote para impartir los sacramentos. Las respuestas brindadas son ejemplos del conocimiento que se tenían en el Obispado de Córdoba de estas prácticas.

b) El buen morir

Para analizar las prácticas de piedad mortuoria y poder acercarnos a las devociones que compartían los habitantes del espacio observado, hemos analizado testamentos, inventarios y poderes testamentarios que van de finales del siglo XVIII a la primera mitad del siglo XIX. Se trata de una muestra aleatoria de 31 documentos que abarcan el período de 1774 a 1837.

Algunos son testamentos en conjunto (mancomunados según los términos jurídicos de la época¹⁰³), hechos por dos esposos y otros son individuales. De los 31 testamentos, ocho pertenecen a mujeres y 18 a hombres, mientras que el resto, cinco, son mancomunados. En su mayoría corresponden a personas que residían en la ciudad de Córdoba, pero encontramos algunos testadores que habitaban en la campaña (Punilla, Río Segundo, Calamuchita o Ischilín). Cabe aclarar que las personas que podían dejar expresa su voluntad en un testamento pertenecían al sector de la sociedad que podemos calificar como la “gente decente”. Si bien podemos encontrarnos con cláusulas testamentarias en las que se solicite un entierro menor o con la menor pompa posible, en ninguno de los casos analizados nos encontramos con gente de la plebe¹⁰⁴ o castas. Uno de los indicadores de

¹⁰³ Bustos Posse, Alejandra, *Piedad y Muerte...* op. cit., pg. 28.

¹⁰⁴ Retomamos la noción de “plebe” utilizada por Gabriel Di Meglio, y que incluía a blancos pero también a negros, pardos, trigueños e indios, sean libres o esclavos. Es precisamente la “carga asimétrica” que posee esta noción su principal ventaja, pues “muestra la posición subalterna de quienes eran englobados en la denominación”. En: Di Meglio, Gabriel, *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo*. Buenos Aires, Prometeo, 2006, pg. 19.

esta diferencia es el uso de Don y Doña que antecede al nombre y que encontramos en todos los casos analizados. Las disposiciones testamentarias que legaban estas personas reafirmaban esa diferenciación social, no toda la población podía aspirar a un lugar en los intramuros de la iglesia para su eterno descanso o a ser acompañado durante las exequias fúnebres por sacerdotes o cófrades que rezaran por la salvación de su alma. Todos los rituales que acompañaban la muerte de una persona eran instancias “donde las elites podían ejemplificar su posición preferente en el universo comunitario: la muerte lejos de igualar a los hombres, confirma así sus diferencias sociales”¹⁰⁵.

Los testamentos o codicilos poseen en general una estructura básica similar en todos los casos. La invocación a Dios y el credo o protestación de fe constituyen la primera parte del testamento. El Misterio de la Trinidad, la Encarnación del Verbo Divino y la Inmaculada Concepción de María son los credos compartidos por la mayoría de los testadores, en el 61% de los casos analizados se puede leer una protestación de fé como la siguiente:

“Creyendo como firmemente creo en el Misterio de la Santissima Trinidad Padre, hijo y Espiritu Santo tres personas distintas y un solo Dios verdadero, en el misterio de la encarnacion del divino verbo , en las purissimas entrañas de Nuestra S^{ra} la Virgen Maria y en todos los demas Misterios que cree y confiesa nuestra Santa Madre la Iglesia Catolica Romana, en cuja fee y creencia he vivido, y espero morir (...)”

Es posible ver la mano del escribano en este modelo de introducción común a casi todos los testamentos. Hemos encontrados casos en donde no existe invocación, en general porque sólo se ha conservado la parte del inventario del testamento, o que difieren de este modelo, estos últimos pertenecen, en algunos casos, a clérigos que por su condición seguramente tenían una precisa protestación de fe que expresar y que prevalecía a la hora de redactar su testamento. Un ejemplo de ello es el testimonio de los testamentos del Sr. Dr. Don Diego Salguero Deán de la Sta. Iglesia Catedral de Córdoba y Comisario de la Santa Inquisición quien comienza su última voluntad de esta manera:

“creiendo como verdaderamente creo con fee Divina, todo lo q^e cree y enseña Ntra. Sta. Madre Iglesia Catholico Romana; en cuja fee protesto vivir, y morir como fiel Christiano, y espero en mi Gran Dios q^e por los meritos de la gran Muerte y Passion

¹⁰⁵ Peinado Rodríguez, Matilde, “Muerte y sociedad en el siglo XIX”, *Revista de Antropología Experimental*, N. 5, 2005, texto 3, disponible en: www.ujaen.es/huesped/rae

*de Ntro. Señor Jesuchristo, y de su Santissima y Purisima Madre de Virgen Maria Ntra. S^a y de mi Gloriosisimo Padre, Principe, y Capitan Gral. de todas las Gerarquias, y Protector Gral. de la Iglesia Catholica Romana San Miguel Archangel; y de todos los Santos de la Corte del Cielo, me hade salvar en su divina Maga. por su misericordia infinita (...)*¹⁰⁶

Lo que seguía a la introducción testamentaria era una encomendación del alma a los intercesores celestes que ayudarían a hacer más corta la estadía en el Purgatorio. La Virgen María (o Reina de los Ángeles) era la más invocada a la hora de buscar abogados en el Juicio Final¹⁰⁷. El Ángel de la Guarda y el Patriarca San José –el Patrono de la buena muerte- compartían estas funciones pero en un lugar menos destacado. Y, en muchos casos, las personas que testaban se encomendaban al santo de su nombre quien, por haberlos protegido desde su bautismo, intercedería a favor del perdón de sus pecados¹⁰⁸.

Inmediatamente después de manifestar la protestación de fe y encomendarse a los santos más afines, el testamento continuaba con una cláusula en la cual se especificaba la Iglesia donde el cuerpo de cada testador iba a ser sepultado. La práctica de enterrar los cuerpos en el interior de las iglesias databa de la Edad Media y, si bien venía siendo objetada desde entonces, “los difuntos seguían ingresando a las iglesias –por lo menos en el espacio del Tucumán- hasta avanzado el siglo XIX”¹⁰⁹. La Iglesia de San Francisco era la que elegían la mayoría de las personas que dejaron expresa su voluntad, también lo había sido en el siglo XVI y XVII según nos confirman los estudios de Alejandra Bustos Posse¹¹⁰. En esa época la Iglesia Mayor (luego catedral) seguía en importancia a la de la orden seráfica, sin embargo para fines del XVIII y principios del XIX la Iglesia de Santo Domingo y el Convento de la Merced habían reemplazado a la Iglesia Mayor en importancia. Al parecer, la actuación y la fuerte impronta de las órdenes religiosas en el espacio estudiado habían ido aumentando. Cabe destacar, además, que la preferencia por la

¹⁰⁶ AAC, Testamentos, “Testimonio de los testamentos del Sr. Dr Don Diego Salguero Dean de la Sta. Iglesia Catedral de Cordoba y despues Obispo y Comisario de la Santa Inquisicion”, 1786.

¹⁰⁷ En el Capitulo 1 observábamos como las advocaciones marianas también eran las más comunes en los patronazgos de las parroquias, por lo que esta devoción mariana sería muy extendida en el territorio.

¹⁰⁸ Bustos Posse... op. cit., pg. 43.

¹⁰⁹ Ayrolo, Valentina, “Reflexiones sobre el proceso de `secularización`... op. cit., pg. 119.

¹¹⁰ Bustos Posse... op. cit. Pg. 82.

Orden franciscana no difiere de lo que pasaba en otros espacios rioplatenses para la misma época¹¹¹.

El lugar de enterramiento ocupaba el centro de las preocupaciones de los fieles en las disposiciones testamentarias, no sólo era importante elegir la Iglesia donde ser enterrado sino especificar el lugar intramuros adonde se quería ser depositado. Los lugares más buscados eran aquellos que se encontraban más cerca del altar de la nave o de la pila de agua bendita, por la creencia de que así se estaba más cerca de Dios¹¹² o cerca de las reliquias de los mártires, ya que su proximidad reportaría beneficios¹¹³. Sin embargo, los costos del entierro diferían de acuerdo al lugar escogido y no siempre era posible afrontar los gastos de un lugar tan privilegiado. En el siglo XVI y XVII se encontraron numerosas cláusulas en las cuales se especificaba el lugar a ser enterrado, siendo el más elegido al lado de la pila bautismal, pero también cerca de un padre, hermano o esposo ya difunto¹¹⁴. Aquí es interesante introducir la hipótesis que desarrollaron Gabriela Caretta e Isabel Zacca para el caso Salteño en el siglo XVIII y que aporta sentido a nuestras indagaciones. Las autoras basaron su análisis en la noción de *lugar* de Marc Augé y sostienen que el lugar de entierro es una construcción que “se conforma a partir del diálogo entre espacio, ritualidad e interacción social, revelando imaginarios en torno a la muerte que orientan la acción social, actualizándose simultáneamente. Los cambios en los lugares se relacionan indefectiblemente con cambios en el entretrejo de las relaciones sociales y en los imaginarios”¹¹⁵. En nuestro caso, la gran mayoría de los testamentos analizados dejaban esta decisión en manos de sus albaceas, y no daban tantos detalles sobre el lugar dentro de la iglesia donde querían descansar eternamente. Doña Ana Isabel de Herrera es una excepción que pidió que su cuerpo “*sea sepultado en el Convento de Nuestro Padre San*

¹¹¹ María Elena Barral observa la misma preferencia en la campaña bonaerense y señala que este proceso es similar al que observa Barral para el caso de Montevideo. Ver Barral, María Elena, *De sotanas...* op. cit., pg. 181.

¹¹² Bustos Posse... op. cit. Pg. 64.

¹¹³ Barral, *De Sotanas...* op. cit., pg. 180.

¹¹⁴ Bustos Posse ... op.cit.,cap. II.

¹¹⁵ Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel, “Lugares e imaginarios en torno a la muerte en el espacio meridional andino. Salta en el siglo XVIII”, en *Actas del VIII Congreso de Antropología*, Salta, sept. 2006. Pg. 7.

*Francisco al pie de la torre, en donde se forma el Calvario para el descendimiento*¹¹⁶, y los esposos Don Francisco Pedernera y Doña Josefa Devia que eligieron *"en la Capilla del glorioso San Antonio al lado izquierdo"*¹¹⁷ para su morada final. Así la elección del lugar de enterramiento está relacionada, en el primer caso con la relación que la Sra. Herrera tenía con el Convento Franciscano y con su status socioeconómico: probablemente el pie de la torre fuera un lugar destacado en el templo. Y en el segundo, con el peso de la relación entre los dos esposos que desean continuar unidos simbólicamente después de la muerte.

La vestimenta con la que se enfrentarían los fieles a la eternidad también fue motivo de disposiciones testamentarias. Aquí también la impronta de la orden seráfica prevaleció y el hábito de San Francisco fue elegido por la mayoría de los testadores para enfrentar la muerte. Se creía que el Santo de Asís se llevaría, al visitar el Purgatorio, a quienes tuvieran puesta su mortaja¹¹⁸. El hábito Dominicano y el Mercedario también fueron elegidos en muchos casos y hubo quien pidió ser enterrado con el hábito del Carmen¹¹⁹. Jose Moyano Oscariz, vecino de la ciudad de Córdoba, dispuso ser sepultado *"(...) con el santo habito y cordon de Nuestro Padre San Francisco"*¹²⁰ ya que se creía que el cordón del hábito podía sumar gracias a los fieles¹²¹.

Muchas veces, además de especificarse en qué iglesia se quería ser enterrado, aparecían especificaciones de acuerdo a la condición de cófrade, hermano o tercero de alguna de las órdenes que había en la región. En estos casos, la condición de terceros o cófrades, implicaba que los miembros de la cofradía u orden tercera no sólo se hicieran cargo del entierro y funeral (en general les proporcionaban el hábito para ser enterrado), sino que acompañaran al difunto con ritos específicos de acuerdo a su condición. En 1837 Don Leandro Porcel Peralta manifestaba que *"quiero que sea sepultado [mi cuerpo] en el cementerio de San Francisco, como cofrade que soy de San Benito, con rito de entierro menor"*¹²². Don José Antonio Cabrera y el clérigo Don Manuel Castro compartían su

¹¹⁶ AAC, Testamentos, "Testamento de Doña Ana Isabel de Herrera", 1785.

¹¹⁷ AAC, Testamentos, "Testamento de Don Francisco Pedernera y su esposa Doña Josefa Devia", 1775.

¹¹⁸ Barral, Maria Elena, *De sotanas...* op.cit., pg. 181.

¹¹⁹ AAC, Testamento de Don Leandro Porcel Peralta, 1837.

¹²⁰ AAC, Testamentos, "Testimonio del testamento del finado José Moyano Oscariz", 1778.

¹²¹ Bustos Posse... op. cit. Pg. 86.

¹²² *Testamento de Don Leandro Porcel de Peralta*, 1837, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

devoción y participación en dos espacios diferentes. El primero era Tercero de la Iglesia de Santo Domingo y Hermano de la Iglesia de la Caridad y decía:

*"mando que mi cuerpo sea enterrado en la Iglesia de Ntro. Padre Santo Domingo de donde soy tercero; y si hay algun embarazo en la Iglesia de la Caridad de donde soy hermano."*¹²³

Y el segundo, expresaba que deseaba ser enterrado en la Iglesia del Convento de la Merced en Córdoba *"como hermano que era de su primera orden"* y *"juntamente hermano de su Sta Tercera orden"*¹²⁴.

Doña Jacinta Sobradíel y su hermana comenzaron en 1738 la construcción de una capilla para nuclear a la Hermandad de la Caridad. No es de extrañar entonces que, al morir, haya dispuesto que *"mi cuerpo sea sepultado en la Capilla de Nuestra Señora del Pilar, acosta de la Hermandad de la Santa Caridad conforme se obligo diha Hermandad, quando le hice donacion, y entrega de todos mis derechos, y acciones sobre dha Capilla"*¹²⁵

El mismo padre Manuel Castro agregaba, además, que deseaba un entierro *"con la menor pompa que fuese posible; aunque con alguna mencion a su persona caracter y empleos"*. Esta humildad a la hora de disponer sobre el entierro y funeral no fue común a todas las personas que testaban, y si bien el costo del los mismos variaba de acuerdo a las exequias que se preferían, hubo quienes no ahorraron en honores. Las velas, la cruz (alta o baja), el acompañamiento de clérigos y las misas encargadas –rezadas o cantadas-, todo esto aumentaba el costo del entierro. Don Francisco Pedernera y su esposa, Doña Josefa Devia, dejaron expresa su voluntad de *"qe a dhos nuestros cuerpos los acompañe el sacristan , y cruz alta de entierro mayor sin mas pompa de acompañamiento de capa y sobre pellizas"*¹²⁶. El hermano Don Fernando Salguero de Cabrera mandó ser sepultado en la Iglesia del Convento de San Francisco, y el entierro se hizo *"por la tarde con la Cruz de la Parroquia, capaz de coro y demas acompañamiento de Eclesiasticos y Religiosos en cui tarde se le canto la vigilia y al otro dia se le dijo la misa de cuerpo presente con*

¹²³ Testamento de Don Jose Antonio Cabrera, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹²⁴ Testamento de Don Manuel de Castro, 1774.AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹²⁵ Testamento de Doña Jacinta Sobradíel, 1774, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹²⁶ Testamento de Don Francisco Pedernera y su esposa Doña Josefa Devia, 1775, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

*Diacono y Subdiacono por los religiosos de dicho Combento*¹²⁷. Podemos dar cuenta del costo de los entierros por un recibo que el Dr. Francisco Clemente Olmos le firmaba en 1793 a Pabla Nieto por el pago de una parte del funeral de su esposo, Don Pedro Romero:

"he recibido de Pabla Nieto cinquenta pesos (...) a cuenta de los derechos parrochiales y funerales qe le hize a su marido el finado Pedro Romero losqe importaron nobenta y quatro pesos, recibidos de entierro maior cantado, misa de cuerpo presente cantada, nobenario de misas resadas, misa de honras, y cabo de año cantadas(...) incluidos en esta seis ps por tres posas cantadas qe se le hizieron fuera de las dos de obligacion (...)"

El Concilio de Trento había reglamentado sobre este tema, prohibiendo cobrar o recibir limosna por las misas, aunque la costumbre hizo que los fieles entregaran dinero por la voluntad de los difuntos. De todas formas, en 1610 el Obispo Trejo y Sanabria estipuló montos para cada uno de los sufragios solicitados en los testamentos¹²⁸. De esta manera quedó establecido el pago de los oficios que podía hacerse en dinero o disponer de la venta de bienes.

Además, en todos los testamentos debía destinarse una parte de la herencia a las mandas forzosas que era para las Animas del Purgatorio, la conservación de los Santos Lugares de Jerusalén, la Redención de Cautivos, para el Hospital Betlemita, y para la cofradía del Santísimo Sacramento. Pero en la mayoría de los casos además nos encontramos con disposiciones para mandas pías voluntarias. Diez de los testadores encargaron misas rezadas en su nombre, otros pedían que se dijeran en su honor misas cantadas, fueron los menos los que podían dejar pedidas vigiliias, misas de cuerpo presente, novenas, misas de honras, misas de Cabo de Año y misas de aguinaldo. Sólo en un caso, Don Benito Ceballos de Punilla mandaba *"que a doce pobres mendigos se les de de ados reales a cada uno"*¹²⁹.

¹²⁷ *Testimonio de los testamentos del Sr. Dr Don Diego Salguero Dean de la Sta. Iglesia Catedral de Cordoba y despues Obispo y Comisario de la Santa Inquisicion, 1786, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32. En el documento también se encuentran las cláusulas testamentarias del hermano.*

¹²⁸ Bustos Posse... op. cit. Pg. 133.

¹²⁹ AAC, Testamentos. "Testamento de Don Benito Ceballos", 1799.

La práctica de donar bienes o esclavos a una institución fue usual en la época¹³⁰, no sólo a través de donaciones de bienes sino también a través de la institución de capellanías, tema que trataremos más adelante. Don Pedro Bonilla, quien debía ser una persona con una buena posición económica o, por lo menos, alguien con relaciones en la élite cordobesa, ya que el Deán Funes era su Albaceas, nombró por su *"única y unibersal heredera ami alma"*.¹³¹ Así también lo hizo Francisca Labayen, cuyo Albaceas era Nicolás Videla del Pino¹³², quien además donó una esclava mulata con sus dos hijas al Convento de Santo Domingo.¹³³ Los esposos Don Francisco Pedernera y Doña Josefa Devia dejaron sus esclavos al Convento de San Francisco y especificaron que *"uno de los mulatillos, se aplique al servicio del Altar culto y reverencia y aseo de Ntra Madre de la Concepcion y Socorro; el que fuere mas abil"*¹³⁴. Entre los bienes donados, Doña Maria Eusebia de la Cerda mandó *"se haga un vestido de la mejor tela que se encuentre en esta ciudad, costandose todo el a correspondencia de la Efigie del Señor San Jose que esta en la Iglesia de San Miguel Arcangel y convento de niñas Huerfanas, de esta ciudad, acuyo Capellan que es o fuere de vera entregarse para que este tenga el cuidado de ponerselo a Señor San Jose, en el dia de su funcion ,y en el de todas las demas que se celebren en aquella Iglecia"*¹³⁵.

Es interesante detenernos en el Inventario del testamento de Doña Agueda Fernandez Granada. Sus disposiciones testamentarias nos dan cuenta de muchos aspectos que rodeaban el rito enterratorio. El Albaceas de Doña Agueda pagó a Pedro Arias (el colector) 116 pesos, *"70 pesos por la Cruz Alta y quatro posas, 30 pesos por dies Sobrepellises, y 16 pesos por quatro Capas y coro"*, el Monasterio de Santa Teresa recibió *"113 pesos por las exequias q^e por dha difunta se hicieron en el Monasterio de Santa Theresa a saver recibimiento de cuerpo misa de cuerpo presente nobenario de misas diurnas y cabo de*

¹³⁰ Barral, Maria Elena, *De sotanas...* op.cit., pg. 177.

¹³¹ *Testamento de Don Pedro Bonilla*, 1774, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹³² Nicolás Videla del Pino sería, luego, Obispo de Salta al crearse ese Obispado en 1806.

¹³³ *Testamento de Francisca Labayen*, 1782, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹³⁴ *Testamento de Don Francisco Pedernera y su esposa Doña Josefa Devia a favor del Convento de Franciscanos*, 1775, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

¹³⁵ *Testamento Don Pedro Preciado y Da. Maria Eusebia de la Cerda*, 1792, AAC, "Testamentos 1666-1874", Legajo 32.

año". Además, seis religiosos acompañaron a la difunta en el cortejo fúnebre por lo que Don Fernando de Arce (su albacea) pagó 12 pesos plata al Prior Fray Feliciano de Cabrera, y en el recibo se agrega que "por la qual limosna se obliga a este convto a aplicar p^r el alma de la dicha Sra seis misas rezadas". De la Orden de San Francisco también acompañaron el cuerpo ocho sacerdotes por los cuales la orden recibió 16 pesos. El inventario continúa con el recuento de misas encargadas a favor de Doña Agueda y detalla el gasto de otros elementos que formaban parte de una piedad mortuoria que abundaba en manifestaciones exteriores. El albacea de Doña Fernandez Granado pagó a Doña Francisca Garray "tres pesos por quenta del tumbulo para las onrras de Da. Aggueda Granados" e incluyó gastos por el cuero para hacer el túmulo¹³⁶, luminarias, el alquiler de mantas y la compra de velas de Santiago y harina para el pan. El túmulo, las velas para acompañar el cuerpo, el pan para el convite formaban parte de un ceremonial que conservaba todavía rasgos barrocos y que apuntaba a integrar a un ser querido al nuevo mundo de los muertos¹³⁷.

c) *Las capellanías y sus múltiples funciones*

Como mencionamos anteriormente, la creencia en el Purgatorio estaba muy extendida¹³⁸. Se creía que, al morir, las personas que no iban al infierno pero que tampoco iban directo al cielo (por falta de méritos) descansarían por un tiempo allí para purgar sus penas. El tiempo de estadía en el Purgatorio no dependía del difunto, quien no podía hacer nada para aliviar la espera, sino que estaba en manos de los vivos. Eran ellos los que mediante rezos, misas e intercesiones podían hacer más corta la estancia de sus muertos en ese lugar.

Encontramos en el Obispado varias fundaciones de capellanías y obras pías en las cuales no sólo está presente esta creencia en el Purgatorio sino también otro tipo de información que estaba relacionada a la función social y económica que podían cumplir

¹³⁶ El túmulo era un armazón de madera vestida de paños fúnebres y adornado de otras insignias de luto y tristeza que se erigía para la celebración de honras de algún difunto. Citado del *Diccionario de la Real Academia Española* de 1739 por Barral, Maria Elena, *De sotanas...* op.cit., pg. 176.

¹³⁷ *Ibidem*, pg. 190.

¹³⁸ El ya clásico estudio de Jacques Le Goff trazó un esquema histórico del Purgatorio, ver Le Goff, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Gedisa, 1987.

estas instituciones¹³⁹. Recordemos que las capellanías eran fundaciones perpetuas por las que una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes (en vida o por testamento) y formaba con ellos un *vínculo*, es decir un todo indivisible, destinado a la manutención o congrua sustentación de un clérigo, que se obligaba por ello a celebrar un cierto número de misas por el alma del fundador, o de su familia, o a cumplir otras cargas litúrgicas¹⁴⁰.

El Juez Pedáneo del Partido de Arauco, La Rioja, Don Alejo Miranda, y su esposa, Doña María de Barrionuevo, crearon en 1790 una capellanía colativa en la que se puede observar un especial interés por la capellanía como causa pía¹⁴¹. En su constitución se daba un meticuloso detalle de las mandas que implicaban este beneficio. La capellanía había sido instituida con un capital de 3.653 pesos y 4 reales, de los réditos de este capital, el capellán debía decir cien misas distribuidas de la siguiente manera:

“Una misa cantada el dia del Señor San Jose; otra cantada el dia de Nuestra Señora del Rosario, ocho misas resadas antes de la festividad del Glorioso Señor San Blas, que se completaran el dia del Glorioso Santo el novenario, y las misas restantes hasta completar cien misas las dira distribuidamente en los dias del año por las animas de mis Padres y los de la dicha mi mujer, distinguiendo una cantada el dia del aniversario de las benditas animas, todas ellas en la Capilla del Señor San Blas, en el pueblo de los Sauces”¹⁴²

Por un lado observamos la preocupación del matrimonio por contribuir de alguna manera a la salvación de sus almas. Y por otro, notamos que las misas estaban distribuidas de manera que se invocara especialmente a santos que seguramente tenían un significado especial para estos feligreses. Evidentemente San Blas era un santo del cual eran devotos Alejo Miranda y su esposa, y al que acudían en ese trance de su vida para que intercediera

¹³⁹ Este es un aspecto desarrollado por Von Wobeser, G., “La función social... op. cit.

¹⁴⁰ Gregorio de Tejada, Manuel Teruel (1993). *Vocabulario Básico de la Historia de la Iglesia*. Ed. Crítica. Barcelona, pg. 63.

¹⁴¹ El término es usado por Levaggi para explicar el sentido religioso que implicaba la fundación de una capellanía más allá de los intereses económicos o sociales. Levaggi, Abelardo (1992), *Las capellanías en Argentina. Estudios histórico-jurídico*, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja” de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales UBA, Buenos Aires, 1992, Pg. 25.

¹⁴² AAC, Legajo 31 Capellanías, tomo VIII (IX), f. 55, “Fundacion de Capellania de 3,653\$ 4rls para que le sirviera de titulo de ordenes á Don Jose Mariano de Cabrera, fundadores Don Alejo Miranda y su esposa Da. Maria Barrionuevo, en el paraje de las Juntas jurisdicción de La Rioja año 1790”.

por ellos, por eso las misas dedicadas a él. La invocación a un santo en especial en las capellanías también permite relacionarlas con otra función, una religiosa en este caso, ya que las capellanías contribuían “a fomentar el culto a determinado santo, advocaciones de la virgen y devociones”¹⁴³ mediante su contribución económica.

Por otra parte, las capellanías también marcaban el status en una sociedad jerarquizada como la analizada¹⁴⁴. El fundar una capellanía movido por un deseo de salvación, o para la conservación del patrimonio familiar no era algo que estuviese al alcance de cualquier persona. En el caso de Alejo Miranda se trataba del Juez Pedáneo del Partido de Arauco, es decir, un funcionario, alguien que ocupaba un lugar importante en su comunidad.

Existían, en función del beneficiario de los bienes sobre los que se fundaban, dos tipos de capellanías: las laicales y las colativas. En las primeras, los bienes permanecían en poder del fundador. En las segundas, las colativas o eclesiásticas, los bienes pertenecían “a la Iglesia que se encarga de administrarlos como apoyo económico para el capellán”¹⁴⁵ y servían para que un sacerdote se ordenara a título de ella¹⁴⁶. Las capellanías colativas debían ser aprobadas por las autoridades diocesanas, que conservaban así una cuota de poder de decisión en esas fundaciones. Por ejemplo, podían, una vez muerto el fundador y el capellán por él seleccionado, proponer al capellán que lo iba a suceder. Este es el motivo por el cual este tipo de fundaciones eran preferidas ante las laicales, cuyo margen de autonomía con respecto al capellán y al manejo de los bienes y réditos era mayor¹⁴⁷.

¹⁴³ Von Wobeser, Gisela, “La función social...” op. cit., pg. 134.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ Castro Pérez, Candelaria, Calvo Cruz, Mercedes, Granados Suarez, Sonia (2007). “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *AHIg*, 16, España, pp. 335-347.

¹⁴⁶ Levaggi, Abelardo, *Las capellanías...* op.cit.

¹⁴⁷ Abelardo Levaggi analizó varios conflictos desatados en torno a la naturaleza de las capellanías (laical o colativa) en el Virreinato del Río de la Plata en el siglo XVIII y XIX. Los conflictos se desataban porque muchas veces en el acta de fundación de una capellanía no se especificaba de qué tipo era. En su estudio muestra como los jueces eclesiásticos de la época siempre se pronunciaban a favor de las capellanías eclesiásticas argumentando que si la iglesia había gozado del beneficio a través de la elección de un capellán y el cumplimiento de las mandas pías -argumentación en la costumbre-, entonces debían ser consideradas capellanías eclesiásticas y no laicales o mercenarias, y como tales, parte de la Iglesia. Ver Levaggi, Abelardo, *Las capellanías...* op.cit., especialmente capítulo II.

Don Pedro de Castillo y Doña María Antonia Iburguren instituyeron una capellanía laica cuyos bienes heredaría su heredero y único hijo - Don Bernardino del Castillo- para que se ordenase a título de capellanía, y para ello determinaron *“imponerle Patrimonio en vienes ciertos y seguros para que con sus reditos y usufructos, asegure congrua sustentacion y de ninguna manera se sugete a trabaxo indevido contra la eminencia del estado sacerdotal (...)”*¹⁴⁸. Es curioso, sin embargo, cómo la Iglesia conservará su autoridad o se guardará el derecho de poner al clérigo ordenado a título de capellán bajo sus órdenes, aunque los bienes de la capellanía fueran propiedad del fundador. Así lo hizo el Obispo de Tucumán - Fray José Antonio de San Alberto- quien mandó a Don Bernardino del Castillo a que *“por razon de este titulo el nominado Don Bernardino del Castillo quede obligado a prestar su ministerio en la Iglesia Matriz de la Ciudad de Salta, a la que desde luego le asigna asistiendo ya en el altar , ya con el coro segun le pida la necesidad todos los domingos, y fiestas del año con sus visperas debiendo tambien ayudar a los curas de ella en la explicacion de la doctrina christiana y administracion del santo sacramento de la Penitencia. Y que asii mismo sea obligado a contribuir anualmente al Real Colegio Seminario de esta ciudad con el tres por ciento del producto que corresponde al citado patrimonio”*¹⁴⁹

En 1774 por ejemplo, Doña Jacinta Sobradíel dejó disposiciones para que se creara una capellanía colativa con las instrucciones que siguen:

“Ytem es mi voluntad arreglandome en esta ultima disposicion que me comunicó Doña Gregoria Sobradíel, mi difunta Hermana, que se instituí una Capellania Colatiba en la Capilla de Nuestra Señora del Pilar , con los fondos siguientes, que me dexó en usufructo dicha mi hermana difunta, para el Tiempo que Dios me conserbara la vida; y son primeramente un solar con veinte varas (...) Ytem sirve de funda adicha capellania las casa de mi havitacion (...) Ytem declaro que haviendo hecho tasar dichas fincas en que se funda la capellania por persona inteligente, aunque extrajudicial en ocho cientos y ochenta pesos, porsu intrinseco valor, y capital siendo los reditos del cinco por ciento, quarenta y quatro pesos al año impongo por

¹⁴⁸ Testamento de Don Pedro de Castillo y Doña María Antonia Iburguren, 1781, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁴⁹ Testamento de Don Pedro de Castillo y Doña María Antonia Iburguren, 1781, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

obligacion al Capellan que obtubiese dicha Capellania, la de decir dice, y siete misasa resadas al año, consideradas, con la limosna ordinaria de un peso; y una misa cantada al Santo Apostol Santiago, en su santo, y vendito dia, todos los años, con cinco pesos de limosnas, siendo desu obligacion el pagar los Diaconos , y cantores, y todas las misas resadas, y la cantada se hande decir, en dicha Capilla de Nuestra Señora del Pilar porla intencion dela fundadora; de fondo al Capellan, los otros veinte, y dos pesos de reditos para reparos de la Capellania”¹⁵⁰

Este extracto nos permite analizar algunas de las características de las capellanías, sobre todo en su aspecto económico. Doña Jacinta Sobradíel fundó una capellanía colativa a pedido de su hermana, Gregoria, ya difunta. Como vemos, en este caso sí se expresa claramente qué tipo de capellanía se fundaría –colativa-. La de las hermanas Sobradíel es una capellanía que se estableció sobre la base de un solar de veinte varas y la casa adyacente, propiedades tasadas en 880 pesos. Las rentas de ese capital, que eran del cinco por ciento anual, servirían para alcanzar los fines perseguidos por las fundadoras y, a su vez, para la sustentación del capellán. Este era un porcentaje fijo que se repetía en otros territorios¹⁵¹. Por esa renta (44 pesos al año), el capellán debía decir siete misas rezadas al año y una cantada el día se Santiago Apóstol, todas en la Capilla de Nuestra Señora de Pilar, capilla a la que seguramente asistía asiduamente Doña Jacinta Sobradíel, ya que no sólo fundó la capellanía a favor de ella, sino que también eligió ser enterrada allí¹⁵².

Era común que se constituyera una capellanía para que algún sobrino o pariente cercano sin dinero se ordenase a título de capellán. El nombramiento de un capellán, que además era miembro de la familia del fundador, también servía a los fines de conservar el patrimonio familiar dentro del clan. Gisela Von Wobeser observó esta estrategia para el caso de Nueva España y la consideró como una de las funciones económicas de las capellanías¹⁵³. El clérigo Don Manuel Castro era capellán de una a cuyo título se había ordenado y que, al morir, legó para que se “ordene su sobrino Don Joseph Inocencio Peralta que es estudiante colegial en el Monserrat”¹⁵⁴. En los llanos riojanos, Don

¹⁵⁰ *Testamento de Doña Jacinta Sobradíel*, 1774, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁵¹ Von Wobeser, Gisela, “La función social...” op. cit., 124.

¹⁵² *Testamento de Doña Jacinta Sobradíel*, 1774, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁵³ Von Wobeser, Gisela, “La función social...” op. cit.

¹⁵⁴ *Testamento de Don Manuel de Castro*, 1774, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

Thomas Pavon y su esposa Doña Juana Molina¹⁵⁵ también fundaron una capellanía en 2000 pesos a nombre de su sobrino Don Vicente Antonio Bazan que se hallaba en Córdoba estudiando. Y Don Pedro Preciado y Maria Eusebia de la Cerda instituyeron dos capellanías para que *“se manden decir misas por las Almas de ambos otorgantes, Padres, Parientes, primera muger de mi dicho Don Pedro y demas del Purgatorio, a fin de que todos participen de los futuros sufragios (...) y que siempre que haiga algun pariente en actitud de ordenarse lo pueda hacer sirviendose de patrimonio, una de las dos capellanias (...)”*¹⁵⁶

Estas disposiciones nos permiten ver que había fieles que donaban sus propiedades a beneficio de alguna de las órdenes religiosas que actuaban en la zona, mediante la fundación de una capellanía. Jacinta Sobradíel no fue la única en hacerlo, el matrimonio de Don Pedernera y Doña Devia dejó instrucciones para la creación de *“una Capellania a la Concepcion de N. Reina y Sa. Advocacion de el Socorro qe estan ambos symulados colocados en la Capilla del Glorioso San Antonio en el dho convento [de los Franciscanos] y nombramos e instituimos por Perpetuo Patron de dha Capellania al Syndico de sobre dho convento”*¹⁵⁷.

La fundación de capellanías beneficiaba el patrimonio de la Iglesia, o en muchos casos, por lo menos aliviaba la carga de la manutención de los sacerdotes al proporcionar una congrua sustentación para los curas que se convertían en capellanes y gozaban de los beneficios de una capellanía.

En la mayoría de los casos, el tipo de capellanía no estaba especificado en las constituciones de las mismas. Esto podía originar conflictos entre el patrón, o sus descendientes una vez muerto éste, y las autoridades eclesiásticas, en torno al manejo de los bienes y la elección del capellán que percibiría el beneficio de las rentas. Para la resolución de tales conflictos, en el Obispado de Córdoba se podía recurrir a los jueces eclesiásticos pero también era posible apelar ante la Audiencia –en tanto “justicia seglar”-¹⁵⁸. En el caso

¹⁵⁵ *Testamento de Don Thomas Pavon y de su esposa Doña Juana Molina*, 1788. AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁵⁶ *Testamento Don Pedro Preciado y Da. Maria Eusebia de la Cerda*, 1792, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁵⁷ *Testamento de Don Francisco Pedernera y su esposa Doña Josefa Devia a favor del Convento de Franciscanos*, 1775, AAC, “Testamentos 1666-1874”, Legajo 32.

¹⁵⁸ Levaggi, Abelardo, *Las capellanías... op.cit.*, pg. 31.

de Nueva España, para dirimir estos conflictos, existía un Juzgado de Capellanías y Obras Pías. El capital que se movilizaba gracias a la fundación de capellanías era tan profuso y objeto de tantas manipulaciones comerciales para el caso novohispano, que en 1759 hasta se instituyó la figura del notario de misas que controlaba si se decían las misas encomendadas por los fundadores¹⁵⁹.

En 1813 en el Curato de los Llanos, La Rioja, encontramos un conflicto por el patronazgo de una capellanía. El Presbítero Don Sebastián Cándido Sotomayor la había fundado con mil pesos "*afincada en vienes raises libre de todo senso e hipoteca*"¹⁶⁰ para costear la función de San Nicolás –santo patrono de La Rioja-. Mateo de Medina y Sotomayor protestaba porque los réditos de la capellanía habían sido tomados por Don Asencio Ysaguirre. Medina y Sotomayor declaraba que él era el patrono de la capellanía y que por lo tanto tenía derechos sobre la renta; para ello pedía se consultara la constitución de la capellanía en la que el fundador lo nombraba como tal. El problema era que, según argumentaba Don Mateo Medina, las hermanas del Presbítero Don Sebastián Cándido Sotomayor habían nombrado otro albaceas de la renta de la capellanía, precisamente Don Asencio Ysaguirre. Para hacer peor su situación, Medina denunciaba que el mismo director del Cabildo de La Rioja, que era quien impartía justicia, era el defensor de las hermanas Sotomayor. No es difícil imaginar que Medina y Sotomayor llevaba razón y que la ley terminaría por no inclinarse a su favor: el caso se resuelve con una nota del Cabildo donde se le informaba que aunque Ysaguirre se había mudado a Catamarca –con lo cual se hacía difícil transportar los réditos- igual le correspondía a él el patronazgo de la capellanía. El caso nos permite por un lado observar que los pleitos de capellanías en el Obispado de Córdoba eran resueltos en el fuero civil, a diferencia de espacios como el novohispano, y por otro, resulta interesante porque desnuda la trama de facciones y redes de relaciones que existían en una comunidad y el peso que éstas tenían en la disputas de espacios de poder.

La religiosidad de los fieles del Obispado de Córdoba entre la Colonia y la Revolución tenía rasgos que eran, a la vez que particulares, comunes a otros espacios. Por un lado, sus creencias se nutrían de temas que se extendían por toda la cristiandad

¹⁵⁹ Von Wobeser, Gisela, "La función social..." op. cit., pg. 130.

¹⁶⁰ *Sobre pleito Capellania de mil pesos para costear la funcion de San Nicolas*, 1810, AAC, Capellanías, Legajo 31, tomo X, f. 84.

universal, como el Purgatorio, motivo por el cual se preocupaban por ser sacramentados y dejaban expresamente indicado en sus testamentos como debían interceder los vivos cuando ellos estuviesen muertos. Y por otro lado, estas prácticas convivían con una religión local basada en devociones propias y que tenían que ver con la historia de cada comunidad, con cómo y por quién fueron introducidas ciertas imágenes y devociones, etc. Las visitas y los testamentos analizados nos muestran las preocupaciones de la feligresía cordobesa en torno a los sacramentos y la muerte. Y las capellanías que fundaron permiten ver las diferentes funciones (religiosas, sociales y económicas) que se le daban a esta institución. Sin embargo, sobresale una característica que es común a su tiempo y que tiene que ver con una religiosidad barroca, donde el Purgatorio, el Cielo y el Infierno están muy presentes en la comunidad y donde la forma de paliar este temor se relaciona con manifestaciones de piedad escatológica.

Veremos enseguida, como la feligresía diocesana se nutrió de otras creencias y devociones que la apuntalaron culturalmente brindándole interesantes instrumentos para decodificar el mundo y coadyuvando a la consolidación de su identidad local.

Capítulo 3: Devociones locales

Este capítulo está dedicado a profundizar sobre aspectos de la religiosidad local en el periodo abordado. Particularmente nos interesa detenernos en algunas aristas de las creencias religiosas que llevaron a la apropiación por parte de los fieles de figuras universales del catolicismo para incluirlas en un devocionario autóctono. Estas prácticas locales, producto de una negociación entre una doctrina impartida por la Iglesia y una feligresía que aportó su propio equipaje¹⁶¹ de creencias y prácticas, produjo una reapropiación del ritual católico haciéndolo propio y particular. El proceso de reapropiación del culto católico transformó el dogma en algo más cercano a los fieles, inteligible y capaz de ser interiorizado por estar en sintonía con sus propias experiencias.

a) La apropiación de figuras religiosas: el caso del Cristo de Renca, de San Luis

Hablábamos en el primer capítulo del carácter localista que tomaban los personajes universales, como la Virgen y Jesucristo, que “se particularizan en las imágenes específicas de un santuario (...) y se las considera por encima de otras Vírgenes y otros Cristos”¹⁶². Podría pensarse que entre los feligreses y su objeto de devoción –local- se crea un lazo de amistad¹⁶³ y de reciprocidad, por el cual los fieles le piden su intercesión y le dan gracias a través de votos y limosnas. Esta relación especial respondía a construcciones comunitarias, como lo fue el caso del Cristo de Renca, San Luis.

Considerando la importancia que revistió el culto al Cristo de Renca, nos ocuparemos de esta devoción ya que la misma se encuentra dentro de los límites del Obispado de Córdoba en la primera mitad del siglo XIX. Recordemos, que en 1806 las provincias de Cuyo –San Luis, San Juan y Mendoza- se incorporaron al Obispado de

¹⁶¹ El concepto de equipaje es citado por María Elena Barral, quien a su vez, cita a María Cristina Cacopardo y José Luis Moreno. El “equipaje” se refiere no sólo a los bienes portantes sino también a los “conocimientos, destrezas y valores de los que son portadores todos los individuos que se desplazan de un lugar a otro”. En Barral, M., *De sotanas por la pampa...* op.cit., pg. 196.

¹⁶² Christian, William. *Religiosidad local...* op. cit., pg. 216.

¹⁶³ La idea de una relación amistosa entre los fieles y los santos o vírgenes a quienes profesan su devoción le pertenece a María Elena Barral. Barral, M. E., *De sotanas...* op. cit., pg. 206.

Córdoba. Anteriormente habían pertenecido a la diócesis de Santiago de Chile, por lo cual se daba una incómoda incompatibilidad de jurisdicciones: políticamente pertenecían al Virreinato del Río de la Plata, pero en lo eclesiástico respondían a la mitra chilena. Fue por ello que en 1797 Sobremonte se había quejado ante las autoridades virreinales. En 1806 entonces se crearon dos nuevos obispados, el de Salta y el de Córdoba. El primero abarcaba las jurisdicciones de Tucumán, Salta, Jujuy, Catamarca y Santiago del Estero. Y la mitra cordobesa quedó formada por la provincia del mismo nombre, La Rioja y las tres provincias cuyanas.

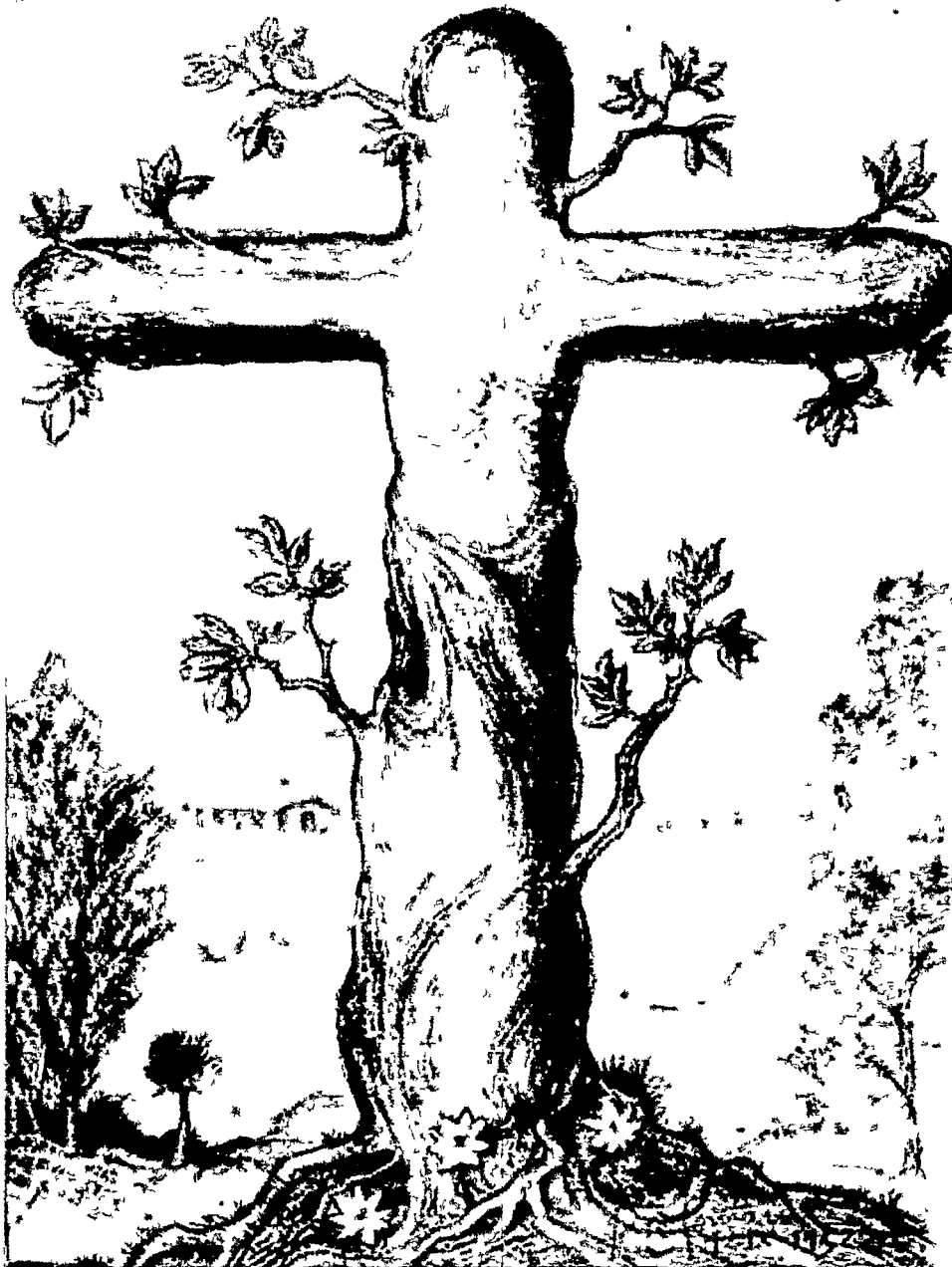
El culto al Cristo Crucificado de Renca o del Espinillo se menciona por primera vez en el siglo XVII en Limanche, Chile. Su aparición y el desarrollo del culto estuvieron ligados a la actuación de la Orden Jesuita en el Reino de Chile. Alonso de Ovalle, misionero jesuita chileno, escribió una "Histórica Relación del Reyno de Chile y de las misiones de la Compañía de Jesús" donde mencionaba la leyenda en torno a la aparición de este Eccehomo. Según señalaba el padre Ovalle, por el año de 1630 un indio escultor había salido al bosque a buscar madera para sus esculturas cuando se encontró con un árbol con la forma de una Cruz con un Cristo Crucificado, por eso su nombre en principio tomó el del árbol del Espinillo –típico de la zona- y le llamaron el Cristo del Espinillo:

"Nació y creció este árbol en la forma y figura que aquí diré puntualmente, como lo he visto y observado con tanta atención. Cuando se cortó este árbol, sería del tamaño de un bien proporcionado y hermoso laurel, en el que se ve, a proporcionada distancia del nacimiento de la tierra, como a dos estados de altura, atravesada al tronco una rama o ramas, que forman con él una perfectísima cruz. (...)Hasta aquí la cruz, que bastara ella sola a causar admiración en los que la ven. Pero no para aquí la maravilla, porque hay otra mayor y es que, sobre esta cruz así formada, se ve un bulto de un Crucifijo del mismo árbol, del grueso y tamaño de un hombre perfecto, en el cual se ven clara y distintamente los brazos, que aunque unidos con los de la Cruz, se revelan sobre ellos, como si fueran hechos de media talla. El pecho y costados formados de la misma suerte sobre el tronco, con distinción de las costillas, que casi se pueden contar, y los huecos de debajo de los brazos como si un

escultor los hubiera formado, y de esta manera prosigue el cuerpo hasta la cintura."¹⁶⁴

Ovalle incluso agregó a su crónica un dibujo del Cristo del Espinillo que luego sería utilizado de modelo para las imágenes de esta devoción. El Crucifijo de Limanche apareció en la "Histórica Relación del Reyno de Chile y de las misiones de la Compañía de Jesus" que fue impreso en Roma en 1646:

¹⁶⁴ Extraído de Núñez, Urbano J., *Historia del Señor de Renca*, Secretaría de Información y Turismo, San Luis, 1954, disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>



Fuente: Núñez, Urbano J., *Historia del Señor de Renca*, Secretaría de Información y Turismo, San Luis, 1954, disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>

La devoción en Chile al Cristo del Espinillo se hizo más importante con el tiempo. Una devota del milagroso Cristo compró la imagen y le edificó una capilla en su propia estancia en Limanche. Luego, el Cristo del Espinillo fue trasladado al pueblo de Renca –del

cual toma su nombre-, cercano a Santiago donde los jesuitas estaban asentados. En 1729 un incendio destruyó la capilla donde estaba guardado el Cristo.

Es por ese tiempo que aparece en Renca, San Luis, la imagen del Cristo, ahora sí de Renca. Una imagen hecha a semejanza de la encontrada en Limanche es llevada a Córdoba pero nunca llega a destino, y este hecho se explicaba a través de una leyenda:

“Toda la extensa región que riega el río Conlara fue otorgada al maestro de campo D. Andrés del Toro Mazote. A este conquistador perteneció, pues, el lugar donde, según la tradición, en 1745 se detuvo la mula que cargaba la milagrosa imagen del Señor de Renca, sin que se hallara medio de hacerla emprender de nuevo la marcha. Allí se levantó una capilla y desde entonces hasta nuestros días el lugar tiene el nombre con que los devotos bautizaron a aquel Cristo que se apareció en un espinillo del bosque chileno de Renca, y que eligió quedarse en la jurisdicción de San Luis de Loyola.”¹⁶⁵

Es interesante notar la reminiscencia en este pasaje con otro “milagro” muy importante del Virreinato del Río de la Plata: la Virgen de Luján. Los relatos de esta leyenda también datan del siglo XVII, y en esa ocasión es la virgen -en este caso la Purísima Concepción-, quien al pasar por una estancia decide establecerse en el lugar, imposibilitando la continuación del viaje¹⁶⁶.

El culto a la Virgen de Luján se fue consolidando a medida que aumentaba la fama de sus milagros. Con el tiempo la imagen venerada se trasladaría a una propiedad en Lujan donde se le construyó un oratorio. Las tierras fueron donadas a la virgen para colocar el ganado que los fieles donaban. Pronto se expandió la noticia de que la virgen obraba milagros a través de un brebaje hecho con los cardos que tenía en el manto (producto de sus salidas nocturnas, se creía), lo cual redundó en más donaciones al santuario en agradecimiento a la virgen. Para principios del siglo XVIII la capilla se convertía en una de las primeras sedes parroquiales de la campaña bonaerense y su consolidación como culto local se manifestaba “en el fortalecimiento de su patrimonio material desde el último tercio del siglo XVII como consecuencia de las donaciones de plata, tierras y esclavos”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Renca Folklore Puntano*, Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1956. Disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>

¹⁶⁶ Barral, M.E., *De sotanas...* op. cit., pg. 200.

¹⁶⁷ Barral, M.E., *De sotanas...* op. cit., pg. 202.

Por su parte, la consolidación y expansión del culto al Cristo de Renca en la zona de cuyo, fue, en gran parte, impulsada en la diócesis del Tucumán, por la orden jesuita allí instalada. La Compañía de Jesús se había establecido en Renca en 1732 y unos años más tarde se encuentra la primera noticia de la aparición de este Cristo en Renca, de San Luis¹⁶⁸. También en este caso el patrimonio del Cristo venerado comenzó a aumentar producto de las limosnas de la feligresía. En 1764 había crecido tanto que se elevó a parroquia y Juan Francisco Regis Becerra fue nombrado como primer cura párroco. El 3 de Mayo se realizaba la celebración al Señor de Renca pero los festejos comenzaban el 24 de abril, que era el primer día de la novena que se reza en su honor¹⁶⁹. Por la solemnidad de la fecha, los cabildantes prohibían para las fiestas que se abrieran las tiendas:

“...acordamos que todos los que en esta ciudad sin execion de persona tubiera tiendas publicas solo de efectos de Castilla o de Chile no teniendo efectos de pulperia o benta en ellas en todos los dias de fiesta y demas dias feriados deban tener sus puertas serradas en el día y la noche sin que puedan berificar por el lado de la calle benta alguna baxo de la pena de quatro pasos de multa mitad para la camara de Su Magestad y mitad para gastos de justicia como asi mesmo acordamos que todos los que tubiesen pulèrias deberan mantener sus puertas serradas en los dias de fiesta hasta que se acaben las misas maiores y en los dias que asi mesmo se ofrescan [F. 842 v.] de novenas, rogativas u otras funciones de yglesias u sermones de noche tendran sus dichas puertas serradas hasta que se conclullan qualesquiera de dichas funciones baxo de la misma pena”¹⁷⁰

Durante el festejo eran comunes juegos en “canchas de bolas como en mesas de cartas y dados”¹⁷¹ y las corridas de cañas entre lo que llamaban “cuadrillas de turcos”¹⁷².

¹⁶⁸ Núñez, Urbano J., *op. cit.*

¹⁶⁹ Renca Folklore Puntano... *op. cit.*

¹⁷⁰ Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 9-02-1788.

¹⁷¹ Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, 8-04-1767.

¹⁷² No sabemos el motivo por el cual se le daba este nombre, pero en la España era común —debido a la ocupación musulmana de la Península— que en las celebraciones hubiera una representación de moros y cristianos, que seguramente tenía un fuerte efecto pedagógico para mostrar quién era el diferente, el otro, el hereje. Ver Homet, Raquel. “Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval” en *Temas Medievales*,

El Cabildo nombraba a las personas elegidas para esta actividad y si alguien que había sido seleccionado para el juego de cañas no acudía a la cita podía ser multado. Esto le ocurrió precisamente a Don Gabriel Carranza, que en 1763 no pudo asistir al juego de cañas y se excusaba diciendo que:

“para la selebracion de la jura de nuestro Rey y señor natural que oy reyna y reyne muchos años se sirbio vuestra señoria nombrar la persona que fueron de su adbitrio para que en esta real plasa se corriesen las cañas que en selebracion de tan regio acto se acostumbbran y siendo yo aunque ynmerito uno de los asignados para la cuadrilla de turcos y hallarme justamente ympocivilitado de poder venir a cumplir con el mandato de vuestra señoria y con mi obligacion como leal vasallo por hallarme actualmente y al tiempo de la notifcsion con el pie en el estrivo y peones y cargas, mulas y lo mas nessesario para la conducion de la sal que de limosna para el Señor de Renca llevaba a la jurisdiccion de Cordova”¹⁷³

Este documento además nos permite acercarnos a una práctica más móvil e itinerante¹⁷⁴ de religiosidad: la limosna. Por lo que se deduce de la fuente, Don Carranza se estaba dirigiendo a Córdoba, justo para la fecha de la fiesta del Cristo de Renca, a llevar sal “que de limosna al Señor de Renca”, por lo que seguramente vendería esa sal en nombre del Cristo y le entregaría luego el monto de la venta al párroco o a quienes administrasen la fiesta y el culto del Señor del Espinillo.

Para 1810 el culto al Cristo de Renca se había extendido, y feligreses de otros lugares se acercaban a Renca para rendirle culto durante su fiesta. En este año el Visitador Sinodal –por delegación del Obispo de Córdoba Rodrigo de Orellana- Don Justo José Rodríguez hizo la inspección al curato de Renca¹⁷⁵ y mandaba “que todos los viernes del año se diga

Departamento de Investigaciones Medievales Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, N° 1, Buenos Aires, 1991, pp. 143-161.

¹⁷³ Actas Capitulares de San Luis, tomo II, años 1751-1797, F. 579 r., 20-09-1763.

¹⁷⁴ Así denomina María Elena Barral a la práctica itinerante de conmutación de promesas a través de limosna. Cfr. Barral... op. cit., pg. 120.

¹⁷⁵ Para analizar la visita de Renca nos hemos basado en el trabajo de Ayrolo, Valentina, “Visitas canónicas en época de revolución. Juan Justo Rodríguez visita Renca, San Luis, en 1810” en *ARCHIVUM*, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, XXII, Buenos Aires, 2003, pp. 37-46.

una misa, descubierto el crucifijo, a que asiste todo el vecindario, llevado de la devoción de esta Soberana Imagen”¹⁷⁶. Rodríguez mencionaba en su informe al Obispo que la parroquia se encontraba muy bien ataviada de ornamentos para el culto, pero que el templo era muy pequeño para la cantidad de gente que asistía a las celebraciones:

*“Hemos reconocido que esta Parroquia al paso que en lo formal es la mas rica, y equipada de Basos Sagrados, ricos ornamentos y alajas de plata de quantas hay en la campaña de todo el Obispado, en lo material es no solo muy pequeña, de modo que no admite ni aun el vesindario que reside en ella, formando plaza, sin contar con el numeroso que de fuera concurre en los dias festivos (...)”*¹⁷⁷

El informe de la visita dejaba entrever que Renca era un curato sin demasiados apuros económicos, una zona pujante. El culto del Señor de Renca convocaba numerosos fieles, y además Renca se encontraba en una vía comercial importante que conectaba Chile y Cuyo con Córdoba y Buenos Aires. Es por ello que el Visitador Sinodal proponía la construcción de un nuevo templo, más grande, acorde con las necesidades del curato:

*“... varios vecinos pudientes han ofrecido algunas cantidades para quando se dé principio a la nueva Iglesia deviendo así mismo contar con muchas limosnas por estar extendida en todo el obispado la devoción à este Santuario de Renca, mandamos à dicho Mayordomo; que luego que este nuestro auto tenga aprovación (...) trate de edificar una nueva Iglesia en el lugar que con consulta de cura actual y principales vecinos le hemos asignado que deverá ser cincuenta varas de largo con sus proporciones...”*¹⁷⁸

La importancia de Renca como vía comercial seguramente colaboró a la emergencia y sostenimiento de este culto, Telma Chaile analizó la devoción a la Virgen del Milagro en Salta y observó que la propagación de esta devoción barroca estaba relacionada con el ascenso de Salta como centro mercantil.

A través de esta visita de Rodríguez también es posible acercarnos a algunas prácticas de la feligresía. El delegado del Obispo debía inspeccionar las capillas, los sacerdotes y sus

¹⁷⁶ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

¹⁷⁷ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

¹⁷⁸ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

fieles y reformar las costumbres, si fuese necesario, de acuerdo a los preceptos tridentinos de la iglesia. Así, “con consejos o sugerencias, se intentaba hacer ingresar a las alejadas iglesias americanas en las prácticas dictadas varios siglos antes por el Concilio de Trento”¹⁷⁹. Esto es lo que perseguía Rodríguez al apuntalar prácticas que no se adecuaban al tratamiento que debía dársele, por ejemplo, al Cristo de Renca conservando algunas prácticas consideradas para entonces impropias. Fue por ello que Rodríguez mandaba “*se le quiten [al Cristo en la cruz] unas flores de plata, que tienen en las manos, y pies; que cubren estas partes del sagrado cuerpo, que imperan veneración y respeto*”¹⁸⁰.

En la década de 1830, cuando la expansión de la frontera sur del Obispado de Córdoba y la guerra contra el indio estaba en pleno curso, Renca –como muchos pueblos de esa frontera móvil- fue el blanco de la incursión de malones, su templo fue destruido en la incursión y la “milagrosa” imagen del Cristo de Renca tuvo que ser puesta al resguardo en una capilla del norte de la jurisdicción puntana –Santa Bárbara-. Pero para 1836 fue nuevamente establecida en Renca donde sus fieles habían reconstruido el santuario¹⁸¹.

b) Santos autóctonos

El calendario litúrgico normado por la Iglesia se teñía de prácticas locales, que estaban relacionadas con identidades regionales. Analizando el almanaque festivo tardocolonial, María Elena Barral argumenta que “en las sociedades coloniales, la introducción de este ciclo litúrgico se complementó con las devociones a santos particulares, en ocasiones de origen americano, y se realizó a través del tamiz de las prácticas locales”¹⁸². Las devociones a ciertas imágenes, santos o vírgenes son también una puerta desde donde mirar esta religiosidad popular. La conformación de Cofradías marianas está también vinculada a este proceso. Patricia Fogelman argumenta que

“... en cuanto a la importancia definitoria del contexto histórico en la selección y clasificación del objeto cabe destacar que una devoción refleja con bastante precisión una coyuntura histórica dada; a partir de la Contrarreforma que la Iglesia difundió el

¹⁷⁹ Ayrolo, V. “Visitas canónicas... op. cit.

¹⁸⁰ AAC, Leg. 17 “Visitas Canónicas” 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

¹⁸¹ Núñez, Urbano... op. cit.

¹⁸² Barral, María Elena, *De sotanas...* Pág 150.

culto a la Virgen, especialmente a la Inmaculada Concepción, promoviendo asociaciones dedicadas al mismo. Las órdenes regulares no dieron una respuesta unitaria a esta resolución: los franciscanos adhirieron vivamente y los dominicos reaccionaron con disgusto promoviendo, pese a todo la devoción del Rosario. Las comunidades establecidas en las ciudades dieron apoyo a una u otra advocación promoviendo una u otras cofradías. La elección de cofradías marianas de por sí refleja un clima de ideas (el de la Contrarreforma, por ejemplo) y las diversas devociones (Rosario, Inmaculada, Dolores, etc.) dan un matiz particular a la pintura general de ese cuadro.¹⁸³

Según Kathleen Ann Myers la promoción de santos locales por parte de los criollos en América estaba relacionada con un proceso que no sólo imitaba la producción de *vidas* de los santos del viejo mundo, sino que morigeraba la “brecha geográfica y espiritual entre Europa y América –entre el Viejo Mundo que se jactaba de cientos de años de práctica Católica y el Nuevo Mundo que amenazaba con contaminar la virtud de los colonos europeos a través de la exposición a prácticas ‘infieles’ e ‘idoltras’”.¹⁸⁴

En el caso del Obispado de Córdoba, en los documentos nos encontramos con una recurrencia a la advocación de Santa Rosa de Lima. Rosa de Santa María, santa que vivió en el siglo XVI en Lima, era hermana de la Tercera Orden dominica, y fue canonizada en el siglo XVII y declarada Patrona de América y de las Islas Filipinas.¹⁸⁵

Fueron los dominicos quienes se encargaron de difundir la imagen de Santa Rosa de Lima por el resto de América, por lo que su advocación en el Obispado de Córdoba muy probablemente tiene que ver con la influencia que esta orden ejercía en la región. Martín Gómez sostiene en su historia de la Iglesia Riojana que “desde la ciudad de La Rioja los dominicos irradiaron el mensaje evangélico por zonas extensas de esta jurisdicción, como

¹⁸³ Fogelman, Patricia A., “Una cofradía mariana... op. cit.

¹⁸⁴ Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners. Writing the lives of women in Spanish America*, Oxford University Press, New York, 2003. La traducción nos pertenece.

¹⁸⁵ En Parroquia y Templo “Santa Rosa de Lima” Cnel. Pringues (Prov. Buenos Aires), 1988. Manual histórico integral de su centuria. Información extractada de SSP. C. Rostelli, ed. Paulina, 1962.

puede comprobarse por las advocaciones a la Virgen del Rosario (Polco, Ulapes, Tama) a Santa Rosa de Lima (Ñoquebe, Patquía, Arauco), etc. con que cuenta la provincia”.¹⁸⁶

La devoción a Santa Rosa de Lima y, a Santa Catalina de Siena, ambas santas dominicas, era notable en la ciudad de Córdoba donde la Tercera Orden Dominica había erigido el Monasterio de Santa Catalina. “En sus celdas, algunas monjas colgaron óleos de tradición cuzqueña -donación de sus padres- que representaban la vida de Santa Rosa de Lima o de Santa Catalina de Siena, testimonio de una devoción en alza en el cenobio cordobés. Paradójicamente, las dos santas dominicas habían sido en realidad hermanas de la Tercera Orden. Sin embargo, esos lienzos resultaban atractivos para las monjas Catalinas de Córdoba por su capacidad para relatar una historia sacra, muchas veces signada por el apego a la vida penitencial, por el amor a Cristo crucificado -motivos caros a la cultura eclesiástica del barroco- y, sobre todo, porque proponían un camino espiritual más bien ‘individual’, transcurrido en la soledad de la propia celda, modelo cercano al que ellas mismas transitaban, ya que Catalina primero y Rosa después se habían recogido en celdas construidas en el fondo de sus propias casas y no habían querido o podido vivir en comunidad”.¹⁸⁷

Una imagen de la santa provocó un conflicto entre dos parroquias rurales gracias al cual podemos acercarnos a las prácticas locales de religiosidad. El pleito se dio entre la capilla de Santa Rosa en el curato de Santa Rosa del Río Primero en Córdoba, y la capilla de Santa Rosa de Anguinán, en el curato de Famatina, La Rioja.¹⁸⁸

En el año 1775 el cura Luis Manuel Meneses –portugués- enviaba una carta al Sacristán de la parroquia de Santa Rosa de Río Abajo (el que a partir de 1800 sería el curato de Santa Rosa de Río Primero), Joseph Ángelo del Rosario Barrera. En la nota, Meneses contaba que se había enterado que el limosnero Joseph Ibarra, quien contaba con licencia real para recolectar limosna en las tierras de arriba, había muerto en La Rioja y que partiría de inmediato para el curato de Anguinán donde había perecido el limosnero, en busca de la

¹⁸⁶ Gómez, Martín Horacio, *Antecedentes para una historia de la Iglesia en La Rioja: Las primeras corrientes misioneras*, Ed. Canguro, La Rioja, 1992.

¹⁸⁷ Nieva Ocampo, Guillermo, “Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)”, *HISPANIA SACRA*, Nº 122, Vol. 60, segundo semestre 2008, pp. 423-443.

¹⁸⁸ AAC, Fondo: parroquias Santa Rosa del Río Primero.

imagen de la santa que se le había encargado para la parroquia de Santa Rosa y de la limosna que hubiera recogido hasta el momento de su muerte. Al llegar a Santa Rosa de Anguinan, Meneses le reclamó al cura de Pituyll, Don Antonio Agüero, la limosna recolectada por Ibarra y la imagen de Santa Rosa de Lima, a lo que éste se excusó diciendo que *“las alajas [que le habían entregado a la santa de limosna] habían sido enterradas con el finado”*¹⁸⁹. La pelea por la imagen que el limosnero transportaba continuó hasta 1777 en los tribunales eclesiásticos. Meneses es quien inició el juicio contra Agüero, a quien tenía en muy mala consideración, no sólo por el robo de la imagen y el “entierro” de las alhajas sino porque estando el cura de Córdoba en Anguinan buscando las pertenencias del limosnero muerto *“le suplique tubiera yo y mis cabalgaduras qe comer y de nada yso caso, me mantube dandole bueltas 13 dias pasandose lo que Dios save, yo y mis bestias, por cuyo motivo me allo quasi apie, pues aquellos son unos lugares los mas penosos que mis hojos ambisto”*¹⁹⁰. El párroco de Anguinan continuaba negándose a entregar la imagen y la limosna que Ibarra poseía al momento de morir, y daba a Meneses diferentes excusas:

*“(…)por la primera me dijo que el limosnero no tenia nada, sino tres o quatro sortijas deoro, dies ps em plata cellada, Yum Bulto de nuestra querida Santa Rosa en su cajon, y qe todo lo avia apercivido por sus derechos, por cegunda amonestación medijo solo tenia dicho limosnero 2 sortijas los 10 ps: la Santa y unos qtos jumentos Y qe solo me entregaria la Santa Y pa esto le avia yo dejar lo qe traigo por yncignía y qe havia dar yo recivo y pasaría una obligacion obligandome apagarle el ymporte de lo que ymportace sus derechos”*¹⁹¹.

Meneses continuaba con la acusación y agregaba que Agüero había continuado inventado razones para no darle la limosna ni la santa:

“(…)luegoy que ci yo queria me daria dos Mulas mansas por la Santa, qdo su echura vale mas de 30 ps; en suma asiendo yo un juysio muy prudente conenti qe dicho cura procedía o con gran flogera, o con Mala Conciencia, pues algunos me digieron avian oydo qe el limosnero avia tenido òro barras de Plata y qe la Sta según la devocion de los yndios del Cusco la avian cubierto de alajas de plata, Y qe la llevaron a la Sta

¹⁸⁹ AAC, Fondo: parroquias Santa Rosa del Río Primero.

¹⁹⁰ AAC, Fondo: parroquias Santa Rosa del Río Primero.

¹⁹¹ AAC, Fondo: parroquias Santa Rosa del Río Primero.

auna estancia qe esta cerca de dicho pueblo de Pituyll llamada las Campanas. Y que de alli salio la Santa robada solo le dejaron 3 alajas, una de oro y dos de plata independiente de otra chiquita ciembre de plata, la Santa es peregrina de altos puede tener una vara. Todas estas omisiones me parece las deve pagar este fatal cura”¹⁹²

El conflicto parecía no tener fin, el cura de Santa Rosa de Río Primero pidió al Gobernador del Obispado se intimase a Agüero a entregar el inventario de los bienes que el limosnero portaba al morir y la imagen de la santa. El Vicario Foráneo de La Rioja como respuesta informaba a la Gobernación del Obispado en Córdoba, que el ayudante de cura, que había hecho el inventario del limosnero muerto, también había fallecido. Se trataba de un Fraile Mercedario también portugués, Fray Manuel Ribeyro. Ante esta situación el Vicario Foráneo de La Rioja, intimaba a Agüero a que bajase a la ciudad con el inventario y los bienes del limosnero. Cuando en 1776 el cura de Anguinan presentaba su descargo a la Vicaría Foránea, su testimonio, por supuesto, lo desligaba de toda culpa. Agüero contó que estando en su parroquia de Anguinan, recibió la noticia, de manos de su ayudante Ribeyro, de que un limosnero había muerto en el pueblo de indios de Pituyll, que distaba 24 leguas de la residencia del cura. Según Ribeyro, el limosnero había estado bebiendo con los indios del pueblo y éstos lo habían matado de una puñalada. Al estar alejado de su residencia, el cura ordenó al ayudante Ribeyro que hicieran un inventario de las pertenencias del muerto. Agüero aclaraba, además, que como nunca había aparecido nadie a preguntar por el limosnero ni sabía quién era, se había llevado la imagen de Santa Rosa a la parroquia de Anguinan para mantenerla a salvo. Al tiempo había llegado un portugués –Luis Manuel Meneses- reclamando la imagen y las pertenencias del limosnero y pidiendo el inventario de los bienes, pero Agüero se había negado a entregarle nada por su reprobable conducta. Meneses se había gastado la poca limosna que le dieron los feligreses de su curato en juegos y bebidas. En Octubre de 1777 el Gobernador del Obispado, Joseph Domingo de Frias, finalmente tomó una resolución e intimó al cura Don Antonio Agüero –que se había presentado en La Rioja con el inventario, la imagen y las alhajas que pertenecían a la Santa- a que devolviese las pertenencias. Según el Gobernador, el cura de Anguinan no tenía derecho a quedarse con nada en concepto de gastos de entierro ya que el limosnero había

¹⁹² AAC, Fondo: parroquias Santa Rosa del Río Primero.

portado una Licencia Real para recoger limosna para la Capilla de Santa Rosa de Córdoba y lo recolectado no le pertenecía a él sino a la santa.

Hay varios elementos de este conflicto que nos permiten acercarnos a las prácticas de religión de la feligresía de la diócesis cordobesa. En principio podemos observar como la recolección de limosna era una práctica común, y se hacía en territorios alejados de las propias parroquias para las que se recolectaba la dádiva. Como mencionamos en el caso del Cristo de Renca, esta era una práctica que traspasaba los muros de la iglesia, una práctica itinerante al igual que la que tenía lugar en la campaña bonaerense¹⁹³ y que permitía la recolección de importantes sumas en especies –trigo, aguardiente, etc.-. No obstante, por sus propias características de traslación, era una empresa que propiciaba la proliferación de limosneros sin licencia que no estaban autorizados para la recolección por lo tanto se prestaba para el fraude y el robo produciendo ciertamente actitudes de desconfianza entre los feligreses.

Otro aspecto que vale la pena analizar es el tipo de limosna que se recolectó en el caso de Santa Rosa de Lima. A la imagen la habían adornado con joyas de oro y plata “según la devoción de los yndios del Cusco”. Las ofrendas a la Santa eran joyas que la adornaban y que se asemeja mucho a las ofrendas que los pueblos indígenas de la zona ofrecían a sus dioses en las huacas o lugares sagrados.

Por otro lado también existían otros personajes venerados. Se trata de los santos autóctonos que interpelaban de otra manera a la comunidad, eran entidades más cercanas, que seguramente, se creía, entendían mejor los problemas habituales. Un ejemplo de esto lo constituye san Francisco Solano. Si bien había nacido en la Península, había vivido en Lima mucho tiempo, y más importante aún, había pasado parte de su vida en la diócesis del Tucumán. Por eso en 1830 los curas de La Rioja pedían se declare como día semifestivo el de este santo, patrono de las Indias¹⁹⁴. El pedido llegaba en un mal momento ya que una Bula de Urbano VIII impedía por esos años dictar más días festivos. Pero los sacerdotes argumentaban que la devoción del pueblo por el santo era grande, sobre todo porque San Francisco Solano había vivido en la ciudad antes de ser canonizado.

¹⁹³ Barral, M., *De sotanas...* op. cit. Ver especialmente capítulo 5.

¹⁹⁴ Fondo Documental Monseñor Pablo Cabrera, Sección Americanistas (en adelante IEA), foja 285, Fiestas La Rioja (1830)-Fco. Solano.

“(…) havitó este combento de su Orden Serafico, en donde pr piadosa tradicion sabemos y respetamos el mismo lugar de su celda, y en quyo frente por la misma se muestra una planta puesta por su mano, quyos frutos se piden, y beneran en otras Provincias. Su proteccion es acordada con ternura, pues del mismo modo, y haun autenticamte sabemos que en tiempos de su vida se contubieron con su fuerza Apostolica, y predicasion, nueve mil y mas indios infieles que imbadieron con ferocidad esta Ciudad, casi indefensa e inició en la fe; y continuando su amparo con estos vecinos es, su asilo en sus rerursa espirituales y temporales.”¹⁹⁵

Estas cualidades del santo, hicieron que el Provisor de la Diócesis Don Justo Rodríguez aceptase decretar el 24 de Julio, día del santo, como semifestivo, “*concediendo indulgencia plenaria, a su propio Altar que se halla en la Iglesia de este su Combento endonde selebran devotamente en gloria suya muchas veses, los sacerdotes seculares, y regulares de las de mas ordenes*”. Celebrar al santo que había “*expandido la religión en estas tierras*” era oportuno “*por las circunstancias de irreligión que esta habiendo en esa Provincia*”¹⁹⁶. Las difíciles circunstancias por las que atravesaba la Iglesia americana, cortados los lazos con la Corona Española luego de la Revolución, preocupaban mucho a las autoridades eclesiásticas y seguramente a esto se refería el Provisor al hablar de irreligión¹⁹⁷.

La fiesta sería de precepto y los fieles “*en su dia que se celebra su funcion solemnemente, y con patencia, adora con tedeum una reliquia suya con profunda fé, mostrando sus afectos, en sus votos, y concurso, que de este modo se perpetua, desde tiempo inmemorial, conociendole como unico, como destinado a haber estado, y avitado entre sus felices antecesores.*”¹⁹⁸.

Para concluir podemos decir que esta religiosidad local, de la que se ha encargado William Christian para el caso Toledano en el siglo XVII¹⁹⁹, en el Obispado de Córdoba tiene sobre todo una característica que es local pero a la vez es regional. Es una religiosidad

¹⁹⁵ IEA, foja 11391, Carta de la Sala de Representantes al Obispo de Córdoba, 1828.

¹⁹⁶ IEA, foja 285, Fiestas La Rioja (1830)-Fco. Solano

¹⁹⁷ Para un cuadro de situación de la iglesia cordobesa en este período ver Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios... op. cit.*

¹⁹⁸ IEA, foja 11391, Carta de la Sala de Representantes al Obispo de Córdoba, 1828.

¹⁹⁹ Christian, W... op.cit.

americana en cierto sentido ya que recupera ciertos rasgos regionales que recuerdan los vínculos estrechos que habían unido estas jurisdicciones. Así, a través de los ejemplos analizados pudimos observar como el espacio diocesano cordobés estaba vinculado el resto de los espacios. Por un lado con el espacio Chileno, por el otro con el peruano. Las redes mercantiles, y familiares aquí jugaban un papel preponderante.²⁰⁰ Muchas de las imágenes a las que se les rendía culto, eran imágenes que ese traían del Perú, los santos y santas a las que se veneraban eran venerados en ese espacio también, y de hecho vivieron y se constituyeron en santos en ese espacio, como el caso de San Francisco Solano y Santa Rosa de Lima. Algunas advocaciones de la Virgen provenían del Alto Perú, y eran veneradas en el Obispado de Córdoba, como la de Copacabana, que era una advocación de la Virgen de la Candelaria que se había desarrollado en el lago Titicaca, y que tenía fuertes rasgos indígenas. Por otra parte, la devoción al Cristo de Renca nos permite vislumbrar, además de la influencia jesuítica, las relaciones políticas y comerciales que existían entre Chile y las provincias del Cuyo. Relaciones comerciales que eran muy fuertes y que habían sobrevivido a la década revolucionaria.

Esta religiosidad “americana” estaba construida en base a identidades regionales. Los santos y sus fieles tenían una relación que provenía de experiencias comunes y conformaban con sus devociones un calendario emocional²⁰¹, basado en vínculos de amistad y reciprocidad, no sólo entre los hombres sino también entre éstos y los santos.

Hasta acá hemos visto como la piedad se traducía en iglesias, oratorios, fundaciones de capellanías, en los rituales, en la apropiación de figuras universales del catolicismo y la veneración de santos locales. A continuación, en el último capítulo, nos ocuparemos de otro aspecto de la religiosidad que tiene que ver con las manifestaciones públicas de creencias colectivas y locales: las fiestas.

²⁰⁰ Un estudio reciente sobre un caso muestra con mucha claridad estos vínculos estrechos entre los espacios: Márquez, María Victoria, *“Elites y relaciones de poder: el caso de los Mendiola. Córdoba y el Perú en el siglo XVIII”*, Universidad Nacional de Córdoba, Tesina de Licenciatura, Junio de 2007, inédita.

²⁰¹ Barral, *De Sotanas...* op cit., pg. 206.

Capítulo 4: El calendario religioso

Las celebraciones y devociones de las que participaban los fieles en tanto vecinos de una comunidad formaban una parte importante de la vida colectiva de los habitantes del obispado, como lo era de todos los territorios que se encontraban bajo la impronta católica. Para la celebración de estos eventos, existía un almanaque religioso que guiaba los momentos en los cuales la comunidad se reunía y se reconocía como tal. A modo de cierre de este capítulo, propondremos una reflexión que atiende a los cambios en el calendario fruto de los acontecimientos que marcaron la vida comunitaria a partir de la revolución de mayo de 1810, y que muestran como las creencias y devociones que cimientan las identidades colectivas son cooptadas y re-elaboradas por las nuevas identidades de corte político.

a) Expresiones de la fe: celebraciones, procesiones y rogativas

El almanaque religioso guiaba las celebraciones, los momentos en los cuales la comunidad se reunía y se reconocía como tal. Las fiestas estaban directamente relacionadas con este calendario. Si bien para Córdoba no existe un calendario como el analizó María Elena Barral en un trabajo para la campaña bonaerense, las fiestas transcriptas en los almanaques de 1814 y 1819 -donde es posible visualizar las fechas de guardar y ciclos religiosos de Buenos Aires²⁰²- puede ser extrapolado a este espacio aunque, por ejemplo, no aparezca la fecha específica de la celebración del Patrono de Córdoba. Después de todo el calendario se regía por un repertorio católico universal al que se agregaban las fiestas patronales locales²⁰³.

El calendario litúrgico dividía el año en dos grandes ciclos: la Navidad y la Pascua de Resurrección que celebran los dos misterios más importantes de la cristiandad, la Encarnación y la Redención²⁰⁴. El año litúrgico además regulaba los días de precepto. Algunas festividades implicaban precepto de oír misa y no trabajar, otras, menos

²⁰² Barral, María Elena, "El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX", *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, Lanús: UNLa, 2008, N° 14, p. 1-65, Ver el Anexo documental del artículo.

²⁰³ *Ibidem*, pg. 4.

²⁰⁴ *Ibidem*, pg. 5.

importantes, sólo oír misa, también se especificaban los días de vigilia (que con el tiempo fueron recortándose por la reticencia de las autoridades a continuar con las celebraciones nocturnas), los días en que había que guardar abstinencia de carnes (miércoles de ceniza en tiempo de Cuaresma, pero también los días de San Casimiro Confesor, San Eulogio, San Hilario Obispo y Mártir y Santa Isabel, San Gabriel Arcángel y la Anunciación de Nuestra Señora en marzo, en Pascua desde el miércoles al sábado santo, Pentecostés, etc.), los que se rezaban XL horas en alguna de los templos de cada ciudad, y los días en que podía ganarse indulgencias (en algunos casos se ganaban indulgencias el día especificado si se visitaban cinco iglesias como en la Fiesta de Pentecostés o el día de San Mateo Apóstol y Evangelista) y en otros casos sólo los cofrades (como en el 15 de Agosto, día de la Asunción de Nuestra Señora, en la que solamente ganaban indulgencias los cofrades del Rosario “cuantas veces visiten la capilla desde las primeras vísperas”²⁰⁵).

En las fuentes se observa la presencia en las celebraciones religiosas de novenarios, octavarios o rogativas, acompañados de música, pirotecnia, juegos, corrida de toros y luminarias que no podían faltar. Las fiestas populares con motivo de la celebración de los patronos de cada pueblo tomaban las calles, tenían disfraces, colores y se nutrían de tradiciones y practicas locales. Además, estas fiestas religiosas eran motivo de descanso, esparcimiento y celebración. Tal como lo habían manifestado los cabildantes de La Rioja en 1812:

*“...aunque la obligación se limita a la víspera, y al día, por costumbre de este pueblo se extiende las mas de las veces a ocho y aun, a doce dias por razon de los juegos de cañas u otros expectaculos con qe esta jurada y se le subsiguen, sin que los seres gobernadores ni visitadores hayan podido moderar una costumbre, en atension a ser los unicos dias, de recreacion y desahogo qe tienen entre año estos pobres moradores sitiados en este rincon del mundo”.*²⁰⁶

En la cita podemos observar cuales eran algunas de las costumbres de los pobladores de este Obispado. Costumbres que aparentemente tenían fuerte arraigo en la comunidad y que chocaban con una religiosidad más normada que las autoridades deseaban imponer. La impronta local de las prácticas del lugar no siempre era aceptada o vista con buenos ojos

²⁰⁵ *Ibidem*, pg.

²⁰⁶ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Sala X, 5-6-5, La Rioja-Gobierno 1812-1816.

por una jerarquía que buscaba acercar las celebraciones a expresiones más “privadas” e intimistas²⁰⁷.

La fiesta por excelencia de la ciudad de Córdoba –al igual que en muchos espacios iberoamericanos- era la del Corpus Cristi. La festividad había sido establecida en 1264 por Urbano IV y giraba en torno a la importancia de Jesucristo en la Eucaristía. Era celebrada el jueves siguiente al domingo de Trinidad, en esa fecha se organizaba una octava y procesión, y con los años se la declaró fiesta de precepto móvil²⁰⁸. El Cabildo se hacía cargo en esa fecha de los gastos de iluminación de los festejos y, por ejemplo, en 1806 lo trataban en los temas del día de la sesión del 4 de junio en que “*se tubo presente la quenta de los costos que ha tenido el alumbrado del día que acostumbra este Muy Ilustre Cabildo en el Octabario del Santísimo Corpus Christi*”²⁰⁹. El costo de ese año de la iluminación fue de 38 pesos según consta en las actas del Cabildo²¹⁰, monto bastante elevado si consideramos los precios de algunos artículos de la época.²¹¹ En Junio de 1811 se gastaron cincuenta pesos “*por el alumbrado de uno de los días del Octavario del Corpus Christi*”²¹². Estos datos nos permiten inferir la importancia de esta fiesta con respecto a otras fechas del calendario.

La celebración en honor al Patrono de la ciudad de Córdoba, San Jerónimo, de la que nos ocuparemos más adelante, también era un motivo de gran festejo en la ciudad. Pero

²⁰⁷ Ver Arias de Saavedra Alias, I., M. L., López-Guadalupe Muñoz, “La política ilustrada ante la religiosidad popular... op. cit., pg. 299.

²⁰⁸ Barral, María Elena, “El calendario festivo en Buenos Aires rural... op. cit.

²⁰⁹ Archivo Municipal de Córdoba (en adelante AMC), Actas Capitulares, 1805-1809, Libros Cuadragésimo tercero y cuadragésimo cuarto, Córdoba, 1969, pp. 103-104.

²¹⁰ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809, Libros Cuadragésimo tercero y cuadragésimo cuarto, Córdoba, 1969, p. 106.

²¹¹ Algunos productos alimenticios de los que tenemos registros tienen su precio expresado en reales, cabe mencionar que para la época un peso aproximadamente equivalía a 8 reales y medio. El kilo de trigo tenía un costo de 0,51 reales, el de arroz 1,73 reales, la yerba 1,56 reales y el azúcar 2,86 reales. Los precios pertenecen al año 1806 y fueron extraídos de Lyman Johnson, “Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires Colonial Tardío”, en: *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*. Buenos Aires, Tercera Serie, Nº 2, 1990, 133-157. Allí encontramos precios mayoristas, e hicimos una reconversión tomando como referencia que una arroba es equivalente a 11,485 kg.

²¹² Archivo Histórico Provincial de Córdoba (en adelante AHP), 1811 Gobierno Caja Nº33.

en el mismo año de 1811, sólo se gastaron diecisiete pesos por la iluminación del Novenario que se organizó en su honor²¹³ mientras que se habían destinado cincuenta pesos para el del Corpus. Nos parece interesante destacar que en otros espacios del Virreinato rioplatense la suma dedicada a las celebraciones era similar o un poco mayor que la que tenemos registrada para el espacio cordobés en ocasión del Corpus. En la ciudad de Buenos Aires el cabildo civil entregó al eclesiástico para la misma época 60 pesos más una libra de incienso por un novenario²¹⁴.

En San Luis, el Corpus no merecía la atención propinada a los festejos por el Cristo de Renca y de eso se quejaba el Visitador, Rodríguez, en 1810:

"Habiéndonos hallado en esta el día de Corpus, notamos que no se hizo procesión y averiguada la causa, llegamos a entender que era por no haver palio; por lo que mandamos al Mayordomo de Fabrica que ala mayor brevedad haga un palio decente de pana carmesí, respecto de estar en el día mui barata, con su correspondiente zeneja, y varas doradas al oleo, para que todos los años se haga dicha proseccion en el día (...)"²¹⁵.

En el mismo auto, pudimos además enterarnos de que tampoco había crucifijo grande para la procesión y que se realizaba con uno *"que apenas tiene una tercia de alto (...) ni urna decente, o deposito en que se deposita el sacramento el Jueves Santo"*²¹⁶.

El tema de la sencillez de las iglesias y la sobriedad de las celebraciones también es destacado para Córdoba por Concolorcorvo, un viajero que recorrió el camino real en la década de 1770:

"Es digno de reparo que una provincia tan dilatada y en que se comercian todos los años más de seiscientos mil pesos en mulas y vacas, con gran utilidad de tratantes y dueños de potreros, estén las iglesias tan indecentes que causa irreverencia entrar en ellas, considerando por otra parte a los señores tucumanes, principalmente de

²¹³ AHP, 1811 Gobierno Caja N°33.

²¹⁴ Binetti, Jesús, Una religiosidad alterada. El impacto de los cambios sociales y políticos en las ceremonias religiosas de Buenos Aires, 1771-1821, presentado en *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Bariloche, 28-31 octubre 2009.

²¹⁵ AAC, Leg. 17 "Visitas Canónicas" 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

²¹⁶ AAC, Leg. 17 "Visitas Canónicas" 1724-1876, Copia autorizada del Auto de Vicita de esta Parroquia de Renca del Visitador Don Justo José Rodríguez, en 1810.

*Córdoba y Salta, tan generosos que tocan en pródigos viendo las iglesias de los indios de Potosí al Cuzco tan adornadas...*²¹⁷

A diferencia de lo que podemos observar con respecto a la magnitud y el colorido propios de estos festejos en otros espacios de la Iglesia Católica.²¹⁸

No solamente las autoridades, a través del Cabildo civil o eclesiástico, se ocupaban de las fiestas. En muchos testamentos puede observarse la voluntad de los fieles de legar bienes para la organización de una fiesta. En 1786 el Dr. Don Diego Salguero, mandaba se dejaran los réditos de una capellanía de mil pesos para los festejos de San Roque, específicamente indicaba que *"son para el gasto de la sera, vino y fiesta del Glorioso Santo"*.²¹⁹ Las fiestas eran un asunto comunitario, toda la parroquia estaba involucrada ya sea en la participación o en los preparativos. En las sociedades de Antiguo Régimen la vida en comunidad era la norma, y el espacio público y privado no se consideraban como compartimentos estancos, "la colectividad tenía derecho de fiscalizar las acciones de cada uno de sus miembros en nombre de las finalidades del bien común"²²⁰. Los espacios públicos –plazas y plazuelas- donde se realizaban las actividades religiosas y ceremoniales eran lugares de encuentro donde la vida corporativa era muy intensa²²¹. Y aparentemente toda la ayuda era necesaria, así lo hacía saber Don José Agustín Alvares, cura de la vice parroquia de Ambul, quien en 1813 suplicaba al obispo mediante una carta que no detuviera a su ayudante:

"q^o es todo mi desempeño, y no hallaré ni con candelas, quién supla su falta. No ai Sr. cómo reparar esta ausiencia, q^e es irreparable el daño. Este aiud^o es mui bien visto, y estimado de toda la Feligrecia, como lo pueden informar los Jueces del Partido= Yo no sé ahora cómo sea esta ida; se halla el Domingo dies y nuebe con las fiestas de N. S^a. de la Concepción; q^e es la Patrona de la Vise parroquia de Ambul, con toda la

²¹⁷ Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*. Buenos Aires, Emecé, 1997, Pág.56.

²¹⁸ Cfr. con Christian, W... op. cit., pgs. 140-142 para la Península Ibérica y con Taylor, William B... op. cit., pg. 250, para el caso de Nueva España.

²¹⁹ AAC, Testimonio de los testamentos del Sr. Dr Don Diego Salguero, 1786.

²²⁰ Guerra, François-Xavier y Lempérièr, Annick, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Centro francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos y Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pg. 79.

²²¹ *Ibidem*, Pg. 74.

*gente citada siguiendo la novena; las fiestas duran asta la Pasqua de Navidad, q^e son dias feriados”.*²²²

La fuente es muy recurrente, y nos deja una idea que subyace a los pedidos del sacerdote: las fiestas implicaban a toda la comunidad, clero y feligresía hacían la iglesia y sus celebraciones.

El calendario litúrgico acompañaba el ritmo de la feligresía. Sobre todo en los curatos rurales, el ritmo de trabajo de los campesinos marcaba el tiempo de las celebraciones. No todos los fieles podían acudir a oír misa o rezar durante el día, por lo que las funciones nocturnas no eran poco frecuentes. Este es un tema recurrente en las preocupaciones de las autoridades eclesiásticas, para quienes la nocturnidad implicaba peligros, desmanes y escándalos. La piedad de los fieles desbordaba los marcos fijos en los que la Iglesia tridentina pretendía ajustarlos. Tomemos el caso de la ciudad de Córdoba donde en 1795 el Obispo, Don Ángel Mariano Moscoso *“dixo que a poco tiempo de haver tomado posesión de este su Obispado, tuvo a bien prohibir por punto general las funciones nocturnas, qe acostumbraban celebrar en las Iglesias (...) su observancia rebajo en mucha parte y aun embarazada la piedad y devocion de los fieles”*²²³ y que *“se ha visto mas de una vez mezcladas las practicas de devoción con los actos mas irreverentes y escandalosos (...) fácilmente pueden promiscuarse los dos sexos”*²²⁴. Sin embargo, la preocupación del Obispo Moscoso por estos excesos chocaba contra una realidad: durante el día la cantidad de fieles que asistía a las celebraciones era menor. Y, por otra parte, no hacía más que agravar la tibieza en las manifestaciones de piedad y así se lo hacían saber los curas rectores de la Catedral de Córdoba al prelado cuando le manifestaban que:

“(...) juzgamos que las dichas funciones nocturnas no solo son útiles, y convenientes sino tambien precisas para animar la tibieza, y exitar el fervor de los fieles. Este concepto no tiene otro principio que la experiencia misma; pues en todo el tiempo, que las dichas funciones han estado suspensas por orden de V.S. Y hemos observado una general, y lastimosa desolación de los templos, sin embargo de celebrarse en ellos por la tarde aquellos mismos ejercicios piadosos, que practicados de noches los llenaban

²²² AAC, Legajo 40, Cartas y notas de los Sres. Curas a los obispos, T II.

²²³ AAC. Legajo 17. Visitas Canónicas, 09-04-1794

²²⁴ Citado por Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Don Bosco, 1970, Cap. 4, pg. 479.

antes, y llenan al presente de numeroso concurso, que hace brillar la devocion, como podran informar a V.S. Y los prelados regulares por lo que hace a sus respectivas Iglesias."²²⁵

Las procesiones nocturnas causaron fricciones entre el Gobernador Sobremonte y el Obispo Moscoso. El Gobernador, solicitaba ya en 1772 (antes de que Moscoso llegara a su diócesis) al Prelado que prohibiese tales manifestaciones de fe. Moscoso, que al principio se mostró de acuerdo con esta petición, cedió luego a los informes de los curas rectores sobre la deserción en los templos. Pero en 1799, el Obispo cordobés informaba al Virrey Melo sobre los desórdenes que se producían en las funciones nocturnas. Le gente, decía el Obispo, se pasaba "*las noches en juegos, musicas, pependencias, borracheras, disolución y otros desarreglos escandalosos*"²²⁶ y los mismos desmanes ocurrían las noches de corridas de toros²²⁷.

En 1814, en la Visita a la Capilla de Panaholma, Curato de San Javier, también se hace mención a las misiones y vías sacras nocturnas durante la Semana Santa. A juzgar por las advertencias del sacerdote y la acusación que se le hace de querer prohibirlas, era ocasión de "algunos excesos".

"(...) por lo que hace a misiones y vias sacras nocturnas solo en la Semana Santa lo permite y eso temprano pasadito la oración en las capillas que los ayudantes tienen inmediatas a su habitación por que tiene experimentado muchos daños espirituales en la campaña por dejar las casas solas y las mugeres que quedan cuidando quedan en graves manifiestos peligros, siendo esta la causa por que en San Xavier para conceder licencia para las novenas del Patron y animas le ha sido preciso hablar al juez del Partido para que se haga cargo de celar aquellas noches para evitar los propuestos inconvenientes."²²⁸

Con respecto a las vías sacras nocturnas, creemos que las prohibiciones para llevarlas a cabo, no sólo se dirigían a controlar a los fieles. La regulación de las manifestaciones de

²²⁵ AAC. Legajo 17. Visitas Canónicas.

²²⁶ Nota al Virrey del 6-12-1799 reafirmada el 14-01-1802, citada por Cayetano Bruno en Historia de la Iglesia en Argentina... op. cit., pg. 480.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ AAC, Leg. 17 "Visitas Canónicas" 1724-1876, Visita al Partido de Panaolma realizada por Rodrigo Obispo de Córdoba, en 1814.

piedad nocturnas seguramente estuvo relacionada a los peligros de la época comunes en la región analizada (montoneras²²⁹, desorden político, robos).

Los festejos por el Carnaval también preocupaban a las autoridades por los desordenes que se cometían. En 1817, el Alcalde de Segundo Voto propuso que el Cabildo recordase al Gobernador “*no descuidaría de publicar el vando correspondiente para atajar los desordenes del Carnabal, cuyos principios ya asomaron desde el dia de ayer*”²³⁰

Por otra parte, las celebraciones comunitarias también expresaban concepciones sobre las prácticas consuetudinarias y la justicia de cada grupo. Todos los años, con la llegada de la Pascua o la Navidad, el Alcalde Ordinario recordaba “*que siendo practica inconcusa (...) cesen las causas civiles hasta pasada la Pascua (...)*”²³¹. Esta cita nos permite pensar en la superposición de jurisdicciones presentes en las normas que regían esta sociedad decimonónica²³². Había una connotación simbólica en interrumpir las causas judiciales civiles en fechas tan significativas para el catolicismo. Faltaría mucho camino por andar para que lo eclesiástico y lo civil dejaran de dialogar, y la justicia reemplazara a “las justicias” que emanaban del pasado colonial. Estudios sobre la justicia han demostrado que el discurso ilustrado y su intento por secularizar el derecho coexistían con tradiciones

²²⁹ Ver Ayrolo, Valentina, “Hombres armados en lucha por poder. Córdoba de la pos independencia” *Estudios Sociales*, N° 35, año XVIII, segundo semestre de 2008.

²³⁰ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820 Libros Cuadragésimo noveno, Córdoba, 1968, Pg. 19.

²³¹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809...op. cit., Pg. 81; AMC, Actas Capitulares, 1813-1816, Libros Cuadragésimo séptimo y cuadragésimo octavo, Córdoba, 1967, Pg. 97, 147, pp. 237-238 y 334; AMC, Actas Capitulares, 1817-1820...op. cit., Pg. 106, 125; AMC, Actas Capitulares, 1821-1823, Libros quincuagésimo, Córdoba, 1980, Pg. 41 y 128; etc.

²³² En un estudio proveniente de la historia de la justicia que intenta analizar el crecimiento del Estado liberal de derecho repasando la conformación de un pacto político donde el fuero eclesiástico y político se van diferenciando, Paolo Prodi sostiene que “*en la historia concreta de la civilización cristiana occidental, el nodo medular para comprender ese hábito que permitió el nacimiento del Estado de derecho y del ideal liberal es la paulatina distinción entre el concepto de pecado, como desobediencia a la ley moral, y el concepto de delito, como desobediencia a la ley positiva*”. En: Prodi, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz Editores, Madrid, 2008. Pg. 19.

jurídicas hispanas “plurijurisdiccionales” donde la clemencia y la misericordia –católicas– formaban parte de la concepción y la práctica jurídica de la época²³³.

Relacionado con esta superposición de jurisdicciones que se observa en esta época, es común encontrarnos en los documentos con un “control” de las autoridades civiles hacia las eclesiásticas. En noviembre de 1810 el Cabildo notifica “*haber prevenido á los dos Monasterios de Monjas se abstengan de tocar rogativas en otros días, ni horas, q^e los q^e se acostumbran en la Iglesia Cathedral p^r la felicidad publica*”²³⁴. Y en 1830, al parece, el Gobernador se había quejado de algún defecto en la función del 17 de octubre en la Catedral, a lo que Cabildo Eclesiástico responde en una nota al Gobernador “*pidiendo a V.S. se le instruya de lo que ha ocasionado las faltas qe se han notado en la funcion de Iglesia del 17 del propio mes. En su merito ha acordado el dia 21 del presente mes por unanimidad de sufragios contestar á V.S. qe en la Iglesia no se ha notado defecto alguno por parte del Cabildo, y mucho menos ha causado la falta de la trascendencia que se dice (...)*”²³⁵. La relación entre las autoridades civiles y las eclesiásticas, como sabemos, era muy estrecha y esto también hacía a las características de las prácticas de religión en el espacio estudiado²³⁶. El clero secular, el regular, los cabildantes, las cofradías, la feligresía, cada uno tenía su rol en la comunidad pero los vasos comunicantes daban un cariz particular a esta “iglesia cordobesa”, que recuerda a una iglesia con elementos barrocos.

Esta singularidad de la iglesia cordobesa, que se nutría de rasgos locales, también estaba permeada por los problemas de la comunidad en la que actuaba. En el Obispado de Córdoba, como vimos, predominaban los espacios rurales. Y los problemas que aquejaban a las comunidades de campesinos formaban parte de las preocupaciones de los feligreses que las habitaban. Es por eso que las rogativas que se efectuaban muchas veces estaban destinadas a pedir una buena cosecha, o la protección de los cultivos (de la sequía o de pestes como la langosta). Este fue el caso a principios de octubre de 1807, cuando el Cabildo de Córdoba encabeza una petición para lidiar con el problema de la seca y la

²³³ Fradkin, Raúl (comp.), *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en la Buenos Aires rural*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007. Ver especialmente la Introducción y el Capítulo 5.

²³⁴ AHP, 1810 Gobierno Caja N°32 Folio 96.

²³⁵ AAC, Legajo 2, T. I Cabildo Eclesiástico.

²³⁶ Ver Ayrolo, V., *Funcionarios ... op. cit.*

langosta que azotaban los campos mediterráneos e invoca, como intercesores, al patrono de la ciudad y a la vice patrona - Santa Teresa - :

“En este estado, observa este Ilustre Ayuntamiento la peligrosa citucion en que se halla esta Ciudad y su campaña, amenasadas de la seca y de la langosta, que desde años anteriores han causado grandes perjuicios, los mismos que se experimentan en la estación actual; y que respecto que los Santos tutelares nos ofrecen (-en-) su proteccion un asilo contra estos males, fueron de parecer que ocurra nuestra devosion á nuestro Santo Patron San Geronimo y á Santa Teresa de Jesus, jurada contra la segunda plaga é insectos, y se les mande decir una misa solemne en esta Santa Catedral, á donde se trahera á dicha Santa en procesion, y del mismo modo se sacara con el Santo Patron él diez y ocho del mes actual, ó de el que dispusiese el Gobierno, á el qual dara cuenta de esta deliberación, y aprobada que sea, el Señor Venerable Dean y Cabildo Eclesiastico”²³⁷

Al parecer los problemas eran graves, y la angustia y desesperación de la gente hizo que se creyera necesario invocar a otros santos en pos de conseguir la tan preciada lluvia. Para mediados de octubre, evidentemente sin haber obtenido los resultados esperados, el Cabildo decidía “desempolvar” viejos santos protectores, tal vez caídos en desuso, o en desgracia, y ordenaba que *“asimismo se hara presente al Ordinario, que dichas plegarias y misa solemne, se dirijan tambien a nuestros Santos Tutelares Sn. Tiburcio y Baleriano, jurados antiguamente para el mismo efecto de la langosta”²³⁸*. Y la semana siguiente, haciendo una especie de mea culpa, el Cabildo admitía

“(...)observa este Cabildo, que tal vez no se hayan tenido presentes otros varios de mucha gravedad para abolir la asistencia á las (-fiestas de los-) Santos Tutelares del pueblo: á saber los referidos San Tiburcio y Baleriano, Santa Teresa de Jesus, y San Pedro Nolazco; siendo asi que subsiste las de Nuestra Señora de Copacabana y de San Francisco Xavier, que estan en la misma clase: en cuya virtud acordaron unánimemente se haga formal representacion á S.A. para que se digne comprehender la asistencia ordenada en su auto superior (...)”²³⁹.

En 1814 la sequia volvió a castigar la región, lo que causó el pedido de nuevas rogaciones para conjurar esa suerte. En esa ocasión, el Obispo informó al Cabildo *“haver*

²³⁷ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pp. 317-318.

²³⁸ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., 16/10/1807.

²³⁹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., Pg. 320.

dispuesto que el día de mañana se dé principio á unas rogaciones publicas en esta Santa Iglesia Catedral, pidiendo yubias; sobre que solicita la asistencia de este Ilustre Cabildo: y enterados los Señores dixeron, que se contexte quedar enterado; y que desde luego asistirá á ellas”²⁴⁰.

La de 1819 debió de ser una sequía más grave, y la langosta lo complicaba aun más. Ante esta situación las medidas que se tomaron fueron más drásticas. Las rogaciones se hicieron en la calle, en procesión, y no en la Catedral, para involucrar a toda la vecindad. Además, se convocaron a todas las comunidades, el clero y las cofradías del Obispado. El acta del Cabildo del 30 de diciembre del año 1819 nos da extensos detalles de las rogativas que se organizaron para hacer frente a este flagelo:

“(…) acordaron los Señores que el domingo próximo dos del mes de Enero del año entrante, se saca á Nuestra Señora del Rosario en procesion con motivo de la plaga de langosta, y seca que se experimenta, se auxilie con cinquenta pesos de los fondos ppublicos para ayuda de gastos de cera, y lo mas que ocurra: y que para que salga Nuestra Señora con la solemnidad que le corresponde, se pasen oficios á los Prelados de las comunidades, con el objeto de que se sirvan concurrir con sus comunidades con será, á la prosecion; lo mismo que á el Sr. Provisor para que con su clero, y el Cabildo Eclesiastico, y Cofradias, combidandose a estos por la Diputacion que se nombre, ú de otro modo: todo con el objeto de impetrar por medio de su Soberana interposición que Dios nos mire con ojos de piedad, y cese la plaga y seca que experimentamos ; á la qual concurrirá también este Cabildo con el propio objeto; añadiéndose que las comunidades verifiquen su asistencia con la Cruz alta, y lo firmaron, de que doy fe”²⁴¹

Como observamos, en esta oportunidad se invocó a la Virgen del Rosario para que intercediera ante este pedido y se destinaron fondos del Cabildo que se gastaron en cera para acompañar a la imagen con velas o luminarias. Ya no se utilizaron como abogados celestiales a los santos -el patrono San Jerónimo y los demás santos que habían sido mencionados en 1806- sino que directamente se recurrió a la Virgen bajo la advocación del Rosario. Si tomamos en cuenta lo que dice William Christian sobre la España del siglo XVI en la Diócesis de Toledo, podríamos transpolar sus conclusiones a la mitra cordobesa. El

²⁴⁰ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816...op. cit., Pg. 194.

²⁴¹ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820...op. cit., Pg. 250.

autor sostiene que las devociones marianas representaban un nivel de mediación más permanente y alto que el de los santos. Los santos eran invocados para combatir o proteger a los campesinos contra una desgracia en particular (plagas, enfermedades específicas, etc.)²⁴², “tenían la condición de especialistas (...) en tanto que los santuarios marianos gozaban de poderes más generales”²⁴³. Es posible que ante las reiteradas sequías y pestes que habían sufrido los habitantes de este espacio a lo largo de varios años, María se presentara como una opción más importante o poderosa a la hora de interceder para lograr un objetivo en común: una buena cosecha.

En el cuadro siguiente podemos observar distintos momentos en la primera parte del siglo XIX cuando se organizaron rogativas tendientes a paliar los problemas que azotaban a la feligresía cordobesa.

Tabla N°1: “Pedidos por sequía y plagas (1807-1838)”

Año/Mes	Fenómenos naturales	Pedido
Principios de Octubre 1807	Seca y langosta	Misa solemne y procesión de San Jerónimo y Santa Teresa
Mediados de Octubre 1807	Langosta	Misa solemne a San Tiburcio y Baleriano
1814	Sequía	Rogativa en la Catedral
Diciembre de 1819	Sequia y langosta	Rogativa y Procesión de Ntra. Sra. Del Rosario
Octubre de 1826	Seca y otras plagas	Rogativas
1827	Sequía	Rogativas

²⁴² Christian, W., *Religiosidad local...* op. cit., pg. 96.

²⁴³ Op. cit. pg. 119.

1830	Sequía	Rogativas
Octubre de 1835	Plagas	Rogativas
Febrero de 1838	“tierra plagada de tan dilatada seca”	Rogativas

Fuente: AAC, Legajos del cabildo nº 106, Leg. 53, Actas del Cabildo, L.6, folio 127 / 128 y AHPC, Gobierno; Ayrolo, V. Tesis Doctoral...op. cit. Anexo.

b) Fiestas patronales

Las fiestas patronales nos permiten analizar estas prácticas porque se presentan como las ocasiones, en las que se celebraba y recordaba al patrón de cada localidad, al protector de ese espacio con quien los fieles, seguramente, tenían una particular relación, más estrecha y, por lo tanto, a quién acudirían con más frecuencia por tratarse.

En el Obispado de Córdoba la fiesta de San Nicolás de Bari, patrono de la jurisdicción de La Rioja, y la de San Jerónimo, patrono de la ciudad de Córdoba eran las más populares. En La Rioja, además, celebraba la fiesta de Todos los Santos que era el patrono de la ciudad de La Rioja. De hecho, la ciudad se llama De Todos los Santos de la Nueva Rioja.

En la ciudad cabecera del obispado, la fiesta patronal de San Jerónimo, celebrada todos los 30 de Septiembre era la más importante. Su celebración consistía en una procesión, misa y el Paseo del Real Estandarte. Según se estilaba toda la ciudad debía detenerse para poder asistir a la celebración. Por eso, ese día las tiendas de abasto de la ciudad debían estar cerradas *“interin durase la misa y sermon (...) pena de quatro pesos”*²⁴⁴. Estas disposiciones seguramente actuaban como recordatorios de la solemnidad con que debía vivirse dicha fiesta. Las autoridades, preocupadas en mantener el decoro de las celebraciones solían atender a algunos detalles, como en 1785 cuando el Marqués de Sobremonte, Gobernador Intendente de Córdoba, recordaba a la población lo importante que era esta fiesta y cómo debían asistir a celebrarla,

²⁴⁴ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

*"(...) siendo de la obligacion de los vasallos el concurrir asi la vispera como el citado Dia al paseo, y asistencia ala Misa y Sermon con la decencia que pide esta funcion en que no puede dispensarse sin una justa y lexitima causa: Portanto ordeno, y mando atodas las personas Estantes, y habitantes en esta Ciudad concurran en ambos dias a Caballo al acompaãamto pena de cincuenta pesos (...) y en caso que lo tengan [motivo] deberán asistir a pie"*²⁴⁵

Además las casas debían decorarse *"para que en el todo se haga con la posible obstentazion, y Pompa asi mismo ordeno, y mando ponga cada qual en su respectiva pertenencia la vispera y dia, en la noche Luminarias (...)"*²⁴⁶, y los jefes de milicias debían, no sólo velar porque se cumplieran estas ordenanzas sino también asistir a la fiesta *"y los soldados qe tengan posibilidad hagan igual asistencia vaxo las penas, qe se reserban, al que defectuase sin motibo justo"*²⁴⁷.

La fiesta patronal era un momento muy importante para los cordobeses, en la vispera del festejo se cuidaban todos los detalles. En 1806 el Regidor Alférez Real, Don Francisco Fernández, cedía 112 pesos para la imagen del Santo por estar *"el Sto. Patron San Geronimo indecentemente vestido (...) haciéndose dicho vestido bueno, bordado, y desente"*²⁴⁸. El Cabildo, además, decide ayudar con *"los cinquenta pesos destinados para las corridas de todos, (...) le conceden los del año pasado que no las hubo, y por lo respective al presente, se le concederán siempre que no las haya"*²⁴⁹. La fiesta incluía la procesión del santo, pero también la corrida de toros (que en 1805 y 1806 no se había realizado aunque desconocemos el motivo) y otros entretenimientos (como la garrochas). En el mismo año de 1806 pero ya en diciembre una vez que la celebración había terminado, el Cabildo hizo el balance de los costos de la fiesta y, en él, podemos observar estos componentes de la celebración:

"(...) que ha ascendido a la cantidad de doscientos quarenta y ocho pesos dos reales y que rebajados los ciento doce pesos que el señor Regidor Alferez Real Dn. Francisco Fernandez ha donado para dicho costo, se le mando por este Ilustre Cuerpo pagar lo

²⁴⁵ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

²⁴⁶ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

²⁴⁷ IEA, foja 3163, 1785-San Jerónimo.

²⁴⁸ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., Pg. 86

²⁴⁹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., Pg. 86

restante. A saber cien pesos del año de ochocientos cinco, y del presente destinados a garrochas por quanto no hubo funcion de toros; y los treinta y seis con dos reales que completan la cuenta del Ramo de Propios”²⁵⁰

Los conflictos de preeminencia durante la procesión y el paseo del Estandarte fueron muy comunes en estas celebraciones patronales. El orden en el que se ubicaban el clero secular, regular, los miembros del Cabildo y los funcionarios reales era importante, porque en una sociedad jerarquizada como esta, las formas tenían un significado especial que hacía a la distinción de la persona, y en última instancia, a su poder. Así, en cada procesión “se dotaba a las jerarquías sociales de lenguaje inteligible y expresivo del orden corporativo y estamental que se pretendía”²⁵¹. Las luchas por obtener lugares de privilegio en las mismas permiten que las analicemos como un espacio en el que se articulaban “mecanismos de proyección del orden social y formas de promoción de quienes en ellas participaban”²⁵². Siendo la fiesta de San Jerónimo una de las celebraciones más destacadas del calendario festivo local, los conflictos no pasaron inadvertidos. Veamos por ejemplo, lo ocurrido en 1805. Aquel año, el Ministro de Hacienda de la Gobernación Intendencia de Córdoba, Don Joaquín Moreno, hacía llegar su queja a la Real Audiencia Pretorial de Buenos Aires. El Alcalde de Segundo Voto había estado ausente de las celebraciones de 29 y 30 de Septiembre de 1804 –vispera y día de San Jerónimo. En su lugar, y haciendo sus veces, había llevado la Borla del Real Estandarte en el Paseo, el Regidor Alguacil Mayor representando al Cabildo.²⁵³ El Ministro basaba su argumentación en que su antigüedad en el cargo era mayor que la del Regidor Alguacil Mayor y que en todo caso tendría que haber sido él quien llevase la borla. La solución del conflicto no fue favorable para Don Moreno, ya que la Audiencia le hizo notar que había un Auto proveído por el Gobernador en 1804 con arreglo a la Real Cedula del 14 de Agosto de 1803 que establecía que

“(…) enseguida de los Alcaldes, deviendo solo precederlos alguno otro de los Regidores, siempre que obtenga en deposito algunas de las varas, requisito indispensable para él efecto, y que en caso de ausencia casual del dé segundo voto à

²⁵⁰ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809...op. cit., pp. 182-183

²⁵¹ Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano. Los conflictos de preeminencia y una sátira carnavalesca del siglo XVIII*, El Colegio de San Luis, México, 2001, pg. 18.

²⁵² *Ibidem*, Pg. 7.

²⁵³ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jeronimo-1805.

*quien corresponde llevar la Borla del R/ Estandarte deberá suplir su falta el Regidor mas antiguo, sin que en modo alguno corresponda este acto al Ministro Oficial Real (...)*²⁵⁴.

Seguramente este tipo de pleitos solían desatar violentas discusiones, como sucedía en otros espacios americanos²⁵⁵, por eso la Audiencia de Buenos Aires le aconseja a Moreno que “*guarde el estilo sencillo, y respetuoso que le és devido evitando acaloramientos de animo, que impiden la mejor correspondencia y armonia tan reencargada a los Jueces y Magistrados*”²⁵⁶.

Si miramos las fiestas patronales de La Rioja, encontramos con la del Tincunaco o Fiesta del Niño Alcalde que se celebraba el 31 de Diciembre, en honor a San Nicolás de Bari, Santo Patrono de la Provincia de La Rioja. El día de San Nicolás es el 6 de diciembre pero se celebraba el 31 de diciembre porque, aunque se las llama Fiestas de San Nicolás, eran en honor a San Nicolás y al Niño Alcalde. La Fiesta del Encuentro entre el santo y el niño se llama topamiento, tincunaco o tunkunaku. El Tincunaco es una celebración que se sigue practicando en La Rioja, no sólo en la ciudad sino también en muchas ciudades y pueblos del interior²⁵⁷. La fiesta empezaba el 22 de diciembre con una novena que finalizaba el día 30. En esa fecha, los cofrades de la Cofradía de Naturales se dirigían a la casa de la Mayordoma de la cofradía, donde el niño era guardado todo el año, y lo velaban durante toda la noche. A la mañana siguiente, el 31 de diciembre, el Niño Alcalde era llevado en procesión al encuentro con San Nicolás, que era sacado de su Iglesia para esta fecha. Cuando el Niño y el Santo estaban frente a frente, éste se hincaba en honor al niño. La procesión continuaba con las dos imágenes que iban acompañadas de un cántico en quechua “que es un himno dedicado al Niño dios y a la Virgen de Copacabana o la Virgen de la Candelaria”²⁵⁸ con músicos y personas disfrazadas de gigantes. En Famatina el Niño era guardado en la casa de una familia, el dueño de casa era llamado Inca y esta función se

²⁵⁴ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jeronimo-1805.

²⁵⁵ Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Fiestas y procesiones... op. cit.*

²⁵⁶ IEA, foja 3795, Sobre paseo estandarte, San Jeronimo-1805.

²⁵⁷ Para analizar esta festividad nos basamos en Cáceres Freyre, Julián. *El Encuentro o Tincunaco. Las fiestas religiosas tradicionales de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la Ciudad de la Rioja*, Separata de cuadernos del Instituto Nacional de Arqueología, Nº 6, Buenos Aires, 1966-1967.

²⁵⁸ *Ibidem*, pg. 39.

heredaba de generación en generación. Existían varias cofradías relacionadas con esta celebración. Una era la de los gigantes, que fue prohibida en 1880 y que era integrada por doce personas que se disfrazaban de gigantes para la procesión de la Fiesta del Encuentro y una, el Cacique, que no llevaba disfraz. Otra cofradía, la de Naturales, se encargaba del cuidado y el aseo del Niño Alcalde, sus cofrades se llamaban aillis. La Mayordoma de esta cofradía era quien guardaba al niño en su casa el resto del año, y la encargada de convidar a los cofrades un refrigerio después de la procesión. La tercera era la cofradía de españoles que se hacían cargo de los gastos de la celebración en la iglesia de San Nicolás. La Fiesta cuenta una leyenda que explica su origen pero que tiene su correlación con hechos históricos. La leyenda cuenta que en el siglo XVII, San Nicolás había logrado convertir al catolicismo a los indios que habitaban la recientemente fundada ciudad de Nueva Rioja. Sin embargo, los Caciques de la zona se rebelaron contra el santo y su prédica. Afortunadamente para los españoles, en pleno conflicto se les había aparecido el Niño Jesús empuñando una vara de alcalde. Los rebeldes, asombrados por la corta edad del Alcalde, cayeron de rodillas y el santo le beso los pies al Niño en señal de agradecimiento. Julián Cáceres Freyre sostiene que el relato hace referencia a la sublevación acaecida el jueves santo de 1593, de distintas parcialidades indígenas de la Nueva Rioja, que con 45 caciques al frente estaban dispuestas a arrasar con la reciente fundación española, y que se evitó gracias a la oratoria de San Francisco Solano. Su sermón produjo un estrechamiento o encuentro entre españoles e indios y eso es lo que se celebra en el Tincunaco.

Esta celebración tiene varios elementos que es interesante analizar. En primer lugar, los nombres de los cófrades o encargados de la celebración. El Inca era quien albergaba al Niño en su casa durante todo el año en algunos pueblos de Famatina, los cófrades se llamaban aillis. Y los cánticos que entonaban eran quechuas y estaban dedicados a la Virgen de Copacabana. Todos estos elementos de la celebración pueden relacionarse con la cultura de las poblaciones indígenas de la región. El hecho de que el santo vaya al encuentro de un niño –son conocidos los rituales de la zona que tenían como protagonistas a niños que, por ejemplo, eran enterrados en lugares sagrados como las montañas²⁵⁹ - es otro dato que abona nuestra idea.

²⁵⁹ En el Museo de Arqueología de Alta Montaña en Salta se exhiben los cuerpos momificados de tres niños, los “Niños del Llullaillaco”, que fueron enterrados en el Volcán Llullaillaco hace más de 500 años, durante el

Por otra parte, para tal ocasión salían de la ciudad “*quadrillas de calchaquíes*” conformadas por vecinos distinguidos y “*forasteros de distinguidas obligaciones*” que iban a los pueblos y compartían juegos de cañas²⁶⁰. Las cuadrillas de calchaquíes, como se llamaba a esta práctica, salían a caballo desde La Rioja, formadas por personas notables de la comunidad. Para formar parte de ellas, el Cabildo configuraba una lista que “*la firman todos los individuos de este Cabildo, y la facultan aun sugeto para que la intime, y que se obliga a los que hande salir, vaxo multa, y de no, à que ponga personero*”²⁶¹.

Tal vez esto explique que todavía en 1892, aunque hay testimonios aun posteriores a esta fecha, el jurisperito y político Joaquín V. González –quien había nacido en 1863 en Nonogasta (Chilecito, La Rioja) y escribió varias obras donde se ocupaba del folklore, el paisaje y la historia de su tierra –, se refiriera a la Fiesta del Niño Alcalde o Tincunaco como un “*resto curiosísimo, reliquia viviente de aquellos tiempos nebulosos, se conserva una fiesta popular semibarbara, pero conmovedora a la vez*”²⁶².

Por lo demás, los gigantes que bailaban en la procesión e iban vestidos con túnicas de vistosos colores, eran figuras comunes en el ceremonial de muchas fiestas profanas y religiosas en toda Europa y nos “remiten a una religiosidad barroca que otorgaba un lugar primordial a la exteriorización de la fe y a la teatralidad”²⁶³.

Era frecuente que el Cabildo de la ciudad costeara las fiestas patronales en los espacios americanos, como vimos en el caso de la Fiesta de San Jerónimo en Córdoba. En el caso de La Rioja esto no se cumplía tan ajustadamente porque la celebración de la fiesta de San Nicolás parece haber tenido un derrotero diferente, y su sostenimiento estaba vinculado a la fundación de una capellanía creada para sostener su culto²⁶⁴ y a la actuación

apogeo del estado inca, junto a ciento cuarenta y seis objetos que componían su ajuar. Ver: <http://maam.culturasalta.gov.ar/>

²⁶⁰ IEA, foja 4045, San Nicolás 1799.

²⁶¹ IEA, foja 4045, San Nicolás 1799.

²⁶² González, Joaquín V. *Mis Montañas*, Kapeluz, Buenos Aires, 1954 [1923], pg. 80. El subrayado es nuestro.

²⁶³ Barral, María Elena, *De sotanas...* op. cit., pg. 149.

²⁶⁴ Se trata de la Capellanía creada por el clérigo Don Sebastián Cándido Sotomayor hacia fines del siglo XVIII, probablemente en la década de 1790 aunque no hemos encontrado el acta de fundación. IEA, foja 7404 - Capellanía de Sn Nicolás de Bari de Sotomayor.

de las cofradías de naturales y españoles. No obstante, la situación delicadísima por la que atravesaba la jurisdicción por causa de las guerras y enfrentamientos que había abierto la Revolución y la Independencia había producido un paulatino desmedro en los festejos. En 1823 la fiesta de San Nicolás no estaba pasando por un buen momento. Era muy difícil para los riojanos costearla, circunstancia lógica si se tiene en cuenta la penosa situación financiera en la que se encontraba el exiguo estado provincial²⁶⁵. Frente a esta situación, el Gobernador Don Nicolás Dávila apelaba a la buena voluntad y generosidad del Cabildo enviándole una nota en la que proponía que éste se hiciera cargo de costear la celebración en su totalidad, ya que *“há muchos años, q^e solo satisface a sus Propios el extipendio del sermón”*²⁶⁶, y para ello lo exhortaba a que tomara en sus manos el manejo de una capellanía cuyo beneficio estaba destinado a cubrir *“los privilegiados extipendios de la Misa, Vísperas, procesion, nobenario y Sermon, que se hacen en la precitada fiesta”*²⁶⁷. Tenemos noticias de esta fundación capellanica en particular, por un conflicto que implicó su patronazgo y que el Gobernador deja entrever en la nota. La capellanía había sido fundada hacia fines del siglo XVIII, por el Presbítero y Vicario de los Llanos Don Sebastián Cándido Sotomayor con mil pesos *“afincada en vienes raises libre de todo senso e hipoteca”*²⁶⁸ para costear la función de San Nicolás con los réditos de 50 pesos anuales. El fundador habría nombrado como patrón de la capellanía a Don Mateo Medina, o por lo menos eso es lo que sostenía el mismo Medina en el documento que analizaremos. El Gobernador Dávila expresaba en la nota que el Cabildo debía manejar dicha capellanía para contar con los fondos de la fiesta patronal, ya que *“Don Mateo Medina no ha querido acceder á ello, apoiado en cierta siniestra declaración q^e obtubo, y cada año se presentan desagradables ocurrencias con este ilustre Ayuntamiento”*²⁶⁹. Es interesante notar que en 1813 Don Mateo Medina había reclamado su patronazgo de la capellanía fundada por el cura Sotomayor. Según él, el Vicario de los Llanos lo había nombrado patrón para administrar los réditos de la fundación, pero las hermanas del párroco -ya difunto- habían

²⁶⁵ De la Fuente, Ariel. *Los hijos de Facundo... op. cit.* Especialmente capítulo 1.

²⁶⁶ IEA, foja 7404 - Capellanía de San Nicolás de Bari de Sotomayor.

²⁶⁷ IEA, foja 7404 - Capellanía de Sn Nicolás de Bari de Sotomayor.

²⁶⁸ AAC, Capellanías, Legajo 31, tomo X, f. 84., 1810, *Sobre pleito Capellanía de mil pesos para costear la función de San Nicolás.*

²⁶⁹ IEA, foja 7404 - Capellanía de Sn Nicolás de Bari de Sotomayor.

nombrado a otra persona en su lugar - Don Asencio Ysaguirre-. El pleito no terminó en forma favorable para Medina, el caso se resolvió con una nota del Cabildo donde se le informaba que aunque Ysaguirre se hubiera mudado a Catamarca –con lo cual se hacía difícil transportar los réditos- igual le correspondía a él el patronazgo de la capellanía²⁷⁰. Evidentemente los réditos de esta fundación estaban siendo administrados de forma, por lo menos, desordenada, y la que se resentía era la festividad de San Nicolás que el Gobernador quería solemnizar nuevamente.

c) *La sacralización de la política*

Las fiestas religiosas y cívicas ya han sido ya objeto de estudio de la historiografía argentina²⁷¹. Juan Carlos Garavaglia se ha ocupado del tema en el período tardocolonial y ha estudiado los cambios que se producen en el primer decenio del siglo XIX con la Revolución de Mayo, enfatizando sin embargo que las fiestas mayas recogían elementos tradicionales de las festividades coloniales y que esto le otorgaba al acontecimiento una profundidad histórica, ligándolas “al pasado más hondo de la sociedad”²⁷². Por otro lado, Ricardo Salvatore ha argumentado que las fiestas federales en el período de la gobernación de Rosas en la Provincia de Buenos Aires deben ser consideradas “como un ejercicio de comunicación entre el estado rosista y su base social de apoyo”²⁷³. María Elena Barral, por su parte, en la misma línea de análisis que los dos primeros autores, consideró a la fiesta

²⁷⁰ AAC, Capellanías, Legajo 31, tomo X, f. 84., 1810, *Sobre pleito Capellanía de mil pesos para costear la función de San Nicolás*.

²⁷¹ Por supuesto, que la temática también ha sido estudiada y en profundidad por la historiografía europea y en otros espacios americanos –México sobre todo. Sirvan como ejemplo los siguientes autores: Balandier, Georges, *EL poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994. Y Garrido Asperó, María José, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, Instituto Mora, México, 2006.

²⁷² Ver Garavaglia, J. C., “Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial” *Anuario del IEHS*, 16, Tandil, 2001, pp. 391-420. Y del mismo autor “Buenos Aires y Salta en rito cívico: la Revolución y las Fiestas Mayas”, *Revista Andes*, 13, Salta, 2002, pp. 173-211.

²⁷³ Salvatore, R. “Fiestas Federales: Representaciones de la Republica en el Buenos Aires rosista”, *Entre pasados*, 11, Buenos Aires, 1996, pp. 45-68.

como “una forma de acción social que reforzaba los lazos entre los miembros de la comunidad y reafirmaba el sentido de pertenencia y las identidades colectivas”²⁷⁴.

Es en este sentido donde enmarcamos este apartado. A partir de la Revolución de Mayo en el Río de la Plata, y de la irrupción de la política en la vida social, “resulta difícil distinguir las [fiestas] que se realizaban como actos de devoción a Dios de aquellas que eran manifestaciones de lealtad a la jerarquía política, debido a que ambos componentes – cívico y eclesiástico- estaban presentes en toda jornada festiva”²⁷⁵. Las autoridades cívicas acompañaban los festejos religiosos, mientras que en ninguna celebración faltaba el estamento eclesiástico. Por otra parte, las celebraciones religiosas en el Obispado de Córdoba abonaban una identidad común entre los habitantes y, con la aparición de fiestas cívicas una vez que se produjo la Revolución de 1810, los festejos sirvieron como lazo entre el pasado y ese presente con el fin de unir la nueva coyuntura política con un pasado en común.

Si “la triada Sociedad-Iglesia-Estado estaba unida tensamente en el periodo colonial”²⁷⁶, la Revolución no cambió sustancialmente esta trama de relaciones, y “la sacralización de lo político no se haría ya en nombre del Rey, sino de la Nación naciente”²⁷⁷. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en un pedido realizado por Don Francisco Javier Brizuela en enero de 1812. Brizuela solicitaba, en nombre del Cabildo de la ciudad de La Rioja, que se excusase a los pobladores de acudir a las funciones del 25 de Mayo para celebrar la “*instalazn del nuevo Govno por ser el mes de Mayo el tpo critico de las cosechas*” y “*suplica su celebración en el dia 1º de Noviembre consagrado a todos los Santos sus Patronos, quedando spre el Ayuntamiento con todo su Pueblo con la obligcn de celebrar en 25 de Mayo de cada año el aniversario del actual Govno con una solemne Misa de accion de gracias*”²⁷⁸. El festejo tenía un sentido particular para los habitantes de la campaña, al parecer, una vez terminadas las obligaciones temporales en noviembre, las celebraciones eran una “válvula de escape” para festejar el fin del trabajo, cosa que la

²⁷⁴ Barral, M. E., “El calendario festivo... op. cit.

²⁷⁵ Garrido Asperó, María José, *Fiestas cívicas... op. cit.*, pg. 10.

²⁷⁶ Peire, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario 1767-1815*, Claridad, Buenos Aires, 2000, pg. 274.

²⁷⁷ *Ibidem*, pg. 298.

²⁷⁸ AGN, Sala X, 5-6-5, La Rioja-Gobierno 1812-1816.

función del 25 de mayo venía a dislocar. La carta de Brizuela iba acompañada por otra de los miembros del cabildo de la ciudad, quienes agregaban las siguientes consideraciones. En el año de 1811, tal como lo había decidido el gobierno, la función del Real Estandarte se realizó los días 24 y 25 de mayo en lugar de realizarse el 1º de noviembre como solía hacerse. Pero observando que el mes de mayo era crítico en la cosecha de la vid y sembradíos de trigo en dicha jurisdicción, y teniendo en cuenta las pérdidas y consiguientes quejas que esta celebración había ocasionado, se solicitaba que el paseo del Real Estandarte volviese a la fecha de todos los santos el 1º de Noviembre, y que el 25 de mayo se hiciese misa en la ciudad de La Rioja.

En el marco de las celebraciones, en este caso las nuevas vinculadas con la Revolución, las formas no dejaron de ser muy importantes. La manera en que el paseo del Real Estandarte debía realizarse desató una controversia en 1811 en la ciudad de Córdoba que nos da cuenta de la importancia que se le adjudicaba al Pendón como símbolo del poder de las autoridades. Los cabildantes se preocupaban por asegurarse la mayor solemnidad posible al momento de que el Real Estandarte fuera exhibido por las calles. En vísperas del 25 de Mayo de 1811, algunos cabildantes decidieron que se mandase por bando público la asistencia de todos los vecinos decentes *“y p^a que haya mas concurrencia y se solemnize mas esta funcion ha acordado igualm^{te} sea a pie vispera y dia”*²⁷⁹. A lo que la Junta Provincial de Gobierno responde que *“ha quedado el Cavildo impuesto, haver ultimam^{te} resuelto q^e el paseo del Real Estandarte, se verifique á cavallo en los dias 24 y 25 del presente mes”*²⁸⁰.

Ya en 1808 el Cabildo de Córdoba había tenido una discusión por la preeminencia del Estandarte en el paseo, en la reunión del 9 de Septiembre, el Alférez Real del Cabildo protestaba

“(…) que el dia treinta de Agosto pasado destinado para solemnizar el acto de la jura y proclamación de nuestro Catolico Monarca y Señor Dn. Fernando Septimo, en los citios prevenidos, había expuesto antes de salir de la Casa Capitular, se diese al empleo el lugar preferente que correspondía por consideración al Real Estandarte que debía llevar enarbolado á nombre de S. M. y que servia en dicho acto de principal

²⁷⁹ AHP, 1811 Gobierno Caja N°33.

²⁸⁰ AHP, 1811 Gobierno Caja N°33.

*distintivo de la Soberanía: y que á pesar de las protexas que en el mismo hizo antes de iniciar el paseo, condesendio con arto dolor de su corazón, llevase la preferencia que alegaba el Sr. Gobernador Intendente*²⁸¹.

Frente al atropello del Gobernador a las costumbres del reino, el funcionario sugería se imitase el procedimiento en las Cortes de Madrid ya que

*"(...) en las calles publicas se (ha) "a" conducido" el Real Estandarte con esta indicable mengua y que en la Santa Catedral donde se observa una exacta é imbiolable formalidad en las augustas seremonias, se han colocado el Real Estandarte y el Alferes Real en destino preferente por la representacion que obtienen, pareciendo mui justo y razonable, que asi en el paseo como en los demas actos subseguentes se guardase uniformidad y no el proceder de un modo vario y disonante*²⁸².

Este proceso de sacralización de la política, implicaba que las celebraciones públicas involucraran a las autoridades civiles, eclesiásticas y al pueblo para generar una especie de sentido de comunidad, de identificación colectiva con la Monarquía Española primero, y con las Provincias Unidas, después de la Revolución. La Invasión Inglesa al Río de la Plata en 1806-1807 es un prisma por el que mirar este mecanismo. Al triunfar las milicias virreinales contra los ingleses y reconquistar la plaza porteña, el Cabildo de Córdoba recibió el 22 de Agosto un pliego del Gobernador con la noticia y decidió que *"se diga una Misa solemne en acción de gracias al Dios de los Exercitos, y a la Dibina Reyna de los Cielos Maria Santisima Señora Nuestra del Rosario, en su Iglesia, si posible fuese el veinte y quatro del corriente á fin de que no se postergue esta tan importante diligencia, a que asistirá este Ilustre Cuerpo.*²⁸³, y que *"se celebre otra función fúnebre en sufragio de los valerosos soldados y patriotas que murieron en el campo de honor, contribuyendo con su propia vida a la seguridad de la patria, del Estado, y del escarmiento de tan fiero enemigo, en la acción con que se alcansó dicha victoria*²⁸⁴. Por supuesto, también en este caso se toman los recaudos necesarios y el Cabildo dispone *"que haya iluminacion publica vispera y dia, con los demás auxilios conducentes á guardar el orden publico; principalmente en las noches que comprehendan, facilitando el auxilio militar que se*

²⁸¹ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pp. 466-467

²⁸² AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pp. 466-467

²⁸³ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., Pg. 126

²⁸⁴ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pg. 298

*requiera*²⁸⁵ y otra vez observamos la preocupación por los peligros que causaban las funciones nocturnas. Las celebraciones incluyeron un besamano el 25 de Agosto²⁸⁶ y, por la solemnidad de la fecha, se prohibió el sarao en la Sala Capitular²⁸⁷.

Después de la Revolución de Mayo, el 25 de Mayo paso a celebrarse a partir de 1811 como fecha de la gesta patriótica (cuyos enemigos fueron cambiando con el tiempo)²⁸⁸. Si bien a las fiestas mayas se les impusieron el honor y la solemnidad requeridos para la ocasión, los festejos dejaron de lado la fastuosidad de otras celebraciones por las apremiantes circunstancias en las que se encontraron las autoridades causadas por la extenuante guerra revolucionaria. Así, en 1816,

*"(...) acordaron, que por parte de este Ilustre Ayuntamiento, en obsequio de la solemnidad del dia veinte y cinco de Mayo, se zelebrasen las siguientes funciones. A saver: una comedia, á cuyo fin se ha elegido la titulada Junio Bruto, un refrezco moderado para dos dias: los fuegos respectivos de coetes: y el Palco para el asiento del Cabildo en proporcion para la asistencia á la comedia; y para el desempeño de todo lo sobredicho, se (-ha-) comisionado al señor Regidor Dn. Domingo Malde, previniéndole, que en los gastos relativos á dicho desempeño, se conduzca con (-la-) desercia que corresponde á la celebridad del dia, y también á las atenciones que se merece el Ayuntamiento (...)"*²⁸⁹

Por supuesto que, ante tal situación —la de la revolución y la guerra en el territorio rioplatense—, un “intercesor celestial” podía verse como un recurso más para proteger a la nueva entidad política. Así lo creyeron las autoridades que en el Congreso de 1816 *“manifiesta aclamada en cesion de 14 del mismo por Patrona de la Independencia Nacional del Estado, á la Gloriosa Virgen americana Santa Rosa de Lima, con reserva de ocurrir al Sumo Pontífice por la aprobación”*²⁹⁰.

²⁸⁵ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pg. 298

²⁸⁶ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pp. 302-303

²⁸⁷ AMC, Actas Capitulares, 1805-1809... op. cit., pp. 302-303

²⁸⁸ Garavaglia, Juan Carlos, “Buenos Aires y Salta... op. cit.

²⁸⁹ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816... op. cit., pp. 343-344.

²⁹⁰ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816... op. cit., pg. 417.

Ya en 1817, con la declaración de la independencia por el Congreso de Tucumán y en una fase distinta de las guerras independentistas²⁹¹ (cuyo escenario principal ya no serían las provincias del actual Noroeste argentino), los festejos adquirieron una “pompa” que no habían tenido hasta entonces:

*“Su Señoría el Sr. Gobernador Intendente de esta Provincia Dr. Dn. Manuel Antonio de Castro, y dixo: que acercandose ya el día veinte y cinco de Mayo aniversario de nuestra Gloriosa Rebolucion, y debiendo celebrarse en este año con mas yeno gozo por las plaucibles circunstancias de haverse declarado por el Soberano Congreso Nacional nuestra Independencia, y de haver obtenido nuestras armas la señalada ventaja de haver restaurado el Reyno de Chile de poder de los enemigos; deseaba que este Ilustre Cabildo acordase ya, el modo y los medios de solemnizar las fiestas Mayas: y habiendo contextado todo los Señores Capitulares que este era su deseo y sentimiento unánime, acordaron uniformemente, que se zelebrase por tres días consecutivos, empesando desde el veinte y cinco de Mayo: que este Ilustre Cabildo se encargaba de dar las tres tardes, de corridas de toros, y en la ultima noche un vaile publico en la Sala Capitular; y ademas proporcionar una escaramusa de caballos, que se exercitará por las mañanas de los dos ultimos dias: que habiendose ofrecido el Colegio de Montserrat á dar una comedia en una de las noches, se imbitase al Seminario, para que dé la otra, y quando no pudiese hacerlo, el Sr. Gobernador oficiase á la Diputacion de Comercio para que se encargue de ella, y de la construccion del teatro: que el Sr. Regidor Jues de Policia queda comisionado para distribuir á los Gremios las diversiones que puedan proporcionar: y últimamente, que los Señores RR(Regidores) Dn. Geronimo Mendoza, y Dn. Xavier Poze, quedan comisionados para las fusions que corresponden al Ayuntamiento”.*²⁹²

Además de estas funciones, las actas nos informan que “el Sr. Licenciado Dn. Geronimo Sarza havia desempeñado con general aplauso la oracion que se le recomendó por este Ilustre Cabildo el veinte y cinco del corriente en la Santa Iglesia Catedral, en

²⁹¹ “A partir de 1816 [el Ejército Auxiliar del Perú] se dejaron de lado las campañas ofensivas sobre el Alto Perú desde la Provincia de Salta y una nueva estrategia tuvo lugar, lo que dio lugar a la paulatina pérdida de relevancia de este Ejército entre 1816 y 1820.” Morea Alejandro, Tesina de Licenciatura, Universidad Nacional de Mar del Plata, febrero 2010.

²⁹² AMC, Actas Capitulares, 1817-1820... op. cit., pg. 32

celebridad de nuestra regeneracion política".²⁹³ En 1815 el Cabildo decide nombrar predicadores "*para el veinte y cinco de Mayo: Corpus: y San Geronimo*".²⁹⁴ Y en 1818 es el Fraile Pantaleón García quien recita los sermones que él mismo escribió para la ocasión, por lo que el Cabildo mandó "*se abonen de los eventuales del fondo de Propios, los gastos que por razon consten impendidos en toda la funcion del veinte y cinco de Mayo; incluyendo en dicha cuenta la limosna de dos sermones pagados al Reverendo Padre Previstero Jubilado Dr. Fray Pantaleon Garcia, y el costo de los impresos de el que se predicó con motivo del triunfo de Maipó*".²⁹⁵ Según hemos podido observar, los primeros sermones parecen claramente hijos del fervor patriótico, éstos "se presentan como verdaderas arengas políticas (...) destinados a exhortar y convencer para la causa patriota"²⁹⁶. El clero americano volcaba de esa forma los preceptos que Trento había dictado para lograr que el sacerdote se convierta en un "cura de almas" que utilizara sus palabras como herramienta pedagógica para transmitir el mensaje de la Iglesia, y esto le permitiría "seguir ostentando el título y el rol de mediador entre Dios y los hombres haciéndose imprescindible en un mundo que cada vez más ponía en duda su lugar"²⁹⁷.

La sacralización de los actores de la revolución formará parte del proceso de construcción de los héroes fundacionales y puede enmarcarse dentro de este proceso de "sacralización de la política". En 1814 el Cabildo de Córdoba redactó un acta en el cual se involucra a toda la comunidad para rezar por la salud del General José de San Martín "*diciendo que el domingo ocho del corriente ha dispuesto se haga al Todopoderoso la publica rogacion que se solicita por la importante salud de nuestro Sr. General en Xefe del Exercito del Peru Dn José de San Martin: y enterados los Señores dixeron que se pongan carteles para que llegue á noticia de todos los vecinos á efecto de que concurran á unir sus*

²⁹³ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820... op. cit., pp. 52- 53

²⁹⁴ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816... op. cit., pg. 232.

²⁹⁵ AMC, Actas Capitulares, 1817-1820... op. cit., pp. 136-137.

²⁹⁶ Ayrolo, Valentina, "El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, Puesto en línea el 13 noviembre 2009. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index57521.html>

²⁹⁷ *Ibidem*.

oraciones á tan importante objeto: y que igualmente y con el propio fin, se pase oficio á todas las religiones".²⁹⁸

²⁹⁸ AMC, Actas Capitulares, 1813-1816...op. cit., pg. 156.

Conclusión

Mediante este trabajo hemos intentado conocer más a cerca de las prácticas de religión del Obispado de Córdoba entre la Colonia y el período independiente con el fin de acercarnos a las características de la identidad local. Intentamos captar la relación existente entre las prácticas de religiosidad, la feligresía y las manifestaciones identitarias a un nivel básico: el de lo local.

Intentamos dar cuenta de cómo vivían las manifestaciones de fe los habitantes de un espacio central para el eje colonial Potosí-Buenos Aires, que tuvo que reacomodarse, no sin esfuerzos y contratiempos, a los cambios traídos por la Revolución. La Diócesis cordobesa ya había pasado por periodos de reforma previos. La Contrareforma católica, con su nueva concepción sobre el papel del clero en la sociedad como “cura de almas”, había provocado cambios, sino en las manifestaciones de la feligresía y el clero rural, sí en la forma de gobernar de los obispos y autoridades eclesiásticas. Y las Reformas Borbónicas, también en pos de “modernizar” al individuo y a la sociedad, habían centralizado y reforzado las instituciones de gobierno.

En este contexto de reforma y revolución, hay elementos que quedaran en pie, y que serán el sostén de la comunidad, el cemento de la sociedad. La religión fue una de ellas, sino la única en algunos momentos de crisis. En este sentido, preguntarnos sobre las prácticas de religiosidad de la sociedad cordobesa colonial y posrevolucionaria, es también indagar en un componente fundamental de la identidad colectiva, del imaginario social de los habitantes de la diócesis cordobesa.

Así observamos cómo la feligresía cordobesa se encontraba concentrada en las zonas norte y oeste del virreinato, y que el desplazamiento hacia la frontera sur, con el indio, estuvo acompañado fuertemente por la Orden Mercedaria y por capellanes pertenecientes a esta orden, cuyo carisma –la Redención de Cautivos- los impulsaba a luchar contra los infieles en diferentes espacios. Para fines de la colonia y principios del siglo XIX, quienes poblaban el espacio cordobés habían protagonizado grandes cambios sociales y demográficos. La campesinización de las sociedades indígenas y la inmigración europea, cada vez más fuerte conforme avanzaba el siglo XIX se combinaron para hacer de las prácticas de religión una amalgama de creencias y rituales que provenían de diferentes sociedades.

El espacio cordobés estaba marcado por la presencia de “lo sagrado”, capillas, templos y oratorios se extendían por el territorio determinando, de esa manera, la relación entre los fieles y la Iglesia desde un lugar particular. Este vínculo residía en una relación especial, recíproca y fraternal, entre la feligresía y los santos locales a los que veneraban. Para ello, nos centramos en las creencias religiosas de los feligreses del Obispado. Analizamos las visitas canónicas, algunos testamentos de la época y las capellanías fundadas en el periodo estudiado. De los documentos analizados pudimos inferir aspectos interesantes de la religiosidad de esta sociedad. Los sacramentos eran una parte esencial de la práctica religiosa. Precisamente a ello apuntaban los interrogatorios del visitador y no impartirlos era una falta grave en la que incurrían los curas párrocos, que la feligresía había notado a las autoridades eclesiásticas. Además, los fieles tenían una noción bastante clara, acorde con las disposiciones tridentinas sobre las funciones del clero, de lo que un sacerdote debía representar para su grey. El sacerdote debía constituirse en un pastor, un padre, en definitiva, un cura de almas, que estaba muy alejado del clero real con el que trataban los fieles.

La preocupación por el Purgatorio es un tópico común a toda la cristiandad. La idea de un “limbo” donde descansaban temporariamente aquellos que no habían sido ni tan buenos como para alcanzar el cielo inmediatamente después de la muerte, ni tan malos como para descender a los infiernos, fue muy difundida por la iglesia postridentina. Y la feligresía de la diócesis cordobesa no fue ajena a esta creencia. Es por ello que en los testamentos que pudimos analizar nos encontramos con mandas pías que aseguraban al testador la intervención activa de los vivos –que quedaban encargados de cumplir esos mandamientos- para hacer más corta la estancia en el Purgatorio. Las capellanías fundadas en este periodo fueron producto, en parte, de estas mismas cavilaciones. Aunque no debemos subestimar que otro tipo de motivaciones también estuvieron presentes a la hora de fundar una institución capellanica. Las funciones sociales y económicas de las capellanías igualaban a las religiosas. Estas fundaciones les permitían a los fieles demostrar el status del que gozaba en la sociedad –ya que no todo el mundo podía costear estas instituciones-, y además salvaguardar el patrimonio familiar, evitando de esa manera la dispersión del capital de la familia. Todos estos aspectos de las prácticas de religiosidad pueden relacionarse con una religiosidad barroca, donde el Purgatorio, el Cielo y el Infierno

están muy presentes en la comunidad y donde la forma de paliar este temor se relaciona con manifestaciones de piedad escatológica.

Asimismo consideramos la apropiación de figuras universales del catolicismo por parte de los fieles, que eran incluidas y transformadas en parte de la religiosidad local. Esta operación hacía que el devocionario universal se acercase a los fieles, que fuera más tangible e inteligible. La reapropiación del ritual católico permitía una identificación e interiorización aun mayor del dogma católico. Esta particularidad de las prácticas de religión nos permite hablar de una religiosidad local de acuerdo al concepto ya analizado de William Christian. Por otra parte, el carácter regional que adquirieron las prácticas religiosas, producto de su vinculación con otros espacios cercanos, a los que el Obispado de Córdoba estaba unido por lazos, no sólo políticos, sino sociales y económicos muy fuertes, admite que nos refiramos a una religiosidad americana basada en lazos y experiencias comunes a la iglesia en América.

Por último, a través de las celebraciones comunitarias vimos a los fieles, en tanto vecinos, se reunían para adorar, celebrar y honrar a sus propios santos y santas. Estos festejos se regían en la Diócesis cordobesa, como en el resto del “mundo católico”, por un almanaque religioso que guiaba los momentos en los cuales la comunidad se reunía, pero también, desbordaba lo prescripto. Del análisis de estas expresiones de fe se desprenden algunas conclusiones interesantes que es preciso mencionar. En principio, observamos que en las manifestaciones religiosas comunitarias primaba la exteriorización de la fe y la teatralidad –músicas, bailes, juegos y cuadrillas de caballos, entre otras-, remitiéndonos a una religiosidad más cercana al barroco que a una espiritualidad de corte “moderno”, más intimista y rigurosa. Por otra parte, mencionamos la sencillez de las celebraciones cordobesas en comparación con otros espacios, ya sea con espacios americanos cuya centralidad en el concierto de la monarquía católica no tenía rival, como Nueva España, o con espacios europeos del catolicismo. Además, pudimos observar el esfuerzo permanente de las autoridades eclesiásticas y civiles por terminar con prácticas que consideraban escandalosas y que chocaban con los intentos de encauzar la religión en rumbos menos comunitarios y más individualistas. Tal es el caso de las discusiones en torno a las funciones nocturnas o al Carnaval.

Aunque la vida religiosa del Obispado de Córdoba entre fines del XVIII y principios del XIX también estaba atravesada por los problemas propios de esta comunidad. Por eso, las rogativas para conseguir el amparo de la virgen o de los santos frente a los temores de la época no eran poco frecuentes. Las plagas y la sequía todavía podían causar el hambre y la destrucción de una familia y, como vimos en el cuadro N° 3 las crisis eran constantes en este periodo. Por lo que la intercesión celestial se imponía como una necesidad para paliar estos flagelos. Los santos eran considerados como especialistas en ciertos asuntos –como Santa Bárbara que era invocada especialmente para proteger los campos de las tormentas y los rayos, o San Isidro para pedir una buena cosecha-. Mientras que la Virgen María tenía poderes generales para combatir todo tipo de contratiempos.

Vimos además la importancia que cobraba la celebración del patrono del lugar para una comunidad. Las fiestas patronales convocaban a toda la comunidad, sus festejos y solemnidad están presentes en todos los documentos de la época. Pero además, estas celebraciones nos muestran conflictos que salen a la luz a través de ocasiones tan especiales como estas y se constituían en espejos donde se reflejaba la ubicación jerárquica de individuos e instituciones. Tal es el caso de las luchas por la preeminencia en las procesiones de los festejos o por los gastos de la fiesta.

Por último, atendimos a los cambios producidos en las celebraciones religiosas y civiles una vez ocurrida la Revolución de Mayo. Si las celebraciones civiles y religiosas permanecieron iguales en algún sentido, en otros sufrieron algunos cambios. Las continuidades residen en que las fiestas religiosas y civiles no estaban bien delimitadas y separadas unas de otras, el Paseo del Real Estandarte, la procesión y la misa tenían lugar el mismo día. En cuanto a las rupturas, la nueva liturgia revolucionaria chocaba con prácticas anteriores de la feligresía cordobesa, como el caso del festejo del 25 de Mayo en La Rioja, que se superponía con el punto crítico de la cosecha. Y por otro lado, la construcción de una nueva identidad, política, imprimió la necesidad de construir un pasado común y de sacralizar a los actores de la Revolución para construir una identificación común con la nueva entidad política. Este último proceso, sin embargo, iba a precisar de la Iglesia cordobesa para llevarse a cabo.

La religión formaba una parte constitutiva del imaginario colectivo de estas sociedades, y consideramos que su materialización en las prácticas de religiosidad aporta al

conocimiento de la identidad colectiva. Es esta identidad, articulada entre el dogma universalista de la Monarquía Católica y las expresiones particularistas –locales- de piedad de sus fieles, la que permanecerá en pie cuando la Revolución y la Guerra parecían haber trastocado todo.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes

1.- Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC)

Fondos

Legajos

- Legajo N° 7: Fundación de oratorios, capillas y cementerios
- Legajo N° 17: Visitas canónicas, 1724-1876, 1 Tomo
- Legajo N° 31: Capellanías, Tomos VII, VIII y X.
- Legajo N° 32: Testamentos, 1666-1874, 3 Tomos. T. III.: 1774-1874

Cabildo Eclesiástico

Actas Capitulares

- Tomo 3: 1778-1814
- Tomo 4: 1814-1821
- Tomo 5: diciembre 1821-1832 / copia manuscrita: 1831-1833
- Tomo 6: 1834-1857

Parroquias: Punilla, Río Segundo, Santa Rosa de Río Primero, Tulumba, Totoral, Ischilín, Calamuchita, Río Tercero (1772: Tercero Arriba y Tercero Abajo), Pocho, Anexos, San Javier, Río Cuarto, Río Seco

2.- Fondo Documental Monseñor Pablo Cabrera, Sección Americanistas ex Instituto de Estudios Americanistas (IEA)

- Fondo Documentos Históricos, según Catalogo Documental "Mons. Pablo Cabrera" Siglos XVI-XX.

3.- Archivo General de la Nación

- Sala X, 5-6-5, La Rioja-Gobierno 1812-1816.

4.- Archivo Histórico Provincial de Córdoba

- Gobierno-1810 Caja N°32 Folio 96.
- Gobierno-1811, Caja N°33.

5.-Fuentes editas

Actas Capitulares

- Archivo Municipal de Córdoba, (AMC) Actas Capitulares,
 - 1805-1809 Libros Cuadragésimo tercero y cuadragésimo cuarto, Córdoba., 1969
 - 1813-1816 Libros Cuadragésimo séptimo y cuadragésimo octavo, Córdoba, 1967
 - 1817-1820 Libros Cuadragésimo noveno, Córdoba, 1968
 - 1821-1823 Libros quincuagésimo, Córdoba, 1980
- Actas Capitulares de San Luis
 - Tomo II, años 1751-1797

Autores

- Concolorcorvo. *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima*. Buenos Aires, Emecé, 1997.
- González, Joaquín V. *Mis Montañas*, Kapeluz, Buenos Aires, 1954 [1923].

Bibliografía

- Abreu, Martha, *O Império do Divino. Festas Religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Nova Fronteira, Brasil, 1999.
- Antonio Annino, Francois-Xavier Guerra (Coords.), *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, Fondo de Cultura económica, México, 2003.
- Arias de Saavedra Alias, I., M. L., López-Guadalupe Muñoz, “La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el Reinado de Carlos III” en *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Universidad de Granada. Granada, 2002
- Arroyo Vozmediano, Julio Luis, “Fundaciones testamentarias de Damiana Lopez de Murillas. Las capellanías de los Castañares y los Oñates a través de su instrumento de fundación”, *Kalakorikos*, 12, 2007, pp. 383-393.
- Ayrolo, Valentina, *Funcionarios de Dios y de la Republica. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

-----“El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815-1852”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009, Puesto en línea el 13 noviembre 2009. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index57521.html>

-----“Reflexiones sobre el proceso de ‘secularización’ a través del ‘morir y ser enterrado’. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 46, Mayo/Agosto, 2009.

-----“Concursos eclesiásticos como espacios de ejercicio de poder. Estudio de caso: los de la sede cordobesa entre 1799 y 1815”, *Hispania Sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008, pp. 659-681

-----“Hombres armados en lucha por poder. Córdoba de la pos independencia” *Estudios Sociales*, N° 35, año XVIII, segundo semestre de 2008.

-----“Visitas canónicas en época de revolución. Juan Justo Rodríguez visita Renca, San Luis, en 1810” en ARCHIVIUM, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, XXII, Buenos Aires, 2003, pp. 37-46.

-----“Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos”, *Cuadernos de Historia*, N° 4, Universidad Nacional de Córdoba, 2001

-----“Cura de almas. Aproximación al clero secular de la diócesis de Córdoba del Tucumán, en la primera mitad del siglo XIX”, Anuario IEHS, XVI, UNCPBA, Tandil, 2001.

- Ayrolo, V. y Caretta, Gabriela, “Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-revolución”, *Andes Antropología e Historia*, N° 14, CEPIHA, Salta, 2003, pp. 105-130
- Bernard, C. y Gruzinski, S., *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura, México, 1988.
- Barral, María Elena, *De Sotanas por la Pampa, Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

-----“El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX”, *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas*, Lanús: UNLa, 2008, N° 14, p. 1-65

- Barrionuevo Imposti, V. *Historia de Río Cuarto, Tomo I En la época Hispánica y en la Independencia*, Junta de Historia de Río Cuarto, Buenos Aires, 1986,
- Binetti, Jesús, Una religiosidad alterada. El impacto de los cambios sociales y políticos en las ceremonias religiosas de Buenos Aires, 1771-1821, presentado en *XII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Bariloche, 28-31 octubre 2009.
- Boixadós, Roxana, “Los pueblos de indios de la rioja colonial” en *Los pueblos indios del Tucumán colonial; pervivencia y desestructuración*. J. Faberman, R. Gil Montero (comp.), Universidad Nacional de Quilmes Editores, Bernal, 2002
- Brunet, José, *La Virgen de la Merced en la Argentina*, Revista Anacleto Mercedaria, APMC, 1987
- Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Don Bosco, 1970
- Bustos Posse, Alejandra, *Piedad y Muerte en Córdoba (siglos XVI y XVII)*, EDUCC, Córdoba, 2005.
- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel, “Lugares e imaginarios en torno a la muerte en el espacio meridional andino. Salta en el siglo XVIII”, en *Actas del VIII Congreso de Antropología*, Salta, sept. 2006.
- Cáceres Freyre, Julián. *El Encuentro o Tincunaco. Las fiestas religiosas tradicionales de San Nicolás de Bari y el Niño Alcalde en la Ciudad de la Rioja*, Separata de cuadernos del Instituto Nacional de Arqueología, Nº 6 , Buenos Aires, 1966-1967.
- Castro Pérez, Candelaria, Calvo Cruz, Mercedes, Granados Suarez, Sonia (2007). “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *AHIg*, 16, España, pp. 335-347.
- Celton, Dora E., *La población de la Provincia de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1993
- Chaile, Telma Liliana, “Identidad y religiosidad en la colonia: el culto del Milagro de Salta”, *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*, Teresa Suarez y Nidia Areces (comp.), Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2004, pp. 105-113.

----- “Invasiones indígenas y guerra militar y espiritual contra los bárbaros infieles. Salta y la frontera este en la práctica e imaginarios religiosos del siglo XVIII”, en 1ª Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA, Arzobispado de Salta, Universidad Nacional de Salta, 12 al 14 de octubre de 2006. Formato CD.

-----“San Bernardo en Salta y el Chaco. Representaciones de la santidad desde la religiosidad local durante la colonia”, en *XI Encuentro de Historia Regional Comparada. Siglos XVI a mediados del XIX*, Salta, 21 y 22 de Mayo de 2009. Formato CD.

- Christian, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea. Madrid, 1991.

-----“Catholicisms”, en *Local Religion in Colonial Mexico*, Martin Austin Nesvig (editor), University of New Mexico Press, Albuquerque, 2006

- De la Fuente, Ariel, *Los hijos de Facundo. Caudillos y Montoneras en la Provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional Argentino (1853-1870)*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007
- Di Meglio, Gabriel, *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo*. Buenos Aires, Prometeo, 2006, pg. 19.
- Faberman, J. y Gil Montero, R. (comps.), *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: pervivencia y desestructuración*, Universidad Nacional de Quilmes ediciones-Ediunju, Quilmes, 2002.
- Farris, Nancy, *Maya society under colonial rule: the collective Enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984.
- Fogelman, Patricia, “Una cofradía mariana urbana y otra rural en buenos aires a fines del periodo colonial”, *Revista Andes*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000, pp.179-207.
- Fradkin, Raúl (comp.), *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en la Buenos Aires rural*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

Garavaglia, Juan Carlos, “Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial” *Anuario del IEHS*, 16, Tandil, 2001, pp. 391-420.

- “Buenos Aires y Salta en rito cívico: la Revolución y las Fiestas Mayas”, *Revista Andes*, 13, Salta, 2002, pp. 173-211.
- Garrido Asperó, María José, *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, Instituto Mora, México, 2006.
 - Ginzburg, Carlo, *Historia Nocturna un desciframiento del aquelarre*, Muchnik Editores, Barcelona, 1991.
 - Gómez, Martín Horacio, *Antecedentes para una historia de la Iglesia en La Rioja: Las primeras corrientes misioneras*, Ed. Canguro, La Rioja, 1992.
 - González Bernaldo, Pilar, “La ‘identidad nacional’ en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen”, *Anuario del IEHS*, N° 12, Tandil, UNCPBA, pp. 109-122.
 - Gregorio de Tejada, Manuel Teruel (1993). *Vocabulario Básico de la Historia de la Iglesia*. Ed. Crítica. Barcelona
 - Gruzinski, S., “Images and cultural mestizaje in colonial Mexico”, *Poetics Today*, Vol. 16, No. 1, 1995, pp. 53-77.
 - Guerra, François-Xavier “Las mutaciones de la identidad en La América Hispánica” en Antonio Annino, François-Xavier Guerra (Coords.) *Inventando la Nación, Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura económica, 2003, pp. 185-220.
 - Guerra, François-Xavier y Lempérièr, Annick, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Centro francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos y Fondo de Cultura Económica, México, 1998
 - Homet, Raquel. “Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval” en *Temas Medievales*, Departamento de Investigaciones Medievales Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, N° 1, Buenos Aires, 1991, pp. 143-161.
 - Levaggi, Abelardo (1992), *Las capellanías en Argentina. Estudios histórico-jurídico*, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja” de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales UBA, Buenos Aires, 1992

- López, Miguel Luis y Guadalupe Muñoz. "Religiosidad Institucional y Religiosidad Popular" en Cortés Peña, Antonio (coord.), *Historia del Cristianismo III. El mundo moderno*, Universidad de Granada, Ed. Trotta, Madrid, 2006. 415-463.
- Lorandi, Ana María: "El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial", *Revista Andina*, N°6, V.I, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988, pp. 135-173.
- Lyman Johnson, "Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires Colonial Tardío", en: *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*. Buenos Aires, Tercera Serie, N° 2, 1990, 133-157.
- Lynch, John, *El siglo XVIII, Historia de España*, XII, Ed. Critica, Barcelona, 1991 [1989]
- Martínez de Sánchez, Ana María, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Editorial Universidad Católica, Córdoba, 2006.
----- "Córdoba" en: *Imaginería y piedad privada en el Interior del Virreinato Rioplatense*. Daisy Rípodas Ardanaz (dir.), Buenos Aires, PHRISCO-CONICET, 1996
- Martini, Mónica P., "Perfil jurídico de la visita pastoral. Aportes a su aplicación dentro del actual territorio argentino", en XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires, 1997
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners. Writing the lives of women in Spanish America*, Oxford University Press, New York, 2003
- Nesvig, Martin Austin (editor), *Local Religion in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2006.
- Nieva Ocampo, Guillermo, "Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)", *HISPANIA SACRA*, N° 122, Vol. 60, segundo semestre 2008, pp. 423-443.
- Núñez, Urbano J., *Historia del Señor de Renca*, Secretaría de Información y Turismo, San Luis, 1954, disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>

- Peinado Rodríguez, Matilde, "Muerte y sociedad en el siglo XIX", *Revista de Antropología Experimental*, N. 5, 2005, texto 3, disponible en: www.ujaen.es/huesped/rae
- Peire, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario 1767-1815*, Claridad, Buenos Aires, 2000
- Peña, Gabriela, "La integración del indio en la Iglesia cordobesa, siglos XVI y XVII", *Separata de Investigaciones y Ensayos*, N° 44, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1994.
- Prodi, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz Editores, Madrid, 2008.
- Punta, Ana Inés, *Córdoba Borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1997
- *Renca Folklore Puntano*, Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1956. Disponible en: <http://biblioteca.sanluis.gov.ar/index.aspx>
- Romano, Silvia, "Producción y productores agropecuarios de Córdoba en la primera mitad del siglo XIX" en *Expansión Capitalista y transformaciones regionales. Relaciones sociales y empresas agrarias en la Argentina del siglo XIX*. Gelman, J., Garavaglia, J. C., y Zeberio, B. (comps.), Coedición: Editorial La Colmena y Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999
- Rosal, Miguel Ángel, "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)", *Hispania Sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008, pp. 597-633.
- Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano. Los conflictos de preeminencia y una sátira carnavalesca del siglo XVIII*, El Colegio de San Luis, México, 2001
- Salvatore, Ricardo "Fiestas Federales: Representaciones de la Republica en el Buenos Aires rosista", *Entrepassados*, 11, Buenos Aires, 1996, pp. 45-68.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El colegio de México y El colegio de Michoacán, México, 1999.
- Tell, Sonia, *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850)*, Prometeo, Buenos Aires, 2008,

----- “El Espacio rural de Córdoba y su diversidad: características y distribución zonal de las unidades de producción a fines del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia*, Serie Economía y Sociedad, N°8, Secc. Art., CIFYH-UNC, Córdoba, 2006, pp. 153-200.

- ----- “El calendario de actividades y la participación mercantil campesina Córdoba, 1750-1850”, *Revista Andes. Antropología e Historia*, CEPIHA, Número 17, Salta, 2006
- Tempo, n° 11, Rio de Janeiro, julio 2001
- Von Wobeser, Gisela, “La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 16, 1996, pp. 119-138.
- Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza, Madrid, 1976.