



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES
ÁREA DE POSGRADO



DOCTORADO EN HISTORIA

DE DOCTRINEROS A PÁRROCOS

**LAS TRANSFORMACIONES DEL DOCTRINAR EN CÓRDOBA DEL
TUCUMÁN ENTRE EL ANTIGUO RÉGIMEN Y LA POSREVOLUCIÓN
(1778 – 1820)**

TESISTA: PROF. INTI YANASÚ ARTERO ITUARTE

DIRECTORA: DRA. VALENTINA AYROLO

CODIRECTORA: DRA. MARÍA LAURA MAZZONI

MAR DEL PLATA, NOVIEMBRE DE 2023

A Suyai, por confiar
A mis viejos, por todo el amor

Índice

Índice	2
Lista de tablas e imágenes	4
Agradecimientos	5
Introducción	7
CAPÍTULO I: La función de los doctrineros según la legislación: concilios y sínodos diocesanos	26
1. El doctrinero y su rol según la legislación.....	27
1.a) Formas de acceso a las doctrinas de indios	32
1.b) Funciones de los doctrineros según la normativa	41
1.c) Administración temporal de los pueblos de indios	46
2. Del manual a la práctica. El caso de Alonso de la Peña Montenegro.....	52
CAPÍTULO II: El trabajo de doctrinero según un perfil ideal	66
1. Magisterio de la fe e intermediación	68
1.a) La mediación del doctrinero.....	70
1. b) Prácticas de mediación: enseñanza y vida cotidiana.....	74
2. La lengua como herramienta de intermediación.....	85
3. Doctrineros y el “conocimiento de la lengua”	92
4. Ordenación a “a título de lenguas”	98
5. ¿A quiénes se nombraba doctrineros?	102
5.a) La relación entre saber y lugar	107
5.b) ¿Cuántos y cuáles? Identificación de quiénes eran examinados.....	112
6. Nombramiento y autopercepción.....	114
CAPÍTULO III: Doctrinas y parroquias	123
Territorio y jurisdicción	123
1. Los pueblos de indios dentro de la región eclesiástica	124
2. Un recorrido por los pueblos de indios.....	129
2.a) Los otros pueblos: Cosquín y La Toma	130
2.b) Ischilín.....	133
2.c) Punilla.....	149
2.d) San Javier	157

CAPÍTULO IV: De doctrinero a párroco de indios	162
1. Los pueblos de indios de cara a un nuevo paradigma de la organización del espacio	164
1.a) Campaña y Ciudad – Sobremonste.....	164
1.b) Un destino para “los 8 pueblos de indios que hay en esta jurisdicción”	166
2. Tensiones en un espacio/tiempo incierto.....	177
2.a) Derechos de los doctrineros sobre los pueblos de indios: el caso de la Capilla del Pueblo de Nono.....	177
2. b) La dispersión de la feligresía: el caso de El Cajón	185
2.c) La disputa por las funciones: los casos de Soto, Pichana y San Marcos	194
Conclusiones	204
Fuentes	211
Bibliografía	216

Lista de tablas e imágenes

Imágenes

Ilustración 1: “Provincia de Córdoba”. Levantado por el agrimensor Santiago Echenique, vocal encargado del Departamento Topográfico de la Provincia, en 1866”	81
Ilustración 2: Selección de doctrinas de la región eclesiástica de Córdoba	128
Ilustración 3: Curato de Ischilín	133
Ilustración 4: Curato de Punilla	149
Ilustración 5: Curato de San Javier	158

Tablas

Tabla 1: Sacerdotes postulados al concurso por oposición de 1776.....	97
Tabla 2: Curatos y pueblos de indios existentes a principios del siglo XIX	129
Tabla 3: Tributarios de pueblos de indios analizados 1792– 1809.....	141
Tabla 4: Rentas eclesiásticas	150

Agradecimientos

Elegí escribir los agradecimientos una vez que el texto de la tesis estuviese terminado. Una de las excusas era que no quería olvidar a ninguna de las personas e instituciones que colaboraron, discutieron y alentaron este proceso de escritura. Pero el motivo central es que estos párrafos son la única parte de la tesis que escribo a título personal, sin resguardarme en fuentes u otros autores, por lo que trataba de evitarlo.

En primer lugar, quisiera agradecer al Estado argentino por ofrecer una educación pública gratuita y de calidad, que me permitió obtener mi título de grado y (ahora) posgrado. Si las condiciones hubiesen sido otras, nunca podría haber alcanzado tales logros.

A lo largo de mi carrera de posgrado tuve la suerte de estar acompañado por mis directoras: Valentina Ayrolo y Laura Mazzoni. Ellas son las responsables de los aciertos en este texto. Con mucha paciencia, docencia y cariño supieron guiarme a lo largo de estos años. También fueron quienes generosamente me hicieron partícipe de sus grupos de investigación, en los que pude presentar mis primeros avances, debates y dudas.

El primero de los grupos de investigación en el que participé fue Problemas y debates de siglo XIX (Facultad de Humanidades, UNMDP), que me enseñó a discutir textos, a leer entre líneas, a *hipervincular* sin computadoras. Quiero agradecerle especialmente a Alejandro Morea, Ana Laura Lanteri, José Bustamante, Giuliana Nicolini y Mariano Kloster, por haberme acompañado en esos primeros pasos.

Esta tesis se escribió gracias al financiamiento estatal de becas. En 2016, tuve la suerte de ser elegido como beneficiario de una beca de iniciación doctoral en el marco del PICT 2802/14. Ese proyecto, radicado en el Grupo Religio (UBA– Instituto Ravnani), supo cobijarme durante esa etapa inicial. Guillermo Wilde, María Elena Barral y Lucas Bilbao han colaborado desinteresadamente sugiriendo lecturas y aportando fuentes. En los años 2019– 2020 conté con una Beca Tipo B (Finalización) financiada por la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Esas becas me permitieron mantenerme, pero también cursar seminarios específicos en distintas universidades y visitar archivos documentales en Córdoba. En ese sentido, quisiera reconocer y agradecer el trabajo de Javier Federico González y Silvia

Fois, Sección Estudios Americanistas "Monseñor Pablo Cabrera", Biblioteca Elma K. de Estrabou– Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

En mis años de formación de posgrado he tenido la suerte de cursar con docentes que han enriquecido mi forma de leer, pensar y escribir. A todos ellos, tanto del Doctorado en Historia de UNICEN como del Doctorado en Historia de la UNMDP, vaya mi agradecimiento. Un reconocimiento también a aquellas personas que han compartido esos encuentros en carácter de cursantes, dado que los debates e intercambios han sido provechosos en esa etapa de aprendizaje.

Quisiera agradecer de manera especial a Fabián Herrero que, en una charla en la vereda, supo recordarme cuánto me gustaba la Historia.

Por último: a Pumba y a Gris, por el aguante desde las 5 am; a Lupe, el motivo para seguir; y a Debo, por la magia.

Introducción

En los primeros días del mes de enero de 1819, el juez pedáneo de Soto, Josef Ortega, envió una carta al Provisor del Obispado de Córdoba, Dr. Manuel de Paz, en la cual denunciaba el proceder del teniente de cura responsable de los pueblos de indios de Soto y Pichana. Dicho teniente era el presbítero Salvador Isassa, quien había sido designado por el párroco de Punilla, Julián Sueldo, para el sostenimiento espiritual de los pueblos de indios del norte del curato (Soto, Pichana y La Higuera).

Según la denuncia presentada por Ortega, durante el sermón del día de reyes, Isassa “escandalizó” a los indios invitándolos a la “insubordinación y desorden”, instándolos a no pedir licencia para la siembra y recolección de cultivos de algarroba, como también a no dar “contribución alguna a la Iglesia, por ser un robo”. Además, agregaba que nadie tenía autoridad para imponer dichas actividades o pagos sino el “Supremo Director”.¹

Por todo lo expuesto, el juez pedáneo solicitaba al Provisor diocesano la “suspensión de un eclesiástico que ‘gobernaba con la investidura del cura propio de aquella doctrina’ bajo de cuyo principio no obteniendo el Dr. Isassa más prerrogativa que la de mero Ayudante...”. Por todo ello, Ortega consideraba menester “se le separe de este encargo con la prontitud que exige el bien general”.²

El caso no encontró una rápida resolución ya que, como veremos más adelante, las denuncias cruzadas entre el juez pedáneo, el párroco y el ayudante complejizaron el expediente apenas expuesto por la autoridad civil. Sin embargo, la cita nos permite preguntarnos acerca de las funciones y atribuciones de los curas doctrineros ¿Qué era una doctrina? ¿Quién era el “cura propio de aquella doctrina”? ¿Qué significaba ser cura doctrinero en 1819? ¿Qué funciones tenían esos sacerdotes? ¿Cuál era el alcance de sus atribuciones? ¿Se transformó la función entre los últimos años del período colonial y los primeros años de independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata? A lo largo de esta tesis vamos a intentar responder estas preguntas, adentrándonos en el rol, las funciones y los atributos correspondientes a aquellos curas que detentaban el título de doctrinero.

¹ Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), Legajo 34, Tomo IV, 21 de enero de 1819.

² AAC, Legajo 34, Tomo IV, 21 de enero de 1819.

Conforme a lo planteado en la Recopilación de Leyes de Indias (1681) “el cura doctrinero era aquel sacerdote a cargo de la enseñanza de la religión y la vigilancia de la moral de los pueblos indios”.³ Durante el período colonial la palabra “doctrina” albergó, para el mundo eclesiástico, un doble significado. Por un lado, se empleaba para referir al contenido del dogma: la fe y la catequesis. Los sacerdotes instruían a su feligresía en el conocimiento sobre los pilares de la religión católica, tanto en aspectos vinculados a la espiritualidad y moral (oraciones, misterios gozosos, dolosos y gloriosos, etc.), cómo a los teológicos (principalmente el contenido de los textos evangélicos). Por otro, este concepto también fue utilizado en las fuentes americanas propias de los siglos XVI, XVII y XVIII, para designar las parroquias de los indios, es decir aquellas que se encontraban en los pueblos de indios. Como señalan Arancibia y Dellaferrera, los sacerdotes a cargo de estas parroquias (y los pueblos que dependían de ellas) recibían el nombre de “doctrinero” o “doctrinante” (1979).

Volviendo a la definición que presenta la Recopilación de Leyes de Indias, consideramos que hay dos elementos importantes para destacar. En primer lugar, el rol eclesiástico: “aquel sacerdote a cargo de la enseñanza de la religión”. En un contexto de dominación justificado (y aprobado por el Sumo Pontífice) a partir de la evangelización, el rol de los sacerdotes que impartían la doctrina cristiana era importante tanto en el discurso imperial como en el control efectivo de las parcialidades indígenas americanas. En segundo término, el doctrinero era también el encargado de mantener “la vigilancia de la moral en los pueblos de indios”, por lo que debía conservar una presencia importante en la cotidianeidad de los mismo, ya sea de manera directa o indirecta. En los diferentes sínodos y concilios que regulaban el accionar de la iglesia católica en América se pueden apreciar las menciones sobre la importancia de las visitas de los sacerdotes a los pueblos bajo su jurisdicción, remarcando la necesidad de hacer cumplir los preceptos y efectuar los correspondientes pagos anuales.

Existían distintas formas de controlar “el orden y la vigilancia” en los pueblos de indios, cuando no existía doctrinero viviendo en él o solo se lo visitaba esporádicamente. Para ello, los ayudantes o tenientes de cura designados por el párroco doctrinero, contaban con la potestad de doctrinar: impartir la enseñanza de la fe, confesar, celebrar misa y, si

³ Título I, Leyes II, IX, X y XI (principalmente), Título I, Recopilación de Leyes de Indias (1680), disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/recopilacion—de—leyes—de—los—reynos—de—lasindias/>.

lo consideraba pertinente, sancionar actos de inmoralidad. Estos ayudantes o tenientes no siempre residían en el pueblo, aunque solían ser designados en capillas cercanas con el objetivo de mantener un mayor contacto con sus habitantes.

Por otra parte, el cabildo indígena, con autoridades propias del pueblo, era una institución civil que debía ser aprobada y legitimada por el doctrinero. Alcaldes y fiscales acompañaban al curaca en sus funciones: supervisaban el cumplimiento de las tareas diarias, distribuían las tierras comunales, ejercían el orden al interior del pueblo con funciones de policía, eran responsables de presentar reclamos ante el protector de naturales y solían acompañar al capitán recaudador de tributos. Como veremos más adelante, la elección de alcaldes y fiscales, como así también las de los mismos curacas, se encontraban fuertemente ligadas a los lazos establecidos con el doctrinero o ayudante con tareas de doctrina.

La **delimitación espacio temporal** de esta tesis remite a una de las zonas de más antigua colonización de los territorios que formaron parte del Virreinato del Perú, desde 1542, y desde 1776 del Virreinato del Río de la Plata. En esta tesis nos concentraremos en los pueblos de indios de la Gobernación Intendencia de Córdoba creada en 1783 y en particular de tres de ellos sobre los que existen estudios sistemáticos que nos permiten alcanzar conclusiones más ajustadas. Los pueblos de indios analizados, Soto, Nono y Quilino, eran parte de curatos de la diócesis de Córdoba del Tucumán y, por lo tanto, los curas doctrineros que estudiaremos respondían a la jurisdicción eclesiástica del obispo de Córdoba. Por ello, usaremos para pensar el espacio el concepto de “región eclesiástica”,⁴ valorizando la permeabilidad de las fronteras y la movilidad de los sujetos por un espacio moldeado más por las relaciones que por los límites administrativos. Tendremos como recaudo/resguardo la división de los curatos diocesanos, pero daremos cuenta de la

⁴ El concepto de región eclesiástica acuñado por Ayrolo (2007b, 2017) se define como “un espacio que incluye y articula las distintas agencias eclesiásticas con las del entorno político y social en un análisis que se centra, no en un recorte geográfico, económico, cultural o político, sino en la articulación y las redes establecidas por los agentes” (2017, p. 16). Mediante este concepto buscamos visibilizar y comprender los circuitos de circulación y los agentes que construyen los distintos enclaves de la propia región.

circulación de sacerdotes por el espacio a fin de ampliar y complejizar el estudio de la región.

Los **pueblos de indios** asentados en el sistema de las Sierras Centrales de Córdoba, encontraron allí un lugar propicio para el desarrollo de sus comunidades. El territorio abarcado por la actual provincia de Córdoba puede ser visto de manera global como una amplia planicie dentro de la cual se erige en el Oeste un extenso cordón serrano que la atraviesa longitudinalmente de Norte a Sur, y en el Norte dos grandes depósitos de agua: las salinas grandes y la laguna de Mar Chiquita (Laguens & Bonnín, 2009). Este espacio fue atractivo para el poblamiento, desde tiempos prehispánicos. Existen indicios de ocupación de más de seis mil años de antigüedad, por lo que las tradiciones de circulación por los distintos nichos ecológicos son prácticas complejas y ancestrales que incluso sobrevivieron a las medidas restrictivas impuestas por los colonizadores.

Como señala Sonia Tell, a fines del período colonial la población era predominantemente rural y las áreas de mayor densidad y antigüedad de poblamiento eran las serranías y el piedemonte (2008). En la llanura se encontraban algunos asentamientos en las riberas de los cursos de agua o de los caminos de postas, ya sea el “Camino Real” que unía Buenos Aires y Charcas o el “Camino de la Costa”, que unía Buenos Aires con Chile bordeando el Río Cuarto (Tell, 2008). La zona serrana, una de las más húmedas de la provincia, junto a la faja oriental del actual territorio provincial (que limita con Santa Fe), reunía atributos naturales que permitieron la persistencia de pasturas que facilitaron notablemente la reproducción del ganado a lo largo de todo el año. La provisión de agua tanto para el riego de cultivos como el consumo humano y de animales era relativamente accesible (Vázquez, Miatello y Roqué, 1979, en Tell, 2008, p. 43). A su vez, esta zona contó con el hallazgo de pequeñas vetas minerales, que impulsaron dicha actividad, aunque no fue suficiente para desarrollar una explotación a gran escala ni de manera prolongada en el tiempo.

En lo que refiere al **plano político– administrativo**, la jurisdicción de la antigua gobernación del Tucumán, incluía una vasta extensión comprendida por las ciudades de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, La Rioja y Córdoba; pero el control efectivo de ella no sobrepasaba de unas pocas leguas alrededor de las ciudades y los pueblos de indios encomendados (Garcés, 1997).

Entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, la jurisdicción civil de Córdoba abarcaba un territorio mediterráneo de “más de cien leguas de sur a norte y cerca

de otras tantas de oriente a poniente, quedando en el centro la ciudad” (Cáceres, 1881). Las áreas rurales adoptaron una producción diversa, principalmente orientada al abastecimiento de grandes núcleos urbano– comerciales: se criaban aves de varias especies, gran número de ganado vacuno, majadas de ovejas y cabras, crías de yeguas, caballos y, fundamentalmente, mulas que eran comercializadas en la plaza ferial salteña con rumbo final a las minas de plata del Alto Perú (Tell, 2008).

Esta tesis tendrá como **escenario general el Obispado de Córdoba**,⁵ pero no será un estudio sobre todos los doctrineros a lo largo de esta jurisdicción, sino que nos concentraremos principalmente en aquellos territorios de antigua colonización (valles de Punilla y Traslasierra). Nuestro análisis se encuadra en estos espacios porque es allí donde encontramos sacerdotes que se identificaban con el título de doctrineros mientras asumían atributos y cumplían (o incumplían) estas funciones. Y si bien esta tesis no abordará a los pueblos de indios como objeto de estudio, resulta inevitable (e impreciso) no contemplar el porvenir de los mismos a fin de examinar el espacio donde estos doctrineros desarrollaban sus labores.

Partimos de la premisa de que los pueblos de indios no son espacios periféricos, sino que componían un objeto dinámico, complejo y capaz de crear sentido por sí mismo, no en relación a la dependencia con áreas centrales (Laguens & Bonnín, 2009). Para finales del siglo XVIII y principios del XIX, los pueblos de indios registrados en el actual espacio cordobés fueron: Soto, Pichana, San Jacinto (posteriormente a 1808: San Marcos) y Cosquín, del curato de Punilla; Nono, en el curato de Traslasierra; Quilino y San Antonio de Nonsacate, en Ischilín; y La Toma, en el curato de Anejos, perteneciente al curato rectoral (Ferrero, 2017). Cabe destacar que excepto Nono y San Antonio de Nonsacate, el resto de los pueblos pervivieron en el espacio rural cordobés, con posesión comunal de tierras, hasta 1880 (Tell & Castro Olañeta, 2011).

¿Qué cantidad de habitantes tenían estos pueblos? Según el Primer concilio de Lima, en 1561, un pueblo de indios era una reducción cuya población máxima variaba entre 400 y 500 habitantes “naturales” (tributarios), donde se organizaba la vida cotidiana de las parcialidades indígenas en base a la lógica cristiana y europea: una incipiente

⁵ Como señala Mazzoni (2013) la historicidad del espacio diocesano de Córdoba es complejo. “Entre 1570 y 1806, Córdoba y La Rioja pertenecían a la Diócesis del Tucumán, que fue dividida en 1806, y dio lugar así a la conformación de dos obispados: el de Salta y el de Córdoba. Este último, cuya sede estaba en la ciudad homónima, comprendía las jurisdicciones de Córdoba, La Rioja y las tres provincias cuyanas, San Juan, San Luis y Mendoza” (Mazzoni, 2013, p. 17)

urbanización trazada en torno a una plaza central con iglesia y casa parroquial.⁶ Este antecedente coincide con la distribución que tenían las parroquias en las urbes europeas, por ejemplo, los trabajos realizados por Delumeau revelan que a principios del siglo XVIII, Francia contaba con un párroco cada 500 fieles (1973, p. 228).⁷ En un estudio que entrecruza censos y padrones civiles y eclesiásticos, Paula Ferrero señala que para finales del siglo XVIII Soto y Pichana contaban con una población de 500 almas en cada pueblo, mientras Nono y Quilino poseían alrededor de 200 habitantes cada uno (Ferrero, 2015). Esta referencia es un punto que nos permite pensar la relevancia de estos asentamientos para los sacerdotes a cargo de ellos.

La dinámica de los espacios rurales nos obliga a matizar los datos presentados teniendo en cuenta la movilidad de sacerdotes e indios y la dificultad de entrecruzar documentación en torno a los habitantes y la presencia efectiva de sacerdotes en el espacio. Para el año 1810, en la ciudad de Córdoba, Ayrolo identifica la presencia de un sacerdote cada 181 personas, mientras que para el resto de la provincia el número cambia significativamente: allí habría un sacerdote cada 692 habitantes aproximadamente (Ayrolo, 2001c). Para el caso de los pueblos de indios analizados en esta tesis contamos con algunos datos censales que nos permiten establecer un parámetro. Avanzaremos sobre este tema en el capítulo dos.

Uno de los temas que se desprende de lo señalado anteriormente corresponde a la erección de parroquias en pueblos de indios. En la diócesis de Córdoba del Tucumán no tenemos registro, durante los siglos XVIII y XIX, de templos en pueblos de indios que contaran con el título de parroquia: solo se reconocen capillas u oratorios, de mayor o menor envergadura. En ninguno de los sínodos diocesanos se hizo énfasis en la constitución o designación de parroquias o párrocos “de indios”, sino que fueron espacios asumidos como parte de las jurisdicciones parroquiales “de españoles”. Sin embargo, se

⁶“(…) porque para ser verdaderamente cristianos y políticos como hombres racionales, que son, es necesario estar congregados y reducidos en pueblos y lugares cómodos y convenientes y que no vivan derramados”. Era la forma en la que se realizaban los censos o padrones eclesiásticos y a partir de los cuáles se establecía la congrua correspondiente para el doctrinero. Capítulo LXXIII (Titulado: Que los indios se junten pueblos y vivan políticamente), Primer concilio de Lima, 1551— 1552, en Vargas Ugarte (1951).

⁷ Por su parte Montes destaca que estas cifras eran relativas dado que, en la región de Cantabria, al norte de España, para las primeras décadas del mismo siglo, la visita de Monseñor Naverrete arroja otros números: un párroco cada 100 feligreses (considerando un coeficiente 4 de cantidad de vecinos en habitantes) (Montes, 2014). Para el caso de San Javier, uno de los curatos de la diócesis cordobesa, a principios de 1800, el curato contaba con tres mil almas, para un único párroco y un ayudante (del cuál, precisamente en ese año, no se tenía noticia).

conservó la diferenciación espacial entre unos y otros, tanto como las funciones pertinentes al doctrinero.

Entonces, si no hubo “parroquias de indios” ¿tampoco hubo doctrineros en la diócesis de Córdoba del Tucumán? Creemos que no fue así, sino que contaron con características particulares, propias del espacio geográfico, demográfico y socio-político en el que se encontraban inmersos. A lo largo de esta tesis presentaremos las distintas formas en las que fue concebido, interpretado y resignificado el título de doctrinero, entre los años finales de la colonia y el comienzo del proceso independentista de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

Analizaremos las funciones, atribuciones y redes político-económicas de los curas doctrineros de los pueblos de Indios de Soto, Nono y Quilino, entre los años 1778 y 1820, pertenecientes a la diócesis de Córdoba del Tucumán. Como ya mencionamos, nos centraremos particularmente en estos tres pueblos, por contar con estudios previos sobre los que apoyarnos para permitirnos llegar a conclusiones más certeras.⁸

El **recorte temporal** da cuenta de dos momentos importantes de los pueblos de indios que impactarán en los perfiles de los curas doctrineros. En 1778 se levantó un padrón (en el marco de las reformas borbónicas) que dio cuenta de la cantidad de tributarios, esos resultados fueron verificados en 1785 en una revisita que arrojó incluso cifras menores a las de 1778. A partir de ese momento, los estudios que existen sobre estos pueblos de indios observan un deterioro de su tejido social. Esta situación se verá agravada durante el proceso revolucionario que disolverá la condición de tributarios de los indios y la condición jurídica de los pueblos. Optamos entonces por fijar nuestro estudio en la etapa que comprende el proceso de las reformas de fines de siglo XVIII hasta la segunda década posrevolucionaria, reflexionando sobre el impacto de las transformaciones propuestas por la corona borbona y la conformación de aparatos administrativos estatales provinciales en la función de los curas doctrineros.

Consideraremos en este estudio elementos del ámbito político y social, en particular atenderemos a las redes para analizar estos sujetos multifacéticos y multitemporales. En primer lugar, porque los agentes que analizaremos no se constituyen

⁸ En los últimos años se ha producido un gran avance en el estudio de la economía del espacio rural cordobés, para nuestro periodo de estudio. En nuestra investigación haremos especial hincapié en los trabajos de Sonia Tell (2006, 2008), Castro Olañeta (2002, 2006b; Castro Olañeta & Palomeque, 2016), Ferrero (2015, 2017), para los casos de Nono y Quilino: Punta (2010, 2014), Roxana Boixadós (2009; Farberman & Boixadós, 2006), Judith Farberman (2009), entre otros autores.

en un único plano, sino que se encuentran entrecruzados por diferentes identidades: un sacerdote de principios de siglo XIX podía forjar lazos a partir de sus relaciones familiares, sus años de estancia en el seminario, sus vínculos con otros sacerdotes, y con la feligresía de su parroquia, etc. A su vez, los vínculos establecidos no eran necesariamente perpetuos ni definían intereses unilaterales, sino que eran mucho más complejos que el simple parentesco o la pertenencia al mismo grupo social. Por otra parte, el análisis de estos lazos puede permitirnos comprender el contexto de ideas, marcos culturales e intereses económicos y, aunque sea de forma superficial, la forma en que estos doctrineros percibían su cotidianeidad (Imízcoz Beunza & Arroyo Ruiz, 2011).

¿Qué puede aportar un estudio sobre los doctrineros en los pueblos de indios de la zona de antigua colonización en la diócesis de Córdoba entre fines del siglo XVIII y principios del XIX? ¿Qué papel tuvieron estos sacerdotes que los vuelve merecedores de un estudio particular?

Esta tesis se propone destacar la complejidad del rol del sacerdote doctrinero. Su carácter de intermediario entre las “dos naturalezas”, la divina y la terrenal, le aseguraba un prestigio y un capital simbólico que excedía lo material. Pero además, los sacerdotes que cumplían funciones de doctrineros en este espacio formaban parte de un sector letrado minoritario de la sociedad colonial y su función en tanto doctrinero lo situaba en un lugar privilegiado en la articulación con y el control de las poblaciones indígenas.⁹

Indagaremos sobre las tareas, el rol y los atributos de los curas doctrineros en un periodo de quiebre para los pueblos de indios. En el capítulo 2, “*El trabajo de doctrinero según un perfil ideal*”, pondremos en discusión una de **las hipótesis centrales** de nuestro trabajo que considera, en el marco de lo que Sonia Tell definió como la “campesinización” y “mestización” de los pueblos de indios (Tell, 2008),¹⁰ que la tarea

⁹ Los trabajos de María Elena Barral sobre la proyección sacerdotal son muy interesantes. La autora manifiesta que: “la opción por el sacerdocio [a finales del período colonial] tuvo otras motivaciones: un cura en la familia podía abrir puertas. Y no sólo de las iglesias, sino también del crédito, o de otras muy provechosas operaciones económicas. Además, era una manera de ascender socialmente y, por qué no, un trabajo, una forma de sustento” (Barral, 2005, p. 360).

¹⁰ El concepto “campesinización” es utilizado por Sonia Tell para dar cuenta de la desestructuración económica y social de los pueblos de indios en el Tucumán colonial, durante el último cuarto del siglo XVIII. Dicho término remite al abandono de los pueblos de indios, por parte de algunos de sus habitantes, con el propósito de constituir sus propias unidades productivas domésticas y, ocasionalmente, insertarse en las dinámicas del mercado laboral que comenzaba a consolidarse en los espacios rurales del período tardocolonial (Tell, 2008). Los habitantes de los pueblos de indios contaban con derechos y obligaciones debidamente reglamentados en las Leyes de Indias y con instituciones específicamente designadas a atender esa cuestión. El abandono de los espacios destinados específicamente para las poblaciones indígenas constituía una pérdida de las prerrogativas (materiales y simbólicas) con las que contaban las parcialidades

realizada por los sacerdotes doctrineros se vació de su primigenio sentido y pasó de ser una función en sí misma, a un atributo más de la actividad de los párrocos. Este abandono de la especificidad de la tarea fue otra de las pérdidas sufridas por los pueblos de indios que debilitó su estructura organizativa (política, eclesiástica y económica), la hizo más permeable al exterior (pérdida de fueros como las tierras comunales) y terminó generando una explicación y justificación para lotear y vender los terrenos que antes habían pertenecido a dichos pueblos.

La Revolución de Mayo de 1810, se presenta como un proceso que contó con una dinámica particular y que arrastró a sus coetáneos a una reconstrucción/reinterpretación no sólo de los aspectos políticos y jurisdiccionales, sino también de las funciones y atributos pertinentes a cada cuerpo o actor. Es en el marco de estas reinterpretaciones que consideramos que la historiografía argentina no ha profundizado suficientemente en el estudio de los sacerdotes doctrineros y menos aún para el caso de la diócesis de Córdoba. El conocimiento de esta función específica del trabajo sacerdotal nos permite comprender cómo y cuál fue su rol en los espacios rurales. Consideramos que dichas funciones fueron mutando conforme avanzaba la centralización política administrativa de los estados provinciales de la primera mitad del siglo XIX, proceso que se llevó a cabo junto con la desarticulación de las tierras comunales y la estructura social e identitaria de los pueblos de indios de Córdoba.

Este estudio enfocado desde los doctrineros abre la posibilidad de analizar otra de las formas en que se construyó, funcionó y se disputó el poder en la región, alejada de los enclaves urbanos del Virreinato del Río de la Plata, pero no por ello menos dinámica. A partir de la comprensión de las lógicas con las que funcionaban dichos vínculos, se desprende un segundo elemento que nos acerca al eje central de nuestra investigación: ¿cuál fue la participación de los doctrineros en las redes locales de poder? ¿Cuál fue la relevancia social de los sacerdotes en cuanto doctrineros? ¿Fue la misma en los distintos curatos y períodos?

Existen **estudios**, sobre todo para otras regiones, que han logrado calibrar las respuestas a estas complejas incógnitas acerca del cura doctrinero. La historiografía de América Latina ha presentado en los últimos veinte años importantes avances en el estudio

indígenas residentes. Aquellos grupos que se alejaban de los pueblos abandonaban sus prerrogativas y pasaban a integrar la heterogénea población criolla, junto a otros grupos como blancos pobres, mestizos y castas. Este proceso de agregación étnica es denominado por la autora como “mestización”(Tell, 2008).

sobre los pueblos de indios y el rol que en ellos tuvieron los sacerdotes doctrineros (Aguirre, 2006; Lundberg, 2003, 2011; Mendoza, 2008; Robles Mendoza, 2005; W. Taylor, 1999).

Para otros espacios de Latinoamérica, diversos autores han realizado definiciones de la figura del doctrinero. Los objetivos de cada investigación, las variaciones geográficas, económicas y políticas de los espacios analizados condicionaron la relevancia de algunos aspectos sobre otros. A pesar de ello, en general los trabajos tienen puntos en común en lo que se refiere a: la importancia del control interno de la población que integraba los pueblos de indios, la enseñanza de la doctrina católica (Lundberg, 2003, 2011) y la relevancia de los doctrineros en la intermediación entre la corona, los particulares y los indios (Cuevas Arenas, 2012, p. 33).

En ese sentido, las referencias a los estudios sobre Nueva España son ineludibles. Los trabajos de Taylor (1999) y Lundberg (2003, 2011) destacan el celo con el que los doctrineros ejercían el control interno de la población que integraba los pueblos de indios. En su libro *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, William Taylor (1999), expone el mundo colonial novohispánico demostrando que éste se encontraba atravesado por múltiples estrategias de negociación, tensiones y pujas de intereses, circulación de personas, bienes, etc. y dentro de ese universo una de las figuras que aparece en forma recurrente en el texto es la de los curas doctrineros.

Por su parte, Magnus Lundberg ha profundizado el tema en el libro *Church life between the metropolitan and the local parishes, parishioners, and parish priests in seventeenth-century Mexico*, analizando las dinámicas locales entre los feligreses indígenas y el doctrinero, aportando un estudio detallado del irregular proceso de adoctrinamiento religioso al interior de los pueblos. A lo largo de su estudio, Lundberg destaca la importancia de la dimensión local en los estudios sobre el clero y en particular para el caso de los pueblos de indios donde la Iglesia católica es comprendida a partir de las relaciones directas y cotidianas (Lundberg, 2003). Es el cura de la parroquia quien bautiza, casa y entierra, por lo que los vínculos que este pueda entablar o no con su feligresía determinarán los lazos de esa población con la religión.

Héctor Cuevas Arenas, quien incorporó como eje de análisis la capacidad de intermediación de los doctrineros entre la Corona, los encomenderos y los indios, en la jurisdicción de Cali, Nueva Granada, en el siglo XVIII repara en las funciones del sacerdote doctrinero señalando que:

“administraba sacramentos, impartía la doctrina, vigilaba las cofradías, servía de auxiliar a las demás autoridades [coloniales], juzgaba en primera o segunda instancia cuestiones que atendían a la moral, bien público y orden social y debía tener el templo en condiciones dignas, siendo responsable de ello ante la comunidad, las justicias y sus superiores eclesiásticos” (Cuevas Arenas, 2012, p. 33).

Para el caso de Nueva Granada, Marta Herrera Ángel señala que los pueblos de indios deben ser entendidos dentro de un sistema de imposición simbólica hispana que, mediante la desestructuración espacial y la coacción simbólica (idioma, religión, tributo y sistema político) rompieron las dinámicas de movilidad, usufructo y aprovechamiento de los espacios geográficos prehispánicos (Herrera Angel, 1998). En esta desestructuración los sacerdotes cumplieron, según la autora, un rol determinante para la aplicación (y materialización) de diferentes políticas.

Las relaciones entre indios, curas y encomenderos para el ámbito andino, han sido abordadas por diferentes autores. Nicholas Robins en su libro *Comunidad, clero y conflicto* (Robins, 2009) analiza los lazos que existían entre las diferentes instancias de poder del sistema colonial: cuadro administrativo – encomendero – clero (y en un segundo orden curacas), en el espacio del Alto Perú. Asimismo, Robins destaca la participación de grupos indígenas como “herramienta” de dimisión de conflictos intra-élite y, en particular, la relevancia de los sacerdotes en la movilización de dichos grupos. Aunque no es el tema central de sus investigaciones, estos mismos problemas son señalados por Serulnikov cuando estudia las insurrecciones del mundo andino, mostrando así la importancia de la mediación de los doctrineros (2006). Para el mismo espacio, Ariel Morrone ha estudiado los lazos entre caciques, encomenderos y doctrineros en los siglos XVI y XVII. El autor observa los vínculos entre las carreras políticas de los curas doctrineros y diferentes autoridades indígenas reparando, en particular, en las “instancias de intermediación sociocultural” en las que intervenían ambos actores (Morrone, 2017) y señala que “junto al corregidor y al cacique, los curas doctrineros conformaban los tres puntales (...) del poder local y fungían de intermediarios entre las instancias superiores del poder colonial: cabildo, audiencia, virrey, orden religiosa, obispo”, destacando así que las doctrinas “constituyeron escenarios [políticos] claves para analizar la inserción territorial del clero en la sociedad local” (Morrone, 2017, p. 188).

Para la **región del Río de la Plata** existe una importante literatura sobre los pueblos de indios (R. Boixadós, 2008; R. Boixadós & Farberman, 2009; 2010, 2006b;

Cruz, 2006; de la Orden de Peracca, 2015; Farberman, 2009; Gil Montero, 2002; Tell, 2008, 2011a; Tell & Castro Olañeta, 2011). Sin embargo, los doctrieros no recibieron la misma atención, aunque con importantes excepciones para el espacio del litoral rioplatense, para el espacio cordobés el rol de los doctrieros no ha sido abordado exhaustivamente.

Como mencionamos, la excepción a la vacancia del tema de los doctrieros la encarnan los trabajos sobre la gobernación del Río de la Plata de Miriam Moriconi (2012, 2014b) y María Laura Salinas (2009, 2010b, 2010a, 2011, 2014, entre otros). Los trabajos de Moriconi centrados en Santa Fe, han estudiado la superposición de “las justicias” eclesiástica y real, dando un peso determinante al accionar corporativo de las parcialidades indígenas que habitaban el pueblo de indios (2012). Otro de los aspectos analizado por la autora es la participación de los caciques en la elección del doctriero, dejando en evidencia las pujas políticas entre las diferentes corporaciones que componían el estado colonial (Moriconi, 2014a).

Por su parte, Salinas ha estudiado la región nordeste del actual territorio argentino. Sus investigaciones sobre trabajo de la tierra, tributo y pleitos judiciales por tierras nos ofrecen un marco de referencia ineludible para nuestra investigación. Entre sus numerosos estudios nos parece relevante la observación de la autora respecto al activo rol del sacerdote en los espacios productivos y almacenes del pueblo (Salinas, 2009). Salinas identifica que los doctrieros: “convivían con los indígenas en estos pueblos, impartían la doctrina y cumplían el rol de organizadores del trabajo y de las actividades de estos indios encomendados y sus familias” (Salinas, 2009, p. 28).

Para la diócesis de Córdoba son muy escasos los trabajos que estudian particularmente a los doctrieros. Valentina Ayrolo (2007a) en *Crónicas de un cura doctriero a principios del siglo XIX* analiza el importante y detallado padrón de Joseph Nicolás Ortiz de Ocampo, doctriero del curato de Famatina en La Rioja. Ayrolo expone lo detallado de los informes de Ortiz de Ocampo en aspectos como la producción y comercialización de productos de los pueblos de indios bajo su tutela, como así también los estrechos vínculos que existían entre los sacerdotes, las familias de poder, los indios y la vital importancia de éstos para el trabajo en minas y estancias.

Esta tesis se propone entonces saldar esta carencia de estudios sistemáticos sobre los doctrieros de Córdoba y repensar la función de los curas doctrieros entre finales de siglo

XVIII y mediados de siglo XIX en el marco de las transformaciones acontecidas entre la centralización borbona y la conformación de aparatos administrativos estatales provinciales.

Para esta investigación consultamos una variedad de fuentes eclesiásticas y civiles que nos permiten estudiar el desempeño de los doctrineros en el contexto y espacio analizado. Para ello la metodología elegida combina elementos del enfoque micro– analítico con el de los estudios de caso. La elección de la primera perspectiva responde a la convicción de que la mirada micro– histórica permite “revelar factores no observados previamente” y que toma lo particular como punto de partida y procede a identificar su significado a la luz de su contexto específico propio (Levi, 2018).

Por otra parte, contemplaremos los estudios de caso, ya que esta técnica es apropiada para investigaciones que se interrogan acerca del cómo y del porqué de los fenómenos que se producen y su objetivo es el de enriquecer teorías. Estas aproximaciones se complementan con el uso de métodos clásicos y propios del trabajo histórico remitiéndose principalmente a la consulta de fuentes eclesiásticas a partir de la codificación, el fichaje y análisis del material existente para obtener una mirada más acabada del proceso en estudio.

Nuestro corpus documental principal lo constituyen los fondos del Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC en adelante). Son muchos los legajos de este archivo que tienen una vital importancia en nuestro trabajo. Por una cuestión de espacio nombraremos solo aquellos imprescindibles. Analizamos el Legajo 26: Nombramientos de sacerdotes, Tomos I y II, con el objetivo de precisar características comunes con las que contaban aquellos sacerdotes que eran nombrados doctrineros. Este legajo se superpone con el Legajo 25: Concursos por oposición, Tomos II, III y IV, que nos brinda información general sobre la metodología misma de los concursos, cómo se componían los tribunales examinadores, qué espacio se le otorgaba a la necesidad de constar con doctrineros en la diócesis y cuántos sacerdotes fueron nombrados con ese título durante el período de estudio.

De los legajos 40, “Demandas de curas presentadas al obispo”, 34 “Causas y demandas” y 42 “Notas y cartas de los señores curas” (particularmente Tomo I)

abordaremos específicamente las denuncias por ausentismo, amancebamiento y comercio ilícito.

A lo largo de la tesis hay dos legajos que arrojan luz sobre la relación entre los doctrineros y la feligresía. Por un lado, el Legajo 17 (Visitas canónicas) reúne las visitas realizadas por los obispos o aquellos sacerdotes designados por este. Las visitas fueron mecanismos de control con los que contaban los obispos para la supervisión del funcionamiento parroquial, inspección del cuidado de los templos y la ornamentación y del acatamiento de las normativas tanto por parte del sacerdote como de los laicos (Mazzoni, 2013). Mediante un cuestionario unificado se interrogaba al sacerdote y los vecinos más notables del curato, a partir de lo cual se redactaba un auto o edicto que buscaba corregir aquellas costumbres que se encontrasen por fuera de la norma.

El segundo legajo del cuál recopilamos información respecto al vínculo entre el doctrinero y sus feligreses es el número 20 (Matrículas y padrones, Tomos I y II). Las matrículas y padrones eran documentos enviados por los párrocos al obispo y a través de este al Gobernador, en las que se detallaba el número de fieles que habitaban el curato, la calidad de estos (españoles, mestizos, indios, negros) y la situación en la que se encontraba dicho espacio. Son comunes las descripciones del espacio, si este contaba con riquezas naturales o cuáles eran las condiciones de acceso al agua. Por otra parte, en los padrones solía describirse parte del vínculo que los doctrineros tenían con los vecinos notables de la parroquia, las autoridades de los pueblos de indios e incluso tomaban el espacio para exponer su visión de los hechos sobre algunos de los conflictos que hubiesen surgido durante ese período.

Otro de los archivos visitados fue el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC),¹¹ donde pudimos recabar información pertinente a la relación entre los sacerdotes y las autoridades civiles del gobierno provincial. Particularmente los sucesos acontecidos a partir de 1810 repercutieron directamente en el alcance jurisdiccional de los sacerdotes, lo que mantuvo en constante disputa al fuero eclesiástico con el gobierno provincial. Por todo esto, consideramos fundamental la observación de los documentos presentes en este archivo a fin de reconstruir lazos, acuerdos, disputas y estrategias de ambas partes con respecto a los pueblos de indios y al rol de los doctrineros en ellos.

¹¹ Primordialmente hacemos referencia a los siguientes documentos: -Escribanía 2, Legajo 55, expediente 9; -Escribanía 2, Legajo 56, expediente 6; -Escribanía 2, Legajo 27, expediente 16; -Gobierno, Caja 71, carpeta 3.

Por último, hemos acudido a los fondos del Archivo General de la Nación (Buenos Aires), más precisamente sala XIII y en particular Documentos Diversos (Legajo 31), donde consultamos documentos referentes a las revisitas realizadas a los pueblos de indios de la jurisdicción de Córdoba en 1785: -Papeles al reconocimiento de las revisitas de 1785 y 1792, folios 1-25; y, -Revisita a los pueblos de indios de la jurisdicción de Córdoba, folios 25-226.

La tesis se compone de una introducción, **cuatro capítulos centrales y una conclusión**. En cada uno de ellos buscamos desentramar distintas aristas del rol de los doctrineros. El **primer capítulo** se denomina *La función de los doctrineros según la legislación: concilios y sínodos diocesanos* y propone discutir la tarea de cura doctrinero en tanto actividad diferente a la de misionero y como función distintiva del sacerdote. Consideramos que las particularidades regionales influyeron en la definición de sus roles, por lo que pondremos especial atención en la legislación pertinente a las provincias eclesiásticas del continente (Nueva España y Perú), para por fin llegar a una definición propia de la tarea en el espacio rioplatense y particularmente cordobés.

Este capítulo está centrado en brindar conceptualizaciones que nos permitan analizar el caso de Córdoba del Tucumán. Se propone abordar cuestiones tales como: qué o quién era un cura doctrinero, cómo se formaban e instruían, qué lo diferenciaba de un misionero o de un sacerdote ordinario, cuáles eran sus obligaciones, qué tipo de vínculos le estaba permitido establecer con su feligresía y cuáles no, etc. Para dicha tarea, proponemos reparar en el análisis de los Concilios provinciales y Sínodos diocesanos en los que figura el cuerpo normativo vigente durante los años de la colonia y, en gran parte, durante los primeros años pos revolucionarios. Sin embargo, no descuida el análisis de la legislación civil, en particular la Nueva recopilación de Leyes de Indias, donde se explicitaban las capacidades y exigencias de todos los cuerpos (civil, militar y eclesiástico) que componían el sistema colonial.

La legislación eclesiástica que rigió durante los años elegidos para nuestro estudio se explora con detalle centrandó nuestra atención en aquellas normativas que atienden el

rol de los doctrineros.¹² Si bien la legislación conserva una estructura central, basada en las resoluciones del Concilio de Trento (1545-1563), cada región las adecuó según sus necesidades, intereses y realidades materiales. Cada espacio contó con características moldeadas por acuerdos, tensiones y prácticas consuetudinarias, dentro de lo que el sistema de dominación colonial permitía (Hespanha, 2002). A su vez, para poder definir a los sacerdotes doctrineros de Córdoba del Tucumán a finales del siglo XVIII, incorporamos a nuestro análisis el impacto del devenir histórico de la región, como también el clima ideológico que cada época imprimió a la forma de percibir roles, las dinámicas de las relaciones, la construcción del prestigio y el alcance del poder y sus responsabilidades.

Ahondando en las visitas episcopales a los pueblos de indios del virreinato de Nueva España, Magnus Lundberg observa que éstas fueron muy esporádicas y el alcance de las resoluciones conciliares tuvo que ser adaptado periódicamente a las necesidades e intereses locales (2011). En ese sentido, eran los doctrineros los responsables del control –moral y civil– de la feligresía, por lo que el peso de su figura se robustecía (Lundberg, 2003).

Una de las fuentes más importantes para el armado de nuestra definición conceptual es la obra denominada *Itinerario para párrocos de indios*, escrita por Alonso de la Peña Montenegro. El Itinerario es un manual procedimental que el autor escribió entre los años 1668 y 1687 para los párrocos de la diócesis de Quito. Peña Montenegro buscó realizar un compendio de leyes –civiles y eclesiásticas– y Constituciones –resultado de sínodos y concilios– que facilitaran el trabajo de los doctrineros. Apelando a una instrucción pragmática, el autor buscó atender a las demandas que sus sacerdotes manifestaban y responder a las dificultades observadas durante las visitas episcopales.¹³

En el **segundo capítulo**, *El trabajo de doctrinero según un perfil ideal*, buscamos una definición específica sobre el rol de los doctrineros en Córdoba del Tucumán. A lo

¹² Principalmente nos referimos a los concilios de Trento (disponible en: <http://www.intratext.com/x/esl0057.htm>), los concilios de Lima (disponibles en: Vargas Ugarte, Rubén; Concilios Limenses, Lima, Tipografía peruana, 1951, 3 volúmenes), el III Concilio de Nueva España (disponible en: Galván Rivera, Mariano, Concilio III Provincial mexicano, México, Eugenio Maillefert y compañía editores, 1859) y los sínodos diocesanos de Córdoba (disponibles en: Arancibia, José María y Dellaferrera, Nelson, Los sínodos del antiguo Tucumán, Córdoba, Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1979).

¹³ Peña Montenegro, A. (1771). *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes à ellos para su buena administración*, en el despacho de Pedro Marín. A costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno.

largo del capítulo nos proponemos analizar a los doctrineros a partir del concepto de intermediación. Según los cánones católicos, todos los sujetos ordenados con el título de sacerdote poseen la condición de intercesores entre la naturaleza divina y humana, por lo que los doctrineros eran intermediarios desde su ordenación. Analizar cómo estos sujetos ponían en juego dicha cualidad nos permitirá complejizar el prestigio que el rol de doctrinero albergaba y el alcance – simbólico y material– que tenía en los años finales de la colonia.

Haremos hincapié en los trabajos de Héctor Cuevas Arenas, quien ha estudiado el caso de los doctrineros del espacio cundiboyaquense y su rol de articulación entre las autoridades coloniales, los particulares y los representantes de los pueblos de indios. Para el área rioplatense los trabajos de María Laura Salinas (2009, y 2010b, por solo mencionar algunos) y Miriam Moriconi (2014b, y 2014a) reconstruyen la participación de los doctrineros y su capacidad de agentes de intermediación. También María Elena Barral observó el accionar de los sacerdotes en el área rural de la campaña bonaerense en muchos de sus trabajos, y ha enfatizado el papel de mediador del clero rural colonial y su transición hacia la intermediación política al calor del contexto posrevolucionario.

Entre los temas centrales del segundo capítulo se encuentra el proceso de selección para ocupar un beneficio parroquial con pueblos de indios que implicaba la tarea de doctrinero, las características tenidas en cuenta para su designación, la remuneración recibida por el trabajo (congrua), el prestigio social que el cargo otorgaba y las disputas al interior del clero por el cumplimiento de las tareas de doctrinero. Trabajamos a partir de cuestiones como: la construcción del vínculo con su feligresía, la cantidad de pueblos de indios bajo su jurisdicción, la cantidad (y calidad) de feligreses, quién, cómo y cuándo detentaba el título de doctrinero y quién o quiénes eran los responsables de llevar a cabo la tarea de doctrinar, etc. A lo largo de estas páginas ahondaremos en las bases materiales, sociales y simbólicas de los doctrineros. A su vez, retomando las ideas de Boissevain (1974) e Imízcoz Benzúa (2018), a lo largo de este capítulo pretendemos observar cuáles fueron los pilares sobre los que construyeron la configuración de las redes vinculares (familiares, económicas, académicas, eclesiásticas) en las que se encuadró el accionar de los doctrineros de Córdoba del Tucumán. A partir de las fuentes presentes en el Legajo 34 del AAC (Concursos por oposición), realizaremos un recorrido por las trayectorias de vida de algunos sacerdotes que se postulaban a las parroquias con pueblos de indios dentro de su jurisdicción. A su vez, este recorrido nos permitirá reconocer cuáles fueron

las lógicas con las que se componía cada tribunal evaluador, los criterios utilizados para los nombramientos en cada concurso y los rasgos más distintivos –y recurrentes– que los sacerdotes de esta región eclesiástica exponían.

El **tercer capítulo** se titula: *Doctrinas y parroquias. Territorio y jurisdicción*. En él abordamos la problemática en torno a la movilidad de quienes habitaban los pueblos de indios. Según las normativas, los habitantes de estos debían residir en ellos bajo la tutela del doctrinero y las autoridades civiles con potestad sobre ellos. En este capítulo presentamos una caracterización de los pueblos elegidos para nuestro estudio, haciendo foco en los resultados arrojados por el censo de 1778 y las posteriores revisitas generadas para complementar dicha información.

En *Doctrinas y parroquias...* nos proponemos recrear el escenario en el que tenían lugar las actividades llevadas a cabo por los doctrineros. Para ello, recurrimos a los trabajos de Roxana Boixadós para el caso de La Rioja y Sonia Tell para el caso cordobés, quienes han caracterizado a los pueblos de indios del Tucumán para el período que nos convoca. Las fronteras difusas de los pueblos de indios, la mestización y la campesinización antes mencionada, el número de tributarios y feligreses, las disputas jurisdiccionales, entre otros aspectos, serán ejes centrales a lo largo de este capítulo.

El **último capítulo**, titulado *De doctrinero a párroco de indios*, está destinado a recorrer algunos de los casos más significativos que hemos registrado entre las fuentes consultadas para esta tesis. Hemos elegido focalizar el análisis, por una cuestión de espacio y de representatividad, solo en tres pueblos de indios (que involucran a cuatro sacerdotes doctrineros), a fin de recorrer diversos ámbitos en los que se ponía en juego el rol de doctrinero, observar distintos escenarios donde se llevaban a cabo esas tareas y analizar cómo impactaban los diferentes contextos político– sociales en el accionar de estos clérigos. El primero de los casos analizados es el de Agustín Albares, doctrinero del curato de San Javier en el valle de Traslasierra. Nombrado párroco en 1793 se mantuvo en el cargo hasta 1815. Su dilatada trayectoria a cargo de la parroquia nos permite observar cómo entendió los lazos con la feligresía española e indígena al comienzo de su tarea pastoral y cómo lo hizo después de la Revolución de Mayo. A su vez, en este capítulo abordaremos nuevamente las funciones del doctrinero y, en particular, el ejercicio de su atributo en la designación de autoridades en el pueblo de indios de Nono.

El segundo apartado está marcado bajo “el signo de la revolución”. Nuestra investigación sigue la trayectoria de Salvador Isassa, sacerdote de Punilla, a quien

referimos al inicio de esta introducción. Isassa no fue párroco sino teniente de cura de los pueblos de Soto, Pichana y La Higuera, siendo los primeros dos “de indios”. Su rol como doctrinero fue ejercido a partir de la delegación de tareas que realizaron sobre él los párrocos de Punilla: José Miguel de Castro (entre 1794 y 1809) y Julián Sueldo (1810 hasta 1825).

La particularidad de la experiencia de Isassa está relacionada con las disputas mantenidas con las diferentes autoridades que tenían competencia en los pueblos de indios que él doctrinaba. Asimismo, el caso de Isassa nos permite vislumbrar que el peso social del doctrinero pervivió en los años posteriores a la revolución. Es por ello que buscamos comprender: ¿qué significaba ser doctrinero tras la revolución? ¿Qué prestigio otorgaba? ¿Qué atributos resultaban interesantes a quienes detentaban el título o ejercían la función en la década revolucionaria? ¿Cuáles eran los beneficios de ser doctrinero de indios si no había tributarios que pagasen por los servicios eclesiásticos?

El último de los casos elegidos involucra a dos doctrineros, un obispo y un gobernador interino. Esta multiplicidad de actores también se traduce en las redes vinculares con las que articulaba cada uno de ellos. Analizamos una disputa que se inicia con el pedido que Miguel Zarza –vicepárroco de Punilla– y Francisco Solano Carabajal –párroco de Ischilín– presentaron al obispo de Córdoba, solicitándole su ayuda para lograr el retorno de los indios que se encontraban asentados en el paraje El Cajón. En dicho pedido, los doctrineros señalaban que indios de sus pueblos se habían dirigido hacia el paraje, como lo hacían todos los años, pero no habían regresado. El obispo Rodrigo de Orellana, solicitó al gobernador provisorio la ayuda necesaria para solucionar este problema, dando inicio a una serie de intercambios epistolares, informes de situación y tensiones jurisdiccionales que ponían al rol de los doctrineros en el centro de la escena.

En suma, esta tesis se propone recorrer cómo fue entendido el rol de los doctrineros en Córdoba del Tucumán, entre los años finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, observando cómo impactó el devenir histórico y cultural en la manera en que los sacerdotes –y la sociedad en su conjunto– lo asumieron. Desde la agencia de los doctrineros buscamos aportar al debate y problematización de la campaña cordobesa en los años previos a la Revolución de Mayo y su impacto.

CAPÍTULO I

La función de los doctrineros según la legislación: concilios y sínodos diocesanos

*“... te bendeciré; engrandeceré tu nombre y serás una bendición para los demás”.*¹⁴

Este capítulo reconstruye el perfil de los sacerdotes doctrineros, su rol, sus funciones y sus atributos según la definición que se daba de su tarea en la legislación vigente en el mundo hispano en el periodo analizado. Con ese propósito, en el primer apartado observamos principalmente los lineamientos generales que fueron propuestos en la Recopilación de Leyes de Indias (1680), la normativa eclesiástica general para América (Concilios Novohispanos y Limeños), y los sínodos diocesanos desarrollados en el obispado del Tucumán, luego de Córdoba, espacio de nuestro interés.

En la segunda parte, incluiremos el análisis de la bibliografía que se ha dedicado al tema, precisamente al rol y funciones de los doctrineros. Ahondaremos en uno de los textos más completos y enriquecedores sobre el rol de los doctrineros en América: el Manual para párrocos de indios escrito por el obispo Alonso de la Peña Montenegro. Este manual nos permitirá observar normativas genéricas y situadas, como así también respuestas prácticas a vicisitudes cotidianas de los doctrineros. Por último, a fin de desarrollar una primera definición sobre el concepto, profundizaremos en el complejo – y extenso– ejercicio de la mediación sacerdotal. Tensionando este concepto anhelamos construir herramientas teórico– metodológicas que nos posibiliten transitar por el análisis de las fuentes de la manera más fructífera posible.

1. El doctrinero y su rol según la legislación

Las primeras menciones sobre curas doctrineros pueden observarse en las leyes de Burgos. Dichas leyes fueron sancionadas en 1512 y compusieron el primer compendio normativo que buscó ordenar el proceso de conquista de América. Fueron favorecidas por las Bulas Alejandrinas,¹⁵ las cuales legitimaban el dominio tanto espiritual como temporal sobre los territorios colonizados por España en el occidente.

¹⁴ Génesis, 12:2

¹⁵ Se denomina ‘Bulas Alejandrinas’ al grupo de cartas pontificias otorgadas por Alejandro VI entre mayo y septiembre de 1493, donde el Papa concedió el control de los territorios descubiertos en América bajo la obligación de evangelizar a los habitantes de este espacio. Sobre este asunto, Bejarano Almada sostiene que: “Cabe mencionar que estas concesiones fueron hechas a título personal a los reyes Isabel y Fernando y, a petición de ellos, incorporadas las tierras a la Corona de Castilla sin compartirlas con Aragón. Otro

El estudio y recopilación de Rubén Vargas Ugarte (1951) rescata los estatutos que precedieron ese cuerpo normativo. En su obra, el autor señala que, dentro de las instrucciones firmadas por Isabel la Católica en Medina del Campo el 20 de diciembre de 1503, ya se evidenciaba la importancia de la enseñanza de la fe sujeta a la repartición de indios¹⁶ que era:

“...procurar inducir y traer los pueblos y convertirlos a nuestra santa fe católica y enviar preladados y religiosos, clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores a la fe católica y los doctrinar y enseñar buenas costumbres” (Vargas Ugarte, 1951, p. 4).

Tanto el “envío” de preladados y religiosos como el principio de “doctrinar y enseñar buenas costumbres” se reafirmó en la sanción de las Leyes Nuevas (en 1542) y en la Recopilación de Leyes de Indias. Es en esta última donde encontramos una construcción más acabada de la idea que refería al doctrinero como: “...sacerdote a cargo de la enseñanza de la religión y la vigilancia de la moral de los pueblos indios.”¹⁷

En América, particularmente en el Virreinato del Perú, la normativa canónica durante la temprana colonia establecía que el cura doctrinero era el sacerdote y ministro que entendía la doctrina de la fe y enseñaba a los indios.¹⁸ Para cumplir con este mandato Fray Jerónimo de Loayza, obispo de Lima entre 1541 y 1575, encargó la redacción de un instructivo orientado a la conversión de las poblaciones indígenas. Publicada por primera vez en 1545, la “Instrucción del Orden que se ha de tomar en la Doctrina de los Naturales”, de Loayza, expone dos elementos claves para el desarrollo de la tarea: por un lado, la importancia del conocimiento de la lengua vernácula, y por otro, el rol del sacerdote como intermediario para la evangelización de las poblaciones indígenas.

Paralelamente, la normativa eclesiástica también iba incorporando una definición para la función de doctrinar o evangelizar de los sacerdotes. En este sentido, un cuerpo doctrinal imprescindible es el del concilio de Trento. Determinante para toda la Iglesia

elemento a resaltar es el carácter misional de estos documentos, ya que con ellos se estableció la obligación de catequizar a los indios, lo cual no había sido impuesto a los portugueses” (Almada, 2016, p. 229).

¹⁶ Se conoce como “Repartición de indios” al sistema implementado desde las primeras décadas de la colonización de las Indias, el cual tenía la finalidad de dotar de mano de obra a las explotaciones agrícolas y mineras. Se repartía un número determinado de indios entre los colonizadores españoles, y la asignación se hacía en encomienda, o sea, en una relación de patrocinio, por la cual los indios quedaban debiéndole obediencia al encomendero.

¹⁷ Leyes II, IX, X y XI (principalmente), Título I, Recopilación de Leyes de Indias (1680), disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

¹⁸ Primer concilio de Lima (1551) De los Naturales, Constitución 2, en Vargas Ugarte (1951).

católica, pero en particular para la Iglesia americana, este concilio propuso cambios significativos en las concepciones acerca del sacerdocio y sentó las bases para el impulso de los concilios y sínodos que se desarrollarían en América durante los siguientes dos siglos (Saranyana, 2009). Después del concilio de Trento y el establecimiento de curatos bajo el real patronato en 1574, los obispos procuraron especialmente sujetar las doctrinas a su jurisdicción (lo que implicaba dejarse examinar por ellos)¹⁹ y a las reglas de presentación de curas estipuladas por la Corona (Aguirre, 2020). El impacto de Trento, puede medirse en los concilios provinciales americanos que le sucedieron, éstos resultaron de carácter fundante para la Iglesia americana, siendo ambos referencia insoslayable en la construcción normativa de los años posteriores (Aguirre, 2020; Dussel, 1983; Luque Alcaide, 2001; Saranyana, 2009).

En este sentido, el tercer concilio de Lima (1582– 1583), fue el primero en incorporar los lineamientos de Trento en América. Albergó una orientación pragmática y dedicó un especial interés por la conversión de las poblaciones indígenas (Dussel, 1983; Saranyana, 2009). En este afán, los doctrineros fueron objeto de diversas legislaciones e incluso, contaron con secciones específicas orientadas a definir y delimitar su labor.²⁰ En lo que respecta a la definición del rol y sus tareas, el concilio Limense de 1582 acentuó el carácter de intermediación de los doctrineros. Sin abandonar la enseñanza del castellano, el idioma general de la instrucción de la fe pasó a ser el quechua o el aymara. La obligatoriedad de conocer las lenguas nativas por parte de los doctrineros cumplía un doble objetivo: por un lado, que la enseñanza de la doctrina se realizara en el idioma “natural” y así lograr una mayor facilidad en la comprensión de los preceptos; por otro, favorecía la supervisión de las conductas y la moral de las poblaciones indígenas, mediante las confesiones.²¹

Es importante destacar la tradición lingüística de los doctrineros del Perú, previo al tercer concilio. Desde el gobierno episcopal de Loayza –quién había desarrollado una instrucción de fe en quechua y aymara– los concilios de 1551 y 1567 habían puntualizado

¹⁹Concilio de Trento, Sesión 25, De regularibus, et monialibus. Cap. XI.

²⁰ Hacemos referencia al “Tercer catecismo” o “Catecismo por sermones”, redactado para facilitar la actividad pastoral de los misioneros, y para el caso de los doctrineros destacamos el “Confesionario para los curas de indios”: Suma de la fe católica para los enfermos, unas indicaciones para confesores, abundante información sobre la religión de los indios, etcétera. Sobre este punto véase: Juan Guillermo Durán (1982) El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584— 1585), estudio preliminar, textos, notas, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.

²¹ Actio quinta del Tercer Concilio de Lima, Constitución XVI: “Que se entienda enteramente a los indios en su confesión”.

el indispensable requisito de conocer la lengua para ejercer como doctrinero. Es por ello que el tercer concilio de Lima, presidido por el arzobispo fray Toribio de Mogrovejo, no significó un cambio radical, sino que reafirmó el carácter y los lineamientos heredados de su antecesor, y aportó herramientas prácticas para el desarrollo de las tareas doctrinales. Sustentado en la real cédula de 1580, se buscó favorecer el ordenamiento de sacerdotes que conocieran la lengua y tuvieran intención de ejercer en un beneficio, aunque no contaran con el patrimonio necesario para la titulación del mismo.²² Esta fue una preocupación que también se replicó en el concilio provincial de México.²³

A partir de la lectura comparada de los terceros concilios de México y Lima, podemos reconstruir una primera imagen del perfil que las fuentes normativas del período colonial temprano esperaban forjar del doctrinero. Las premisas generales fueron las siguientes: debían llevar una vida ejemplar, de acuerdo con el derecho canónico, ser letrados y conocer las lenguas de esta tierra, los ordenamientos debían ser reafirmados por la voluntad de los obispos y debían cumplir con un estricto examen en el que se evaluaban sus conocimientos doctrinales y su capacidad de comunicarlos. En una de las constituciones del Actio II (sobre los párrocos), el concilio se expresaba señalando que:

“Cada uno de los obispos dispute y señale en su diócesis examinadores, que examinen a los que han de ser curas de indios, y de la suficiencia, que tienen así en estas como en la lengua de los yndios (...) para los que han de ser curas le aprendan (al catecismo y la doctrina cristiana) y entiendan y enseñen por él (en la lengua de los indios”.²⁴

En sintonía con lo expresado en los concilios limenses, el primer sínodo de la diócesis del Tucumán (1597) señalaba en reiteradas oportunidades la calidad del conocimiento en lenguas que los “curas de indios” o “doctrinantes” debían tener, al ser valorados y designados para la tarea de enseñar la fe católica a las poblaciones reducidas.²⁵ Ya en su segunda constitución planteaba: “La doctrina y catecismo que se ha de enseñar a los indios sea el general que se usa en Perú en la lengua del Cuzco”.²⁶ Este requisito pervivió, por lo menos hasta el final del período colonial, dado que ninguno de los concilios celebrados con posterioridad removieron esta cláusula, aunque hubo algunos intentos por

²²Sobre la observación de esta cédula en América: (Aguirre, 2006).

²³Tercer Concilio de Lima: Constitución 31, Tercer Concilio de México: Título IV, Ley 1.

²⁴Tercer Concilio de Lima, Actio II, cap. 17.

²⁵ Constituciones 2 y 3, Primer sínodo Diocesano de Córdoba, 1597, en (José M. Arancibia, Nelson C. Dellaferrera, 1951).

²⁶ Primer sínodo de la Diócesis de Córdoba (1597), Primera parte de las constituciones sinodales (...), Constitución 2da, en Arancibia y Dellaferrera (1979).

modificarlos –como el caso del Segundo Concilio charquense– a partir de la sanción del Tomo Regio, como veremos enseguida.

Uno de los antecedentes más importantes para entender la importancia del Concilio de Charcas es la Recopilación de Leyes de Indias (1680). En ella, el cura doctrinero fue señalado como el sacerdote a cargo de la enseñanza de la religión y la vigilancia de la moral de los pueblos indios, así como de las actividades que debían realizarse en él.²⁷ La ley detallaba la importancia del doctrinero supervisando el cumplimiento de las tareas que realizaban los indios. Pese a ello no ofrecía una mirada integral ya que dejaba de lado el conocimiento de la lengua indígena, uno de los atributos que hasta ahora hemos destacado como esencial para su nombramiento, como tampoco describía cuáles eran las tareas o atributos que lo identificaban como tal.

Señala María Laura Mazzoni que, para finales del siglo XVIII, el corpus normativo que regía en América no había sido modificado de manera sustancial (Mazzoni, 2019a). Es por ello que al interior de la Iglesia americana era necesario discutir algunos aspectos que respondían tanto a la pragmática pastoral cotidiana como a los intereses reales (Luque Alcaide, 2001). Mazzoni destaca que la publicación del Tomo Regio, una Real Cédula de Carlos III del año 1769,²⁸ impactó en los concilios posteriores observándose una serie de reformas destinadas a favorecer el centralismo borbónico al interior de la Iglesia (2015). Sin embargo, los celebrados en Lima y Charcas fracasaron en la materialización de este objetivo, dado que fueron rechazados por la Santa Sede, que no aprobó sus decretales. Pese a ello, algunos autores sostienen que el Concilio de Charcas se encuadraba en una “línea de reforma netamente eclesial” que se apoyaba en las propuestas del Papa Benedicto XIV en *De Synodo Dioecesana* (1745), y no tanto en la corriente regalista (Mazzoni, 2015). Más allá de la negativa romana, este sínodo charquense reflejó cuáles fueron los ejes de discusión de los obispos, las interpretaciones en torno a la normativa y, sobre todo, la necesidad de una legislación que atendiese a las demandas locales.²⁹ Veamos algunas de ellas.

²⁷ Leyes II, IX, X y XI principalmente, del Título I, Recopilación Leyes de Indias; Puntos 6 y 7, Sección I, Tratado I, Libro I, Itinerario para párrocos de indios.

²⁸ La cédula, dictada/firmada por Carlos III, incluyó una serie de reformas institucionales muy importantes para las colonias americanas. Para el caso de la iglesia, particularmente, buscó aportar nuevos criterios para el orden de las parroquias de campaña tras la expulsión de la Orden Jesuítica de los territorios de la monarquía. Sobre este tema recomendamos las lecturas de Andrien, 2016, para el caso mexicano y para el rioplatense Barral, 2007.

²⁹ Sobre la construcción local de la Iglesia católica en el siglo XVI, en tanto institución y religiosidad, véase William Christian (1991).

A partir de la cédula del 21 de agosto de 1769, la corona borbónica buscó la revisión, centralización y modificación de algunas de las normativas eclesiológicas de América. Fue por ello que convocó al desarrollo de concilios en cada una de las arquidiócesis americanas. Una de las modificaciones más importantes en el contexto del Segundo concilio de Charcas (1774– 1778), fue la inclusión del idioma en que debía realizarse la enseñanza de la catequesis a los indios. Mientras que el proyecto inicial de los obispos era impartir el catecismo en lengua indígena, las cédulas reales reafirmaron la importancia de la castellanización (Luque Alcaide, 2001). Las tensiones al interior del concilio condujeron al desarrollo de una vía intermedia: la catequesis se debía hacer en los dos idiomas, aunque a los más pequeños se les enseñaría en castellano (Luque Alcaide, 2001, p. 485).³⁰

Cabe preguntarse por el alcance de este concilio al no haber sido aprobada su constitución. Luque Alcaide señala que los decretos sinodales de Charcas fueron editados en Cochabamba en 1854, bajo el título de “Constituciones vigentes en las diócesis de la república” (2001). Esta referencia nos permite entender la influencia del concilio charquense en sus diócesis sufragáneas, entre las que se encontraba Córdoba del Tucumán. Como veremos enseguida, la huella más importante sobre ésta última puede apreciarse en los concursos por oposición a curatos vacantes, tanto en sus convocatorias –esgrimidas por el obispo– como en las postulaciones de los sacerdotes. Tal como se señaló en el párrafo anterior, el conocimiento de lenguas indígenas seguía siendo un requisito para el nombramiento de los doctrineros, aunque su relevancia se vio claramente disminuida.

1.a) Formas de acceso a las doctrinas de indios

En nuestro proceso de reconstrucción de los perfiles normativos de los doctrineros consideramos que resulta importante analizar cuáles eran los requisitos necesarios para ejercer la tarea de catequizar y qué se esperaba de los sacerdotes a cargo de impartir los preceptos de la fe en los pueblos de indios. Es por ello que hemos repasado cómo lidiaron con ello los sínodos de la temprana colonia, pero buscamos desarrollar estas concepciones a partir de las demandas que la práctica misma reclamaba. En este sentido, avanzaremos

³⁰ Hay un tema interesante en el concilio charquense respecto a las lenguas. En los informes solicitados por los obispos a sus párrocos se solicita que estos indiquen “si los indios recibían correctamente la doctrina y en su idioma”, aunque las resoluciones posteriores — como pudimos ver— se orientan hacia otro lado.

sobre las construcciones normativas diocesanas y la lectura de los sínodos presentes en ellas.

Para acceder al beneficio o título de una doctrina era necesario que mediara un concurso por oposición o bien una designación del obispo. Al estar los indios de los pueblos de indios congregados bajo la tutela de una parroquia, los sacerdotes doctrineros –regulares o seculares– eran párrocos y debían acceder a estos títulos aprobando el examen sinodal. Para poder obtener el nombramiento en calidad de párrocos, los sacerdotes (tanto de indios como de españoles) debían cumplir con ciertos requisitos. Era necesario que hubieran cumplido los 25 años y tener expresa su profesión de fe, así como aprobar un examen sobre su conocimiento de la doctrina y su capacidad de explicar el evangelio.³¹ Quienes tuvieran varios beneficios curados debían ser privados de ellos, o bien, presentar sus dispensas para acceder al nuevo.³² En cuanto al acceso a la titularidad de parroquias con pueblos de indios había pautas específicas, como el dominio de la lengua general del pueblo en el cual recibiría el título y el conocimiento experto de la doctrina católica,³³ todo lo cual debía ser juzgado por un tribunal evaluador.³⁴ A estos requisitos se fueron sumando las advertencias sobre la idoneidad y *buen juicio* de los sacerdotes a ordenar³⁵ e, incluso, la condición de no ser deudos de los encomenderos ni de los ministros reales para evitar un conflicto de intereses.³⁶

Según las normativas del período, una doctrina/parroquia de indios contaba con alrededor de 400 feligreses que mediante el pago de sus tributos aportaban al mantenimiento de la fábrica de la parroquia y al estipendio del sacerdote.³⁷ Es fundamental señalar que existían grupos y parcialidades indígenas que no se encontraban sujetas al o a los pueblos de indios que conformaban la doctrina. Estos no contaban con

³¹ Tercer Concilio de México. Libro I, Tít. IV De ætate, et qualitate ordinandorum, et præficiendorum. 1. De Scientia ad Sacros ordines, et curam animarum necessaria.

³² Conc. Trid., Sesión 7, Decretum de Reformatione. Cap. IV Plurimum beneficiorum retentor contra canones, iis privetur.

³³ El Capítulo 3 de la Segunda Acción del Tercer Concilio de Lima, señala que el instructivo de formación común de los clérigos es el que se expresaba en el credo del Concilio de Trento. También presente en Recopilación de las leyes de Indias, Libro I, Tít. 15, Ley 12 Que declara quando los Religiosos aprobados para Doctrinas podrán ser otra vez examinados.

³⁴ Ley 4, Título XIII, libro I, Recopilación de Leyes de Indias.

³⁵ Constitución 33, Segunda Acción del Tercer Concilio de Lima; Ley 1 y 2, Título IV Tercer Concilio de México; Ley 34, Título VI, Recopilación de Leyes de Indias.

³⁶ Recopilación, Libro I, Tít. 6, Ley 34 Que los Prelados no prefieran en las Doctrinas á parientes é dependientes de Ministros, ni las provean por sus intercesiones, Pág. 26v.

³⁷ Ley XLVI, Título VI, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias y Línea 1130, Primer Sínodo de la Diócesis de Tucumán, pp. 174, por solo mencionar dos de los textos normativos que dan esa precisión.

los beneficios ni obligaciones que la doctrina exigía, sino que mantenían otro tipo de vínculos con las poblaciones de españoles que exceden los límites de este trabajo.

Un párrafo aparte amerita la cuestión de la remuneración o congrua del doctrinero. Sabemos que esta usualmente se componía de los aranceles cobrados por los oficios religiosos: bautismos, casamientos, misas y entierros, más las primicias. En su función de doctrinero, el cura párroco no podía, según lo establecía el Primer concilio de Lima, cobrar “por la administración de sacramentos”, ni “llevarse cosa alguna directa o indirectamente”.³⁸ Es decir, el doctrinero no debía percibir emolumento alguno por la administración de los sacramentos a los indios de su pueblo ya que para ello se fijaba una suma de dinero que se le entregaba a modo de paga. No obstante, ninguno de los concilios fijó una suma exacta que permitiera concluir cuál fue el estipendio total por el cargo, como tampoco fijó la uniformidad del mismo: “que en cada parroquia se ponga por el obispo su particular cura, al qual pague el encomendero el salario señalado por el obispo...”.³⁹

En el caso de la diócesis de Córdoba del Tucumán fue en el Segundo Sínodo Diocesano (1606), bajo la prelación de fray Fernando Trejo y Sanabria, que se estipuló que el doctrinero percibiría un peso por indio tributario que habitaba el pueblo.⁴⁰ Esta medida estaba presente también en las Leyes de Indias, donde se establecía que el estipendio de los doctrineros debía ser pagado de los tributos de su misma doctrina.⁴¹ Esta solución implicó que la recaudación de los tributos conllevara serias disputas entre doctrineros y encomenderos y entre doctrineros e indios.

Volviendo a la cuestión de las formas en que se ocuparon las doctrinas, podemos mencionar que uno de los aspectos que perduró a lo largo de los años y las normativas fue la designación de los doctrineros por parte del obispo. Si bien los concilios y Leyes de Indias enfatizaron en la constitución de tribunales examinadores o electores,⁴² capacitados en el examen de lenguas y contenidos doctrinales, la decisión final recaía en

³⁸ Primer concilio de Lima (1551), Constituciones de los naturales, Constitución 35, en Vargas Ugarte (1951).

³⁹ Segundo concilio de Lima (1555), Constitución 78, en Vargas Ugarte (1951).

⁴⁰ Primer sínodo del Tucumán (1597) Constitución 9, en Arancibia y Dellaferriera (1979).

⁴¹ Ley XIX, título XIII, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

⁴² Con la expresión *tribunal elector* nos referimos al conjunto colegiado reunido por el obispo para la evaluación y posterior designación de los sacerdotes que se presentaban a los concursos por oposición. La composición de estos tribunales era circunstancial, tanto en sus integrantes como en la selección de los aspectos a evaluar. Más allá de su formación contingente, estos tribunales reflejaban ciertas continuidades.

manos del obispo.⁴³ Este se reservaba el derecho de recusar y alterar el orden de las ternas seleccionadas a ocupar cada cargo vacante, teniendo en cuenta las necesidades específicas de la diócesis. Para el caso de la Diócesis de Córdoba del Tucumán, siguiendo los criterios de los concilios provinciales, el celo y la reserva en detrimento de las órdenes religiosas se materializó de manera cada vez más acentuada, llegando a mediados del siglo XVIII con doctrineros mayoritariamente seculares.⁴⁴

En sintonía con lo señalado en el párrafo anterior, Enrique Dussel, en su compilación titulada *Historia general de la Iglesia en América Latina* (1983) señalaba algunos de los procedimientos llevados a cabo durante los concursos de doctrineros. Respecto al segundo concilio de Lima:

“Se declara que los obispos tomarán siempre examen a los sacerdotes que se dedican al trabajo entre los indios, tanto religiosos como seculares; de este modo se afirma la primacía episcopal en la jurisdicción. En el magisterio, se dice, igualmente, que los sacerdotes dedicados a la evangelización de los indios deben predicar la doctrina expuesta por los obispos. Además, sería inútil una predicación en una lengua extraña a la de los indios, por lo que se exige a los doctrineros conocer la lengua de sus fieles...”⁴⁵

En las convocatorias de los concursos por oposición que hemos observado el “examen de lenguas” fue una instancia insoslayable para el nombramiento de los doctrineros.⁴⁶ El conocimiento de lenguas indígenas resultaba central al momento de evaluar la candidatura para cubrir un cargo en curatos en donde había pueblos de indios, ya sea bajo el carácter de propietario, interino o ayudante.⁴⁷ Hasta la desaparición de la función, circularon autos de convocatorias a concurso dónde se evidenciaba la valoración positiva de aquellos sujetos que demostraran conocimiento de lenguas indígenas, e incluso, se nombraba como parte del tribunal a sacerdotes que asumieran la labor específica de evaluar “en lenguas”.

Veamos los casos coincidentes con la gobernación diocesana de Juan Manuel Moscoso y Peralta (1770– 1778) y con José Antonio de San Alberto (1778– 1783). Durante la gestión del primero – cuando todavía Córdoba formaba parte de la diócesis del

⁴³ Segundo Concilio de Lima Capítulo 78, De lo que toca a los indios.

⁴⁴ Segundo Sínodo de la diócesis de Córdoba, Constitución 23, 1606.

⁴⁵ Dussel hace referencia a las constituciones 1, 2 y 3 del Segundo concilio provincial de Lima [1567—1568]. Extraído de (Dussel, 1983, p. 480).

⁴⁶ Referimos principalmente a los concursos por oposición en la Diócesis de Córdoba del Tucumán, aunque Dussel (1983) y Aguirre (2006) señalan lo mismo para los casos de Lima y Nueva España respectivamente.

⁴⁷ Sobre las gobernaciones diocesanas de la Diócesis de Córdoba: (Mazzoni, 2019).

Tucumán—⁴⁸ en los llamados a concursos para cubrir parroquias, las lenguas indígenas parecen tener un lugar importante. El concurso realizado en 1773, el primero bajo la autoridad del obispo Moscoso y Peralta, tuvo la particularidad de haber exigido la presencia de “examinadores particulares en lenguas de indios” (más precisamente en quechua, denominada lengua del común del Perú). En el auto que convoca a dicho concurso, el obispo consideraba que la demanda presente en algunos curatos era meritoria de contar con sacerdotes formados en la lengua natural de los indios, con el objetivo de cumplir con el adoctrinamiento de los mismos:

“En la ciudad de San Salvador de Jujuy en 13 de septiembre de 1773, Moscoso y Peralta, del consejo de su magistratura dijo que, hallándose congregados los examinadores sinodales nombrados por su S. Ima. (...), se subroga en lugar de este al Dr. Don Lorenzo Suárez de Cantillana, canónigo de Merced nombrado *para examinador de la lengua*, para que haga por sí y por el canónigo magistral Dr. don Pedro Joseph Gutierrez que se halla enfermo y con atención a lo que este nos ha representado de hallarse más instruido en la *lengua quechua que es la vulgar de los indios*, (...) *haciéndose constar a la margen los que fuesen aprobados en lengua para que a estos se apliquen en los curatos que la necesitan* y los otros curatos de españoles”.⁴⁹

Tres años después esta práctica vuelve a aplicarse en el concurso de 1776, donde se sostiene que:

“...y teniendo presente S.S. ser muy útil elegir examinador de Lengua por la urgencia a que pueden precisar algunos curatos que tengan esta necesidad, así mismo acordó nombrar y nombró por examinador al maestro Don Luis Trejo, cura y vicario del beneficio de Tuama [pueblo de indios perteneciente a la jurisdicción de Santiago del Estero], en quien concierne la inteligencia e instrucción precisa a quién se le hará saber para que aceptando concurra a hacer el juramento a que su ministerio corresponde. Así lo proveyó mandó y firmó su S. en el día de su fecha”.⁵⁰

En los folios subsiguientes, en particular aquellos pertenecientes al auto del concurso, el notario Dr. Joseph de Elías, señala la importancia que Moscoso y Peralta le otorgaba a la presencia de un examinador de lenguas para la oposición de los sacerdotes.

⁴⁸ Recordemos, como fue dicho arriba, que entre 1570 y 1806, Córdoba y La Rioja pertenecían a la Diócesis del Tucumán, que fue dividida en 1806, y dio lugar así a la conformación de dos obispados: el de Salta y el de Córdoba.

⁴⁹ AAC, Legajo 25, Tomo I, s/n. En ésta y en todas las citas, salvo indicación contraria, el destacado es nuestro. Nótese la firma del obispo desde San Salvador de Jujuy ya que este nunca llegó a gobernar desde la sede episcopal de la ciudad de Córdoba.

⁵⁰ AAC, Legajo 25, Tomo I, s/n. Fechado el 31/08/1776.

Pese a ello, lo que realmente se puede observar es que Moscoso y Peralta convocaba al examinador de lenguas para un concurso de curatos por oposición general, pero no hay ninguna designación específica en los autos de resolución que refiera a los pueblos de Indios o a la condición de doctrineros. El notario destacaba que el obispo otorgaba gran importancia al “conocimiento de lenguas, por las necesidades que puede haber en los distintos curatos”.⁵¹ Sin embargo, y a diferencia de los casos planteados por Aguirre, para México, algo que observamos en la diócesis del Tucumán como particularidad es que no se realizaron designaciones al cargo de doctrinero, sino que ésta fue una más de las funciones que tuvieron que cumplir los párrocos. Vale señalar que, si el sacerdote opositor buscaba demostrar su competencia en lenguas indígenas, lo hacía con el fin de poder servir como doctrinero.

Los sacerdotes de la diócesis de Córdoba eran designados mediante concursos de oposición para ocupar las parroquias (y sus capillas subrogantes). En todo el período que comprende nuestro estudio no observamos para el espacio comprendido por la jurisdicción cordobesa concursos o designaciones con la denominación de doctrinero, es decir, sacerdotes a cargo de una doctrina o parroquia presente en un pueblo de indios. Esto no significa que no haya habido sacerdotes doctrineros, ya que las fuentes nos presentan curas que se reconocían en dicha condición.⁵² Entendemos que las designaciones no son bajo esa denominación, ya que en los pueblos de indios solo se registran capillas, es decir, templos sufragáneos de parroquias, precisamente de españoles. Teniendo en cuenta que los nombramientos eran realizados para cubrir una parroquia y no una doctrina, resulta fundamental señalar que la función del doctrinero quedó subsumida entre las labores del párroco.

Un ejemplo de esto es el concurso de oposición en el que participó Policarpo Villalobos en 1776 para obtener el título del curato de Punilla, espacio del cuál era vicario interino.⁵³ Había nacido en Salta, pero residía en Córdoba desde su paso como estudiante en la Universidad, habiendo logrado su título de Maestro en Artes. Durante su

⁵¹ AAC, Legajo 25, Tomo I, s/n.

⁵² Podemos encontrar algunos ejemplos en el concurso por oposición de 1783: AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, s/n: “Dr. don Francisco Olmos (...) fui destinado por V.S.I. a servir de *Ayudante en el curato de Punilla* en donde he asistido por el espacio de dos años y meses que corren desde el día 17 de febrero del año 1781 en que fue la data del título de V.S.I hasta el 26 de mayo del corriente de 1783, *en cuyo tiempo he doctrinado 3 pueblos de indios* (mérito recomendado por su Majestad...”. AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n: Lic. Dn Domingo de Argañarás y Murgia, señala que “habiendo servido de cura doctrinero de los indios del Gran Chaco en las reducciones de Petacas y Macapillo por título (...)”.

⁵³ El curato de Punilla contaba, durante el último cuarto del siglo XVIII, con los siguientes pueblos de indios bajo su jurisdicción: San Jacinto/San Marcos, Soto, Pichana y Cosquín.

presentación no menciona el conocimiento de lenguas, ni la enseñanza de la fe a los indios. En su postulación, Villalobos hace gala de “(conocer) el mejor y más acrisolado mérito de los opuestos”, haciendo referencia a sus conocimientos sobre el canon católico.⁵⁴ Pese a ello, en el auto resolutivo del concurso, donde se expedían sobre quienes habían resultado aprobados, Villalobos figuraba aprobado en “Latinidad, moral y lengua”.⁵⁵

Como mencionamos antes, Villalobos era cura y vicario interino del curato que concursaba –Punilla– que tenía en su jurisdicción pueblos de indios: Soto, Pichana y San Marcos/ San Jacinto. Sin mencionar el “manejo de la lengua de indios” entre sus habilidades demostró conocimiento suficiente para el cumplimiento de las tareas correspondientes a su cargo. Podríamos decir que asumía las tareas de doctrinero como una de las partes que componían su labor de párroco, sin depositar en ellas una preferencia particular: los pueblos de indios eran parte de la feligresía en su conjunto.

La pérdida de relevancia del conocimiento de lenguas para los concursos de oposición estaría mostrando que uno de los atributos distintivos del doctrinero se desvanecía. Podemos observar dos posibles causas a esto. Por un lado, el grado significativo de mestizaje de las poblaciones indígenas en el Tucumán. Como ha sido estudiado, luego de las Guerras Calchaquíes, la reducción de la población originaria cayó drásticamente, no solo por las bajas humanas durante el conflicto sino a causa de los traslados (a pie y en condiciones de extrema violencia) y el reparto de los hombres como mano de obra para las estancias de hacendados que habían cooperado con las autoridades civiles (R. Boixadós, 2011; De Frank & Norma, 2013; Rodríguez, 2017). Esta reducción de la población estuvo enmarcada y fue seguida de un proceso de mestización que Sonia Tell define como “campesinización” de la población en los espacios rurales (Tell, 2008).

En segundo lugar, y como consecuencia de esta mestización y la disminución de las poblaciones indígenas, el castellano se transformó en la principal lengua en la región del Tucumán. Tal como el quechua había significado una imposición imperial por parte de los incas, el castellano había logrado en un poco más de dos siglos imponerse y convertirse en lengua común. De esta forma, el desconocimiento de la lengua quechua no resultaba excluyente para la tarea de doctrinar en pueblos de indios, teniendo en cuenta que, a diferencia de los de misión, ya eran espacios donde sus habitantes aceptaban el

⁵⁴AAC, Legajo 25, Tomo I, folio 59.

⁵⁵AAC, Legajo 25, Tomo I, folio 63.

vasallaje y los valores de vida cristiana. Es por ello que la Real cédula de 1769 encuentra un fuerte respaldo entre los obispos del Concilio charquense.

Hasta el concurso de 1778, inclusive, se mencionaba que los opositores eran evaluados “en pautas morales, latinidad y lengua”.⁵⁶ A diferencia de los concursos anteriores, en 1778 no se aclaraba exclusivamente que hubiera un sacerdote que se encargase específicamente de la evaluación de ésta última. A su vez, en este concurso los sacerdotes no se postularon a cualquier curato, sino que orientaban su oposición hacia ciertos lugares.

Para el concurso realizado en 1783 se observaba un abandono discursivo, respecto a la importancia del conocimiento de la lengua quechua, más allá de contar con indios en la Diócesis. En el auto de convocatoria al concurso de ese año solo se pide méritos y no aparece ningún examinador en lenguas dentro de los seleccionados para llevar adelante el concurso: “los opositores deben dar cuenta de sus títulos de órdenes, relación de méritos y certificaciones que los acredite...”⁵⁷ No obstante resulta fundamental destacar que algunos candidatos destacaron su conocimiento de lengua quecha como un rasgo distintivo. Un ejemplo de ello es el pedido de Brizuela quien solicitaba se le designara a la doctrina en la cual ya cumplía labores en calidad de interino, en La Rioja. En su presentación ponderaba su conocimiento de la lengua como estandarte:

“El Maestro Don Juan Gregorio de Brizuela, clérigo de menores, domiciliario del Tucumán, decide hacer oposición a la mitad del curato de Arauco, hacia la parte de la costa, donde tengo fincadas capellanías, dos con congrua suficiente que coadtuve a dicho beneficio para impetrar los sagrados órdenes (...). *hago presente a V.S. el práctico conocimiento de aquel vecindario y de más indios naturales, que con el motivo del trato y familiaridad me tienen natural inclinación por haberme criado en su pays, y que soy inteligente en el idioma de la lengua quichua, que profesan dichos naturales e igualmente persona noble legítimo descendiente de conquistadores y pobladores de la Ciudad de La Rioja como aparecerá en los documentos presentados...*”⁵⁸

Podemos señalar entonces que finalizando el siglo XVIII, en la Diócesis del Tucumán, el dominio del quechua tuvo cierto grado de importancia ya que se utilizó como argumento para obtener beneficios parroquiales. No obstante, el conocimiento de lenguas fue perdiendo gradualmente su carácter de condición para el acceso al cargo de doctrinero y

⁵⁶ AAC, Legajo 25, Tomo I, s/n.

⁵⁷ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, s/n.

⁵⁸ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, s/n. Fechado el 03/06/1780. La congrua era el pago que los sacerdotes recibían por la cura de almas de una población determinada. En el caso de los doctrineros, cobraban un peso por indio tributario del pueblo.

se transformó lentamente en un atributo, que podía ser tenido en cuenta o no, y cuya repercusión directa en los nombramientos para finales del siglo XVIII, es difícil de evaluar.

El concurso de 1793, convocado por Ángel Mariano Moscoso,⁵⁹ buscaba cubrir los cargos vacantes –por renuncia o fallecimientos– de diferentes curatos de la diócesis. Para ello convocó a oposición a aquellos sacerdotes que quisieran ocupar los cargos, examinándolos:

“...por cuanto conviene al servicio de Dios y del Rey, proveerlos en propiedad para el mejor desempeño de las obligaciones y funciones del ministerio parroquial, y para el bien espiritual de los feligreses, conforme a lo prevenido (sic.) por el Santo Concilio de Trento y las leyes del Real Patronato”.⁶⁰

Mediante esta formulación, Moscoso eludía las disputas que podía llegar a ocasionar la mención a cualquiera de los concilios y apelaba a las dos máximas fuentes de autoridad vigentes en el período: Trento y las Leyes de Indias. Tanto en la convocatoria del concurso de 1793, como en el desarrollo del mismo, no hay menciones al conocimiento de lengua, ni a su evaluación.⁶¹ Un ejemplo de ello fue la promoción del Dr. José Miguel De Castro, como titular del curato de Punilla, donde no existió mención ni referencia alguna a su conocimiento en lenguas.⁶²

Este recorrido por las convocatorias y autos conciliares nos permite vislumbrar que, para el caso de la diócesis de Córdoba de Tucumán sobre finales del siglo XVIII, los doctrineros eran aquellos sacerdotes responsables de la instrucción doctrinal (fe católica) de su feligresía y de asegurar la satisfacción de las necesidades espirituales y temporales de los fieles por sí o por comisión a otra persona, un ayudante o teniente de cura de su parroquia.⁶³ De esta manera, la función de doctrinero se suma a las responsabilidades que los párrocos asumían o les eran asignadas provocando una distancia con las normativas

⁵⁹ Era sobrino del también obispo del Tucumán Juan Manuel Moscoso y Peralta (Mazzoni, 2019, p. 112).

⁶⁰ AAC, Legajo 25, Tomo II, f. 6 y 7.

⁶¹ AAC, Legajo 25, Tomo II, f. 1— s/n.

⁶² Carta enviada por el Marqués de Sobremonte al Obispo Ángel Mariano Moscoso 27 de noviembre de 1793. AAC, Legajo 25, Tomo II, s/n.

⁶³ Valentina Ayrolo ha constatado la delegación de algunas funciones religiosas en determinadas personas de la feligresía que tenían, por ejemplo, la potestad de bautizar y otros que podían enseñar la doctrina, misión encomendada a feligreses indígenas que recibían el nombre de fiscales (2011). Sin embargo, la responsabilidad última seguía recayendo sobre el sacerdote que había sido nombrado por el obispo para tal función, teniendo que asumir la responsabilidad de las tareas bajo su mandamiento.

precedentes y construyendo localmente una figura que respondía más a su contexto que a la normativa colonial.

1.b) Funciones de los doctrineros según la normativa

En la introducción de este capítulo hemos destacado que diversos autores han buscado definir el campo de acción de los doctrineros, resultando este uno de los principales intereses de los historiadores que han abordado la temática. Los objetivos de cada investigación, las variaciones geográficas y políticas de los espacios analizados han determinado la relevancia de algunos aspectos sobre otros. A pesar de ello, hemos señalado características comunes que hacen al rol de los doctrineros. En este apartado haremos hincapié en lo señalado por la normativa respecto a estas labores. Teniendo en cuenta las particularidades espaciales, buscaremos desentramar cómo fue entendida la labor del doctrinero en los diferentes concilios, particularmente los terceros de cada provincia eclesiástica, por las razones que ya hemos señalado.

La historiografía sobre los curas doctrineros ha señalado dos funciones centrales que concernían su labor. En primer término, la enseñanza de la catequesis a los indios fue la labor que definió y dio nombre a los doctrineros. Relacionados con el ejercicio de enseñar, los doctrineros debieron asumir su condición de maestros sobrellevando la instrucción de los preceptos de la fe, la lengua castellana y los valores de civilidad hispánica.

En segundo lugar, los doctrineros ocuparon un rol fundamental en la administración temporal de los pueblos de indios. Debían elaborar los padrones que detallaran la cantidad de feligreses y la calidad de las actividades desplegadas en los pueblos, como así también las condiciones en que vivían los indios. Pero quizás el mayor desafío lo constituyó el reconocimiento de las autoridades étnicas a cargo del cabildo indígena, junto a quienes llevaron a cabo el control del trabajo en las tierras comunales, del pago del tributo, la realización de obras, el resguardo de los almacenes y la vigilancia del orden social.

- Diferencia entre doctrinero y misionero

A los fines de nuestro estudio, consideramos necesario aclarar algunas cuestiones conceptuales que frecuentemente circundan el espacio de las reducciones indígenas. Para evitar confusiones, es importante dejar en claro los atributos que correspondían a los doctrineros que los diferenciaban de los misioneros. El eje fundamental se encuentra en las potestades jurisdiccionales de uno y otro: el doctrinero era el responsable del funcionamiento de las instituciones de los pueblos que integraban la parroquia; debía atender la cura de almas de los indios asentados en ellos, asegurando el trabajo en las tierras comunales y el pago de los tributos. Por su parte, los misioneros habitaban en pueblos de indios o los visitaban de manera frecuente y llegaban a participar en las actividades desarrolladas en estos (Sánchez, 2013). Ya fuesen regulares o seculares, estos clérigos no poseían mayor autoridad que la consignada por el párroco u obispo que lo hubiese enviado (Sarreal, 2014). La responsabilidad del misionero se acotaba a la labor establecida por el período o tareas asignadas por los sacerdotes a cargo del pueblo.

En Córdoba del Tucumán los doctrineros eran los responsables últimos de los pueblos. Por la dilatada extensión y las dificultades para desplazarse a través del territorio, delegaban funciones en otros sacerdotes (ayudantes), seculares o regulares, pero no cedían su carácter de máximo responsable, dado que este atributo era inherente a su cargo.⁶⁴ Por su parte los misioneros podían cumplir labores en el pueblo, ya sea por un tiempo determinado o hasta la concreción del objetivo encargado: atención espiritual en fechas cercanas a la Pascua, confesiones, bautismos, celebraciones de la misa, etc.

Los misioneros también recibían la tarea de acercar a la fe a aquellos individuos que se encontraban por fuera de ella o que aún no habían sido evangelizados, a los que se denominaba “infiel” (Sánchez, 2013; Sarreal, 2014). Para esto se instalaban en territorios de frontera o acudían un tiempo y luego retornaban. Los misioneros debían “avanzar” en los espacios donde habitaban los infieles, con el objetivo de que éstos aceptaran la dominación y la reducción en los pueblos de indios. El ejercicio de estas misiones fue realizado por sacerdotes diocesanos y frailes, siendo estos últimos quienes ocuparon la mayor parte de las reducciones de indios en América (Sánchez, 2013).

Lía Quarleri, quien analiza el espacio misionero de la región litoral rioplatense, sostiene que las misiones fueron instancias de conversión (2012). Debemos diferenciar el concepto *conversión* del de *enseñanza de la fe*. La principal distinción radica en la

⁶⁴ Leyes II, IX, X y XI (principalmente), Título I, Recopilación de Leyes de Indias (1680), disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

aceptación previa a la sujeción española. Mientras que el término *conversión* refiere a las primeras aproximaciones –o revinculaciones– entre los religiosos y las parcialidades indígenas, la *enseñanza de los preceptos de la fe* era una práctica instituida por la Iglesia para la instrucción de sus fieles y, por lo tanto, una de las principales funciones de los doctrineros en los pueblos.

Cuando un territorio era conquistado –mediante la fuerza y/o la negociación– la población indígena era distribuida en encomiendas y se les imponía el pago del tributo al rey y a las autoridades españolas. Al mismo tiempo, la misión como estrategia de evangelización cedía espacio ante la erección de obispos, parroquias y doctrinas para los pueblos de indios. Junto con la repartición de encomiendas y la cristianización de los habitantes, se levantaban iglesias y se organizaban pueblos donde la jerarquización de la sociedad indígena producida por el orden colonial, se manifestaba en un nuevo orden espacial (Cummins, Tom y Rappaport, Joanne en: López Rodríguez, 2000).

En el imaginario del Antiguo Régimen hispánico la vida *en pueblo* tenía una connotación muy importante. El pueblo constituía el espacio privilegiado de la vida social y política, lo cual distinguía a sus habitantes como *civilizados*, opuestos a los *bárbaros* que vivían dispersos en los montes (Bustos, 2019). Guillermo Wilde señala que la idea utópica de “ciudad de Dios” se hallaba intrínseca a la labor de los sacerdotes abocados a la tarea de misionar, cuyo objetivo era la “creación de un orden espacial y temporal, caracterizado por objetos, prácticas, conceptos y cuerpos, entendidos esencialmente como cristianos” (2016, p. 63).

Los pueblos de indios eran identificados por las demás instituciones coloniales que debían garantizar su correcto funcionamiento.⁶⁵ Los indios asentados en estos contaban con tierras designadas para el trabajo común, conformaban cabildos indígenas, aceptaban la sujeción al rey a través del pago de tributos (Tell & Castro Olañeta, 2011) y conformaban una feligresía católica (R. Boixadós & Farberman, 2009) que se asentaba en dispositivos discursivos y rituales tendientes a instituir lógicas temporales y espaciales propiamente cristianas (Wilde, 2016). Según las leyes de Indias y normativas eclesiásticas, como vimos, la población residente en los pueblos de indios no podía

⁶⁵ Nos referimos al Cabildo competente de cada ciudad que mantenía el área de campaña bajo su tutela y al obispado que mantenía jurisprudencia sobre esos pueblos Leyes II y IX, Título I, Recopilación de Leyes de Indias (1680), disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

exceder los 400 tributarios, esto correspondía aproximadamente a no más de 2 mil habitantes, y su jurisdicción quedaba bajo la órbita del fuero eclesiástico y civil. Poseían capillas o parroquias según la envergadura del pueblo y un párroco –o ayudante– que atendía la cura de almas de esas poblaciones. Se encontraban insertos en la dinámica institucional y política colonial, tanto económica como socialmente, a pesar de contar con normativas particulares.

No obstante, es preciso que señalemos diferencias estructurales entre misiones y pueblos de indios. Entre ellas encontramos que:

- Las reducciones de misión podían contar con un número de habitantes mucho mayor al de los pueblos de indios. En la región del Paraguay se han registrado algunos que superaban los 6 mil habitantes, frente a los dos mil que regía en los pueblos.
- Por su ubicación geográfica, las misiones resultaban alejadas e inconexas de los pueblos de españoles, otorgándoles una relativa autonomía dentro de la dinámica regional o, como sostiene Quarleri con lazos de interacción limitados (2012). A su vez, esto permitió la incorporación selectiva de elementos de la cultura europea que, algunas órdenes (como es el caso de la jesuítica citada por Quarleri) utilizaron para asentar su poder.
- Respecto a los tributos, la normativa de las misiones también difería de la de los pueblos. En las Leyes de Indias, los artículos I y III del Título V, Libro VI, los monarcas católicos ordenaron que, si los indios se reducían por su voluntad a la fe católica, recibiendo el bautismo y asistiendo a la formación en los preceptos de la fe, no podían ser encomendados ni pagarían tasas por diez años, ni podían estar compelidos a ningún servicio. Esta legislación fue extendida hasta 20 años por la Real Cédula del 6 de marzo de 1687 y ampliada a quienes se reducían a las misiones, con el propósito de que pasaran a conformar pueblo o integrarse a ellos.
- Si bien las misiones podían contar con asentamientos estables, tierras para el trabajo común, oratorios y cabildos que acreditaran a las autoridades indígenas, no significaba que constituyeran pueblos. Era la consolidación de estas figuras institucionales las que aseguraban el control sobre el espacio y su interacción con los diferentes actores del sistema colonial.

El sistema de misiones se vio fuertemente modificado a partir de las reglamentaciones borbonas a lo largo de todo el siglo XVIII –más específicamente en la segunda mitad de

éste— ya que, como sostiene Guillermo Wilde, la promoción de misiones seculares, el aumento en el control sobre las órdenes religiosas, y el afán por aumentar la recaudación tributaria, condujo a una fuerte reorganización de los pueblos y las misiones de indios (Wilde, 2016).⁶⁶ Para el período tardocolonial, la situación de las reducciones indígenas en los valles de Ischilín, Punilla y Traslasierra, resultaba muy particular. En primer lugar, no contaba con misiones, sino con pueblos: asentamientos establecidos y organizados en constante articulación con los asentamientos de españoles (con sus habitantes y comerciantes transeúntes), con instituciones definidas y presentes (más allá de su funcionamiento real) y con doctrineros a cargo de las prácticas religiosas. En el capítulo II dedicaremos el espacio necesario para analizarlos.

- **Enseñanza de la fe**

El ejercicio de la enseñanza es quizás el aspecto más desarrollado a lo largo de todas estas páginas, por lo que no nos detendremos a reiterar todo lo que hemos destacado anteriormente. Sin embargo, resulta ineludible la mención a la tarea, dado que, como vimos, la normativa canónica denominaba como doctrineros a los sacerdotes responsables de la enseñanza de la fe católica en los pueblos de indios como parte intrínseca de su definición. Siendo uno de los roles distintivos de los doctrineros, el ejercicio de la enseñanza pervivió entre las normativas que abordaron sus tareas. Incluso, en el Segundo Concilio de Charcas de 1774, a pesar de todos los cambios que dispone respecto a la enseñanza de la catequesis en lengua castellana, se confirmó la importancia de dedicar más tiempo a la labor de enseñanza especificando un calendario de catequesis: “los adultos recibirán la doctrina dos días semanales, además de los domingos; los niños tendrán catecismo todos los días del año (lib. I, tít. 1, cap. 3)” (Alcaide, 2001, p. 484).

Fernando Mires ha señalado que, desde el principio del proceso de conquista, convergió en la figura de los sacerdotes la misión de “adoctrinar a las poblaciones

⁶⁶ Este proceso de secularización y acercamiento de los alcances de las órdenes religiosas se vio a lo largo de todo el territorio americano. Sobre estos temas Wilde ha realizado grandes aportes para el espacio ocupado por las misiones guaraníes, donde se concentraron jesuitas y franciscanos (Wilde, 1999, 2001). Para el mismo espacio recomendamos también los textos de Silvia Ratto, quien ha trabajado sobre la estructura de los pueblos de indios y sus dinámicas a lo largo del período, donde los doctrineros — mayoritariamente regulares— fueron objeto de tensión entre las parcialidades indígenas, las autoridades coloniales y otros agentes eclesiásticos (Fradkin & Ratto, 2012; Ratto, 2015). Para el caso de las doctrinas en Nueva España, recomendamos el interesante libro de Menegus y otros, (2010), el cual focaliza en el proceso de secularización a lo largo del siglo XVIII y sus particularidades locales y regionales frente a esta reestructuración.

autóctonas [en principios de la fe], a fin de integrarlas a una sociedad homogénea de vasallos” (Mires, 1987). Los sacerdotes con tareas vinculadas a la educación de las poblaciones indígenas no solo tenían que convertir las comunidades indígenas al catolicismo, sino que, por añadidura, debían asegurar la obediencia a la normativa civil para convertirlos en vasallos reales. Esta “doble evangelización” (religiosa y civil) quedaba condensada en el rol de los curas doctrineros quienes además debían influir, en el mismo sentido, a otros grupos étnicos cercanos al pueblo.

Para el caso del Río de la Plata María Elena Barral aborda el mandato de “civilizar y cristianizar” que los sacerdotes americanos debieron asumir.⁶⁷ En su estudio sobre la diócesis de Buenos Aires, Barral sostiene que los sacerdotes de la campaña constituyeron una vía sólida en la comunicación del precepto “un buen Cristiano, es un buen Ciudadano y un buen Vasallo” (Barral, 2007a, p. 102). La autora señala que fue a partir de labores como la “inspección de los párrocos sobre el cumplimiento del precepto anual por parte de los feligreses, las misiones interiores de las órdenes religiosas o las escuelas parroquiales para la enseñanza de las primeras letras, entre muchas otras” (Barral, 2007a, p. 93) las que permitieron sentar las bases estructurales del orden social colonial en los espacios rurales (Ayrolo & Barral, 2012; Barral, 2007a).

1.c) Administración temporal de los pueblos de indios

- Cabildo

En lo que refiere al rol de los doctrineros al interior de los pueblos de indios, ejercían un papel central en la elección de las autoridades indígenas que conformaban el cabildo. La misma se realizaba en la misa del 1° de enero de cada año y la aprobación recaía en manos del sacerdote.⁶⁸ A través de la legitimación de dichas autoridades el doctrinero mantenía bajo control a las parcialidades que habitaban en el pueblo sin que esto implicase un control personal directo.

Estos cabildos tenían como función, entre otras, la administración de justicia en primera instancia al interior de los pueblos, la resolución de problemas de subsistencia

⁶⁷ Para México Taylor observa “Iba implícita en esta inquietud la noción de civilización que con frecuencia tenían los curas párrocos en mente al designar su propio ministerio ya fuera con el verbo “civilizar” o hasta con el mismo nombre de “civilización”. Esta última, como estadio avanzado de la sociedad humana, implicaba el uso de la razón, el orden social y el refinamiento (...).” (Taylor, 1999 en: Barral, 2007a).

⁶⁸Ley XV, Título III, Libro VI, Recopilación de leyes de Indias, disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

(principalmente el uso y ordenamiento de las tierras comunales), la construcción de edificios o caminos en la comunidad y la mediación en las relaciones con españoles y otros grupos indígenas (Noya & Tapia, 2015). Esto no implicaba una superposición de funciones sino una jerarquización de las responsabilidades: mientras los cabildantes llevaban a cabo o hacían cumplir las tareas, los doctrineros estaban a cargo de la supervisión general de las mismas. Sin embargo, como veremos más adelante, estas relaciones no estaban exentas de conflictos.

Para poder llevar a cabo estas actividades, el Segundo concilio limense de 1567, incentivaba los buenos vínculos entre el sacerdote y el o los caciques, reconociendo la fuerte influencia de éstos sobre los indios.⁶⁹ La normativa buscaba consolidar el acercamiento de los doctrineros a ciertos líderes étnicos atribuyéndole, a estos últimos, cargos que permitían el ejercicio de la justicia en el interior del pueblo de indios y los instituía como representantes en el diálogo con las autoridades españolas. Esta práctica de facultar a determinados líderes con prerrogativas como la impartición de justicia buscaba consolidar el control sobre las poblaciones que habitaban en los pueblos de indios, reconocer a los líderes étnicos y hacerlos parte de la administración del poder en ellos y, de esta manera, prescindir de funcionarios españoles para la vigilancia.

Así, los cabildos indígenas fueron ratificados por las distintas gestiones de la dominación española, que encontraron en ellos un espacio institucional de negociación e imposición mediada por las mismas autoridades étnicas. En el artículo 10 de la Real Ordenanza de Intendentes de 1782, podemos encontrar el siguiente texto: “Consérvase a los Indios el derecho y costumbre de elegir Alcaldes y demás oficios de República que les permiten las Leyes y asista siempre a sus Juntas, y presídalas el Juez Español, sin lo qual sean nulas”.⁷⁰

La supervisión de los doctrineros sobre las autoridades cabildantes deriva de la construcción misma de su rol, pero se reafirma con el alcance de la potestad eclesiástica jurisdiccional.⁷¹ Los doctrineros contaban con la facultad de permitir o denegar el ingreso o egreso de un indio, reprender a los indios que no acatasen la normativa y denunciar a los españoles, negros o mestizos que ingresasen a los pueblos sin el permiso

⁶⁹ Segundo concilio de Lima (1567), Constitución 111, en Vargas Ugarte (1951).

⁷⁰ Real Ordenanza de Intendentes, Artículo 10, página 16.

⁷¹ Ley XXVII, Título VII, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

correspondiente. Sobre este último punto la Recopilación de Leyes de indias de 1680 establecía que:

*“Prohibimos y defendemos que en las reducciones y pueblos de indios puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos, porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios son hombres inquietos de mal vivir, ladones, jugadores, viciosos y gente perdida (...) y los negros, mestizos y mulatos, además de tratarlos mal, enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios”.*⁷²

La normativa agregaba que “Aunque los españoles, mestizos y mulatos hayan comprado tierras en los pueblos de indios y sus términos, todavía les comprende la prohibición”. Pero, incluso así, no se acató lo normado como veremos en las páginas que siguen.

- **Padrones**

En su carácter de párrocos, los doctrineros tenían la obligación de confeccionar los padrones de su feligresía. Estos registros eran un instrumento que permitía conocer la población cuyo fin último era el control y la administración política y económica del espacio.

La matrícula de indios era anual y mediante ella el doctrinero remitía información crucial al obispo.⁷³ Los puntos principales se centraban en la cantidad de habitantes y condiciones generales del pueblo; necesidad de trabajos de mantenimiento o reparación —como la acequia—, material necesario para la educación de los indios, insumos para la misa, dificultades para combatir la idolatría, etc. Esta tarea era importante para el propio doctrinero ya que los padrones condicionaban el estipendio que éste recibía. Sin embargo, una cierta ambigüedad de la ley propició las tensiones entre encomenderos y doctrineros.⁷⁴

⁷² Recopilación de Leyes de indias, Libro VI, Título III, Ley XXI.

⁷³ Ley XXVI, Título XIV, Libro III, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62. Un ejemplo de ello es el Padrón de Santa Clara de los Sarmientos (Famatina, La Rioja) confeccionado en 1806 por el cura doctrinero Joseph, Nicolas Ortiz de Ocampo, trabajado por Ayrolo (2007a), en donde se puede observar las características propias de este registro. Allí el sacerdote además de confeccionar el padrón expone en un detallado informe las características del curato, las de su feligresía y los vínculos que eran entablados con ella.

⁷⁴ Este tema fue trabajado por los diferentes concilios, aunque en el Primero de los desarrollados en Lima, en su Constitución número 79 — De lo que respecta a los españoles—, señala que: “por ello los clérigos no recabarán los tributos de los encomenderos, porque no son sus sirvientes, sino los responsables de los indios.”

Las disputas entre encomenderos y doctrineros no tardaron en hacerse visibles en el período colonial. En primer término y como mencionamos más arriba, ninguno de los concilios fijó una suma exacta que haya determinado cuál era el estipendio por el cargo, como así tampoco fijó la uniformidad del mismo: “que en cada parroquia se ponga por el obispo su particular cura, al qual pague el encomendero el salario señalado por el obispo...” (Artero Ituarte, 2019). En el caso de la diócesis de Córdoba del Tucumán fue en el Segundo Sínodo Diocesano (1606), bajo la prelación de fray Fernando Trejo y Sanabria, en el que se estipuló una primera aproximación: el doctrinero percibía un peso por indio tributario que habitaba el pueblo.⁷⁵ Esta medida estaba presente también en las Leyes de Indias, donde se instituía que el estipendio de los doctrineros debía ser pagado de los tributos de su misma doctrina.⁷⁶ Estas normativas hicieron de la recaudación de tributos un espacio de tensiones permanentes entre doctrineros y encomenderos y entre doctrineros e indios, agravado por el hecho de que el pago de los mismos en Córdoba no se realizaba mayormente en dinero sino en frutos de la tierra y trabajo (Castro Olañeta, 2010; Tell, 2006).

La autonomía de los doctrineros respecto de las autoridades civiles era contrarrestada por las visitas enviadas por la corona para levantar los padrones de tributarios. Para el espacio que nos interesa la visita del Oidor Antonio Martínez Luján de Vargas (1692– 1693) resultó fundamental, aunque la presencia de los jueces pedáneos fue un aspecto recurrente en los pueblos de indios tardocoloniales, como veremos en los casos de Punilla, Ischilín y San Javier.⁷⁷

- **Residencia**

No tenemos registros que atestigüen que los doctrineros de la diócesis de Córdoba del Tucumán residían en los pueblos de indios. Como mencionamos, en el espacio que estudiamos los párrocos cumplían funciones de doctrineros y eran por lo tanto denominados curas doctrineros. Pero por lo general se establecían en la matriz de las

⁷⁵ Primer sínodo del Tucumán (1597) Constitución 9, en Arancibia y Dellaferera (1979).

⁷⁶ Ley XIX, título XIII, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

⁷⁷ También debemos hacer mención al curato de Pocho, espacio que articula de manera constante con los señalados en el párrafo, pero optamos por no tomarlo en cuenta porque el pueblo de indios del curato (Salsacate) desaparece años antes del período que hemos elegido para nuestro recorte.

parroquias, cabeceras del curato, ubicadas en pueblos de españoles y desde allí se visitaban las capillas de indios a su cuidado.⁷⁸

Aunque no podemos afirmar que esto haya sido la regla general para toda la diócesis, observamos que los párrocos doctrineros muchas veces delegaron sus funciones de doctrina en sus ayudantes y/o tenientes de cura, resolviendo así los problemas vinculados a la residencia. Los ayudantes o tenientes de cura fueron vitales para afirmar la presencia institucional de la iglesia especialmente en los parajes más alejados y por sobre todo en los pueblos de indios.

Las constituciones del Segundo Concilio de Lima señalaban que los doctrineros que tuvieran más de un pueblo de indios a su cargo debían visitarlos por lo menos siete veces al año. Si bien su residencia debía estar asentada en el de mayor importancia, determinado por la cantidad de tributarios, la asistencia a toda la feligresía era un requisito indispensable. Esta normativa estaba pensada para los doctrineros del territorio peruano o del Alto Perú, donde los sacerdotes tenían más de un pueblo bajo su jurisdicción. En el caso del Tucumán, la legislación eclesiástica otorgaba a los doctrineros que habitaban en los pueblos de indios, un mes al año para ausentarse, período durante el cual podían resolver diligencias y trámites personales. Pero como dijimos, en Córdoba los doctrineros no vivían en ellos por lo que se adoptó la modalidad de garantizar la visita de las doctrinas integradas a sus curatos.

Pero, la presencia de los doctrineros en los pueblos de indios no fue una exigencia exclusivamente eclesiástica. Las Leyes de Indias en su Libro I, Título XIII “De los Curas y Doctrineros” (pp.109– 127) se ocupaban particularmente de todo lo concerniente a los doctrineros, en materia civil. Si bien ordenaba la doctrina de las almas como principal tarea, sus labores para con el Estado eran más amplias. Cristianizar no era solo catequizar a los fieles: también era convertirlos en súbditos a la Corona. Para ello, era necesario desarrollar estrategias de control simbólicas y físicas (Quarleri, 2012, 2018). Si bien estos controles resultaron mucho más permeables de lo que las leyes indicaban, nos interesa

⁷⁸ Respecto del lugar de residencia de los párrocos, la legislación promulgada por el Primer concilio de Lima, respondiendo a los aperebimientos establecidos por el Concilio de Trento, exhortó a los obispos y párrocos a residir permanentemente en las cabeceras de sus jurisdicciones. Primer concilio de Lima (1551), Constituciones de los naturales, Constitución 40, en Vargas Ugarte (1951); Concilio de Trento (1545 — 1563) Sesión VI, Decreto sobre la reforma, Capítulo I, disponible en <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/sacrosantoConcilioDeTrento.pdf>.

observar cuáles fueron las normativas que relacionaban la sujeción de los habitantes de los pueblos de indios con el papel de los doctrineros.

En primer lugar, el Estado colonial ordenaba “que los indios edifiquen casa para los clérigos y queden anexas a las iglesias” con el propósito de favorecer el asiento de los sacerdotes en el interior mismo de los pueblos de indios.⁷⁹ El ausentismo de los sacerdotes doctrineros fue una de las restricciones más importantes y recurrentes en todos los aparatos legales del período. Sobre ello profundizaremos en las próximas páginas. Lo que nos interesa recuperar de este punto es el objetivo de la corona: fortalecer el control sobre el espacio y asegurar el pago de los tributos correspondientes de las poblaciones asentadas en los pueblos de indios. Consideramos que la siguiente cita puede resultar esclarecedora:

“Es conveniente para la cuenta y buena razón de los tributos de indios, (...) encargamos a Arzobispos, obispos, y preladados regulares de nuestras Indias que manden a todos sus clérigos y religiosos ministros de doctrinas que tengan un libro en que matriculen a todos los que nacieren y fueren bautizados y otro libro en que escriban los nombres de los difuntos; y de lo que contase embien [sic] cada un año a nuestros Virreyes, Presidentes y Governadores [sic] certificaciones con toda fidelidad y más los padrones.”⁸⁰

Otro de los temas centrales para la corona era la cohabitación de autoridades civiles y eclesiásticas en los pueblos de indios. Respecto a ello en las Leyes de Indias podemos rastrear algunos elementos que nos ayudan a comprender estos vínculos. La Ley V del Título I (Libro I), sostenía que la correcta instrucción de los indios debía ser cuidada tanto por los virreyes –quienes ratificaban las selecciones hechas en los concursos por oposición–, como por las audiencias y por los gobernadores. Pero la legislación es mucho más prolífica en el asunto. En el Título II encontramos la siguiente ordenanza: “Que se hagan inventarios en las iglesias, que ningún doctrinero se los lleve cuando se mudare a otro beneficio y las audiencias tengan cuidado que se ejecute”.⁸¹

La cita precedente nos permite comprender la importancia para las autoridades civiles de supervisar tanto a las poblaciones indígenas como a los agentes del clero que tenían potestad sobre ellos. Este tipo de celo sobre los agentes eclesiásticos resultó una variable

⁷⁹ Ley XIX, Título 2, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

⁸⁰ Recopilación de leyes de Indias, Libro I, Título XIII, Ley XXV, página 126, disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

⁸¹ Ley XX, Título II, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62. Sobre este tema también podemos señalar la Ley V, Ley XIV y Ley XVI, todas del Título I, Libro I.

constante durante todo el período, y no solo recaía en la observación de sus prácticas sino también en la misma selección de candidatos para estos cargos. Para el examen de selección de los doctrineros la legislación encargaba un especial cuidado y atención por parte de las autoridades civiles a los examinadores eclesiásticos:

“ordenamos y mandamos a los Virreyes, Presidentes [de audiencias] y gobernadores de nuestras indias occidentales y otros qualesquier ministros, que en nuestro nombre real ejercen el patronazgo, conforme a las leyes y órdenes dadas, que cada uno en su distrito nombre una persona eclesiástica, de letras, conciencia y experiencia (...) que asista con los Examinadores a los exámenes, sin voto.”⁸²

Para el período de nuestro estudio, en las áreas rurales de Córdoba, los doctrineros compartían y, en muchos casos disputaban, competencias en los pueblos de indios con los jueces pedáneos. Estos, junto a los capitanes recaudadores y capitanes de milicias fueron el selecto y reducido grupo que representaba la “institucionalidad colonial”.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, observamos que el rol de los doctrineros involucraba mecanismos de intermediación. Por su calidad de agentes eclesiásticos constituían un puente entre el plano divino y el terrenal y, por su rol de doctrineros, eran el vínculo directo entre los habitantes del/de los pueblo/s de indios a su cargo, y las instituciones coloniales. Es por ello que la definición más acabada que hemos encontrado en las fuentes sobre los atributos y tareas de los doctrineros es la que señala Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito entre los años 1656 y 1687. Este prelado redactó una obra orientada a instruir a los doctrineros de su diócesis titulada: “Itinerario para párrocos de indios” de la que nos ocuparemos a continuación.

2. Del manual a la práctica. El caso de Alonso de la Peña Montenegro

Único en su género, teniendo en cuenta su precisión, pervivencia y carácter fundante, el *Itinerario para párrocos de indios: en que se tratan las materias más particulares tocantes á ellos para su buena administración* fue pensado como un texto que orientase a los doctrineros en sus tareas. Sustentándose en las resoluciones del Concilio de Trento, los terceros concilios provinciales realizados en América y los resultados de sus visitas canónicas, Alonso de la Peña Montenegro definió el rol de los doctrineros como el de

⁸² Ley XXXVII, Título VI, Libro I, Recopilación de Leyes de Indias, disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB—LH—1998—62.

aquellos que debían tener a su cargo el cuidado espiritual y temporal de los habitantes de los pueblos: “Es también el Doctrinero Rector, que ha de gobernar sus súbditos, no solo en lo espiritual, sino también en lo temporal y en todo aquello que convenga al bien y provecho de sus almas”.⁸³

Peña Montenegro fue obispo de la diócesis de Quito entre 1656 y 1687. Su labor pastoral estuvo marcada por la pedagogía de la fe, ya sea en la prédica a los fieles como en la formación de los sacerdotes de su diócesis. Durante sus visitas observó que eran reiterados los problemas que los sacerdotes tenían respecto a las prácticas de enseñanza de la catequesis y la administración de los sacramentos. Como resultado de estas visitas, el obispo de Quito reparó en la necesidad de normalizar y coordinar el “desempeño” de los doctrineros a cargo de las parroquias indígenas.

Considerado por muchos autores como un tratado de teología pastoral, en *Itinerario para párrocos de indios*, Peña Montenegro resumió en directrices, normativas y fórmulas prácticas la mejor forma de gestionar el adoctrinamiento de los indios en la fe cristiana. La idea de sistematizar una pastoral específica para los indígenas tenía como propósito final consolidar su fe. Si bien no presentaba ninguna novedad teológica respecto a la evangelización de indios, el *Itinerario...* fue un tratado pastoral muy preciso, que contenía instrucciones detalladas para llevar a cabo la tarea de doctrinar y por ello es su carácter de manual.⁸⁴

El texto de Peña Montenegro fue publicado por primera vez en 1668, haciendo referencia a problemáticas coyunturales de la diócesis quiteña. Sin embargo, la edición que hemos analizado para esta tesis corresponde a 1771, cuestión que denota la vigencia del texto.⁸⁵ El pragmatismo de la obra fue una de las cuestiones que permitió una mayor

⁸³ Punto 7, Sección III, Tratado I, Libro I, *Itinerario para Párrocos de Indios*.

⁸⁴ William Taylor ha trabajado en detalle el texto de Peña Montenegro, particularmente las áreas de alcance del mismo y su impacto en la literatura teológica del período. Sin embargo, consideramos necesario hacer una lectura y análisis propio del *Itinerario...* con el objetivo de poner énfasis en la tríada que hemos destacado a lo largo del texto: los doctrineros se constituían en su función de maestros, intermediarios y responsables del pueblo (W. B. Taylor, 1989). El texto de Taylor al que hacemos referencia recupera también dos de los textos vinculados a la temática: “Farol Indiano”, escrito por Francisco Rivera Calderón en 1713, y “El ayudante de cura” de Miguel Pérez de Velasco, en 1766. Ambos libros estaban centrados en la experiencia de los dos sacerdotes novohispánicos en sus años como doctrineros, labor que habían realizado la mayor parte de sus trayectorias eclesiales. Los dos textos compendian su relación con la suma teológica propuesta en los concilios provinciales y el tridentino, pero centran sus relatos en experiencias particulares y muy precisas. Ambas experiencias resultan muy enriquecedoras para ilustrar casos puntuales, pero no permiten hacer un balance general sobre las definiciones generales, funciones ni atributos, dada la especificidad vivencial a partir de la que construyen su relato.

⁸⁵ El éxito y la importancia de este texto quedan en evidencia en el hecho de haber sido reeditado cinco veces luego de su primera aparición en 1668.

difusión entre el clero americano. Es importante destacar que la obra fue redactada en un período en el que la diócesis de Quito contaba con un gran número de pueblos de indios –y muchos de ellos con una considerable densidad demográfica–, por lo que la administración de estos pueblos y gestión de los sacerdotes a cargo de ellos significaba una de las labores más importantes para Peña Montenegro.

El texto se encuentra dividido en 5 libros, cada uno de ellos compuesto por diferente número de tratados según su especificidad. Para llevar a cabo nuestro análisis nos centraremos particularmente en dos, el Libro primero: “En que se trata la elección y canónica instrucción del párroco, y de todas las demás obligaciones que tiene el doctrinero” y el Libro segundo “De la naturaleza y costumbre de los indios”. La lectura del “*Itinerario ...*” nos ha permitido abordar el accionar de los doctrineros con ciertas precisiones que escapaban el marco normativo expuesto en las legislaciones mencionadas anteriormente.

Peña Montenegro desarrolló con precisión las definiciones pertinentes a la legislación eclesiástica, poniendo el foco en la práctica cotidiana – y consuetudinaria– del ejercicio de doctrinar. La particularidad de su obra se condensa en la descripción de las funciones que el autor asigna al párroco. El obispo de Quito sostenía que el doctrinero era el responsable máximo en todo lo referente a los pueblos o reducciones de indios que estuviesen a su cargo, y específicamente definía que era quien debía asumir el control en la dirección de los trabajos en las tierras, talleres y almacenes comunes. Esta referencia está centrada en los lineamientos generales del Concilio de Trento, el cuál encomendaba a los sacerdotes a tener especial atención sobre los bienes temporales de su comunidad.⁸⁶

Es interesante notar que en los pueblos de indios de la zona chaco– misionera del Río de la Plata –entre mediados del siglo XVII y mediados del XVIII–, la actividad de los doctrineros estaba estrechamente vinculada a la administración de los bienes temporales del pueblo y al control de la mano de obra y del trabajo en las tierras comunales. En este sentido las recomendaciones de Peña Montenegro coinciden con las

⁸⁶ Concilio de Trento, Sesión. 6, Reformas, capítulo 2, *Integritas presidentium salus est subditorum*, en: *Itinerario para párrocos de indios* (1771), p. 9. Esta definición se complementa con aspectos vinculados a aranceles, administración de justicia y ausentismo presentes en fragmentos tales como: *Itinerario para párrocos de indios* (1771/1668) Punto 7, Sección III, Tratado I, Libro I; Punto 2, Sección VII, Tratado VII, Libro II; Punto 5, Prólogo, Tratado V Libro I; Punto 4, Sección I, Tratado XI, Libro II por solo señala algunos de los puntos más relevantes.

observaciones realizadas por María Laura Salinas (2009) para el nordeste del actual espacio argentino.

El vínculo entre el manual de Peña Montenegro y los estudios de Salinas acerca del espacio quiteño al chaco– misionero rioplatense, a partir de la identificación de elementos comunes que tienen que ver con la existencia de un gran número de tributarios, la relevancia comercial del pueblo en función de la provisión de productos, la población indígena como principal mano de obra para las ciudades y/o actividades de españoles, entre otros aspectos. No obstante, estas características similares no deben hacernos olvidar la complejidad del espacio americano y la multiplicidad de escenarios en los que los doctrineros desarrollaron sus actividades.

En el apartado anterior hemos señalado que la elección de los doctrineros requería de ciertos requisitos particulares y con la lectura del *Itinerario...* avanzaremos sobre ellos. Sin embargo, no debemos perder de vista que, en primer lugar, los sacerdotes que ocupaban el cargo de doctrinero eran párrocos cuya labor evangelizadora era fundamental.⁸⁷ En las primeras páginas de su obra, Peña realizó una breve reseña sobre el carácter fundante de la enseñanza católica en el proceso de conquista y la importancia de los doctrineros en el proceso de “evangelización y conquista”:

“También se dicen los ‘Párrocos Doctrineros’ porque al principio, cuando se descubrió este Nuevo Mundo, así los clérigos, como los Religiosos, que con los primeros Descubridores y Conquistadores pasaron de España a estas partes, lo primero que hicieron con los Indios, después que tuvieron alguna noticia de su idioma, fue enseñarlos y catequizarlos en los misterios de nuestra santa fe: pues sin esta diligencia no podrían administrarles algún Sacramento.”⁸⁸

Peña dirigió su obra a todos los sacerdotes. Si bien se enfocaba sobre aquellas actividades vinculadas a la cura de almas de la feligresía indígena, el texto ofició de guía para todos aquellos que tuvieron que cumplir la tarea de doctrinar.

Como ya hemos indicado, para acceder a los distintos cargos eclesiásticos, los sacerdotes debían concursar ante un tribunal examinador y ser confirmados por el obispo. Peña Montenegro señalaba que los concursos para la cobertura de los curatos vacantes, ya fueran de españoles o de indios, se realizarían en conjunto. Era obligación del tribunal examinador determinar quiénes eran los más aptos para ocupar cada uno de los curatos,

⁸⁷ *Itinerario para párrocos de indios*, Libro I, Tratado II, Sección I, Inciso 1.

⁸⁸ *Itinerario para párrocos de indios*, Libro I, Tratado I, Sección I, inciso 7.

destacando aquellos clérigos que presentaran las características adecuadas para cada uno. En este marco el obispo desarrolla una serie de fundamentos que los examinadores debían tener en cuenta a la hora de señalar candidatos a las parroquias de indios:

“...Habiendo precedido el examen en concurso de ellos, conforme al derecho, como se hace en estos Reinos en las Iglesias donde los Beneficios se proveen por oposición, nombrando Examinadores cada año, conforme a lo que manda el Santo Concilio de Trento y de los así examinados, escojan los arzobispos, y obispos tres los más dignos para cada uno de los dichos Beneficios.”⁸⁹

El tribunal examinador no solo debía contemplar al candidato en sus habilidades como párroco, sino también contar con atributos específicos, tales como el conocimiento de lenguas, de la doctrina y su capacidad de enseñarla.

Para acompañar estas exigencias el manual describe una lista de atributos que debían ser tenidos en cuenta para la selección de los aspirantes. Ya entre los primeros puntos abordados en su obra el obispo de Quito ponía el foco en “cuatro calidades” imprescindibles para ser un buen doctrinero:

“siendo clérigo; o sin él, siendo religioso: todos delante el Ordinario, han de tener estas Cuatro calidades, que son bondad de costumbres, madura edad, por lo menos veinte y cinco años, y ciencia bastante para gobernar espiritualmente sus Feligreses, administrándoles los Santos Sacramentos, cómo y cuándo el tiempo lo pidiere, y juzgare que conviene.”⁹⁰

El orden en el que se encuentran planteadas esas cuatro cualidades no es menor y refleja la intencionalidad con la que el autor ponderaba la selección de los doctrineros. En primer lugar, se menciona la “bondad de costumbres”, algo que atraviesa la selección de todos los sacerdotes y es un elemento destacado en las presentaciones de todos los opositores. De esta forma Peña Montenegro mantenía una línea estrechamente asociada a los requisitos planteados en los concilios y leyes precedentes, aunque destacaba esta cualidad en el marco de las obligaciones y prohibiciones a las que estaban sujetos los doctrineros. El autor consideraba que la “bondad” era un requerimiento esencial para acceder al título de doctrinero, con el fin de evitar las “desviaciones y vicios de toda la grey a causa de un mal pastor”.⁹¹

⁸⁹ Itinerario para párrocos de indios, Inciso 4, Sección II, Tratado I, Libro I.

⁹⁰ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado I, Sección II, Inciso 9.

⁹¹ Itinerario para párrocos de indios, La conversión de este nuevo mundo (Prefacio).

El segundo punto está relacionado con la edad –menciona el número de 25 años–, pero sobre todo con la madurez demostrada por el postulante para ejercer el oficio. Este requisito era el mismo que la normativa canónica había estipulado para la cura de almas. Pero lo que más llama la atención en la cita, es el lugar que le otorga a lo que denomina “ciencia”, es decir, el saber. Si bien en otros apartados del mismo manual se desarrolla la importancia de poseer conocimientos sobre la doctrina, el peso fundamental para la elección no está puesto solo en el conocimiento de los preceptos de la fe, sino en la capacidad de enseñarlo a sus feligreses:

“Y no solo se pide en el Doctrinero ciencia para conocer las culpas, y discernir entre ellas; sino que también se requiere ciencia para predicar a sus Parroquianos los días de fiesta, y cuando lo pida la ocasión, exhortándolos a la virtud, y enfrenándolos (sic.) a que no se desbaraten en los vicios...”⁹²

En este marco, el término “ciencia” –en el sentido de saber – se complementa con el de “evangelización”, tarea fundamental de los doctrineros, según ya hemos visto. Esta articulación no era menor para Peña Montenegro ya que retiraba el foco de lo esencialmente doctrinal –asumiéndolo como un requisito indispensable para el nombramiento eclesiástico– y le da lugar a las habilidades y características que se ven involucradas con el ejercicio del oficio:

“Infiero de lo dicho, que aunque se requiera en el Doctrinero ciencia, no se sigue de ahí, que aquel que fuere más científico, es más digno, y más a propósito para la Doctrina: porque la dignidad no se toma solamente de la ciencia; sino de la edad, y buena vida, y costumbres: y muchas veces acontece, que el que es menor en la ciencia, sea gigante en la virtud y prudencia; y como con esto edifica más que con la ciencia, así la virtud le hace más digno, y merecedor del premio.”⁹³

De cierta manera, el Obispo iba dando forma a lo que significaba ser doctrinero según su percepción. La cita anterior deja en claro que uno de los requisitos más importantes eran las habilidades para transmitir el conocimiento a las poblaciones indígenas. Consideraba que “los infieles son del cuerpo de la Iglesia en potencia, porque siendo criaturas racionales, son capaces y aptas para recibir la Fe Católica de Cristo (...)”⁹⁴. Quizás, en ese sentido, la cita más clara es la siguiente: “Y que tenga el Doctrinero obligación de predicar a los Indios, según la corta capacidad de ellos, enseñándoles los Misterios de

⁹² Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado I, Sección II, Inciso 14.

⁹³ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado I, Sección II, Inciso 17.

⁹⁴ Itinerario para párrocos de indios, Título: La conversión de este Nuevo Mundo.

nuestra santa Fe, y en particular los que son necesarios *necessitate medii* para salvarse ...”⁹⁵

Y unos párrafos más adelante vuelve a resaltar:

“Entre las obligaciones que tiene el Cura para con sus Feligreses, la que más debe continuar, es enseñarles la Doctrina Christiana, enseñándoles lo que deben creer, y obrar para salvarse: y así lo que más encarga el Concilio Tridentino, es esta enseñanza, y por eso lo encarga muchas veces, como se puede ver en la ses. 2 5. de Reformat. cap. 2, y en la ses. 22. de Sacrificio Missae, cap. 8, y en la ses. 23. cap. 1, y ses. 24.— cap. 7...”⁹⁶

El doctrinero no solo debía contar con la “ciencia” del conocimiento, sino que debía tener la virtud de saber transmitir esa fe. Este énfasis por el ejercicio de la enseñanza y la capacidad de transmitir el conocimiento tenía su reverso en la persecución a las “idolatrías”, una preocupación y una práctica vigente en el contexto en el que Peña Montenegro escribía este texto. Aunque la obra hacía referencia a la “corta inteligencia” de los indios, considerándolos con un grado de desarrollo similar al de un niño, Peña Montenegro insistía en que los sacerdotes debían “enseñar en función de las capacidades” y ponía el foco en las habilidades con las que los doctrineros deben contar para poder dar a conocer la fe católica.

A través del *Itinerario...* el Obispo dejó en claro cuáles eran las herramientas con las que los doctrineros podían hacer frente a su principal tarea. El conocimiento de la lengua era considerado un elemento clave en este sentido. Al modificar el enfoque de la tarea – poniendo el énfasis en las habilidades del sacerdote y no solo en su conocimiento– Peña Montenegro lo definía como atributo esencial cuya ausencia debía sancionarse en los casos de sacerdotes que aceptaran un beneficio en una parroquia para la cual no eran idóneos.⁹⁷ Para argumentar esta idea, sostenía que:

⁹⁵ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado I, Sección II, Inciso 14. En el afán por enfatizar el rol evangelizador de los doctrineros, Peña Montenegro recordaba el mandato del patronazgo que la corona tenía sobre los indios que habitaban en América, relacionando la misión de los sacerdotes en el nuevo mundo con el envío de Jesús a sus apóstoles. En el título “Diligencia de los reyes católicos para la conversión de los Gentiles Occidentales” señala: “Y parece necesaria consecuencia, darles el Romano Pontífice el Señorío del Nuevo Orbe, con obligación precisa de su enseñanza y Doctrina: que así ha de ser, como Cristo nuestro Maestro nos lo enseñó, cuando envió a conquistar y convertir el Mundo: Euntes ergo, docete omnes gentes (Matth.28). Enseñad a todo el mundo.” (Itinerario para párrocos de indios: Diligencia de los reyes católicos para la conversión de los Gentiles Occidentales)

⁹⁶ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado IV, Prólogo.

⁹⁷ Itinerario para párrocos de indios, Inciso 8, Sección II, Tratado I, Libro I: “Cedula, para que todos los Doctrineros sepan las lenguas de las Provincias donde fueren nombrados: la qual se despachó en 6. de Abril del año de 1629...”.

“Los sacerdotes que no saben la lengua de los Indios, habiendo otros que la sepan, pecan mortalmente cuando pretenden Doctrinas, y quando las aceptan: la razón es, porque aunque el tal Sacerdote sea hombre docto, si no sabe la lengua, está inepto para ejercer su oficio, es irregular para admitir Beneficio, que es Curato de almas, porque el oficio de Doctrinero es enseñar predicando la Ley de Dios, según aquello de Malachias, cap. 2. Labia enim Sacerdotis custodient scientiam, S^o legem requirent ex ore ^oju. .. Y aunque sus labios sean depositos de la sabiduría, y tenga boca para la palabra de Dios; será todo sin provecho si le falta la lengua, pues sin ella está inepto para predicar, y confesar...”⁹⁸

El *Itinerario*... estimulaba la enseñanza de la teología en el idioma nativo de las poblaciones, ordenaba la vigilancia constante de los sacerdotes en los pueblos – castigando el ausentismo– y desplegaba argumentos en los que fortalecía la presencia y participación de los sacerdotes en la organización de los trabajos en las tierras comunales de los pueblos que se encontraban bajo su jurisdicción.⁹⁹

Asimismo, Peña Montenegro también desarrolló cuáles consideraba las funciones inherentes al rol de párroco de indios, máximo responsable del pueblo. Para el Obispo de Quito, el doctrinero era el garante del sustento material de su feligresía:

“Es también el Doctrinero rector, que ha de gobernar sus súbditos, no solo en lo espiritual, sino también en lo temporal y en todo aquello que convenga al bien y provecho de sus almas: por lo cual tiene obligación, no solo a enseñarlos con palabras, sino también con las obras, como lo insinúa el Tridentino, ses. 6. de Reform. cap. 2. Integritas presidentium salus est subditorum...”¹⁰⁰

Corresponde aclarar que la cita recupera el Concilio de Trento y el énfasis que este pone en que los párrocos no solo debían asegurar el bienestar espiritual de su feligresía, sino también adentrarse en las cuestiones materiales que garantizaban el sustento de las mismas. Estas disposiciones coinciden con el modelo de occidentalización que se buscaba imponer durante el período colonial temprano: religión, idioma y urbanización de los espacios de residencia y prácticas cotidianas.¹⁰¹

⁹⁸ Itinerario para párrocos de indios, Libro I. Tratado I. Sección IX, Inciso 1.

⁹⁹ A partir de mediados del siglo XVI, los concilios de Lima señalaron la importancia de los pueblos como espacios donde se debía reducir y educar a los indios para “vivir en forma cristiana y policía”. Segundo concilio de Lima (1555) Constitución 22, en Vargas Ugarte (1951).

¹⁰⁰ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado primero, sección tercera, inciso 7.

¹⁰¹ Para el caso de Nueva Granada, los estudios de Marta Herrera Ángel han señalado que los pueblos de indios deben ser entendidos dentro del sistema de imposición hispana, mediante el cual se llevó a cabo la desestructuración espacial y la coacción simbólica (idioma, religión, tributo, sistema político) que rompieron las dinámicas de movilidad, usufructo y aprovechamiento de los espacios geográficos prehispánicos (Herrera Ángel, 1998).

En este sentido, la normativa eclesiástica acompañó el esfuerzo de la Corona por implementar lógicas de trabajo forzoso a las poblaciones indígenas. En los pueblos de indios se concentraban las parcialidades indígenas en un espacio determinado y reducido, permitiendo el acceso de hacendados y mineros españoles a una fuente relativamente estable de mano de obra. Asimismo, la concentración de las parcialidades indígenas en el espacio del pueblo facilitaba la tarea de la recolección de tributos.

Por otra parte, la lógica de trabajo de los pueblos de indios debe ser comprendida desde una perspectiva socio-cultural. La incorporación de las parcialidades indígenas se realizaba mediante el acuerdo con las autoridades étnicas y atravesada por el acceso a recursos de subsistencia (Morrone, 2017). Las tareas realizadas en las tierras y almacenes comunales eran supervisadas por los cabildantes indígenas. Sin embargo, no debemos perder de vista el rol de los doctrineros en este proceso de imposición cultural, teniendo en cuenta que eran precisamente los párrocos de indios quienes confirmaban y legitimaban a las autoridades étnicas.

Las labores realizadas por los habitantes de los pueblos de indios afectaban de manera directa a la manutención de los doctrineros, dado que la congrua de éstos se obtenía a partir del mismo tributo que los indios pagaban al encomendero (luego corregidor o capitán de tributos).¹⁰² A su vez, era a través del trabajo de los indios que se mantenían las condiciones y aseo de la capilla o parroquia y el pago de los aranceles civiles. Este último punto fue uno de los requisitos que interpeló de manera constante a las autoridades eclesiásticas y a la corona, aunque trabajaremos sobre este aspecto en los próximos capítulos.

Como vimos, según Peña Montenegro el doctrinero debía asistir en el ordenamiento moral de las poblaciones indígenas y en la organización de su trabajo cotidiano siendo estas tareas las que se correspondían intrínsecamente con su función. Lo observado en estudios de caso como los trabajados por Salinas, así como los de Enrique Cruz para la zona jujeña – entre otros– identificaron esta labor del doctrinero vinculada al sustento material de los pueblos señalada por Peña Montenegro. Los párrocos doctrineros supervisaban la distribución de almacenes comunitarios, la distribución de

¹⁰² Itinerario para párrocos de indios (1668) Punto 7, Sección III, Tratado I, Libro I; Punto 6, Sección IX, Tratado III, Libro II; Punto 2, Sección VII, Tratado VII, Libro II; Punto 5, Prólogo, Tratado V Libro I, Punto 4, Sección I, Tratado XI, Libro II por solo señalar algunos de los puntos más relevantes.

tierras e incluso tuvieron un papel activo en la organización de siembras y cosechas.¹⁰³ De esta forma, los doctrineros se volvían un eje vital del proceso de occidentalización, combinando “enseñanza de la fe” y “control de la fuerza de trabajo” como conceptos articuladores de su tarea.

El alcance de la jurisdicción de los doctrineros es otro de los aspectos abordados en el *Itinerario...* que afirmaba que “si el Doctrinero hace oficio de Juez entre sus súbditos, y en el fuero Sacramental de la Penitencia los ha de juzgar...”.¹⁰⁴ Teniendo en cuenta el “gobierno temporal”, el Concilio tridentino nombraba a los párrocos “jueces” de sus feligreses, el párroco doctrinero era también el juez de primera instancia de su comunidad. No hay que olvidar que, como propone Alejandro Agüero, la cultura jurídica colonial no concibe separaciones sustanciales entre religión y derecho (2009). Esto explica que las autoridades religiosas hayan participado de la resolución de conflictos a través del confesionario, por ejemplo, incluso en casos en los que la competencia era de la justicia secular (Agüero, 2009).

Por consejo, persuasión o prédica, Peña Montenegro le atribuía al doctrinero la capacidad de ejercer castigo –no físicos– para el remedio de aquellos pecados que así lo merecieran. Los castigos físicos se encontraban bajo la órbita del cabildo indígena o de las instituciones civiles correspondientes. De esta forma, el rol del doctrinero se dotaba de una serie de instrumentos que ampliaban su capacidad de interacción en el pueblo de indios y contribuían a reafirmar su predominancia al interior del mismo.

Su calidad de intermediario se veía reflejada, según Peña Montenegro, en ambas acepciones del concepto “juez” –sacramental y justicia eclesiástica–, las cuáles contribuían a reafirmar y confirmar el peso de los doctrineros en la cotidianidad del pueblo. A la calidad de juez, el *Itinerario...* le concedía una “extensión” superior que trascendía la territorialidad:

“Los párrocos tienen jurisdicción ordinaria para con sus súbditos en cuanto al Sacramento de la Penitencia, y esta jurisdicción no la tienen determinada al lugar, sino a las personas; de suerte, que el Párroco puede absolver a sus Parroquianos donde quiera que estuvieren: la razón es, porque esta no es jurisdicción contenciosa, sino voluntaria y graciosa...”¹⁰⁵

¹⁰³ Sobre estos aspectos hemos hecho mención a los trabajos de Salinas (2009, 2010a) y Cruz (2006, 2013), por solo nombrar a dos referentes en estas temáticas.

¹⁰⁴ *Itinerario para párrocos de indios*, Libro I, Tratado I, Sección II, Inciso 13.

¹⁰⁵ *Itinerario para párrocos de indios*, Libro I, Tratado VII, Sección I, Inciso 1.

La cuestión de la movilidad de las parcialidades por el espacio resultaba conflictiva para muchos de los doctrineros, particularmente para aquellos que no se encontraban residiendo en los pueblos. Muchos autores han analizado la compleja red de movilidad de las poblaciones indígenas, haciendo hincapié en las características regionales, las costumbres y las redes de intercambio que pervivían del período prehispánico (Jurado, 2013; Mendoza, 2008; Wilde, 1999, 2016).

Uno de los trabajos específicos para el espacio cordobés es el de Paula Ferrero (2017), quien analiza las estrategias que los indios de la región desplegaron para mantener relaciones de intercambio – ya sea como mecanismo de resistencia o integración– a lo largo de los siglos XVII y XVIII. El hecho de que la jurisdicción del doctrinero se definiera sobre comunidades de feligreses (indígenas en este caso) y no sobre el territorio da sustento a nuestra idea de considerar los pueblos de Indios como parte de una región eclesiástica. Entendemos que la localización de estos, en tanto nodos en el espacio, actúan como conectores de las redes relacionales de personas que circulan por la región.¹⁰⁶

La capacidad de inserción de los sujetos en una red más amplia, que sobrepasaba las miradas centradas en el actor social y otorga capacidad de agencia a los individuos, nos permite conocer las dinámicas de acción en una trama mucho más amplia y no sesgada al territorio, aportando herramientas para comprender lógicas vinculares que trascendían los límites políticos/jurisdiccionales e integrarlas como parte constitutiva de las relaciones de los sujetos. En la cita, Peña Montenegro, aunque no existía una referencia directa, reconocía las prácticas de movilidad de las parcialidades indígenas y es por ello que en su obra atañe a la jurisdiccionalidad de los doctrineros a la feligresía, dejando de lado las referencias a la territorialidad.

Pese a todas las concesiones y reivindicaciones de los doctrineros, Peña Montenegro buscó contener los excesos que éstos cometían. Específicamente nos referimos a la posibilidad de impartir justicia en primera instancia y a las penas que implicaban castigos físicos que pudieran imponer. En este punto, el obispo de Quito buscó replicar lo señalado en el Concilio de Lima, aunque no dudaba en remarcar que el fuero interior del pueblo de indios queda bajo la órbita del párroco:

¹⁰⁶ Según Ayrolo “La *región eclesiástica* es un espacio que incluye y articula las distintas agencias eclesiásticas con las del entorno político y social en un análisis que se centra, no en un recorte geográfico, económico, cultural o político, sino en la articulación y las redes establecidas por los agentes” (Ayrolo, 2018, p. 16).

“El castigar [físicamente], es acción de Juez, y Prelado; y el Cura en cuanto Cura no es Juez, ni Prelado, porque, aunque tiene jurisdicción en el fuero interior, no la tiene en el fuero exterior contencioso, como dicen los Doctores in cap. 2. de jud. & in Clement. Dudum. de Sepult. y por eso el Concilio Limense III. at. 4. cap. 8. manda que ningún Párroco castigue a los Indios, sino es que sea Vicario o Juez Eclesiástico, o tenga orden de su Obispo para poder castigar...”¹⁰⁷

El último de los ejes analizados en el *Itinerario...* en el que nos detendremos es la ponderación que Peña Montenegro hacía sobre ayudantes o tenientes de cura. El Tratado 9 detallaba las responsabilidades que correspondían a los ayudantes según el origen de su designación y el alcance que le confería.

El obispo de Quito señalaba dos categorías de coadjutoría para el desarrollo de las tareas de doctrina: las que son designadas por el propio prelado y las que corresponden a nombramientos realizados por el párroco.¹⁰⁸ En el primero de los casos, los sacerdotes designados a doctrinas se encontraban bajo la jurisdicción de los párrocos, pero podían delegar su ministerio en otros sacerdotes para que desarrollasen las tareas de adoctrinamiento.

En el caso de los coadjutores designados por el párroco, cumplían labores como ayudantes y, aunque podían desarrollar tareas de doctrinero, no eran sacerdotes ligados al pueblo de indios, sino al ejercicio general de la cura de almas. Esto quiere decir que los ayudantes designados como doctrineros por el párroco lo suplantaban en las tareas relativas al ejercicio parroquial en general, podían ser doctrineros en un pueblo de indios, a la semana siguiente casar en una capilla de pueblos de españoles o confesar a la feligresía de una parroquia o capilla determinada. La delegación de las actividades pastorales – incluidas las de doctrina– a otros sacerdotes era muy común: “(...) como los Doctrineros son Párrocos, podrán, según el Concilio, gozar de este privilegio, y *ausentarse por dos meses, dejando excusador idóneo*”.¹⁰⁹

El ausentismo de los doctrineros estaba severamente sancionado por la legislación. Las fuentes consultadas para el espacio que analizamos dan cuenta de ello. La falta de asistencia a la feligresía y el incumplimiento de las labores pastorales eran las denuncias más importantes que los visitadores recopilaban contra los doctrineros en el espacio cordobés (Artero Ituarte, 2019). En este sentido, y para poder hacer frente a estas

¹⁰⁷ Itinerario para párrocos de indios, Libro I. Tratado IV Sección XI, Inciso 1.

¹⁰⁸ Itinerario para párrocos de indios, Punto 2, Sección I, Tratado IX, Libro I.

¹⁰⁹ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado II, Sección I, Inciso 1.

tareas, la designación de ayudantes resultaba fundamental para los párrocos de indios. Es por ello que a la hora de señalar “sacerdotes idóneos”, Peña Montenegro sostiene:

“El Cura que tiene Doctrina, ora sea Clérigo, ora Religioso, siendo atitulado, ô Coadjutor puesto por el Ordinario, ô por el proprio Cura, habiéndose convenido con él, de que le ayudará puntualmente en la administración que se le encomendare de sus Feligreses, pecará mortalmente en los descuidos graves por culpa lata leve; y venialmente por la levisima, (...) pero los Párrocos, y Coadjutores sí: y así pecarán contra justicia, y en cosa grave mortalmente, y en leve venialmente.”¹¹⁰

Teniendo en cuenta estos aspectos el doctrinero podía delegar las tareas de doctrinar en otros sacerdotes que hubieran sido designados bajo su jurisdicción. Sin embargo, esto no deslindaba a los párrocos de indios de las responsabilidades de su oficio:

“el Doctrinero ha de asistir por su propia persona, y no bastará que ponga en su lugar otra tan idónea o más: porque el Tridentino en la ses. 23. c. 1. p. 1. pide la industria de la persona para residir, y la industria no se suple por otra persona: y esta personal residencia no ha de ser Physica; esto es, que personalmente asista en la Doctrina; si no moral, quiero decir, que asista diciendo Misa à sus Feligreses, enseñándoles la Doctrina, administrándoles los Sacramentos”.¹¹¹

Si bien esta cita parece entrar en contradicción con lo que venimos señalando, consideramos que, en ella, Peña Montenegro intentaba remarcar la importancia de que el doctrinero tomase con sus propias manos las tareas de doctrina: “asistiera diciendo Misa à sus Feligreses, enseñándoles la Doctrina, administrándoles los Sacramentos”.

Para finalizar, la revisión de la normativa y legislación canónica, la legislación vigente y el manual de doctrineros de Peña Montenegro, nos permite llegar a algunas conclusiones respecto de cuál era el perfil buscado y la función pensada para los curas doctrineros.

El doctrinero era el sacerdote que tenía como responsabilidad la enseñanza de la fe católica a los indios. Asimismo, era el máximo responsable de la doctrina o el pueblo

¹¹⁰ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado I, Sección XIV, Inciso 7.

¹¹¹ Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado II, Sección I, Inciso 15.

de indios y por ello debía asegurar el bienestar espiritual y temporal de sus feligreses. Además, las autoridades étnicas debían ser reconocidas por el doctrinero.

En segundo término, hemos identificado las características y atributos que, a grandes rasgos, correspondían a su perfil. En los concursos de oposición debían demostrar conocimiento de la lengua indígena (para enseñar la fe y para confesar) y erudición en la doctrina católica. En cuanto a los atributos, tanto la normativa como el *Itinerario...*, dejaban en claro la importancia que se le asignaba a la enseñanza de la fe. En este sentido destacamos el énfasis que Peña Montenegro ponía en las habilidades para enseñar y los “buenos hábitos de vida” que debía tener el sacerdote a cargo de indios.

Vimos que en algunos casos la tarea de doctrinar era realizada por un sacerdote nombrado específicamente por el obispo para desempeñar labores parroquiales en el pueblo – o los pueblos– de indios. Sin embargo, también notamos que tanto en las parroquias del obispado de Quito como en las del Tucumán y Río de la Plata, la tarea de doctrinar podía estar a cargo de un párroco o de sus ayudantes. El texto de Peña buscaba salvar las dificultades relativas a las tareas específicas de los curas de indios. Para eso escribió instrucciones prácticas para los sacerdotes que en su diócesis ejercerían el oficio de doctrineros.

El oficio de doctrinero significaba un rol y una tarea. Un rol para el cual eran designados sacerdotes específicos que debían contar con atributos determinados, aunque – por otra parte– implicaba una tarea que podía ser desempeñada por el o los curas que fueran nombrados para ella por el doctrinero a cargo. En este caso, el *Itinerario para párrocos de indios* nos ofrece una mirada similar: si bien el título del oficio recae sobre el párroco de indios, otros sacerdotes subalternos podían ejercerlo en reemplazo de él, llevando a cabo las labores y responsabilidades que atañían al rol. Esto mismo sucedía con el cuidado de almas en capillas de españoles: los ayudantes debían realizar labores vinculadas al cuidado espiritual encargado por el párroco.

A partir de los párrafos antecedentes queda en claro que el rol del doctrinero no estuvo solo ligado a la impartición de la fe entre los indígenas, sino que involucró otras tareas relacionadas a la organización de la vida comunitaria y la de su vida política (composición del cabildo indígena). El manual de Peña Montenegro permite ver la materialidad de la tarea del doctrinero ya que su tónica pragmática, vinculada a la cotidianeidad de los pueblos de indios, corre el foco de la doctrina para ubicarlo en las prácticas.

CAPÍTULO II

El trabajo de doctrinero según un perfil ideal

*“Antes de que nacieras, ya te había elegido para que fueras un profeta para las naciones”.*¹¹²

En el primer capítulo hemos esbozado una aproximación a la definición de los doctrineros en el espacio americano. Esta definición permitió dar cuenta de la labor desarrollada en la asistencia espiritual a la feligresía, a través de la enseñanza de los preceptos de la fe católica, la celebración de misas y la administración de los sacramentos. Asimismo, nos permitió adentrarnos en aspectos normativos que legitimaban el ejercicio de la autoridad sobre las comunidades indígenas tanto en el plano espiritual como material. En ese mismo capítulo, retomando las ideas de María Elena Barral señalamos la importancia del sacerdote en su rol civilizador centrándonos en su función social, no solo en la conversión al cristianismo sino como parte de una estrategia de dominación imperial. En este segundo capítulo definiremos la tarea de doctrinero recortando nuestro espacio al de Córdoba del Tucumán. Para ello nos valdremos de investigaciones realizadas para otras regiones de América principalmente Nueva España y Perú, además de las referencias para el espacio del Virreinato del Río de la Plata. Al enfoque espacial le sumaremos los cambios acontecidos entre finales del siglo XVIII y principios del XIX los que nos ofrecerán un marco referencial para entender el accionar, de estos sacerdotes a fin de delinear el perfil de los doctrineros “cordobeses” situándolos en la región eclesiástica analizada.

Los registros documentales que usaremos son los concursos, causas de la audiencia episcopal y visitas diocesanas alojados en el Archivo del Arzobispado de Córdoba. Estos instrumentos nos permitirán observar los distintos tipos de intervención de los sujetos analizados mirando cómo se adecuaban al auditorio al que dirigían su mensaje. En la búsqueda por reconstruir el perfil de los doctrineros de Córdoba del Tucumán consideramos de vital importancia la forma en la que era entendida su función por los mismos sacerdotes, por los diferentes actores sociales y la percepción que los doctrineros tenían de su rol en relación con la normativa vigente.

Una de las tesis con las que dialogaremos es la de Jeremy Boissevain respecto al rol de los intermediarios. El trabajo de este autor remite a las redes vinculares que los sujetos construyen a fin de satisfacer intereses propios y grupales, materiales y/o

¹¹² Jeremías, 1:5

simbólicos (Boissevain, 1974). Nos valdremos de su hipótesis, construida en el estudio de redes sociales en Malta y Sicilia, para analizar los lazos que se generaban entre los doctrineros y los indios, las autoridades étnicas, las autoridades diocesanas y políticas, considerando las ventajas e intereses que otorgaba la calidad de doctrinero, pero también los capitales que construían estos sacerdotes.

Para llevar a cabo nuestro estudio, consideramos algunos planos que nos permitirán esbozar definiciones sobre estas actividades y construirán el perfil de los doctrineros en el espacio. En primer lugar, centramos nuestro estudio en el concepto de intermediación de los sacerdotes y su alcance en el rol de los doctrineros. Nos detendremos en la gravitación del “conocimiento de lenguas” – indígenas– para la selección y la manutención del cargo de doctrinero, e identificaremos qué estrategias – vinculadas a este saber– aparecen presentes en los concursos por oposición, en qué períodos y en qué curatos resultaban más influyentes. Como señalamos en el capítulo anterior, según la normativa eclesiástica del período, la enseñanza de la doctrina debía llevarse a cabo en las lenguas vernáculas, por lo que el conocimiento de las mismas se convertía un requisito prioritario para la selección de los responsables.

Finalmente, el capítulo cierra el análisis volviendo a la pregunta inicial acerca de la construcción del perfil de estos curas: ¿qué significaba ser doctrinero en Córdoba del Tucumán? En este sentido, recogiendo la información anterior pondremos especial atención en la forma en la que ellos mismos interpretaban la función, recorriendo fuentes que nos permiten observar cómo fue entendido el cargo a lo largo del período y cómo fue utilizado en disputas según los interlocutores participantes (teniendo en cuenta si pertenecían al ámbito civil o eclesiástico).

1. Magisterio de la fe e intermediación

“Estas relaciones elaboradas a través del tiempo, eran el resultado del compartir los espacios de la vida diaria como así también de aquellos que constituían hitos en la vida de los feligreses: la vida y la muerte. Entonces, los curas que ya poseían

la capacidad de conmover a través de la palabra, movilizaban a través de ella a sus fieles.”¹¹³

Las tareas asignadas a los sacerdotes doctrineros los convertían en agente de mediación en tanto impartían la doctrina y enseñaban los preceptos de la fe en los pueblos de indios. Su calidad de cura de almas, esto es nexo conector entre la divinidad y su feligresía, principalmente a partir de la administración de los sacramentos, había sido instituido a partir del Concilio de Trento. Dicho concilio asignó gran relevancia a los sacramentos de la eucaristía y la confesión, como estrategia de diferenciación entre las labores de los pastores católicos y protestantes.¹¹⁴ Estas actividades, intrínsecas a la labor sacerdotal, sumaban relevancia al catolicismo en Córdoba, entre finales del siglo XVIII y toda la primera mitad del XIX (Ayrolo, 2007b). No obstante, la percepción social de esa intermediación no fue la misma en todos los espacios y ha ido cambiando a lo largo de la historia.

En la introducción de esta tesis hemos dado cuenta de las distintas nociones de intermediación a partir de las cuales pensamos nuestros sujetos de estudio (Boissevain, 1974; Dedieu, 2017; Imízcoz Beunza & Arroyo Ruiz, 2011, entre otros) e incluso hemos mencionado cómo el rol de los sacerdotes debía considerarse en estos análisis (Christian, 1991; W. Taylor, 1999, por solo mencionar algunos). Con el propósito de ahondar en este aspecto, en este apartado realizamos una mirada centrada en la intermediación de los sacerdotes en el plano político– social– cultural en los pueblos de indios del espacio de la diócesis del Tucumán a fin de poder destacar las características específicas de estos actores en la región.

Con el fin de construir un perfil de los doctrineros del área rural de Córdoba, también nos resulta primordial incorporar las lecturas sobre el ámbito rioplatense que, sin caer en un juego comparativo, nos permitan pensar patrones comunes y particulares de

¹¹³ Ayrolo, V. (2011) *La carrera política del clero. Aproximación al perfil político— clerical de algunos hombres del XIX. El caso de los de Córdoba*, en: Ferrari, Marcela (comp.): «Dossier: Acerca de los políticos y los procesos de profesionalización de la política», en PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política, 7.

¹¹⁴ Dice Ayrolo: “Esta nueva función está vinculada a la importancia que se había concedido a los sacramentos de la eucaristía y del perdón, en los que el cura debía actuar como un verdadero mediador. Un detalle que resulta interesante, (es que) la función de intermediario fue útil a la monarquía española y luego a los gobiernos independientes, en tanto y en cuanto estimuló el carácter de funcionarios de los ministros, resultado que puede apreciarse en la Provincia— diócesis de Córdoba durante principios del siglo XIX” (Ayrolo, 2006, p. 95).

uno y otro espacio. Para ello, contamos con los trabajos de María Elena Barral, quien ha analizado la campaña bonaerense en un período muy similar al de nuestro estudio. La autora abordó de manera prolífica la calidad de intermediario de los sacerdotes como agentes de “civilidad” en el espacio rural (Ayrolo & Barral, 2012; Barral, 2007a, 2009a, 2009b).

1.a) La mediación del doctrinero

*“Don Alonso, el Sabio, en la ley 62. título 6 par^a. 4a en que manda a sus tribunales y a todos los legos honren y guarden mucho a los sacerdotes porque son ‘medianeros’ entre Dios y los Hombres, y porque honrándolos honran a la santa madre Iglesia y en otra parte al mismo soberano...”*¹¹⁵

La cita que inicia este apartado corresponde a un extenso informe enviado por Joseph Nicolás Ortiz de Ocampo, párroco doctrinero de Anguinán – La Rioja– al obispo Ángel Mariano Moscoso. Dicho informe, fechado en la Navidad de 1797 reflejaba la postura del sacerdote frente a las denuncias y agravios recibidos por parte del juez pedáneo del partido. En su extensa exposición y con motivo de dar cuenta del vasto conocimiento con el que contaba el sacerdote, encontramos esta cita. Quizás apresurada, quizás dispersa, pero fiel reflejo de un sentir por parte de los clérigos y de cómo entendían su lugar en la sociedad tardocolonial. En este apartado buscamos profundizar aún más en este sentido: observar el rol de los sacerdotes rurales como intermediarios y profundizar en el caso de los doctrineros del valle de Punilla y Traslasierra.

El uso del término medianeros, destacado por el mismo Ocampo, nos permite apreciar un rasgo identitario. Saberse sujetos privilegiados en cuanto al vínculo divino los ubicaba en un plano que no muchos podían ocupar. Es por ello que en estas primeras páginas buscaremos adentrarnos en la noción de intermediación que se ajusta al rol que ejercían los sacerdotes.

Para comenzar nuestro análisis es preciso señalar qué entendemos por el término *mediación*. Hemos optado por considerar la propuesta de Bruno Latour recuperada por Gonzalo Correa Moreira quien menciona que:

¹¹⁵ A.A.C. Legajo 34, tomo II, S/N, 25 de diciembre de 1797.

“Desde los aportes de Bruno Latour una entidad mediadora es capaz de producir transformaciones y cambios en los demás actantes de la red, siendo éstos humanos y no humanos. El propio mediador constituye en sí mismo una red de diversos componentes de características híbridas, al mismo tiempo que un dispositivo que produce sus propias lógicas y conexiones durante el proceso constante de ejercicio de poder” (Correa Moreira, 2012, p. 72).

En estas palabras, Correa Moreira nos acerca dos nociones muy interesantes sobre el rol de mediación. En primer término, sugiere la posibilidad de *producir transformaciones y cambios en los demás actantes*, es decir, generar nuevas situaciones, instancias, materialidades y concepciones. En el caso de los sacerdotes, esas *transformaciones* contaban con una autoridad moral superior a la del resto de los actores sociales, dado el status social atribuido a la religión (Ayrolo, 2006).

Vinculado a este último aspecto, la cita de Correa Moreira señala que la mediación impacta en los diferentes *actantes de la red, siendo humanos y no humanos*. Más allá del plano material –personas implicadas, acuerdos/desacuerdos económicos, sociales y políticos– la propuesta considera aquellos elementos que componen el plano simbólico y el marco institucional en el que se insertan.

En el ejercicio de las mediaciones debemos incorporar todos los capitales culturales puestos en juego, como así también las coyunturas históricas que atraviesan las instituciones involucradas en el proceso de negociación, intercambio o tensión.

Para diferenciar del concepto de la *intermediación*, se vuelve a recuperar la obra de Bruno Latour quien agrega que el término *mediador*:

“...indica la existencia de un acontecimiento o la intervención de un actor que no puede definirse exactamente por sus datos de entrada y sus datos de salida. Si el intermediario se define plenamente en función de aquello que es su causa, la mediación excede siempre su condición” (Latour en: Correa Moreira, 2012, pp. 72-73).

La mediación compone, entonces la construcción de nuevas materialidades, nuevas relaciones, nuevos escenarios. Ya desde su rol de intercesor entre la naturaleza divina y la terrenal, los doctrineros ejercieron el papel de mediación en y para los pueblos de indios. En su participación articulaban instituciones, individuos, capitales simbólicos y económicos, ya sea de manera directa o indirectamente. Por el alcance y relevancia de su potestad eclesiástica, sus intervenciones resultaron determinantes frente a los diferentes conflictos, tensiones o negociaciones en el marco de los pueblos de indios.

Al analizar el desempeño de sacerdotes en la diócesis de Córdoba, particularmente para el período en el que se inserta nuestro estudio resulta indispensable recurrir a los textos de Valentina Ayrolo para recorrer diversos aspectos de la trayectoria de un importante conjunto de sacerdotes seculares detallando características que permiten construir un perfil común a partir de características sobre su origen familiar, vínculos relacionales y capitales.¹¹⁶ Respecto a estos últimos, Ayrolo sostiene que son precisamente el económico y el cultural los que le permiten acceder a la ordenación sacerdotal, pero es el capital relacional el que le permite insertarse en el espacio institucional (Ayrolo, 2014).

Siguiendo las lecturas de Pierre Bourdieu y Jean– Claude Passeron, Ayrolo destaca que estas estrategias de inserción no deben ser entendidas como decisiones individuales y aisladas, sino que se comprenden en un marco de redes complejas que articulan entre sí de forma permanente (Ayrolo, 2007b). Esta conceptualización nos permite poder comprender al sacerdote como un sujeto inserto en un entramado social al cual pertenece y que no podemos desatender para su análisis.

Ayrolo observa que, a principios del siglo XIX el 70% de los sacerdotes diocesanos era natural de Córdoba. Dentro de este grupo, solo una mínima parte (11% de ellos) no poseían apellidos pertenecientes a la élite de la ciudad mediterránea (Ayrolo, 2007b). Esto permite comprender cómo el clero local y la élite –económica y administrativa– mantenían un estrecho vínculo.¹¹⁷

Una de las referencias que Ayrolo expone sobre este estrecho vínculo entre administradores del Estado y la religión, se encuentra presente en la cita que tiene como protagonista a Juan Bautista Bustos, gobernador de Córdoba entre 1820 y 1829:

¹¹⁶ Para construir su hipótesis, Ayrolo reconstruye cuáles eran los capitales culturales y económicos con los que contaron estos individuos para acceder a su ordenación: filiación, patrimonio –sean activos propios o como albacea–, estudios alcanzados, trayectoria eclesiástica.

¹¹⁷ Son muchos los casos que podemos citar para evidenciar los estrechos lazos entre los sectores más acaudalados y el clero. Los apellidos y procedencias de la mayoría de los sacerdotes podrían ser ejemplo suficiente. Sin embargo, no solo el patrimonio familiar era determinante para acceder a un cargo eclesiástico. Existían otras estrategias vinculares, como el carácter de albacea:

“En 9 de octubre de 1781 se despachó el título de patrimonio en favor de López Crespo. Se le admitió por una capellanía de legos que fundaron doña marquesa reyes y don Felipe Crespo, como albacea de doña Catalina y doña Bernardina Saracho, en Córdoba a 16 de diciembre de 1780 sobre unas casas de dicha ciudad contiguas al colegio de Montserrat, valuadas en 6150 pesos, las cuales fueron de Lorenzo Saracho y lindan por poniente con la Calle de Santo Domingo con la carga de 30 misas rezadas en cada año y con la obligación de asistir a la catedral a los divinos oficios todos los domingos y fiestas con sus vísperas.” A.A.C. Legajo: Títulos de sacerdotes 1780— 1859, s/n. López Crespo fue doctrinero entre 1793 y 1805, años en los que fue Cura propietario y vicario del curato de Ischilín. A.A.C. Legajo: Títulos de sacerdotes 1780-1859, s/n.

“...Bustos ‘recordó’ a los cordobeses que desde hacía mucho tiempo eran parte de una unidad identitaria común. Esta identidad, recuperada de un prestigioso pasado jesuítico, se fundaba ahora no solo en esos valores (...) sino, además, en las virtudes cívicas propias del sistema republicano, las que eran presentadas como íntimamente unidas a los principios religiosos y la expresarán en más de una oportunidad los propios actores” (Ayrolo, 2007b, p. 211).

Es cierto que esto excede nuestro período de estudio, pero nos resulta muy interesante observar las referencias religiosas en el discurso político de la década de 1820 que recordaban la identidad cordobesa forjada al calor del catolicismo de impronta jesuítica (Ayrolo, 2007b). La representación que buscaba mantener, a partir de la fe, la continuidad de ciertos elementos identitarios del período colonial, incorporándolos y adaptándolos a las nuevas coyunturas, asegurando conservar una base de diálogo común y principios elementales de orden social. En el cuarto capítulo trabajaremos con el borrador de un proyecto del Alcalde de Córdoba, en el que retomaba estos principios para proponer una nueva distribución y competencias para los pueblos de indios, a finales del período colonial.

Como lo ha estudiado Barral para la diócesis de Buenos Aires, en el ámbito rural los curas también intercedieron en disputas matrimoniales, se ocuparon de sucesiones testamentarias, representaron legalmente a terceros, asumieron el control de haciendas familiares, entre otras actividades de la esfera pública. Cada una de esas labores constituía al clero en mediador social. En los curatos rurales, incluso, asumieron funciones judiciales que lentamente le fueron recortadas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII (Barral, 2007b). Para cimentar esta hipótesis, la autora sostiene que, dentro del imaginario social de las primeras décadas post-independientes, se creía que el pastor de almas debía contribuir: “a la pacificación del vecindario y a su adelantamiento” manteniendo a su feligresía en armonía como celoso guardián del orden social (Barral, 2009a, p. 153).

En los últimos años coloniales a las actividades del párroco se agregaron algunas que favorecían la mejora en las condiciones de vida de sus feligreses. Junto a la atención propiamente religiosa, los sacerdotes debían facilitar la participación de sus parroquianos en el mercado a partir de la producción agrícola y artesanal, a procurar su acceso a la tierra y a los circuitos mercantiles, difundir sus conocimientos en materia de salud e higiene, entre otras (Di Stefano, 2000). Di Stéfano sostiene que este objetivo de volver “útil” el oficio religioso, estos nuevos roles y estas nuevas preocupaciones asignadas por

la Corona a los clérigos, se relacionaban directamente con el utilitarismo que pareció invadir el pensamiento regio ilustrado del siglo XVIII (Di Stefano, 2000).

A partir de lo descripto en los párrafos anteriores, podemos decir que, hacia finales del siglo XVIII, la figura del sacerdote era la de un agente del orden social, que contribuía tanto al mantenimiento de las normativas religiosas como al de las leyes civiles, las cuales se encontraban estrechamente ligadas. Asimismo, en un período de cambios en el ámbito político, la figura del sacerdote fue uno de los pocos agentes que pervivió a los cambios políticos de la época.¹¹⁸

A diferencia de lo planteado para otros espacios, en Córdoba los curatos rurales fueron cubiertos, en la mayoría de los casos, por oriundos de la parroquia, constituyendo una de las estrategias con las que las familias más importantes afirmaban su poder y prestigio en la región (Ayrolo, 2006). En sintonía con los trabajos de Silvia Romano (1999) y Sonia Tell (2008), Ayrolo concluye que de manera semejante a lo ocurrido para el caso de Salta o Buenos Aires, el hecho de que los sacerdotes permanecieran en la campaña por un período prolongado de tiempo estuvo estrechamente vinculado a que esta residencia coincidía con las zonas más productivas desde las épocas coloniales y con los intereses particulares o familiares de esos clérigos en la zona.

Estos datos son de mucha utilidad para el análisis que nos proponemos ya que veremos cómo el perfil del cura doctrinero de la diócesis de Córdoba combinaba elementos presentes en los perfiles de mediación con particularidades propias de la zona. En el apartado que sigue vamos a analizar las prácticas o acciones de mediación de los doctrineros subrayando los elementos que los constituyen en tanto mediadores.

1. b) Prácticas de mediación: enseñanza y vida cotidiana

La participación de sacerdotes en los litigios judiciales fue frecuente, ya sea por estar involucrados personalmente o por representar intereses de familiares o terceros. Los pleitos en los que puede observarse su actuación no tienen un único motivo. Podían ser por cuestiones económicas, disputas testamentarias, denuncias por agravios, solicitadas al gobierno, etc. Sin embargo, por una decisión metodológica, hemos optado por incluir

¹¹⁸ Ayrolo repasa en la construcción de la figura del sacerdote, no solo en su proceder, sus actividades, sino también en la imagen del sacerdote. En relación a ello retoma al Concilio tridentino y cita: "... mediante el aspecto externo muestren la rectitud interior y su moral" (Concilio de Trento, sesión 14, reformatione, cap. 6, en Ayrolo, 2006, p. 104).

aquellos en los que los sacerdotes ejercieron la mediación en su carácter de doctrinero o expusieron dicha calidad para justificarla. Con este propósito, en este apartado buscaremos trabajar la condición de mediación propia de este cargo y finalizaremos con la exposición de dos casos que arrojan luz sobre algunas características trabajadas.

Fernando Mires ha señalado que, desde el principio del proceso de conquista, en la figura de los sacerdotes convergió una doble misión: “adoctrinar a las poblaciones autóctonas [en principios de la fe], a fin de integrarlas a una sociedad homogénea de vasallos” (Mires, 1987, p. 178) a la par que en la investidura de los sacerdotes que debían educar a las poblaciones indígenas recaía también la tarea de asegurar la obediencia a la normativa civil de los vasallos reales. Esta “doble evangelización” (religiosa y civil) que los curas doctrineros representaban influyó también a los otros grupos étnicos del pueblo o sus alrededores. De modo tal que podemos afirmar que el rol del doctrinero adquirió relevancia por ser representante de la sociedad colonial en lo civil y en lo económico y eclesiástico en lo relativo a la cura de las almas a su cargo (Ayrolo, 2007a; Ayrolo & Barral, 2012). En este último sentido su misión inicial era cristianizar a los nativos, convertirlos a la religión católica y luego evangelizar, concepción que implicaba el mantenimiento de la fe a partir de la prédica.

Para finales del siglo XVIII y principios del XIX cristianizar se convirtió en sinónimo de civilizar. En una de sus presentaciones al cabildo de Córdoba, Ambrosio Funes sostenía:

“Todos los tiempos nos enseñan, que no hay establecimiento que no requiera por base esencial la probidad de costumbres, porque así como ella produce el efecto recíproco en la sociedad, y con su unión todos los bienes, así la depravación causa la discordia y con esta todos los males...”¹¹⁹

Distintos autores han problematizado el concepto de “cristianizar”. Quizás sea el trabajo de William Taylor el más representativo para el caso americano – aunque no el único– teniendo en cuenta que el argumento central de la conquista fue “civilizar es cristianizar”.¹²⁰ Como complemento al estudio de Taylor, en este texto incorporamos los lineamientos propuestos por William Christian (1991). En su estudio sobre la religiosidad

¹¹⁹IEA doc. n° 6231, f. 207.

¹²⁰Para México Taylor observa que estaba implícita la noción de civilización que tenían los curas párrocos al designar su propio ministerio ya fuera con el verbo “civilizar” o hasta con el nombre de “civilización”. Esta última, como estadio avanzado de la sociedad humana, implicaba el uso de la razón, el orden social y el refinamiento (W. Taylor, 1999).

a escala local en España, Christian observa el proceso de reconstrucción de sentido por parte de los agentes intervinientes a partir características espaciales y relacionales. El autor distingue dos tipos de catolicismo. Uno poseía un carácter *universal*, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario de fiestas. Por otra parte, identifica una *Iglesia local*, teñida de características locales: con representaciones de carácter propio, con santos patronos y reliquias significativos para la comunidad y con ceremonias y calendarios marcado por la propia historia del pueblo.

Hemos mencionado anteriormente que las prácticas de los doctrineros del espacio altoperuano fueron expresiones claras de mediación. En los textos de Ariel Morrone (2017) y Nicholas Robins (2009) vemos con claridad dos planos distintos en los que ésta ha sido abordada. El primero de los autores observa que las relaciones entre doctrineros, curacas y corregidores consolidaron el poder de cada uno de estos actores sociales. Para Morrone, el doctrinero constituía uno de los ejes que componían la tríada de dominación: cabildo indígena (curacas y alcaldes) – gobierno civil (capitanes recaudadores y jueces pedáneos) – iglesia (doctrineros). Y sostiene que las negociaciones y tensiones constantes entre los agentes/representantes de cada uno de esos sectores conformaron una herramienta fundamental en la búsqueda del equilibrio que sostenía el poder colonial (Morrone, 2017).

Por su parte, Robins realiza un análisis del acontecer diario de los pueblos de indios y la incidencia de los doctrineros en él. En su investigación repara en las actividades cotidianas llevadas a cabo por las autoridades indígenas: desde el ordenamiento de las labores textiles, agrícolas, el cuidado del ganado, a la convocatoria a escuchar la doctrina, a que las poblaciones se confiesen o a participaran en la misa (Robins, 2009). Todas estas tareas eran realizadas bajo el aval y supervisión del doctrinero, quien construía y consolidaba su poder mediante estas figuras intermedias (Robins, 2009). La delegación de líderes por labores y la construcción de una estructura de poder que mediara entre los indios y el sacerdote, permitía al doctrinero asegurar el cumplimiento de sus directivas aún en períodos de ausencia.

Como ya mencionamos, la intermediación de los sacerdotes también fue analizada en el área rioplatense. Particularmente los trabajos de Barral resultan los más enriquecedores. El proceso de cristianización y civilización, sostiene esta autora, se sostuvo a partir de las prácticas periódicas llevadas a cabo por los sacerdotes, entre las que se encontraban: la inspección del cumplimiento del precepto anual por parte de los

feligreses, el desarrollo de las misiones interiores de las órdenes religiosas, el mantenimiento de las escuelas parroquiales para la enseñanza de las primeras letras, entre otras (Barral, 2007a).

En su estudio sobre la diócesis de Buenos Aires, Barral subraya que los sacerdotes rurales compusieron la herramienta más eficaz para la consolidación de la idea de que “un buen cristiano, es un buen ciudadano y un buen vasallo”, bases estructurales del orden social (Barral, 2007a, p. 102). Sostiene la autora que en las últimas décadas del período colonial el modelo ideal del párroco estaba sujeto a la conversión de los pobladores de la campaña en feligreses, hacer que cumplieran el precepto anual y “reunirlos bajo cruz y campana” (Barral, 2009a, p. 152).

A partir de lo destacado por Barral, podemos señalar que los sacerdotes rurales cumplían una función central en el ordenamiento de la población reuniendo en su figura el rol de guiar espiritualmente a los feligreses, pero también el de acompañarlos en la cotidianeidad. Intermediaron en disputas matrimoniales, se ocuparon de sucesiones testamentarias, representaron legalmente a familiares, mientras que impartían la doctrina con el fin de “combatir los pecados públicos”. Esto permite suponer que en su condición de mediadores los sacerdotes fueron reconstruyéndose y mutando su perfil a lo largo del período nutriéndose de diversas formas de intervención social.

Nos gustaría detenernos en un punto referido al rol de componedor y restaurador del orden moral y público de las poblaciones que atendía el sacerdote. Los pecados públicos, entendidos como actos que no solo ponían en peligro el alma de los fieles que los cometían, sino que perjudicaban a la entera comunidad encontraban en el cura la sanación. La responsabilidad de subsanar esos pecados, para el bien de la comunidad conjunta, implicó por parte del cura un proceso por medio del cual la gestión del perdón de Dios para el feligrés traía el bien a toda su feligresía.

Conviene realizar aquí una mención, nuevamente, al hecho de la mediación del cura en conflictos de orden civil. En un período de solapamientos jurisdiccionales entre el orden civil y el religioso, la figura del sacerdote pervivió a los cambios políticos del período 1780– 1820, erigiéndose como el portador de valores asociados al bien común y por ende al desarrollo de las comunidades. Como ejemplo para esta observación hemos decidido tomar un caso que involucra al doctrinero de Punilla, entre 1794 y 1809, Dr.

José Miguel De Castro.¹²¹ Son dos los elementos que quisiéramos recuperar de la actuación de este doctrinero. El primero refiere a una disputa iniciada con el Recolector de Tributos de los pueblos de indios de Soto y Pichana, don Pedro Vásquez de Novoa, en 1797. El segundo refiere al rol de los ayudantes de cura.

La zona a la que referimos era un espacio prominentemente agrícola y ganadero, por lo que resultaba muy importante contar con brazos para el cumplimiento de los trabajos vinculados a esta producción. Asimismo, el padrón confeccionado por José Miguel De Castro –en 1795– señalaba la presencia de 388 indios, 459 mujeres y 259 párvulos en los pueblos de indios del curato.¹²² De esta forma, podemos observar que los pueblos de indios constituyeron una fuente de mano de obra para nada despreciable.

En 1797, Vásquez de Novoa, Recolector del Tributo de los pueblos de Soto y Pichana, denunciaba ante el Gobernador Intendente de Córdoba, Rafael de Sobremonte, que el doctrinero De Castro cometía excesos “inaceptables” contra la población indígena y reclamaba la intervención de una autoridad superior. En su condición de párroco del curato de Punilla, De Castro se ocupaba de las tareas de doctrinero de los pueblos de indios de su parroquia. Sin embargo, su intervención en ellos estaba mediada por otro sacerdote: el teniente de cura Juan Nepomuceno Arcos.

Vásquez de Novoa, informaba que, realizando sus tareas, había recibido quejas del indio José Moreno contra De Castro, básicamente por el cobro excesivo de emolumentos. Este tipo de quejas, como recuerdan entre otros Sergio Serulnikov (2006) y Nicholas A. Robins (2009) en sus estudios sobre el Alto Perú, eran muy frecuentes en aquella época. Según escribe Vásquez Novoa, el cura De Castro era acusado de:

“...no querer casarlo [a Moreno] con Petrona Navarro, a menos que no le pague tres pesos seis reales y que por entierro de un párvulo les ha llevado 4 pesos al indio Ignacio Bazán. Los sacristanes [cargo que ocupaban los indios] de dichos pueblos *se me quejan diciendo que el cura los obliga* a que precisamente le den vela todas las noches y que en caso de no darle, se alumbran con la cera de la capilla”.¹²³

¹²¹ Hijo de Pablo De Castro y Petrona Arias, nació en Salta en 1757. Se instaló en la ciudad de Córdoba para formarse en el Colegio de Nuestra Señora de Monserrat obteniendo el título de bachiller y de Doctor en Teología por la Universidad de Córdoba. Fue ordenado sacerdote el 29 de septiembre de 1781 y permaneció como ayudante en la catedral de dicha ciudad. Su actividad como sacerdote rural se inició dos años más tarde. Sirvió como cura y vicario interino del curato de Traslasierra entre el 17 de noviembre de 1783 y el 3 de enero de 1794, fecha en la que fue nombrado cura propietario de Punilla. Se mantuvo en este último hasta su ascenso como canónigo de la diócesis de Salta en 1809. IEA, doc. n° 9101.

¹²² AAC, Legajo 13 (Cofradías), s/n, 5/12/1795. Sobre los pueblos de indios, cantidad de habitantes, cantidad de pueblos por parroquia, etc. hablaremos en el tercer capítulo.

¹²³ AAC, Legajo 34, tomo III, s/n, 17 de mayo de 1797.

Esta carta firmada por Novoa en Higuera, paraje cercano a ambos pueblos de indios, el 17 de mayo de 1797 da curso a un intercambio de informes por parte de los implicados y las autoridades civiles y religiosas. Tomamos la nota presentada por De Castro, respondiendo a los agravios de Novoa:

“Evacuando el informe que V.S me manda dar sobre la exacción de tres pesos, seis y medio reales que se hace a los indios de Soto y Pichana (...) solo digo que *tengo prevenido a mis ayudantes a cargo que se hallan en los 4 pueblos comprendidos en este mi beneficio* [Soto, Pichana, San Jacinto/Marcos y Cosquín], que de ningún modo exijan a los indios tributarios derechos de entierros, casamientos, informaciones y amonestaciones que pagan los demás feligreses, según la clase de cada uno; sino que tan solo en sus velorios cobren el estipendio de 12 reales por la misa de velación”.¹²⁴

La cuestión era que los aranceles percibidos en contraprestación de los servicios sacerdotales significaban un porcentaje alto de la manutención de los ayudantes que De Castro tenía en esos pueblos.¹²⁵ Al prohibirlos, los sacerdotes terminaban abandonando sus tareas en aquellos espacios.

En su respuesta, De Castro no solo se desentendía de las denuncias, sino que argumentaba citando como fuente de legitimación las prácticas llevadas a cabo en el pueblo y las normativas sinodales y consuetudinarias:

“Esta exacción se ha practicado en dichos pueblos, así por hallarse asignados estos derechos en el arancel en foja 16 y 18 como por haber sido antigua costumbre observada por mis antecesores, y que sin interrupción ha perseverado hasta aquí. Lo que en caso necesario podrá justificar el Magistral Dr Don Juan Justo Rodríguez, que fue cura de este partido. Y no solamente ha sido costumbre observada en estos pueblos, sino que también lo es en los pueblos de La Toma, que corre a cargo de los curas rectores de Córdoba. Pues según la consulta que sobre el particular tengo hecha al colector general Don Pedro Arias, me hallo informado que se cobran los mismos tres pesos a aquellos indios.”¹²⁶

¹²⁴ AAC, Legajo 34, tomo III, s/n, 17 de mayo de 1797.

¹²⁵Sobre este tema ver Ayrolo, 2001. Respecto al tema de naturales, la autora sostiene: “En todas las llamadas “Razones” [informes] que se realizaron en 1801 a pedido del Obispo sobre los aranceles cobrados en los curatos del obispado de Córdoba, figuran: naturales, indios, esclavos y pardos siempre con las mismas tasas a pagar por los servicios y los únicos servicios inventariados en todos los casos son entierros y casamientos” (Ayrolo, 2001, p.50).

¹²⁶ AAC, Legajo 34, tomo III, 17 de mayo de 1797. Las fojas a las que hace mención De Castro, señalan lo siguiente:

“Como de ordinario sucede, que los tales indios o por no tener cera o por no saberla labraron la llevan, se les piden los tres pesos, siendo el cargo de aquellos aporantarles la cera. Y así mismo el que apereciban [sic] las ¿arras? Que son los seis reales y medio”.

Por otro lado, un elemento para considerar es que, según menciona De Castro, la administración pastoral del Pueblo de la Toma estaba a cargo de los curas rectores de la catedral por lo tanto es muy factible que la parroquia de indios adscripta a la Catedral haya sido la Toma. Siendo así nuestra hipótesis adquiere más relevancia.

Esta cita nos permite observar las fuentes de legitimidad a las que apelaba el doctrinero para su accionar, pero también muestra lo contradictorio de sus argumentos. Primero señalaba: “solo digo que tengo prevenido a mis ayudantes a cargo [que] se hallan [en] los 4 pueblos comprendidos en este mi beneficio, que de ningún modo exijan a los indios tributarios derechos de entierros, casamientos, informaciones y amonestaciones que pagan los demás feligreses...” y luego decía: “Esta exacción se ha practicado en dichos pueblos, así por hallarse asignados estos derechos en el arancel en foja 16 y 18 *como por haber sido antigua costumbre observada por mis antecesores*, y que sin interrupción ha perseverado hasta aquí”. De modo tal que más que aclarar el punto, confunde.

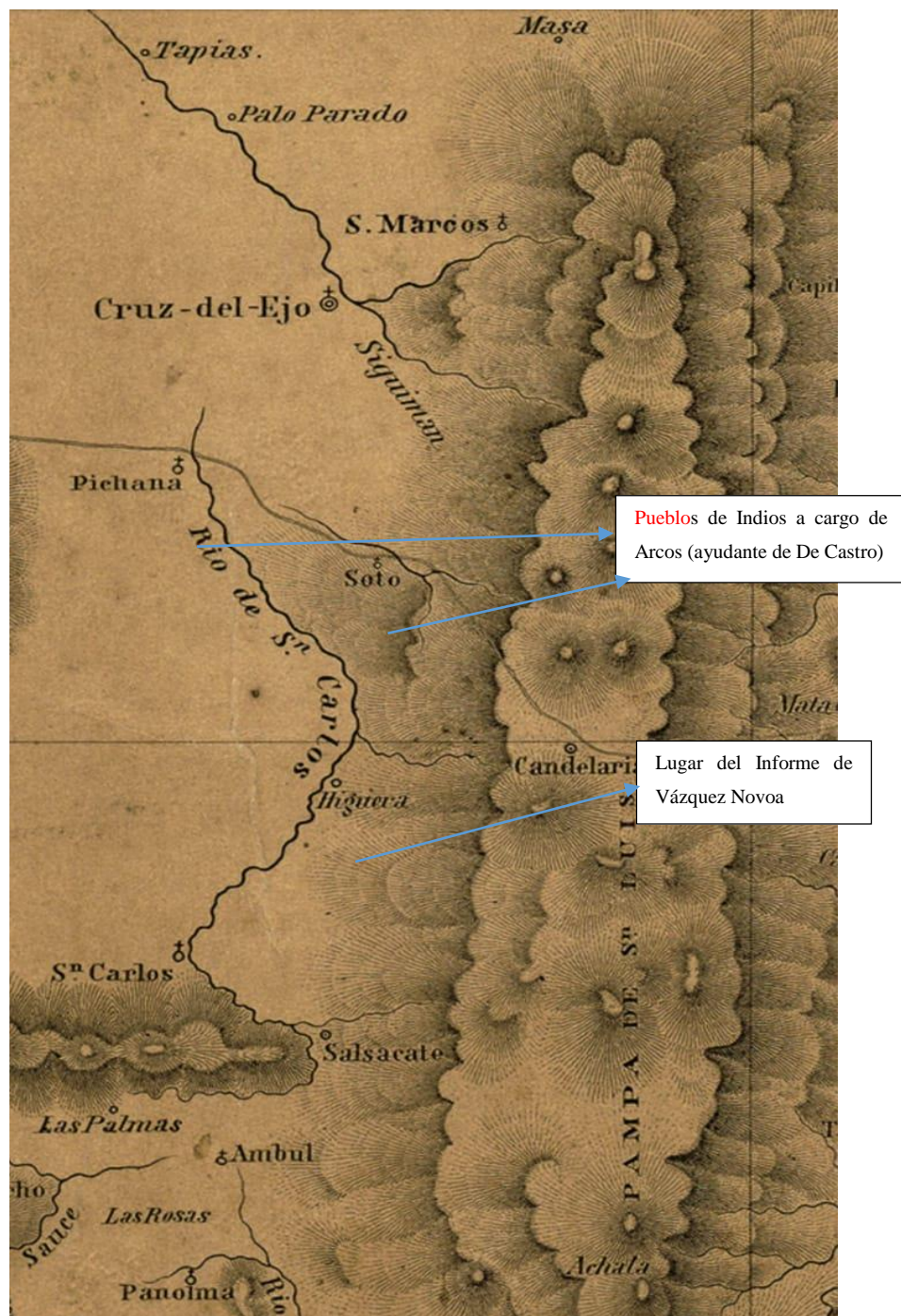
Quizás con la intención de distraer la atención de tal incongruencia De Castro consideraba que el reclamo de Vásquez de Noboa ante el gobernador intendente se correspondía con un interés personal y no con su preocupación por la mejora en las condiciones de vida de los indios. Esto puede comprenderse a partir del siguiente fragmento:

“Sin embargo, hubiera también cesado el cobro de este corto estipendio si hubiese estado cerciorado del despacho que se cita del Exmo Sr Virrey de estas Pr[ovincias], del que recién tengo noticia por el oficio que dirige a VS el Sr gobernador intendente; siendo regular que se me hubiese comunicado por el Comisionado Basques [Novoa] el citado despacho, así para haberle dado el debido cumplimiento en las parte que me correspondía como par que habiendo estado con él de acuerdo se hubiesen evitado los disturbios e inquietudes que ahora conozco se han suscitado por su errada o tal vez maliciosa inteligencia”.¹²⁷

La supuesta “maliciosa inteligencia” a la que hace mención De castro cuestionaba la fuente de la información, así como la autoridad del recolector del tributo para difundirla.

¹²⁷ AAC, Legajo 34, tomo III, 5 de junio de 1797.

Ilustración 1: “Provincia de Córdoba”. Levantado por el agrimensor Santiago Echenique, vocal encargado del Departamento Topográfico de la Provincia, en 1866”¹²⁸



¹²⁸ Grabado por Julio Viguier. Dimensiones: 610 (520) x 872 (780) mm. Archivo General de la Nación, colección Mapoteca. Código: AR— AGN— MAP01— II186 (recorte)

El segundo punto de análisis que esta fuente nos permite realizar es el rol de los ayudantes de cura. En ningún momento se puso en discusión quién era el doctrinero del pueblo de indios, aunque puede observarse que el sacerdote que llevaba a cabo la “cura de almas” de esos indios no era De Castro, sino Juan Nepomuceno Arcos.¹²⁹

Según señala De Castro, el rol de Arcos como ayudante de la parroquia se desarrollaba en la capilla de San José en Pichana y en Soto,¹³⁰ situadas en los pueblos del supuesto conflicto:

“Así ha sucedido, pues según *me informa el ayudante Maestro Don Juan Nepomuceno Arcos, que es el que corre con los dos pueblos de Soto y Pichana, [Vázquez Novoa] no solamente ha hecho saber a los indios que no han de pagar derechos de entierro sino que les ha influido el que ni deben pagar a los curas las misas ni por las ánimas; pretextando ser esta orden del Sr gobernador (...)* conminarles con la pena de 25 azotes a los que contraviniesen.”¹³¹

No contamos con las fuentes suficientes como para corroborar el relato de De Castro, pero sí podemos observar una concordancia entre lo señalado por el recaudador y el doctrinero: quien desarrollaba las labores religiosas en los pueblos era Arcos por lo tanto era factible que hubiera sido él quien imponía el cobro de los emolumentos a los indios. Además De Castro mencionó que su ayudante tenía dificultades con el cuestor a raíz de los llamados de atención que le realizaba:

“Últimamente con el actual Ayudante Maestro Arcos tienen continuas discordias por diferentes causas y motivos que por ahora omito. Solo diré que el año pasado, viendo el ayudante que se había finalizado el cumplimiento de Iglesia, sin que el Comisionado [Vázquez Novoa] hubiese cumplido con el precepto anual lo amonestó, estrechó y preciso a su cumplimiento y desde entonces se queja el ayudante de las continuas provocaciones con que lo perturba el comisionado. Ni aún yo me he visto libre de sus insultos.”¹³²

La insistencia del párroco en señalar el lugar del ayudante como responsable de las labores desarrolladas en los pueblos considerando era este su lugar de residencia, quedan desnudados en la siguiente afirmación:

¹²⁹En una lista de clérigos de 1813 se menciona: “como cura párroco de Punilla al Dr. José Miguel Castro, cura de la Punilla: ausente, y a Juan Arcos, ayudante, Mxo. Mateo Anero, ayudante, Mxo. José Antonio Bustamante, ayudante, Dr. Salvador Isasa, título de patrimonio con adhesión a la catedral (viviendo en el curato) y a Mxo. Florencio Ceballos”. AAC, Legajo 20, T. II, tomado del anexo de Ayrolo, 2003.

¹³⁰ Laura Mazzoni (2013) ubica la capilla de Glorioso Patriarca San José en el pueblo de Pichana.

¹³¹ AAC, Legajo 34, tomo III, 5 de junio de 1797.

¹³² AAC, Legajo 34, tomo III, 5 de junio de 1797.

“...que estos procedimientos en caso de ser ciertos, no son míos, sino de citado Ayudante Arcos, que allí reside, pues yo vivo en Casagrande, distante de aquellos pueblos más de veinte leguas. Y en este caso debía repetir su queja contra él, y aún ésta podía habérmela insinuado para que cerciorado de estos hechos pudiese contener al ayudante, haciéndole devolver los 4 pesos que se dice haber cobrado y de que en lo sucesivo no precise a los indios a darle luz y al mismo tiempo se evitaba el que dicho comisionado molestase a ambos juzgados con impertinentes recursos...” Firma el 5 de junio, en Casagrande, 1797.¹³³

Como hemos mencionado anteriormente, la delegación de la atención de los pueblos de indios a los sacerdotes ayudantes, para el caso de Córdoba del Tucumán, podría explicarse a partir el título de ordenación de los mismos y/o su vínculo con el lugar donde tenía sede su labor pastoral. En particular, nos detendremos en el caso de Juan Nepomuceno Arcos. El ayudante no contaba con propiedades a su nombre en el curato –como es el caso de otros sacerdotes– pero si las tenía su hermano, Josef Arcos. Josef se había casado un 29 de diciembre de 1786 con María Sabina Olmedo, descendiente del encomendero del Valle de Traslasierra, Agustín Olmedo.¹³⁴ En este contexto, Juan Nepomuceno ordenado a título de ayudante tuvo una larga estancia como teniente en las capillas rurales de Punilla (entre 1796 y 1813).¹³⁵

Este tipo de casos nos interpela sobre el tema de la mediación y sobre el curso de la propia tarea de cura de almas. Es por ello que nos interesa ver cuál fue el vínculo de Arcos con las poblaciones indígenas y sobre todo las relaciones con las restantes autoridades del pueblo, españolas e indígenas, esto último recordando que los doctrineros ocupaban un papel fundamental en su nombramiento.

Una denuncia de 1804, en contra de Vásquez de Novoa por malos tratos y violencia en público, contiene ciertos elementos que nos permiten dilucidar la relación entre Arcos y su feligresía. En el marco del litigio, uno de los indios de Soto y Pichana señalaba:

“que a *no haber mediado los respetos del* [los indios al] *ayudante de cura Maestro Arcos* y otros españoles que se hallaron allí con motivo de las fiestas, sin dudas se formalizaba una sublevación.”¹³⁶

¹³³ AAC, Legajo 34, tomo III, s/n.

¹³⁴ El matrimonio se celebra en el paraje Los Hornillos, en ese entonces estancia perteneciente a la familia Olmedo. AAC, Villa Dolores, Libro I, Casamientos de españoles e indios, San Javier, folio 11.

¹³⁵ AAC, Títulos de sacerdotes, 43, 6 de octubre de 1813.

¹³⁶ IEA, doc. N° 3791, f. 29 anv.

La situación no pasó a mayores, pero fue suficiente para que el Protector de Pobres y Naturales, Francisco de Recalde, recuperara y enfatizara los reclamos de los habitantes de Soto y Pichana. No obstante, sumó al considerando al sacerdote como cómplice de la violencia de Vásquez. Entre una larga serie de argumentos expuestos por el Protector, encontramos un fragmento que resulta muy ilustrativo sobre los vínculos entre el ayudante y el recaudador:

“Mucho se empeña el señor cura en aplaudir la aptitud de Novoa y su eficiencia en la recaudación de tributos. Uno y otro ponderan lo insoportable de esta ocupación. Más el señor cura no advierte que [a] él la apetece, porque en ella misma logra sus resarcimientos poniendo en dependencia a los indios, oriundos y ahijados que le faciliten por aquellos vastos desiertos deslindantes de varias jurisdicciones el paso franco a sus latrocinios y violencias. Por más que el señor cura pretende purgarlo de estos crímenes, lo practica de un modo tan vacilante que parece hallarse sorprendido y aún reprendido de la fuerza imperiosa de la verdad.”¹³⁷

Los indios parecían reconocer un acuerdo entre el recaudador y el sacerdote relativo al cobro de los sacramentos. Pero lo que nos interesa destacar es cómo los indios del pueblo reconocían en el ayudante una figura de autoridad. Es gracias a él que se habían logrado calmar las voluntades de insubordinación de quienes fueron agredidos. Esto nos deja entrever que el sacerdote había conseguido trascender el vínculo iniciado a través de la fe consolidando su función asociada al orden. Esta disputa entre las autoridades eclesiásticas y civiles no debe ser leída de forma corporativa (curas contra jueces pedáneos) sino en función de los grupos sociales que unos y otros integraban. Por ello podemos sostener que los enfrentamientos entre las figuras públicas del período resultaban coyunturales y no estructurales.

Por otro lado, la denuncia de Recalde deja entrever que los acuerdos entre Novoa y Arcos incluían aspectos económicos. Si bien no contamos con las fuentes necesarias para poder determinar y aseverar esa presunción, el conchabo de indios de los pueblos en las estancias vecinas fue recurrente a lo largo de todo el período (Castro Olañeta, 2010, 2006b; Tell, 2006, 2012). Enseguida ahondaremos en esta cuestión revisitando la normativa pertinente y el impacto que el conchabo tenía en esos pueblos según la perspectiva de los doctrineros.

¹³⁷IEA, doc. N° 3791, f. 29 anverso.

Retomando la denuncia de 1797, resulta interesante centrarnos en los roles de los participantes. La denuncia del recaudador de tributos es contra De Castro, el doctrinero, y no hacia el teniente de cura a cargo del pueblo con quien parece estar en connivencia. Por su parte, De Castro se basaba en los informes de sus ayudantes para desprestigiar la acusación presentada en su contra.

Todo lo que venimos diciendo hasta acá nos permite dar cuenta del recorrido más usual de los doctrineros de Córdoba. De Castro era el doctrinero de los pueblos de Soto, Pichana, San Marcos y Cosquín por ser párroco de Punilla. Asumía dicha condición al ser nombrado cura y vicario propietario de Punilla. No obstante, delegaba esa labor en un ayudante de la parroquia –Arcos–, quien cumplía con sus labores espirituales en la capilla de Pichana. Como hemos destacado anteriormente, esta delegación de actividades instituía al teniente con todas las potestades eclesiásticas que corresponden para llevar a cabo la cura de almas de esa feligresía, pero no eximían a De Castro de la responsabilidad última sobre los pueblos de indios.

Quizás una de las características centrales del extenso curato de Punilla haya sido que durante todo el período que pretendemos observar la actuación de sus doctrineros no tuvo una presencia directa en los pueblos de indios, sino que delegó sus funciones en ayudantes, generando una instancia de mediación que, como vimos, fue motivo de tensiones y disputas. Volveremos más adelante sobre este doctrinero.

2. La lengua como herramienta de intermediación

El espacio del Tucumán ha sido caracterizado por ser escenario de un proceso consolidado de prácticas multiculturales, que no solo existieron, sino que fueron atravesadas por diferentes instancias: conflictos, acuerdos, imposiciones, nuevos conflictos, nuevos acuerdos (Lorandi, 2008). Esta historia de marchas y contramarchas refleja las características de una sociedad tan dinámica como la movilidad misma de los sujetos en su interior.

Los cambios político– organizacionales que la corona española buscó instalar en América durante el período finisecular, abonaron una reorganización en el control de las áreas rurales. En el caso del Tucumán, ésta se estructuró a partir de la religión y la justicia, siempre atravesado de la lengua como herramienta principal. En este sentido, consideramos que el papel de los doctrineros resulta prioritario para el desarrollo de estas

prácticas. Tanto en la enseñanza de la religión como de la lengua, estos sacerdotes asumieron la tarea de consolidar simbólicamente la dominación española.¹³⁸

Ya hemos indicado que los sacerdotes no eran simples emisarios, sino que actuaban en función de una multiplicidad de intereses que confluían en su figura: los propios, los de la Iglesia, los de sus familias y grupos de pertenencia, entre otros. En este apartado nos vamos a detener en una de las “herramientas” usadas por los doctrineros para realizar sus labores: el idioma. El conocimiento de lenguas era un rasgo distintivo de los doctrineros, por ello observaremos cómo fue entendido por los mismos sacerdotes, qué relevancia se le asignó a este atributo y cómo se materializó en los concursos por oposición al cargo. Buscamos ver cuáles son las características de este tipo de intermediación en la diócesis de Córdoba del Tucumán.

Para llevar a cabo nuestra tarea recuperamos los lineamientos de Rodolfo Aguirre, quien analiza el caso de los doctrineros en Nueva España, los estudios de Bernard Lavallé para el espacio peruano y Héctor Cuevas Arenas, que lo hace para el caso de Nueva Granada. La intermediación de los sacerdotes desplegada a través del conocimiento de la lengua es parte sustancial del rol de los doctrineros estudiados por ambos autores.

Nicholas Robins –en su estudio sobre los párrocos en el Alto Perú– y Magnus Lundberg –para el caso novohispano– señalan que algunos doctrineros reservaban de forma muy celosa su rol de intermediación a partir de la lengua. Ambos autores coinciden que este ejercicio excedía los lazos espirituales y los ubicaba en una posición privilegiada para la negociación entre las autoridades civiles y las poblaciones indígenas (Lundberg, 2011; Robins, 2009). La lengua se erigía como una herramienta de comunicación entre las diferentes partes, mientras instalaba una distinción entre quienes tenían la capacidad de establecer los acuerdos y quiénes no. Asimismo, para el caso de los doctrineros, la lengua constituía un lazo excepcional a partir del cual podían establecer acuerdos–

¹³⁸ Para nuestro análisis, usaremos herramientas conceptuales como los términos “hegemonía y contra hegemonía cultural”, teniendo en cuenta la violencia que una de las partes imponía sobre otra/s y que las diversas respuestas a esta imposición son consecuencia de pujas constantes. Una clara muestra de esta contrahegemonía podemos encontrarla en el sincretismo religioso, manifestado no solo en las prácticas sino también en el lenguaje. En este sentido son muy ricos los aportes de García Canclini respecto a las formas en la que puede reinterpretarse la contrahegemonía: producto de la negociación — consciente o inconsciente de los sujetos, de forma individual y colectiva, respecto a las normas que el sector dominante impone mediante la cultura hegemónica. Las clases dominantes construyen su hegemonía para controlar a las clases dominadas a través de la imposición de un conjunto de significados, percepciones, explicaciones, valores y creencias de ese sector que serán vistos como la norma. La hegemonía es “un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para la reproducción del sistema” (Canclini, 1984, p. 4).

instituyendo actos de reciprocidad –situados a los diferentes contextos, intereses y prácticas. Se recuperan, de esta manera, las hipótesis de Latour, a partir de la cual podemos pensar que el doctrinero –en tanto mediador– es capaz de construir nuevos vínculos, representaciones y significados en los demás actantes de la red, a partir del conocimiento de lenguas, configurando nuevos escenarios de acción posible.

En el caso novohispano, Rodolfo Aguirre destaca que, a lo largo del siglo XVIII, el conocimiento de lenguas indígenas fue uno de los recursos de vital importancia para el acceso a los cargos de doctrineros. Pero a finales de dicho siglo el énfasis sobre este atributo se fue diluyendo (2006). El autor analiza cómo fue pensado el conocimiento de lenguas indígenas entre finales del siglo XVI y principios del XIX. En su recorrido, señala que hacia 1580 el monarca obligaba al clero a saber la lengua de sus feligreses: “...no ordenen de orden sacerdotal ni den licencia para ello a ninguna persona que no sepa la lengua general de los dichos indios...”.¹³⁹ Pero no sólo el conocimiento de la lengua condicionaba la ordenación sacerdotal, sino que establecía una jerarquía de los clérigos en cuanto al grado de dominio del idioma: “...los que supieren mejor la lengua serán preferidos en la nominación y presentación a las doctrinas y beneficios y otros oficios eclesiásticos, a los que no la supieren...”.¹⁴⁰

En la continuidad de sus investigaciones, Aguirre nos propone algunas reflexiones muy interesantes para nuestro estudio. La primera de ellas tiene que ver con la posibilidad de obtener la titularidad de una doctrina sin contar con el conocimiento de lenguas: “El conocimiento de un idioma no era necesario para administrar una parroquia de indios ni para obtener la titularidad” (Aguirre, 2006, p. 64). Este aspecto merece su explicación. A pesar de que el Concilio de Trento señalaba que el conocimiento de las lenguas vernáculas resultaba un componente fundamental para el correcto desarrollo de las tareas parroquiales,¹⁴¹ la cita refiere al responsable general de una parroquia, pero no a aquel

¹³⁹ Real cédula de 19 de septiembre de 1580, en (Lanning, 1946, pp. 296-298).

¹⁴⁰ Real cédula de 19 de septiembre de 1580, en (Lanning, 1946, pp. 296-298).

¹⁴¹ Concilio de Trento (1545-1563), Obispos y Cardenales, Capítulo VI:

“Expliquen al pueblo los Obispos y párrocos la virtud de los Sacramentos antes de administrarlos. Expóngase la sagrada Escritura en la misa mayor.

Para que los fieles se presenten a recibir los Sacramentos con mayor reverencia y devoción, *manda el santo Concilio a todos los Obispos, que expliquen según la capacidad de los que los reciben, la eficacia y uso de los mismos Sacramentos*, no sólo cuando los hayan de administrar por sí mismos al pueblo, sino *que también han de cuidar de que todos los párrocos observen lo mismo con devoción y prudencia, haciendo dicha explicación aun en lengua vulgar, si fuere menester, y cómodamente se pueda*, según la forma que el santo Concilio ha de prescribir *respecto de todos los Sacramentos en su catecismo; el que cuidarán los Obispos se traduzca fielmente a lengua vulgar, y que todos los párrocos lo expliquen al pueblo...*”

que llevaba a cabo las labores particulares. Como hemos señalado, las tareas de doctrinar e impartir los sacramentos a las poblaciones indígenas –que en un curato podían ser varias y de diferentes lenguas– podían ser delegadas a sus ayudantes o tenientes de cura.

Aguirre deja entrever que, al contar con especialistas en el conocimiento de las lenguas que podían ser intérpretes no era necesario que los curas titulares fueran quienes llevaran a cabo las tareas cotidianas en los pueblos de indios. De este modo podríamos decir que delegaban en interpósitas personas la tarea, algo similar a lo que constatamos para Córdoba.

No obstante, el cuerpo de sacerdotes que administraban los sacramentos en la parroquia debía garantizar que la feligresía pudiera recibir el sacramento de la reconciliación sin la intermediación de lenguaraces que presenciaban el acto de contrición.¹⁴² De esta forma, el autor alude también a la diferencia jerárquica al interior de la Iglesia, particularmente en el interior de una doctrina/parroquia de indios, donde el titular podía ocupar el rol administrativo y los ayudantes o tenientes tenían a cargo las labores cotidianas.

Hemos señalado que los párrocos podían ejercer el oficio de doctrinero por sí mismos o designar a otro sacerdote (que se encontrara en su jurisdicción) para que cumpliera la función. Esto era algo que se repetía a lo largo de todo el continente, pero con características diferentes para cada región (Aguirre, 2006). Aguirre subraya esta división al interior de las parroquias de indios focalizado su análisis en las tareas desarrolladas por los clérigos de lenguas de modo discriminado. Así encuentra a los clérigos lenguas como confesores en idioma indígena (50%) y como vicarios parroquiales (18%). Sostiene que, para atender la gran cantidad de población indígena, los clérigos lenguas eran indispensables. En sus palabras:

“el papel de los clérigos de idiomas en la administración parroquial, es decir, se trataba de un sector especializado en la atención indígena, el 50% de la población del arzobispado, que difícilmente se dedica[ra] a otras actividades. La especialización era tal que un clérigo de otomí regularmente opositaba sólo a curatos con esa lengua y no otra.” (Aguirre, 2006, p. 64).

De la cita precedente nos interesa recuperar cómo Aguirre subraya la pervivencia y la especificidad de las tareas realizadas por los clérigos lenguas. Tal como sostiene el autor, la delimitación de labores a partir del título refleja que la demanda de sus servicios seguía

¹⁴² Itinerario para párrocos de indios, Libro I, Tratado X, sección 6, inciso 3.

siendo de relevancia para el adoctrinamiento de la feligresía, no solo en proceso de conversión sino también cuando ya se encontraban establecidos en los pueblos de indios. Si bien a principios del proceso de colonización ésta fue una característica presente en ambas provincias americanas, a lo largo de los años su relevancia fue matizándose para algunos espacios.

Por otro lado, la diversidad reflejaba el claro fracaso de imposición del castellano como lengua imperante, algo que se había impulsado desde el inicio del proceso de la colonización. A mediados del siglo XVIII pervivieron las demandas y las tareas específicas de estos sacerdotes lo que nos permite señalar la significativa relevancia de las poblaciones no hispanohablantes. A partir del razonamiento de Aguirre podemos desglosar que la cantidad de feligreses determinaba el tipo de tarea que debía realizar el sacerdote. Es decir: si existía una demanda de clérigos especializados en el adoctrinamiento de indios hablantes de otomí, era porque resultaba determinante la atención de dicha feligresía.

Cabe destacar que el conocimiento de lenguas indígenas no significaba una inmediata ordenación. En su registro de concursos por oposición, Aguirre señala que el 35% de los ordenantes –unos 134 individuos– fueron considerados desde buenos hasta “eminentes” conocedores de los idiomas, capaces de administrar todos los sacramentos sin necesidad de formación extra (2006). Sin embargo, esto no significó que todos hayan logrado ordenarse por su solo dominio del idioma: 35 de esos sacerdotes fueron reprobados por “deficiencias en conocimiento del latín” (Aguirre, 2006, p. 59). El conocimiento de los idiomas no alcanzaba para obtener las órdenes sacras, pero resultaba indispensable para un posterior acceso a cargos para aquellos clérigos que iban a destinarse a los curatos rurales, los cuáles constituían un número cercano al 50% de los ordenados y designados por concurso (Aguirre, 2006, p. 62).

En su análisis sobre los doctrineros en el espacio del actual Perú, hacia finales del siglo XVIII el historiador francés Bernard Lavallé destaca que el conocimiento del idioma quechua se convirtió en un requisito que los obispos deseaban fuera atributo de sus sacerdotes, con el fin de que pudieran asistir –y de cierta forma contener– a los habitantes de los pueblos de indios (2011). Entre 1780 y 1789, el número de ordenaciones creció de manera exponencial, pero estuvo atada a la cantidad de sacerdotes que lo hacían bajo la condición de *título de lenguas* (Lavallé, 2011). Este tipo de ordenaciones solían estar acompañadas de un carácter particular.

Según Lavallé, la mayor parte de los sujetos que se ordenaban a dicho título no presentaban las condiciones económicas necesarias para su sustento –no tenían congrua, capellanía o albacea–, por lo que sus funciones y la posibilidad de traslado de un curato a otro quedaba limitada. A su vez, se generó la construcción de un *bajo clero*, particularmente identificado con esta condición y con un rol determinado: el de doctrineros (Lavallé, 2011). En sintonía con ello, Lavallé sostiene que parte del clero americano utilizó el conocimiento del quechua como elemento complementario para subsanar alguna falencia en la formación de base o antecedentes de carrera tal vez discutibles y que podrían parecer un poco ligeros:

“El conocimiento del quechua era presentado como una cualidad evidentemente apreciable, por no decir imprescindible, que venía a sumarse a las demás.” (Lavallé, 2011, p. 398).

Y señala más adelante:

“Más cercano a sus feligreses, e incluso a menudo identificado con ellos por su procedencia geográfica pero también social, cultural y étnica, de formación en no pocos casos más bien limitada, era admitido a las sagradas órdenes con tal que se dedicase exclusivamente al servicio de las doctrinas, sin perspectiva de ascenso ni cambio de destino.” (Lavallé, 2011, p. 412).

En la diócesis de Córdoba del Tucumán, la demanda de responsables específicos para las doctrinas era muy diferente, tanto en las características de su convocatoria como en el desarrollo mismo de las labores parroquiales. Sin embargo, el conocimiento en “lengua indígena” – el singular es intencional– fue fundamental para esbozar algunas de nuestras hipótesis de trabajo. Poseer dicho conocimiento y dar cuenta de ello fue un elemento importante incluso en un contexto más castellanizado como el de la región eclesiástica cordobesa. La particularidad de los casos que hemos registrado nos permite vislumbrar que no existía una pluralidad lingüística como fue el caso de otros espacios americanos – centrales para la Corona–, sino que nos encontramos frente a una homogenización institucional de la lengua, centrada en el quechua. En el auto del concurso de 1773, convocado por Moscoso, se puede observar la siguiente cita:

“se subroga en lugar de este al Dr. Don Lorenzo Suárez de Cantillana, canónigo de Merced nombrado para *examinador de la lengua*” (...): “*La lengua quechua que es la vulgar de los indios*”.¹⁴³

Como señalara la Ley IV de las Leyes de Indias de 1680; la vigencia del quechua y el aymara como idiomas oficiales resultó un factor de importancia para el adoctrinamiento de las parcialidades indígenas. Tal fue la importancia de esas lenguas que en 1590, por encargo del Rey, los obispos de Lima los reconocieron como los únicos posibles de ser empleados (además del castellano) para la evangelización (Liberato, 2019).¹⁴⁴ Tanto un idioma como el otro encuentran su raíz en la lengua puquina y poseen similitudes en la construcción gramatical de sus expresiones. No obstante, el desarrollo de redes de intercambio, solidaridades, dependencia y violencia simbólica desplegadas durante el imperio incaico consolidó la lengua quechua como uno de los instrumentos de comunicación y dominación más importantes en el período prehispánico en andinoamérica (Liberato, 2019). En el espacio rioplatense, el ejemplo más claro de ello está en el dialecto quechua– santiagueño – de Santiago del Estero– cuyas expresiones aún pueden encontrarse sin mucha dificultad en dicha provincia.

Para el caso de la diócesis de Córdoba del Tucumán, no observamos menciones explícitas al aymara en las fuentes consultadas, aunque si era recurrente al quechua.¹⁴⁵ La cita de la convocatoria de Moscoso no desconoce la existencia de otras lenguas, aunque sostiene y nombra al quechua como la más difundida. En ese sentido, consideramos que Moscoso tenía una concepción homogeneizante –y colonizadora– que descartó las particularidades regionales e incluso construcciones lingüísticas muy distintas. Ejemplo de ello es que se elude el Kakán como expresión idiomática en la región de los valles del Tucumán. Vale señalar que cien años antes del concurso convocado por Moscoso, la región había sido escenario de conflictivos enfrentamientos entre las parcialidades

¹⁴³ AAC, Legajo 25, tomo I, s/n, San Salvador de Jujuy en 13 de septiembre de 1773.

¹⁴⁴ El Arzobispo Loayza redactó, en el marco del segundo Concilio Limense (1567), un extracto “dogmático y disciplinar” con los primarios de la fe — oraciones y fragmentos bíblicos— en idiomas quechua y aymara. Este texto estaba destinado específicamente a sacerdotes doctrineros y buscaba convertirse en un instrumento práctico para el adoctrinamiento de los feligreses indígenas. Esto se encuentra detallado en el capítulo 1 de este mismo trabajo.

¹⁴⁵ En este segmento buscaremos enfatizar la relevancia que los sujetos le atribuyeron al quechua. No es nuestra intención ponderar una lengua sobre otra, sino analizar las razones que motivaron a los clérigos del Tucumán a valorar al quechua como idioma común.

calchaquíes (otra gran generalidad y anulación de las diferencias), y sus réplicas se sintieron hasta iniciada la década de 1770.¹⁴⁶

Quizás, el último elemento a destacar tiene que ver con los nombramientos. Mientras Aguirre señala que los clérigos lenguas se postulaban a parroquias donde podían ejercer su conocimiento específico, en Córdoba del Tucumán solo se ponderaba (en caso que finalmente se hiciera) el conocimiento de la lengua “común” y se lo designaba a parroquias donde hubiese indios, más allá de si estos se encontraban en pueblos o no.¹⁴⁷ Mientras en Nueva España el conocimiento de lenguas les permitía orientar sus actividades pastorales a tareas específicas, como lo era doctrinar en lengua vernácula, en la diócesis de Córdoba el conocimiento de lenguas no se traducía necesariamente en actividades vinculadas al adoctrinamiento de indios, sino que resultaba un elemento de ponderación a lo largo de los concursos.

3. Doctrineros y el “conocimiento de la lengua”

María Bono López señala que la imposición de la lengua castellana atravesó diferentes momentos, mientras en el siglo XVII constituyó una medida ineludible en la instrucción de los neófitos, para mediados del XVIII hubo mayor flexibilidad en este aspecto (López, 1997). Sus observaciones se focalizan en el análisis de la región de Yucatán (Virreinato de Nueva España) uno de los espacios de mayor concentración de pueblos de indios –doctrineros e indios– del territorio americano.

A medida que el mestizaje cultural y la imposición violenta del castellano –ya sea por la fuerza o simbólicamente– eran una realidad en América, las barreras del lenguaje

¹⁴⁶ Sobre este tema ver Lorandi, 2008 y Punta, 2014.

¹⁴⁷ Mencionaremos solo tres ejemplos a modo de ilustración. En primer lugar, el maestro Don Cándido Sotomayor, quien en 1805 oponía a los curatos de Los Llanos (del cual era párroco), Anguinán, Ancaste o Belén, señalaba:

“Mis méritos, reduciéndose en primer lugar a que el título de mi congrua sustentación por el que se me confirieron los sagrados órdenes hasta el de presbítero fue el de ayudante de cura de almas y *el conocimiento que tengo de la lengua de indios sin que se agregase a este título otro que, si fraguase, mi asistencia y manutención por lo que hasta lo que presente me he ejecutado...*”. AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, folio 24.

En el concurso de 1805 fue nuevamente designado párroco del curato de Los Llanos de La Rioja.

Otro caso es el de Dn. Policarpo Villalobos, cura y vicario interino del beneficio de Punilla, quien expresa su corta congrua, pero resulta aprobado canónicamente, en latinidad y lengua [de indios]. Su examen fue rubricado el examinador en Lengua indígena Luis Trejo (AAC, Legajo 25, tomo I, folio 63).

Por último, el maestro don Pedro Torres, cura y vicario del beneficio del Río Seco, y habiéndose procedido a la votación fue aprobado por pluralidad de votos. Entre sus cualidades se destacó haber sido examinado y aprobado en Lengua (AAC, Legajo 25, tomo I, folio 56).

tendieron a reducirse. Esto no significó una desaparición ni extinción de los dialectos originarios, como así tampoco un total amalgamamiento cultural. Es por ello que el valor de los intermediarios idiomáticos – o aquellos individuos que contaban con “conocimiento en lenguas indígenas”– siguió siendo de vital importancia, aunque su relevancia fluctuó dependiendo los espacios y los contextos. En las próximas páginas nos detendremos en cuál fue la valoración de este conocimiento en la diócesis de Córdoba del Tucumán.

Para finales del siglo XVIII, son escasas las fuentes que permiten adentrarnos en qué ponderaciones recibía el conocimiento de lenguas en la región. Una de ellas son los *concursos por oposición* realizados con motivo de llenar las sedes parroquiales vacías. Como es conocido, cuando una parroquia o curato vacaba había dos formas de ocuparla: llamando a concurso como lo indicaba Trento¹⁴⁸ o nombrando un cura en calidad de interino.¹⁴⁹

Aunque ambas formas fueron practicadas en la región eclesiástica del Tucumán, aquí nos detendremos solo en la primera porque es la que contiene la información que nos interesa. Según menciona Ayrolo (2008) tomando como ejemplo el edicto del llamado de 1799, las indicaciones para los postulantes a los concursos eran las siguientes:

“...a todos los eclesiasticos, que quieran hacer esta oposicion, y deberán tener entendido, que hande presentar los documentos, que califiquen la filiacion legitima, meritos, y servicios de cada uno; y que asi mismo hande ser examinados con exactitud, para poder formar el debido concepto de la instruccion, y suficiencia, q^e tengan para el grave cargo de Parrocos, u Pastores de Almas.”¹⁵⁰

A las presentaciones de méritos, en algunas ocasiones se agregaba la opinión de expertos que acreditaban la calidad del demandante e incluso hubo casos en los que se iniciaban averiguaciones secretas, informes reservados, que podían concluir con la prohibición de realizar el concurso. La riqueza de estos expedientes nos permite conocer

¹⁴⁸ Sesión XXIV, canon 18 *De reformatione*.

¹⁴⁹ El Concilio de Trento autorizaba al obispo a realizar una selección secreta del candidato a cubrir una vacante si “las rentas de la expresada parroquia fuesen tan cortas, que no merezcan el trabajo de este examen, o no haya persona que quiera sujetarse a él, por las manifiestas parcialidades, o facciones que haya...” puede que esta selección haya sido solo del obispo sin mediar el procedimiento sugerido por el tridentino de convocar un tribunal etc. *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, Sesión XXIV, Cap. XVIII, p. 437— 1438. A veces lo exiguo de las rentas de una parroquia no alentaban ni al llamado a concurso, ni a la presentación de candidatos por lo que se optaba por no llamarlo. Según Pilar García Jordán esta sería la explicación más conveniente para entender la gran cantidad de curas interinos en el Perú. García Jordan, 1991.

¹⁵⁰ AAC, Legajo. 25, t III.

a los sacerdotes a través de su trayectoria de vida, transparentando sus capitales sociales, económicos e intelectuales.

Los documentos disponibles sobre los concursos del período, particularmente los que transcurren entre 1773 y 1783 momento de cambios graduales pero muy importantes en la diócesis de Córdoba del Tucumán, nos han permitido reconocer la cantidad de sacerdotes evaluados “en lengua” a lo largo del período. Nos centramos en las definiciones detalladas que, tanto en los Autos como en las evaluaciones, se le otorgaba al conocimiento de lenguas indígenas. Precisamente, en el caso de los autos se expone cuál era la intención con la que se realizaba dicha evaluación y qué se entendía respecto al rol y a la participación del sacerdote para con su feligresía.

Entre los años 1773 y 1783 se sucedieron cinco concursos y el que prosiguió a éstos fue el de 1793, es decir, diez años después.¹⁵¹ Los que analizaremos a continuación se corresponden a las administraciones diocesanas de Juan Manuel Moscoso y Peralta (1770– 1778)¹⁵² y José Antonio de San Alberto (1778– 1783). Teniendo en cuenta que los concursos estaban vinculados con el perfil de los dos obispos que los convocaron puede observarse que hubo una preocupación particular por detallar y revisar aspectos que tenían que ver con el adoctrinamiento de la feligresía y el espacio concedido a la actividad de ésta en las prácticas religiosas.¹⁵³ Entre los cambios específicos referidos al perfil de los doctrineros, una renovación en cuanto a los atributos asociados a la comunicación entre el pastor y sus fieles, se evidenciaron en cada uno de los llamados a cubrir los cargos vacantes.

Según lo determinado por el concilio de Trento los concursos debían tener nueve examinadores.¹⁵⁴ Seis eran los que debían elegirse en los sínodos diocesanos convocados anualmente y tres se agregaban a éstos en ocasión de los concursos:

¹⁵¹Un análisis de los concursos que suceden a los que presentamos aquí puede verse en Ayrolo, 2008.

¹⁵² Mazzoni (2019b) ha señalado que Moscoso y Peralta nunca ocupó personalmente la sede de la diócesis, ya que emprendió su camino desde el Alto Perú a la diócesis tucumana en cuanto fue designado, pero antes de llegar a la sede episcopal fue llamado al Sínodo provincial de Charcas donde lo encontró la designación para obispo del Cuzco. Es por ello que muchos de sus comunicados son firmados en San Salvador de Jujuy, como es el llamado a concursos por oposición en 1773: “En la ciudad de San Salvador de Jujuy en 13 de septiembre de 1773, Moscoso y Peralta, del consejo de su magistratura (...). AAC, legajo 25, tomo I, s/n.

¹⁵³ Para un análisis detallado del perfil de los obispos de la diócesis, sobre todo para San Alberto, ver Mazzoni (2019b).

¹⁵⁴En 1800 los examinadores sinodales fueron cinco: Arzediano y Provisor del Obispado: Dr. Gregorio Funes, Magistral Dr. Juan Justo Rodríguez, R. P^o. Prior Fr. Domingo Leiva, R. P^o. Rector de la Universidad Fr. Pedro José Suliván y Rector del Colegio Seminario Dn. Leopoldo Allende. En 1814, según Ayrolo (2008) solo hubo tres examinadores.

“Proponga el Obispo, o su vicario, todos los años en el sínodo diocesano, seis examinadores por lo menos, que sean a satisfacción, y merezcan la aprobación del sínodo. Y cuando haya alguna vacante de iglesia, cualquiera que sea, elija el Obispo tres de ellos que le acompañen en el examen; y ocurriendo después otra vacante, elija entre los seis mencionados o los mismos tres antecedentes, o los otros tres, según le pareciere. *Sean empero estos examinadores maestros, o doctores, o licenciados en teología, o en derecho canónico, u otros clérigos o regulares, aun de las órdenes mendicantes, o también seglares, los que parecieren más idóneos*; y todos juren sobre los santos Evangelios, que cumplirán fielmente con su encargo, sin respeto a ningún afecto, o pasión humana.”¹⁵⁵

Sin dudas, la normativa se adaptó a la realidad local y a la ausencia de convocatorias anuales a los sínodos, ya que como dijimos en el capítulo uno desde la fundación en 1570 con el nombre de diócesis del Tucumán, hasta 1877 solamente hay noticias de la reunión de cinco sínodos.¹⁵⁶

En el auto del primer concurso por oposición convocado por Moscoso y Peralta en 1773, se lee:

“En la ciudad de San Salvador de Jujuy en trece de septiembre del corriente [1773], Moscoso y Peralta, del consejo de su magistratura dijo que, hallándose congregados los examinadores sinodales nombrados por su S. Ima. (...) se subroga en lugar de este al Dr. Don Lorenzo Suárez de Cantillana, canónigo de Merced nombrado para examinador de la lengua, para que haga por sí y por el canónigo magistral Dr. don pedro Joseph Gutiérrez que se halla enfermo y con atención a lo que este nos ha representado de hallarse más *instruido en la lengua quechua que es la vulgar de los indios*, (...) *haciéndose constar a la margen los que fuesen aprobados en lengua para que a estos se apliquen en los curatos que la necesitan* y los otros curatos de españoles. Juan Manuel, obispo de Tucumán.”¹⁵⁷

La mención de un “examinador de la lengua” en el concurso de 1773 no quiere decir que antes no se tuviera en cuenta como requisito. Sin embargo, esta referencia nos permite apreciar el énfasis que Moscoso y Peralta deposita en este conocimiento como condición de acceso al cargo.¹⁵⁸ A su vez, la alusión del Obispo al examinador particular, nos indica

¹⁵⁵ Concilio de Trento, Sesión XXIV, canon 18 de Reformatione.

¹⁵⁶ Recordemos que la diócesis del Tucumán convocó cuatro sínodos diocesanos desde su fundación hasta 1877. Los tres primeros fueron convocados por el Obispo Trejo y Sanabria en los años 1597, 1606 y 1607 respectivamente. El de 1699/1700, tiene su texto perdido y fue reconstruido de modo tentativo por Arancibia y Dellaferrera (1979). En 1752, habría habido un Sínodo que fue el que compuso las reglas del seminario conciliar único texto donde se menciona la reunión sinodal. No obstante, no contamos con esa fuente. AAC, Legajo 11.

¹⁵⁷ AAC, Legajo 25, tomo I, s/n. El ejercicio de anotar sobre el margen de la hoja las condiciones de aprobación o no del examen de lengua se replicó en varios concursos.

¹⁵⁸ Moscoso y Peralta era oriundo del Alto Perú, provenía de una familia prominente de la zona de Arequipa. Antes de ser nombrado obispo de Córdoba del Tucumán, había ocupado un beneficio en el espacio alto peruano, que, como vimos, era un espacio mucho más poblado de parcialidades indígenas y donde el

la necesidad de un examinador con pericia en lengua quechua y al mismo tiempo, la existencia de sacerdotes con formación en ésta.

El conocimiento de lenguas indígenas resultaba fundamental para el control de las parroquias rurales de la Córdoba tardocolonial. Además de la prédica de los preceptos católicos, la confesión constituía uno de los elementos de control de la moralidad y las prácticas sociales más importantes, teniendo en cuenta el alcance individual de la misma. Entendiendo el contexto histórico del momento, las constantes tensiones entre las autoridades del imperio español y las poblaciones indígenas – que encontró su momento más álgido a comienzos de la década de 1780– nos llevan a repensar la importancia de la lengua para la gestión de acuerdos, conciliaciones o disputas al interior de la etnia y un abandono de las prácticas de imposición idiomática por otra multicultural.

En el llamado a concurso de 1776¹⁵⁹ el requisito idiomático se mantuvo:

“...y teniendo presente S.S. ser muy útil elegir examinador de Lengua por la urgencia a que pueden precisar algunos curatos que tengan esta necesidad, así mismo acordó nombrar y nombró por examinador al maestro Don Luis Trejo, cura y vicario del beneficio de Tuama [Santiago del Estero], en quien concierne la inteligencia e instrucción precisa a quién se le hará saber para qué aceptando concurra a hacer el juramento a que si ministerio corresponde. Así lo proveyó mandó y firmó su S. en el día de su fecha. Treinta y uno de agosto de mil setecientos setenta y seis.”¹⁶⁰

No resulta raro que el párroco doctrinero de Tuama manejara el quechua, lengua muy difundida en la región como hemos señalada anteriormente.

El informe final de este concurso expone quiénes fueron los postulados a cada curato y distingue qué áreas aprobaron cada uno de los examinados: conocimientos teológicos, morales y lenguas.

conocimiento de lenguas se hacía más necesario. El origen, como cura párroco, de este prelado puede haber explicado su insistencia en el conocimiento de lengua para ocupar un beneficio con pueblos de indios. Sobre el origen de Moscoso y Peralta ver Mazzoni, 2019.

¹⁵⁹El concurso de 1776 convocaba a cubrir los siguientes curatos vacantes: Rectoral de la ciudad de Córdoba, Cochino, Río Tercero Arriba, Rectoral de Santiago, el de Punilla y sus resultas, es decir, los cambios y redistribución de sacerdotes que implicara dicho concurso. AAC, Legajo 25, Tomo I, 10 de julio de 1776.

¹⁶⁰AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

Tabla 1: Sacerdotes postulados al concurso por oposición de 1776

Nombre	Nacimiento (fecha y lugar)	Título	Parroquia actual	Función/tarea	Aprobado en canon, latinidad y moral	Aprobado en lengua
Pedro Ibañez	Santiago del Estero	Maestro	Soconcho	Cura y vicario de la doctrina	Si	Si
Thomas Burgos	Tucumán	Maestro	Choromoros	Cura y vicario	Si	Aunque no está perfectamente instruido la entiende lo suficiente
Pedro Hermosilla	Salta	Maestro	Choromoros	Teniente de cura	No	No
Pedro Torres		Maestro	Ischilín	Cura propietario y vicario	Si	Si
Pedro Bazán		Doctor		Catedrático / Capellán de Santa Catalina	Si	Si
Valentína Arias	Córdoba	Maestro	Río segundo	Ayudante	Si	No
Francisco Xavier Ávila	Tucumán	Doctor	Buruyaco	Teniente de cura	Si	Si
Joseph Manuel Corbalán	Santiago del Estero	Licenciado	Matriz de Santiago del Estero	Cura y vicario interino y Comisario de Santiago del Estero / Regular	Si	Si
Juan Justo Rodriguez	Córdoba	Doctor	Catedral de Córdoba	Catedrático del seminario de Loreto	Si	No
Phelipe Hernandez	Santiago del Estero	Maestro	Matriz de Santiago del Estero	Capellán de Nuestra Señora del Carmen	Si	Si
Estanislao López		Doctor	Anexos de Córdoba	Cura y vicario	Si	No
Vicente Ferreyra	Córdoba	Maestro	Catedral	Capellán de Coro / Prosecretario del Cabildo eclesiástico	Si	No
Policarpo Villalobos	Salta	Maestro	Punilla	Cura y vicario interino / Regular	Si	Si
Domingo Guerrero	Tucumán	Doctor	Río Seco	Cura y vicario	Si	No
Batholome Puchi	Córdoba	Doctor	Tulumba	Cura y vicario interino / Catedrático	Si	No
Thadeo Villaroel	Córdoba	Maestro	Río Tercero arriba	Cura y vicario	Si	No
Juan Luis Aguirre		Doctor		Clérigo de menores órdenes	Si	Si
Phelipe Medina	La Rioja	Maestro	Catedral de Córdoba	Teniente de cura / Catedrático	Si	Si
Estanislao Torres		Doctor		Clérigo de menores órdenes	Si	No
Ubaldo Olmos	Córdoba			Clérigo de menores órdenes	Si	No
Francisco de Mendiola		Doctor	Belén	Cura propietario y vicario	Si	No
Martín Gregorio López	Salta	Doctor	Santa Catalina	Cura y vicario	Si	Si
Domingo Frías	Salta	Doctor	Rectoral de Jujuy	Cura y vicario	Si	No
Alejandro Bravo	Santiago del Estero	Doctor	Río Negro de Jujuy	Cura y vicario / Regular	Si	Si
Joseph Antonio Moyano	Córdoba	Doctor	Catedral de Córdoba	Vicerrector y Catedrático del seminario de Loreto y examinador sinodal	Si	No
Joseph Pasqual Pereyra		Doctor	Guandacol	Cura y vicario / Regular	Si	No

Elaboración a partir de: AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folios 5 a 61, seis al quince de septiembre de 1776.

La mayoría de los que presentaron su voluntad de ser evaluados en este último aspecto demostraron ser aptos y obtuvieron el aval del examinador Trejo. Algunos de ellos expusieron un menor dominio de lenguas, aunque eso no les impedía aprobar el concurso (bajo la resolución de “pluralidad de votos”) y postularse a los cargos que se encontraban vacantes. Un ejemplo de esta situación es el caso del maestro Don Thomas de Burgos, cura propietario del curato de San Joaquín de las Trancas, en Tucumán.¹⁶¹ En el marco de su concurso del año 1796, el notario detallaba que:

“exponiendo el Licenciado Don Luis Trejo como examinador de Lengua, que este opositor, *aunque no está en ella perfectamente instruido, la entiende lo suficiente para traducir en castellano substancialmente y lo firmaron con su señoría...*”¹⁶²

Burgos no fue designado a otra parroquia dado que ningún curato resultante del concurso mejoraba su condición, requisito que él expresaba en su carta postulación. No obstante, recuperamos esta cita con el fin de volver sobre la tesis de Aguirre en torno al conocimiento de lenguas por parte de los párrocos (Aguirre, 2006). Como señalamos, el conocimiento estricto de la lengua era prioritario para aquellos sacerdotes que llevaban a cabo las tareas de cuidado espiritual de los indios, no necesariamente a los párrocos. Estos últimos –los párrocos– delegaban su tarea de doctrinero en otros ayudantes o tenientes para que atendieran a las necesidades de la feligresía indígena.

4. Ordenación a “a título de lenguas”¹⁶³

Durante el año 1771 se desarrollan en el continente americano dos concilios que tuvieron un gran impacto en la forma de concebir el rol de los doctrineros. El cuarto Concilio Provincial mexicano¹⁶⁴ y el concilio que tuvo lugar en la Arquidiócesis de Charcas entre 1771 y 1773.¹⁶⁵ Ambos subrayaron la necesidad de contar con clérigos formados en

¹⁶¹ Thomas de Burgos era hijo del Maestre de campo, Dionisio de Burgos, quien había ocupado cargos militares en Montevideo y Buenos Aires hasta llegar a Salta con el cargo de Alférez. AAC, Legajo 25, tomo I, 6 de septiembre de 1776, postulación al concurso.

¹⁶² AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

¹⁶³ Este último tipo de ordenación, también denominada “a título de idioma”, era muy común en zonas de gran presencia indígena. Cfr. Taylor, 1999, Tomo I: 130— 134 y Tejeda, 1993.

¹⁶⁴ El IV Concilio Provincial Mexicano, P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio (eds.), Madrid, 2001 Actas del cuarto Concilio Provincial Mexicano celebrado en el año 1771 [Manuscrito] en: <http://www.iberamericadigital.net>

¹⁶⁵ Según menciona Luque Alcaide “La mitra de Charcas se propuso con el trabajo sinodal relanzar la práctica religiosa y la evangelización: ambas tareas son responsabilidad directa de los párrocos y los doctrineros de indios. De ahí que los decretos del Sínodo charquense, dedicados al oficio de párroco” Título VIII del libro I de las Constituciones, De officio Rectoris, compuesto de veintiséis capítulos; se debatió su

lenguas indígenas (Dussel, 1983). Para sostener sus postulados, remontaron sus argumentaciones a las cédulas reales de 1580, reafirmando la obligatoriedad de saber la lengua de sus feligreses para todos aquellos postulantes a doctrineros: “...no ordenen de orden sacerdotal ni den licencia para ello a ninguna persona que no sepa la lengua general de los dichos indios.”¹⁶⁶ Por otra parte, los Concilios provinciales establecieron jerarquías de los clérigos en cuanto al grado de dominio del idioma:

“...los que supieren mejor la lengua serán preferidos en la nominación y presentación a las doctrinas y beneficios y otros oficios eclesiásticos, a los que no la supieren...”¹⁶⁷

En ese contexto, con estas ideas, novedades, incertidumbres y propuestas, tuvo lugar el concurso de 1773, convocado por el obispo Moscoso y Peralta, instancia que nos permite observar los perfiles clericales a partir de sus títulos de ordenación y sus trayectos vitales. Una de las características de la gestión de este obispo fue la de establecer líneas de diálogo directo entre las parcialidades indígenas y los doctrineros. En su afán por sortear a las autoridades de los cabildos indígenas que no le eran adictas, alentó el fortalecimiento de la relación entre los sacerdotes – doctrineros o no– con los indios (Arcuri, 2018).

El concurso de 1776 convocó, en palabras del notario a un examinador de lenguas “por las necesidades que puede haber en los distintos curatos”.¹⁶⁸ Con este incentivo, el sacerdote Alejandro Bravo se presentó y señaló que su ordenación había sido realizada en 1767 bajo la calidad “*in sachris* a título de lenguas”.¹⁶⁹ Bravo había nacido en Santiago del Estero, en 1742. Era hijo legítimo de Vicente Bravo y de Leonor Luna y Cárdenas, se formó en la universidad de Córdoba y sirvió en la catedral de dicha ciudad.¹⁷⁰ En su presentación al concurso de 1776, presentó una breve reseña de sus labores sacerdotales esgrimiendo que quería dejar el curato de Río Negro usando argumentos muy comunes: “la residencia en el curato del Río Negro es muy contraria a mi salud, como se manifiesta en mi enfermedad...”¹⁷¹ En su declaratoria señalaba que había servido como:

contenido en las 6.^a y 7.^a congregaciones celebrada el 25 de septiembre y el 2 de octubre de 1771, aprobándose en esta última sesión. *Ibíd.*, págs. 24 y 25” (Luque Alcaide, 2001, p. 480).

¹⁶⁶ Real cédula de 19 de septiembre de 1580, en (Lanning, 1946, pp. 296— 298).

¹⁶⁷ Real cédula de 19 de septiembre de 1580, en (Lanning, 1946, pp. 296— 298).

¹⁶⁸ Respecto a las características de gobierno y sucesiones de los mismos hemos tomado como referencia el texto de María Laura Mazzoni “Mandato divino, poder terrenal” *Administración y gobierno en la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778— 1836)*, Rosario, Prohistoria, 2019, 203 p.

¹⁶⁹ El concurso de Bravo puede encontrarse en: AAC, Legajo 25, folio, 64.

¹⁷⁰ AAC, Legajo 25, folio, 64.

¹⁷¹ AAC, Legajo 25, folio, 64.

“ayudante en el *curato de Tuama* tres años;¹⁷² dos años en el *curato de Matará*, y en el rectoral de Santiago un año, hasta que me opuse al concurso de los curatos vacos que se proveyeron por S.S.I. en la ciudad de Jujuy y se me confirió el nuevo *curato del Río Negro*”.¹⁷³

Los tres curatos señalados por Bravo, Tuama, Matará y Río Negro, tenían una feligresía básicamente indígena. Tuama y Matará, estaban en Santiago del Estero y no tenemos la certeza de que hablasen quechua, muy posiblemente hablasen mataco– guaicurú lo que significaría que Bravo manejaba, además de la lengua “vulgar”, otras.

Teniendo en cuenta las jurisdicciones que sirvió notamos que el conocimiento de lenguas, no solo era valorado, sino realmente necesario para el desempeño de sus funciones pastorales. En su exposición Bravo enfatizaba su rol como ayudante y luego párroco y detalló las labores misionales de evangelización sobre los territorios indígenas del Chaco:

“...y aun estando con este ministerio [párroco de Río Negro, Jujuy] con licencia del señor provisor y gobernador del obispado, entré de capellán a los países del Gran Chaco con los milicianos de la referida ciudad de Santiago, (...) de su naturaleza muy laborioso y peligroso *habiendo logrado con esta internación la feliz empresa a fuerza de mis esfuerzos, empeño y vigilancia el reducir a pueblo a la Nación Abipona*, desertada de su pueblo de la concepción más de tres años por haberse internado a su barbarismo.”¹⁷⁴

El fragmento destacado en la cita anterior invita a una reflexión. La mención del ejercicio de misionar finalizando el siglo XVIII indica que todavía la tarea evangelizadora no estaba terminada es por eso que no resulta raro que se destaquen las actividades que – como señalamos anteriormente– la legislación de Indias alentaba y deseaba desarrollar.

Dos conceptos nos parecen relevantes en su exposición: internación y reducción a pueblo. Ambas ideas, propias del período de conquista de los territorios habitados por parcialidades indígenas, componían un elemento de civilización y control tanto sobre las poblaciones como sobre el territorio.¹⁷⁵ Asimismo, menciona que las tareas de evangelización y reducción de los abipones las realizó cumpliendo funciones de capellán en las excursiones al Chaco entre 1770 y 1773. Esta multiplicidad de tareas que desarrolló

¹⁷² Recordemos que Luis Trejo, el examinador del concurso de 1773, era titular de Tuama. AAC, Legajo 25, s/n, Auto de convocatoria al concurso.

¹⁷³ AAC, Legajo 25, folio, 64.

¹⁷⁴ AAC, Legajo 25, folio, 64.

¹⁷⁵ El obispo San Alberto, un tiempo después, también insistiría en la reducción de indígenas de esa zona. Ver: Mazzoni, 2019.

desde su ordenación, todas vinculadas a espacios con fuerte presencia indígena, nos podrían estar indicando dos cosas. La primera una carrera eclesiástica cuyo desarrollo estuvo basado en gran parte en ese elemento distinto que era el dominio de lenguas. La segunda, la escasez de clérigos que parecía primar en esta región que fueran capaces de articular el mundo indígena con el cristiano.

Anteriormente hemos señalado que los habitantes de los pueblos de indios circulaban por el espacio sin atender las tierras designadas para su asentamiento. Entendiendo las particularidades de esta población, Moscoso y Peralta buscó que la atención de estas poblaciones estuviese a cargo de sacerdotes que fuesen capaces de interactuar con intermediarios indios, tanto para efectivizar prácticas sacramentales como para garantizar el cumplimiento de las tareas propias del mantenimiento de los pueblos o la designación de autoridades.¹⁷⁶ Esta impronta ofrecía un cambio en la manera de entender el rol social de los doctrineros: no se buscaba un mero control espacial, sino sobre los sujetos que habitaban los pueblos.

Por otro lado, hemos señalado que no solo los sacerdotes con título de doctrineros interactuaban con las poblaciones indígenas, sino que – en su gran mayoría– eran los ayudantes o tenientes de cura quienes estaban a cargo de las capillas de los pueblos de indios. Es por ello que la convocatoria buscaba alentar que a aquellos sacerdotes que conocieran lenguas, más allá del rol específico que tuvieran, les fuera consignado por el concurso un beneficio con pueblos de indios. Si el párroco/doctrinero sabía hablar quechua pero no podía cumplir personalmente con la atención de esa feligresía, era necesario que sus ayudantes también fueran capaces de hacerlo y demostraran sus habilidades frente a un examinador. Es muy posible que Trejo y Bravo fuesen entonces, parte del reducido núcleo de clérigos lenguas de la diócesis.

Para finalizar, creemos necesario destacar que el caso de Bravo resulta excepcional. En lo que refiere a concursos por oposición, las fuentes que hemos escogido abarcan el período 1773 a 1815. En dicho intervalo, no hemos detectado ninguna otra presentación de una ordenación *a título de lenguas* salvo el pedido de tonsura (órdenes menores) señalado por Ayrolo para el concurso de 1814 (2001a). Es por ello que podemos considerar que el conocimiento de lenguas no fue una condición determinante para ocupar las doctrinas, aunque no por ello dejó de ser influyente, sobre todo en las zonas donde las

¹⁷⁶ AAC, Legajo 25, Tomo I, f. 1— 3, 16 de mayo de 1776, en la Ciudad de La Plata.

comunidades indígenas tenían un arraigo antiguo y fluido en la zona con otras comunidades quechua parlantes.¹⁷⁷

El perfil del doctrinero se constituía a partir de una multiplicidad de atributos, como el conocimiento de la normativa, de la doctrina, de sus vínculos y también la lengua. Esta última no resultaba excluyente para el acceso a los cargos, aunque sí era destacada por postulantes y evaluadores cuando se hacía presente.

La pervivencia del conocimiento de las lenguas en los concursos por oposición – que definían el destino de los sacerdotes– nos invita a pensar cuál fue el uso cotidiano de las mismas: si consistían en una herramienta de comunicación habitual para los doctrineros o si solamente cumplía con aspectos formales. También nos interroga acerca de si ese saber era parte de los elementos de prestigio que los sacerdotes presentaban para acceder a ciertos beneficios, como ocurrió tardíamente en el Perú según los estudios de Bernard Lavallé (2011).

5. ¿A quiénes se nombraba doctrineros?

En los concursos observados para el período seleccionado –1773, 1776, 1778, 1780 y 1783– podemos encontrar, como veremos enseguida, diferentes maneras de referir a la instrucción en lenguas como así también cambios en la apreciación por parte de quienes evaluaban este conocimiento. Hasta el concurso de 1778, inclusive, se mencionaba que los opositores serían evaluados “en pautas morales, latinidad y lengua”.¹⁷⁸ Sin embargo, dicho concurso es el primero de esta serie que no indicaba un examinador específico para este atributo.

El concurso de 1778 fue el último de los convocado por el obispo Moscoso y Peralta, quien ese año fue nombrado titular de la diócesis de Cuzco y debió trasladarse allí antes de la finalización del mismo. Quién lo convocó y llevó adelante fue el provisor diocesano José Antonio Ascasubi.¹⁷⁹ Estos condicionantes, sumados a la cercanía y

¹⁷⁷ Anteriormente describimos que Aguirre trabajó esta condición para acceder a los títulos parroquiales en Nueva España, aunque la estructura de esos curatos era muy diferente, tanto en número de feligreses como de pastores.

¹⁷⁸ AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

¹⁷⁹ Respecto a las características de gobierno y sucesiones de los mismos hemos tomado como referencia el texto de Mazzoni, 2019.

relevancia que tuvieron los anteriores, implicó que no se otorgasen tantos cargos como en los dos concursos precedentes (1773 y 1776).

En 1780, Joseph Antonio de San Alberto convocó el primero de los concursos bajo su mandato en la diócesis y apostó por construir lazos firmes con los párrocos en el marco de un proceso más profundo y general de reformas como lo fueron las de los Borbones. En el auto de convocatoria al concurso se instó a los sacerdotes a indicar cuáles eran los destinos de preferencia a los que se postulaban.

Domingo Guerrero fue uno de los postulantes a cubrir los “cargos vacos en la Diócesis”.¹⁸⁰ En su presentación, el notario eclesiástico lo anunció como “cura y vicario de la doctrina del Río Seco”. En este sentido, la alusión tiene que ver directamente con que la parroquia en la cual Guerrero ejercía su función sacerdotal, había sido una doctrina, aunque, para esa fecha, no se registraba ningún pueblo de indios en la jurisdicción. Lo que más nos interesa de la oposición de este sacerdote son los capitales e intereses que presentaba de su persona y sus capacidades y aquellos que deja de lado.

En primer lugar, fue examinado canónicamente y en latinidad, pero no en lenguas. Esto no resulta raro teniendo en cuenta que, como dijimos, no existían pueblos de indios en el curato al que aspiraba, por lo tanto no era un requisito necesario para el ejercicio de su cargo o de futuros, en caso de postularse a curatos que no contaran con feligresía indígena. Es por ello que, en segundo término, nos resulta sumamente interesante recorrer el listado de destinos a los cuáles se postulaba. Guerrero expresaba su interés por “abandonar el campo” dada su “avanzada edad” motivo por el cual se presentaba en primer término para ocupar el Rectoral de Salta, e incluso a la homónima de la ciudad de Córdoba. No obstante, los curatos restantes que eligió sí contaban con pueblos de indios en su interior: Calamuchita, Belén (en Catamarca) y Punilla.¹⁸¹ Para la década de 1780, éstos últimos tres eran parte de los curatos más solicitados (Ayrolo, 2001).

La falta de una evaluación en lenguas podemos comprenderla de diversas maneras. Ya sea que consideraban que el párroco no debía volver a acreditar una materia ya demostrada en concursos anteriores o que sea un capital adquirido, por haber prestado su servicio en parroquias rurales durante diecisiete años en curatos con pueblos de indios. Su intención de acceder a los rectorales –la de Salta o la de Córdoba– demuestra su afán

¹⁸⁰Guerrero firma su concurso en Córdoba el 1 de junio de 1780: AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, folio 61.

¹⁸¹AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, folio 61.

por acercarse a los ámbitos urbanos. Pero, por otra parte, que no lo hubieran evaluado en lenguas daba cuenta de que ese conocimiento no repercutía directamente en la posibilidad de acceder a la vicaría de un curato, sino que era un complemento más dentro de las labores a desarrollar.

Sin embargo, este cambio en las postulaciones se vio firmemente materializado en el segundo de los concursos, siendo el de 1783 el más rico en detalles. En él se indicaban, por ejemplo, cuáles eran los curatos más requeridos y qué atributos eran necesarios por los sacerdotes para acceder a ellos.¹⁸² A partir del concurso de 1783 se observa una caída en la mención del conocimiento de lenguas en los autos de concursos. El auto de convocatoria a este concurso solo pide méritos de forma general, pero no hacía ninguna mención a la importancia de las lenguas para acceder a los cargos de doctrineros. No aparece ningún examinador en lenguas dentro de los seleccionados para llevar adelante el concurso. La convocatoria dice:

“...los opositores deben dar cuenta de sus títulos de órdenes, relación de méritos y certificaciones que los acredite. Y como los curatos de *Traslasierra es de mucha extensión como también el de Las Trancas y el de San Miguel y que no pueden servirse por un solo párroco*, como corresponde y es debido, dijo asimismo S.I. se libren despachos, cometidos al Dr. don Josef Javier Sarmiento, cura rector de la Sta Iglesia y a Sr Don Francisco Dávila, cura vicario de San Miguel de Tucumán, para que *examinando tres o cuatro personas de probidad, inteligencia y práctica, averigüen y justifiquen cada uno respectivamente en lo que se les encargue, si será conveniente la división de dichos curatos y si hecha está tendrán bastante congrua los que los sirvan*, señalando además con bastante claridad y distinción los límites que deben separar y dividir unos de otros. Y sobre todo que informen dichos curas comisionados lo que entiendan y se les ofrezca. Así lo proveyó (...). San Alberto, 24 de febrero de 1783 (rúbrica)”.¹⁸³

El destacado de la cita tiene que ver con una de las consecuencias más importantes de este concurso para nuestro espacio de análisis. En el marco de las oposiciones de 1783 se llevó a cabo la división del curato de Traslasierra, conformando dos nuevos espacios jurisdiccionales: Pocho, al norte, y San Javier, en el sur.¹⁸⁴ Cada curato quedaba conformado por una parroquia matriz y varias capillas, entre las que se encontraban las correspondientes a los pueblos de indios: Salsacate en Pocho y Nono en San Javier.

¹⁸²AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

¹⁸³ AAC, Legajo 25, Tomo I, 24 de febrero de 1783.

¹⁸⁴ Los restantes cargos vacantes fueron: San Miguel y Las Trancas en Tucumán, Los Llanos y Santa Rosa de Anguinán en La Rioja y Río Tercero abajo en Córdoba. AAC, Legajo 25, Tomo I, 24 de febrero de 1783.

Una de las observaciones que podemos hacer a la convocatoria que el obispo San Alberto realizó al concurso de 1783, es que como mencionamos no se llamó a un evaluador en lenguas, tal como lo había hecho Moscoso y Peralta diez años atrás. Teniendo en cuenta la existencia de estos pueblos –y los de La Rioja, como el caso de Anguinán, Pituil, Vichigasta, Malligasta, Olta, entre otros–, la ausencia de una mención explícita al conocimiento de lenguas expresaba un posicionamiento del obispo en relación a las formas en las que debía impartirse la doctrina a los indios. Sin embargo, como veremos inmediatamente, estos saberes aún seguían presentes entre las descripciones que los sacerdotes ponderaban sobre sus méritos y habilidades. Para recuperar estas referencias, nos hemos propuesto recorrer algunos de los perfiles de los postulantes al concurso, a fin de reparar en las formas en las que presentaban sus trayectorias.

En ese concurso encontramos eclesiásticos que se reconocían como “sacerdotes de la doctrina de...” y otros como “cura y vicario de los pueblos de indios”. Algunos, inclusive, solicitaban ser destinados específicamente a ciertas doctrinas, como mostraremos más adelante. Si bien los doctrineros eran asignados independientemente de que se identificaran o no con el rol, conocer su posición respecto a la función nos permite aproximarnos a cómo reconocían y construían sus tareas. Comencemos con algunos ejemplos.

Uno de los casos más emblemáticos de este concurso lo proporciona Martín Gregorio de López. Nacido en Salta, se presentaba al concurso como cura y vicario “de los pueblos de Santa Catalina y Tacna”.¹⁸⁵ Su postulación destacaba como pocos la tarea realizada: mencionaba que asistía a los pueblos de indios, que enseñaba la doctrina, la lengua castellana y bautizaba. Ese énfasis por destacar la importancia de su accionar era acompañado de una de las anotaciones más interesantes en cuanto al conocimiento de la normativa sobre los doctrineros. El notario destacaba que su actividad hacía que se ahorrasen los erarios “de donde saldría el salario de maestros y escuelas”.¹⁸⁶

Vemos entonces, que además de impartir la doctrina cristiana, Martín de López, posiblemente cumpliera funciones de maestro de primeras letras. En el primer capítulo hemos hecho mención al espacio que se le asignaba a las escuelas y el rol de los maestros en los pueblos de indios de Nueva España o el espacio alto peruano, pero no contamos con registros para la jurisdicción de la diócesis del Tucumán. Es por ello que la evocación

¹⁸⁵AAC, Legajo 25, Tomo I continuación, folios 37.

¹⁸⁶AAC, Legajo 25, Tomo I continuación, folios 37 y 38.

realizada por el doctrinero nos permite pensar que el rol podía ser cubierto por los propios doctrineros también en esta región eclesiástica. La alusión a la labor de enseñar –tanto los preceptos de la fe como el castellano– son parte de los requisitos esenciales de los doctrineros entre las primeras normativas que regulaban su función.¹⁸⁷ A pesar de ello, es notorio el énfasis que asigna a su labor como doctrinero e incluso esto se ve representado en la descripción del notario quién solo en este caso destacaba la figura de los pueblos de indios con mayúscula.¹⁸⁸

El último de los ejemplos que presentaremos de este concurso es el de Policarpo Villalobos. También salteño, estudió y se graduó como Maestro en Artes en la Universidad de Córdoba. Sirvió como ayudante en el curato de Río Cuarto durante ocho meses, previo a su designación como cura y vicario al beneficio de Punilla.¹⁸⁹ En 1783, Villalobos se hallaba “en el interinario y vicaria del citado beneficio de la Punilla, en el que subsisto...”.¹⁹⁰ Si bien en su presentación no menciona su conocimiento de lenguas, el sacerdote es uno de los pocos evaluados en lenguas indígenas durante el concurso: “Dr. Policarpo Villalobos, cura y vicario interino del beneficio de Punilla, regular, aprobado canónicamente, en latinidad y lengua”.¹⁹¹ Esta última evaluación se acompaña de la firma de Luis Trejo, quien no figuraba dentro del cuerpo de evaluadores, pero si había sido convocado en anteriores oportunidades para esta función. De esta manera, es posible suponer que no había muchos posibles examinadores en la región.

Respecto a la postulación, resultan muy sugerentes los curatos a los que Villalobos aspiraba en su oposición. El cura y vicario interino de Punilla en 1783 sostenía:

“se sirva informar al obispo mi merecidísimo señor para que su designación caritativo ánimo se conduela de mi desnudez, y me atienda *colocándome en la doctrina a que su piedad me nomine*, teniendo presente que soy un pobre de solemnidad...”¹⁹²

¹⁸⁷ Este aspecto se encuentra desarrollado en el capítulo 1 de este trabajo.

¹⁸⁸ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 38.

¹⁸⁹ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 59.

¹⁹⁰ El concurso de Policarpo Villalobos puede encontrarse completo en: AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folios 63 y 64.

¹⁹¹ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 64. Sostiene Lavallé: “Según los documentos conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, el número de solicitudes aumentó en notables proporciones. Se pasó de unos 275 expedientes para los años 1780— 1789 a casi 450 para la última década del siglo. Entre éstos, los pedidos de ordenación a título de capellanía ya sólo representaban un poco más del 20% del total, y a título de patrimonio o de congrua suficiente menos del 10%. En cambio, las ordenaciones de lenguaraces, unas 240, superaban el 50% de las ordenaciones”. Lavallé, 2011, p. 401.

¹⁹² AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 63

La mención al carácter de doctrina define la intencionalidad de su solicitud. Si bien no menciona ningún curato en particular, alude a dicha condición como elemento central de su interés. A diferencia de Guerrero, no buscaba alejarse de los espacios rurales, Villalobos pretendía acceder a la titularidad de uno de ellos. En Punilla, su calidad era de interino, por lo que era lógico que resaltara el capital de su conocimiento y su trayectoria como doctrinero en un curato grande e importante, para acceder a la titularidad en otro, que pudiera otorgarle una congrua que solucionase su pobreza. Reconociendo que sus bienes económicos no podían competir con el patrimonio de otros sacerdotes, buscaba asentarse en espacios que quizás no contarán con el interés de otros más acaudalados.

En su presentación, Villalobos no hizo mención de su conocimiento de lenguas, por lo que podemos suponer que el dominio de ésta no se consideró determinante. La resolución del concurso tampoco daba cuenta de cuál era el conocimiento que había demostrado por lo que es posible que los evaluadores consideraran que su dominio no era imprescindible para ocupar los curatos a los que aspiraba el postulante. Es probable que el dominio de lenguas solo hubiera sido considerado de interés para aquellos curatos donde todavía las poblaciones hablaban quechua como ocurría con las doctrinas de Jujuy, Salta, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero, considerando en este último caso que además de quechua se hablara matak- guaicurú.

Para finalizar, y retomando los lineamientos de Lavallé, en el caso de los doctrineros del Tucumán para el último tercio del siglo XVIII la lengua parece no haber correspondido a un atributo específico de los sacerdotes del *bajo clero*, más bien lo opuesto. Por un lado, los evaluadores en lenguas desaparecieron de los cuerpos examinadores desde 1783, y por otro, puede observarse que, en los concursos que se sucedieron hasta final de la colonia, los sacerdotes casi no hacían alusión a su conocimiento del quechua. En este sentido, y anticipando uno de los temas que mencionaremos más adelante, este conocimiento parece haberse convertido en un elemento accesorio, decorativo o de prestigio entre los sacerdotes a principios del siglo XIX.

5.a) La relación entre saber y lugar

Nuevamente acudimos a la documentación referida a los concursos por oposición del Archivo del Arzobispado de Córdoba para continuar indagando en la relación entre el rol

de los doctrineros y su competencia en la lengua. Tomamos dos casos que, a nuestro entender, resultan paradigmáticos para evidenciar la pervivencia del quechua y su conocimiento como elemento de prestigio. Ambos ejemplos corresponden a espacios vinculados a la región de La Rioja, espacio perteneciente a la diócesis del Tucumán primero y luego a la de Córdoba del Tucumán.¹⁹³

Uno de los casos testigos que hemos elegido para presentar es el del Maestro Don Cándido Sotomayor, quien, en su oposición para el concurso de 1780, presentaba sus credenciales de la siguiente manera:

“Mis méritos, reduciéndose en primer lugar a que el título de mi congrua sustentación por el que se me confirieron los sagrados órdenes hasta el de presbítero fue el de ayudante de cura de almas y *el conocimiento que tengo de la lengua de indios* sin que se agregase a este título otro que si fraguarse, mi asistencia y manutención por lo que hasta lo que presente me he ejecutado (...), oponiendo a los curatos de Los Llanos de la Rioja, Anguinán, Ancaste o Belén”.¹⁹⁴

En esta selección encontramos elementos que difieren con los planteos de Lavallé, Robins y Lundberg. Mientras que dichos autores consideran que el conocimiento de lenguas compone un carácter propio del *bajo clero* o reservado para el ejercicio de la intermediación entre los diferentes actores sociales, las fuentes que consultamos nos permiten pensar otros elementos interesantes para el espacio que analizamos.

En primer lugar, Cándido Sotomayor se ordenó a título de ayudante¹⁹⁵ lo que podría ubicarlo dentro del grupo del bajo clero. Según mencionan Boixados y Farberman, era:

“descendiente de familias fundadoras por el lado paterno– un conocimiento profundo de su feligresía, de los lazos que la ligaban y de las genealogías que se remontaban a la etapa temprana de colonización en la jurisdicción” (Boixados y Farberman, 2014, pag. 23).

En su selección de los curatos a los que quería acceder, dado su origen familiar, Los Llanos en La Rioja tenía prioridad. Su declaración de dominar lenguas, parece estrechamente vinculada a los curatos para los cuáles oponía, ya que en todos los mencionados por el Maestro había, en ese momento, pueblos de indios en su interior. No

¹⁹³ La creación de la diócesis de La Rioja data de 1934.

¹⁹⁴ AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

¹⁹⁵ Si bien la ordenación a título de “ayudante” no estaba permitida por Trento, la falta de sacerdotes dotados de los recursos solicitados por la normativa flexibilizó el nombramiento de algunos de ellos. Esto fue analizado con mayor detalle y especificación en Ayrolo, 2012, particularmente páginas 24 a 28.

obstante, y tomando el caso que Sotomayor propone en primer lugar, Los Llanos, sabemos las capillas y oratorios de Olta, Tama y Atilas se encontraban casi deshabitados de nativos. De esta manera, Sotomayor construía su argumento para mostrar su idoneidad para el cargo, más allá de su feligresía. El conocimiento de la lengua era presentado como un atributo más de su capacidad para ocupar el cargo y por ende atender a la feligresía. No obstante, Sotomayor no era el único en La Rioja que hacía referencia a este conocimiento.

En el mismo concurso, el Maestro Don Juan Gregorio de Brizuela, “clérigo de menores, domiciliario del Tucumán, decide hacer oposición a la mitad del curato de Arauco, así a la parte de la costa”.¹⁹⁶ Su elección al curato quedó fundamentada en el extenso texto de su solicitud:

“...decide hacer oposición a la mitad del curato de Arauco, así a la parte de la costa, *donde tengo fincadas capellanías*, dos con congrua suficiente que coadtuve a dicho beneficio para impetrar los sagrados órdenes (...). *hago presente a V.S. el práctico conocimiento de aquel vecindario y demás indios naturales, que con el motivo del trato y familiaridad me tienen natural inclinación por haberme criado en su pays, y que soy inteligente en el idioma de la lengua quichua*, que profesan dichos naturales e igualmente persona *noble legítimo descendiente de conquistadores y pobladores de la Cdad de La Rioja* como aparecerá en los documentos presentados por mi hermano legítimo Dr Don Josef Gabriel de Brizuela, cuyos méritos, docilidad y buen trato con esos feligreses, los de mis difunto padre y hermanos me deben constituir en la clase de benemérito para que la justificada integridad de V.S. atendidas circunstancias tan notadas *me coloque en dicho beneficio curado, que junto con el subsidio de mis dos capellanías puedo reportar su fatiga con congrua suficiente, la que no sería fácil a otro sujeto extraño*. En cuya atención y haciendo el pedimento necesario (...) 3 de junio de 1780 (rúbrica)”.¹⁹⁷

El orden de los atributos que Brizuela ofrecía de su persona, se convertía en un objeto de estudio en sí mismo. En primer lugar, destacaba sus capitales económicos como fuente de legitimación para su postulación al cargo: se había ordenado a título de dos capellanías en el curato al que se postulaba. Por ser él mismo oriundo de la zona podía agregar a sus credenciales su conocimiento tanto de la feligresía como del idioma de la misma, remarcando los años transitados allí: “*hago presente a V.S. el práctico conocimiento de aquel vecindario y demás indios naturales*”. Además, enunciaba tener una red de contactos sobre el territorio por su prosapia ligada a los “conquistadores”, como él los

¹⁹⁶ AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

¹⁹⁷ AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

llama. Por último, hacia el final de su postulación mencionaba que no solo era suficiente económicamente sino adecuado para el curato por los atributos esgrimidos. Consideraba que éstos, conocimiento del lugar, capacidad de auto subsistencia, conocimiento de la lengua, etc., lo convertían en un candidato ideal frente a otros que sin estas condiciones difícilmente podrían hacerse cargo del puesto: “junto con el subsidio de *mis dos capellanías puedo reportar su fatiga con congrua suficiente, la que no sería fácil a otro sujeto extraño*”.¹⁹⁸

A diferencia de Sotomayor, quién realizaba una postulación proponiendo varios posibles destinos, Brizuela focalizaba su solicitud en un único curato. Vale aclarar que Sotomayor logró el curato de Los Llanos y Brizuela el de Arauco y ambos se mantuvieron en dichos destinos hasta sus últimos días.

La influencia de las condiciones materiales en la designación de cargos quedaba evidenciada en el énfasis de Brizuela respecto a sus capellanías, aun cuando su pertenencia a una de las familias más ricas de La Rioja no escapaba al conocimiento público. Más allá de las aptitudes propias para la asunción de la cura de almas en la parroquia, añadía las “dificultades” que otro sacerdote ajeno a la realidad del curato debería sortear. El tono con el cual presentaba el añejo asentamiento de su familia y los lazos que ésta poseía en el territorio, nos permite pensar que hubiese sido imposible o muy poco factible la inserción de otro doctrinero en dicho espacio.

Al interior del curato, Brizuela disponía de lazos familiares que nos permiten vincular su presentación con el concepto de intermediación señalado por Cuevas Arenas (2012), Lundberg (2003, 2011) o Robins (2009). Con particularidades ya señaladas, los tres autores sostienen que los doctrineros articulaban entre los diferentes actores sociales que confluían en el pueblo de indios, poniendo en juego intereses propios y colectivos, negociando, acordando, denunciando y produciendo nuevos sentidos. El caso de Brizuela podría sumarse al grupo de sacerdotes que ejercían este tipo de intermediación. El sacerdote exponía una serie de argumentos que demostraban que ese lugar ya le correspondía y no sería fácil incorporar a otro que se encontrara por fuera de dicho círculo: sus redes vinculares y las dificultades particulares del espacio no harían lugar a la presencia de otro sacerdote en el espacio.

¹⁹⁸AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

En el caso preciso de Brizuela podemos señalar que fue la múltiple confluencia de intereses la que estableció un perfil del doctrinero. Ya fuese por anhelos eclesiásticos, sociales o relacionales su oposición daba cuenta de los apoyos con los que contaba en el espacio, por lo que la designación del Obispo confirmaría lo que en la práctica ya acontecía. En este sentido, la intermediación vuelve a recuperarse como un estandarte del rol del doctrinero. Su condición como tal le permitía asegurar, al grupo de poder al que pertenecía, mayor relevancia sobre el espacio, llevar a cabo prácticas simbólicas – como las tareas espirituales– y consolidarse en espacios institucionales.

Para cerrar este caso, el mensaje de Brizuela no esperaba convencer al jurado para que le atribuyera el cargo, sino que apuntaba a ayudar a desestimar otras posibles postulaciones que pugnarán para la obtención del mismo curato: “con el motivo del *trato y familiaridad me tienen natural inclinación por haberme criado en su pays* y que soy inteligente en *lengua quichua, que profesan dichos naturales*” exponía un marco de apoyo, contención y sobre todo una inserción para su candidatura.¹⁹⁹ Asimismo, este conocimiento daba a entender que el sacerdote no solo debería enfrentar un jurado de evaluación en tal atributo, sino que además debería realizar una práctica periódica de la misma y ejercer la evangelización en tal idioma. En ningún momento Brizuela señalaba que los indios supieran castellano, aunque tampoco lo negaba. Como en otros casos señalados, la barrera idiomática constituía una dificultad para quienes buscaban insertarse en un espacio para quienes se encontraban allí. Mucho más teniendo en cuenta que las normativas enfatizaban el rol evangelizador en idioma nativo.

El devenir del siglo XVIII consolidó el avance del castellano como lengua común entre los pueblos de indios de Córdoba del Tucumán. Tanto por las formas de enseñar la fe católica como por la consecuencia de tres siglos de conquista, este proceso generó una merma entre los hablantes de lenguas indígenas en el espacio público. Para el caso de los doctrineros, lo que había significado una condición exclusiva y restrictiva según la normativa (Concilio de Lima y Leyes de Indias), desde el concurso de 1783 dejaba de figurar entre los requerimientos a un candidato para acceder al cargo. Pese a ello el conocimiento de la lengua quechua continuó estando presente como un rasgo distintivo

¹⁹⁹AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 61. De lo señalado en el párrafo anterior desprende una intersección de líneas analíticas planteadas por Boissevain (1974) y Bourdieu (2014), quienes sostienen que los individuos portaban con una *experiencia* (colectiva, familiar e individual) que, atravesada por múltiples *capitales*, condicionaba la materialidad de sus vínculos. Sobre este tema hemos trabajado en la introducción de este trabajo a partir de la lectura de ambos autores así como de Imízcoz Beunza (Imízcoz Beunza & Arroyo Ruiz, 2011; Imízcoz, 2018).

entre algunos sacerdotes para con sus pares (Lavallé, 2011). El apartado cuatro nos permitirá adentrarnos en este aspecto.

Para finalizar, una de las variantes que debe ser tenida en cuenta al momento de pensar el mapa lingüístico de la región es que algunos pueblos de indios de la Diócesis fueron formados a partir del desplazamiento forzado de grupos indígenas provenientes de la región chaqueña.²⁰⁰ Esta agregación desarticulada de las parcialidades impactó negativamente en la pervivencia lingüística de cada grupo mientras alentaba las disputas por el control de las instituciones en los pueblos (R. Boixadós, 2008). Entre los vestigios del kakán, las influencias del guaraní y las reminiscencias wichi fue el quechua, la lengua impuesta por los colonizadores – incas y españoles– , la que obtuvo el predominio institucional en el espacio. La falta de asociación lingüística entre parcialidades puede haber resultado en la pérdida de vitalidad que atravesó el conocimiento de lenguas en la región.

5.b) ¿Cuántos y cuáles? Identificación de quiénes eran examinados

En los concursos que corresponden al período analizado, se pueden apreciar 34 sacerdotes vinculados a las tareas de doctrina: ya sea por encontrarse en un curato con doctrina, por aspirar a uno de ellos o por haber cumplido tareas en alguno de ellos en el pasado. De los treinta y cuatro sacerdotes, veintiuno (60%) eran doctores y trece (40%), maestros. Del total de maestros, más de la mitad aprobaron los exámenes de lengua quechua en el concurso de 1773, mientras que, de los 21 doctores, solo ocho (un 45%) se presentaron a examen, siendo Martín Argañaraz el único desaprobado.²⁰¹

Para el concurso de 1776 nos encontramos con una sistematización más importante en las evaluaciones de lenguas. En este caso, el evaluador especializado Luis Trejo asumió el papel de notificar y comentar las valoraciones realizadas. Las evaluaciones fueron firmadas el 12 de septiembre de 1776. De los veintitrés examinados en ese concurso diez son maestros, de los cuáles nueve resultaron aprobados en lenguas. En el caso de los doctores o licenciados en teología, solo cinco de los trece postulados mencionan este atributo. Comparando ambos concursos, observamos una importante

²⁰⁰ El pueblo de Pichana es un ejemplo de ello. Sobre este tema recomendamos los trabajos de Boixadós (2011, 2013)

²⁰¹ De los 8 doctores aprobados, cinco se presentan también como maestros. AAC, Legajo 25, tomo I, folio 62. El resto de los opositores no presenta a examen estos saberes.

circulación del conocimiento de la lengua quechua entre los clérigos diocesanos. A su vez, se distingue un crecimiento entre los sacerdotes que detentan saber idiomático: en el concurso de 1773, más de un 45% aprobó el concurso, mientras que en 1776 lo hizo un porcentaje superior al 60%.

En algunos casos fue activa la participación del evaluador Trejo para reafirmar la aprobación o la condición de ella:

“El Maestro Don Pedro Ibañez, aprobó el concurso, era notoria la arreglada conducta de dicho eclesiástico cuyas cualidades y la de su suficiencia (...) [al costado] Nota: que fue aprobado en lengua, doy fe” [acompañado de una rúbrica].²⁰²

“El Maestro Don Tomás de Burgos, regular (...) “exponiendo el Licenciado Don Luis Trejo como examinador de Lengua, que este opositor, aunque no está en ella perfectamente instruido, la entiende lo suficiente para traducir en castellano substancialmente y lo firmaron con su señoría...”²⁰³

Más allá del caso particular, la fuente nos permite pensar qué era lo pretendido por los evaluadores en el concurso. En primer lugar, resulta imposible definir la aplicación práctica del conocimiento de lenguas. Si bien la normativa eclesiástica insistía en el conocimiento de lenguas como uno de los requisitos esenciales para asumir el cargo de doctrinero, esto no se tradujo en designaciones de sacerdotes con ese único atributo para ocupar los curatos de pueblos de indios. Entendemos que la respuesta a esto está asociada a algunas de las observaciones que presentamos para el capítulo anterior.

En un informe realizado en 1808 por Ambrosio Funes, que desarrollaremos en el capítulo cuatro, el edil señalaba que entre los indios de Córdoba predominaba el “mestizaje étnico y cultural”.²⁰⁴ Aun teniendo en cuenta el interés que Funes depositaba en esa idea –que los pueblos eran reductos de mestizos y españoles marginales de la ley– hemos podido constatar que esta diversidad realmente era real y excedía los marcos normativos impuestos (Ferrero, 2015). Si bien el uso de las lenguas quechua, aymara, kakana/diaguaita, etc. continuó –y continúa siendo utilizado en la región–, el mestizaje consolidó lo que las Leyes de Indias no conseguían por la fuerza: el uso del castellano como lengua común. La circulación de personas en el espacio, los lazos económicos y

²⁰²AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

²⁰³AAC, Legajo 25, tomo I, folio 55.

²⁰⁴Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Humanidades “Elma Kohlmeyer de Estrabou”, Universidad Nacional de Córdoba, ex— Instituto de Estudios Americanistas (en adelante: IEA) Doc. 6231 “Contestación al gobierno”, 1808.

sociales tejidos a lo largo del tiempo, la multiplicidad étnica que transcurría por los pueblos y la violencia física ejercida constituyeron la base general del proceso de adoctrinamiento cultural (Lorandi, 2008).

Según lo señalado para fines del siglo XVIII, en el Tucumán, el conocimiento de lenguas tuvo un papel asociado a la distinción, a una cualidad de diferenciación entre pares. El proceso de evaluación en lenguas se mantuvo como parte del proceso instrumental del concurso. Según lo planteado por Moscoso y Peralta en el auto del concurso de 1773, la búsqueda de sacerdotes capaces de interactuar con su feligresía – española e indígena– constituía un argumento suficiente para la evaluación de este atributo.²⁰⁵

Un rasgo característico de los concursos en la diócesis del Tucumán es que primó una ponderación integral sobre los opositores a diferencia del Perú, donde las cualidades particulares acompañaban y definían las designaciones específicas (Lavallé, 2011). En vista de lo señalado con anterioridad podemos sostener que el conocimiento de lenguas indígenas fue un atributo preferido, pero no excluyente – que debían tener y por ello eran examinados en tal condición– para aquellos sacerdotes que se postularan a los distintos curatos. Donde parte de la feligresía era indígena este atributo podía resultar de suma relevancia, aunque no por ello eran inhibidos del cargo quienes no contaran con ese saber.

6. Nombramiento y autopercepción

El último de los puntos que pretendemos recuperar es el que refiere a la identificación que los doctrineros tenían sobre su propia función. Focalizaremos, en este breve apartado, en dos instancias de la autopercepción. En primer lugar, la asunción del título como parte de la identidad de los sacerdotes. Por otro lado, registramos elementos que nos permiten entender que existían ciertas prácticas asumidas por los sacerdotes con responsabilidades de doctrinar, que formaban parte de ese rol, aunque sin que éstos se arrogaran el cargo.

Resulta fundamental distinguir entre los sacerdotes que se identificaban como doctrinero de los que no lo hacían ¿por qué reconocerse doctrinero? ¿En qué momentos (históricos, políticos, sociales) lo hacían? ¿De qué se distinguía al señalar esas características? ¿Qué pretendía con ello? Esta doble vía de construcción de la

²⁰⁵AAC, Legajo 25, tomo I, s/f.

autopercepción se reproduce en el caso de los doctrineros. En la diócesis de Córdoba, el cargo de doctrinero fue presentado ante otros dependiendo del contexto.²⁰⁶ A continuación, presentaremos dos instancias en las que el uso y apropiación del cargo de doctrinero era ponderado de manera positiva y, luego, otros en los que el título se da por sobreentendido, sin hacer referencia alguna sobre él.

El primero de junio de 1780, con motivo del concurso convocado por el obispo San Alberto, el Dr. Domingo Guerrero expuso una breve reseña de su recorrido como sacerdote. Al describir su labor habitual, se identificó como: "...Cura y vicario de la doctrina del Río Seco".²⁰⁷ Es necesario señalar que, para 1780, no había pueblos de indios ni doctrinas en la parroquia bajo su cargo. Pese a ello, Guerrero no faltaba a la verdad, ya que la jurisdicción conservaba ese nombre aun habiendo desaparecido los pueblos de indios que la componían. Entonces ¿por qué se identificaba como doctrinero? Consideramos que esta condición resultaba más relevante para los curatos a los que aspiraba:

"Dr. Domingo Guerrero (...) en oposición a la rectoral de Salta, al de la ciudad de Córdoba, al de *Calamuchita, Belén y Punilla*".²⁰⁸

Nuestro destacado de la cita precedente está directamente relacionado a un aspecto específico: los tres curatos a los que se postulaba como segunda opción –si no prosperaba

²⁰⁶ Uno de los autores que nos ha permitido abordar los casos encontrados en las fuentes, es Alex Borucki. El autor analiza la construcción de las identidades de esclavos de origen africano en el Río de la Plata, recorriendo el período que va desde finales de la colonia hasta la construcción de los primeros Estados nacionales en la región. El objeto de su estudio resulta lejano a nuestra investigación y en las antípodas de los sujetos de nuestra atención, pero algunas construcciones de su razonamiento nos acercan ideas muy sugerentes para analizar a los doctrineros. Nos referimos al concepto de *vínculos translocales* (2017). En su afán por observar el comportamiento y la forma en la que se asumen estos sujetos, Borucki centra su análisis en la construcción de las identidades en referencia al tejido de los vínculos translocales que eran establecidos. Esta mirada define la construcción identitaria a partir de lo más próximo, es decir, las materialidades inmediatas con las que contaban los sujetos, los lazos cotidianos y la tensión alcanzada en ellos. Teniendo en cuenta estas variables, se pueden recuperar las lógicas con las que los individuos construyen una autopercepción individual. Esto permite sostener que no solo los capitales eran elementales para comprender el accionar de los sacerdotes, sino también las coyunturas en las que los ponían en juego. Por lo presentado en el párrafo anterior, entendemos la autopercepción como un elemento dinámico, que puede ser modificado o no según el contexto — político, económico y social— que se adapta en función del interlocutor — conforme a sus capitales— y de los intereses — personales y colectivos— que convergen en esa circunstancia. Para la escala local, Borucki sostiene que las experiencias de lo cotidiano, se constituían como herramientas para la construcción de la identidad de los sujetos, quienes se concebían simultáneamente como parte de un todo y como individuos en ejercicio de su capacidad de agencia (2017). Al analizar las lógicas de acción de los doctrineros debemos incorporar la mirada en torno a las materialidades (locales/inmediatas) y las coyunturas (culturales/políticas) a fin de comprender valores y prácticas en juego.

²⁰⁷ AAC, Legajo 25, Tomo I, continuación, folio 25.

²⁰⁸ Toda la información de este párrafo se encuentra presente en AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, 1 de junio de 1780, Córdoba.

su solicitud para los beneficios rectorales— contaban con pueblos de indios en su interior, sin embargo, ninguno de los casos era definidos como doctrina. Asimismo, la formulación expuesta por Guerrero, da cuenta de su autopercepción respecto al rol de doctrinero, aunque ésta se centrara en el carácter nominal y en los curatos de su interés la función fuese entendida de forma pragmática. A partir de ello, podemos dilucidar que para Guerrero – y quizás para algunos de sus interlocutores— el atributo de doctrinero albergaba un carácter distintivo importante y necesario para el desarrollo de tareas específicas.

El Dr. Francisco Olmos realizaba una presentación similar en el concurso de 1783. Sostenía:

“...fui *destinado por V.S.I. a servir de Ayudante en el curato de Punilla* en donde he asistido por el espacio de dos años y meses que corren desde el día 17 de febrero del año 1781 en que fue la data del título de V.S.I hasta el 26 de mayo del corriente de 1783, *en cuyo tiempo he doctrinado 3 pueblos de Indios (mérito recomendado por su Majestad)*, procurando llenar respecto de estos y más feligreses a mi cuidado las obligaciones de mi ministerio con el mayor desvelo y celo que he podido, como consta de la certificación del cura y vicario Propietario, que adjunto”.²⁰⁹

La alusión a la normativa nos permite apreciar el conocimiento de las Leyes de Indias y el uso que los sacerdotes hacían de ellas: esto daba cuenta del conocimiento de las obligaciones del cargo, pero también de los posibles beneficios. En su caso, la descripción de su labor como ayudante en los pueblos de indios es equivalente a la de doctrinar. En su carácter de “ayudante”, señalaba que su desempeño se centraba en una actividad muy precisa: “he doctrinado 3 pueblos de indios”. En ese sentido y coincidiendo con nuestra hipótesis, Olmos atribuía el rol de doctrinero a la tarea de asistencia a las capillas señaladas por el párroco, en cumplimiento de su rol como ayudante del curato. La exposición de Olmos nos permite poder avanzar en un último aspecto sobre la autopercepción de los doctrineros: cómo se nombran a sí mismos.

En las fuentes consultadas hemos rastreado y encontrado distintas expresiones respecto a cómo percibían el rol de doctrinero los propios sacerdotes, aunque es posible distinguir dos grandes fórmulas. Por un lado, algunos sacerdotes optaron por denominarse como “cura de indios”, mientras que otros se identificaban como “doctrineros”. Este

²⁰⁹AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n. Los pueblos a los que hace referencia Olmos eran Soto, Pichana y San Marcos. Concurso de 1783.

segundo grupo es el más relevante para aquellos que llevaban a cabo la labor en el espacio de la actual provincia de Córdoba. Vale señalar que una expresión no anula el uso de la otra, pero es interesante detenernos en los matices con los que cada una es empleada, al interlocutor que la dirigían y el contexto en el que se utilizaba.

En el concurso de 1776, el maestro Don Vicente Ignacio Plazoala se presentaba como “presbítero domiciliario de este obispado, *Cura de indios* y *vicario en la doctrina de Nuestra Señora de dolores de Tumbaya*”. El sentido de su formulación tenía como objetivo definir la orientación de su postulación. Plazoala oponía “al rectoral de Salta, al del Salado –Santiago del Estero– y al de Soconcho”. Vale señalar que los últimos dos curatos llevaban en su nombre el título de doctrinas.²¹⁰

Un elemento fundamental para incorporar, más allá de las denominaciones propias del curato, es la composición demográfica de los mismos. Raquel Gil Montero señala que, para fines del siglo XVIII, Jujuy contaba con un 70% de población indígena en su jurisdicción, por lo que es muy probable que la condición de doctrina se cumpliera incluso con la preservación recomendada por la normativa (2002, 2005). En sintonía con estos trabajos, Cruz destaca que:

“El curato rural de Tumbaya es una parroquia principalmente indígena que comprende los pueblos de Tumbaya (cabecera formal del curato, pues la sede real del titular es el pueblo de Tilcara), el pueblo de Purmamarca (verdadero enlace entre la ruta altoperuana de la Quebrada de Humahuaca y la ruta de la sal que recorre la Puna y enlaza directamente con el Marquesado del Valle de Tojo), el pueblo de Tilcara y el pequeño rancherío de Huacalera.”²¹¹

Los trabajos de Gil Montero y Cruz respecto a la composición demográfica de la región –y la fuerte presencia indígena en el curato específico– nos allanan la interpretación de las fuentes. En el caso de Plazoala, la presentación recurría a la descripción general de la feligresía que componía la parroquia donde realizaba su tarea. “Cura de indios” no dejaba de ser una expresión que remitía a la feligresía del curato donde se encontraba, por lo que esta expresión no remite a la definición del título sino al rol que se encontraba realizando.

²¹⁰AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

²¹¹Nos referimos al trabajo de Normando Cruz, E. (2005). Mujeres en la Colonia: Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata. *Anthropologica*, 23(23), 127-150.

Utilizando la misma expresión, pero en un sentido opuesto en cuanto a su objetivo, encontramos el de Nicolás Videla del Pino.²¹² Nacido en Córdoba en 1741, había sido ordenado sacerdote en 1765 obteniendo el título de Doctor en Teología. En el concurso de 1780, postulándose al rectoral de Salta, se presentaba como “Cura de indios y vicario en el partido de Los Llanos y examinador synodal del obispado”.²¹³ Y luego de certificar su conocimiento de lenguas de indios frente a un examinador, resaltaba:

“Deseoso siempre de proporcionar a mis ovejas todos los medios conducentes a su salvación, no contento con ser puntualísimo en doctrinarles los días festivos he mantenido siempre dos ayudantes y aún tres en este último año, siendo constante que mis antecesores sirvieron solos en el beneficio por que la escasez de sus rentas sufría el pagarlos (...) teniendo mi curato tres pueblos de indios, que siempre pagaron Sínodo, yo no he exigido ni medio real por esta razón.”²¹⁴

Por un lado, Videla del Pino realzaba su intervención en el pueblo: “no contento con ser puntualísimo en doctrinarles los días festivos”. Si bien estas palabras podrían pensarse como una fórmula casi protocolar entre los sacerdotes que participaban en los concursos, Videla del Pino buscaba demostrar su presencia activa, certificando su proceder con la aprobación del examen de lenguas y la remodelación de las capillas de los pueblos llevada a cabo durante sus años como párroco.²¹⁵

Por otra parte, el sacerdote cordobés postulaba un elemento que refuerza los planteos de nuestra hipótesis: “he mantenido siempre dos ayudantes y aún tres en este último año” para que cumplan con la asistencia espiritual periódica. De esta forma, el título de *cura de indios* quedaba en manos del párroco, pero la delegación de funciones recaía en los ayudantes que asumían dicha tarea como vimos en Punilla. Teniendo en cuenta el contexto en el cuál Videla presentaba estos atributos, podemos suponer que el doctrinero buscaba distinguir su labor, pero también su capacidad de “gestión parroquial”, su capital económico y el estatus que todo ello significaba –retomando los planteos de Lavallé (2011)– frente a otros que disputaran el cargo al que él aspiraba.

Por último, el espacio geográfico desde donde se postulaba requiere atención. La atribución del título de doctrinero resulta interesante si tenemos en cuenta que Los Llanos,

²¹² Existen trabajos muy interesantes sobre la vida Videla del Pino. Algunos ejemplos de ello son: (Ayrolo, 2016; Levaggi, 2012; Martínez, 2008)

²¹³ AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

²¹⁴ AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

²¹⁵ “A este mismo fin he edificado 5 capillas, nombradas de Mercedes, Niño Dios, San Antonio, Rosario y Candelaria...”. AAC, Legajo 25, tomo I, continuación, s/n.

durante la segunda mitad del siglo XVIII, configuraban un espacio en plena transformación socio-étnica (R. Boixadós & Farberman, 2014). Su mención a la calidad de “cura de indios” en 1780 posee una fuerte consonancia, ya que solo una década después el párroco del curato –Cándido Sotomayor– realizó un detallado padrón en donde registraba solo un 10% de población indígena en la jurisdicción, e incluso señalaba que los pueblos de indios se conformaban en su mayoría por mestizos (R. Boixadós & Farberman, 2014).

Los datos antes expuestos nos invitan a reflexionar en torno a las funciones del cargo de doctrinero. Los pueblos de indios en el curato de Los Llanos no contaban con una estructura cabildante definida como en otros espacios, incluso sin autoridades étnicas reconocidas. Esto nos permite pensar que las actividades llevadas a cabo por el/los doctrinero/s quedaban sujetas a prácticas espirituales y sin la posibilidad de institucionalizar su influencia sobre las autoridades de estos pueblos. De esa forma, la definición de “cura de indios”, para el caso de Los Llanos aplicaba más al título asociado a las responsabilidades establecidas como párroco de un curato que a la especificidad de las tareas desarrolladas por él.

En nuestro caso optamos por considerar la expresión doctrineros como idea compleja y que permite entender este rol con amplios matices. La razón radica en que son escasos los registros de sacerdotes que –habiendo ejercido el rol de párrocos o ayudantes en el período 1776– 1819 en la diócesis de Córdoba– se atribuyeran el título de *cura de indios*, sino que lo hacían a partir del adjetivo *doctrineros*. Esto tiene que ver con el ejercicio mismo de la tarea, como así también con los usos que se hacían del concepto en cada espacio y la dinámica propia de cada feligresía. En el próximo capítulo nos adentraremos en experiencias que relacionan feligresía y doctrineros, por lo que estas últimas páginas nos centraremos en observar la forma en la que sacerdotes de los valles de Punilla y Traslasierra entendían su rol.

El concepto de *cura de indios* no está presente en las fuentes consultadas para la región de Traslasierra, Punilla, e Ischilín. En cierta forma, hemos abordado esta cuestión en la definición del capítulo uno, donde definimos el rol que ocuparon los ayudantes y tenientes de cura en los curatos escogidos para el estudio. Pese a ello, pretendemos dedicar un breve espacio a la construcción de la figura de los doctrineros para estos valles, con el fin de presentar algunas reflexiones.

A partir de las fuentes consultadas, sostenemos que los sacerdotes no eran *de indios*, sino de la parroquia. Ya sea por concurso o bajo designación episcopal eran destinados a cumplir funciones en un curato determinado y bajo las direcciones de las autoridades eclesiásticas correspondientes, por lo que las tareas desarrolladas respondían a las labores generales de la parroquia. Lo planteado por Olmos (“fui destinado por V.S.I. a servir de Ayudante en el curato de Punilla (...) he doctrinado 3 pueblos de Indios”) se suma a la lista de actividades que los sacerdotes señalaban de su faena cotidiana: visitar enfermos, bautizar, casar, confesar, celebrar misa en capillas y parroquia, impartir la doctrina, enseñar primeras letras, etc. Todos y cada uno de esos ritos eran realizados sin importar cuál fuese la composición de su feligresía y podían ser llevados a cabo tanto por el párroco como por sus tenientes/ayudantes.

Los ayudantes cumplían tareas en los espacios señalados por el párroco. Existía la posibilidad de que el destino de alguno de los sacerdotes incluyera una especial dedicación a una capilla cuya feligresía se componía de indios de manera temporal, ya sea por interés propio o del párroco, pero eso no significaba que su labor correspondiera únicamente a esa capilla.²¹⁶ Los concursos por oposición habilitaban a los presbíteros a integrar parroquias y cumplir con las labores que ello exigiese de forma integral: cumplir tareas en la catedral, parroquias o capillas, atendiendo espiritualmente a españoles, zambos, negros, mestizos e indios.

Por otra parte, y vinculado con lo señalado anteriormente, los sacerdotes de la región de los valles cordobeses, tampoco eran *de indios* ya que no rendían sus exámenes para la atención específica de esas parcialidades étnicas, como sucedía en Nueva España (Lundberg, 2003; W. Taylor, 1999). Esto condujo a que los sacerdotes con tareas de doctrinero no dedicasen sus actividades exclusivamente al pueblo como lo señalan leyes civiles y religiosas, sino que cumplían dicha labor en simultáneo con la atención espiritual de españoles, mestizos, negros, etc. Por lo tanto, podríamos afirmar que, en los espacios

²¹⁶ Nuestra conceptualización se sustenta en las ideas de W. Taylor (1999) quien analiza el papel desempeñado por los sujetos que ejercieron el rol de mediación con las feligresías americanas: fiscales, mayordomos, sacristanes, curas, etc. El autor explora la construcción de la “zona de contacto” como el cruce de relaciones entrelazadas en torno a la institucionalización de la religión en la sociedad colonial. El espacio de encuentro, de acuerdos y tensiones es lo que permite al autor complejizar el rol de los sacerdotes rurales, interseccionando sus intereses personales/sociales con los institucionales, puestos en juego en el escenario social.

observados para este trabajo, no encontramos curatos/parroquias *de* indios puesto que todos los pueblos de indios dependían de una parroquia –de españoles– matriz.²¹⁷

Los sacerdotes que ejercieron el rol de doctrineros en los valles de Punilla, Ischilín y Traslasierra establecieron su vínculo con la feligresía indígena a partir de la parroquia. La particularidad de la región radica en que los pueblos de indios formaban parte de las parroquias “de españoles”, a diferencia de lo que sucedía en otros espacios donde estos constituían jurisdicciones parroquiales en sí mismos. Esto impactó de manera directa en la forma en que los párrocos asumieron sus tareas y se identificaron con ellas: no se sentían propios del pueblo de indios, sino de la parroquia/capilla que estaba bajo su atención. Incluso, esto permite entender la utilización discriminada del concepto *doctrinero* como referencia a su labor en la atención a las parcialidades indígenas, de impartir doctrina, aunque no tuvieran sus habitaciones en el pueblo de indios, y *cura de indios* que remitiría al ejercicio de las labores usuales de cura de almas (impartición de sacramentos y predica, básicamente) en este caso para una feligresía étnicamente diferente de la española (peninsular y americana).

Para concluir, no debemos perder de vista que el período de estudio es una etapa marcada por múltiples cambios. Señala Taylor que el problema de una sociedad estamentaria comienza cuando los marcos legales se modifican y, por lo tanto, cambian las configuraciones y sus funciones tanto en el orden cualitativo como cuantitativo (Taylor, 1999). No hace falta avanzar hasta al proceso revolucionario para observarlo: con solo reparar en las dificultades y consecuencias del decreto real de 1769 – que encargaba a los arzobispos concertar nuevos Concilios– es una muestra suficiente para comprender las complejidades regionales y la necesidad de analizar sus particularidades.

En primer lugar, las definiciones respecto al concepto de pueblos de indios y sus integrantes conllevaron un reacomodamiento de las tareas de los doctrineros. En ese sentido, el plano local es determinante. Las estructuras que se buscaban imponer en los sínodos y concilios provinciales quedaron sujetas a materialidades muy dispares. Es por ello que la diócesis de Córdoba se enfrentó a situaciones muy distintas a las de la península de Yucatán y a las del sur de Lima.

²¹⁷ Esta pérdida del sentido original del doctrinero se ve reflejada en la derogación realizada por Carlos III, en 1795, de la ley 38 tit. 6º lib. 1º de la Recopilación de Indias. Dicha ley sostenía que “no puedan ser removidos los curas y doctrineros de aquellos dominios, sin formales causas y oírlos conforme a derecho”. IEA, Fondo Monseñor Pablo Cabrera, Documento 06875.

Por otra parte, el cambio en la configuración al interior de los pueblos estuvo atado a la cantidad de indios, pero también a la participación de éstos en áreas productivas mayores, la inserción en la economía imperial y las demandas propias del mercado interno (Romano, 1999, 2002; Tell, 2008). El crecimiento de mano de obra en Potosí marcó un nuevo lineamiento económico para la región, forjando dinámicas de un mercado interno que favoreció nuevos asentamientos y relaciones, como así también nuevas formas de integración económica (Tell, 2012). Esto repercutió en el lugar que los sacerdotes rurales asumieron a lo largo de este período, como así también la ponderación que sobre ellos recaía o perdieron. Para el espacio rioplatense, la fundación del Virreinato con capital en Buenos Aires consolidó estos cambios.

CAPÍTULO III

Doctrinas y parroquias

Territorio y jurisdicción

“Porque toda casa tiene su constructor, pero el constructor de todo es Dios.”²¹⁸

El presente capítulo se ocupa de los pueblos de indios en tanto lugar de interacción dentro de un área mayor. Para comprender la dinámica de dicho espacio consideramos emplear el concepto de “región eclesiástica”. Dicha noción propone la integración de las administraciones diocesanas y los sujetos que a ella la componen en una región que las excede y contiene (Ayrolo, 2006). Mediante este concepto buscamos visibilizar y comprender los circuitos de intercambio, negociación y tensión entre los agentes que construyen los distintos enclaves de la propia región. Como señala Ayrolo, el análisis no recae en el recorte espacial, sino en la articulación y las redes establecidas por los diferentes agentes eclesiásticos (2017).

1. Los pueblos de indios dentro de la región eclesiástica

Para comprender el funcionamiento y la dinámica de los pueblos de indios y en particular el rol que los sacerdotes doctrineros tenían en él, consideraremos la división por curatos de la diócesis cordobesa. Tendremos en cuenta que las jurisdicciones del antiguo régimen eran entendidas a partir del control de la justicia – civil y eclesiástica– sobre los sujetos asociados a un espacio, pero no sobre el territorio en sí mismo.²¹⁹ Es por ello que visibilizaremos la circulación de sacerdotes por el espacio a fin de ampliar y complejizar el estudio de la región. Para esta tarea nos proponemos hacer un breve recorrido por los pueblos de indios de la Diócesis de Córdoba del Tucumán entre finales del siglo XVIII las primeras décadas del XIX.

La bibliografía que compone este capítulo recupera los trabajos que han abordado el análisis poblacional de la Córdoba tardocolonial. Hacemos referencia a los trabajos de Sonia Tell, Isabel Castro Olañeta, Judith Farberman y Roxana Boixadós, por solo mencionar algunas de las investigadoras que han realizado grandes aportes al estudio

²¹⁸ Hebreos 3, 4.

²¹⁹ A los fines de este estudio nos resulta muy operativa la definición esbozada por Fernando Martínez Pérez, quien sostiene que la jurisdicción: “(...) se concibe como el instrumento que posibilita el desarrollo por cada pieza de su función, tal y como resulta del diseño natural y trascendente del orden social. Una pluralidad jurisdiccional es, por tanto, no sólo condición de posibilidad sino también factor multiplicador de competencias en el antiguo régimen, sin que a ello empezca el hecho de que se abra paso, siempre con dificultades, la doctrina que reconoce en el rey la mayoría de la justicia como fuente de toda jurisdicción.” (Martínez Pérez, 2007, p. 16).

histórico y geográfico en la región, investigaciones a partir de las cuales hemos podido esbozar los mapas presentados en este capítulo.

A lo largo de estas páginas reseñaremos un listado de pueblos de indios correspondiente a los curatos que pretendemos estudiar. Buscaremos señalar las características geográficas, demográficas y económicas propias de cada uno de ellos en el período y cuál fue el grado de participación de los doctrineros en su devenir cotidiano realizando un mapeo del espacio sobre el que pretendemos posar la mirada. En función de este análisis podremos ampliar las aristas de estudio sobre las actividades que desarrollaron los doctrineros y determinar cuáles fueron los cambios en las tareas a lo largo del período.

Las fuentes que utilizaremos en este capítulo son principalmente algunos de los padrones confeccionados por doctrineros y litigios judiciales que evidencian las disputas con relación a jurisdicciones y competencias. Ejemplo de ello es el caso de las autoridades del cabildo indígena de San Jacinto –luego renombrado San Marcos, por la capilla del lugar– y el teniente de cura que se encontraba a cargo de la atención espiritual del mismo.

Como fue mencionado, los curatos que comprende nuestro estudio son tres: Ischilín, Punilla y San Javier. A través de su análisis buscamos observar la circulación y articulación existente entre la feligresía y las autoridades civiles y eclesiásticas de esos curatos de pueblos de indios. A su vez, nos detendremos en el papel asumido por los doctrineros a lo largo del período y las particularidades de cada caso. Para ello nos preguntamos por los atributos propios de los pueblos, es decir, qué elementos los constituyen como tales. Según la normativa presente en la Recopilación de las Leyes de Indias, debían contar con una legua de ejido y sus tierras debían asegurar los recursos necesarios para la “prosperidad de sus habitantes”, pero es algo que buscamos problematizar y complejizar.²²⁰

En párrafos anteriores hemos destacado que las definiciones presentadas por Sonia Tell e Isabel Castro Olañeta nos han permitido identificar y construir un mapa de los pueblos de indios de Córdoba. Sin embargo, a fin de observar el proceder de los sacerdotes doctrineros a cargo del sustento de los mismos, hemos recurrido a otras definiciones que nos permitan comprender la composición del pueblo más allá de su conceptualización jurídica. En este sentido, hacemos uso de las construcciones

²²⁰ Ley VIII del Libro Sexto, Título Tercero de la Recopilación de Leyes de Indias.

conceptuales de Judith Farberman y Roxana Boixadós, en sus trabajos sobre La Rioja y Santiago del Estero donde sostienen:

“La entidad «pueblo» suponía, por un lado, algún tipo de estructura urbana, organizada en torno a la capilla, y por el otro, una comunidad que era también de creyentes, y que se sostenía como tal a través de la participación colectiva en los oficios religiosos” (Farberman & Boixadós, 2006, p. 609).

El pueblo de indios –en tanto institución colonial– tenía en su estructura administrativa y religiosa los ejes de su construcción. La participación colectiva en los oficios religiosos establecía modos de vincularse, de ligar a sus habitantes entre sí, formas concretas de convivencia y reciprocidad importantes para crear lazos colectivos. En este sentido, los curas doctrineros eran necesarios e imprescindibles como lo mostraremos con detalle en el capítulo que sigue. Pero también, como sostiene Mariana Canedo, en el caso de los pueblos de españoles la existencia de una capilla ligada a una feligresía constituía un elemento fundamental en su definición.²²¹ Como demuestran Barral y Fradkin (2005) para la provincia de Buenos Aires, el proceso de construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense entre 1785 y 1836 tuvo en las parroquias sus sedes.

La relevancia de los párrocos en la vinculación social a partir de las prácticas de religiosidad y su peso en las representaciones políticas locales es evidente en todo el mundo social colonial e independiente y alcanza tanto a los pueblos de españoles como a los de indios. Allí, los doctrineros no solo celebraban oficios religiosos y sacramentales, sino que además ejercían un rol central en la legitimación de las autoridades del cabildo indígena como vimos. Durante la primera misa del año estos sacerdotes ungían a las nuevas (o reelectas) autoridades, “bendiciéndolos” de algún modo. El acto de investir a los miembros del cabildo era muy importante ya que, en ausencia del doctrinero y por su delegación, mientras supervisaban el cumplimiento de los trabajos comunales podían llevar a cabo funciones religiosas como bautizar, limpiar y mantener la capilla y en algunos casos impartir la doctrina.²²²

²²¹ “...el acceso a un determinado terreno asignado para conformar un pueblo de españoles, la formalización a partir de la aprobación del plano correspondiente, el registro de la presencia de población (a partir de un censo o de firmas de los pobladores), *una capilla funcionando*, y *el reconocimiento de una denominación propia para cada asentamiento*” (Canedo, 2016, p. 26). El destacado es nuestro.

²²² Señala Guillermo Wilde que: “La institución del cabildo debe haber satisfecho las aspiraciones de ascenso de numerosos líderes étnicos. (...) Por ello el rol del cabildo indígena y los cacicazgos era esencial

El rol de los doctrineros en la nominación y bendición de las autoridades indígenas en los pueblos ha sido estudiado con mayor énfasis para el espacio litoral del Virreinato del Río de la Plata. Principalmente los trabajos de Guillermo Wilde nos permiten adentrarnos en tradiciones que, enmarcadas en las Leyes de Indias, se resolvían a partir de prácticas consuetudinarias (2016).²²³ Nos referimos principalmente a su texto *Religión y poder*, donde al autor desarrolla el análisis de las estructuras institucionales al interior de los pueblos de indios de la región. Particularmente, respecto a la elección de los cabildantes indígenas señala:

“En donde seguramente los jesuitas intervinieron más claramente fue en la selección de miembros del cabildo, pues *poseían el derecho de aprobar y vetar a los miembros electos*. Generalmente un cabildante quedaba a cargo de la parcialidad y el cacique guiaba a los hombres en el trabajo.”²²⁴

Este “derecho de aprobar y vetar” significó para los doctrineros la posibilidad de intervenir en las elecciones de los cabildantes, sujetos relevantes en la cotidianeidad de los pueblos de indios. Es por ello que consideramos que el rol religioso de dichos cabildantes fue una prerrogativa que los doctrineros buscaron fortalecer a fin de legitimarse y desarrollar lazos que les permitiesen mantener el equilibrio de poder (Hoberman & Socolow, 1993).²²⁵

Para el espacio del Tucumán resultan muy operativas las definiciones que Tell y Castro Olañeta ofrecen a fin de comprender el vínculo de las parcialidades indígenas y el espacio. La posesión de tierras comunes, pago de tributo y autoridades indígenas que controlaban el espacio resultan fundamentales (Tell & Castro Olañeta, 2011). Estas definiciones deben completarse con las propuestas por Farberman y Boixadós señaladas en párrafos anteriores. Dichas autoras nos invitan a repensar la construcción misma de las instituciones, reflexionando sobre el rol de los doctrineros –o sus ayudantes– en el devenir de los pueblos de indios.

en el manejo de la economía y la política de los pueblos. Incluso algunas funciones religiosas con el tiempo irían siendo delegadas, al menos parcialmente, a ese sector de la élite indígena.” (Wilde, 2016, p. 85)

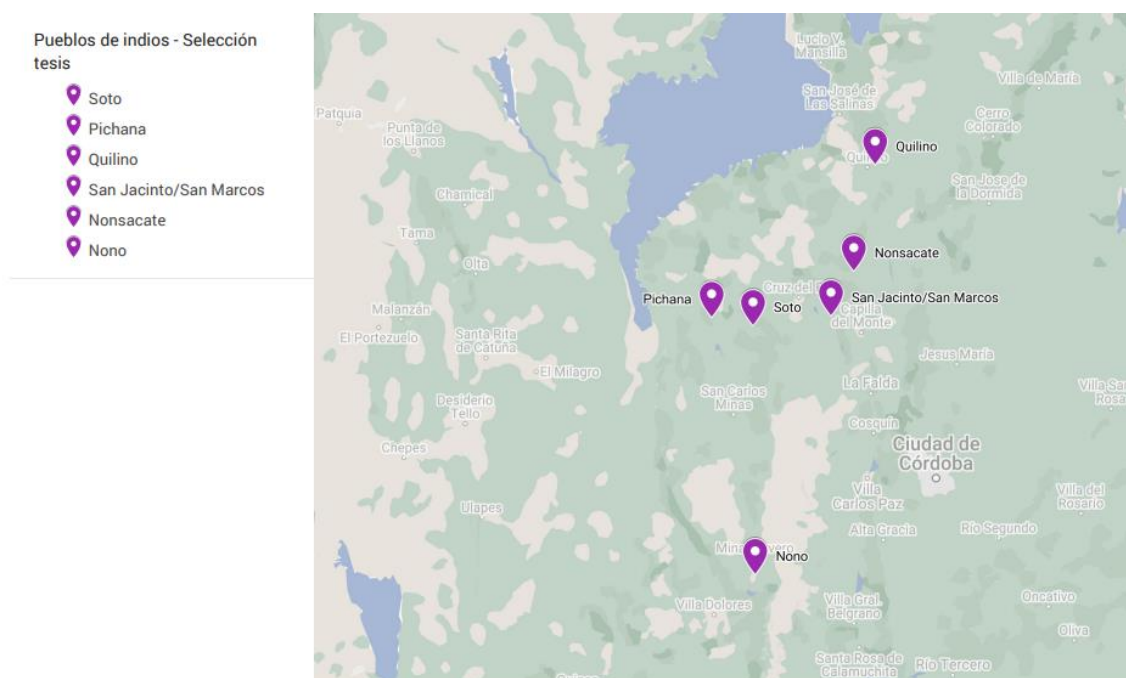
²²³ A los fines prácticos de este estudio vinculamos esta afirmación de Wilde con la Ley XV, Título III, Libro VI, Recopilación de leyes de Indias, disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/recopilacion—de—leyes—de—los—reynos—de—las—indias/>. Esta es la ley donde se señala la importancia del doctrinero confirmando la elección de los cabildantes. Desarrollaremos este atributo en el capítulo 4.

²²⁴ Wilde, 2016, p. 95. El destacado es nuestro.

²²⁵ Sobre el concepto de “equilibrio” en la sociedad colonial resultan muy sugerentes los trabajos de Dalla Corte & Fernández (2001) y Cruz (1997).

El Tucumán fue un espacio multijurisdiccional complejo, por lo que retomar el concepto de *región eclesiástica* (Ayrolo, 2007b) –mencionado y desarrollado en páginas anteriores– vuelve a erigirse como soporte teórico en el análisis de los sujetos vinculados a estos territorios de fronteras dinámicas.²²⁶ Sobre este tema, en el Legajo 42 del Archivo del Arzobispado de Córdoba, encontramos una circular enviada por el provisor Justo José Rodríguez a los párrocos de “La Sierra”. En dicha circular, fechada el 28 de julio de 1813, el provisor solicitaba las firmas de los eclesiásticos responsables del espacio: Zarza en La Candelaria, Sueldo en Punilla y Albares en San Javier.²²⁷ Esta definición no partía de ningún marco jurisdiccional –ni eclesiástico ni civil– pero podemos señalar que componía una referencia geográfica y relacional para los sujetos de la región. La solicitada presentada por Rodríguez complejiza la construcción de los espacios a partir de la circulación de personas, observando los intereses que inspiraban estas interacciones y ahondando en la intensidad y calidad de las redes vinculares en las que se insertaban los doctrineros de Traslasierra y Punilla (Ayrolo, 2007b).

Ilustración 2: Selección de doctrinas de la región eclesiástica de Córdoba



- I. Mapas con el detalle de las Doctrinas https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=15uwCHMsPx4CC_mlxtYwG5SAd1-XAOpGx&ll=-32.26400486524868%2C-65.10165313703672&z=10

²²⁶ Inspirados en los trabajos de Rodríguez (2016, 2017) recuperamos su construcción conceptual de “espacio multijurisdiccional complejo” para dar cuenta de la multiplicidad de actores, competencias e instituciones que convergían y tenían autoridad –delimitada– sobre el espacio y los habitantes de él.

²²⁷ AAC, Legajo 42, T. I 1795— 1886, s/n.

2. Un recorrido por los pueblos de indios

Algunos datos sobre los pueblos de indios de la región eclesiástica nos permitirán apreciar las causas de la movilidad, circulación y articulación existente entre la feligresía y los sacerdotes. Quilino y San Antonio de Nonsacate al norte, en el curato de Ischilín; Pichana, Soto, Cosquín y San Marcos en Punilla y Nono en el curato de San Javier –al sur de la diócesis– y La Toma, en las cercanías de la ciudad de Córdoba, fueron los pueblos que pervivieron hasta el inicio del siglo XIX.

Tabla 2: Curatos y pueblos de indios existentes a principios del siglo XIX

Parroquia	Pueblo
Ischilín	Quilino
	San Antonio de Nonsacate
Punilla	Pichana
	Soto
	San Marcos
	Cosquín
San Javier	Nono
Anexos de la Catedral	La Toma

La extensa región determina una amplitud de condiciones climáticas. A grandes rasgos, posee un clima templado, con diferenciaciones en cuanto a la disponibilidad de las lluvias y su distribución en el año. Los suelos de la planicie son aptos para cultivos, pasturas y campos naturales de pastoreo, por tratarse de suelos profundos, generalmente bien drenados que pueden trabajarse con facilidad (Zupán, 2010). En ciertos sectores existen importantes limitaciones para el uso, quedando reducido al pastoreo natural o refugio de fauna (Pyszczyk, 2015).

El valle de Punilla, es un típico valle tectónico longitudinal, y es el más importante por su actividad humana, tiene una longitud de 70 kilómetros y su punto más bajo es el actual Embalse San Roque, donde el río Suquía atraviesa las Sierras Chicas. Por otro lado, Calamuchita –el más extenso de los valles serranos– posee un clima templado todo el

año, con frecuentes nevadas en invierno. Además de montañas y lagos este valle presenta numerosas cascadas, quebradas como la del Yaltén o Yatán y ríos subterráneos como el que se encuentra cerca de La Cumbrecita. Esto asegura la provisión de agua, vegetación permanente y la presencia constante de animales en torno a ella (Pyszczek, 2015). La flora más características de este valle se compone de bosques de algarrobo criollo, horco quebracho, molle, chañar, mistol, lapacho, talas y múltiples especies de arbustos característicos del piedemonte serrano (Zupán, 2010).

El valle de las Sierras Chicas posee un regadío natural –aunque inestable– que posibilita una variada fauna y, sobre todo, abundante vegetación. Algunas de las especies más representativas son el “molle”, el “manzano del campo”, “durazno de la sierra”, “piquillín de la sierra”, quebracho blanco, algarrobo blanco, espinillo, entre otras (Chiavassa et al., 2017). Estas condiciones naturales ubicaban al espacio como un lugar propicio para el establecimiento humano, desde hace unos diez mil años antes del presente.

El último de los valles que analizaremos es el de Traslasierra, ubicados en el extremo Sur de las Sierras de Pocho y la cuesta occidental de la Sierra Grande. Comprende los valles de Nono, con característica de bolsón y el de San Javier, al pie del Cerro Champaquí y la Sierra de Comechingones, abierto al Sudeste hacia la planicie de San Luis (Luti et al., 1979). La vegetación es un mosaico de comunidades boscosas y sucesiones de estructura similar a la del Bolsón Chaqueño (Luti et al., 1979). Los bosques de algarrobo con emergentes de quebracho blanco, alternan con matorrales de jarilla, piquillín y otros arbustos bajos de características serranas.

2.a) Los otros pueblos: Cosquín y La Toma

En los próximos párrafos, y de manera sucinta, mencionaremos algunas de las características de los pueblos de Cosquín y La Toma. Hemos optado por no incluirlos en nuestro análisis teniendo en cuenta los objetivos de este estudio. Enfatizamos que el propósito de esta tesis está puesto en el accionar de los doctrineros en los pueblos de indios, cuestión por la que hemos decidido centrarnos en aquellos espacios donde encontramos fuentes que permitieran abordar los interrogantes planteados. Por todo esto,

las visitas realizadas –o encargadas– por los obispos y los registros que quedaron de ellas serán fuentes privilegiadas de este capítulo.²²⁸

Cosquín

Las tierras en las que se asentó el pueblo de Cosquín pertenecían a Cristóbal Pizarro de Albornoz quien, por orden del visitador Luján de Vargas en 1694, debió ceder parte de su latifundio a la parcialidad de Siquiman (Gutiérrez, 2011a). La extensión del pueblo era de un cuarto de legua en cuadro en la banda del río contraria a la estancia, cumpliendo con los requisitos básicos señalados por las Leyes de Indias y las Ordenanzas de Alfaro (Tell & Castro Olañeta, 2011).

Cosquín, junto a la de Quilino, fue una de las primeras encomiendas otorgadas por el conquistador Cabrera en 1573, y una de las pocas que –al igual que San Marcos– consiguió que se llevara a efecto la asignación de tierras ordenada por el visitador Luján de Vargas. Al momento no hay datos disponibles respecto al traspaso de la encomienda durante el siglo XVI, pero sabemos que posteriormente a la visita de Luján de Vargas, se ordenó la asignación de tierras a los indios que prestaban servicios en la estancia de Cosquín, perteneciente a Cristóbal Pizarro de Albornoz (Gutierrez, 2011a).

No obstante, en el padrón de 1704, el pueblo de Cosquín fue catalogado como “encomienda vaca” ante la muerte de Cristóbal Pizarro, pero reapareció en los padrones y listas de 1775 y fue registrado como tal hasta las primeras décadas del siglo XIX (Tell, 2011a). Según los padrones de 1785, Cosquín contaba con solo 90 habitantes, que componían 21 familias y la mayoría de los registrados procedían de diferentes pueblos o zonas serranas (Gutiérrez, 2011a). Cosquín conservó sus tierras hasta principios del siglo XIX, momento en que fueron expropiadas y subdividas.

La Toma

“En la sesión capitular del 5 de mayo del mismo año [1666], se le propuso al teniente del gobernador Gabriel Sarmiento de Vega, entregar algunos indios Quilmes que tenía a su cargo. Sumaban 30

²²⁸ Legajo 17 y 20 del Archivo del Arzobispado de Córdoba, Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Humanidades “Elma Kohlmeyer de Estrabou”, Universidad Nacional de Córdoba, ex -Instituto de Estudios Americanistas (IEA). Considerando que nuestro mayor desafío es reconstruir las relaciones entre el doctrinero y su feligresía, buscaremos adentrarnos en todos aquellos documentos que nos permitan explorar estos espacios

familias 'los cuales están en la toma de la sequia [acequia] desta ciudad que son para travajar en ella'. Se le pagarían un real a cada uno por día, además del sustento de carne y maíz para sus familias”
(Page, 2007, p. 117).

La cita precedente, que corresponde al texto de Carlos Page, remite a un período fuertemente convulsionado en el Tucumán. Entre los años 1658 y 1667 tuvo lugar la tercera oleada de los enfrentamientos entre colonizadores y las comunidades calchaquies, por el control de estos valles. Para 1666 –año de la solicitada– los alzamientos indígenas comenzaban a sofocarse, pero se iniciaba una etapa de prácticas complementarias al etnocidio: los destierros y desplazamientos de los vencidos (Bisceglia & Boixadós, 2022; Lorandi, 1988; Rodríguez, 2017). En ese marco, el pedido de los vecinos de Córdoba para situar una comunidad indígena para el mantenimiento de la acequia, resultó provechoso para las autoridades coloniales. La construcción de esta obra, muy importante para la ciudad, se empezó a tratar aún antes del traslado definitivo los calchaquies (Page, 2007).

Las tierras del pueblo de La Toma fueron otorgadas a estas parcialidades en un acuerdo realizado entre la Compañía de Jesús y las autoridades coloniales (Tell, 2011b). Este préstamo abarcaba una superficie equivalente a casi trece hectáreas que bordeaban la acequia de la ciudad y, según lo convenido, la concesión subsistiría mientras los indios prestaran servicios en el mantenimiento de la acequia (Tell, 2011b).

Señala Page que el primer registro sobre la construcción de la acequia de la ciudad data de la sesión del 15 de diciembre de 1573, a seis meses de la fundación de la ciudad (2007). En el registro consultado por el autor, los recientes cabildantes solicitaron la construcción de la misma para el riego de cada solar por lo que el teniente del gobernador (Jerónimo Luis de Cabrera) convocó a un entendido para responder al pedido (Page, 2007). La Toma quedaba al oeste de la ciudad de Córdoba, en las cercanías del actual cementerio San Jerónimo (C. Boixadós, 1999). En el trazado de la acequia realizado en 1785, se señala al pueblo como un conjunto de casas dispersas, ubicadas al sur del río y al noroeste de la ciudad (Page, 2007).²²⁹ Dicho trazado no hace referencia a capilla alguna, pero se marcan los caminos de ingreso y salida del pueblo.

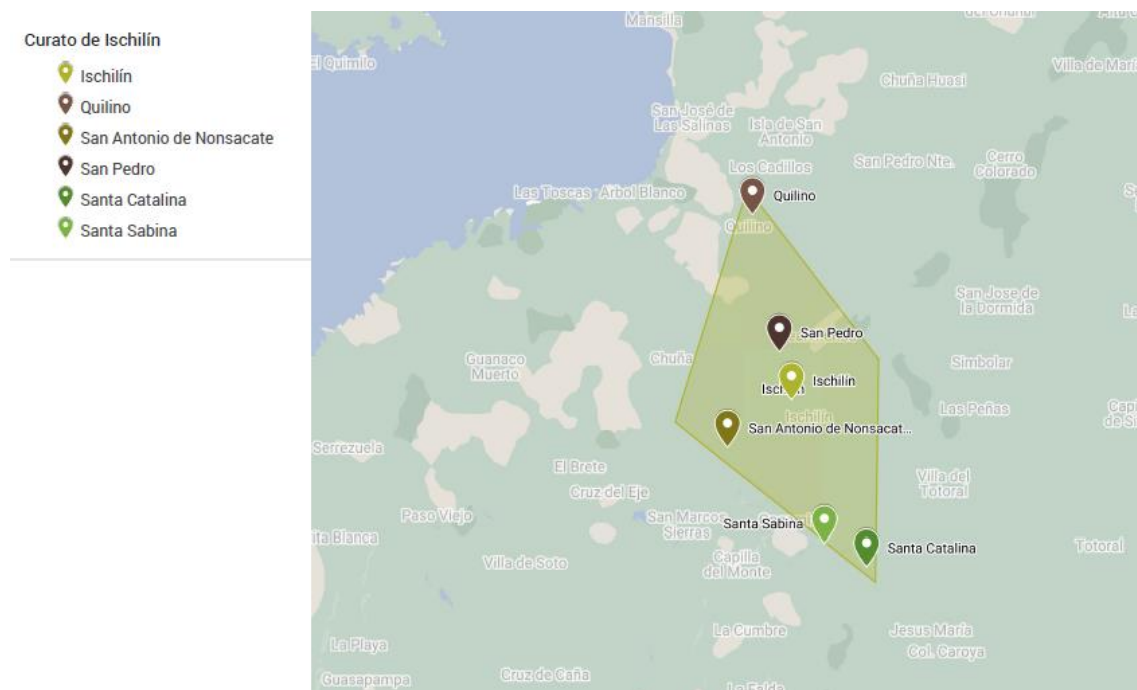
Durante su visita, en 1693, Luján de Vargas ordenó al cabildo de Córdoba que señalara tierras a los indios de La Toma y construyera una capilla en ellas (Bixio et al., 2016). Esto nunca se verificó y el pueblo quedó sujeto a ese régimen peculiar de tenencia

²²⁹Dicho trazado se encuentra en AHPC, Esc. 2, Legajo 64, Exp. 36, fs. 226 a 287, Page 2007.¿?

de la tierra, a la prestación de servicios de mantenimiento de la acequia por un siglo y eximido del pago del tributo hasta la década de 1770, cuando comienza a aparecer en las listas de tributarios. En 1785 se empadronaron 50 indios de tasa, lo que permite pensar en una población aproximada de 230 personas, contemplando la incorporación de mestizos, negros, mulatos y blancos (C. Boixadós, 1999). Para 1785, según los testimonios del visitador, La Toma contaba con dieciséis ranchos dispersos, sin calles delineadas, sin plaza pública, en una llanura desmontada y sin sembradíos (C. Boixadós, 1999).

2.b) Ischilín

Ilustración 3: Curato de Ischilín



El pueblo de indios de Quilino se constituyó como uno de los espacios de referencia del trayecto del Camino Real que atravesaba el actual territorio cordobés. Distante a “36 leguas” (unos 170 kilómetros) de la ciudad de Córdoba, su ubicación contribuyó a la pervivencia del asentamiento a lo largo de los años. Situado sobre el trayecto Córdoba–Catamarca, durante muchos años constituyó uno de los últimos puntos de abastecimiento

(estratégico) para aquellos que transitaban dicho camino, caracterizado por la aridez y salinidad de los suelos.

Isabel Castro Olañeta señala que Quilino comparte características geográficas con las localidades de la región comprendida entre el noroeste de Córdoba y el suroeste de Santiago del Estero. Este es un espacio caracterizado por sus sierras bajas de orientación norte– sur, entre las cuales se encuentran valles longitudinales y transversales (Castro Olañeta, 2006a). Uno de estos es el valle de Quilino, espacio en donde se asentaba el pueblo de indios que tenía el mismo nombre.

Los primeros grupos humanos que habitaron esta región comenzaron asentándose en las riberas de los distintos cursos y concentraciones de agua (acequias y aguadas), elemento que les permitía el desarrollo de la vida en estos espacios. Estos patrones de asentamiento nos permiten entender la alta densidad poblacional de estos valles al momento de la llegada de los españoles (Castro Olañeta, 2002).

En 1573 Jerónimo Luis Cabrera recibió en encomienda, el territorio y las poblaciones indígenas que habitaban en el valle de Quilino (Tell & Castro Olañeta, 2011). En ella se conformaron diferentes pueblos de indios, pero solo dos pervivieron hasta principios del siglo XIX: Quilino y San Antonio de Nonsacate. Para 1759 aún seguían encomendados, estando en manos de Carlos de Olmos. Los tributarios de Quilino fueron registrados en los padrones y listas de tributarios que se realizaron entre 1775 y 1809 (Tell & Castro Olañeta, 2011). Durante las primeras décadas posteriores a la disolución del vínculo colonial el pueblo continuó apareciendo en expedientes judiciales y documentos administrativos, hasta su desaparición como “comunidad indígena” a fines del siglo XIX.

Entre las impresiones que uno de los tantos viajeros anónimos del siglo XVIII ha dejado sobre estos caminos, encontramos la siguiente caracterización de Quilino:

“...hay un pueblo de indios de encomienda que está muy poblado y el arroyo es abundante de agua y nace de unas fuentes que están a la orilla del camino y tienen mucha totora y la agua es media desabrida y se provee de bastante agua los caminantes, porque desde allí no hay agua hasta la sierra del Valle” (Calvimonte & Moyano Aliaga, 1996, p. 33).

El mismo relato anónimo continúa describiendo las privaciones del camino, enfatizando la importancia del cuidado del agua en el espacio y la relevancia del pueblo como punto de abastecimiento señalando que

“De Quilino hay un pozo cavado que le dicen ‘Agua Hedionda’, hay 8 leguas en el cual se refugian a satisfacerse los que de aquella parte vienen, pero para las bestias no hay, por ser muy escasa la agua que da” (Calvimonte & Moyano Aliaga, 1996, p. 33).

Sonia Tell ha descrito que las diferentes formas de explotación de la tierra en la Córdoba prerrevolucionaria permiten entender parte del proceso de campesinización que atravesó este espacio. La región contaba con la presencia de estancias agro-ganaderas, por lo que sus propietarios precisaban de brazos para los períodos de siembra, cosecha y pariciones (Tell, 2008). Aquí nos permitimos sumar algunas observaciones que nos permitirán entender el devenir de los pueblos de indios en este contexto. Por un lado, se observa que las migraciones hacia este espacio resultaban frecuentes y planificadas, lo que consolidó los asentamientos que ya estaban allí –como es el caso de Quilino. Por otra parte, la presencia de mestizos, mulatos e incluso españoles permite identificar estrategias por fuera de los circuitos económicos clásicos: trabajo masculino en las grandes estancias durante los períodos de mayor demanda, complementándose con actividades a pequeña escala, de manera individual o colectivamente, en las etapas de baja (Assadourian, 1982).²³⁰

Los pueblos de indios constituyeron un espacio de asentamiento y reproducción de la vida que significó un complemento ideal al tipo de explotación de grandes estancias. De esta manera, los hacendados veían en ellos una tentativa reserva de mano de obra que, al momento de ser demandada, podía ser rápidamente satisfecha. Mientras no era necesario el trabajo de indios para las labores en las estancias, los pueblos ofrecían la posibilidad de permanecer en el espacio y asegurar la subsistencia.²³¹ No obstante, Tell (2012) sostiene que esta etapa se caracterizó por las disputas en torno al uso de las tierras, la mano de obra y los recursos comunes, aportando nuevas aristas (y tensiones) a las dinámicas alianzas entre las autoridades étnicas y españolas.

La presencia de haciendas en las cercanías de Quilino que han identificado en sus trabajos Sonia Tell y Paula Ferrero, le imprimió una fisonomía particular a la composición

²³⁰ Sobre este tema recomendamos el capítulo: “Los pueblos de indios en Córdoba, entre 1785 y 1792. Estructura y organización interna”, en: *Adaptación y resistencia*, de Paula Ferrero, 2017.

²³¹ Para el período que trabajamos, los conciertos en pueblos de indios ya no se observan, por lo que no dedicamos atención a este tipo de prácticas. Sobre el concepto “concierto” recomendamos la lectura del texto Isabel Castro Olañeta (2010). Servicio personal. Tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII. La visita del gobernador Luis de Quiñones Osorio y la aplicación de las ordenanzas de Francisco de Alfaro. *Memoria americana*, 18(1), 105-131.

del pueblo y a la dinámica de los actores que intervenían. Una considerable cantidad de tributarios y agregados al pueblo fue un elemento –no exclusivo, pero sí particularmente– distintivo de Quilino.

El pueblo de indios de Quilino constituye uno de los espacios más importantes para nuestro estudio ya que su larga vida y la abundancia de información nos permite apreciar cómo fue el accionar de los doctrineros en la región. En particular, este espacio poseía dos elementos que nos parecen muy ricos para abordar. En primer lugar, contó con un alto número de tributarios declarados a lo largo del período: en 1792 poseía 41 indios de tasa y en 1809 aún conservaba 33 (Ferrero, 2017). De esta manera se calcula que su población rondaba los 200 habitantes. Esta particularidad permitió desarrollar dinámicas institucionales propias del pueblo de indios que, en otros de menor tamaño, no se han apreciado.

En segundo término, se registra una gran movilidad de personas –indios o no– en torno al pueblo por la necesidad de insumos o trabajo (Castro Olañeta, 2006a). Quilino resultaba un polo de atracción para quienes circulaban por el espacio, acentuando las posibilidades de movilidad desde y hacia él. Como mencionamos, el pueblo se insertó rápidamente en la dinámica económica que impuso el camino real y el circuito comercial en torno a Potosí (Piana de Cuestas, 1992). No obstante, durante mucho tiempo se mantuvieron relaciones de circulación previas a la conquista española en esta zona. La región constituía un “corredor natural” marcado por los ríos Dulce y Salado (al norte) y la laguna Mar Chiquita (al oriente), conformando un valle de vastos recursos donde circularon personas, se produjeron intercambios materiales y simbólicos y se construyeron redes de articulación que permitieron la pervivencia de las parcialidades indígenas en contextos de estrés demográfico (Castro Olañeta, 2006a).

Las condiciones señaladas para el espacio en donde se insertaba el pueblo de Quilino permitió que, en un contexto de derrumbe de la población indígena como fueron las guerras calchaquíes, la población indígena no sufriera el impactante descenso de otros espacios, aunque sí se observa una dispersión de estas poblaciones entre las distintas estancias y en casas de la ciudad, como servicio doméstico del encomendero y sus parientes.

Hay dos situaciones que debemos aclarar en este marco: por un lado, había tributarios que se ausentaban del pueblo y por otro lado, en Quilino vivían mestizos, españoles y/o indios de otros pueblos, aun cuando la presencia de españoles estaba

prohibida desde 1581, desde que en la Primera Real Cédula para América se establecía la “...Prohibición de que vivan españoles, negros, mulatos o mestizos en las reducciones”.²³² Pese a ello, Castro Olañeta señala:

“...luego del dictado de las Ordenanzas y a pesar de que Alfaro señalaba unos años antes que no podía castigar a los pobleros porque éstos habían huido, en el caso de Quilino se puede constatar que los pobleros continuaron residiendo en los pueblos de indios y organizando la producción de la encomienda, manteniendo las prácticas coercitivas extremas y los abusos hacia los naturales.” (Castro Olañeta, 2006a, p. 122).

Uno de los casos estudiados por Isabel Castro Olañeta nos permite ilustrar las prácticas coercitivas a las que hace referencia la cita anterior. En 1620, Pedro Luis de Cabrera – encomendero de Quilino– fue denunciado por haber permitido la instalación de Alonso Gordillo en el pueblo de indios, con el fin de controlar y administrar las labores de los indios y asegurar el pago del tributo correspondiente. Gordillo ocupó el papel de lo que se denominaba un “poblero”. Los pobleros pertenecían a un grupo social y étnico poco definido, dado que podían ser mestizos o españoles pobres y sus actividades previas variaban según los casos y las regiones: algunos eran artesanos, otros trabajadores en estancias vecinas (Castro Olañeta, 2006a).

En las fuentes analizadas, Castro Olañeta identifica redes de solidaridad que unían a Gordillo con otros responsables de estancias y encomenderos de las zonas rurales cercanas (2006a). No obstante, reconoce otros vínculos del poblero, más allá de los espacios rurales: mantenía lazos con personajes urbanos como guardias de la cárcel, zapateros, herreros, carpinteros, barberos y otros artesanos. Castro Olañeta reconstruye los vínculos comerciales entablados por Gordillo, ya sean los acuerdos de intercambio o la venta de fuerza de trabajo indígena, algo que se encontraba por fuera de los conciertos de trabajo (2006a). Los testimonios que recupera la autora, señalan que Gordillo imponía su autoridad de manera violenta: obligaba a las mujeres indias a trabajar hilado y tejido, además de “dar tormento y azotes” a indias e indios (sin importar su status), “inferir crueles castigos” (como poner ají molido en los ojos de sus víctimas), de estupro, de forzar a doncellas y a mujeres casadas, etc. (Castro Olañeta, 2006a).

²³² Real Cédula para América I, 142 (05/08/1581). Citado en: Bruno Cayetano. (1967). El derecho público de la Iglesia en Indias. Estudio histórico — jurídico. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto San Raimundo de Peñafort. Salamanca, España, 165— 180. También lo prohibían las leyes de Indias como mencionamos en el capítulo 1.

Con la llegada de los Borbones a la corona española, se produjeron muchos cambios en materia política y económica. Para los pueblos de indios del Tucumán uno de los de mayor impacto fue la desaparición de las encomiendas, a principios del XVIII.²³³ La corona borbona implementó, desde su inicio, un reordenamiento del aparato estatal a fin de centralizar la toma de decisiones, redistribuir recursos y ampliar o reducir potestades según las necesidades de cada espacio. Bajo una premisa de eficiencia, buscaron optimizar el cobro de las tasas e impuestos y reducir los costos (económicos y políticos). En este reordenamiento fue necesario ampliar el alcance jurisdiccional de algunos actores y reorganizar el papel de otros.

Durante el proceso de centralización borbónica, la iglesia diocesana tuvo un papel preponderante, como hemos destacado en el capítulo uno. Particularmente, para el caso del Tucumán, el clero llevó a cabo una labor fundamental en el control de las parcialidades indígenas, mediante la implementación de los padrones. Éstos eran registros en los que se constataba la cantidad de tributarios en cada curato y las condiciones generales de cada pueblo. Eran visitas anuales que realizaba cada párroco o sus emisarios, y permitieron notificar denuncias de (o a las) autoridades indígenas hacia jueces, recaudadores o capitanes. Sin embargo, su mayor riqueza reside en la visibilización de prácticas que tuvieron lugar en los pueblos de indios, el desarrollo cotidiano de los rituales religiosos y la organización de la vida cotidiana.

En 1800 el doctrinero del curato de Ischilín, el Dr. José Antonio López Crespo, confeccionó un padrón mediante el cual conocemos un detallado inventario de los elementos encontrados en las capillas rurales que integraban su parroquia y un informe sobre el estado general de las mismas.²³⁴ Bajo su jurisdicción estaban los pueblos de indios de Quilino (cuya capilla era San Roque) y San Antonio de Nonsacate (capilla de la Virgen de Copacabana).

Las visitas constituyeron prácticas de control, no solo en lo que refería a la supervisión de actividades espirituales sino a las condiciones materiales en las que éstas

²³³“Será por Real Cédula del 23— XI— 1718 que Felipe V resolvió que todas las encomiendas vacas o que en adelante vacaren al morir su titular (aunque no se hubiesen cumplido las vidas) y aquellas sin confirmación, debían ser incorporadas a la Real Hacienda “cediendo los tributos de que se componen a beneficio de ella y entrando en las cajas reales de sus distritos”; tampoco debían confirmarse aquellas con el trámite pendiente y tampoco debían entrar en primera vida aquellas recién otorgadas. El motivo de este “primer decreto general de extinción” era la necesidad fiscal y su principal efecto era que “despojaba de sus rentas tradicionales a muchos súbditos, sin establecer resarcimiento o indemnización alguna” (Castro Olañeta, 2021, p. 205).

²³⁴ IEA, Documento N° 3397: “Visita al curato de Ischilín en 1800”.

se llevaban a cabo. Durante el gobierno diocesano de Ángel Mariano Moscoso, obispo del Tucumán entre 1788 y 1804, se produjeron un número importante de visitas lo que generó un cúmulo importante de información (Mazzoni, 2019b). La confección de padrones era parte de las actividades que los párrocos debían llevar a cabo. En dichas matrículas no solo detallaba la cantidad de feligreses (y tributarios) que componían el curato, sino que daban cuenta de las condiciones generales de las capillas, supervisando el estado de fábrica de los templos, la conservación de los registros sacramentales y el cumplimiento de las actividades religiosas.²³⁵

El padrón de López Crespo corresponde a la Capilla de San Roque, del pueblo de Quilino, y nos permite observar quiénes eran los que ejercían los cargos relativos a las funciones eclesiásticas: “Está esta Capilla al cuidado del indio Pablo, sacristán 1º de dicho pueblo, el indio Lauro Monge sacristán 2º y Luciano Velázquez, fiscal de la doctrina”.²³⁶

Quizás el primer detalle que se desprende de esta fuente es que la capilla tenía, según lo señalado por el párroco, dos *sacristanes* y un *fiscal de doctrina*. Si bien en otros pueblos se designaban indios para que enseñaran la doctrina o incluso bautizaran (sin óleos) en casos de urgencia, el detalle y jerarquización presentado por López Crespo da cuenta de una estructura poco frecuente en las fuentes consultadas.²³⁷ La existencia de

²³⁵ Juan Antonio López Crespo nació en Córdoba, en 1757. Era hijo de Felipe López Crespo y Marquesa Reyes. Se licenció y doctoró en Sagrada Teología en la Universidad de Córdoba. Se ordenó sacerdote en 1782, con licencias para confesar y predicar. El 9 de octubre de 1781, obtuvo el título de patrimonio a su favor. Se le admitió por tal:

“por una capellanía de legos que fundaron doña Marquesa Reyes y don Felipe Crespo, como albacea de doña Catalina y doña Bernardina Saracho, en Córdoba a 16 de diciembre de 1780, sobre unas casas de dicha ciudad contiguas al colegio de Montserrat, valuadas en 6150 pesos, las cuales fueron de Lorenzo Saracho y lindan por poniente con la Calle de Santo Domingo con la carga de 30 misas rezadas en cada año y con la obligación de asistir a la catedral a los divinos oficios todos los domingos y fiestas con sus vísperas.” AAC, Título de sacerdotes 1780-1859, folio 5.

A lo largo de su carrera eclesiástica ocupó diversos cargos siempre dentro de la jurisdicción de Córdoba: en 1783 sirvió de cura interino en el curato de Calamuchita; en 1784 se lo mandó de cura excusador y coadjutor al beneficio de San Javier; en 1787 sirvió de ayudante en el curato de la Punilla; en el año 1789 fue nombrado secretario del Deán y cabido gobernador del obispado (al que sirvió hasta el año 1793); en 1791 fue nombrado defensor de la Santa Cruz; en 1793 fue cura y vicario del beneficio de Ischilín y en 1805 fue designado al rectoral de Córdoba, cumpliendo funciones como provisor a partir de 1813.

²³⁶ IEA, Documento N° 3397: “Visita al curato de Ischilín en 1800”.

²³⁷ Para el período y espacios estudiados, hemos detectado pocas menciones a fiscales. Un caso muy interesante es el que se dio en el pueblo de Pichana. Examinando el Libro de bautismos de la parroquia de Punilla, hemos detectado que a partir del año 1805 el curaca de Pichana, Gerónimo Chanquía, bautizaba repetidamente en “casos de necesidad”. Si bien el curaca estaba presente en el pueblo desde mucho antes (tenemos registro de su presencia en 1797), desde 1803 podemos registrar sus actividades religiosas en Pichana, legitimadas tanto por el ayudante como por el párroco doctrinero, quienes “ponían óleos” convalidando el sacramento. Si bien la presencia de fiscales era una práctica corriente en la iglesia católica –particularmente en espacios rurales– son varios los casos en los que el Ayudante pone los óleos a un bautizado por Chanquía. Libros de Bautismo de Cosquín 1796-1809, f. 60.

Lo sostenido anteriormente se condice con lo señalado por De Castro en 1804 donde destacaba que, si bien el curaca tenía ciertos problemas con el alcohol y de comportamientos violentos, colaboraba con el ayudante

dos sacristanes parecería indicar o bien que la feligresía era mucha, o que se necesitaban dos personas para ayudar al sacerdote en el servicio del altar, en el cuidado de los ornamentos, en la limpieza y en el aseo de la iglesia y la sacristía por ser muy grande la capilla, o simplemente que no podía garantizarse la presencia del primer sacristán. La existencia de un fiscal era usual para ayudar al cura en las tareas de adoctrinamiento de la feligresía indígena. No obstante, la visita no aclara si estos indios mencionados en los cargos religiosos ocupaban otras funciones en Quilino –como miembros del cabildo indígena–, aspecto que hemos podido identificar en otros pueblos de Punilla, como son los casos de Soto y Pichana (Artero Ituarte, 2019).

Volviendo al padrón confeccionado por López Crespo, consideramos que nos permite observar distintas aristas de la complejidad de Quilino: un importante número de habitantes, su potencialidad económica, su estructura política (cabildo) y religiosa (fiscal y sacristanes) y la participación del doctrinero en la institucionalización de ambos espacios. El entramado de cargos y responsabilidades religiosas se sostenía con el importante número de habitantes y feligreses, cuestión que demandaba autoridades designadas para atender las necesidades de la población. En el padrón, López Crespo estimaba un número tentativo de personas residentes: 54 tributarios, que pagaban 12 reales al año, y 325 asistentes a misa.²³⁸

El número señalado es una referencia importante. Según registros de Paula Ferrero, entre el padrón de 1785 y la revisita de 1792, una cifra cercana al 30% de la población de Quilino estaba compuesta por forasteros sin tierras, mulatos y españoles (Ferrero, 2017). Estos forasteros no pagaban tributo, así que debían sumarse a la cantidad de habitantes del pueblo y deben ser entendidos como parte de una extensa red de relaciones e intercambios que excede a nuestro trabajo, aun así, podemos observar la fuerte movilidad que existía en torno a los pueblos de indios.

Teniendo en cuenta los datos de los párrafos anteriores, Quilino albergaba una de las matrículas más importantes a principios del siglo XIX, el segundo pueblo con mayor cantidad de tributarios en nuestra selección, a lo que debe sumarse una importante circulación de forasteros sin tierras y población de otras etnias, dada su relevancia por la cercanía con el camino real. Más adelante ahondaremos en este aspecto.

Maestro Juan Nepomuceno Arcos con las tareas espirituales. IEA, Documento N° 3791: “Los indios de Pichana contra el recaudador...”, firmado el 28 de mayo de 1804.

²³⁸ IEA, Documento N° 3397: “Visita al curato de Ischilín en 1800”.

Tabla 3: Tributarios de pueblos de indios analizados 1792– 1809, según Ferrero (2017)

	Tributarios en 1792	Tributarios en 1809
Quilino	54	56
San Antonio de Nonsacate	12	12
San Jacinto/ San Marcos	33	40
Soto	99	74
Pichana	67	46
Nono	27	30

Un segundo eje que el padrón de Quilino de 1800 nos permite analizar, remite a la cotidianeidad de las prácticas religiosas. En su informe, el párroco describía una imagen del patrono de la capilla:

“Esta capilla tiene p[o]r titular a S[an] Roque, ha corrido por mi cuenta y el cargo, y data que de ella tengo presentados manifiesta su decencia. Tiene cinco ornamentos y aunque falta el morado suple uno que tiene flores de este color en los pocos días que puede usarse en esta capilla, por lo ardiente de aquel lugar.”²³⁹

La descripción de López Crespo narra minuciosamente la presencia de los elementos necesarios para la realización de rituales religiosos. El párroco señalaba que la capilla contaba con una “fábrica humilde”, pero con las condiciones necesarias para los oficios:

“Lo material de su fábrica [refiere a la capilla] es de caña y teja y en el estado de su reedificación está decente (...) Tienen todas sus rituales, hierros de hostias y demás utensilios para su precisa decencia, sin que una necesite de otra excepto las crismas, que por tenerlas solamente en la parroquia corren estas por todas las capillas”.²⁴⁰

López Crespo se encontraba a cargo del curato de Ischilín desde hacía 7 años,²⁴¹ por lo que resulta probable pensar que en su informe buscara resaltar las mejoras en cuanto a la fábrica y al sostenimiento y celo de una institucionalidad con respecto al pueblo de Quilino. En sintonía con ello, en el mismo año en que fue redactado este padrón, el clérigo fue designado al curato de Santa Rosa del Río Primero. Es probable que el párroco

²³⁹ IEA, Documento 3084, fechado el 14 de octubre de 1799.

²⁴⁰ IEA, Documento 3084, fechado el 14 de octubre de 1799.

²⁴¹ AAC, Legajo Títulos de sacerdotes 1780— 1859. El 20 de septiembre de 1793, el Dr. Echenique fue designado propietario de Tulumba y López Crespo propietario de Ischilín. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT—XK5V—74?mode=g&cat=102003>.

buscara promover –de la mejor forma posible– su presentación al concurso por oposición convocado en 1800.

En sus últimos años como cura y vicario de Ischilín, López Crespo había enfrentado sucesos conflictivos tanto con su feligresía como con los visitantes eclesiásticos. En 1796, durante la visita ordenada por el obispo Ángel Mariano Moscoso, le había sido encargado que “vista a un muchacho para que ayude en la capilla de Ischilín” para poder atender a las demandas de su feligresía.²⁴² Resulta lógico entonces que para 1800, el párroco haya buscado exponer una imagen de orden en respuesta a las advertencias recibidas.

Hemos mencionado que la presencia de una feligresía numerosa podría haber contribuido al mantenimiento de las actividades religiosas. No obstante, el párroco destaca en su informe que no recibía ayuda alguna de las Reales Cajas para mantener el pueblo o su capilla en condiciones. López Crespo sostenía:

“La real caja no me ha dado cosa alguna para esta Capilla, sin embargo de ser Pueblo de indios tributarios, y sin embargo de ser 54 los que pagan 12 reales de tributo al año y 325 de asistencia”.²⁴³

A partir de lo expuesto por López Crespo, se desprende un segundo punto de análisis vinculado al desarrollo productivo de la región. ¿Cómo lograba el doctrinero mantener la fábrica y limpieza de la capilla, como así también los insumos necesarios para la liturgia? ¿Qué papel ocupaban los sacristanes en esa tarea? ¿De qué manera obtenía esos insumos? ¿Cuál era la influencia de los sacristanes designados por el párroco? ¿Todos los gastos recaían en el párroco? ¿La feligresía indígena contaba con esos recursos? ¿Cómo los obtenía? Para responder estos interrogantes debemos atender a los aspectos económicos y a la explotación de la mano de obra en el pueblo para fines del siglo XVIII.

En este sentido, es necesario señalar que numerosa población que se constata para el caso de Quilino y que se conformaba de tributarios y forasteros, no tenía un carácter únicamente estacional, sino que existían casos de arraigo al pueblo. Las uniones maritales son una prueba de ello, ya sea consagradas en matrimonio o no. Nuevamente, conclusiones de Ferrero nos permiten avanzar sobre este punto:

²⁴² AAC, Legajo 17, Visitas canónicas, S/N. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY—6M83—72R?i=100&cc=1974182&cat=102003>.

²⁴³ AAC, Legajo 17, Visitas canónicas, S/N. <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY—6M83—72R?i=100&cc=1974182&cat=102003>.

“En Quilino, el 81% de las mujeres eran del pueblo, mientras que el 33% de los hombres eran externos y las uniones entre unos y otros el 35%...” (Ferrero, 2017, p. 78).

En sintonía con lo observado por Ferrero, Gabriela Peña sostiene que a lo largo del siglo XVIII se profundizó el mestizaje en las capillas rurales, producto del crecimiento de la población en estos espacios –reflejado en los padrones borbónicos–, una mayor fluidez de los intercambios entre pueblos de indios y mercados urbanos y la falta de controles –civiles y religiosos– al interior de dichos pueblos (1997). Para los casos analizados en esta tesis, y particularmente en Quilino, encontramos que los doctrineros y los jueces pedáneos no eran ajenos a estas circunstancias, sino que al igual que pasaba en el Alto Perú éstos utilizaban ese conocimiento como herramienta para la negociación con las autoridades indígenas (Robins, 2009).

La presencia de un porcentaje tan alto de población masculina no originaria en el pueblo podría explicarse por la atracción que las actividades económicas de las estancias cercanas. Éstas actuaban como un polo de atracción para mestizos e indios no tributarios, o “pobleros” que se vinculaba con las posibilidades de trabajo que abrían y con el intercambio de sus producciones.

El padrón de Ischilín de 1805 muestra una evolución de Quilino en la cual se pronunciaba la articulación y vinculación del espacio con las unidades y actividades productivas de la zona. El cura Bernardo Alzugaray, doctrinero del curato de Ischilín, detallaba que la parroquia “...está compuesto por 2483 habitantes de todas las edades entre españoles y pardos libres. De éste número se hallan 369 matrimonios, 18 viudos y 900 mujeres solteras de todas las edades (y 827 hombres solteros)” y agregaba:

“...pertenecen igualmente a este beneficio dos pueblos de indios tributarios uno llamado San Roque de Quilino y el otro San Antonio de Nonsacate, de los que el primero se compone de 400 almas más que menos y el otro de hasta 40 personas de diversas edades.

En todo este abultado número de gentes no encuentro ocupación alguna permanente fuera del tejido de Ponchillos en que se ejercitan las mujeres quienes acostumbradas desde que son capaces de trabajar a empeñarse con los mercaderes de géneros de Castilla, que cursan por las campañas”.²⁴⁴

²⁴⁴ AAC, Legajo 20, Matriculas y padrones, Carpeta III, Biblioteca Mayor, S/N. Padrón de 1805: “(...) el curato está compuesto por 2483 habitantes de todas las edades entre españoles y pardos libres. De éste número se hallan 369 matrimonios, 18 viudos y 900 mujeres solteras de todas las edades (y 827 hombres solteros).

Un elemento que se repite en ambos padrones es el importante número de personas que habitaba el pueblo. López Crespo menciona que 325 asistían a la capilla de Quilino y Alzugaray destaca que es un “abultado número de gentes”, resaltando el número de 400 habitantes. En este sentido, no quedan dudas que Quilino componía uno de los pueblos más numerosos y de alta circulación de población, o por lo menos así lo reflejan las impresiones de ambos doctrineros. La mención realizada sobre los mercaderes de efectos de Castilla nos permite observar que la ruta al Alto Perú continúa siendo una de las principales fuentes de ingreso del pueblo, más allá de las ponderaciones que el sacerdote realizaba sobre estas actividades. En continuidad con ese argumento, el ganado mular y de llamas continuó siendo uno de los principales bienes de comercialización:

“Igualmente crían algunos rebañitos de ganado mayor y menor pero este por lo regular es en corta cantidad y pocos son los que mantienen sola de alguna consideración y más se esmeran en hacienda cabalgar por la mayor (llamas).”²⁴⁵

La importancia económica de Quilino en el tránsito hacia el Alto Perú era sinónimo de circulación y de dinero. El ganado mular constituía uno de los principales rubros de comercialización de la Córdoba tardocolonial, en conjunto a toda la red de artículos que por medio de ellos se comerciaban (Romano, 1999). El informe de Alzugaray señalaba no solo en el progreso económico y del provecho general del pueblo, sino que alertaba sobre el impacto que este tipo de prácticas tenía sobre los habitantes de Quilino:

“Solo en mi beneficio se ve circular algún dinero cuando *los sujetos acomodados de esta capital empiezan a meter el rechojo de las tropas de mulas que se hibernan en estas campañas* o sus cercanías, por lo que siendo estas gentes tan de a caballo y por otra parte *parásitos de los lugares campos y fragosidades de los montes*, de estos se valen por su precio para el *acopio de sus referidas tropas y de su conducción a los potreros de la jurisdicción de Salta* de donde regresados a sus casas ya no me parece tienen o ejercitan fijo negocio y así pasan muchos meses de pura inacción (...)”.²⁴⁶

El informe identificaba la reticencia de los pobladores de Quilino a tener un conchabo estable y una residencia fija, una cuestión que los gobiernos en la mayoría de los espacios provinciales de la primera mitad del siglo XIX intentarán limitar a partir de una restrictiva legislación con el fin de constituir una mano de obra estable para las actividades productivas.

²⁴⁵ AAC, Legajo 20, Matrículas y padrones, Carpeta III, Biblioteca Mayor, S/N. Padrón de 1805.

²⁴⁶ AAC, Legajo 20, Matrículas y padrones, Carpeta III, Biblioteca Mayor, S/N. Padrón de 1805.

Según las estimaciones de Paula Ferrero, tomando como referencia el registro de 1809, más del 40% de población masculina no era originaria del pueblo (Ferrero, 2015). Este dato ubicaba a Quilino como el segundo con mayor porcentaje de forasteros, mulatos, españoles y mestizos, detrás de Nono (57%) y de San Marcos (47%), pero con una amplia diferencia en cantidad total de pobladores y, ante todo, en cantidad de tributarios: el doble que el primero y 20 nóminas más que el segundo. Esta situación nos invita a pensar cuáles pueden haber sido algunos de los motivos por los que estas personas podrían ser atraídas por Quilino y cuáles fueron las estrategias de las autoridades indígenas para consolidar su poder.

En primer lugar, la posibilidad de acceder al conchabo e incluso a mejoras en las condiciones de vida, no debe ser un elemento a descartar. Las haciendas cercanas al pueblo de indios fueron motivo de disputa, no solo entre autoridades indígenas y vecinos españoles poseedores de tierras, sino entre los mismos españoles (Tell, 2018). La disputa entre autoridades locales fue un aspecto clave en el período final de la colonia. Para dirimir estos conflictos uno de los principales argumentos esbozados en la justicia de primera instancia recaía en la potestad jurisdiccional que los sujetos ostentaban.

El padrón de Alzugaray denostaba las prácticas económicas llevadas a cabo por los habitantes del pueblo, dado que los beneficios económicos del comercio mular se diluían rápidamente y generaban “muchos meses de inacción” que, según el doctrinero, permitía que los habitantes de Quilino:

“...se entreguen tan regularmente a los juegos de naipes, robos de animales y otros vicios difíciles de extinguirse en la campaña sin que primero se extinga aquella fecunda raíz de estos males y de otros muchos que se experimentan con frecuencia.”²⁴⁷

El doctrinero no expresaba un enfrentamiento directo con el curaca o alcaldes de Quilino, pero dejaba en claro su crítica en cuanto a una necesidad de reestructurar los vínculos comerciales en una nueva órbita y conformar una oferta estable de mano de obra para las haciendas. Así los reclamos del doctrinero parecían estar en sintonía con los intereses de los propietarios de haciendas de la zona.²⁴⁸

²⁴⁷ AAC, Legajo 20, Matrículas y padrones, Carpeta III, Biblioteca Mayor, S/N. Padrón de 1805.

²⁴⁸ Sonia Tell ha trabajado sobre esta cuestión en su libro *Córdoba rural (...) 1750-1850* (2008) en las páginas 101 a 103.

En 1814 los cabildantes indígenas del pueblo de Quilino presentaron al gobernador interino de Córdoba, Francisco Ortiz de Ocampo, una denuncia en la que exponían los reiterados abusos que sufrían por parte del teniente coronel Mariano Usandivaras, de los jueces sustitutos y celadores bajo su mando y de los capataces y dependientes de su estancia.²⁴⁹ Entre los diferentes cargos presentados, señalaban que el teniente coronel había usurpado dos puestos del pueblo con “aguadas trabajadas” para extender los potreros de su estancia, impidiendo a los indios el uso de la acequia (Tell, 2011a). Asimismo, señalaban que aplicaba castigos corporales a los que trabajaban estacionalmente en su estancia. Por último, los cabildantes denunciaron que Usandivaras intervenía en el nombramiento de autoridades indígenas. Ejemplo de ello fue el reemplazo del curaca vigente y posterior nombramiento de un cacique interino en 1808. Este hecho contó con la aprobación del gobernador intendente y le aseguró al teniente coronel el flujo de trabajadores para la estancia. Para la fecha en la que se presentó la denuncia –en 1814– “tenía nombrados tres indios del pueblo de su partido y adulación” como celadores generales.²⁵⁰

El otro pueblo, el de San Antonio de Nonsacate, se encontraba ubicado en el valle de Copacabana a unos 140 km de la ciudad de Córdoba. Pervivió en su calidad de pueblo de indios hasta el decreto provincial de 1837, donde se ordenó el loteo y posterior venta de las tierras comunales pertenecientes a las parcialidades indígenas allí residentes (Tell & Castro Olañeta, 2011). En la visita realizada en 1785, el juez pedáneo Florencio Antonio García señalaba que el Nonscate se componía de:

“...diez ranchos algo dispersos, sin formación de calles, ni plaza, en el que *no existe iglesia o capilla al presente*, aunque se reconoce haberla habido por los vestigios de sus cimientos, por cuyo motivo hacen sus entierros y funciones en la pública de Copacabana, que se halla situada en tierras de Doña Manuela Olmos ...”²⁵¹

Las características del valle asemejan su productividad a lo descrito para el caso de Quilino, aunque es posible identificar algunas diferencias. En la visita de 1764, en pos de amojonar las tierras correspondientes al pueblo, Pedro Olmos de Aguilera señalaba que “el antiguo Nonsacate se llamaba ahora Cachipurin y aquí estaban sus huertas y su

²⁴⁹ Este caso ha sido trabajado con mayor detalle y precisión por Sonia Tell en: Tierras y agua en disputa. Diferenciación de derechos y mediación de conflictos en los pueblos de indios de Córdoba, Río de la Plata (primera mitad del siglo XIX), Fronteras de la Historia, 2011, Vol. 16(2), pp. 416-442.

²⁵⁰ AHPC, Legajo 48, exp. 18, f. 1 r., en Tell (2011a).

²⁵¹ AHPC, Escribanía II, Legajo 64, Expediente 36, (f. 226 a 287) en Punta, 1997, p. 284.

regadíos con toda la fuerza del agua”.²⁵² El nombre del río es Copacabana, nombre que también se le otorga al valle, y significaba una gran fuente de recursos para las poblaciones indígenas del espacio. Particularmente, para el pueblo, permitía el desarrollo de la actividad agrícola –escasa– y el mantenimiento del ganado cabrío y mular, principal actividad económica de la región en los años finales de la colonia (Assadourian, 1982).

Nonsacate contó con una capilla durante el siglo XVII, pero durante casi dos siglos su condición ruinoso no permitió que se desarrollaran actividades religiosas en su interior. Fue reconstruida recién en 1842 por el propietario de la estancia de Copacabana, Nicolás Cabrera (González, 1941). Dada esta situación, la población de San Antonio de Nonsacate cumplía con los oficios religiosos en la capilla de Copacabana –tal como señala la fuente de párrafos anteriores– o en la de Quilino. Aunque estrechar vínculos y compartir espacios no significa afinidad, nos demuestra un vínculo mucho más fluido entre las autoridades de uno y otro pueblo. Este tipo de relaciones entre pueblos cabecera y otros satélites se replica en el caso de Soto y Pichana, como veremos más adelante.

Según los registros presentados por Paula Ferrero, el último censo colonial y su posterior revisita arrojan una población cercana a unos 65 habitantes (indios originarios y forasteros) con tierras y apenas 12 (forasteros) sin ellas. El gran porcentaje de poseedores de tierras nos habla de una alta disponibilidad de acceso a ellas y de una estabilidad o permanencia antigua en la zona por parte de sus habitantes, por lo que es probable que la densidad poblacional fuese reducida en función del espacio disponible. Se deduce de estas cifras una desarticulación casi completa de la lógica del pueblo de indios, ya que las tierras comunales habrían desaparecido en detrimento de la propiedad privada de parcelas. Esto puede haber significado la atracción de pobladores en las cercanías del pueblo, como así también una dinámica negociación con los estancieros de la región. La mención al desarrollo de actividades religiosas en la capilla de Copacabana nos permite observar posibles lazos relacionales entre las autoridades indígenas y los propietarios de la estancia.

Pese a lo que puede pensarse como una relación de dependencia con el pueblo de mayor cantidad de habitantes –Quilino–, Nonsacate logró imprimir una dinámica propia

²⁵² AHPC Escribanía 1., Legajo 351, Expediente 12, Año 1764, extraído de Montes (1956). El primer registro del pueblo de San Antonio de Nonsacate es de 1673, en el informe presentado por el gobernador Ángel de Peredo, en el que señala que esas tierras pertenecían a la encomienda de Bartolomé de Olmos (Tell & Castro Olañeta, 2011). Para 1719, el gobernador Urizar la declaraba vaca, para luego reasignarla hasta 1733 a Nicolás Ponce de León, su último poseedor (Castro Olañeta, 2006a).

a sus vínculos comerciales, judiciales y políticos, tanto al interior como hacia el exterior del mismo al menos en el último tercio del siglo XVIII. Un ejemplo de este tipo de relaciones fue la denuncia presentada en 1785 por el cacique ante los agravios y agresiones recibidas por el cuadrillero de la Santa Hermandad, Ramón Cáceres. El cuadrillero era, a su vez, uno de los principales hacendados de la región y fue denunciado por Antonio Melo –cacique de Nonsacate–, por ahuyentar a los indios presentes en el pueblo a fin de poder declarar a las tierras “vacas” y poder lotear el territorio (Ferrero, 2017).

Cáceres había instado a los habitantes de Nonsacate a “ordenarse en el territorio” según la normativa vigente, dado que su acceso a las tierras estaba sujeto a la voluntad del “cacique o mandón del pueblo de San Antonio de Nonsacate” quién buscaba “acrecentar las tierras correspondientes al pueblo y ocultar hurtos y amancebamientos”.²⁵³ Frente a la imposibilidad de llevar a cabo su objetivo, Cáceres ordenó la quema de los ranchos de aquellos pobladores que no formaban parte de las listas de tributarios del pueblo.

Para finalizar, algunos detalles del caso de Cáceres contra el cacique de Nonsacate nos ayudan a complejizar la lectura sobre la posesión de las tierras y la importancia de la mano de obra en el contexto de estudio. Con el propósito de acallar las denuncias en su contra y conservar una posible mano de obra para sus estancias, Cáceres convocó a aquellos agregados “no indios” –cuyos ranchos había ordenado quemar– a residir en las tierras pertenecientes a su familia, lindantes al pueblo (Ferrero, 2017). De esta manera, el caso demuestra que los intereses de Cáceres excedían el cumplimiento de las normativas vigente y buscaban reducir la influencia del cacique sobre una parte de los habitantes de la región, acceder a mano de obra para su estancia, reducir demográficamente Nonsacate y abrir las puertas para futuros reclamos por la vacuidad de las tierras.

Este hecho tuvo lugar en 1785 y fue denunciado por Bernardo Ochoa, alcalde de segundo voto, quien instaba a reconstruir los ranchos derruidos, negándole jurisdicción sobre el pueblo. En este sentido, Cáceres desconoció frente a la Real Audiencia la denuncia de Ochoa y Melo, señalando que ambos formaban parte de una misma red de

²⁵³ AHPC, Escribanía 2, Legajo 58, Expediente 5 (1779). Farberman (2009) y Ferrero (2017) han abordado este caso a partir de las aristas fundamentales de sus trabajos: población “agregada” en el primer caso, y ordenamiento de los pueblos en el segundo.

intereses, mientras impedían la administración de justicia en esos espacios (Farberman, 2009).

Estos conflictos de intereses entre autoridades civiles y étnicas y los habitantes de los pueblos de indios, donde se entremezclaban los intereses de actores económicos de la zona no fueron hechos aislados ni parte de una serie de eventos fortuitos. En los últimos años del período colonial, sobre todo los jueces pedáneos como el caso de Usandivaras, pero también otros actores políticos y económicos, fortalecieron su intervención sobre los pueblos de indios a pesar de no contar con jurisdicción sobre ellos (Tell, 2011a). Tell señala que contaban con una injerencia de hecho —principalmente basada en sus capacidad económica— y para ello tenían el “disimulado respaldo” de los intendentes borbónicos (2011a).

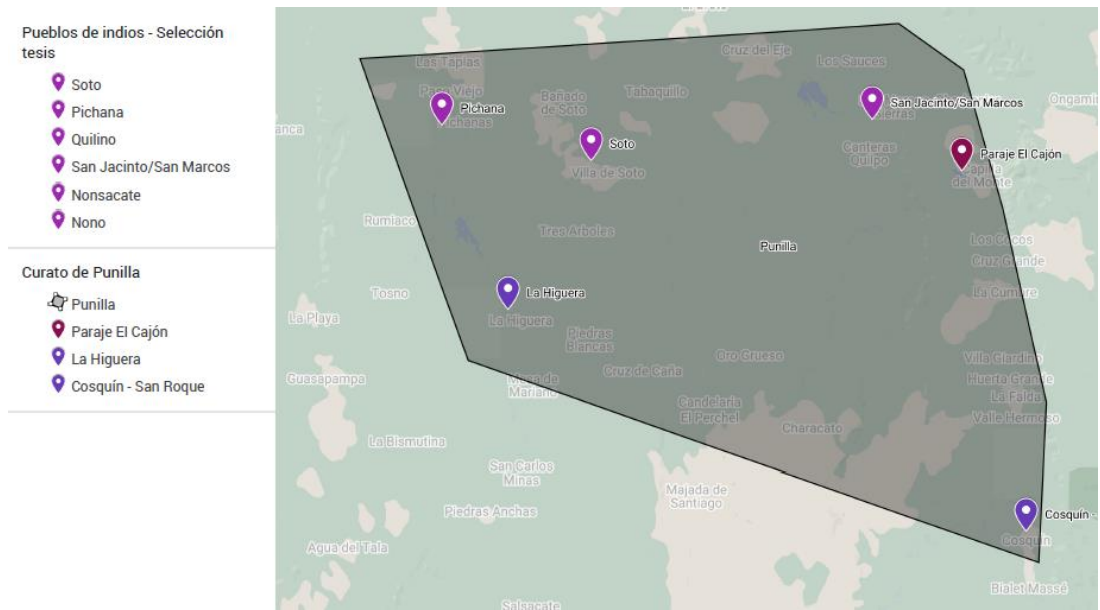
2.c) Punilla

El curato de Punilla tenía en su jurisdicción una gran cantidad de oratorios y capillas. Si bien no contaba con una parroquia matriz, la de Casagrande fue el espacio de residencia elegido por los sacerdotes que tuvieron el curato bajo su cargo entre los años 1783 y 1809.²⁵⁴ A partir de ese año, con el nombramiento de Julián Sueldo, la residencia del párroco se repartió entre la ciudad de Córdoba, Soto y Cosquín. Este último pueblo contaba con una capilla (bajo la advocación de San Roque) y se encontraba dentro de la estancia de la familia Cabanillas, a la vera del camino real. Precisamente, en conjunto con dicha familia, Sueldo firmaba la reconstrucción de la capilla el 12 de marzo de 1811.²⁵⁵

Ilustración 4: Curato de Punilla

²⁵⁴ Justo José Rodríguez (entre 1780 y 1793) y José Miguel De Castro (1793 y 1809) fueron los párrocos durante esos años.

²⁵⁵ AAC, Caja de parroquias -Cosquín. La presencia de Sueldo en la capilla de San Roque puede observarse en la firma de los bautismos y defunciones de la localidad."Argentina, Córdoba, registros parroquiales, 1557-1974," database with images, *FamilySearch* (<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-X929-K56?cc=1974182&wc=MLFW—PTY%3A256061201%2C256057102%2C256218801> : 21 December 2016), Cosquín > Nuestra Señora del Rosario > Defunciones 1809- 1818 > image 2 of 8; parroquias Católicas (Catholic Church parishes), Córdoba.



Punilla contó con la mayor cantidad de oratorios y capillas destinados a la celebración del culto católico, por lo que sus fuentes son mucho más ricas que las de otras parroquias. El curato contó con una gran movilidad de sacerdotes que ocuparon el rol de tenientes o ayudantes a lo largo del período tardocolonial y primeras décadas revolucionarias.

El curato de Punilla fue, a su vez, uno de los más poblados en el espacio de Córdoba del Tucumán²⁵⁶ y, particularmente, uno de los que contó con mayor remuneración para sus sacerdotes, solo detrás de Cochinoca y Santa Catalina (ambos de la jurisdicción de Salta).²⁵⁷ El siguiente cuadro, perteneciente al informe enviado por Tomás Montaña, notario mayor en 1796, resulta ilustrativo en ese aspecto.

Tabla 4: Rentas eclesiásticas (1796)²⁵⁸

²⁵⁶ Cita extraída del sitio: "Argentina, Córdoba, registros varios, 1574-1925," images, *FamilySearch* (<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:3QS7-99CC-GC75?cc=2094247&wc=M74C—H2Q%3A361295301%2C361295302> : 22 May 2014), Documentos históricos > Censo de campaña, 1822 > image 814 of 2273; Archivo Histórico Provincial (Province Historical Archives), Córdoba. Consultado el 08/02/2022.

²⁵⁷ AAC, Legajo 16, Tomo I, 1699-1797, s/n. Cita extraída del sitio: "Argentina, Córdoba, registros parroquiales, 1557-1974," database with images, *FamilySearch* (<https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XCS3-FZS?cc=1974182&wc=MLF4—ZNG%3A256062401%2C256062402%2C256479801> : 19 May 2014), Córdoba > Arquidiócesis de Córdoba > Documentos eclesiásticos 1776-1797 > image 454 of 515; parroquias Católicas (Catholic Church parishes), Córdoba. Consultado el 08/02/2022.

²⁵⁸ En su texto *Congrua sustentación de los párrocos cordobeses*, Ayrolo (2001b) sostiene que para comienzos del siglo XIX los aranceles eclesiásticos se encontraban muy atrasados en relación a la sustentación necesaria (requerida y esperada) de los sacerdotes. "Estado de las rentas que gozan los curas

Parroquia	Monto percibido
Rectores de la ciudad de Córdoba	746
Cura de Río Segundo	700
Cura de Río Tercero Arriba	143
Cura de Ischilín	250
Cura de San Javier	300
Cura de Calamuchita	450
Cura de Punilla	805
Cura de La Falda	225
Cura de Río Cuarto	150
Cura de Río Tercero Abajo	301
Cura de Río Seco	375
Cura de Tulumba	300
Cura de Las Palmas	300

Punilla no solo era el curato donde los sacerdotes gozaban de mayor congrua –superando incluso al Rectoral– sino que resultaba por demás superior a la gran mayoría de la jurisdicción de Córdoba. En línea con los argumentos presentados por Ayrolo (2001a), la buena paga atraía a los hijos de buenas familias a dedicar su vida a la fe: el estipendio también constituía un elemento de honorabilidad y prestigio, más allá de que fuera necesario o no para la manutención del sacerdote. Encontramos entonces una de las razones por las cuales los sacerdotes oponían para acceder a este curato y solo renunciaban a él frente a un ascenso en la jerarquía eclesiástica.²⁵⁹

En las siguientes páginas nos proponemos dar cuenta de algunas de las características que incidían en ello, pero podemos anticipar que la extensión territorial, las dificultades de comunicación y la importante cantidad de pueblos de indios (con solidez institucional y económica), fueron los ejes a partir de los cuales pudimos acercarnos a este espacio.

rectores y rurales de este obispado del Tucumán" (selección). Fuente: AAC, Legajo 16, Tomo I, 1699-1797, s/n

²⁵⁹ Rodríguez fue nombrado Canónigo Magistral de la diócesis en 1793 y llegó a ser Provisor de la misma en 1813. De Castro, por su parte, solicitó su renuncia para acceder a la primera silla magistral de Salta en 1809.

El pueblo de Soto contó con una de las mayores matrículas de indios durante el período que analizamos. Actualmente dista unos 170 kilómetros de la capital provincial y es parte del recorrido turístico del Valle. Entre 1778 y 1792 (año de la última revisita del censo borbónico) Soto presentaba una población cercana a 500 habitantes en el pueblo, con una presencia de mulatos, mestizos y españoles residiendo en él cuya cantidad, señala Ferrero, era cercana al 25% (Ferrero, 2017).²⁶⁰

Asimismo, constituía un gran polo de atracción, tal como vimos para Quilino, para comerciantes y estancieros y permitía la posibilidad de estrechar lazos sociales y políticos que, en espacios con menor cantidad de población, eran más difíciles de lograr. De esta forma, se consolidó como un espacio de intercambios –vale señalar que es parte de la ruta hacia la ciudad de La Rioja– y otorgaba un centro de intercambio para muchos mercaderes.

El principal producto de la región fue el mular y caballar mayor, aunque las fuentes nos hablan de una fuerte presencia de actividades agrícolas y recolección de frutos como la algarroba y el mistol (Tell, 2012). La recolección de estos dos últimos frutos no estaba permitida por las Leyes de Indias, principalmente porque se hacía en los árboles de los montes vecinos y los indios podían escapar del control de los celadores o de los mismos sacerdotes.²⁶¹ Sin embargo, las comunidades lograron desarrollar un comercio vinculado al mistol que permitió una continuidad productiva más allá de las demandas estivales en las estancias próximas.

En lo que refiere a la producción agrícola el principal destino fue el abastecimiento interno, teniendo en cuenta la demanda de alimentos que una población tan alta necesitaba para su subsistencia. Sin embargo, fueron recurrentes las disputas que los doctrineros tuvieron con pedáneos, celadores, alcaldes y los propios indios para que realizaran las tareas solicitadas por los doctrineros. A ello se sumó la demanda de haciendas establecidas en la zona (muchas veces propiedad de las mismas autoridades). Un ejemplo de estas situaciones lo representa el conflicto entre el juez pedáneo –e indígena– Josef Ortega y Salvador de Isasa, dos personalidades sobre las cuales profundizaremos en el capítulo cuatro.

²⁶⁰ En 1792 los tributarios empadronados eran 75. Para 1822, el censo arrojaba una población superior a los 1200 habitantes entre los pueblos de Soto y Pichana.

²⁶¹ Ley I, Título III, Libro VI, Recopilación de leyes de Indias, disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

El pueblo de indios de Soto mantuvo una estrecha relación con el de Nono (Curato de San Javier) y Salsacate (en Pocho).²⁶² Tell y Castro Olañeta (2011) señalan que los tres pueblos de indios fueron conformados a fines del siglo XVII bajo la tutela de Fernando Salguero de Cabrera –encomendero de la región– y persistieron como tales durante un tiempo prolongado: Salsacate desaparece de los registros hacia fines del siglo XVIII, Nono a finales del período colonial y Soto pervivirá hasta finales del siglo XIX (Tell & Castro Olañeta, 2011).

La dilatada distancia de Soto con el camino real no significó una imposibilidad de comerciar. Las condiciones climáticas le aseguraban la provisión de agua en gran parte del año, como así también pastizales aptos para la alimentación del ganado.

El caso de Pichana es diferente a los casos anteriores respecto a su origen, pero tiene fuertes similitudes –y relaciones estrechas– con los dos pueblos más grandes de la región noroeste cordobesa: Soto y Quilino. Pichana se encontraba relativamente cerca de Soto (aproximadamente a 5 leguas) y fue constituido como pueblo de indios en la segunda mitad del siglo XVII, a partir del traslado de indios provenientes de La Rioja. Este traslado se produjo una vez finalizado el levantamiento Calchaquí, que tuvo su epicentro en el actual territorio del Tucumán y contó con fuertes réplicas en el espacio riojano.²⁶³

El espacio en el que se realizó el amojonamiento de Pichana pertenecía a una de las estancias administradas por los hermanos Juan Gregorio y Joseph Bazán. Éstos reclamaron ante el visitador Luján de Vargas –en 1693–, argumentando que los indios habían sido instalados en contra de su voluntad, por lo que pretendían no ceder tierras para una reducción (Tell & Castro Olañeta, 2011). A pesar del pedido de los hermanos Bazán, el oidor ordenó que se delimitaran las tierras correspondientes a los indios trasladados desde Abaucán, “teniendo en cuenta las necesidades inmediatas y futuras” de estos (Bixio et al., 2016). Si bien no contamos con información detallada, la provisión de mano de obra para las actividades de la estancia puede haber significado un fuerte aliciente frente a la cesión de los espacios correspondientes al pueblo.

²⁶² Respecto al pueblo de Salsacate, en 1796, el presbítero Dr. Don Ignacio Coanasas realiza un detallado padrón del curato desde la “doctrina de Salsacate”. Este fue el último registro que se tuvo del pueblo bajo esa condición jurídica. Si bien se reconoce la presencia de pobladores en los años posteriores, no se contempla su condición de pueblo de indios. El padrón se encuentra en AAC, Legajo 20.

²⁶³ Sobre este tema recomendamos la lectura del texto de Lozano “*Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*” (1874).

En la visita realizada a La Rioja y Londres –Catamarca– en 1667 por el gobernador Mercado y Villacorta, ya se registraban varias familias del pueblo de Abaucán en Pichana, Córdoba (R. Boixadós, 2008). A pesar de la orden dada por el visitador para que regresaran a su lugar de origen, éstos fueron visitados casi treinta años después en Córdoba, lo que nos indica que la orden nunca se cumplió (R. Boixadós, 2008). Es por ello que el proceso concluyó en la conformación de un nuevo pueblo de indios en la jurisdicción de Córdoba (Tell & Castro Olañeta, 2011).

De acuerdo a los últimos registros borbónicos, Pichana constituía el tercer pueblo con mayor población en el territorio cordobés con alrededor de 400 habitantes (Ferrero, 2017). Nuevamente, al igual que sus análogos Soto y Quilino, su población era diversa, con negros, españoles y mulatos que allí residían. Vale destacar que, si bien su población se mantuvo relativamente estable hasta finales del período colonial, la cantidad de tributarios disminuyó sensiblemente (casi un 20%), siendo uno de los exponentes claves del fracaso en la política fiscal borbónica de finales del siglo XVIII (Ferrero, 2015, 2017).

Pichana se mantuvo bajo la condición de “pueblo de indios” hasta la expropiación de fines del siglo XIX, registrando población en todos los padrones y listas hasta 1809 y en expedientes judiciales durante las décadas siguientes (Tell, 2008). Inclusive el pueblo es señalado como tal en una ley de carácter provincial que ordena el loteo y venta de los terrenos comunales pertenecientes a él en 1837.²⁶⁴ Al igual que Quilino, San Marcos, Soto, y La Toma, Pichana logró persistir con sus tierras comunales hasta la década de 1890. A diferencia de los anteriores, su particularidad radica en que no se trató de un pueblo conformado en el marco de una encomienda, sino que se consolidó en el espacio a partir del traslado de indios desde otra jurisdicción.

San Jacinto/San Marcos

Analizaremos aquí el pueblo de San Jacinto o, como es conocido en la actualidad, San Marcos. Inserto en el valle de Punilla, el pueblo se hallaba a unas 55 leguas (unos 270 kilómetros) de la ciudad de Córdoba. En el presente depende del departamento Cruz del Eje, pero en los siglos XVIII y XIX esta zona formaba parte del curato de Punilla (Mazzoni, 2015).

²⁶⁴ IEA, Sala de Sesiones, Volumen I (1810 a 1855), página 98, Córdoba, 16 de marzo de 1837.

En los registros analizados por Sonia Tell, encontramos que el título de merced de las tierras de la estancia –nombrada *San Jacinto*– fue expedido en 1607 a Carballo de Bustamante (Tell, 2012). El mismo fue ratificado en la asignación de tierras de reducción en 1694, durante la visita del oidor Luján de Vargas a la estancia aunque, como señala Ayrolo, la estancia comenzaba a ser identificada por el nombre del santo patrono al que había sido encomendada la capilla: San Marcos (Ayrolo, 2007b).²⁶⁵ La investigación llevada a cabo por Tell incluyó la revisión de fuentes documentales producidas a lo largo del siglo XVIII, entre ellos las escrituras de venta de la estancia, testamentos y un convenio –extrajudicial– que señalaba límites entre el pueblo de indios y la estancia (2012).

A lo largo del siglo XVIII, la estancia de San Jacinto fue vendida en sucesivas oportunidades: en 1721, pasó a manos del Maestre de campo don Josef de Olmos y Aguilera y en 1734 fue adquirida por don Josef Ignacio de Toledo, cura de San Fernando del Valle de Catamarca, perteneciente a una prominente familia de La Rioja. No obstante, fue su hermano Estanislao quien la administró hasta 1763. Posteriormente, la propiedad fue heredada por el hijo de Estanislao: don Francisco de Toledo Pimentel, acaudalado vecino salteño y, para 1783, pasó a manos de su hijo don Pedro Toledo Pimentel, deán y provisor de Santa Cruz de la Sierra (Tell, 2012). Entre finales del siglo XVIII y la primera década del XIX, el teniente de cura de Punilla, Mateo Aneró arrendó la estancia de Toledo Pimentel gracias al contacto con el administrador de la propiedad: Ambrosio Funes. Las diferentes manos por las que pasaron estas tierras (ya sea propietarios, administradores o arrendatarios) fueron en su mayoría de vecinos absentistas que avanzaron sobre las tierras indígenas e intentaron legalizar esa posesión a lo largo de todo el siglo XVIII. En el capítulo cuatro abordaremos este caso con mayor profundidad.

En las revisitas a los pueblos de indios llevadas a cabo entre 1782 y 1785, Florencio Antonio García, empadronador comisionado, dejó asentado en su informe sobre San Jacinto:

“Este pueblo se compone de treinta y ocho ranchos esparcidos, aunque algo inmediatos sobre la costa o margen de un río de una y otra banda que no forman calle alguna, ni se reconoce tenga plaza pública por esta razón, ni tampoco iglesia o capilla propia por lo que se entierran y celebran sus funciones en la de San

²⁶⁵ Sobre esta visita, recomendamos el trabajo de (Bixio et al., 2016). Según se ha podido rastrear la capilla dedicada a San Marcos databa del año 1671.

Marcos a la que, y parte de sus terrenos, me han expresado los habitantes adquirirán derecho.”²⁶⁶

La visita también buscaba dar cuenta de las condiciones naturales del espacio y de su aprovechamiento económico y de cuáles eran las condiciones de acceso de la población indígena. García señalaba algunos aspectos importantes en referencia a ello:

“Del referido río [Quilpo] sacan acequias de agua para los regadíos de sus sembradíos y sementeras de trigo y maíz a que son suficientemente aplicados, sin embargo, de especificar no tener tierras competentes para estos fines, pues apenas alcanza a media legua a todos los vientos, y en prueba de ser inclinados al trabajo fuera de estos se conciertan de peones para conducir tropas de mulas a los potreros de la ciudad de Salta.”²⁶⁷

La revisita de 1785, como vimos, hacía referencia a que la capilla de San Marcos no estaba incluida dentro de la jurisdicción del pueblo, pese a que los pobladores enterraban ahí a sus muertos, celebraban funciones religiosas, y habían expresado que la tenían como propia, ya que “adquirían derecho”. Incluso, las autoridades indígenas reclamaron tanto por la restitución de la capilla como por el nombre de su pueblo desde 1796. En un trabajo sobre cuestiones relacionadas a tierras en pueblos de indios, Sonia Tell destaca:

“En sus presentaciones de 1796 en adelante, los indios de San Marcos abogaron por la restitución de la capilla ubicada en las tierras usurpadas, algo que venían reclamando por lo menos desde que el empadronador pasó por el pueblo en 1785.” (Tell, 2012, p. 11)

La iglesia y el nombre del pueblo constituían parte de su identidad material y simbólica, algo que las autoridades indígenas buscaron recuperar para afianzar sus bases de poder. La familia Tulián (líderes étnicos de San Marcos) hicieron de este reclamo una causa sobre la que forjaron su autoridad (Schibli, 2019). Incluso, este aspecto fue recuperado por el Protector de Naturales para robustecer sus argumentos al denunciar la intrusión de vecinos hacendados en las proximidades del “pueblo de indios que ahora se nombra San Jacinto, que antes lo era de San Marcos, que es el verdadero”.²⁶⁸

Los nombres –como también los títulos– no fueron un tema menor en el antiguo régimen. Para el caso del Tucumán, Boixadós y Farberman han trabajado sobre estos

²⁶⁶ AHPC, Escribanía II, Legajo 64, Expediente 36, (f. 226 a 287) en: Punta, 1997, p. 279.

²⁶⁷ AHPC, Escribanía II, Legajo 64, Expediente 36, (f. 226 a 287) en: Punta, 1997, p. 279.

²⁶⁸ AGN, IX 31-7-8, Fs.18r., en Tell, 2012, p. 12.

aspectos y el alcance de algunos términos en el ejercicio de la demanda. En su estudio sobre las poblaciones rurales de la región han señalado que muchos de los conflictos entre vecinos y pobladores indígenas partía de la toponimia: mientras algunos denominaban los territorios de una forma, los grupos contendientes lo hacían de otra. El reconocimiento, por parte de las instituciones estatales, de la nominación empleada por uno u otro grupo otorgaba un mayor status al solicitante y, con ello, la posibilidad de contar con los derechos y potestades sobre el espacio (R. Boixadós & Farberman, 2011).

Situar el nombre del pueblo como foco de la discusión, permitía a las autoridades indígenas focalizar las tensiones en el plano material. Para ello, buscaron resignificar su rol de tributarios y de feligreses: reivindicaban el nombre del patrono de la capilla, así reafirmaban su carácter de cristianos –deudos de Dios y del Rey– y solicitaban ante las autoridades el reconocimiento de sus derechos de propiedad sobre esas tierras (Tell, 2012).

2.d) San Javier

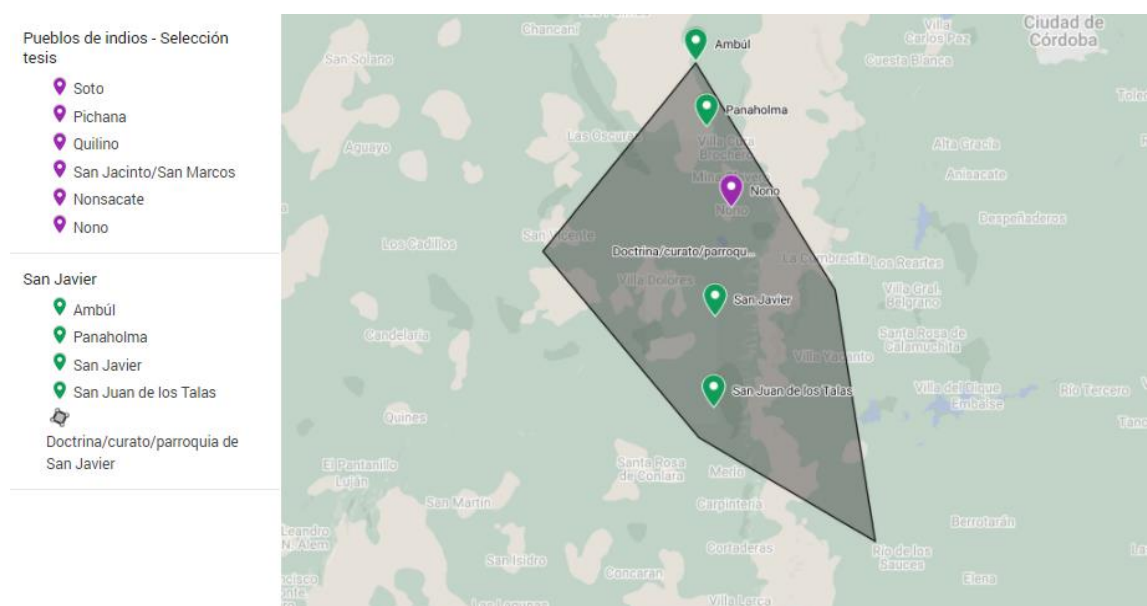
El pueblo de indios de Nono se encontraba a unos 150 kilómetros de la actual ciudad de Córdoba y fue uno de los enclaves económicos más importantes en las vías de comunicación entre la ciudad cabecera y San Luis de la Punta. Sus condiciones climáticas le permitieron consolidar el poblamiento en la región próxima al río chico de Nono, tanto en los años previos a la conquista española como en los años en los que se centra este estudio.

El río Chico de Nono, forma parte de la cuenca fluvial del río Los Sauces. Las sierras grandes ocupan un papel muy importante en ella. Por un lado, la convierten en una “cuenca cerrada” ya que no desagua en el mar, sino que toma dirección este hasta desaparecer en las llanuras (Garnero, 2014). Por otro lado, la presencia de las montañas tiene también profunda incidencia sobre los regímenes de lluvias, que son visiblemente más escasas que las presentes en la región oriental de la provincia.

Esta cuenca significó un acceso viable y mediano al agua, generando asentamientos de muy temprana población y, durante el período de la conquista española, un gran centro de interés para las actividades agrícolas. Sin embargo, fue a partir del siglo XVIII que la explotación del suelo fue una de las atracciones económicas de la región. La actividad minera convirtió al Valle de Traslasierra en un centro productivo de interés para

estancieros y comerciantes españoles. La situación era relativamente privilegiada si la comparamos con otras partes menos integradas a la economía de la Córdoba colonial (Garnero, 2014).

Ilustración 5: Curato de San Javier



Las autoridades coloniales resaltaban las virtudes geográficas del pueblo de Nono. El gobernador Sobremonte lo describía así: “En el partido de Traslasierra, en el paraje llamado Nono, de suma fertilidad y hermosura...” (Gutiérrez, 2011a, p. 101). El interés por las prósperas tierras, despertó fuertes conflictos entre autoridades indígenas, representantes de la familia Salguero –últimos encomenderos en el siglo XVIII–, la familia Moreno y la familia Olmedo –vecinos del pueblo–, particularmente por disputas en la demarcación de límites entre las tierras de las estancias y las del pueblo (Gutiérrez, 2011a).

En lo que refiere al ámbito eclesiástico, el nombre del curato que regía en el espacio era el de San Javier. Tenía una “longitud de 27 leguas y de latitud 10, en algunas partes, y 8 en otras”, lo que lo convertía en un extenso territorio para el sostenimiento

espiritual y para el cuál era necesario destinar importantes recursos económicos y humanos.²⁶⁹

A comienzos del siglo XVIII, el pueblo de Nono contaba con un magro padrón de 18 individuos. Sin embargo, a lo largo de esa centuria podemos observar su crecimiento demográfico: en 1733 fueron registrados 60 indios con residencia en él, y llegó a 1792 con una población de 204 habitantes (Ferrero, 2017). Este crecimiento paulatino y sostenido permitió a Nono convertirse en uno de los pueblos de indios más importantes a lo largo del siglo XVIII. Paula Ferrero señala que para el período 1792-1809, Nono conservaba una tasa relativamente estable de 30 tributarios y una población que rondaba entre los 200 y los 250 habitantes (Ferrero, 2017). Este dato no lo convertía en uno de los pueblos que contaba con mayor cantidad de tributarios, pero sí demuestra una estabilidad entre quienes pagaban y quienes accedían a tierras comunales.

La población registrada en Nono durante la revisita de 1782 fue cercana a los 200 habitantes. No obstante, un dato que nos parece insoslayable es el número total de habitantes del curato: en 1803, el visitador eclesiástico José Miguel De Castro, señaló que en el curato habitaban alrededor de 3 mil almas.²⁷⁰ El número —elevado e importante en función de los valores que hemos señalado en páginas anteriores— nos permite observar que existía una importante cantidad de habitantes en las estancias del partido y los pueblos de españoles: Ambul, Panaholma, San Javier y San Juan de los Talas (actual La Paz).

El padrón de 1785 fue realizado por Florencio Antonio García. Según éste, el pueblo estaba compuesto por treinta y cinco ranchos dispersos, con un lugar destinado para plaza y una capilla que se encontraba en buen estado al momento de efectuarse la visita (Gutiérrez, 2011a). La capilla de Nono fue construida en 1598, pero debió ser restaurada en sucesivas oportunidades. La última reconstrucción corrió a cargo del curaca del pueblo, Don Diego Yaxista y Salcedo, quien señalaba haber comprado también los “ornamentos como en binageras de plata, calis y patena y todo lo demás necesario para la celebración de la misa” (Gutiérrez, 2011a, p. 41).²⁷¹

²⁶⁹ Los detalles respecto a la extensión del curato están presentes en: AAC, Legajo 17, Visitas canónicas, Tomo I, catorce de agosto de 1793.

²⁷⁰ AAC, Legajo 17, T 1, s/f. Visitas a los curatos de San Javier y Pocho 1803, trece de octubre de 1803.

²⁷¹ Diego Yaxista y Salcedo mantuvo una fuerte disputa legal con el presbítero Agustín de Olmedo (encomendero del pueblo de Nono) por los límites del pueblo y el cumplimiento de derechos y obligaciones de una y otra parte. La información sobre esta disputa se puede obtener de la carta presentada por la autoridad indígena el 25 de marzo de 1754, en Santa Cruz de Nono. Archivo General de Indias, 124 - 1-11, 1 / 04 -Representación a Su Majestad del Cacique.

En el censo de 1785 se registraron habitantes “agregados” provenientes de la estancia de Alta Gracia, perteneciente a la congregación jesuítica hasta 1767. La mayor parte de los agregados eran indios del pueblo de Nono que habían contraído matrimonio con mujeres de esa localidad. En ese año se contabilizaron 33 indios tributarios, 10 de ellos ausentes, recaudándose \$240 ese año y se mantuvo estable ese número hasta fines del siglo (Gutiérrez, 2011a). Para 1792, Ferrero señala que el pueblo contaba con más de un 60% de habitantes no originarios: 45% de mulatos, 11% de españoles y 7% de mestizos (Ferrero, 2017, p. 157). Para 1809, el registro indica un fuerte crecimiento entre los tributarios originarios, y un marcado descenso de las otras castas: entre las 3 solo llegaban a un 23%.²⁷²

Al igual que los pueblos de la región, el mestizaje fue un elemento característico de la composición demográfica. Particularmente, en el caso de Nono, podemos encontrar que para finales del siglo XVIII algunos de estos mestizos estaban empadronados en él. Ejemplo de ello es el caso del mulato Joseph López que, en 1792, solicitó al gobernador Rafael de Sobremonte la nulidad de su inscripción al padrón del pueblo de Nono, argumentando que el curaca Dionisio Charras lo había castigado fuertemente por un robo que no había cometido. Sostenía haberse sujetado al padrón de Nono de forma voluntaria y que pagaba sus tributos sin necesidad “de ser oprimido” por el capitán recaudador.

Por su parte, el curaca sostenía que López se había inscripto al padrón para indultarse de sus propios delitos y que no residía permanentemente en el pueblo, sino que “iba y venía de Córdoba a Nono”, aunque señalaba que los hermanos de éste sí estaban radicados en él. Más allá de la situación denunciada, existía una lógica de arraigo del mulato –y su familia– con Nono y ello coincidía con el pago de tributo.²⁷³

La lista de tributarios de 1809 de Nono es el último registro que se tiene del mismo bajo la condición de pueblo de indios. La visita realizada al curato de San Javier por el obispo Rodrigo de Orellana, en 1814, ya no hacía referencia a la presencia de indios en ninguno de sus informes, a la vez que identificaba a Nono como “paraje” y no como “pueblo”. No obstante, el obispo destacaba la labor llevada a cabo por el párroco en dicho

²⁷² Consideramos que este marcado descenso de mestizos, negros y españoles tiene que ver con una indigenización de los grupos étnicos (Farberman, 2009; Noli, 2012), generalmente sellados a partir de alianzas matrimoniales con originarias del pueblo. Esta indigenización permitía el acceso al trabajo de las tierras comunales y la participación en las instituciones y las prácticas religiosas del pueblo.

²⁷³ Este caso ha sido trabajado de forma pormenorizada por Paula Ferrero en la obra ya citada (Ferrero, 2017, p. 134)

paraje, donde impartía las enseñanzas de la fe, bautizaba, realizaba los oficios correspondientes y realizaba misiones.²⁷⁴

Considerando lo que hemos analizado hasta aquí, podemos suponer que en la medida en que las comunidades indígenas fueron integrándose como parte de la feligresía de una parroquia que las contenía por fuera de la estructura de su pueblo, su identidad étnica se fue diluyendo y amalgamándose con la del resto de los feligreses, proceso en el que colaboró de modo indiscutido la permeabilidad de los límites. Observamos que no sólo los indios entraban y salían de los “límites” de sus habitaciones también vimos que al interior de los pueblos vivían mulatos, negros, españoles, mestizos desoyendo todas las normativas al respecto.

Esta constatación nos acerca a la tesis de Sonia Tell quien postula la “campesinización” de las poblaciones indígenas (Tell, 2008). El proceso antes mencionado conllevó una configuración de los pueblos alejada de esta idea de “comunidad en torno a una capilla” y los vinculó cada vez más a los procesos económicos productivos y, de cierta manera, más cercanos a las esferas correspondientes al ámbito civil. Reforzó las parroquias y sus capillas (vice parroquias) quitándole peso a los templos desde donde se impartía la doctrina cristiana. De esta forma, podemos suponer que la pérdida del primigenio sentido de la labor del doctrinero estuvo asociada a la disolución de los pueblos donde ejercían dicho oficio.

²⁷⁴ AAC, Legajo 17, T.1, s/f. Visita al curato de Pocho y San Javier (1814), veintiséis de enero de 1814.

CAPÍTULO IV

De doctrinero a párroco de indios

*“El que esté libre de pecado, que arroje la primera piedra”*²⁷⁵

Hemos reservado el último capítulo de esta tesis al análisis de casos que muestran la gestión de los asuntos espirituales por parte de sacerdotes doctrineros que vivieron, circularon y ejercieron su rol en los valles de Punilla y Traslasierra. Observaremos las prácticas de estos curas profundizando en los aspectos desarrollados en los capítulos anteriores, es decir: a partir de la legislación vigente, la circulación por la jurisdicción a lo largo del período e identificado los trazos de su perfil.

Además, a partir de los documentos redactados por los propios doctrineros reflexionaremos sobre los aspectos coyunturales y estructurales relativos a su agencia señalando cambios y continuidades en un marco de gran transformación política como lo fueron los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX.

Para llevar a cabo este estudio hemos elegido tres casos puntuales que nos permiten reparar en los alcances jurisdiccionales del cargo de doctrinero, el vínculo con las autoridades y su feligresía y los límites político-institucionales con los que se encontró en cada momento. En primer lugar, detallaremos el caso de Agustín Albarés en el curato de San Javier –en el cual se encontraba el pueblo de Nono– donde nos detendremos en las disputas con los representantes indígenas y las autoridades enviadas a realizar la visita eclesiástica de 1803.

En segundo término, analizamos los acontecimientos que envolvieron a Gerónimo Zarza, a cargo de la viceparroquia del curato de Punilla entre 1809 y 1814 y a Francisco Solano Carabajal, párroco de Ischilín, por la reincorporación de un grupo de indios a sus respectivos pueblos. Por último, repararemos en el caso de Salvador Isassa, ayudante en Punilla entre 1794 y 1819 (fecha hasta la cual tenemos registro).

Los cuatro doctrineros desarrollaron sus tareas en condiciones similares, pero en contextos geográficos, sociales y económicos distintos. Los pueblos en los que llevaron a cabo sus labores eran pasos estratégicos –“casi” obligados– para acceder a las ciudades vecinas a Córdoba. Como vimos en el capítulo anterior, Nono (en San Javier) se encontraba en camino hacia la ciudad de San Luis, Mendoza o incluso a Chile; Soto (Punilla) era uno de los últimos pueblos antes de adentrarse en Los Llanos riojanos y a

²⁷⁵ Juan, 8: 7.

través de ellos llegar a La Rioja; Quilino (Ischilín) se encontraba a la rivera del camino real que unía Córdoba, Catamarca y Tucumán. Cada doctrinero tuvo un papel muy diferente en los espacios donde ejercieron su ministerio y éste estuvo condicionado, además, por sus intereses dispares.

1. Los pueblos de indios de cara a un nuevo paradigma de la organización del espacio

1.a) Campaña y Ciudad – Sobremonte

Una de las cuestiones más relevantes para las autoridades virreinales de fines del siglo XVIII fue la reducción de la población a una unidad territorial. Como se dijo, los pueblos de Indios se crearon con ese propósito, pero cuando éstos comenzaron a abrirse hacia el exterior y el número de la población tributaria descendió, las autoridades regias se vieron en la necesidad de reorientar sus políticas.

Durante las últimas décadas del siglo XVIII los borbones buscaron instalar una reorganización del espacio: no solo en lo que refiere al control del territorio, sino también a la organización jurisdiccional sobre él. En este marco, nos resulta importante observar las medidas asumidas por las autoridades competentes en cada espacio, particularmente las que remitían a Córdoba del Tucumán. Guillermo Wilde, autor que seguiremos en los próximos párrafos, sostiene que esta etapa puede considerarse como el proceso de rediseño de la política en torno a los originarios de América, que buscaba interpelar a cada uno de los actores involucrados (Wilde, 1999).

Nos centraremos en dos aspectos de las Ordenanzas de Intendentes de 1782. En primer lugar, la reforma apuntó a mejorar la recolección de los tributos: solo lo pagarían aquellos que hicieran usufructo de la tierra. Los indios poseedores de tierras comunales (y por lo tanto tributarios) eran aquellos designados por el curaca o los hombres casados con mujeres que las tuvieran. De esta forma, se amplió la base de responsables del pago anual, pero no se avanzaba en cuestiones de producción y reordenamiento territorial.

En segundo término, el avance de la esfera civil por sobre la eclesiástica tuvo su correlato en los pueblos del Tucumán. El nuevo ordenamiento de las potestades jurisdiccionales tuvo sus repercusiones en los diferentes planos sociales: cabildantes, obispos, jueces pedáneos, párrocos, indios y tenientes de cura disputaban el control de esos espacios, buscando avanzar sobre algunos y defendiéndose de atropellos. Esta situación fue el resultado de un choque entre la intención del gobierno borbón de

centralizar la supervisión y los poderes locales que mostraron su reticencia frente a estas modificaciones de su estatus.

En ese sentido, Wilde sostiene que en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a llevarse a cabo una política asimilacionista en toda América, en detrimento de las lógicas segregacionistas (de castas) característica de los Habsburgo. La sociedad, cada vez más heterogénea étnicamente, se integraba al calor del avance de las teorías reformistas que pregonaban la eficiencia estatal como principal estandarte (Wilde, 1999). No obstante, esta política tenía como propósito dar solución a otro de los problemas de la sociedad colonial: los mestizos. El segregacionismo espacial y racial dejaba fuera de planificación al grupo mestizo que, con el correr de los años, había crecido de manera exponencial. En ese sentido, las reducciones de indios –pensadas originalmente como plazas de pureza étnica– se convirtieron en destino de muchos mestizos que buscaban mejorar sus condiciones de vida (Wilde, 1999).

En la región de Córdoba del Tucumán, la intendencia de Sobremonte fue un punto de inflexión en la manera en la que las autoridades se vincularon con la campaña. Sostiene Page que Sobremonte desarrolló un plan territorial para la prolongación de la línea de frontera interior del sur, entre Melincué y al pie de la cordillera (Pagé, 2008). En su informe anual al virrey Loreto, el Marqués mencionaba la importancia de resguardar las vías de comunicación entre las ciudades virreinales, asegurando el traslado de bienes, pero también la posesión efectiva de tierras bajo el dominio de la corona española. Destacando la importancia de fundar pueblos, parajes y villas en su gobernación, argumentaba:

“...donde las encuentro convenir es en los caminos reales de Buenos Aires y Mendoza por ser los más frecuentados, para el Perú y Chile, y no solo para la comodidad de los habitantes sino para la mayor seguridad de ellos y de la misma frontera por los Ríos 3° y 4° por cuyos sitios es aún más perjudicial la dispersión, así por la dificultad de juntarse para oponerse a las incursiones de los indios infieles como por estar expuestos a sus correrías; estos caminos frecuentados ofrecen a los vecinos de ellas más utilidad por la mayor facilidad de expender sus frutos y sus ganados.”²⁷⁶

En los 14 años que duró la gobernación intendencia –de 1783 a 1797–, Sobremonte reordenó fuertes, erigió villas y fundó poblados con el propósito de asegurar el control y explotación minera y ganadera en la frontera Sur. Pero, la consolidación de los caminos

²⁷⁶ IEA. Documento N° 8809 en Punta, 2010. Pág. 296-297.

hacia Perú y Chile se insertaba perfectamente en el contexto del reformismo ilustrado: garantizar vías rápidas y eficaces de comunicación y comercio era parte del proyecto borbónico en América. Algunos ejemplos de la actividad del gobernador intendente fueron:

- el traslado del fuerte Punta del Sauce, en 1789, junto a la población de La Carlota;
- el traslado del fuerte de Río Cuarto y fundación de un pueblo en sus cercanías, en 1785. Para 1786 el título de Villa de la Concepción del Río Cuarto.
- la fundación del pueblo de Concepción en 1785, declarado Villa en 1796;
- la fundación de la Villa de Melo (hoy Merlo San Luis);
- la fundación de La Carolina (hoy provincia de San Luis), en 1792, con el propósito de alentar la explotación de minas de oro.
- fundación de la Villa Real del Rosario (1795), a la vera del Camino Real.

Este último poblado tenía una particularidad vinculada a nuestro tema de estudio. Villa del Rosario se erigió sobre las bases de un antiguo pueblo de indios: San Joseph, también era conocido como Los ranchos. San Joseph data de antigua fundación ya que fue registrado en la visita de Luján de Vargas en 1693 y figuraba, por última vez, en el censo de 1775 (Tell & Castro Olañeta, 2011). No obstante, la capilla San José siguió formando parte de la comunidad religiosa, siendo visitada por tenientes de cura y manteniendo su actividad con la comunidad. Esto posibilitó la (re)fundación del pueblo –aunque esta vez sin la categoría “de indios”– en 1795. Aunque el rey Carlos IV no aceptó la calidad de Villa, la expresión permaneció y se legitimó durante el proceso revolucionario de 1810 (Tell & Castro Olañeta, 2011).

1.b) Un destino para “los 8 pueblos de indios que hay en esta jurisdicción”

El 25 de enero de 1808, desde la gobernación virreinal se envió una solicitud al cabildo de Córdoba requiriendo un estado general de la situación en la que se hallaba la ciudad y su campaña. En el mes de marzo de 1808 Ambrosio Funes, alcalde de primer voto del

cabildo, elaboró un boceto de dicho informe que expone el marco de las ideas de auge reformista e ilustrado de la Córdoba tardocolonial.²⁷⁷

El nombramiento de Liniers a cargo del Virreinato en 1807, nos permite entender el contexto de este pedido en carácter diagnóstico. Teniendo en cuenta que la gobernación intendencia de Sobremonte en Córdoba (1783-1797) había impactado en la forma de administrar y concebir el territorio en la región, era preciso contar con la mayor información posible. En ese contexto de auge reformista e ilustrado Ambrosio Funes redactó este documento que buscaba dar un marco institucional a las ideas que circulaban en la Córdoba tardocolonial.²⁷⁸

En lo que respecta a los pueblos de indios, desde su asunción a la gobernación de Córdoba Sobremonte dejó clara su postura en torno al reordenamiento en la distribución de las tierras.²⁷⁹ Ana Inés Punta señala que los alcaldes de hermandad tenían órdenes de agrupar aquellos pueblos que no contaran con la cantidad suficiente de tributarios, con el fin de que cumplieran con el pago de la tasa estipulada (Punta, 1997). La reforma propuesta por el Marqués sostenía que los 5 pesos anuales que se cobraban en la jurisdicción eran “la tasa más baja que se conoce en estos dominios de América”.²⁸⁰ A su vez, y siguiendo las directrices de las Ordenanzas, incentivaba a realizar el cobro de los tributos en plata, aunque las condiciones generales de la campaña del Tucumán llevaban a aceptar los pagos en especias: trigo, maíz, algodón, mulas, caballos, etc.

El impacto del reformismo ilustrado influyó a los funcionarios coloniales cordobeses, impregnando su imaginario político de conceptos como centralización,

²⁷⁷ Hemos accedido a los documentos que se han conservado en el Instituto de Estudios americanistas, Biblioteca "Elma Kohlmeyer de Estrabou", FFyH, UNC, bajo el siguiente registro: IEA doc. N° 6231, f. 207—209.

²⁷⁸ Es profusa la bibliografía que trabaja sobre el peso que Gregorio y Ambrosio Funes tenían sobre las redes políticas y económicas de Córdoba, particularmente en la Ciudad. Algunos de estos trabajos son: Dainotto, E. (2018). El municipalismo de Ambrosio Funes. Prácticas e ideas acerca de los cabildos rioplatenses en tiempos de crisis: 1805-1809. *Prohistoria. Historia, políticas de la historia*, (30), 59-101; Lida, M. (2004). El Deán Funes, la revolución y la reforma eclesiástica Rivadaviana: cuando la carrera eclesiástica y la carrera política se confunden. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (85), 103-116; y Ayrolo, V. (2010). Los deberes del Obispo Orellana. Entre la pastoral y la patria, 1810-1817. *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX. Córdoba: Ferreyra Editor*, 21-42.

²⁷⁹ En relación a las ideas circundantes en torno al reordenamiento territorial, cabe destacar el sugerente análisis de Roxana Boixadós en su artículo: “Últimos planes para La Rioja colonial. Relocalizaciones y remates de pueblos de indios a fines del Siglo XVIII” (2016). Hemos hecho mención a este artículo en el capítulo III. El texto de Boixadós brinda un detalle pormenorizado de las diferentes posiciones que comenzaban a surgir en torno al uso público/privado de las tierras correspondientes a los pueblos de indios, el reagrupamiento de la fuerza de trabajo indígena y las relocalizaciones en función de las demandas de los mineros y hacendados de La Rioja.

²⁸⁰ Torre Revello: El Marqués de Sobremonte, en Punta, 1997, p. 162.

eficiencia y recaudación fiscal.²⁸¹ Las expresiones empleadas a lo largo del documento sugieren la fuerte impronta que las reformas habían tenido en la ciudad mediterránea: “le suministremos las nociones adquiridas por nuestras experiencias locales, para fomento de la industria y aumento de los fondos públicos pertenecientes a sus Propios y arbitrios”, u otras como “Al primario objeto del bien público todo debe subordinarse”, “impiden los progresos de la agricultura, de las crías y de tantos ramos de industria con que es capaz de prosperar”.²⁸² Cada una de las imágenes presentadas por Funes buscaban dar a entender que el progreso y la eficiencia debían ser aplicados en cada uno de los espacios del estado colonial, sobre todo en aquellos vinculados a las actividades económicas.

El alcalde de primer voto del cabildo tenía, además, superposición de intereses. Funes ejerció el rol de apoderado de propiedades de algunos terratenientes ausentes. Ejemplo de ello es el caso de la estancia San Jacinto, en el curato de Punilla, que pertenecía al Deán de Santa Cruz de la Sierra, Toledo Pimentel. Hemos mencionado en el capítulo dos el caso particular del pueblo de indios de San Jacinto/San Marcos, dadas las repercusiones que tuvo. Entre 1808 y 1811 se llevó a cabo un litigio legal entre el arrendatario de esas tierras, Mateo Anero, y las autoridades del pueblo de indios. Recordemos que Anero era el teniente de cura designado por Miguel De Castro –párroco y doctrinero de Punilla–, para atender las demandas espirituales de los fieles de la capilla de San Marcos. Es decir que Anero –arrendatario de las tierras– era a la vez el encargado del cuidado espiritual de los indios de San Marcos. Esto estaba en contra de toda normativa (civil y eclesiástica) dado que los tratos y granjerías no debían verse relacionados con labores del orden espiritual.

El boceto redactado por Funes nos permitirá analizar en las próximas páginas, cuál era la postura de las autoridades capitulares sobre el devenir de los pueblos de indios, sobre la forma de controlar a los pobladores de estos y sujetarlos a un orden social, político y económico por fuera de las lógicas étnicas y sobre el avance de actividades más redituables para el Estado como la minería y la potencialidad de las comunidades indígenas como mano de obra para estos procesos económicos que se creía exitosos. El informe de Funes expresaba ideas que circulaban entre los funcionarios regalistas en

²⁸¹ El tema del reformismo borbónico para el caso cordobés fue abordado por Ana Inés Punta (2009). Incluso en el anexo del libro incluye el documento de Funes. Puede verse sobre el período el libro de Benito Moya sobre la Universidad (2000); Fraschina, 2008 y Gelman (2005).

²⁸² El documento es un borrador que se encuentra en: IEA doc. N° 6231, f. 207. Para una semblanza de Ambrosio Funes se puede consultar: Dainotto, (2018) .

consonancia con los intereses de la elite (de la que el mismo alcalde formaba parte) y esbozaba esas ideas en torno a los pueblos de indios abonando su hipótesis central: tal como estaban distribuidos en ese momento, esos pueblos debían desaparecer para pasar a ser parte del control eficiente de los gobiernos.

En los capítulos anteriores expusimos parte de las imágenes que los doctrineros construían sobre los pueblos de indios bajo su tutela. No obstante, la mayor parte de ellas se centraba en la labor del sacerdote e incluso expresaba imágenes alentadoras sobre los pueblos. En otros casos, el sacerdote se presentaba como el garante del orden y civilidad en un espacio donde reinaba el desorden, los vicios y el pecado. La mirada despectiva y peyorativa que existía sobre las áreas rurales tenía su fundamento en la búsqueda de poder aplicar nuevas estrategias de supervisión en ellas y, ante todo, una nueva disposición jurisdiccional de la campaña:

“Su vida civil es un desorden, cual corresponde a unas poblaciones gobernadas por miserables, por vagos y delincuentes complicados con los vicios de sus súbditos y con los de aquellos que abrigan en su seno...”²⁸³

Funes utilizaba el desprestigio de los habitantes de los pueblos como instrumento argumentativo. Refiriéndose a las dificultades que observaba en esos espacios consideraba que era necesario comenzar por el “castigo a los delincuentes”. En torno a ello sostenía:

“Parece que donde más reinan es en nuestras bastas campañas. Dispersas en ellas su gente, destituidas de casi todos los socorros de la educación, *cercados de montañas y de vientos difícilmente se logran maestros que enseñen, sacerdotes que cuiden su bien espiritual y jueces que corrijan y castiguen a los delincuentes*. Son tantos que jamás calla el clamor contra sus muertes, robos, juegos y [roto].”²⁸⁴

Y más adelante agregaba una consideración sobre los pueblos en tanto reductos de criminalidad y desorden:

“Es público, notorio y auténtico que los 8 pueblos de indios que hay en esta jurisdicción contienen y avivan a una multitud de perniciosos, que la asolan continuamente.”²⁸⁵

En estos breves fragmentos Funes daba cuenta de algunos indicios respecto a su idea en torno a los pueblos de indios, su función, su actualidad y futuro, dejando entrever también

²⁸³ IEA, doc. N° 6231, Folio, 208a.

²⁸⁴ IEA doc. N° 6231, f 207a.

²⁸⁵ IEA doc. N° 6231, f 207r.

sus ideales de Estado, de proyecto político y económico, así como sus intereses a mediano y corto plazo. Intentaremos analizar algunos de ellos.

El texto expone un profundo y claro conocimiento de la normativa civil y eclesiástica que regía a los pueblos de indios por parte del Alcalde. No desconocía las características que debía tener cada uno de éstos para gozar de las prerrogativas civiles y eclesiásticas pertinentes, por lo que tampoco ignoraba que, ante su desaparición, las tierras antes reservadas volvían a quedar bajo el control de la Corona, para ser loteadas, cedidas o vendidas.²⁸⁶

Por otra parte, el informe reflejaba la intencionalidad de un funcionario civil y del clima de una época: por su dispersión, la normativa que los amparaba y su dinámica, los pueblos de indios resultaban un estorbo frente a la expansión de las haciendas. Para aplicar su proyecto era necesario reducir las propiedades comunales a su mínima expresión.

Para redundar en la idea de que los pueblos de indios eran un reducto de atraso y malas costumbres, Funes ponía énfasis en las vicisitudes que debían soportar los vecinos de la zona y exponía la siguiente definición:

“...Sus atrocidades [refiere a los indios] llegaron a tal extremo que los extinguió. A mí me comisioné para seguir las causas de sus indios y evacuadas las repartió en varios pueblos. Desde entonces me persuado que *respiraron aquellos vecinos. Los que son de los demás viven en continuo suplicio, porque sus robos destruyen a los hacendados y sus escándalos ponen el colmo a sus delitos.*”²⁸⁷

El Alcalde ordinario exponía la poca adscripción a los pueblos que tenían sus pobladores, y la dificultad que esto ocasionaba para el cobro del tributo:

“Dichos pueblos son unas rancherías abiertas de donde se sale y a donde se entra cuando quieren sus poseedores y los que no lo son. Se ausentan con toda arbitrariedad a países distantes y no pocas ocasiones se ignora su destino. Las

²⁸⁶ La Real cédula del 15 de octubre de 1696, se mandaba a cumplir la Ley 43, del título VIII, del libro VI de la Recopilación de Indias que disponía, en la medida en que fuesen quedando vacantes las encomiendas se incorporen a la Real Hacienda, sin volverlas a conceder a otras personas (Salinas, 2020). Para 1785 se aplicaron las normativas estipuladas en la Real Cédula del 7 de febrero de 1756. En ella se promovía la explotación en tierras vacas, las cuales pasaban a manos de la Corona para una nueva reasignación, ya sea venta o merced. En lo que respecta a la legislación sobre tierras vacantes y loteos, recomendamos el texto de Roxana Boixadós (2013) Dilemas y discursos sobre la continuidad de los pueblos de indios de la jurisdicción de La Rioja bajo las reformas borbónicas. Mundo agrario, 13(25).

²⁸⁷ IEA doc. N° 6231, f 208a.

listas de los capitanes recaudadores de tributos lo comprueban en cada semestre.”²⁸⁸

Más adelante agregaba que estos pueblos se caracterizaban por albergar “maleantes que cometían atrocidades contra las haciendas de los vecinos”.²⁸⁹

Funes ponía toda la carga de la prueba en los indios, en como en los pueblos se desobedecía la normativa que los obligaba a permanecer en ese espacio. Sin embargo, no parecía preocuparle el incumplimiento de la normativa sobre el avance de las estancias y el ganado en tierras comunales indígenas. Las Leyes de Indias eran claras al respecto:

“Ordenamos que las estancias de ganado mayor no se puedan situar dentro de la legua y media de las reducciones antiguas y las de ganado menor media legua. Y en las reducciones que de nuevo se hicieren, haya de ser el término dos veces tanto pena de pérdida de la estancia y mitad del ganado que en ella hubiere y todos los dueños le tengan con buena guarda, pena de pagar el daño que hicieren. Y los indios puedan matar el ganado que entrare en su tierra sin pena alguna...”²⁹⁰

Si bien la normativa citada apuntaba a preservar los campos sembrados de los pueblos de indios, la ley estipulaba una mensura específica y posibles sanciones ante el incumplimiento, algo a lo que Funes no hacía mención. Como vimos, los pueblos estaban perdiendo gradualmente parte de sus tierras en detrimento de estancias de la zona. En este sentido el aumento de las tierras dedicadas a la actividad ganadera y agrícola tuvo una gran relevancia a la hora de explicar su desaparición (Tell, 2008), y la anuencia de las autoridades civiles jugó un rol clave en este avasallamiento de la propiedad privada por sobre las tierras comunales como lo demuestra el escrito del alcalde.

La presencia de hacendados –o intermediarios– de éstos en las cercanías de los pueblos se observa con frecuencia en las fuentes consultadas. En 1805, se conformaron padrones por pedido del Provisor de la diócesis de Córdoba del Tucumán. Bernardo de Azugaray, párroco interino de Ischilín señalaba que las condiciones generales de los pueblos de indios de su curato no eran las mejores. Sostenía que en los casos de Quilino y Nonsacate el único ingreso de dinero se observaba cuando:

“Los sujetos acomodados de esta capital empiezan a meter el recojo de las tropas de mulas que se hibernan en estas campañas o sus cercanías (...) siendo estas gentes [en referencia a los indios] tan de a caballo y por otra parte prácticos de los

²⁸⁸ IEA doc. N° 6231, f 208a.

²⁸⁹ IEA doc. N° 6231, f 207a.

²⁹⁰ Recopilación de Leyes de indias, Libro VI, Título III, Ley XX.

lugares campos y fragosidades de los montes, de estos se valen por su precio para el acopio de sus referidas tropas.”²⁹¹

Este fragmento del boceto, exponía precisamente los intereses que Funes buscaba defender. El propósito de su presentación era lograr un reordenamiento general de la campaña, impactando en cuestiones sociales y económicas, algo que implicaba una revisión de la situación de los pueblos y que beneficiaba a quienes revestían la condición de “sujetos acomodados de la capital”. Si bien la idea no aparece explícitamente en el informe, la desaparición de estos y la eliminación de la protección jurídico-eclesiástica que sobre ellos existía, otorgaba a la gobernación la posibilidad de contar con nuevas tierras para el loteo.²⁹²

Según Funes, los habitantes de estos pueblos de indios contaban con excesivos beneficios otorgados por la legislación, pero no hacían un uso correcto de ellos, algo que coartaba el crecimiento económico de la región.²⁹³ El alcalde destacaba que las tierras comunales eran demasiado extensas, con los mejores rindes de cada curato, y que a pesar de todo lo recibido seguían presentando reclamos:

“Sus excesos llegan a término de exigir grandes arbitrios para su repartición; para la campaña son ya insoportables, unidos a los demás que propenden a su ruina, e impiden los progresos de la agricultura, de las crías y de casi todos los ramos de la industria con que es capaz de prosperar.”²⁹⁴

El informe de Funes contemplaba un proyecto para quienes habitaban los pueblos de indios. El Alcalde ordinario sostenía que existía una gran heterogeneidad en su población, destacando la presencia de negros, mestizos y españoles, resaltando la pérdida de la identidad étnica que este “mestizaje” suponía:

“Las mezclas de sus razas son las más extrañas. No se ven entre ellos sino pardos, mestizos, mulatos, negros y blancos. Hasta se han casado con esclavos y libres, sin falta entre ellos prosapia de extranjero.”²⁹⁵

²⁹¹ AAC, Legajo 20, T. II, Matriculas y Padrones: “Razón del beneficio del Rosario de Eschilin” 18 de octubre de 1805, cura Don Bernardo Alzugaray.

²⁹² Este tema ha sido trabajado en el capítulo III de esta tesis.

²⁹³ IEA doc. N° 6231, f 207r.

²⁹⁴ IEA doc. N° 6231, f 207a.

²⁹⁵ IEA doc. N° 6231, f 208a.

Fue en función de este análisis que el alcalde ordinario propuso reunir a los “pocos” indios que aún vivían en los pueblos de la jurisdicción cordobesa en un único pueblo, en un paraje sobre el Río Segundo. Incluso dejaba en claro cuál era su ideal de *bien público*:

“Al primario objeto del bien público todo debe subordinarse. La extinción de estos pueblos parece que debía ser el medio único al promoverlo. Pero se presenta otro muy adecuado que le concilia bien con existencia y reducirlos todos a uno solo. Ningún inconveniente se seguirá de esta resolución, antes si muchos beneficios tanto al vecindario como a ellos mismos.”²⁹⁶

El alcalde planteaba que la nueva reducción favoreciera a las parcialidades indígenas retribuyéndoles:

“una mejor constitución política y moral”. Entonces podrá atenderlos un juez español, [y arriba agregado después: ‘curaca y alcaldes’], un solo recaudador y un cura, quedando aquellos bien dotados y este con un sínodo y congrua muy competentes, que los tenga bajo la campana así constante a otros objetos que a las funciones de su ministerio en capilla propia y sin exponerlos a que mendiguen el pan espiritual.”²⁹⁷

Incluso Funes proponía una ampliación de las potestades de autoridades civiles y religiosas respecto al tutelaje de estos indios:

“...las facultades de los pedáneos concediéndoles las conducentes a imponerles pena de azotes a los reos que se pillen *in fraganti*, como a los confesos obrando en sus causas del modo más pronto y sumario.”²⁹⁸

Esto significaba además un avance sobre las competencias de los doctrineros de la diócesis de Córdoba. El informe sugería que los indios quedarían bajo la órbita de un único doctrinero, que dispondría de una congrua –unificada y redituable– y de las prerrogativas sobre el cabildo indígena. El proyecto no solo atentaba contra los intereses económicos de cada doctrinero, sino que trastocaba los vínculos de todos los actores que convergían en la jurisdicción de cada pueblo: jueces, recaudadores, cuadrilleros, alcaldes, autoridades étnicas, también se veían afectados.

Un último punto a destacar es la relevancia que Funes asignaba en su escrito a la minería local (o la potencialidad de la misma), lo que da cuenta de que el fin último de

²⁹⁶ IEA doc. N° 6231, f 207r.

²⁹⁷ IEA doc. N° 6231, f 207r.

²⁹⁸ IEA doc. N° 6231, f 208a.

estas reformas tenía intereses económicos como telón de fondo.²⁹⁹ En breves párrafos, el Alcalde destacaba la falta de mayor exploración en las zonas serranas, con el objeto de determinar el alcance de la producción minera en el espacio. Sin embargo, señalaba algunos de los yacimientos que se encontraban en explotación o lo habían estado recientemente:

“Considero que no ha sido explotado lo suficiente, excepto el cobre, que se señala que es de muy buena calidad. El gobierno anterior tuvo la intención de iniciar la exploración, pero no pudieron superar ciertos obstáculos como la falta de fundidores. Aunque estos se consigan, es concepto general que se cultivara este ramo con inexplicables ventajas y más si este mineral que se observa en muchas partes de esta jurisdicción diesen en oro como suele suceder según lo dicen y escriben los inteligentes. *El hallarse en estos sitios que facilitan todo género de provisiones con la mayor abundancia y comodidad es un aliciente muy oportuno para cultivar dichas minas y el ser tan baratas y fácil su conducción a esta ciudad y la de Bs As. Los cobres de Coquimbo ya no extraerían caudales de (¿?) países y toda la ventaja sería para nuestros mineros.*”³⁰⁰

La calidad y cantidad de posibles explotaciones mineras significaba un punto clave en la apropiación del espacio, por lo que Funes proponía invertir en capacidad técnica que asegurara el correcto provecho de esta inversión. En este sentido, los pueblos de indios no solo eran un obstáculo para el desarrollo de la minería, sino que su fuerza de trabajo debía ser redirigida a estas actividades más rentables:

“Tenemos minas de plata, de plomo, de estaño según lo refinan comúnmente y *por la falta de inteligencia y arbitrio se quedan sepultado esos metales en las de la tierra.* Cuando el cabildo se halle en estado de presentar los correspondientes auxilios y logre se aplicasen a estos trabajos se impongan de su arreglo prosperar más esta ciudad y sus distritos. *La agricultura está en mucha decadencia y lo estará siempre que nos puedan exportar sus frutos con prontitud y pocos costos.* Amén de esto por (¿?) no tienen destino por falta de consumidores y así solo se siembra y cultiva lo conducente a los que existen en otras jurisdicciones y en esta ciudad. *Por esto convendría que no se aplicase únicamente a las sementeras comunes y que promovieran otras...*”³⁰¹

²⁹⁹ Los 8 pueblos mencionados por Funes estaban dispersos a lo largo de la campaña cordobesa, particularmente a lo largo de los valles de Punilla y Traslasierra, próximos a las sierras Chicas y Sierras Grandes de Córdoba. Por esta causa, no podemos ubicar una única veta minera. A partir de ello, podemos dilucidar que el alcalde hacía referencia a las explotaciones superficiales a lo largo de las Sierras Grandes de Córdoba o en las Sierras de San Luis. En ellas, durante las primeras décadas revolucionarias, fueron explotadas vetas de plata y plomo en el paraje de Ojo de Agua y de oro en Paso del Molle, todos próximos al actual pueblo de Nono (Ortega Peña & Duhalde, 1999).

³⁰⁰ IEA doc. N° 6231, f 207r.

³⁰¹ IEA doc. N° 6231, f 207a.

En continuidad con su argumento, Funes destacaba otras actividades con potencial productivo que redundasen en mayor recaudación para el Estado, como el añil y la caña de azúcar:

“Y el añil, para cuyos frutos son aparentes casi todos los temperamentos [oficios] de aquellos lugares conlindantes con las jurisdicciones de Santiago, Catamarca, Punta y Rioja como Traslasierra [Pichana al norte y Nono], San Marcos y Quilino, en los cuáles estoy en que se podría dar la caña dulce para el azúcar.”³⁰²

Funes cerraba su informe destacando el potencial económico de las tierras que se encontraban en manos de los indios. Sin embargo, no desconocía la posible resistencia de los opositores al proyecto, como así también de los otros interesados en estos territorios. Es por ello que proponía aunar intereses en un proyecto que reuniera voluntades parciales que le permitiesen desarrollar su idea. El proyecto en sí no obtuvo el apoyo suficiente en el cabildo y no logró desarrollarse, pero dejó asentadas las inquietudes, ideas y proyectos que intelectuales, estancieros, y funcionarios de la Corona tenían sobre el devenir de estos pueblos.

Como hemos mencionado repetidamente en esta tesis, uno de los elementos comunes en la composición de los pueblos de indios de fines del siglo XVIII fue la heterogeneidad étnica de sus habitantes. En el período tardocolonial albergaban distintas parcialidades indígenas, producto del aglutinamiento de diferentes grupos de indios, a la vez que eran cobijo de otros grupos, como esclavos o afrodescendientes, mestizos y españoles pobres. La fusión de pueblos de indios fue una práctica que había comenzado a plasmarse con mayor frecuencia una vez finalizada las guerras calchaqués del siglo XVII (Boixadós, 2008; Farberman & Boixadós, 2006). Boixadós sostiene que en los años posteriores al “gran alzamiento diaguita” –que acentuó el descenso de la población y el abandono de tierras– es probable que algunos estuvieran abandonados o muy escasamente poblados (Boixadós, 2008).

Una vez finalizado el conflicto, las consecuencias demostraron su impacto de manera inmediata en la estructura de los pueblos. En primer lugar, la ausencia de habitantes produjo serias dificultades organizacionales. Por otro lado, la tierra de estos comenzó a ser objeto de conflicto. Boixadós señala que para el siglo XVIII los registros presentes en los padrones y visitas dan cuenta de una ostensible disminución del número

³⁰² IEA doc. N° 6231, f 208a.

de tributarios, lo que impactó de manera directa en el derecho a salvaguardar el territorio reduccional (Boixadós, 2008). La autora observa en las fuentes censales del período una clara muestra de este suceso: mientras que, en la visita de Luján de Vargas de 1693, para la región de La Rioja se consignaron quince pueblos de indios, en el padrón de indios de 1734 se contabilizaron once, de los cuales solo uno contaba con más de veinte tributarios (los demás oscilaban entre dos y quince).

Fue en este contexto que la ordenanza 113 de Alfaro obtuvo un marco favorable para su implementación (Boixadós, 2013). Dicha ordenanza disponía la fusión, o “agregación”, de las reducciones con escasa población para favorecer su recuperación sociodemográfica y el sostenimiento de la vida comunitaria. El traslado de las poblaciones a otros pueblos quedaba a cargo de las autoridades del gobierno borbón y tenía como principal objetivo la concentración de mano de obra.

Las poblaciones esgrimieron distintas estrategias con el propósito de evitar tales traslados. La implementación del régimen de Intendencias en 1782, generó un cambio en este sentido ya que dispuso el empadronamiento de todos los hombres de 18 a 50 años que vivieran en los pueblos de indios, sin importar su condición étnica. Familias de mestizos, negros y españoles, antes “arrimadas”, encontraron en esta coyuntura la oportunidad de acceso a tierras particularmente atractivas por estar dotadas con agua para riego (Boixadós & Farberman, 2011).

Farberman, ha analizado la constitución de los márgenes de los pueblos de indios, no solo en articulación con ellos, sino como parte integral del funcionamiento de los mismos. La autora ha señalado que para el caso de Santiago del Estero se observa la presencia de mestizos, españoles pobres e indios libres, que pagaban al cacique un tributo por el usufructo de algunas de las tierras, a pesar de estar prohibido (Farberman, 2009). Dicha autora ha señalado que los márgenes de dichos pueblos reflejaban una configuración heterogénea étnicamente y que esto conllevaba un rol fundamental en el funcionamiento de los mismos (Farberman, 2009). El arrendamiento de tierras de comunidad con el objetivo de pagar los tributos compuso una práctica frecuente a fines del siglo XVIII e implicó que los jueces pedáneos no dejaran de censurarla por favorecer el “ocio y la embriaguez” en lo “espeso de los montes”, muy lejos del control español (Boixadós, 2008).

Los pueblos de indios eran polos de atracción importantes para la comercialización de su producción, pero también para el asentamiento de nuevos

habitantes. Como vimos, existía una movilidad de personas por la región que se desplazaban entre áreas urbanas y rurales y donde la presencia de forasteros y agregados en pueblos de indios era constante e incluso podía resultar necesaria para las estrategias de las autoridades (R. Boixadós & Farberman, 2011; Cacciavillani, 2019; Tell, 2012).

En este último punto coinciden los estudios de Paula Ferrero (2017), quien ha profundizado en el análisis sobre la composición multiétnica de los pueblos de indios de Córdoba, reflejando un marco mucho más plural, ya no sólo en los márgenes. Estos estudios han señalado que eran construcciones artificiales que habían reducido y congregado a diferentes parcialidades indígenas en un solo pueblo, por eso se daba esta configuración étnicamente heterogénea. Para el siglo XVIII la autora observa, en su estudio sobre los padrones realizados en 1778 y 1785, que los pueblos de indios de la Diócesis de Córdoba contaban con un porcentaje significativo –en especial para el período pre-revolucionario– de españoles, mestizos y negros. Esta permeabilidad habitacional no fue dejada de lado por parte de aquellos que pretendían avanzar sobre las potestades de los doctrineros y los beneficios forales que los indios mantenían (Cacciavillani, 2019). El informe de Ambrosio Funes en las postrimerías del periodo colonial da cuenta de cuan extendidas estaban estas ideas en las autoridades coloniales, y cuan compartida era la práctica de reagrupar a los indios en reducciones con una lógica productiva en detrimento de la identidad étnica de estos pobladores.

2. Tensiones en un espacio/tiempo incierto

2.a) Derechos de los doctrineros sobre los pueblos de indios: el caso de Nono

“...el paraje llamado Nono, de suma fertilidad y hermosura, ...”³⁰³

Hijo del Sargento mayor José Lauro Albarés y de Justa Ferreyra, José Agustín Albarés fue ordenado sacerdote en 1770 y alcanzó el grado de doctor en Teología en la Universidad de Córdoba. En 1793, mediante el concurso por oposición, había obtenido el cargo de párroco de San Javier, que conservó hasta 1817.³⁰⁴ Su sede parroquial era la iglesia de San Francisco Javier, desde la cual atendía las demandas de su extenso curato.

³⁰³ Memorias del Marques de Sobremonte (1797), transcrito en: Segreti, Carlos: *Córdoba ciudad y provincia*, citado en Gutiérrez, (2011b, p. 101).

³⁰⁴AAC, Legajo 25, Tomo II, s/n, fechado el 8 de enero de 1793.

Cuando a comienzos de 1803 se realizó la visita a la parroquia de San Javier es probable que Albares rondara los sesenta años de edad.

Como fue estudiado por María Laura Mazzoni, las visitas canónicas tenían como propósito:

“...constatar el estado material de iglesias y cementerios y el control del cumplimiento del precepto anual entre otras prácticas religiosas de la feligresía. Como resultado de cada visita, el obispo o el visitador en el que había delegado la tarea redactaba un informe que observaba el estado de la parroquia y los testimonios de los entrevistados.” (Mazzoni, 2015, p. 150).³⁰⁵

Las visitas constituían parte de las obligaciones del obispo –también los sacerdotes debían visitar sus parroquias– y debían redactar “autos” que dieran cuenta de lo encontrado en la visita. El propósito de los mismos era corregir malas costumbres, indicando sanciones o apercibimientos según lo considerara el juez visitador (Mazzoni, 2015). En el caso de San Javier y realizada la convocatoria para que los vecinos hicieran sus exposiciones sobre el desempeño del cura, se recopilaron las denuncias recibidas en contra del párroco José Agustín Albares. Durante las visitas, el testimonio de los vecinos más importantes del curato –jueces pedáneos, capitanes recaudadores, vecinos y, para el caso de los pueblos, autoridades indígenas– resultaban determinantes.

La visita del año que analizamos, fue realizada por José Miguel de Castro, cura propietario y vicario del curato de Punilla a pedido del obispo Ángel Mariano Moscoso. Hay que mencionar que De Castro había sido cura propietario de San Javier entre los años 1783 y 1793, año en que Agustín Albares lo sucedió.³⁰⁶ Es probable que este hecho haya pesado a la hora de elegir al visitador, si bien para 1803 De Castro era el propietario del beneficio de Punilla.

Lo dicho por la feligresía puede resumirse en tres puntos. En primer lugar, se mencionaba que el sacerdote no se ocupaba de dar misa ni de impartir los sacramentos por permanecer siempre en la sede parroquial donde tenía una pulpería manejada por sus esclavas. Además, se aludía a que estaba malquistado con los principales vecinos de su

³⁰⁵La visita al curato de San Javier está disponible en: AAC, Legajo 17, Tomo I, f. 104— 135

³⁰⁶AAC, Títulos, edictos y otras providencias despachadas (...), 1780— 189, f. 19 y 28. Disponible: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT—XK5J—J4?i=24&cc=1974182&cat=102003>, consultado el 25/07/2022.

feligresía. Unido a esto se denunciaba que no tenía ayudantes ni tenientes de cura para llevar a cabo la atención de su feligresía, ni en las capillas ni en la vice parroquia:

“que hace año, y meses, que no mantiene ayudante, por cuya causa la mayor parte del año no se dice la misa en las capillas de Ambul, Panaholma y Nono, unos vecindarios, que hacen a la mayor porción de feligreses, se hallan privados de este beneficio”.³⁰⁷

Finalmente, el curaca Dionisio Charras³⁰⁸ y Don Domingo Salgado³⁰⁹, alcalde de Nono, además de reclamar por la atención espiritual de los indios del pueblo, denunciaron la intervención de Albares en la definición del lugar en que debía reconstruirse el templo de dicha comunidad. Particularmente nos detendremos en este último punto, dado que es el que incumbe a las tareas de doctrinero de Albares.³¹⁰

La presentación que, “en nombre de los indios tributarios de dicho pueblo” realizaron las autoridades de Nono, detallaba una serie de cargos contra Albares.³¹¹ En primer término, denunciaban hallarse privados desde hacía seis meses del beneficio espiritual de la misa y los sacramentos. Agregaba que el párroco había mandado a cerrar la capilla del pueblo, por encontrarse “ruinosa y muy indecente para poderse celebrar misa”.³¹² Las acusaciones en contra del cura impulsaron la respuesta de éste, pero también una investigación que llevó a cabo De Castro para esclarecer el asunto.

³⁰⁷AAC, Legajo 17, T.I. f.104— 105.

³⁰⁸ Menciona Gutiérrez, que la familia Charras, en el pueblo de Nono, accedió al mando del Pueblo por una cuestión coyuntural. Y agrega:

“Francisco Charras había muerto en 1784, asumiendo su hijo, Javier Charras, como curaca; quien, por conflictos con la muerte de un indio del pueblo, debió dejar el cacicazgo en manos de su hermano, Dionisio Charras” (2011: 68).

³⁰⁹ En 1817, cuando el Dr. Gregorio Patiño asume como excusador de la parroquia de San Javier, Domingo Salgado es nombrado sacristán de la capilla de Nono. Vale señalar que ya no figuraba como capilla de pueblo de indio, sino como habitante del paraje. AAC, Títulos, edictos y otras providencias despachadas (...), 1780-189, f. 43. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HT-XK52-Z6?i=45&cc=1974182&cat=102003>, consultado 25/07/2022.

³¹⁰Una reconstrucción del pueblo puede verse en Gutiérrez (2011b) particularmente en el capítulo “El pueblo de Nono y sus conflictos por tierras”, citado en el capítulo 3 de esta tesis.

³¹¹AAC, Legajo 17, T.I., f.126. Según menciona Ana Inés Punta, en 1785 en Nono había 33 indios de tasa. Punta, 1998: 157. Punta afirma que en el padrón de Nono de 1774/5 y 1785, se comprueba “una disminución de la tasa de crecimiento que cayó al nueve por mil. En 1785 observa una continua recepción de población agregada, pero a diferencia de la ingresada en los períodos anteriores que eran predominantemente indios, en ese momento se registran un elevado porcentaje de negros, mulatos y mestizos. Muchos de ellos provenían de Alta Gracia, probablemente de la estancia jesuítica como resultado de la expulsión de la Compañía. La autora atribuye la recuperación demográfica de Nono a las características locales que según la descripción del visitador García, gozaban de tierras en que se desarrollaban actividades agrícolas-ganaderas” (Punta, 2010, en: Gutiérrez, 2011b, pp. 24-25).

³¹²AAC, Legajo 17, T.I. f. 126.

Por un lado, las autoridades del pueblo expusieron la necesidad de erigir un nuevo templo, pero discrepaban con Albares en dónde debía ubicarse. Las autoridades cabildantes en nombre de los tributarios informaban al Visitador que:

“...los indios nos hemos esforzado a construirla [a la capilla] de nuevo y para esto tenemos preparados cosa de diez mil adobes y algunos otros materiales y estando ya para comenzar la obra en el mismo pueblo (...) se ha suspendido por habernos mandado el señor cura que mudemos la capilla a otro lugar que esta distante de donde está el pueblo que aunque a este pertenece, pero viene a ser como la orilla y no el centro y lo que esta demarcado para la población de los tributarios y donde siempre han vivido: en esta atención, y de que para los indios es de mejor comodidad el que se trabaje la iglesia donde nosotros determinamos y no donde el cura quiere se ha de servir usted tomar la providencia que le parezca oportuna a fin de que la Iglesia se construya en el mismo Pueblo como es nuestra voluntad”.³¹³

El problema de la locación requiere de cierta atención. En 1785 el Visitador Florencio Antonio García describió Nono de la siguiente forma:

“Este pueblo se compone de treinta y cinco ranchos esparcidos distantes unos de otros, sin formación de calles, con un lugar destinado para plaza y rollo. Tiene capilla propia, bien tratada con techo nuevo de paja el terreno, que ocupa, y demás que sus habitantes disfrutan, es estrecho, y corto, aunque vistoso, y alegre por circundarle tres ríos, con tierras de pan llevar y toda especie de granos y semillas como para fundamentar huertas, no menos que para potreros y potreros zeparados para cria, y mantener ganados todos abundante de agua, el cual se reduce según significaron una legua rumbo a creciente, de tres cuartos de legua al norte, expresando que en la antigüedad gozaron y poseyeron legua y media a cada viento, tomándose desde la capilla que está en el centro”.³¹⁴

La discusión por el emplazamiento de la capilla puede estar mostrando el final de un largo pleito por las tierras. Teniendo en cuenta que la iglesia resultaba el mojón a partir del cual se delimitaba la extensión del pueblo, la ubicación de ésta resultaba fundamental para el reparto de las mismas y el posible loteo de aquellas que quedaran por fuera (Mendoza, 2008).

En el caso de Nono la discusión sobre las tierras era antigua. Desde 1720, la familia Olmedo custodiaba los títulos de las tierras del pueblo de Nono que, el cacique Mariano Socotín había entregado en su lecho de muerte al presbiterio Agustín Olmedo. El siglo XVIII, como muestran Punta (2009), Gutiérrez (2011) y Ferreyra (2013), estuvo

³¹³AAC, Legajo 17, T.I. f. 122— 123.

³¹⁴Informe tomado del apéndice documental Doc. N° IX “Descripción de los pueblos de indios de Córdoba del visitador Florencio Antonio García”, Punta, 2009, p. 287.

signado por los pleitos entre los Olmedo y los indios de Nono que se reavivaron hacia 1783.³¹⁵ Lo que nos interesa rescatar de ello, tiene que ver con el rol activo de los sucesivos alcaldes y curacas de Nono que llevaron delante reclamos por las tierras de manera sistemática. La posibilidad de mantener, ceder o elevar un reclamo dependía de los recursos económicos para financiar dichas solicitudes. No obstante, esta práctica judicial se encontraba incorporada en gran parte de las poblaciones indígenas del siglo XVIII (Ortelli & Ratto, 2006).

¿Qué discusión revela entonces la disputa por la ubicación de la capilla? Sostenemos que la disputa por la capilla, encubría enemistades personales muy probablemente vinculadas con tensiones por la ocupación de las tierras. El asentamiento de un edificio religioso no implicaba un nuevo amojonamiento del pueblo, aunque si un reordenamiento de los espacios en los que se transitaba y se llevaban a cabo prácticas rituales. Esta situación podía visibilizar prácticas que no estaban permitidas, como el arrendamiento de tierras a españoles o mulatos, algo prohibido por la normativa. Es probable, también, que estos conflictos incidieran directamente en la vertiginosa desaparición del pueblo. Si bien existieron múltiples factores que pudieron haber acelerado el proceso de desmembramiento del mismo –guerras de independencia, fin del tributo, disolución del pacto de vasallaje, etc.–, las disputas entre Albares y los cabildantes resultaron un catalizador de ello. Considerando que otros pueblos de la Diócesis, con similares características demográficas, institucionales y comerciales lograron perdurar hasta la década de 1840, resulta muy sugerente que el último registro de población en Nono sea el de 1809 (Tell, 2007).

La constitución de los Cabildos de los pueblos de indios era parte de las exigencias presentes en las normativas jurídicas.³¹⁶ Señala Sonia Tell que, para fines del período colonial, la documentación permite identificar a los cabildos como una organización dinámica y compleja, donde el curaca y un alcalde y dos o tres regidores, diagramaban las tareas y festividades que se llevarían a cabo al interior del pueblo (Tell, 2010). Tanto

³¹⁵ Señala Gutiérrez: “En 1720, solicitaron una merced al virrey, alegando que esas tierras estaban “vacas”. El conflicto se extendió durante toda la primera mitad de siglo XVIII a pesar de las órdenes de desalojo a Olmedo dadas tanto por el Virrey al que recurrió Salguero, y por la Audiencia de La Plata, a la que recurrió el cacique Phelipe Socotin (Punta, 1988: 35 citado por Gutiérrez, 2011b, p. 40). Los problemas por las tierras de Nono cruzaron todo el siglo XVIII, específicamente con los reclamos de la familia Olmedo. En 1749 el Pbro, Agustín Olmedo inició un litigio contra el curaca Diego Salcedo por introducción de ganado en los terrenos del Gral. Olmedo. En 1783 otro litigio entre el cura y el juez pedáneo contra el curaca Francisco Charras intentaron desprestigiar las acciones del curaca mostrando un inusitado interés por las tierras del pueblo.” (Gutiérrez, 2011b, p. 40).

³¹⁶Ley XV, Título III, Libro IV en la Recopilación de las Leyes de Indias.

la función de curaca como la de alcalde debían ser aprobadas por el doctrinero quien, durante la primera misa del año, los nombraba.³¹⁷

Consultado por las denuncias del curaca y el alcalde, Albares alegó que éstas no tenían consistencia dado que los interrogados no constituían autoridades legítimas. Amparado en las Leyes de Indias y el Concilio de Trento, Albares apelaba a su potestad de legitimación de autoridades en el cabildo indígena para vaciar los argumentos de sus detractores.³¹⁸ En su presentación del 3 de febrero de 1803, señalaba:

“...no es mi gusto que se haga la capilla donde la quiere hacer Salgado, que no ha sido jamás alcalde por anuencia mía ni lo debe ser, como dice la ley”.³¹⁹

En este documento Albares mencionaba un detalle importante: Salgado era un alcalde que él no había elegido ni legitimado, sino que, en 1797, el Gobernador Intendente Sobremonte lo había nombrado.³²⁰ Asimismo, remarcaba las “malas y desleales intenciones” que tenía Salgado para con él.³²¹

Todo parece indicar que, pese a que el doctrinero no estuviese de acuerdo, la palabra y la autoridad del Gobernador Intendente tenían más peso que la suya propia. Fue desde esa posición desde la que habría de discutir las denuncias de Charras y Salgado. Para fortalecer sus argumentos el doctrinero, no solo objetó la autoridad del alcalde, sino que, además, recurrió a la deslegitimación del cacique a quien señalaba ausente durante las fechas en que se había realizado la visita.

A través de la deslegitimación de las autoridades que, en nombre del pueblo de Nono realizaban los reclamos frente al Visitador, el doctrinero se ubicaba por encima de ellas desautorizando sus insinuaciones. Eludiendo la disputa relativa a la ubicación de la nueva capilla, Albares desplazó la discusión al plano jurisdiccional argumentando que, si debía recibir objeciones, solo sería de autoridades competentes como el Defensor de naturales, capitanes recaudadores o jueces pedáneos y no de parte de los indios.³²²

Como vimos, la designación de las autoridades étnicas impactaba directamente en el ordenamiento de tareas al interior del pueblo, constituyendo una de las estrategias de

³¹⁷Ley XV, Título III, Libro VI, Recopilación de leyes de Indias, disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

³¹⁸ La ley a la que alude es: Ley XXVII, Título VII, Libro 1, Recopilación de Leyes de Indias.

³¹⁹ AAC, Legajo 17, T.I. f.127.

³²⁰ IEA, Doc. N° 6002. Fechado en Córdoba el 21 de junio de 1797.

³²¹ AAC, Legajo 17, T.I. f.133-136.

³²² AAC, Legajo 17, T.I. f.136.

los doctrineros para intentar controlar el espacio (Morrone, 2017). Mediante estas autoridades, los curas aseguraban su influencia en la cotidianidad del pueblo, sin necesidad de estar presentes físicamente en él. En el caso de Albares podemos constatar esta práctica, por ejemplo, a través de la mención a Marcos Guardia, “portador” de la capilla de Nono, a quien el doctrinero cita para denunciar los “engaños” de Charras:

“El mismo portador, que es Marcos Guardia, me dice que el curaca jamás les ha mandado a contar un adobe, ni ahora ha sabido de tal presentación”.³²³

Por otro lado, Albares erigía su legitimidad a partir del descrédito de su denunciante. Ya mencionamos que era muy habitual en los conflictos dirimidos en la justicia en el Antiguo Régimen que la parte acusada esparciera “un velo [de sospecha] que siempre cubría al testigo indígena”, dejando entrever que su declaración estaba viciada de origen, con la intención expresa de apoyar a alguna de las partes y “cayendo de forma frecuente en el pecado/delito del perjurio” (González Navarro & Grana, 2017, p. 5). Esta sospecha constituía un juicio infundado desde el punto de vista estrictamente lingüístico: no existían elementos en la palabra de los originarios que obligaran a su desestimación; más bien se trataba de una forma de desvalorizar su palabra en la creencia de la superioridad racial y mental de los españoles (González Navarro & Grana, 2017).

Volviendo sobre la visita y su impacto en el curato, nos interesa observar la relevancia que el notario y el visitador le otorgaron a los representantes de Nono. El curaca Dionicio Charras y el alcalde Don Domingo Salgado no fueron los primeros en prestar su testimonio, aunque sus denuncias fueron retomadas para estructurar el auto elevado al obispo. De Castro planteó el desplazamiento y suspensión de Albares argumentando los atropellos del doctrinero contra los indios – particularmente en torno a la reconstrucción de la capilla de Nono–, la falta de suministros para celebrar la misa en el pueblo, el ausentismo del cura, la falta de aseo de los espacios sagrados, la necesidad de ayudantes, etc. Según la normativa eclesiástica cada uno de estos puntos eran motivo de corrección y sanción.³²⁴

En su carácter de juez eclesiástico de primera instancia De Castro decretó la suspensión del cargo y elevó su dictamen a la Audiencia episcopal órgano superior de la justicia eclesiástica (Mazzoni, 2019b). Quien asumió la regencia del curato, en carácter

³²³AAC, Legajo 17, T.I. f.127.

³²⁴AAC, Legajo 17. T.I. f. 129-130.

de Cura excusador, fue Gaspar Trucios, notario de la visita. Entre octubre y noviembre de 1803 se desarrollaron las presentaciones de Albares frente a la Audiencia y la sentencia del obispo fue muy rápida: luego de escuchar su posicionamiento frente a las acusaciones se le devolvió el beneficio y todas sus potestades.³²⁵

La reincorporación de Albares al curato de San Javier ocurrió en mayo de 1806, es decir, tres años después de la visita.³²⁶ Desconocemos cuál fue el destino y las actividades de Albares durante ese lapso de tiempo, aunque sí podemos mencionar la presencia de dos sacerdotes excusadores en San Javier: Gaspar Trucios, notario de la visita y quien había reemplazado a Albares, y José Miguel Moxica. Este último fue ayudante en la vecina parroquia de Pocho, donde su párroco Patricio Tagle y otros vecinos importantes lo habían denunciado durante la visita de 1803.

Para 1803, el curato de San Javier contaba con un padrón de tres mil almas de los cuales quinientos eran indios. Este número contemplaba los integrantes del pueblo de Nono, trabajadores en las haciendas y concertados en calidad de servicio doméstico en casa de familias (Ferrero, 2017). Hasta el último registro de tributarios, el número se mantuvo estable en el pueblo, presentando entre 1792 y 1803 un promedio de 30 tributarios por censo (Ferrero, 2015, 2017).

En 1807, Albares presentó un nuevo padrón de tributarios de Nono. Registraba un aumento tanto de los indios de tasa como del conjunto de su población, crecimiento que también puede observarse en los padrones de 1809 (Ferrero, 2017). Cabe señalar que es precisamente esa nómina, el último registro que se tiene de Nono en su carácter de pueblo de indios (Tell, 2008). Entendemos que este proceso no se debe a una condición de abandono de las tierras –de hecho, en la visita de 1814 se registran misiones al “paraje de Nono”³²⁷ sino a la desestructuración del andamiaje institucional que acompañaba ese tipo de asentamiento.

Como hemos señalado, finales del siglo XVIII y principios del XIX, la doctrina de indios –como función sacerdotal– fue anexándose a las tareas propias de la parroquia.

³²⁵AAC, Legajo 17, T.I. f.132 – 133.

³²⁶ Esta información fue extraída de un trabajo inédito del sacerdote Rosendo Liendo sobre las Parroquias de Córdoba, fechado en 1956 y cuyo único ejemplar se encuentra en el Archivo del Arzobispado. En el libro, Liendo recorre de manera sucinta la historia de las parroquias que componían la diócesis, como así también reseña el paso de los sacerdotes que transitaron u ocuparon cargos en cada una de ellas.

³²⁷AAC, Legajo 17, F. 258 a 263. Para 1814 la visita del obispo Rodrigo de Orellana, no registra al pueblo como tal. Esta apreciación es posible considerando que la Asamblea General Constituyente de 1813 eliminó los tributos los pueblos, por lo que también se suprimió dicha calidad.

Cuando los pueblos de indios abandonaron esa condición jurídica, sus habitantes pasaron a conformar la feligresía general bajo la tutela del párroco y sus ayudantes, algo que en la práctica ya se aplicaba. Las transformaciones a lo largo del período nos permiten entender que existía conciencia de las atribuciones particulares de los doctrineros, pero en la práctica resultaba ser una más de las cuestiones que un párroco debía atender, por lo que la función se fue diluyendo dentro de otras labores vigentes.

2. b) La dispersión de la feligresía: el caso de El Cajón

*“Sin cruz, sin luz, sin Iglesia, sin misa, sin sacramentos y sin Dios”*³²⁸

Durante la década de 1780, en la vecina jurisdicción de La Rioja, el destino de los pueblos de indios se convirtió en un tópico que convocó a autoridades coloniales, eclesiásticas y estancieros cuyos intereses eran coincidentes. Las extensiones de tierras destinadas a los pueblos de indios fueron el principal eje de la disputa, pero no el único: el agrupamiento de naturales en un único espacio o la añadidura a otros ya existentes fueron cuestiones que los doctrineros no dejaron pasar.

Los párrocos argumentaban que sería más sencillo el cobro del tributo, la organización del trabajo y la administración de la doctrina, si los indios se encontraban reunidos “bajo una misma campana” (capilla u oratorio) o en los pueblos que contaban con poblaciones más estables, no “dispersos en rancherías o en los montes” (R. Boixadós, 2016). El cura y vicario de la doctrina de San Pedro de Famatina –don Josef Cascante– declaraba en 1786 que:

“para mejorar la situación conviene reunirlos a todos los seis pueblos a solo dos, quedando Vichigasta y (...) Famatina por cuanto este tiene las mejores proporciones en tierras y agua capaces de sufrir a un doblado número de indios de los que se juntarían” (R. Boixadós, 2016, p. 204).

El caso de La Rioja, trabajado por Roxana Boixadós, nos permite observar la convergencia de intereses bajo una misma propuesta: por un lado, liquidar los pueblos de

³²⁸ AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f. Carta enviada por Isassa el 21 de 1819, desde el oratorio de San Antonio –curato de Punilla–, al provisor de la diócesis Benito Lascano.

indios de escasa población otorgaba la posibilidad de rematar sus tierras –evocando la ordenanza 113 de Alfaro que recomendaba la agregación–; y, por otra parte, aumentar el cobro de los tributos a través de sistemáticos procedimientos de registro (como matrículas y padrones) y control espacial. Ambas propuestas beneficiaban a la Real Hacienda, a los doctrineros y a los vecinos locales, quienes buscaban legitimar el acceso a las tierras de los pueblos generalmente bien dotados de agua. Asimismo, cada una de las partes esperaba tener un mayor control sobre los naturales, que se manifestaban poco afectos al reclutamiento laboral (R. Boixadós, 2016).

En el último cuarto del siglo XVIII, la imagen peyorativa sobre las poblaciones nativas fue un elemento recurrente en las denuncias de las autoridades coloniales. Ya analizamos en detalle en este capítulo el boceto del informe que el alcalde de primer voto del cabildo de Córdoba, Ambrosio Funes, había redactado en 1808 y que miraba con desdén a los pueblos de indios. Entre las fuentes consultadas puede observarse como retrataban a las parcialidades indígenas vinculándolas con la holgazanería, siempre afectas a los vicios (preferentemente el alcohol), una vida sexual “libertina” (por fuera del sacramento matrimonial) y el desapego frente a cualquier responsabilidad. Junto a otros rasgos, como la desidia o la altanería, se buscaba construir un perfil en el cual los indios eran responsables de su propia ruina (R. Boixadós, 2016). En concordancia con ello, y para este mismo período, las fuentes eclesiásticas refieren a un creciente abandono de los pueblos, la dispersión de la población, frecuentes sequías y plagas de langosta, factores que atentaban contra la recaudación de tributos (Ayrolo, 2007b).

En lo que respecta a las autoridades civiles, son pocos los casos de gobernadores de la provincia de Córdoba –en el siglo XIX– que hicieran alusión a los pueblos de indios. Sin dudas resultaba un tema delicado de abordar, debido a que la normativa vigente para ellos correspondía al período colonial con la figura de indios tributarios como condición jurídica. En 1814 el riojano Francisco Ortiz de Ocampo era el Gobernador Intendente de Córdoba. Había nacido en Famatina y su hermano Nicolás, era el cura doctrinero del pueblo de indios de Anguinán. Por eso podríamos decir que los asuntos vinculados con estos temas no eran ajenos a su conocimiento, ni a sus intereses.

El 5 de septiembre de 1814, por intermedio del obispo Rodrigo Antonio de Orellana, los “sacerdotes vicarios de Ischilín y La Candelaria, Francisco Solano Carabajal

y Miguel Gerónimo de Zarza”,³²⁹ solicitaron al gobernador provisional, Francisco de Ortiz de Ocampo, la restitución de los indios pertenecientes a sus pueblos que se habían asentado en el paraje El Cajón, paso obligado entre las ciudades de Córdoba y Catamarca. En la carta se solicitaba que el gobernador mandara a buscar a los indios que “año a año migraban para instalarse en el paraje” a fin de poder “proveerlos del pasto espiritual tan necesario”. Hemos señalado que el curato de Punilla era un espacio de convergencia y circulación de comerciantes, mercaderes, estancieros y trabajadores, algo que favorecía el intercambio y la movilidad de los sujetos en función de las posibilidades de mejorar su calidad de vida.

El pedido de los doctrineros –canalizado a través del Obispo– señalaba que anualmente los indios migraban “para la época estival” constituyendo ya una “costumbre” –concepto empleado en el texto– para este grupo. En semejanza a lo señalado por Raúl Fradkin para la campaña bonaerense, en el espacio rural cordobés tardocolonial podemos observar prácticas y comportamientos consuetudinarios por fuera de los marcos normativos (Fradkin, 1994), como es el caso de los indios en El Cajón, que estaban socialmente institucionalizados. En la solicitud enviada al Obispo, los sacerdotes sostenían que:

“algunos indios con sus respectivas familias se trasladaron en años anteriores del pueblo de Pichana a la travesía de esta ciudad a la de Catamarca en el paraje llamado el Cajón”.³³⁰

El gobernador asistió al reclamo, enviando al juez pedáneo Felipe Crespo, con la tarea de examinar e instruir sobre las condiciones de dicho asentamiento. Según lo descrito por Ocampo, el pedáneo informó que la presencia de los indios en el paraje El Cajón resultaba provechosa “para el Estado” y era necesario garantizar su presencia en el espacio, reconociendo que quienes allí residían mantenían los salitrales fuera del contacto con los arroyos y ofrecían suministros y resguardo a quienes transitaban por esos caminos.³³¹ La única observación de Crespo, también recuperada por Ocampo, refería a la importancia de asegurar la atención espiritual a esos indios, dada la distancia con sus pueblos de origen. Los argumentos de Crespo estaban sustentados en los testimonios de algunos

³²⁹ AAC, Legajo 34, Tomo III, f. 185.

³³⁰ AAC, Legajo 34, Tomo III, s/f.

³³¹ AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 229.

vecinos del paraje, principalmente pequeños y medianos productores. Más adelante nos detendremos en este aspecto.

Ahora bien, ¿qué papel asumieron los doctrineros en este caso? ¿Cuál fue la influencia de éstos en el devenir del grupo asentado en El Cajón? El principal recurso argumentativo de los sacerdotes al pedir el retorno de los indios fue su procedencia. El énfasis del reclamo estaba centrado en la restitución a los pueblos de origen. Los sacerdotes apelaron a la *costumbre* como también a los derechos jurisdiccionales de los que gozaban durante el período colonial. En ese contexto, la presentación del reclamo a través de la figura del Obispo revestía de formalidad a su pedido.

Las disputas por el alcance jurisdiccional de los derechos eclesiásticos agudizaron el conflicto respecto a la delimitación de los espacios. Mientras la normativa exigía que los habitantes de los pueblos se mantuvieran dentro de las áreas prefijadas, para el caso de El Cajón, Ocampo solicitó conservar las obligaciones religiosas por fuera de los límites. En su carta, el gobernador reconocía la importancia de asegurar la “atención espiritual de los habitantes de los pueblos de indios”, contemplando todas las prácticas que permitieran dicho cuidado: los doctrineros debían atender a su feligresía sin que esto los circunscriba a un espacio delimitado. El gobernador Ocampo reservaba las cuestiones relacionadas a límites territoriales como parte de las competencias de las autoridades civiles, ámbito donde su figura resultaba una de las de mayor autoridad. La administración civil del poder reconocía a los doctrineros la potestad espiritual sobre los habitantes de los pueblos de indios, pero no así las incumbencias territoriales (como la radicación o traslado de poblaciones).

El gobernador solicitó al juez pedáneo (Felipe Crespo) un informe de circunstancia, con el propósito de reconocer cuál era la mejor locación para el grupo de indios en cuestión.³³² En dicha solicitud manifestaba la importancia de conservar los cuidados espirituales que los doctrineros tenían sobre esos indios, aunque se destacaba la

³³² Sobre el alcance jurisdiccional y tareas de los jueces pedáneos, Tell señala:

“Estos jueces –previamente nombrados por el cabildo – quedaron como delegados nombrados por el intendente con jurisdicción sobre un distrito de campaña llamado pedanía, cuyos límites fueron acotados y precisados (...) Los jueces pedáneos tenían atribuciones de policía y delegación para juzgar en causas leves (esto es, en casos civiles de bajo monto y en casos criminales sin derramamiento de sangre), mientras que en casos más importantes iniciaban el proceso de judicialización mediante una sumaria información antes de remitir a los reos al gobernador intendente o a los alcaldes ordinarios; también podían actuar como mediadores cuando las partes quisieran llegar a un acuerdo sin pasar por la instancia de judicialización” (Tell, 2018, p. 172)

potestad de revisar la locación de estos. Respecto a ello, Ocampo sostenía que debía prevalecer “el mayor beneficio para el Estado”.

Felipe Crespo, Juez pedáneo del partido de Punilla, realizó un informe de las condiciones en las que se hallaban los indios residentes en El Cajón, en el cual recopiló los testimonios de seis vecinos estancieros de la zona. En él, informaba que la principal riqueza del lugar está dada por el acceso a un manantial, cercado por salinas. Si bien la sal era considerada un insumo importante para las curtiembres, resultaba peligroso si entraba en contacto con el agua, dificultando su utilización como fuente de riego para los sembradíos o el consumo de animales. Es por ello que Crespo dejaba asentada la importancia de asegurar la permanencia de los indios en El Cajón.

El pedáneo no solo realizó su informe, sino que juntó voluntades de vecinos que convalidaran su apreciación.³³³ Estos destacaron que tanto el camino entre Catamarca y Córdoba, como el manantial –único abastecimiento de agua en la zona– eran sostenidos por los indios asentados en el paraje, por lo que resultaba fundamental su presencia si se buscaba preservar el comercio entre ambas ciudades. Por otra parte, Crespo consideraba que las diez leguas que separaban el paraje de las capillas de Pichana o Quilino no eran justificativo para que los indios no cumplieran con los sacramentos.³³⁴

El gobernador Ocampo recibió el informe a principios del mes de octubre y rápidamente emitió un comunicado al obispo Orellana, donde señalaba:

“Resultando de las diligencias practicadas por el pedáneo Don Felipe Crespo ser absolutamente necesaria la permanencia de los naturales de los pueblos de Quilino y Pichana en la travesía para Catamarca según los informes que han dado seis personas imparciales, por la utilidad que redundará al comercio, seguridad de los traficantes, conservación de las aguadas y otros objetos importantes al Estado. Contéstese al Rdo Obispo de esta Diócesis que no pudiendo acceder el Gobierno a la solicitud que le han hecho los Curas de Ischilín y la Candelaria, se sirva de tomar las providencias que pendan de su arbitrio para que no falte a dichos naturales el pasto espiritual, según lo prevenido en las cédulas novísimas de la materia.

Lo traslado a VSI en contestación a su oficio de 5 del mismo mes. Firma Francisco Antonio Ocampo, el 3 de octubre de 1814.”³³⁵

³³³ AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 225 y 226.

³³⁴ AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 224.

³³⁵ AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 229..

En la carta dirigida al obispo, Ortiz de Ocampo ordenaba a Orellana que “se sirva de tomar las providencias que dependan de su arbitrio para que no falte a dichos naturales el pasto espiritual”, a lo que agrega: “según lo prevenido en las cédulas novísimas de la materia”.³³⁶ Con esta mención, el gobernador instaba al prelado a brindar las condiciones necesarias para que los doctrineros pudiesen ausentarse de sus parroquias el tiempo necesario y así cumplir con la atención espiritual a los habitantes de El Cajón.³³⁷

El gobernador solicitó al obispo que cada doctrinero pudiera concurrir al paraje a impartir la doctrina y los sacramentos a los indios correspondientes a cada pueblo, priorizando “los beneficios al Estado y la patria” que su estadía allí generaba. De esta manera, el gobernador buscaba asegurar que los doctrineros impartieran la doctrina, por fuera de los pueblos de indios. Ocampo garantizaba a los indios que habitaban El Cajón la asistencia espiritual fuera de los límites territoriales, convocando a los sacerdotes a cargo de la doctrina a llevar los ornamentos necesarios para la celebración de los oficios correspondientes. De esta forma, los circunstanciales “beneficios del Estado” (mano de obra, re-abastecimiento a mercaderes, mantenimiento de caminos y fuentes de agua) prevalecían por sobre las obligaciones religiosas y la autoridad civil primaba sobre la eclesiástica.

Esta solicitud daba cuenta de dos aspectos. Por un lado, el fuerte avance de la jurisdicción civil –en pleno proceso de la construcción de un nuevo orden– en relación a la jurisdicción eclesiástica. Por otro, la pérdida de eficacia de los pueblos de indios como parte del ordenamiento espacial –diocesano y rural– en el caso cordobés. La migración de los indios al paraje del Cajón está en consonancia con el viraje productivo señalado por Romano (2002) para el período posrevolucionario. Sostiene la autora que el aumento de las unidades productivas en el espacio norte cordobés –principalmente pequeñas y medianas– condujo a una resignificación de los espacios rurales de la sociedad cordobesa, tanto en su matriz económica como en los lazos sociales por ello generados. Las necesidades que antes habían correspondido solo a grandes propietarios, para el siglo XIX alcanzaban espacios productivos de mediana y pequeña escala (Romano, 2002). Las unidades productivas mixtas –de pequeños y medianos agricultores y ganaderos–

³³⁶AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 229. Carta de Ortiz de Ocampo a Orellana. Está fechada el 3 de octubre de 1814.

³³⁷Cabe señalar que Orellana adujo desconocer dichas resoluciones, por lo que solicitó el envío de la normativa mencionada antes de ponerla en práctica AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 227.

demandaron tareas, recursos, brazos para los períodos de siembra, cosecha y pariciones, etc. (Ferreyra, 2013).

En función de este último punto, cabe señalar que las transformaciones impactaron de lleno en la organización y distribución del trabajo. Las parcialidades indígenas también se vieron atravesadas por este proceso de readaptación y acomodamiento a la nueva coyuntura (Tell, 2006, 2008). Quizás, la consecuencia más inmediata fue el desplazamiento de las instituciones y autoridades de los pueblos de indios ante las nuevas necesidades. Diversos grupos tejieron lazos por fuera del amparo de las tradicionales autoridades indígenas con el fin de asegurar el sostenimiento de los grupos familiares, sin necesidad de acatar los lineamientos que tomaran los cabildantes de cada pueblo.

El caso del Cajón constituye una clara muestra del proceso señalado anteriormente. La visita de Crespo arrojaba un padrón tentativo, en el que señalaba que las personas que se encontraban allí asentadas eran doce: cinco tenían el apellido Rivadero³³⁸, tres Suján, dos Rodríguez, una persona Oliva y otra López.³³⁹ A su vez, el grupo se componía de integrantes de dos pueblos de indios de diferentes parroquias: uno perteneciente al curato de Punilla y otro al de Ischilín. La permeabilidad no solo había permitido la circulación por el espacio, sino que además posibilitaba la búsqueda de estrategias de supervivencia muy heterogéneas.

Algunos grupos, anclados en prácticas de las cuales tenían referencia –como lo era la movilidad estacional–, buscaron readaptarse a los nuevos tiempos e intentaron soluciones familiares. Esta búsqueda de respuestas fragmentarias debilitó la influencia de curacas, alcaldes y doctrineros al interior de los pueblos que, sumado a la inestable coyuntura política y militar favoreció el desmembramiento de los cuerpos legitimados en la normativa colonial y el avance del loteo de tierras comunales antes pertenecientes a los pueblos, cuestión que hemos señalado en capítulos anteriores.

La tensión entre autoridades civiles y eclesiásticas en la región eclesiástica era creciente y se reflejaba en otras instancias en las cuales gobernador y obispo revisaban y controlaban su poder. La figura de Miguel Gerónimo de Zarza fue muy controvertida en las primeras dos décadas del siglo XIX. Entre 1809 y 1814 fue el vicepárroco de La

³³⁸Rivadero era un apellido importante en el espacio Soto –Pichana, puesto que dos generaciones de curacas precedentes contaban con dicho apellido. No obstante, los apellidos no eran necesariamente reflejo de consanguinidad. Sobre este tema es sugerente el estudio de Roxana Boixadós, 2007.

³³⁹AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 228.

Candelaria, del curato de Punilla. Por su cargo, era el responsable de la doctrina de los pueblos de Soto, San Marcos y Pichana, junto a la capilla de La Higuera. En 1814 el gobierno cordobés solicitaba que el cabildo eclesiástico investigara las denuncias de autoridades indígenas que sostenían que Zarza había negociado la reducción del monto de los tributos a pagar “en perjuicio del Estado”.³⁴⁰ Dicha reducción (una exención de medio peso por tributario) había sido acordada con el cacique y el alcalde del pueblo de Soto. El cabildo eclesiástico tomó este pedido y solicitó a Zarza presentarse ante él.

El seis de diciembre de 1814, el gobernador Francisco Ortiz de Ocampo remitió al obispo Orellana la notificación de suspensión del vice-párroco Miguel de Zarza por “perjuicio contra el Estado” exigiendo se lo juzgara en la Audiencia Episcopal.³⁴¹ Entre los testimonios recuperados por el cabildo eclesiástico se presentó el visitador que, en 1812, había tomado esta denuncia en su tránsito hacia La Rioja. El juez eclesiástico destacaba que Zarza había buscado que los indios pudieran cumplir con el pago del tributo, aunque este no fuese el total que exigía el padrón.

El nueve de diciembre de 1814, Ocampo envió al Obispo una solicitada en la que confirmaba que Zarza debía “ser removido” de su beneficio a causa de sus “consumados delitos”. No obstante, Orellana no desplazó inmediatamente al doctrinero, en el siguiente concurso por oposición (en 1817) Zarza obtuvo el cargo de párroco de Río Segundo –o Villa del Rosario– donde ejerció la cura de almas hasta su muerte, en 1820 (Liendo, 1956).

Esta medida aplicada por Orellana iba en sintonía con ciertas prácticas que formaban parte de su administración.³⁴² En primer lugar, con la intención de contrarrestar la relevancia que la curia episcopal había logrado concentrar en los cargos urbanos, el

³⁴⁰ AAC, Legajo 34, Tomo III, seis de diciembre de 1814.

³⁴¹ AAC, Legajo 34, Tomo III, seis de diciembre de 1814.

³⁴² Durante sus años como obispo, Orellana buscó avanzar en tres grandes cuestiones: relevó las condiciones generales de su diócesis mediante visitas; realizó el llamado a concurso para cubrir curatos vacantes; e inició una redefinición de los aranceles eclesiásticos, que generaban fuertes tensiones entre autoridades eclesiásticas y civiles (Ayrolo, 2010). Este último aspecto, también generó tensiones al interior de la curia episcopal, dado que uno de los grandes cambios que Orellana propuso fue el viraje en cuanto a la ponderación de los curatos rurales y los urbanos.

A lo largo de sus visitas por los curatos rurales, había podido registrar las modestas condiciones en las que vivían la mayoría de los sacerdotes rurales. A partir de ello, presentó su solicitud al gobernador para reformular los pagos de diezmos, particularmente la remisión de los novenos, parte que correspondía a las curas propietarios. Estos eran cobrados por los curas de la ciudad de Córdoba y los de Cuyo, pero no así por los rurales. Orellana consideraba que, si mejoraban las rentas de estos sacerdotes, sin duda se lograría una “transformación prodigiosa en sus feligreses” proporcionándoles una mejor atención espiritual y auxilio material. Las condiciones políticas e institucionales llevaron a que sus proyectos no pudieran asentarse (Ayrolo, 2010).

obispo había buscado robustecer el peso de los curatos rurales. Es por ello que remover sacerdotes de estos espacios designados por él podía ser interpretado como una muestra de debilidad frente a las autoridades civiles. Por otra parte, una de sus primeras medidas al asumir el obispado fue nombrar a la capilla de La Candelaria como viceparroquia del curato de Punilla, con el objetivo de dividirlo en el futuro (algo que no se concretó en su gobierno).³⁴³ De cierta forma, la designación de Zarza se convertiría en una apuesta importante de su gestión.

Es también en 1814 que encontramos otro ejemplo de estos intensos intercambios y tensiones entre el gobierno civil y el eclesiástico. En una de las cartas enviadas por Ocampo al presbítero Felipe Ferreyra afirmaba que no permitiría “que un individuo se ampare bajo los privilegios de los ministros sagrados”, para burlar la vigilancia de los jueces territoriales.³⁴⁴ Las disputas no se limitaban a la dimensión territorial sino a la competencia jurisdiccional sobre los espacios.

Francisco Ortiz de Ocampo se pronunció sobre el “problema” de los pueblos de indios durante su año de gobierno (de enero de 1814 a marzo de 1815), y dictó una ordenanza general para todos los jueces pedáneos de la jurisdicción. En él encargó proteger el ganado y las tierras de los pueblos de indios, así como también estipulaba que las tierras, aun cuando estuviesen baldías, no podrían ser cercenadas o distribuidas sin permiso del gobierno provincial (Tell, 2011a).³⁴⁵ Este tipo de medidas no siempre resultó provechosa para las parcialidades indígenas ni conveniente para los vecinos propietarios de la región. Pero quienes más vieron afectadas sus potestades fueron los doctrineros.

³⁴³ El 17 de diciembre de 1809, el sr. Obispo Rodrigo de Orellana erigió una nueva vice— parroquia de La Candelaria (así la denomina el mismo en el Auto de su visita, en 1814), con sede en Soto, abarcando las capillas de la Higuera y Pichanas, designando como primer párroco al Presbítero Miguel de Zarza el 4 de febrero de 1810 (Liendo, 1956 Capítulo 9 página 1). Un caso que ilustra esta referencia es la circular, enviada por el provisor Justo José Rodríguez el 23 de julio de 1813, con el expreso pedido de “mantener la decencia de los cementerios”. Pero el principal punto de esta circular no recae en su pedido sino a quiénes fue enviado. Su carta solicitaba las firmas y notificaciones de los párrocos del espacio de “La Sierra” (refiriéndose a Traslasierra). En ella aparecen firmantes: Vieyra, por Pocho, Albarés, por San Javier y Zarza, por La Candelaria AAC, Legajo 42, T. I, 1795-1886, veintitrés de julio de 1813.

³⁴⁴ AHPC, Gobierno, Caja 38, 1814, f. 505, 28 de julio de 1814.

³⁴⁵ El bando publicado por Ortiz de Ocampo está disponible en: AHPC, G, caja 39, carp. 2, exp. 2, ff. 339 r.- 340 r. en Tell, 2011.

2.c) La disputa por las funciones: los casos de Soto, Pichana y San Marcos

El curato de Punilla tuvo una importante actividad en materia jurídica a lo largo de los primeros años del siglo XIX, revelando disputas entre los distintos actores que quedaron registradas en denuncias cruzadas, tanto en fuentes civiles y eclesiásticas del período.

En el apartado anterior ya nos referimos a disputas que involucraban a Miguel de Zarza, el vice párroco de La Candelaria, curato de Punilla. En 1812, el curato había sido alborotado por una serie de denuncias que lo implicaban nuevamente. En su carácter de vice párroco, Zarza era el doctrinero de los pueblos de indios de Pichana, Soto y San Marcos. Las acusaciones en su contra estuvieron vinculadas esta vez a faltas en el ministerio parroquial, atropello de la autoridad por parte de Zarza hacia los líderes indios y rumores sobre el cobro de aranceles de diverso tipo, entre otras denuncias.³⁴⁶ Este tipo de denuncias eran muy usuales cuando se buscaba desprestigiar a una figura pública en ese contexto.

A partir de los documentos relevados podemos sostener que Zarza mantenía una relación conflictiva con su feligresía. Esta situación tensa y ambivalente quedaba ejemplificada en varios de los pasajes que describimos en adelante. Según relata Zarza, los indios de Soto y Pichana se habían presentado en su casa solicitando la liberación de un indio que tenían por “ladrón” y querían juzgarlo bajo su jurisdicción, a lo que el doctrinero sostuvo:

“Los mandones de los pueblos solo tienen jurisdicción en sus respectivos territorios y no estando el de Soto sujeto al alcalde y curaca de Pichana debieron estos a este reo (que aún hasta hoy dudo si lo sea) llevar a los jueces de dicho pueblo y no entrometerse a usar de su autoridad en lugar que no podían ejercerla. Más en hecho constante que desde el sábado Santo hasta el 2do día de Pascua en que fui atropellado, este indio anduvo asociado con el alcalde y curaca y aún el padre jubilado F Pantaleón, horrorizado por el atropellamiento que hicieron a mi casa y persona, (...) lo hicieron para ajar mi autoridad y respetos; por herir toda mi sensibilidad porque no tolero ni puedo dispensarme de declarar sobre sus públicos excesos y con especialidad contra la embriaguez que es la pasión dominante de ellos.”³⁴⁷

³⁴⁶ AAC, Legajo 34, tomo III, fechado el 6 de diciembre de 1814.

³⁴⁷En una comunicación anterior Zarza explicaba a Orellana que “El día 30 del pasado, hallándome en la capilla de Soto en compañía del padre jubilado y ex visitador Franciscano Fray Pantaleón García, del P. L. Fray Agustín Santos y de Don Anselmo Pérez Bulnes, fui atropellado a la hora de siesta, en la que me hallaba reposando yo y los que llevo dicho, por el Alcalde y curaca de Pichana [Cipriano Rivadero y Gerónimo Chanquía respectivamente], quienes se mal presentaron a la puerta misma de mi cuarto con gritos y alborotos, borrachos, acompañados de dieciséis a veinte indios. Yo, como no tenía antecedente alguno de este procedimiento, reposaba con quietud. En este estado, a los gritos de una sirvienta que me abrió la puerta, me levanté sorprendido, sin saber que pasaba, y viendo a todos estos atrevidos y ebrios, no a la

Zarza continuaba su alegato señalando las posibles causas de esta circunstancia:

“Cuatro días antes a este acontecimiento me vi con el curaca de Pichana, e increpándolo por el abandono en que vivía de sus obligaciones y amenazándolo que daría cuenta del mal manejo de su empleo al Sr. Gobernador si no trataba de moderar los excesos que cometían los indios de su comprensión, me dijo que estimaba mi justa recomendación y que se esmeraría en remediar algunos desórdenes.”³⁴⁸

En primer lugar, Zarza deslegitimaba las atribuciones de las autoridades étnicas cuando decía que “Los mandones de los pueblos solo tienen jurisdicción en sus respectivos territorios y no estando el de Soto sujeto al alcalde y curaca de Pichana debieron estos a este reo (que aún hasta hoy dudo si lo sea) llevar a los jueces de dicho pueblo y no entrometerse a usar de su autoridad en lugar que no podían ejercerla”.³⁴⁹ En el caso de Zarza, su cargo lo convertía en responsable del indio que buscaban bajo el cargo de ladrón y de los que reclamaban en el patio de su casa. Esto significaba que debía juzgar a ambos en el exceso o falta de cumplimiento de sus labores. Incluso, su cargo le otorgaba un vínculo directo con las máximas autoridades competentes, tanto religiosas como civiles: *“daría cuenta del mal manejo de su empleo al Sr. Gobernador”*.

Por otro lado, Zarza expresaba su potestad sobre los indios, mas no sobre los pueblos. Esto contribuye a fortalecer nuestra hipótesis, ya que permite observar que los lazos de los doctrineros no quedaban atados a cuestiones de orden territorial, sino que podían responder a las dinámicas de la feligresía. En ese sentido, más allá de la pérdida de los atributos de los doctrineros sobre el conjunto de los pueblos de indios, los sacerdotes conservaron lazos vinculares gestados a partir de su rol como pastor de esa feligresía, lo que les permitió conservar una vinculación con esos indios.

Zarza también recibió algunas denuncias en su contra. El juez pedáneo de Punilla, Pedro Cáseres, había denunciado que tanto el Alcalde como el curaca de Pichana habían

puerta del guardapatio, sino pisando los umbrales de mi habitación y sin decirme el motivo de venir a aquella hora tan intempestiva y justamente receloso de sufrir en mi persona algún insulto que sería irreparable, tomé en la mano una varilla del suncho que tendría el grueso de un dedo — y más débil que una caña— y dando uno u otro golpe al Alcalde y curaca, los arrojé hasta afuera de mi patio. Abono la realidad de todo lo aquí expuesto, con la disposición de los padres y Bulnes, que se hallaron presentes, de los que podrá VSI tomar más pleno informe, pues ya se hallan retirados a su convento” AAC, Legajo 40, Tomo I s/n, fechado el 12 de abril de 1812.

³⁴⁸ AAC, Legajo 40, Tomo I, s/n, fechado el 12 de abril de 1812.

³⁴⁹ AAC, Legajo 40, Tomo I, s/n, fechado el 12 de abril de 1812.

sido maltratados por el doctrinero.³⁵⁰ En un extenso descargo presentado al Obispo, el doctrinero sostenía:

“No ha sido el temor de mi delito, sino mi religión que me ha moderado. Pasadas algunas horas de este acontecimiento traté de quejarme al Superior Gobierno, (...) pero ya recobrados y en estado de reflexionar, se introdujeron a mi cuarto el Alcalde y curaca y humillados me pidieron perdón de su atropellamiento y enseguida no pude menos que desistir de mi queja y entregarles mi corazón en sus manos. Antes de recibir el oficio de VSI se me aseguró por personas de buen nombre que de la ciudad había hecho llamar mi delator [Pedro Cáseres] al Alcalde y Curaca para que formalicen demanda de agravio ante VSI contra mi persona y respondieron que no pensaban semejante cosa, pues conocían su culpa y que demasiado favor habían recibido de mí.”³⁵¹

El entrecruzamiento de denuncias fue una práctica extendida en el período y refería a una estrategia de defensa más que a una búsqueda de agravio. En ese sentido, Zarza construía sus argumentos citando la presencia de otros religiosos como testigos de los hechos: particularmente mencionaba a los sacerdotes Fray Francisco Pantaleón García y Fray Agustín Santos. Si bien ninguno de los dos contaba con responsabilidades en la parroquia, ambos habían estado a cargo de tareas de misión en ella.³⁵² Para finalizar, cabe destacar que Zarza mantuvo un rol muy activo durante los años en los que ocupó la viceparroquia de La Candelaria (1809-1814). En un contexto de fluctuantes cambios y de una gran inestabilidad política, la tensión se podía apreciar en las constantes disputas entre los diferentes actores sociales, sin que estas tuvieran un destino unidireccional ni permanente.

Contamos con otro caso, muy particular, en el que se puede apreciar una disputa por la superposición de prerrogativas civiles y religiosas. A comienzos de 1819 el juez pedáneo de Punilla, Joseph Roque Ortega, envió una carta al doctrinero del curato –Dr. José Julián Sueldo– en la que solicitaba que sancionara al ayudante que atendía Soto y Pichana, el Dr. José Salvador Isassa, por diversos hechos de violencia contra los habitantes del pueblo. Isassa era acusado de haber prohibido la recolección de algarroba en los campos sin su autorización, haber azotado a una mujer públicamente sin causa justa, e incluso, se lo acusaba de revelar o inventar secretos de confesión en pleno sermón causando un singular revuelo en la misa.³⁵³ pedía en su escrito el desplazamiento del sacerdote, aunque también era un mensaje de advertencia hacia el párroco –Julián Sueldo

³⁵⁰ AAC, Legajo 40, Tomo I, s/n, fechada el 12 de abril de 1812.

³⁵¹ AAC, Legajo 40, Tomo I, s/n, fechada el 12 de abril de 1812.

³⁵² AAC, Legajo 40, Tomo I, s/n., fechada el 23 de agosto de 1814.

³⁵³ AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f. 15/01/1819.

con residencia en Cosquín—, debido al abandono del mismo y su falta de control tanto de la feligresía como de sus ayudantes.

Los momentos de tensión entre Isassa y Ortega se replicaron a lo largo de todo el período, dando lugar al florecimiento de intensas disputas. En una carta al gobernador intendente fechada el 15 de enero de 1819 el juez pedáneo insistía en la necesidad de que éste interviniera frente al abandono del doctrinero Sueldo y los atropellos del teniente Isassa contra la “comunidad de su mando”. Ortega sostenía que sus reclamos no habían sido respondidos por el doctrinero y las faltas del teniente no cesaban, por lo que consideraba imperiosa la intervención del gobernador para resolver este conflicto.

Particularmente, el juez cuestionaba el espacio y los modos en los que el teniente de cura se dirigía a su feligresía. Ortega describía el proceder de Isassa de la siguiente forma: “...abusando de las facultades de su ministerio ha cometido y comete diversos atentados ya en el orden político como en el moral y religioso.”³⁵⁴ El pedáneo ejemplificaba la conducta del teniente de cura refiriendo que “habiendo confesado hasta seis mujeres casadas, en la misa dijo en público que las casadas robaban para dar a sus amigos, de lo que resultó un gran escándalo, porque todo el público conocía aquellas pocas casadas que se habían confesado.”³⁵⁵

Isassa, argüía el pedáneo, debía ser removido por sus “escandalosos sermones”. Y agregaba:

“El Día de Reyes, se redujo su sermón a explicar a los indios que eran libres, atendiendo estas voces a la insubordinación y desorden, pues les explicaba que no tenían que pedir licencia para nada, ni hacer rondas, ni dar contribución alguna por ser un robo y que nadie tenía autoridad para imponerla sino el Supremo Director”.³⁵⁶

El contenido del sermón era lo que había generado precisamente esta disputa entre el juez y el teniente de cura. La referencia de Isassa al Supremo Director —con el claro afán de sortear las autoridades provinciales— eran una absoluta provocación. Sobre todo, teniendo en cuenta que los sermones eran un claro instrumento de poder, capaz de movilizar grupos sociales y refrendar prácticas (Ayrolo, 2009). Al definir la estructura general de los sermones en la diócesis de Córdoba, Ayrolo (2009) sostiene que:

³⁵⁴AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

³⁵⁵AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

³⁵⁶AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

“Sus contenidos generales incluían abundancia de ejemplos bíblicos, históricos e incluso imágenes de la naturaleza citados a los fines de ilustrar y hacer inteligibles situaciones que luego se relacionarían con acontecimientos locales. Por ello, la utilización de lo que los propios sermones denominan “semejanzas” fue usual y, su fin, netamente pedagógico y/o intimidatorio” (Ayrolo, 2009, s/p.)

Por otro lado, podemos observar que el juez atribuía un carácter violento al sacerdote, poniendo énfasis en la respuesta negativa y alteración al orden que esto provocaba. El teniente –con tareas de doctrinero– se atribuía la capacidad de infligir castigos físicos, como cuando “...resultó darle una bofetada al sacristán en la puerta de la capilla y enseguida a su mujer”³⁵⁷, o “el día de la Purísima escandalizó a todo el Pueblo con el hecho de hacer amarrar a una mujer de esta ciudad y en público le dio tantos azotes hasta que le corrió la sangre, viniéndose inmediatamente después de este hecho a celebrar el santo sacrificio de la Misa”.³⁵⁸

Los insistentes reclamos del juez pedáneo tenían por objetivo desplazar a Isassa de su lugar, a fin de evitar alteraciones en el delicado equilibrio de los pueblos de indios. Es por ello que Ortega argumentaba su pedido en las siguientes líneas:

“Llegando a tal exceso su arbitrariedad y despotismo que conmoviendo todos los naturales han estado a término de reunidos todos abandonando sus familias y obligaciones apersonarse en este gobierno e intendencia lo que a fuerza de súplicas pretendemos he impedido, trayendo únicamente en mi compañía seis individuos de satisfacción de aquella comunidad...”³⁵⁹

El juez buscaba demostrar que su intervención como mediador garantizaba el control de las poblaciones originarias, como así también el porvenir de las instituciones en el pueblo. Su presentación no hacía más que profundizar las disputas que tensionaban a la región eclesiástica entre las jurisdicciones civil y eclesiástica. Esto adquiriría vital importancia habida cuenta del contexto regional convulso y la acuciante necesidad de contener a estos pueblos y a sus habitantes. De cierta forma, el conflicto también da cuenta del avance sobre las prerrogativas antes pertenecientes a los doctrineros. Sobre el final de su carta señalaba:

“...ha sido ultrajada y abatida toda la comunidad de mi cargo y los continuos ultrajes que padece la autoridad que me ha concedido este gobierno para el buen

³⁵⁷AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

³⁵⁸AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

³⁵⁹AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

orden y manejo de aquella gente; por eso es que, considerando suficiente lo que se lleva expuesto, para la separación de este eclesiástico de aquella doctrina.”³⁶⁰

Ortega dirigía su denuncia al gobierno civil de Córdoba, y al párroco de Punilla. Es precisamente a este último a quien denominaba doctrinero. En el caso de Isassa solo mencionaba su condición de teniente. El juez pedáneo apelaba al origen de la función, o al depositario de esta función de origen, con el fin de eludir la intervención de Isassa. Reconocía la presencia en el pueblo que el teniente cumplía, principalmente para las festividades, pero entendía esto como parte de las tareas delegadas por el párroco.³⁶¹ Ortega destacaba la potestad del ayudante en materia religiosa, pero consideraba un avasallamiento que éste se involucrase en controlar “el buen orden y manejo de aquella gente”. Hemos señalado anteriormente que la normativa colonial depositaba en los doctrineros esta tarea, pero ante la coyuntura revolucionaria, el crecimiento de los poderes a escala provincial y la pérdida de prerrogativas de los pueblos originarios, las tensiones interjurisdiccionales fueron constantes.

Juan Álvarez de Arenales, gobernador interino de la provincia de Córdoba, respondía a los reclamos del pedáneo con una solución que extrañamente –sobre todo en el contexto en que se da esta disputa entre autoridades locales civiles y eclesiásticas, reconocía la autoridad del diocesano en conflictos de este tenor:

“El suplicante ocurra como corresponda al señor Provisor y gobernador del obispado [Dr. Manuel de Paz] a quien ruega y encarga este gobierno que con preferencia le administre justicia como exija la importancia de la materia, sin embargo de poder tomar sobre ella las providencias económicas que conviniesen y al efecto sáquese copia”.³⁶²

Fue el provisor de la diócesis, Dr. Manuel Mariano de Paz, quien expresó su preocupación por el tema y anunció la futura visita del doctrinero a los pueblos involucrados en el conflicto. La carta comprometía al párroco a ponerse en autos de la denuncia y remitir la información que de su inspección resultara, mientras el Dr. Isassa sería suspendido de sus tareas como teniente en las capillas de Soto y Pichana.³⁶³ No contamos en las fuentes con

³⁶⁰ AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

³⁶¹ Esto difiere de los casos presentados anteriormente, ya que, como hemos visto, más allá de ser parte de las reglamentaciones que ordenaban la labor de los sacerdotes rurales, el ausentismo era una de las principales quejas que los feligreses presentaban.

³⁶² Arenales era el jefe del ejército provincial de Córdoba desde 1817 y ante la enfermedad de Mariano Castro, asumió temporalmente la gobernación de la provincia mediterránea (Canales Ruiz, 1999).

³⁶³ AAC, Legajo 34, Tomo IV, s/f.

el registro de dicha visita. Tampoco podemos verificar que Sueldo haya sido anoticiado de este suceso. Pese a ello, el teniente de cura presentó su disconformidad ante la denuncia de Ortega y expuso sus argumentos, vinculados no solo a los hechos puntuales de los que se lo acusaba, sino también al proceder general del denunciante.

El 21 de enero de 1819 desde el oratorio de San Antonio (curato de Punilla) Salvador de Isassa se dirigía al provisor explicando que había sido designado teniente de cura de Soto, Higuera y Pichana por el párroco propietario, Maestro Don Julián Sueldo y que no había recibido por su parte la atención que demandaba la situación y agregaba:

“Señor, de todo mi respeto y veneración pudiera asegurar a VS haber llenado mi deber en la administración de las capillas de Soto, Higuera y Pichana, si el propietario Maestro Don Julián Sueldo hubiese hecho alguna vez consideración bastante de las sucesivas comunicaciones que le hice *contra el Indio Alcalde de Soto Josef Roque Ortega. Sin cruz, sin luz, sin Iglesia, sin misa, sin sacramentos y sin Dios es y ha sido su comportamiento*, formando prosélitos a su impiedad prevalido de las facultades que le dispensa su comisión.”³⁶⁴

Del descargo se infiere que las disputas entre el teniente de cura y Ortega precedían esta denuncia, y que él mismo había informado sobre esta situación al doctrinero sin obtener respuesta alguna por parte del titular del beneficio, Julián Sueldo.

Por otra parte, no era la primera vez que Isassa protagonizaba conflictos con sus superiores. Particularmente, en junio de 1812, el vicepárroco de La Candelaria, Miguel Zarza, había elevado una nota ante el obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, en la que presentaba cargos contra su ayudante, el Doctor Salvador Isassa.³⁶⁵ En ella, Zarza señalaba que su ayudante tenía “exabruptos durante la celebración de la santa misa”, era violento con algunos de sus feligreses, y que tenía acuerdos con el juez pedáneo del pueblo de Soto (Leonardo Farías). La acusación iba acompañada del testimonio de José Acuña, pedáneo del curato, quien agregaba que “Isassa choca permanentemente con el cura de La Candelaria, sin tener razón alguna”.³⁶⁶

Volviendo al conflicto de Isassa con Ortega, el teniente de cura se refería al mismo como “el Indio Alcalde de Soto”, así no solo intentaba denigrar al pedáneo identificándolo como indígena –lo que convertía la denuncia de un juez civil al mero reclamo de un indio–

³⁶⁴ AAC, Legajo 40, Tomo I, s/f., 21 de enero de 1819 desde San Antonio (oratorio en el curato de Punilla).

³⁶⁵ Entre 1809 y 1815 La Candelaria fue viceparroquia en la región norte del curato de Punilla y el sacerdote a cargo fue Miguel Gerónimo Zarza.

³⁶⁶ AAC, Legajo 34, Tomo III, f.186

sino que lo colocaba dentro de otra jurisprudencia. Mientras el oficio de juez pedáneo correspondía a una categoría de fuero civil provincial, el cargo de Alcalde pertenecía a las autoridades étnicas de los pueblos de indios, las cuáles – como hemos señalado– durante los años de la colonia habían requerido la legitimación del doctrinero. En el período revolucionario, al no contar con legislación específica sobre la cuestión, las lógicas de la costumbre siguieron ordenando las prácticas.

En su presentación, el sacerdote buscó colocarse en una posición de superioridad –étnica y moral– sobre Ortega. Cabe recordar que la condición de “indio” no conllevaba una ponderación jurídica de inferioridad, aunque sí revestía una carga peyorativa en el imaginario social y cultural (Rodríguez, 2016).³⁶⁷ Isassa describió con lujo de detalle los malos hábitos del juez/alcalde y alertaba que éstos influían en otros habitantes del pueblo. Según Isassa, Ortega era: bruto, arrogante, ladrón, borracho y cometía el pecado de lujuria. Algunos de los pasajes de la carta refieren a ello:

“Mis conmociones y llamadas amistosas fueron siempre inadmisibles quedándose en su obturación y (?), no he podido cohibirle de sus alcahueterías en los amancebamientos de su complicidad en los latrocinios entrando en la participación con sus factores, de los depósitos arbitrarios de muchachas en su propia casa para abusar de ellas dándose a sus lubricidades Ni del dominante vicio de la embriaguez que es fortuna dar con ocasión que no esté borracho”.³⁶⁸

Más adelante sostenía:

“Daré a VS por finalidad dos datos que casi dicen todo lo que es. El primero que ha tenido la insolencia de voltear la mejor pieza de las casas del cura, acarrear toda la madera a la suya y allí armar otra, a vista y paciencia nuestra, a pretexto de estar maltratado el techo y haber en ella algunos palos que fueron de sus abuelos. El segundo que a más de los frecuentes robos con que tiene arredrados a los indios, ha salteado en los caminos, en las inmediaciones de Saldan [camino a la ciudad de Córdoba] y ha estado ya en la cárcel pública por esta buena obra. Este es el indio cuya media cara solo muestro a VS y este mismo es el Alcalde de Soto.”³⁶⁹

En páginas anteriores hemos señalado la insistencia de algunos sacerdotes en desprestigiar los reclamos de los indios, y esto es algo que siguió replicándose a lo largo de todo el período que analizamos. El teniente de cura enfatizó en los incumplimientos

³⁶⁷En relación a la negatividad sobre la imagen indígena y su posterior invisibilización recomendamos los textos de García y Maza (2006) y Quijada (2006, 2003), por solo mencionar algunos que nos resultaron muy importantes para pensar este tema.

³⁶⁸AAC, Legajo 40, Tomo I, s/f.

³⁶⁹AAC, Legajo 40, Tomo I, s/f.

de Ortega, pero también apuntó al cura propietario cuando señaló que esta conducta era resultado de la desidia por parte del párroco. Ejemplo de ello era la falta de respuesta de Sueldo, tanto espiritual como económica. Isassa señalaba que el sustento de las capillas de la región recaía solo en sus manos:

“Por no molestar más las atenciones de VS no remito por ahora el por menor de lo que han estafado a esta pobre capilla, callo la situación de su fábrica, y que en los dos años que la sirvo, expensó de mi bolsillo los gastos de vinos, cera, ostias, almidón y lavado sin haber visto un solo real. La pérdida del derecho parroquial enterrándose cuantos mueren sin noticia nuestra resultando de aquí la informalidad de las partidas, el desorden, trastorno e insubordinación, siendo todo procedente de las sugestiones, mal ejemplo y falta de justicia de este hombre [Ortega].”³⁷⁰

De esta manera el teniente encontraba en el abandono de Sueldo las razones por las que Ortega había logrado mantener su (mala) influencia en el pueblo de indios. Este ejemplo nos permite afirmar que las autoridades étnicas debían ser analizadas en su articulación con el doctrinero, párroco o teniente del pueblo. Tanto en su legitimación al cargo, como en el desarrollo mismo de las actividades, cabildantes y doctrineros compartían un espacio de acción y (en ciertos casos) tareas, por lo que existía una permanente superposición de funciones.

Como cierre nos parece fundamental destacar que este caso refleja el peso que los doctrineros conservaron aún durante la década postrevolucionaria. A pesar de la pérdida de calidad de su función y la reconfiguración que ésta había sufrido en los últimos años, como uno de los atributos más de los párrocos, el control sobre las poblaciones residentes en los pueblos de indios –originarias o no– adoptó una relevancia inusitada. Tanto en pequeños parajes, como apreciamos en el caso de El Cajón, como en aquellos espacios abastecedores de grandes mercados urbanos y/o militares, la disponibilidad de mano de obra masculina para las tareas rurales resultaba fundamental (Tell, 2008, 2011b; Tell & Castro Olañeta, 2011). En este último punto debe tenerse en cuenta el reacomodamiento económico de Córdoba durante el período revolucionario, el abastecimiento de las tropas militares y el trabajo en las estancias del Valle de Punilla, que era uno de los espacios productivos más importantes en la región.³⁷¹

³⁷⁰AAC, Legajo 40, Tomo I, s/f.

³⁷¹ En este aspecto resultan muy interesantes los trabajos de Ferreyra (2013), Banzato (2007) y Romano (Romano, 1999, 2005).

Centramos este apartado en el estudio en los litigios entre gobierno civil y los doctrineros, ya que estos últimos constituían la máxima autoridad en los pueblos de indios durante el período colonial. Con el desarrollo del proceso revolucionario iniciado en 1810, los jueces pedáneos encontraron un avance de sus facultades a partir de la supresión de los tributos y la eliminación de la etnia como condicionante de los derechos de los indios, particularmente a partir de 1813. Por todo ello, las disputas entre los sacerdotes con atributos de doctrineros (párrocos o ayudantes de estos) y pedáneos nos permite entrever cómo fue el lento y gradual proceso de reestructuración posterior a la fragmentación del vínculo colonial en el Valle de Punilla, momento en el que se vieron atenuadas las potestades de los eclesiásticos al interior de los pueblos de indios en contraste con el avance del orden civil.

Conclusiones

Entre el último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX los doctrineros ocuparon un lugar de vital importancia en la campaña cordobesa. Estos sacerdotes, no solo contaban con un mandato intercesor entre los hombres y Dios, sino que tenían bajo su tutela a las poblaciones indígenas, mano de obra mayoritaria en las labores de campo y minería (principales recursos de la región). Durante este convulso período, su función persistió en el tiempo, pero la forma en la que fue entendida y las prácticas pastorales fueron cambiando.

A lo largo de esta investigación hemos reconstruido prácticas cotidianas de algunos doctrineros de la zona de antigua colonización de Córdoba, como así también sus trayectorias de formación, identificando características particulares en los modos de ejercer el rol en la región. Para ello, en primer lugar, analizamos la normativa vigente para el período, tanto para los sacerdotes de la diócesis como para aquellos que cumplían específicamente el oficio de doctrineros. Realizamos un estudio de la legislación canónica (Concilios y sínodos), las Leyes de Indias y el Itinerario para párrocos de indios redactado por Alonso de la Peña Montenegro. Este recorrido nos permitió establecer una primera definición de concepto de doctrinero como el sacerdote que tenía a su cargo la enseñanza de la doctrina católica en un pueblo de indios. Asimismo, era el máximo responsable de asegurar el bienestar espiritual y temporal de sus feligreses y legitimar las autoridades del cabildo indígena.

En segundo lugar, hemos identificado las características y atributos que correspondían al perfil esperado en los doctrineros. Durante los concursos por oposición debían demostrar conocimiento de la lengua indígena (para enseñar la fe y para confesar) y erudición en la doctrina católica. Respecto a los atributos, tanto las Leyes de Indias como los Concilios provinciales, dejaron en claro que para la selección de doctrineros debía tener un peso importante su capacidad para la enseñanza de la fe. En este sentido la obra de Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios* destacaba, como vimos, la importancia que las habilidades para enseñar y los “buenos hábitos de vida” para quienes estaban a cargo de pueblos de indios.

A medida que nos adentrábamos en el análisis de las fuentes, hemos podido identificar que la tarea de doctrinar era realizada por un sacerdote nombrado específicamente por el obispo para desempeñar labores parroquiales en el pueblo –o los

pueblos— de indios. No obstante, en la mayoría de los casos —tanto en las parroquias de Quito de las que hablaba Peña Montenegro, como en el Tucumán y el Río de la Plata—, la tarea de doctrinar podía estar a cargo del párroco o de sus ayudantes. El texto de Peña Montenegro busca salvar las dificultades relativas a las tareas específicas de los curas de indios. Para eso escribía instrucciones prácticas destinadas los sacerdotes que en su diócesis ejercieran el oficio de doctrineros. Dentro de las diferencias que pudimos observar entre el manual de Peña Montenegro y el canon conciliar, creemos que el primero puso el foco en la forma en que se debía de llevar a cabo la tarea, y no tanto en los atributos que se habían de tener en cuenta para la designación del cargo. En contraposición, y como se ha detallado en el capítulo uno, Trento esgrimía un detallado y pormenorizado ideario sobre las cualidades individuales y sociales con el que debían contar aquellos aspirantes a doctrineros.

El manual de Peña Montenegro nos permitió ver la materialidad de la tarea de los doctrineros ya que su tónica pragmática y su referencia a la cotidianidad de los pueblos de indios, corría el foco de lo dogmático para ubicarlo en las prácticas. Este tipo de abordaje de la práctica sacerdotal permitió que su obra obtuviera una mayor difusión y pervivencia entre la literatura eclesiástica.

Como hemos señalado, el oficio de doctrinero constituía un rol y una tarea. Un rol para el cual se designaban sacerdotes específicos, quienes contaban con atributos determinados y eran evaluados por ellos. Por otra parte, ser doctrinero refería a una tarea que podía ser desempeñada por el o los curas que fueran nombrados para ella por el párroco a cargo. El *Itinerario para párrocos de indios* nos ofrece una mirada similar a este último caso: si bien el título del oficio recae sobre el párroco de indios, otros sacerdotes subalternos podían ejercer la tarea en su reemplazo, llevando a cabo las labores y responsabilidades que correspondían al rol. Este tipo de prácticas se replicaba con el cuidado de almas en capillas de españoles: los ayudantes debían realizar labores vinculadas al cuidado espiritual encargado por el párroco.

El rol del doctrinero no estuvo solo ligado a la impartición de los principios de la fe entre los indígenas, sino que involucró otras tareas relacionadas a la organización de la vida comunitaria y la de su vida política, como la legitimación y composición del cabildo indígena. Parafraseando a Ayrolo, los sacerdotes con tareas en los pueblos de indios fueron, funcionarios de la Corona a la vez que representantes de lo divino (2015).

El período que abarca nuestro estudio está marcado por múltiples cambios políticos y administrativos, tanto a escala continental como local. A lo largo de esta tesis hemos podido apreciar que las complejidades regionales nos invitan a revisar las prácticas cotidianas y las lógicas que regían las mismas. En primer lugar, las definiciones respecto al concepto de pueblos de indios y sus integrantes conllevaron un reacomodamiento de las tareas de los doctrineros según cada diócesis. Los sínodos y concilios provinciales quedaron sujetos a materialidades muy dispares, por lo que la diócesis de Córdoba se enfrentó a situaciones muy distintas a las de la península de Yucatán y a las del sur de Lima.

Por otro lado, la configuración de las dinámicas al interior de los pueblos estuvo atada a la cantidad de indios, como también a la integración de éstos a las áreas productivas, la estructura que la economía imperial asignaba a la región y las demandas propias del mercado interno (Romano, 1999, 2002; Tell, 2008). Ejemplo de ello es el crecimiento de mano de obra en Potosí que determinó un lineamiento económico para la región, favoreciendo nuevos asentamientos y relaciones como así también nuevas formas de integración para las regiones cercanas como fue la del Tucumán (Tell, 2012). Todas estas variables fueron determinantes en el lugar que los sacerdotes rurales asumieron a lo largo de este período y también en la ponderación que sobre ellos recaía.

Hemos destacado que los doctrineros ocuparon un lugar de intermediación en múltiples planos –no solo religioso, también económico y social– constituyéndolos como figuras imprescindibles para construir legitimidad en el plano local y para el sostenimiento del orden social general de la campaña, particularmente en los períodos de cambios estructurales (Mazzoni, 2015). Observamos que, a medida que avanzaba el siglo XIX, las comunidades indígenas fueron integrándose como parte de la feligresía de una parroquia, proceso que estuvo asociado a la pérdida en el reconocimiento de la identidad étnica como elemento distintivo, amalgamando a los habitantes de los pueblos de indios con el resto de los feligreses.

La permeabilidad de los pueblos del Tucumán quedaba plasmada no sólo en la circulación de indios por la región sino también por la residencia de mulatos, negros, españoles y mestizos en ellos, algo que contradecía las normativas al respecto. Los doctrineros ocuparon el papel de jueces ante cada situación, involucrándose (o no) según la situación o sus intereses lo ameritasen. En su carácter de responsables máximos,

denunciaron o accedieron a la residencia de otras etnias, justificando en cada caso según correspondiere.

Esta constatación nos acerca a la tesis de Sonia Tell quien postula la “campesinización” de las poblaciones indígenas (Tell, 2008). Dicho proceso desplazó la idea de “comunidad en torno a una capilla”, carácter que las normativas buscaban asignar a los pueblos, y los vinculó cada vez más a los procesos económicos regionales, cercanos a las esferas correspondientes al ámbito civil. Las políticas borbónicas reforzaron la organización diocesana y asignaron a las capillas un espacio de atención espiritual para la feligresía rural en general. A estos cambios se sumó la problemática en torno a los aranceles percibidos en contraprestación por los servicios sacerdotales. Estos significaban un porcentaje alto de la manutención de los ayudantes de cura en la diócesis del Tucumán por lo que, cuando sus pagos fueron suspendidos durante la década revolucionaria, muchos sacerdotes terminaron abandonando sus tareas en aquellos espacios.³⁷² Este desplazamiento del significado original de la labor del doctrinero estuvo asociada a la disolución de los pueblos, y a la desarticulación de las identidades étnicas de sus habitantes, donde ejercían dicho oficio.

El análisis de casos puntuales nos ha permitido reconstruir distintos aspectos de las tareas de los sacerdotes doctrineros que vivieron, circularon y ejercieron su rol en los valles de Punilla y Traslasierra. Reparando en las prácticas de estos curas hemos podido identificar aspectos de la tensión con la legislación vigente, la circulación/ movilidad por la jurisdicción a lo largo del período e identificamos características de su perfil a partir de sus presentaciones a concursos y en disputas judiciales (civiles o eclesiásticas). En este proceso, y a partir de los documentos redactados por los propios doctrineros, identificamos cambios y continuidades en el marco de la gran transformación político-jurisdiccional de finales del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. A su vez, nos hemos propuesto recuperar la agencia de estos doctrineros, y su capacidad de articular con la sociedad en la que se encontraban insertos, tanto en aspectos coyunturales como en aquellos estructurales.

³⁷²Sobre este tema ver Ayrolo, 2001. Respecto al tema de naturales, la autora sostiene: “En todas las llamadas “Razones” [informes] que se realizaron en 1801 a pedido del Obispo sobre los aranceles cobrados en los curatos del obispado de Córdoba, figuran: naturales, indios, esclavos y pardos siempre con las mismas tasas a pagar por los servicios y los únicos servicios inventariados en todos los casos son entierros y casamientos.” Ayrolo, 2001, p.50.

En el último capítulo de este trabajo de investigación, nos hemos detenido en tres casos puntuales: Agustín Albarés, párroco de San Javier; Salvador Isassa, sacerdote de Punilla; y Gerónimo Zarza, vice párroco de La Candelaria (Punilla). Cada uno de ellos nos permitió detallar cuál fue el alcance jurisdiccional del cargo de doctrinero, las formas en las que se desarrollaba el vínculo con las autoridades civiles y con su feligresía y los límites político-institucionales con los que se encontraron en cada momento.

El primero de los casos abordados fue el de Agustín Albarés, doctrinero del pueblo de Nono. A través de este caso pudimos observar las disputas con los representantes indígenas y las autoridades diocesanas enviadas a realizar la visita eclesiástica de 1803. Durante ella quedaron expuestas distintas posiciones que existían en el curato, tanto para el gobierno del pueblo de indios como para el de las demás capillas que componían la parroquia. Las denuncias de los cabildantes indígenas señalaban la falta de sacerdotes ayudantes y el nombramiento de sacristanes para el desarrollo de las labores eclesiásticas, aunque también incluían el abandono edilicio de los espacios sagrados o la falta de control sobre los indios.

El segundo de los casos trabajados, fue el de Gerónimo Zarza en Punilla, a cargo de la viceparroquia del curato entre 1809 y 1814. Los motivos que dispararon la tensión tuvieron que ver con el asentamiento de una parte de los habitantes de Pichana en el paraje el Cajón, pero fue suficiente para desencadenar una serie de intercambios entre autoridades civiles y eclesiásticas a fin de discutir la jurisdiccionalidad correspondiente a dichos habitantes, el alcance de las responsabilidades de los doctrineros en el contexto revolucionario y los cambios en la forma de concebir los pueblos de indios en dicho contexto.

Para finalizar, trabajamos con las fuentes de que describen un altercado entre Salvador Isassa, ayudante del curato de Punilla entre 1794 y 1819, y José Ortega, pedáneo del mismo espacio. Isassa fue un personaje recurrente entre las fuentes judiciales analizadas, pero su participación en una disputa con el juez pedáneo nos interesó particularmente porque muestra los celos entre las autoridades locales y la apelación a las jerarquías eclesiásticas y a su jurisdicción para resolverlas. Como vimos, Isassa señalaba que Ortega había sido alcalde del pueblo de indios bajo su órbita, por lo que entendía que las denuncias del pedáneo en 1819 solamente correspondían a celos. Este caso, a su vez, presentó el pedido de intervención del doctrinero en tanto figura responsable de la feligresía: Ortega solicitó a Julián Sueldo (párroco de Punilla) que

interviniera en la situación haciendo valer su carácter de doctrinero desplazando a quien ejercía como teniente de cura.

Los doctrineros desarrollaron sus tareas en condiciones similares, pero en contextos geográficos, sociales y económicos distintos que marcaron sus respuestas ante la coyuntura. Los pueblos de indios en los que llevaron a cabo sus labores fueron, como constató Ayrolo para las parroquias rurales, pasos estratégicos –“casi” obligados– para acceder a las ciudades vecinas a Córdoba. Hemos señalado anteriormente que Nono se encuentra en el camino hacia la ciudad de San Luis, Mendoza o incluso a Chile; Soto y Pichana (Punilla) eran los últimos pueblos antes de adentrarse en Los Llanos riojanos y a través de ellos llegar a La Rioja; Quilino (Ischilín) se encontraba a la rivera del camino real que unía Córdoba, Catamarca y Tucumán. Cada doctrinero tuvo un papel muy diferente en los espacios donde ejerció su ministerio y éste estuvo condicionado, además, por la red de intereses en la que se encontraba inserto.

El análisis de estos doctrineros –agentes en una sociedad más dinámica que las normativas que la componían– nos ha permitido adentrarnos en el estudio de los espacios rurales cordobeses, identificando nuevos andamiajes entre las esferas eclesiástica, política y social. Los doctrineros del Tucumán no fueron sujetos corporativos, como puede encontrarse en otros espacios de América, sino integrantes activos de sus redes vinculares, que reconocieron en su rol un papel importante para disputar la política local. Adecuándose a las distintas coyunturas, hicieron valer el capital que su prestigio como doctrinero significaba: tensionaron las normativas en función de las realidades locales, disputaron espacios de poder en la diócesis y mantuvieron un vínculo de negociación/intercambio/tensión con muchos de los vecinos de sus parroquias.

Los casos de los doctrineros trabajados en esta tesis presentan otra particularidad que puede atribuirse al espacio cordobés: cada uno de los doctrineros mencionados ejerció el rol durante un período prolongado en el mismo curato. Ya sea como párrocos o en su papel de ayudantes o tenientes de cura, el ejercicio de doctrinar fue una parte trascendental de su actividad como curas. En sus postulaciones a concursos por oposición destacaban esa particularidad, ya que las Leyes de Indias les otorgaban un reconocimiento especial a los doctrineros. No obstante, en Córdoba del Tucumán, este reconocimiento no siempre fue ponderado.

Los doctrineros ocuparon un papel fundamental en la dinámica de la campaña del Tucumán, particularmente en los años finales de la colonia y la primera década revolucionaria. Consideramos que ello se debe a su inherente condición de mediador:

- su carácter de agente religioso, capaz de interceder entre los planos divino y terrenal;
- su rol, que le otorgaba la posibilidad de inferir en distintos espacios (institucionales, productivos, eclesiásticos); y finalmente
- el entramado social que su condición generaba favorecía la capacidad de articulación con los fieles de su parroquia (o capillas asignadas).

La participación de los doctrineros en la dinámica cotidiana de los pueblos de indios no pasó desapercibida por sus habitantes. Más allá de la intensidad de esas intervenciones –que favorecían alianzas o acentuaban conflictos, colaboraron con el proceso de campesinización o favorecieron la conservación de las prerrogativas en tanto pueblo de indios, entre otras– ninguna de ellas pasó desapercibida. Por esto que podemos sostener que el estudio de los doctrineros nos permite reconstruir de manera más acabada cómo fueron vivenciados los cambios durante el período analizado.

En esta tesis hemos observado las trayectorias y el contexto socio histórico de algunos de los sacerdotes doctrineros del Tucumán, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. A lo largo de estas páginas identificamos que, a la par de los procesos de “campesinización” y “mestización” (Tell, 2008) la tarea realizada por los sacerdotes doctrineros fue perdiendo su sentido primario: dejó de ser una función en sí misma para convertirse en un atributo más de la actividad de los párrocos. Este abandono de la especificidad de la tarea fue otra de las transformaciones sufridas por los pueblos de indios en el período, debilitando su estructura organizativa (política, eclesiástica y económica), acarreó la pérdida de fueros (como las tierras comunales) y terminó generando las condiciones para lotear y vender los terrenos que antes les habían pertenecido. Comprender el accionar de los doctrineros en este proceso nos permite complejizar la mirada no solo sobre los pueblos de indios, sino sobre el conjunto de la campaña cordobesa y los entramados sociales entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Fuentes

Inéditas

Archivos de dependencia gubernamental

Archivo General de la Nación (Buenos Aires):

- Sala IX: topográfico: 13 - 5 - 6

20- 4- 3.

23- 9- 7.

12- 1- 3.

6- 6- 1.

- Sala XIII, en particular Documentos Diversos (legajo 31), donde abordamos documentos referentes a las revisitas realizadas a los pueblos de indios de la jurisdicción de Córdoba en 1785:

- Papeles al reconocimiento de las revisitas de 1785 y 1792, folios 1 – 25.
- Revisita a los pueblos de indios de la jurisdicción de Córdoba, folios 25 – 226.

Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba

- Escribanía 2, Legajo 55, expediente 9.
- Escribanía 2, Legajo 56, expediente 6.
- Escribanía 2, Legajo 27, expediente 16
- Gobierno, Caja 28 – Año 1806- Carpeta 1.
- Gobierno, Caja 29 – Año 1807.
- Gobierno, Caja 31 – Año 1809.
- Gobierno, Caja 32 – Año 1810.
- Gobierno, Caja 33 – Año 1811.
- Gobierno, Caja 34 – Año 1812- Carpeta 1.
- Gobierno, Caja 35 – Año 1813- Carpeta 1.
- Gobierno, Caja 36 – Año 1813 - Carpeta 5.

- Gobierno, Caja 38 – Año 1814.
- Gobierno, Caja 40 – Año 1814- Carpeta 1- Letra C.
- Gobierno, Caja 42 – Año 1815- Carpeta 1.
- Gobierno, Caja 59 – Año 1819- Carpeta 1.
- Gobierno, Caja 68 – Año 1820- Carpeta 1.
- Crimen Capital, Legajo 46, expediente 2, año 1789.
- Crimen Capital, Legajo 66, expediente 3, año 1795.

Archivos de dependencia universitaria

Biblioteca Elma K. de Estrabou, Sección Estudios Americanistas "Monseñor Pablo Cabrera" y Antropología "Aníbal Montes", Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

- Documento N.º: 209, Protector de Indios naturales contra el Teniente de Cura Mateo Anero, por mobiliarios de la Estancia de San Marcos.
- Documento N.º: 752, Padrón de Indios del pueblo de Soto, 1785.
- Documento N.º: 831, Méritos de Dr. López Crespo, 1793.
- Documento N.º: 850, Presentación de méritos de Albarés, 1793.
- Documento N.º: 1209, Presentación de méritos de Mateo Anero, 1814.
- Documento N.º: 1151, Moscoso y peralta sobre la residencia de los curas.
- Documento N.º: 1217, Presentación de méritos de Julián Sueldo, 1814.
- Documento N.º: 1464 a 1468, Disputa por competencia jurisdiccional (Eclesiástica- civil).
- Documento N.º: 1751, Documentos referidos a pueblos de indios.
- Documento N.º: 3396, Párroco Gutiérrez sobre los indios del pueblo de Soto (Punilla), 1764.
- Documento N: 3404, Visita a los pueblos de Malligasta, Arauco, San Blas, Sañogasta y Olta.

- Documento N°3729, Ordenanza para el fortalecimiento de la frontera sur de Córdoba, 1770.

- Documento N.º: 3758, Cuenta tributos correspondientes a los primeros seis meses de 1794, por los pueblos de La Toma, Quilino, Soto, Pichana, Cosquín, San Antonio, San Jacinto y Nono. Siguen diversas diligencias 1795.

- Documento N.º: 3761, Cuenta tributos correspondientes a los seis últimos meses de 1795, por los pueblos de La Toma, Quilino, Soto, Pichana, Cosquín, San Antonio, San Jacinto y Nono. Siguen diversas diligencias 1796.

- Documento N.º: 5991, Elección de alcaldes del pueblo de Nono, 1797.

- Documento N.º: 6002, Confirma la elección de Alcalde de Nono, hecha en Domingo Salgado, 1797.

- Documento N.º: 6806, Sobre dotación de maestros para las escuelas de idioma castellano en los pueblos de indios, 1782.

- Documento N.º: 8838, Detalles de la administración, por parte del Dr. Isaza, de bienes que por herencia le tocaron a María del Tránsito. Efectúan la transacción ante el Provisional y Vicario general, Dr. Gregorio Funes. Era de propiedad del Dr. Isaza la estancia de Santa Sabina, a cuatro leguas de La Candelaria, 1804.

- Documento N.º: 8875, Notificación del Protector de Indios naturales al Virrey, sobre el pueblo de indios de San Marcos.

- Documento N° 12466, Instrucción metódica de Escobedo para el empadronamiento de los pueblos de los virreinos de Bs. As. Y Perú.

Archivos de dependencia eclesiástica

Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC)

- Legajo N° 7 Fundación y creación de oratorios, Capillas y cementerios, Inventarios, 1727- 1905. 1 tomo.

- Legajo N° 15 Disposiciones de los Señores Obispos (1701- 1803) Cédulas Reales (1756- 1820). 1 tomo.

- Legajo 16: Sínodos, aranceles eclesiásticos y litigios. Tomo II Legajo 17: Visitas canónicas.

- Legajo 18: Inquisición.
- Legajo 20: Matrículas y padrones, Tomos I y II.
- Legajo N° 22: Partidas de bautismo, óleos y confirmaciones, 1761 – 1906, Tomo I.
- Legajo 25: Concursos por oposición, Tomos II, III y IV.
- Legajo 26: Nombramientos de sacerdotes, Tomos I y II.
- Legajo 27: Poderes y solicitudes al Sr. Obispo.
- Legajo 34: Causas y demandas.
- Legajo N° 35 Juicios Eclesiásticos, 1692 – 1838. Tomos III a VI.
- Legajo 39: Comunicaciones con el gobierno provincial.
- Legajo 40: Demandas de curas presentadas al obispo. Denuncias por ausentismo.
- Legajo N° 41 Notas y cartas de los señores curas, 1792- 1907; notas a autoridades y seglares, 1792- 1908: cartas al Capitán Álvaro Rodríguez de Acevedo, 1653- 1672, 1 tomo.
- Legajo 42: Notas y cartas de los señores curas, Tomo I, denuncias por ausentismo y amancebamientos.
- Legajo 58: Gobierno de Córdoba del Tucumán 1571- 1697; Relación de las provincias y repartos de indios (1784); 1 tomo.

Éditas

- Archivo General de Indias, disponible en:
<https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/agi/portada.html>
- Peña Montenegro, Itinerario para párrocos de indios, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1771.
- Pérez de Velasco, Andrés Miguel, El ayudante de cura instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo, y en la fructuosa practica de su ministerio, Puebla, Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, 1766.

- Pérez, Manuel, Farol indiano, y guía de curas de indios: summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América, México, F. de Rivera Calderon, 1713.

Legislación civil

- Nueva recopilación de Leyes de indias. Disponible en:
https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1998-62

Legislación eclesiástica

- Concilio de Trento. Disponible en: <http://www.intratext.com/x/esl0057.htm>
- Concilios de Lima. Vargas Ugarte, Rubén; Concilios Limenses, Lima, Tipografía peruana, 1951, 3 volúmenes.
- III Concilio de Nueva España. Galván Rivera, Mariano, Concilio III Provincial mexicano, México, Eugenio Maillefert y compañía editores, 1859.
- Sínodos diocesanos de Córdoba. Arancibia, José María y Dellaferrera, Nelson, Los sínodos del antiguo Tucumán, Córdoba, Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1979.

Bibliografía

- Agüero, A. (2008). Castigar y perdonar cuando conviene a la República. *La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*, 110- 117.
- Agüero, A. (2009). “Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez”. Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46(1), 203- 230.
- Aguirre, R. (2006). La demanda de clérigos” lenguas” del arzobispado de México, 1700-1749. *Estudios de Historia Novohispana*, 35(035).
- Aguirre, R. (2020). Parroquias (DCH). *Max Planck Institute for European Legal History*, 10, 32. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>
- Arancibia, J. M., & Dellaferrera, N. (1979). Los sínodos del antiguo Tucumán. *Teología, Córdoba*.
- Arcuri, A. (2018). El control de las conciencias: El sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes. *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 44, 179- 213.
- Artero Ituarte, I. Y. (2019). La función de los curas doctrineros. Una exploración a partir del caso de Córdoba (fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX). *Antíteses*, 12(24), 602- 624.
- Assadourian, C. (1982). El sistema de la economía colonial: El mercado interior, regiones y espacio económico. *Regiones y Espacio Económico*.
- Ayrolo, V. (2001a). Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos. *Cuadernos de Historia*, 4, 39- 66.
- Ayrolo, V. (2001b). Congrua sustentación de los párrocos cordobeses. Aranceles eclesiásticos en la Córdoba del ochocientos. *Cuadernos de Historia*, 4, 39- 66.
- Ayrolo, V. (2001c). Cura de almas. Aproximación al clero secular de la diócesis de Córdoba del Tucumán, en la primera mitad del siglo XIX. *Anuario IEHS*, 16, 421-443.
- Ayrolo, V. (2006). *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado- Nación*. CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.
- Ayrolo, V. (2007a). Crónicas de un cura doctrinero de principios del siglo XIX. Sociedad, población y economía en el Valle de Famatina, la Rioja, del Virreinato del Río de la Plata. *Hispania sacra*, 59(119), 303- 321.
- Ayrolo, V. (2007b). *Funcionarios de Dios y de la República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Editorial Biblos.
- Ayrolo, V. (2008). Concursos eclesiásticos como espacios de ejercicio de poder. Estudio de caso: Los de la sede cordobesa entre 1799 y 1815. *Hispania Sacra*, 60(122), 659- 681.
- Ayrolo, V. (2009). El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815- 1852. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux*

mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57521>

- Ayroló, V. (2010). Los deberes del Obispo Orellana. Entre la pastoral y la patria, 1810-1817. *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX*. Córdoba: Ferreyra Editor, 21- 42.
- Ayroló, V. (2011). La carrera política del clero. Aproximación al perfil políticoclerical de algunos hombres del XIX. El caso de los de Córdoba. Ferrari, Marcela (comp.): «Dossier: Acerca de los políticos y los procesos de profesionalización de la política», en *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, 7.
- Ayroló, V. (2014). Letrados de los márgenes. La Rioja, fines del siglo XVIII principios del XIX. *Estudios de Teoría Literaria- Revista digital: artes, letras y humanidades*, 3(5), 21- 33.
- Ayroló, V. (2017). *El abrazo reformador: Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal: Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813-1840)*. Prohistoria Ediciones.
- Ayroló, V. (2018). Ayroló, Valentina: El abrazo reformador. Las reformas eclesiásticas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano (1813- 1840), Rosario, Prohistoria, 2017.(5). *Revista Rey Desnudo: Revista de Libros*, 7(13), 29- 32.
- Ayroló, V. (2016). *Clero e independencia en las Provincias Unidas*.
- Ayroló, V., & Barral, M. E. (2012). El clero rural, sus formas de intervención social y su politización (las Diócesis de Buenos Aires y Córdoba en la primera mitad del siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos*, 69(1), 139- 167.
- Ayroló, V., Barral, M. E., & Di Stefano, R. (2012). *Catolicismo y secularización: Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Editorial Biblos.
- Banzato, G. (2007). Acceso y tenencia de la tierra en Argentina. Enfoques locales y regionales, siglos XVIII- XX. Presentación. *Mundo Agrario*, 7(14).
- Barral, M. E. (2007a). *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Prometeo Libros.
- Barral, M. E. (2007b). «Fuera y dentro del confesionario»: Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del período colonial. En R. Fradkin, *El poder y la vara* (p. 162). Prometeo Libros.
- Barral, M. E. (2009a). De mediadores componedores a intermediarios banderizos: El clero rural de Buenos Aires y la “paz común” en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario del IEHS*, 23, 151- 174.
- Barral, M. E. (2009b). Un salvavidas de plomo. Los curas rurales de Buenos Aires y la reforma eclesiástica de 1822. *Prohistoria*, 13.
- Barral, M. E., & Fradkin, R. O. (2005). Los pueblos y la construcción de las estructuras de poder institucional en la campaña bonaerense (1785- 1836). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 27, 07- 48.
- Bisceglia, N. F., & Boixadós, R. (2022). Relatos de la guerra calchaquí. Las cartas al rey del gobernador Albornoz y otras fuentes en la relectura del proceso rebelde en la

- gobernación del Tucumán (1630- 1637). *Mundo de Antes*, 16(2 (julio-diciembre)), 271- 304.
- Bixio, B., Navarro, C. G., & Grana, R. (2016). *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba, Argentina (1692- 1693). Tomo II*. Editorial Brujas.
- Boissevain, J. (1974). *Friends of friends: Networks, manipulators and coalitions*. St. Martin Press.
- Boixadós, C. (1999). Expropiación de tierras comunes indígenas en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX. El caso del Pueblo de La Toma. *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*, 2, 87- 113.
- Boixadós, R. (2007). Recreando un mundo perdido. Los pueblos de indios del valle de Famatina a través de la visita de 1667 (La Rioja, gobernación de Tucumán). *Población & sociedad*, 14(1), 3- 31.
- Boixadós, R. (2008). Caciques y mandones de Malligasta: Autoridad y memoria en un pueblo de indios de la Rioja colonial. *Andes*, 19, 251- 278.
- Boixadós, R. (2011). El fin de las guerras calchaquíes. La desnaturalización de la nación yocavil a La Rioja (1667). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1).
- Boixadós, R. (2013). Dilemas y discursos sobre la continuidad de los pueblos de indios de la jurisdicción de La Rioja bajo las reformas borbónicas. *Mundo agrario*, 13(25).
- Boixadós, R. (2016). Últimos planes para La Rioja colonial'. Relocalizaciones y remates de pueblos de indios a fines del Siglo XVIII. *Revista del Museo de Antropología*, 9(2), 199- 208.
- Boixadós, R., & Farberman, J. (2009). Oprimidos de muchos vecinos en el paraje de nuestra habitación: Tierra, casa y familia en Los Llanos de La Rioja colonial. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 31, 11- 42.
- Boixadós, R., & Farberman, J. (2011). Propietarios, agregados y " pobres de Jesucristo": Tierra y sociedad en Los Llanos riojanos en el siglo XVIII. *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 54, 41- 70.
- Boixadós, R., & Farberman, J. (2014). *Los llanos riojanos en el siglo XVIII: Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria*.
- Borucki, A. (2017). *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760- 1860*. Prometeo Libros Editorial.
- Bourdieu, P. (2014). *Estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI.
- Bruno, C. (1967). El derecho público de la Iglesia en Indias. Estudio histórico- jurídico. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto San Raimundo de Peñafort. *Salamanca, España*, 165- 180.
- Bustos, J. M. M. (2019). Identidades indigenas en los pueblos de misión del noroeste mexicano: De la nomenclatura impuesta a la auto- adscripción. *Revista Habitus- Instituto Goiano de Pré- História e Antropologia*, 17(2), 288- 309.

- Cacciavillani, P. A. (2019). De comuneros a poseedores: Reflexiones en torno a la construcción de la propiedad privada en la comunidad indígena De Soto a finales del siglo XIX. *Derecho PUCP*, 82, 121- 148.
- Cáceres, S. (1881). *Arbitraje sobre límites interprovinciales: Esposicion del comisionado del gobierno de Córdoba, seguida de los documentos presentados*. PE Coni.
- Calvimonte, L., & Moyano Aliaga, A. (1996). *El antiguo Camino Real al Perú en el Norte de Córdoba*. Ediciones del Copista.
- Canales Ruiz, J. (1999). *El general Arenales*. INSTITUTO DE ESTUDIOS CÁNTABROS CENTRO DE ESTUDIOS MONTAÑESE.
- Canedo, M. (2016). Los “pueblos de españoles” en la monarquía hispánica. La ampliación de jurisdicciones hacia el autogobierno (Buenos Aires, siglo XVIII y primeros años del XIX). *Prohistoria*, XIX(25).
- Castro Olañeta, I. (2002). Recuperar las continuidades y transformaciones: Las juntas y borracheras de los indios de Quilino y su participación en la justicia colonial. En J. Farberman & R. Gil Montero, *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: Pervivencia y desestructuración*. EdiUNJu.
- Castro Olañeta, I. (2006a). *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial: El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII*. Alción.
- Castro Olañeta, I. (2010). Servicio personal, tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII: La visita del gobernador Luis de Quiñones Osorio y la aplicación de las ordenanzas de Francisco de Alfaro. *Memoria americana*, 18, 101- 127.
- Castro Olañeta, I. (2006b). Pueblos de indios en el espacio del Tucumán colonial. *Historia regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas*, 37- 49.
- Castro Olañeta, I., & Palomeque, S. (2016). Originarios y forasteros del sur andino en el período colonial. *América Latina en la historia económica*, 23(3), 37- 79.
- Chiavassa, S., Ensabella, B., & Deón, J. U. (2017). Territorialidades en conflicto y acciones colectivas: Las luchas por el agua en Sierras Chicas, provincia de Córdoba, Argentina. *Agua y Territorio / Water and Landscape*, 10, Article 10. <https://doi.org/10.17561/at.10.3608>
- Christian, W. A. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Editorial Nerea.
- Correa Moreira, G. M. (2012). *El concepto de mediación técnica en Bruno Latour*. 27.
- Cruz, E. N. (2005). Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata. *Anthropologica*, 23(23), 129- 152.
- Cruz, E. N. (2006). Poder y relaciones sociales en curatos de indios. El curato de Cochinoca en el siglo XVIII (Puna de Jujuy- Argentina). *Hispania sacra*, 58(117), 355- 381.
- Cruz, E. N. (2013). *Poder y adaptación al Sur de Charcas en el siglo XVIII: Curas doctrineros y curacas en San Antonio de Humahuaca*. <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/12223>

- Cuevas Arenas, H. (2012). El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali. Siglo XVIII. Dinámicas y conflictos. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 17, 27- 43.
- Dainotto, E. (2018). El municipalismo de Ambrosio Funes. Prácticas e ideas acerca de los cabildos rioplatenses en tiempos de crisis: 1805- 1809. *Prohistoria. Historia, políticas de la historia*, 30, 59- 101.
- De Frank, C., & Norma, M. (2013). *Las Guerras Calchaquíes. Sus implicancias*. Editorial Dunken.
- de la Orden de Peracca, G. (2015). *Pueblos indios de Pomán Catamarca (Siglo XVII a XIX)*. Editorial Dunken.
- Dedieu, J. P. (2017). Las razones de un éxito: El grupo PAPE (Personal político y administrativo de España). *Gobernar y Reformar la Monarquía: Los agentes políticos y administrativos en España y América Siglos XVI- XIX*, 21- 32.
- Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Labor.
- Di Stefano, R. (2000). Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense. *Boletín del Instituto Ravignani*, 22, 7- 32.
- Dussel, E. (1983). Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general. *Salamanca: CEHILA, ediciones sígueme*.
- Farberman, J. (2009). Las márgenes de los pueblos de indios. Agregados, arrendatarios y soldados en el Tucumán colonial. Siglos XVIII y XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos- New world New worlds*.
- Farberman, J., & Boixadós, R. (2006). Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán colonial. Un análisis comparado de la visita de Luján de Vargas. *Revista de Indias*, 66, 601- 628.
- Ferrero, P. (2015). Empadronamientos borbónicos. Contexto de producción y crítica interna de la «revisita» de pueblos de indios de Córdoba de 1785. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 13/14, 81- 109.
- Ferrero, P. (2017). *Adaptación y resistencia. Estructura interna, tributo y movilidad poblacional en los pueblos de indios de Córdoba en las últimas décadas coloniales*. Prometeo Libros.
- Ferreya, A. I. (2013). *Patrimonio, producción y trabajo en la campaña de la provincia de Córdoba, 1800- 1860*.
- Fradkin, R. O. (1994). «Según la costumbre del pays»: Costumbre y arriendo en Buenos Aires durante el siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos (Sevilla)*, 51(1), 123- 142.
- Fradkin, R. O., & Ratto, S. M. (2012). Reducciones, blandengues y “el enjambre de indios del Chaco”: Entre las guerras coloniales de frontera y las guerras de la revolución en el norte santafesino. *Folia histórica del Nordeste*, 1(20), 23- 47.
- Garcés, C. A. (1997). *Brujas y adivinos en Tucumán: Siglos XVII y XVIII*. Universidad Nacional de Jujuy.
- Garnero, G. (2014). Río Chico de Nono: Una historia del vínculo sociedad y río en el oeste cordobés (1870- 1935). *Estudios Rurales*, 4(6).

- Gelman, J. (2005). *Derechos de propiedad, crecimiento económico y desigualdad en la región pampeana, siglos XVIII y XIX*.
- Gil Montero, R. (2002). Tierras y tributo en la Puna de Jujuy. Siglos XVIII y XIX. En J. Farberman & R. Gil Montero, *Los pueblos de indios del Tucumán colonial: Pervivencia y desestructuración* (pp. 227- 255). Universidad Nacional de Quilmes y EDIUNJu.
- Gil Montero, R. (2005). La población colonial del Tucumán. En *Cuadernos de Historia de la Población* (Vols. 3- 4, pp. 65- 122). Academia Nacional de la Historia.
- González, A. L. (1941). *Monumentos religiosos de Córdoba colonial: Con fotogr. del autor*. Amorrortu.
- González Navarro, C., & Grana, R. (2017). Palabra y poder: Una mirada histórico-discursiva sobre las mujeres indígenas en Córdoba a principios del siglo XVII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos- New world New worlds*.
- Gutiérrez, C. D. (2011a). *La Justicia en los Pueblos de Indios de Córdoba a fines del siglo XVIII* [B.S. thesis].
- Gutiérrez, C. D. (2011b). *La Justicia en los Pueblos de Indios de Córdoba a fines del siglo XVIII* [B.S. thesis].
- Herrera Angel, M. (1998). Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: Dominación y resistencia en la sociedad colonial. *INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPANICA*, 2(2), 93.
- Hespanha, A. M. (2002). *Cultura jurídica europea: Síntesis de un milenio*. Tecnos.
- Hoberman, L. S., & Socolow, S. M. (1993). *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Fondo de Cultura Económica.
- Imízcoz Beunza, J. M., & Arroyo Ruiz, L. (2011). *Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas*.
- Imízcoz, J. M. (2018). Actores, redes e processos: Reflexiones para una historia más global. *História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 5.
- Jurado, C. (2013). Doble Domicilio: Relaciones Sociales y Complementariedad Ecológica en el Norte de Potosí (Bolivia) del Temprano Siglo XVII. *Chungará (Arica)*, 45, 613- 630.
- Laguens, A. G., & Bonnín, M. (2009). *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales: Arqueología de Córdoba y San Luis*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Lanning, J. T. (1946). *Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México*. México, Imprenta Universitaria.
- Lavallé, B. (2011). Hacia un nuevo clero en los Andes a finales del siglo XVIII: La ordenación A título de lengua en el Arzobispado de Lima. *Revista de Indias*, 71(252), 391- 414.
- Levaggi, A. (2012). El proceso a Mons. Nicolás Videla del Pino por alta traición. *épocas*, 1.
- Levi, G. (2018). Microhistoria e historia global. *Historia crítica*, 69, 21- 35.

- Liberato, L. P. (2019). Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica. *Perseitas*, 7(2), 274- 298.
- Lida, M. (2004). El Deán Funes, la revolución y la reforma eclesiástica Rivadaviana: Cuando la carrera eclesiástica y la carrera política se confunden. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 85, 103- 116.
- Liendo, R. A. (1956). "Parroquias de la Arquidiócesis de Córdoba. T. I y T. II". Arzobispado de Córdoba.
- López, M. B. (1997). La política lingüística en la Nueva España. *Anuario mexicano de historia del derecho*, 9, 11- 45.
- López Rodríguez, M. (2000). Los hombres de dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé. *Historia Crítica*, 19, 129- 152.
- Lorandi, A. M. (1988). La resistencia y rebeliones de los diaguito- calchaquí en los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de historia*, 8, 99- 122.
- Lorandi, A. M. (2008). *Poder central, poder local: Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial: un estudio de antropología política*. Prometeo Libros Editorial.
- Lozano, P. (1874). *Historia de la conquista del Paraguay* (Vol. 4). Casa editora " Imprenta popular,".
- Lundberg, M. (2003). The Ordination of Indians in Colonial Spanish America: Law, Prejudice, and Practice During Three Centuries. *Swedish Missiological Themes*, 91, 297- 322.
- Lundberg, M. (2011). *Church life between the metropolitan and the local parishes, parishioners, and parish priests in seventeenth- century Mexico*. Iberoamericana Vervuert.
- Luque Alcaide, E. (2001). ¿ Entre Roma y Madrid?: La reforma regalista y el Sínodo de Charcas (1771- 1773). *Anuario de estudios americanos*, 58(2), 473- 493.
- Luti, R., Bertrán de Solís, M. A., Galera, F. M., Müller de Ferreira, N., Berzal, M., Nores, M., Herrera, M. A., Barrera, J. C., Vázquez, J., & Miatello, R. (1979). Geografía física de la provincia de Córdoba. *Buenos Aires, Argentina: Editorial Boldt*, 268- 297.
- Martínez, I. (2008). El general, el obispo y sus " émulos". Conflictos de intereses y jurisdicciones en la diócesis de Salta durante la revolución. *Caretta, G. y Zacca, I.(Comp.)*, *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, 194- 213.
- Martinez Perez, F. (2007). Estrépito de Tribunales. Competencias de jurisdicción en la América de Carlos IV. En E. Martiré, *La América de Carlos IV. Cuadernos de Investigaciones y Documentos*. (Vol. 3, pp. 11- 97). Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- Mazzoni, M. L. (2013). *Mandato divino y poder terrenal. La administración diocesana en el Obispado de Córdoba, 1778- 1836* [PhD Thesis]. Tesis doctoral, Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

- Mazzoni, M. L. (2015). *La administración diocesana como instrumento de equipamiento eclesiástico del territorio. Ángel Mariano Moscoso, Córdoba del Tucumán (1788-1804)*.
- Mazzoni, M. L. (2019a). La administración diocesana en Córdoba del Tucumán en el periodo tardocolonial en el marco de la legislación eclesiástica de Lima y Charcas. En B. Albani, O. Danwerth, & T. Duve (Eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en Iberoamérica: Perú, siglos XVI- XIX* (Vol. 12). Max- Planck- Institut für europäische Rechtsgeschichte.
- Mazzoni, M. L. (2019b). *Mandato divino, poder terrenal: Administración y gobierno de la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778- 1836)*. Prohistoria Ediciones.
- Mendoza, S. R. (2008). *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense: Siglo XVI a XVIII: el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. Universidad Nacional de Colombia.
- Menegus, M., Morales, F., & Mazín, O. (2010). *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*. Bonilla Artigas Editores.
- Mires, F. (1987). *La colonización de las almas* (1a ed.). Libros de la Araucaria.
- Montes, A. (1956). Nomenclador cordobense de toponimia autóctona. *Anales de arqueología y etnología, 1956*(Tomo 12).
- Montes, J. F. (2014). *Religión, muerte y sexualidad en los siglos XVI- XVIII: El caso de Cantabria*. Ed. Universidad de Cantabria.
- Moriconi, M. (2012). Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos- New world New worlds*.
- Moriconi, M. (2014a). Con los curas a otra parte. Curatos rurales y doctrinas en la frontera sur santafesina (1700- 1740). *Barriera, D. y Fradkin, R.(coordinadores)(2014). Gobierno, justicias y milicias. La frontera entre Santa Fe y Buenos Aires entre, 1720, 71- 118*.
- Moriconi, M. (2014b). Intersecciones críticas. Doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767- 1804). *Revista de Ciencias Sociales, Segunda época, 26, 29- 48*.
- Morrone, A. J. (2017). El lago de los curas: Mediación sociopolítica en los corregimientos del lago Titicaca (1570- 1650). *Estudios atacameños, 55, 183- 202*.
- Noli, E. (2012). *Indios ladinos, criollos aindiados. Proceso de mestizaje y memoria étnica en tucumán (siglo XVII)*. Prohistoria.
- Noya, V., & Tapia, A. H. (2015). *Santiago del Baradero. Origen y Evolución de un pueblo de Indios*. Pangea Ediciones de la Tierra. https://www.academia.edu/37464950/Santiago_del_Baradero._Origen_y_Evoluc_i%C3%B3n_de_un_pueblo_de_Indios
- Olañeta, I. C. (2021). Los últimos registros de la encomienda. Padrón de indios encomendados en la jurisdicción de Córdoba (Gobernación del Tucumán, 1704-1705). *Revista TEFROS, 19(2), 198- 246*.
- Ortega Peña, R., & Duhalde, E. L. (1999). *Facundo y la montonera*. Ediciones Colihue SRL.

- Ortelli, S., & Ratto, S. (2006). Poder, conflicto y redes sociales en la frontera pampeana, siglos XVIII- XIX. *Trabajos y comunicaciones*, 32- 33, 77- 85.
- Pagé, C. (2008). El desarrollo urbano argentino en 1810. Las redes de ciudades y poblados intermedios legados al período de emancipación y reorganización nacional institucional. *Congreso Extraordinario "Visperas de Mayo"*.
- Page, C. A. (2007). El pueblo de indios de La Toma en las inmediaciones de Córdoba del Tucumán. Un ejemplo de asentamiento periférico. Siglos XVII al XIX. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 9, 105- 137.
- Peña, G. A. (1997). *La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán durante la dominación española (1573- 1810)*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba.
- Piana de Cuestas, J. (1992). *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial (1570- 1620)*. Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Punta, A. I. (1997). *Córdoba borbónica: Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750- 1800)*. Universidad nacional de Córdoba.
- Punta, A. I. (2010). Levantamientos a voz del común en Traslasierra e Ischilín. Córdoba 1774- 1775. En *La justicia y las formas de la autoridad: Organización política y justicias locales en territorios de frontera, el Río de la Plata, Córdoba y el Tucumán, siglos XVIII y XIX* (ISHIR CONICET- Red Columnaria).
- Punta, A. I. (2014). Medio siglo de tensiones y conflictos políticos. Córdoba del Tucumán, 1720- 1770. *Revista TEFROS*, 12(2), 47- 77.
- Pyszczyk, O. L. (2015). Caracterización de las condiciones naturales de la Provincia de Córdoba, desde la perspectiva de la geografía física. *Geográfica digital*, 12(24), 1- 26.
- Quarleri, L. (2012). Políticas borbónicas en los “pueblos de indios guaraníes” estratificación, mestizaje e integración selectiva. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos- New world New worlds*.
- Quarleri, L. (2018). Castigos físicos y control de los cuerpos: Mujeres guaraníes, trabajo y poder colonial. *Temas americanistas*, 40, 239- 264.
- Ratto, S. (2015). Pueblos de indios en el litoral rioplatense en un período de transición (1740- 1800). En M. E. Barral & M. A. Silveira, *Historia, poder e instituciones: Diálogos entre Brasil y Argentina* (pp. 73- 95). Prohistoria.
- Robins, N. (2009). *Comunidad, clero y conflictos: Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750- 1780*. Plural.
- Robles Mendoza, R. (2005). *Las iglesias andinas: Huellas de la cristianización y religiosidad popular*.
- Rodríguez, L. B. (2016). Los indígenas de Tucumán y Catamarca durante el período republicano. Buscando sus rastros en expedientes judiciales. *Revista Historia y Justicia*, 7.
- Rodríguez, L. B. (2017). Efectos imprevistos de las desnaturalizaciones del Valle Calchaquí (noroeste argentino). El “doble asentamiento” como estrategia de resistencia. *Chungará (Arica)*, 49(4), 601- 612.

- Romano, S. (1999). Córdoba y el intercambio regional, 1820- 1855. *Cuadernos de Historia*, 2, 151- 182.
- Romano, S. (2002). *Economía, sociedad y poder en Córdoba: Primera mitad del siglo XIX*. Ferreyra editor.
- Romano, S. (2005). Operaciones de compra venta de propiedades rurales en Córdoba, 1820- 1855. Base documental. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, 7, 235- 253.
- Salinas, M. L. (2009). Trabajo, tributo, encomiendas y pueblos de indios en el nordeste argentino. Siglos XVI- XIX. *Iberoamericana (2001-)*, 21- 42.
- Salinas, M. L. (2010a). *Dominación colonial y trabajo indígena: Un estudio de la encomienda en Corrientes colonial*. Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC).
- Salinas, M. L. (2010b). *Élites, encomenderos y encomiendas en el Nordeste argentino. La ciudad de Corrientes a mediados del siglo XVII*.
- Salinas, M. L. (2014). *Reclamos y multas en pueblos de indios: La visita de Garabito de León c Corrientes. Río de La Plata, 1649- 1653*.
- Salinas, M. L., & Wucherer, P. M. O. S. (2011). Liderazgo guaraní en tiempos de paz y de guerra. Los caciques en las reducciones franciscanas y jesuíticas, siglos XVII y XVIII. *NUESTRA PORTADA*, 113.
- Sánchez, R. G. (2013). *Catolicismo, estado y sociedad en el espacio pampeano: Los franciscanos y la misión de La Pampa Central (1870- 1900)*.
- Saranyana, J. I. (2009). El «mas allá» en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551- 1772. En *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI- XVIII* (1a ed, pp. 109- 124). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sarreal, J. J. (2014). *The Guaraní and their missions: A socioeconomic history*. Stanford University Press.
- Schibli, M. (2019). Hacia una historia comparada de los pueblos de indios de San Joseph y San Marcos en la jurisdicción de Córdoba, siglo XVIII: Autoridades, población, tierras y tributo. *Memoria americana*, 27(1), 107- 125.
- Serulnikov, S. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Fondo De Cultura Economica.
- Taylor, W. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (1- 2). El Colegio de MichoacanEl Colegio de México, Secretaría de Gobernación.
- Taylor, W. B. (1989). ... de corazón pequeño y ánimo apocado': Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII. *Relaciones*, 39(10), 5- 65.
- Tell, S. (2006). La participación mercantil de campesinos y campesinos- indígenas en el espacio rural de Córdoba (1750- 1850). *América Latina en la historia económica*, 26, 5- 40.
- Tell, S. (2008). *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750- 1850)*. Prometeo Libros.

- Tell, S. (2011a). Tierras y agua en disputa. Diferenciación de derechos y mediación de conflictos en los pueblos de indios de Córdoba, Río de la Plata (primera mitad del siglo XIX). *Fronteras de la Historia*, 16(2), 416- 442.
- Tell, S. (2011b). Títulos y derechos coloniales a la tierra en los pueblos de indios de Córdoba. Una aproximación desde el siglo XIX. *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, 7, 201- 221.
- Tell, S. (2012). *Conflictos por tierras en los "pueblos de indios" de Córdoba: El pueblo de San Marcos entre fines del siglo XVII y principios del siglo XIX*.
- Tell, S. (2018). *Autoridades y conflictos de jurisdicción en pueblos de indios: Córdoba, Gobernación del Tucumán, 1750- 1810*.
- Tell, S., & Castro Olañeta, I. (2011). El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX. *Revista del Museo de Antropología*, 4(1), 235- 248.
- Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses 1551- 1772: Vol. I*. Tipografía Peruana.
- Wilde, G. (1999). ¿Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial. *Revista de Indias*, 59(217), 619- 644.
- Wilde, G. (2001). Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: Dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista complutense de historia de América*, 27(1), 69- 106.
- Wilde, G. (2016). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Sb editorial.
- Zupán, E. (2010). *Características de la región: Córdoba*. Ministerio de Agroindustria, Presidencia de la nación.