

Referencia: “Cofradías como zona de contacto. Diócesis de Córdoba, fines del siglo XVIII y principios del XIX” en Lanteri, Ana Laura (comp.) *Actores e identidades en la construcción del estado nacional (Argentina, siglo XIX)*, Teseo, Buenos Aires, 2013.

Las cofradías como zona de contacto. Diócesis de Córdoba, fines del siglo XVIII y principios del XIX*

María Laura Mazzoni (CONICET-Inst. Ravignani)

Las cofradías eran asociaciones religiosas laicas cuya función principal era la ayuda mutua de sus miembros. Había cofradías cuyos miembros compartían la misma ocupación profesional, las había piadosas, con una función más religiosa que social, con fines benéficos, compuestas por individuos de la misma clase, o por un mismo grupo étnico. Existían también las hermandades¹ recreativas y religioso-políticas.² En todos los casos, la asistencia a los hombres y las almas de los difuntos eran sus objetivos básicos.

Si bien el tema de las cofradías resulta importante para la comprensión de múltiples fenómenos sociales y políticos, tema central de este capítulo, no ha sido tratado por la historiografía argentina de manera profusa. Para otros espacios, como el Novohispano o el Ibérico,³ la historia de estas asociaciones religiosas o gremiales ha tenido un desarrollo más completo. No obstante, contamos con algunos estudios de caso para el ámbito rioplatense que hay que tener en cuenta a la hora de analizar estas instituciones.⁴

*Este capítulo fue presentado en una Reunión de Discusión del Grupo RELIGIO en el Instituto Ravignani/FFyL-UBA. Agradezco los comentarios y la exhaustiva lectura que, en el marco de esa reunión, realizó la Dra. Alicia Fraschina sobre este trabajo.

¹ Tomaremos aquí el término hermandad como sinónimo de cofradía tal como lo plantea Miguel Rosal (2009: 167).

² La clasificación pertenece a López Muñoz en (Martínez López-Cano; Von Wobeser; Muñoz Correa (coords.), 1998: 40).

³ Algunos ejemplos para el caso mexicano y español son: Ma. del Pilar Martínez López-Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Muñoz Correa (coords., 1998); Arias de Saavedra Alias y López-Guadalupe Muñoz (1994, 2002).

⁴ Por citar sólo algunos ejemplos: Fasani (1997), Zanolli (2008), Estruch (2009).

Especialmente prestamos atención a aquellos trabajos que han observado las cofradías como un ámbito donde se forjan aspectos de la identidad local de una comunidad, como los de Patricia Fogelman (2000),⁵ Gabriela Caretta e Isabel Zacca (2011)⁶ y Miguel Ángel Rosal (2008 y 2009),⁷ que desde el análisis de diversas cofradías en momentos y espacios diferentes, han destacado su constitución en tanto espacios de sociabilidad y socialización y de definición identitaria. Entre otros elementos, se han centrado en el apoyo material y la solidaridad entre sus miembros, en la conformación de alianzas y la participación de grupos étnicos y sociales diversos. En este sentido Rodolfo Aguirre sostiene que “las formas o los modos en que la gente vivía la religión nos muestra también mucho de sus propias formas de sociabilidad” (Aguirre, 2010: 146).

Este capítulo, tributario de estas visiones, abordará las prácticas que se configuraron en el marco de las cofradías en el Obispado de Córdoba. En otro trabajo hemos observado cómo las prácticas religiosas, que en cada localidad estaban relacionadas con la propia historia de la comunidad y su gente,⁸ se caracterizaban por la teatralidad y la exteriorización, y estaban vinculadas, a su vez, a prácticas comunes al espacio alto peruano-americano (Mazzoni, 2011). En este caso, el estudio de las

⁵ Esta autora se ha centrado en algunas cofradías dedicadas a advocaciones de la Virgen María en el ámbito urbano y rural de Buenos Aires, preocupándose por el auge de la devoción mariana surgida al calor de la Contrarreforma de la Iglesia Católica.

⁶ Gabriela Caretta e Isabel Zacca estudiaron la lógica de elección y organización de las autoridades en la Cofradía de Benditas Ánimas de la Parroquia de San Antonio de Humahuaca en el espacio sur-andino en el siglo XVIII y postulan que este proceso eleccionario y la participación de los pueblos de indios en la institución cofradil “se instituyeron, en el plano simbólico, en íconos que nutrieron la identidad grupal del pueblo de indios” (Caretta-Zacca, 2011: 58).

⁷ En cuanto a las asociaciones étnicas, si bien son pocos los trabajos dedicados a las cofradías de negros, uno de los historiadores que más aportes ha realizado al respecto es Miguel Ángel Rosal (2008 y 2009), quien sostiene que “las cofradías [...] eran esencialmente asociaciones religiosas laicas que tenían como objetivo primordial la ayuda mutua entre sus miembros [...], si bien existieron motivaciones complementarias, al utilizarlas como espacios de socialización, en búsqueda de una identidad” (Rosal, 2008; 2009: 167).

⁸ El concepto de religiosidad local fue acuñado por William Christian. Según este historiador en la Diócesis de Toledo del siglo XVI “se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo” (Christian, 1991: 17).

prácticas locales de religiosidad nos lleva a preguntarnos sobre otros aspectos identitarios del espacio diocesano analizado. Ya que entendemos que la religión y los rasgos locales relacionados a la liturgia y las ceremonias católicas son un componente fundamental de la identidad regional.

Nos proponemos, en suma, estudiar los elementos de esa identidad cultural, católica, entre los que sin duda se cuentan las muestras de religiosidad a través del estudio de las prácticas cofrades en la Diócesis cordobesa entre la colonia y la posrevolución. Postulamos que las cofradías formaron parte de prácticas de religiosidad, y de configuraciones locales que fueron constitutivas de la identidad cultural de dicho espacio.

Respecto del caso cordobés, Ana María Martínez (2006) analizó las cofradías en la Córdoba colonial, interesada sobre todo en sus aspectos piadosos. La autora sostiene que éstas actuaban como una corporación laica en cuanto a su constitución, pero religiosa en cuanto a sus fines expresos. De hecho, las cofradías y obras pías marcaron a su entender las prácticas de religiosidad en el espacio cordobés ya que “la experiencia religiosa contribuyó a definir no sólo la cosmovisión de los cordobeses, sino también a configurar su vida social, con un poder vertebrador en la conciencia individual y colectiva que se manifestaba en las más variadas representaciones del hecho sacro” (Martínez de Sánchez, 2006: 184 y 318).

Mediante este trabajo pretendemos complejizar aspectos ya conocidos, como la participación en cofradías, desde el estudio de sus actores y de las definiciones identitarias que nutrieron y orientaron sus acciones.

Pese a que algunos autores sostienen que las cofradías fueron un fenómeno mayoritariamente urbano (Rosal, 2009: 168; Martínez de Sánchez, 2006: 79), al mostrar que también estuvieron presentes en la campaña de la diócesis cordobesa, damos cuenta de una mirada más completa de estos espacios. De hecho hay autores que sostienen que en el mundo hispánico las fundaciones rurales fueron muy importantes, sobre todo en el caso de las cofradías de indios en Nueva España donde “funcionaban como vehículos de integración social” (Aguirre, 2010: 146).

Nos orienta en este sentido una formulación conceptual de William Taylor. Consideramos que en estos espacios laicos la mediación de los actores que las conformaban así como las relaciones que se gestaron en su seno, pertenecen a lo que Taylor ha definido como la zona de contacto entre la iglesia institucional y las prácticas locales. Ello en tanto que “sugiere un espacio y tiempo de encuentro e interacción entre

individuos, grupos, instituciones, ideas que empalman experiencias y límites indefinidos [...] [y que] se convierten en relaciones más que en cosas [...] incluyendo la subordinación e imposición, reposición, resistencia, aceptación, acomodo y combinación” (Taylor, 2000: 186).

En el primer apartado analizaremos cómo los mayordomos o párrocos se erigían en intermediarios de la zona de contacto entre la feligresía y las autoridades eclesiásticas. Mientras que, en el segundo, tomaremos en consideración el caso de la Cofradía de San Benito para explorar las prácticas de sociabilidad al interior de una hermandad. Para ello hemos consultado el Archivo del Arzobispado de Córdoba, específicamente el legajo Cofradías y, cuando fue necesario, complementamos con la consulta de fuentes provenientes de otros fondos y archivos.

Hermandades como zona de contacto

En el espacio estudiado, la creación de una cofradía estuvo emparentada con la devoción hacia un santo o una advocación de la Virgen. De hecho, el objetivo de la fundación era canalizar la devoción por dicha veneración a través del cuidado de la imagen, de la organización y costeo de la festividad en la que se le rendía homenaje, además de la ayuda y el acompañamiento a los hermanos que morían. A través de sus prácticas de acompañamiento, las cofradías materializaban así rituales.

Estos motivos impulsaron la creación de la cofradía del Carmen, en San Juan de la Frontera en 1722, a partir de la adquisición de una imagen de Nuestra Señora del Carmen “de bulto de vara y tres cuartas de alto”⁹ por parte del Capitán Don Pedro de Oro Bustamante. La imagen fue acomodada en una capilla en la Iglesia de San Agustín, y fundó allí una Cofradía en su honor. La creación de la hermandad implicaba ciertas obligaciones. La Cofradía del Carmen pagaba, de la limosna que recibía, una misa cantada cada miércoles, y el día de la festividad de la Virgen además de la misa cantada, costeaba la música de la celebración.

A esto se sumaba la obligación que los mayordomos tenían de acompañar el cuerpo de los cofrades difuntos, llevando el pendón y hachas encendidas. De acuerdo a sus Constituciones, cuando un hermano moría, los cofrades acompañaban “el guion en dicha cofradía con sus hachas [...] y este día [...] se le ha de decir misa cantada de

⁹ AAC, Legajo 13, Tomo I, 28/02/1722.

réquiem [...] y sino tuviere cajón para llevar el cuerpo, o hacheros donde poner las velas y paño negro con todo cuanto ha de contribuir la dicha cofradía”.¹⁰ La participación en la Hermandad también ofrecía beneficios para los hermanos vivos, ya que el Obispo había concedido “cuarenta días de indulgencia a todas las personas que entrasen por hermanos de dicha cofradía [...]”.¹¹

Lo mismo ocurrió en la Capilla de las Palmas, curato de Traslasierra, pero su fundación tuvo un cariz distintivo según los hechos que hemos podido reconstruir. Allí en 1778, el Teniente de Cura Bernabé Moreno pedía al Superior de la Orden de Santo Domingo se le concediera licencia para formalizar la fundación de una Cofradía en honor a la Virgen del Rosario “a la que anualmente festejan los fieles con toda decencia y culto”.¹² En su carta, el Ayudante Moreno explicaba que la cofradía ya funcionaba de hecho, porque la fiesta era costeada por los fieles y éstos contaban con “libros donde se asientan; los que en forma de Mayordomos la sirven cada año, alistando allí sus nombres”. Los fieles, quienes según Moreno le habían suplicado que consiguiera la licencia, deseaban “continuarla con toda formalidad”, ya que esto implicaba gozar de ciertos privilegios “espirituales y grandes tesoros de Indulgencias, absoluciones, y Jubileos que se gozan y encierran en la cofradía”.¹³

Mayordomos, Hermanos mayores y párrocos se constituían de esta manera en mediadores entre una Iglesia “institucional” y las prácticas locales de la feligresía. A través de ellas se canalizaba la devoción de los fieles, su participación en ámbitos como las cofradías daba entidad a las devociones y creencias locales, las legitimaba dentro de la estructura eclesiástica e, incluso más, los devotos podían obtener beneficios espirituales de ellos.

En este devenir, el caso de la Capilla de Las Palmas muestra claramente la capacidad mediadora del Ayudante de cura, Bernabé Moreno. Moreno conocía la actividad de los feligreses del templo y su devoción y asistencia al culto de la Virgen del Rosario. Por ello decidió interpelar a las autoridades para dar una “oficialidad” a la hermandad ya constituida en los hechos. Por otra parte, son los fieles, según Moreno, quienes le piden que canalice sus deseos de obtener la autorización diocesana a través de una petición formal. Es probable además, que Moreno considerara que dicha gestión

¹⁰ AAC, Legajo 13, Tomo I, 28/02/1722.

¹¹ AAC, Legajo 13, Tomo I, 28/02/1722.

¹² AAC, Legajo 13 Cofradías, Tomo I, 30/09/1778.

¹³ AAC, Legajo 13 Cofradías, Tomo I, 30/09/1778.

le posibilitaría estrechar vínculos en la comunidad y, de esta forma, legitimar y consolidar su autoridad.¹⁴

Como hemos anticipado, tanto la mediación de estos personajes como las relaciones que se conformaron en el seno de las cofradías, nos invitan a pensar que pertenecen a lo que Taylor ha definido como la zona de contacto entre la iglesia “institucional” y las prácticas locales, un lugar liminar, de intersección entre diferentes actores e ideas y donde se establecen relaciones de imposición, resistencia o aceptación (Taylor, 2000: 186). Ello se vio complejizado por su estructura formal, ya que había en ellas funciones específicas que correspondían a determinadas jerarquías. No era lo mismo ser Capellán, Ministro de Novicios o Mayordomo de la cofradía.

En este sentido, la mayordomía de una cofradía implicaba no solamente ser el responsable de una devoción, sino ocuparse de temas más terrenales, y que muchas veces involucraban instancias de conflicto y negociación con las autoridades diocesanas o los superiores regulares. La evidencia con la que contamos se orienta en este sentido.

Entre los casos disponibles, el de la Cofradía del Santísimo Sacramento resulta por lo demás ilustrativo. Dicha cofradía funcionaba en la Catedral de Córdoba, donde en 1785 su Hermano Mayor, Don Josef Prudencio Xijena –quien además era Sargento Mayor y Regidor por lo que su posición en la sociedad cordobesa era preeminente– reclamaba al Provisor de la Diócesis obligara a la Priora del Convento de Santa Catalina de Siena, Madre María Bernarda de la Santísima Trinidad, a saldar una deuda que tiempo atrás el Convento había contraído con la Hermandad.¹⁵ Según el escrito, el crédito habría sido otorgado a la Priora anterior del Convento. La deuda consistía en 364 pesos y dos candeleros de plata. Una suma no menor si consideramos que unos años más tarde el salario de un médico en Córdoba era de 300 pesos anuales.¹⁶

El reclamo desató un conflicto entre ambas instituciones, y provocó una vehemente respuesta por parte de la Madre Priora, quien negaba la deuda por falta de registros.

¹⁴ William Taylor sugiere que “los mayordomos y otros funcionarios de las cofradías y hermandades de las parroquias con frecuencia eran líderes en la devoción a un santo en particular, fiesta o aspecto de la liturgia [...] tenían algunos poderes de supervisión sobre tales cofradías, estos funcionarios estaban en contacto permanente con la jerarquía de la Iglesia, así como con las prácticas religiosas locales.” (Taylor, 2000: 192).

¹⁵ AAC, Legajo 13, Tomo I, 1785.

¹⁶ AHMC, Actas Capitulares, f. 142r, 1815.

Así como este tipo de conflictos no eran ajenos al espacio de las cofradías y al contacto con distintos ámbitos eclesiásticos, eran también espacios centrales para la sociabilidad en las comunidades de antiguo régimen. Los vecinos se reunían en la iglesia, y la participación en cofradías se tornaba un escenario propicio para la configuración de prácticas relacionales. Las relaciones que se entablaban en los templos no solamente involucraban a los fieles con el cura párroco o sus ayudantes, sino que también implicaban un reconocimiento de las autoridades y sus mandatos sociales.

De hecho, los fieles identificaban al cura y, en menor medida, al mayordomo, como líderes en la comunidad, pero también se enteraban por ellos de Autos y Comunicaciones de los provisos y obispos de la diócesis. Mientras que, por su parte, dichas autoridades se anoticiaban de las prácticas de estas comunidades a través de la mediación de estas figuras intermedias dentro de la feligresía, que les proveían información. La interacción de todos estos actores, que intervenían en el ámbito cofrade, formaba parte de las configuraciones propias de la zona de contacto al decir de William Taylor.

Cuando en 1792 el Obispo Mariano Moscoso prohibía, escuchando los deseos del Gobernador Intendente Sobremonte,¹⁷ las funciones nocturnas en los templos, la medida despertó una serie de reclamos de los curas y religiosos de la diócesis. Una encuesta había sido confeccionada a todos los cuerpos eclesiásticos a fin de saber si la veda de celebrar la eucaristía de noche había sido efectiva. Y los hermanos cofrades iban a ser uno de los tantos actores que elevaron la voz contra la supresión de las veladas nocturnas, interpelando a la autoridad eclesiástica.

Ante esta consulta, los curas rectores de la Catedral de Córdoba manifestaban que “en todo el tiempo, que las dichas funciones han estado suspensas por orden de V.S. hemos observado una general, y lastimosa desolación de los templos, sin embargo de celebrarse en ellos por la tarde aquellos mismos ejercicios piadosos, que practicados de noches los llenaban antes”.¹⁸ Y los de La Rioja se preguntaban “si esta prohibición es

¹⁷ Según Cayetano Bruno, Sobre Monte le había “sonsacado” disposiciones prohibitivas al Obispo antes de su llegada a Córdoba, cuando recién había aceptado la mitra, y se encontraba bajando de Charcas a su nueva diócesis. Bruno también sugiere que años después Moscoso reconoció “haber suscripto la prohibición ‘recién llegado a la diócesis, y sin el conocimiento práctico que engendra la experiencia’” y lamentaba la intervención del Gobernador en asuntos de estricto fuero eclesiástico. (Bruno, 1970: 479-480).

¹⁸ AAC, Legajo 17, Visitas Canónicas.

llevadera en este país tan corto de vecinos, teniendo estos, por la constitución del lugar, sus mayores tareas en sus chacras y viñas, que no las pueden desamparar sino de noche [...]”.¹⁹

Estas opiniones provocaron la revocación del edicto en 1795 en “observancia de rebajar en mucha parte; y aun embaraza la piedad y devoción de los fieles”.²⁰ En el camino que llevo al Obispo a rever su orden, las cofradías también fueron consultadas. Por ejemplo, la Cofradía dedicada al Santísimo Rosario que funcionaba en el Convento de la Orden Franciscana de la ciudad de Córdoba pensaba que la disposición de Moscoso iba en detrimento de la concurrencia de los hermanos a las ceremonias organizadas por la Cofradía.

Ello en tanto argumentaban ser “gente de oficio y esclavos” que en el día trabajaban teniendo sólo libre la noche²¹ y porque en las noches se les agregaban “muchos, y muy distinguidos señores de esta ciudad, sin avergonzarse de hacer un cuerpo con nosotros y cargar nuestro Pendón”.²² Es significativo pensar, a partir de este fragmento, en otro aspecto que hasta ahora no hemos abordado y que rodea a estas asociaciones. Nos referimos a su representación como medios de subversión del orden social. A través de la participación en las ceremonias nocturnas, los esclavos de la Diócesis cordobesa “se igualaban” de alguna manera a la gente decente de la parroquia. La noche contribuía así a disolver las distinciones sociales, por lo menos durante las ceremonias.

En definitiva, todas estas consideraciones entraban en juego en esta zona de contacto, y contribuían a la conformación de lazos identitarios dentro de la comunidad. Ser cofrade significaba reconocerse como parte de un grupo de fieles, como devoto de una advocación específica, sujeto a autoridades locales, y aceptar y reproducir ciertas prácticas de religiosidad. Prácticas que forman parte de la identidad de la comunidad de fieles del obispado cordobés y que están relacionadas con la devoción a santos vírgenes impulsadas por las órdenes religiosas.

Presentemos un caso que ilustra lo que afirmamos con una claridad mayor. La manera en que en 1786 el Provisor de la Diócesis, el cordobés Nicolás Videla del Pino, decide interpelar a los feligreses cordobeses ante un robo en la Cofradía del Rosario de

¹⁹ AAC, Legajo 39, Tomo I, 22/07/1795

²⁰ AAC, Legajo 39, Tomo I, 30/03/1795

²¹ AAC, Legajo 39, Tomo I, 04/08/1792.

²² AAC, Legajo 39, Tomo I, 04/08/1792.

naturales nos advierte nuevamente sobre las relaciones jerárquicas y desiguales que existían entre la feligresía y las autoridades diocesanas. Asimismo, constituye un claro indicio de la forma en que las cofradías se erigían como un marco propicio para el control social por parte de las jerarquías eclesiásticas.

La Hermandad del Rosario funcionaba en el Convento de Santo Domingo de la ciudad de Córdoba. De allí desaparecieron 214 pesos y 7 reales que la cofradía guardaba en una caja adentro de la alacena.²³ Enterado de este robo, el Provisor recurría en esta ocasión a una normativa canónica que provenía de tiempos medievales: el anatema. Este era un recurso que ya había sido utilizado en Córdoba en otras ocasiones de robo, y que se establecía como un “auxilio espiritual” de los jueces eclesiásticos hacia la justicia secular. Con esta censura “se procuraba recuperar cosas robadas (*de rebus furtivis*) amenazando a los sospechosos con el anatema en caso de contumacia” (Agüero, 2009: 223).

Videla del Pino envía una carta a los curas para que sea leída en la Iglesia Catedral y en la de Santo Domingo, instando a que el culpable del siniestro devolviese el dinero, o a que aquel vecino que supiera algo sobre este hecho lo denunciase. La carta prosigue exhortando a los fieles a esclarecer el suceso bajo la amenaza de realizar una excomunión pública y general.

El Provisor recomendaba a los Curas Rectores y Tenientes de curas que en los días festivos subsiguientes realizaran una ceremonia que, pese a la extensión del texto, vale la pena describir:

“que en las expresadas Iglesias a las misas mayores en los tres días festivos siguientes, teniendo una cruz cubierta con velo negro, y un Acetre de Agua, y candelas encendidas os anatematicen, y maldigan con las maldiciones siguientes: malditos sean los dichos excomulgados de Dios, y de su bendita madre. Amén. Huérfanos se vean sus hijos, y sus mujeres viudas=Amén=el sol se les oscurezca de día, y la luna de noche. Amén= Mendigando anden de puerta en puerta, y no hallen

²³ Para tener una idea clara de la valoración de la cifra sustraída podemos contrastarlo con algunos precios y salarios de la época. En principio es necesario aclarar que la moneda corriente tenía un valor de 1 peso igual a 8 reales plata. 214 pesos era un monto significativo si tenemos en cuenta que el sueldo anual de un Peón rural era de 8 pesos mensuales, 96 anuales suponiendo que el salario era percibido por el trabajador durante todo el año (Johnson, 1990: 139). Sabemos, además, que en 1815 el Cabildo de Córdoba estipula que el salario anual de un médico titular sería de 300 pesos. Por ese mismo tiempo algunos enseres del hogar que podían estar presentes en una vivienda también nos permiten trazar una comparación. Una guitarra salía 3 pesos, una montura 27 pesos (Barba, 1999), y un par de botas 2 pesos (AAC, Leg. 2, t. I, (1693-1835) "Inventario de tasación de los bienes que quedaron por fallecimiento del Alguacil mayor Dn. Antonio de las Heras").

quien les haga bien=Amén= La maldición de Sodoma, y Gomorra, Datán y Abirón que por sus pecados los trago vivos la tierra vengan sobre ellos. Amén=con las demás maldiciones del psalmo Deum Laudeum meam netauresis, y dichas las expresadas maldiciones lanzando las candelas en el agua digan Así como estas candelas mueren en esta agua mueran las animas de los tales excomulgados, y desciendan al infierno con [¿] Judas Apostata=Amén y no dejen de así cumplirlo hasta que por Nos otra cosa le mande”²⁴

El extracto que copiamos de este ritual es común a otros casos de esta práctica en el Obispado, y con seguridad a otros espacios, ya que su instrumentación se basaba en disposiciones regias y ordenamientos de cortes (Agüero, 2009). La ceremonia en sí arroja ciertos aspectos de las prácticas de religión en el espacio analizado que vale la pena destacar. En principio imaginamos una escena lúgubre, con velas, bañado de la luz tenue y sombría que suelen tener los templos, y colmada de gente mirándose unos a otros para encontrar al culpable.

Es interesante además observar que la utilización de este recurso seguramente nos habla del temor de los fieles a ser excomulgados, un temor que estaba por encima de a la idea de ser culpado por un robo. En nuestra opinión, esta circunstancia alude directamente al peso que la religión católica tenía en la feligresía local y al efecto coercitivo que poseía.

Esta ritualidad además sugiere la pretensión, al menos dentro del templo y durante la misa, de las autoridades de marcar una distancia entre los curas y la feligresía. El cura no solamente era el buen pastor dedicado a la cura de almas, sino que era el representante de Dios y como tal tenía la potestad de castigar con vehemencia a la grey “descarriada”. Por otra parte, la excomunión pública y la maldición en el templo implicaban a toda la feligresía. No se limitaba a buscar y amenazar a los sospechosos, sino que pretendía mostrar a toda la comunidad el poder de los eclesiásticos para que, ante la amenaza de excomunión, se delatara al autor del robo.

Y este poder o control del sacerdote de la comunidad puede vincularse además con la idea del temor a Dios, presente en pasajes del Nuevo Testamento que aconsejaban atender a la propia salvación “con temor y temblor”.²⁵ Según Alejandro Agüero, no es posible saber “el poder coercitivo de estas imprecaciones lanzadas con la mayor solemnidad ante una comunidad de fieles” (Agüero, 2009: 225), pero aún así

²⁴ AAC, Legajo 13, Tomo I, 02/12/1786.

²⁵ Nuevo Testamento, Filipenses, 2. 12.

acordamos con él en que esta práctica respondía a una “cosmovisión que unía a todas las criaturas bajo el deber de obediencia divina” (Agüero, 2009: 226).

En este sentido, consideramos que el caso citado muestra que la obediencia era una parte constitutiva de una identidad, que no se basaba sólo en representaciones, sino que también era definitoria de prácticas. Hemos advertido en este apartado, la manera en que las cofradías se instituyeron en el espacio cordobés como instituciones coloniales que encausaron las relaciones sociales y forjaron lazos identitarios. Como zonas de contacto, estos espacios de interacción, conflicto y negociación fueron contribuyendo así a la conformación de una religiosidad católica local, que canalizó el control social de la feligresía por parte de las autoridades eclesiásticas, tal como profundizaremos a continuación.

Sociabilidad en la zona de contacto

En el apartado anterior vimos como las cofradías pueden ser consideradas como instituciones de tipo tradicional, cuyas redes relacionales y de solidaridad entre sus miembros son rasgos antiguos de la experiencia asociativa; a diferencia de las asociaciones posrevolucionarias que legitimaban la nueva identidad republicana (González Bernaldo, 2001: 114). Sin embargo, la Cofradía de San Benito, ó del Cordón, que analizaremos en seguida, al igual que muchas hermandades de este tipo,²⁶ pervivió en el espacio cordobés aún después de la Revolución de Mayo.²⁷ Esta continuidad es indicativa de la funcionalidad y el rol que las mismas habían adquirido.

En la Cofradía del Cordón, un conflicto en torno a las funciones de las prebendas de los cofrades nos permite acercarnos a los vínculos relacionales que establecían los hombres que participaban en esta asociación. La Cofradía de San Benito funcionaba en

²⁶ Éstas ya habían sobrevivido al ataque de las Reformas Borbónicas, que habían apuntado especialmente contra este tipo de manifestaciones de religiosidad –alejada de prácticas de religiosidad más ilustradas e intimistas- sin mucho éxito en su intento por acabar con ellas (Rosal, 2009: 170).

²⁷ La pervivencia de este tipo de asociación es muy interesante y son realmente pocos los estudios que se dedican a seguirlas y analizarlas a lo largo del tiempo, advirtiendo los cambios y continuidades. Un caso de este tipo de estudios es el de Enrique Quinteros sobre la Cofradía del Santísimo Sacramento. En esta cofradía Quinteros destaca el reemplazo a fines del siglo XIX de la figura del mayordomo, por la de capellán. Esta modificación, que implicó que la dirección y administración de la hermandad pasara a manos del clero, podría dar cuenta de un proceso de clericalización de la Iglesia en un contexto de secularización y laicización (Quinteros, 2010).

la Iglesia de San Francisco y formaba parte de esa Orden. La pertenencia de una cofradía, o su fundación misma, en torno a una orden regular estaba vinculada a la identificación de los miembros de la hermandad con la orden, seráfica en este caso, y con los santos y devociones que la orden auspiciaba.

Había sido fundada en el siglo XVIII –en 1757²⁸–, y tenía una particularidad: los obispos diocesanos no podían hacer Visitas a la institución, que quedaba legalmente desligada de autoridad diocesana y era controlada por los preladados de la orden franciscana. Los frailes franciscanos eran los encargados de controlar la cofradía, y esto reforzaba la idea de que la agrupación dependía de la Orden y no de los obispos, desoyendo lo mandado por Trento en cuanto a que eran los Obispos quienes debían efectuar Visitas a las cofradías que no estaban bajo la protección del propio rey (Martínez de Sánchez, 2006: 108 y 109).

Pese a que por advocación y tradición generalmente se la identificaba con los negros –San Benito de Palermo era de origen esclavo y se lo considera protector de los pueblos negros–, la de San Benito de Córdoba era una cofradía mixta en la que aparecen miembros destacados de la élite local participando de sus actividades. Se mezclaba así la pertenencia natural con la voluntaria, lo cual no fue regla general en las sociedades de Antiguo Régimen (Martínez de Sánchez, 2006: 74). Pero además esta circunstancia parece indicar que la cofradía, como espacio relacional, o zona de contacto, propiciaba, en este caso, la interacción de diferentes grupos sociales en torno a la orden franciscana y a las personas que convocaba. Recordemos que en el apartado anterior vimos cómo los esclavos de la Cofradía del Rosario, gente de oficio y esclavos, eran acompañados durante las ceremonias nocturnas por la gente distinguida de la parroquia.

Resulta interesante destacar que dentro de esta cofradía actuaba un subgrupo de la comunidad africana cordobesa –compuesta en su mayoría por originarios de Angola y Guinea– que nombraban un “rey” y “una reina”, quienes, en tanto jefes de esa colectividad, representaban el poder político dentro de su etnia (Martínez de Sánchez, 2006: 104). No tenemos mayor información sobre las funciones de estas dos autoridades de la parcialidad afrodescendiente de la cofradía, de la configuración del patrón de dualidad entre sexo masculino y femenino, ni del proceso eleccionario que llevó a este particular liderazgo.

²⁸ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Individuos de la Cofradía de San Benito y cuentas de la misma Cofradía”, 1825.

Aunque la comparación con la elección de autoridades étnicas en las comunidades indígenas andinas nos lleva a pensar que esta lógica no respondía a patrones españoles sino que “refleja no sólo la concesión conveniente del cura [y del encomendero], sino justamente la actualización en el contexto colonial del principio de dualidad que estructuraba la organización del mundo y del poder en los Andes” (Caretta-Zacca, 2011:67). En el caso de los esclavos probablemente estos líderes étnicos respondían a una cosmovisión del mundo que se alejaba de los parámetros católicos y se acercaba a la configuración tribal africana. Configuración que cobra sentido al pensar en la zona de contacto como un lugar para la reapropiación y resignificación de ideas y prácticas que circulan en este espacio liminar. Las representaciones de estos esclavos no entraron en tensión con los parámetros católicos, sino que invocaba una presencia conjunta. En la cofradía podían establecerse relaciones duraderas entre distintos actores, dado que en su interacción fueron soldando nuevos sentidos y prácticas sociales e identitarias.

En 1817 el Mayordomo principal y los vocales de la Junta de la Archicofradía de San Benito²⁹ escriben una nota al Provisor del Obispado de Córdoba–Benito Lascano para informarle sobre los últimos acontecimientos. El sábado 3 de septiembre a la noche el Capellán y otros cofrades congregados en la hermandad habían cometido algunas faltas “en no asistir a los actos espirituales”.³⁰ Los vocales de la Cofradía se habían quejado de este proceder ante los responsables, quienes “contestaron con humanidad, expresando los imposibles que habían tenido para no asistir”.³¹ El problema no hubiese tenido mayores repercusiones si no hubiese sido porque el Mayordomo de Ánimas, Manuel Antonio Echenique:

“qe fue uno de los exortados no solo por haber faltado [...], sino tambien a los que eran correspondientes a su empleo, lejos de escusarse con aquella modestia debida, tubo la osadía de lebanar la vos dando golpes en la mesa, y otras acciones indecorosas que sin embargo de haberle requerido el dicho P. Capellan que se contuviese no lo quiso verificar”.³²

Echenique fue castigado y obligado a pedir perdón, pero se negó a hacerlo. Ante esta desobediencia, la Junta le pidió al Ministro de Novicios que se asegurase de que

²⁹ Encontramos en las fuentes indistintamente la denominación de Cofradía y Archicofradía para referirse a la misma institución.

³⁰ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

³¹ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

³² AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

Echenique pasara un tiempo rezando para arrepentirse. Sin embargo, Echenique también se negó a este último castigo. Ante esta actitud del Mayordomo de Ánimas, la Junta decidió “en virtud de esto se sirviesen los Hermanos vocales asistir al cuarto de la Cofradía donde es de costumbre celebrar las juntas para imponerle la pena que dicho hermano merecía por rebelde desvergonzado, e inobediente”.³³

Después de la deliberación, se acordó hacer una votación para decidir si se lo deponía de sus funciones o no. La votación se hizo “no con el rigor que mandan las constituciones que dicen que al hermano inobediente se vorre de la Cofradía, sino congraciando con el parecer del referido P. Presidente”.³⁴ El resultado fue unánime: Echenique debía abandonar su puesto en la Cofradía de San Benito.

Concluida la votación, el Presidente de la Orden Franciscana³⁵ intentó anular el Capítulo “sin respetar a la dicha junta ni arreglarse a lo dispuesto en dichas constituciones”.³⁶ ¿Por qué habría de anularlo? ¿Qué motivó este cambio de opinión cuando el parecer del Presidente había sido consultado sobre la votación? ¿Acaso se habría confiado que la decisión beneficiaría a Echenique? No podemos asegurarlo, pero creemos que es atinado pensar que Echenique y el Presidente franciscano estaban vinculados por una amistad, un vínculo más fuerte que hizo que este último, que no había tenido más opción que autorizar la votación, se embarcase luego en una polémica que no terminó allí. Otra hipótesis que no estamos en condiciones de probar, pero que sería interesante seguir indagando, es hasta qué punto este conflicto no es sólo el emergente de conflictos internos en el convento franciscano, que seguramente no estaba exento de la formación de facciones rivales.

Cabe recordar que los Echenique eran una familia perteneciente a la elite cordobesa que manejó “la política local hasta casi finalizar el siglo [XVIII]” (Punta, 1997: 245) y que tenía un peso muy fuerte en la ciudad, cuestión que también podría haber entrado en escena al considerar el Presidente la expulsión de Manuel Antonio.

³³ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

³⁴ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

³⁵ En el documento analizado no se hace explícito en ningún pasaje el nombre del Presidente, pero queda claro que se trataba de la autoridad máxima del Convento Franciscano. En 1812 el Presidente de la orden era Fray Juan de Dios Bilches, no sabemos si lo era en 1817, pero es posible que haya sido el mismo. AGN, Sala IX, 31-9-4 División colonia-Sección Gobierno justicia.

³⁶ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

El Provisor de la diócesis, Benito Lascano, consultado sobre este conflicto decidió intervenir. Lascano respondió a la misiva exhortando a los cofrades a “restituir el orden” y “cortar todo tipo de desaveniencias, tan perjudiciales en estas corporaciones”.³⁷ Para ello, pedía que se convocase a otra Junta donde estuviera presente un “diputado”³⁸ de la diócesis para asistirlos en la decisión, pero con la voluntad de no innovar, perturbar, ni alterar el ejercicio de la Cofradía.

Ante la sugerencia del Provisor Lascano de constituir una nueva junta, el Mayordomo Principal –Juan José Velez- le escribía para informarle que el Presidente de la Orden “no solo no admitía la referida convocación de hermanos, sino que siempre que llegara a su noticia, que en otra cualquiera parte nos reuniésemos, haría venir soldados, y nos mandaría a la cárcel”.³⁹ Velez le informaba, además, que él mismo había sido expulsado por el Presidente al plantearle la constitución de una nueva junta que contaría con la presencia de un representante de la diócesis. Y explicaba que esta actitud autoritaria no era poco común por esos tiempos. La Revolución había interrumpido, entre otras cosas, la comunicación de las órdenes regulares con sus superiores en la Península, y las autoridades de las órdenes se habían beneficiado de esta libertad de acción.⁴⁰

Ante esto, el Provisor Lascano responde enérgicamente y en sus líneas se puede ver la preocupación del secular por sujetar esta institución -que dependía de los franciscanos- a su propia autoridad. Benito Lascano le explicaba así al Reverendo Padre Presidente de San Francisco que su intervención era sólo “en recurso de partes, sin degradarme con mezclarme en lo económico de su casa. Entienda también que he de sostener sus privilegios legítimos, mas no, sus arbitrariedades, y he de contener también a V. P. el nuevo insulto, con que pretende igualar su autoridad a la mía”.⁴¹

El Provisor diocesano exponía en la carta las numerosas ocasiones en las que el Presidente de la Orden Seráfica había objetado la sujeción de los regulares al clero secular. En una de estas oportunidades, el Presidente había celebrado la decisión del

³⁷ AAC, Legajo 13, Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

³⁸ La palabra no refiere al término en sentido moderno, sino que así está expresada en la fuente y, a nuestro entender, se trataría de un delegado o representante.

³⁹ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

⁴⁰ Para la suerte de los regulares cordobeses ver: Ayrolo (2010).

⁴¹ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

Congreso de suprimir la Comisaría de Regulares.⁴² Finalmente, Lascano acusaba al Presidente de no haber hecho más que “avivar mas las desaveniencias que un altibo ha causado en la cofradia a la sombra del abrigo que ha hallado en V. P. contra la proteccion justa, que ha merecido en esta curia aquella corporacion”.⁴³

El conflicto desatado en torno a la supresión de Echenique en el cargo de Mayordomo de Ánimas de la Cofradía de San Benito nos permite vislumbrar algunos aspectos de la sociabilidad y la reconfiguración política en la Córdoba posrevolucionaria. Si acordamos “que la brutalidad, en la misma medida que la afabilidad, es una forma de sociabilidad” (González Bernaldo, 2007: 70), bien podríamos decir que este espacio social traduce vínculos que se relacionan con intercambios donde la violencia –simbólica, de abuso de autoridad, en este caso– también forma parte de las relaciones entre las personas, e incluso las estructuran. El Presidente de la Orden Franciscana vetó la decisión de expulsar a Echenique, basado seguramente en un lazo personal con él, o con algún arreglo especial entre ellos, y de esa manera se impuso frente a la Junta de cofrades.

Luego, el mismo Presidente es quien expulsa al Mayordomo Principal –Juan José Velez– por solicitar la intervención del Provisor de la diócesis, marcando de esa manera su autoridad y su jurisdicción nuevamente. Por otra parte, Lascano, quien ocupaba dentro del clero secular un lugar de importancia en la mitra cordobesa, y que en ese momento tenía a su cargo la administración de la diócesis por falta de un obispo, intentaba imponer su autoridad frente al regular, a quien consideraba sujeto a él por la caducidad de la Comisaría de regulares, y la retroversión de las potestades que ésta tenía en los obispos, o quienes hacían sus veces.

Y no es casual esta actitud en Lascano si pensamos que en su camino hacia la silla de Provisor había hecho gala de una gran habilidad relacional. Aliado del Gobernador-Intendente Díaz, apoyó en 1816 una petición de éste al Congreso de

⁴² La Comisaría General de Regulares se había creado en 1814 en un intento por regular a este sector del clero. El presidente de esa organización, el comisario, debía velar por la organización y el normal funcionamiento de todos los conventos regulares masculinos en la provincia. La experiencia es breve, dura de 1814 a 1816. Tras su supresión, las órdenes quedaron bajo la jurisdicción de los provisos y gobernadores del obispado y, eventualmente, del patrono local, o sea de los gobernadores (Ayrolo, 2007: 107).

⁴³ AAC, Legajo 13 Cofradías, “Desacato del Mayordomo de la Cofradía de San Benito”, 1817.

Tucumán por la destitución y el arresto del Obispo Orellana acusándolo de traidor a la patria (Bruno, 1970: 297-306).

De igual modo, las prácticas de sociabilidad observadas en esta hermandad refieren a “grupos de referencia” (González Bernaldo, 2001: 40) más amplios. El Presidente de los franciscanos formaba parte del clero regular. Desde la implementación de las Reformas Borbónicas en los territorios coloniales, las órdenes regulares estaban sumergidas en una crisis muy profunda al punto de correr riesgo su pervivencia en América. No sólo los jesuitas habían visto cómo se desmoronaba su orden tras la expulsión, sino que el resto de los regulares estaban perdiendo espacios de poder. La Revolución no hizo más que agravar esta situación, ya que las ordenes regulares quedaron totalmente incomunicadas con la Península y por ende respecto de sus superiores generales.⁴⁴ En su trabajo sobre la Provincia franciscana de Asunción, Jorge Troisi Melean concluye que coyunturas críticas, como la guerra de independencia, habían exacerbado antiguas y nuevas rivalidades dentro de la orden, y considera que los conventos no eran sectores aislados de la sociedad colonial “y, por lo tanto estaban atravesados por los mismos conflictos que sucedían fuera de ellos” (2006: 127).

Quien salió beneficiado de esta situación de decadencia del clero regular fue el clero secular. Benito Lascano pertenecía a este grupo y respondía a sus intereses. Los clérigos diocesanos ocuparon los espacios de poder que antes habían ocupado los regulares. Particularmente en Córdoba, el clero cordobés –secular- “no sólo hizo posible que la religión fuese el cemento social y la base moral de la virtud ciudadana, sino que colaboró de forma invalorable e incuestionable con la construcción de la provincia-diócesis, ayudando a hacerla creíble y viable” (Ayrolo, 2007: 212). Como Provisor, Lascano actuaba de acuerdo a la pertenencia a su grupo identitario y a sus intereses personales: el clero regular debía sujetarse al secular, y así lo expresaba con sus acciones y sus cartas.

Como contrapunto, la lógica asociacionista surgida al calor de la Revolución Francesa, o en Buenos Aires a raíz de la Revolución de Mayo, remiten a la llegada de la “modernidad” política a través de nuevos espacios de sociabilidad. Sin embargo, nos parece pertinente aquí presentar una pregunta que se hacía Maurice Agulhon sobre el asociacionismo posrevolucionario en Francia, pero que bien podría aplicarse para el caso analizado. Allí se preguntaba y respondía “¿por qué la política penetraba así en la

⁴⁴ Para un marco general de la crisis de las órdenes regulares en el territorio ver: Ayrolo (2009).

vida de las asociaciones, cuyos estatutos, cuando existían, en su artículo principal insistían en la amistad y la distracción y proscribían la política? Evidentemente, porque ésta no podía expresarse en otra parte” (Aguilhon, 2009: 123). Recordemos que no había partidos políticos en la época analizada, ni la política existía como actividad en el sentido moderno del término y que la política se expresaba por canales como las cofradías.

Pero además, creemos que al desarmarse la lógica de funcionamiento de esas instituciones era difícil evitar la reproducción de las luchas facciosas. Las cofradías, como ámbito corporativo se presentaban como un canal asociativo, intersticio de participación “política”, que permitía a sus participantes construir identidades grupales. También reproducían los conflictos del exterior presentando un nuevo escenario para dirimirlos.

Es necesario aclarar que creemos que, si bien se enmarca en el período posrevolucionario, la cofradía analizada no se distingue de prácticas de sociabilidad tradicionales propias del Antiguo Régimen. Aquí, las jerarquías, la estructura formal y los vínculos que se establecen no corresponden a esos vínculos nuevos mediante los cuales los espacios de socialización se cruzan con el lenguaje de la sociedad-nación como fundamento del poder político, tal como sucedió en la ciudad de Buenos Aires (González Bernaldo, 2007: 40).

Acordamos con Valentina Ayrolo cuando sostiene que “avanzado el siglo XIX, los espacios de sociabilidad en los que podían encontrarse los hombres ‘de razón’, seguían siendo los mismos del período colonial, lo que muestra una sociedad que seguía funcionando de forma ‘tradicional’” (Ayrolo, 2005-2006: 19). Con todo, la persistencia de estas formas asociativas no inhibió la creación de otras más modernas en sus concepciones de funcionamiento o por lo menos en la enunciación de las mismas: nuevos espacios -desde las voces que encarnan *lo público* o el *bien público*, como es el caso de la Sociedad de Beneficencia Espiritual presentada por José Saturnino de Allende- y “formas subterráneas de encuentro e intercambio, así como la aparición continuada de periódicos, nos muestran un espacio político social vivo y en transformación, hacia formas de convivencia social que han sido denominadas como ‘modernidad’” (Ayrolo, 2005-2006: 40).

Pensamos, en función de lo analizado en este trabajo, que probablemente las formas de sociabilidad presentes en las cofradías, y tendientes a “moldear” a la feligresía en un marco de control social y obediencia hacia las autoridades eclesiásticas,

contribuyeron a la convivencia social por la que se abogaba a partir del siglo XIX. Y que ello puede estar relacionado con la nueva legitimidad que Córdoba había querido arrogarse, una vez roto el pacto revolucionario, frente al resto de las provincias -sobre todo frente a Buenos Aires-.

En efecto, la elite cordobesa intentó mantener la gobernabilidad de esta provincia-diócesis,⁴⁵ al decir de Valentina Ayrolo, fundándola “en una identidad local preexistente y un modelo ciudadano que implicaba la convergencia de virtudes cívicas y principios religiosos” (Ayrolo, 2007: 170). Y en esto la Iglesia jugó un rol fundamental, ya que “actuó como mediadora y fuente de legitimidad” (Ayrolo, 2007: 170). Es posible pensar que, en Córdoba, las elites urbanas –entre las que el clero secular se encontraba- continuarán ocupando espacios de poder y dejando escaso lugar para el debate y la discusión política (Ayrolo, 2000: 161-175). Y, en este sentido, la participación en instituciones tradicionales, como las cofradías, fue funcional a la conformación de un orden social con visos de “convivencia pacífica” basada en la obediencia y el control social de la comunidad de fieles.

Reflexiones finales

Planteábamos en la introducción que el estudio de las cofradías en el ámbito del Obispado de Córdoba nos permitía acercarnos a las prácticas de religiosidad local. Sobre todo hemos elegido centrarnos en la sociabilidad surgida al calor de la participación en las instituciones cofradiles y, en forma subsidiaria, a las prácticas relacionales al interior de las mismas.

Hemos considerado estas instituciones asociativas como zonas de contacto, en tanto espacios de interacción donde se daban procesos de convivencia, negociación y conflicto entre diferentes agentes involucrados. Las cofradías eran así un lugar de encuentro entre los fieles y las autoridades eclesiásticas, donde la intermediación de curas párrocos, ayudantes y mayordomos dinamizó y canalizó dicho encuentro.

Con respecto a la religiosidad enmarcada en estas instituciones laicas encontramos que el control social por parte de las autoridades diocesanas era un rasgo sobresaliente de las mismas. La feligresía se encontraba de alguna manera “controlada”

⁴⁵ Concepto utilizado por Valentina Ayrolo para designar a la unidad político-administrativa de la Provincia de Córdoba durante las autonomías provinciales. Ayrolo, V., *Funcionarios de Dios...* op. cit.

al ser miembro de una cofradía. Esta membresía los ponía en contacto con los mediadores quienes transferían muchas veces la voluntad de obispos y provisosores, con lo que estos fieles reconocían e identificaban a la autoridad. Asimismo, su encuadre dentro de una hermandad los sujetaba a la mirada atenta de los agentes de mediación y, por ende, de la autoridad.

Esto fue claramente palpable en el caso del recurso de anatemización por parte del Obispo en 1786 ante un robo en la Cofradía del Rosario. En este sentido coincidimos con Alejandro Agüero en considerar que en esta práctica “convergían el poder punitivo espiritual y el temporal” (Agüero, 2009: 229). Las formas de sociabilidad en el marco de las hermandades analizadas se distinguen por prácticas jerárquicas y desiguales. Una sociabilidad que refiere a formas más cercanas al antiguo régimen que a la modernidad política.

Estas consideraciones hacen también a la identidad de la comunidad de fieles del obispado. En tanto feligreses y vecinos, las relaciones sociales que se tejían en el seno de la comunidad responden a formas coloniales, tradicionales, que por el momento, y hasta bien avanzado el siglo XIX tendrán, en el Obispado cordobés, una fuerte persistencia.

Este espacio liminar que fueron las cofradías de finales del siglo XVIII y principios del XIX en la diócesis mediterránea nos permitió, por otra parte, observar la tensión y negociación entre la cofradía y las autoridades diocesanas y regulares. Y podríamos pensar que esto se constituyó en una retroalimentación entre la esfera “político-administrativa” y la identitaria. Esto es, la conformación del poder de dichas cofradías -sus vínculos con las autoridades eclesiásticas en general (definición de atribuciones y esferas, vínculos económicos, de sociabilidad, etc.)- quedó enlazada a la construcción de un marco unificador de la identidad.

En definitiva, la canalización de conflictos políticos a través de las cofradías, viabilizó el control social de la feligresía a la vez que permitió cristalizar y construir espacios de poder que trascendían el plano social. También en este sentido, la elite cordobesa se sirvió de esta construcción en la posrevolución. En el obispado cordobés, la política se expresaba en ámbitos como las cofradías, porque en ellas se dieron instancias de expresión y resolución de alianzas y conflictos políticos y sociales.

Bibliografía

- Agüero, Alejandro (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, pp. 203-230.
- Aguirre, Salvador (2010) “Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas”, *Fronteras de la Historia*, vol. 15, n° 1, pp. 135-156.
- Agulhon, Maurice (2009) *El Círculo Burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Arias de Saavedra Alias, I., M. L., López-Guadalupe Muñoz (2002) *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada.
----- (1994) “El expediente general de cofradías (1769-1784). Propuestas para su estudio” en *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*, Vol. I, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Ayrolo, Valentina (2007) *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
------(2010) “La reforma sin reforma. La estructura eclesiástica de Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX.”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n° 47, pp. 273-300.
------(2009) “La travesía de la ‘Iglesia’ del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo entre la colonia y la Nación” en Peraro, Maria A. (organizadora), *Igreja Católica e os cem anos da Arquidiocese de Cuiabá (1910-2010)*, Cuiabá, EdUFMT/FAPEMAT, pp. 29-52.
------(2005-2006) “Noticias sobre la opinión y la prensa periódica en la Provincia autónoma de Córdoba: 1820-1852”, *Quinto Sol*, Universidad Nacional de La Pampa, N° 9-10, pp. 13-46.
------(2000) “Representaciones sociales de los eclesiásticos cordobeses de principios de siglo XIX”, *Revista Andes*, N° 11, pp. 161-175.
- Barba, Fernando (1999) *Aproximación al estudio de los precios y salarios en Buenos Aires desde fines del siglo XVIII hasta 1860*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1999.
- Bruno, Cayetano (1970) *Historia de la Iglesia Argentina*, Tomo VIII, Buenos Aires, Don Bosco.

- Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel (2011) “‘Benditos ancestros’: comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII”, *Boletín Americanista*, Año LXI.1, n° 62, pp. 51-72.
- Christian, William (1991) *Religiosidad local en la España de Felipe II*, España, Nerea.
- Cruz, Enrique N. (2000) “Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy, siglo XVIII”, en Cruz, E. (comp.), *Iglesia, Misiones y Religiosidad colonial*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 177-203.
- Estruch, Dolores (2009) “Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy Colonial (1656-1776)”, *Runa* XXX, N° 1, pp. 61-78.
- Fogelman, Patricia (2000) “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del periodo colonial”, *Revista Andes*, N° 11, pp. 179-207.
- González Bernaldo, Pilar (2001) *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007) “La ‘sociabilidad’ y la historia política”, en Peire, Jaime (comp), *Actores, Representaciones e Imaginarios, Nuevas Perspectivas en la Historia Política de América Latina. Homenaje a François Guerra*, Caseros, Eduntref, pp. 65-109.
- González Fasani, Ana Mónica (1997) "Religiosidad y Elites Porteñas: Cofradías de Españoles en Buenos Aires en las Primeras Décadas del Siglo XVIII", *Actas de 49º Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad Católica de Ecuador, Quito, 7-11 de Julio.
- Johnson, Lyman (1990) “Salarios, precios y costo de vida en el Buenos Aires Colonial Tardío”, en: *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*. Buenos Aires, Tercera Serie, N° 2, 1er Semestre.
- Martínez López-Cano, Ma. del Pilar, Von Wobeser, Gisela y Juan Muñoz Correa (1998) *Cofradías, capellanías y obras pías en América colonial*, México, Universidad Autónoma de México.
- Martínez de Sánchez, Ana María (2006) *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

- Mazzoni, María Laura (2011) Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX, *Historia Unisinos*, 15 (2), pp. 317-327.
- Punta, Ana Inés (1997) *Córdoba Borbónica. Persistencias coloniales en tiempos de reformas (1750-1800)*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Quinteros, Enrique (2010) "De mayordomos a capellanes. La cofradía del Santísimo Sacramento entre fines de la colonia y principios del siglo XX" presentado en *III Jornadas de Historia de la Iglesia y religiosidad en el NOA*, San Salvador de Jujuy, 16-18 septiembre de 2010.
- Rosal, Miguel Ángel (2009) *Africanos y Afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*, Buenos Aires, Dunken.
------(2008) "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)", *Hispania Sacra*, N° 122, pp. 597-633.
- Taylor, William (2000) "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto", en Connaughton, Brian (coord.) *Historia de América Latina, vol. I La época colonial*. México, CCyDEL- UNAM, pp 177-226.
- Troisi Melean, Jorge (2006) "Los franciscanos de la Provincia de Asunción en la transición del periodo colonial al independiente (1780-1820)" en V. Ayrolo (comp.) *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-Nación*, Salta, CEPIHA.
- Zanolli, Carlos Eduardo (2008) "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII", *Revista Andes*, N° 19, pp. 345-369.