

***LOS CULTOS RELIGIOSOS
EN SALTA.***

***PROCESOS DE IDENTIDAD Y
RELACIONES DE PODER.***

TELMA LILIANA CHAILE

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN
DOCTORADO EN HISTORIA**

***LOS CULTOS RELIGIOSOS EN SALTA.
PROCESOS DE IDENTIDAD Y
RELACIONES DE PODER.***

TESISTA: PROF. TELMA LILIANA CHAILE

DIRECTORA: DRA. SARA MATA DE LÓPEZ

CODIRECTORA: LIC. SILVIA MALLO

ÍNDICE

<i>AGRADECIMIENTOS</i>	4
INTRODUCCIÓN	6
PRIMERA PARTE: Religiosidades locales y escenarios diferenciados	19
CAPÍTULO 1: Las formas de la religiosidad mariana	20
1- Herencia europea y vertiente americana	20
2- Contexto social e imaginario religioso en Salta	23
La organización social y económica	23
La presencia religiosa cristiana	25
3- Las formas de la religiosidad mariana	30
Manifestaciones iniciales del fervor hacia la Virgen	30
Los cultos rurales	33
Los cultos urbanos	37
CAPÍTULO 2: La periferia como centro. Las configuraciones devocionales ante los avances colonizadores e indígenas	40
1- Imágenes y evangelización	40
2- La institucionalización militar y religiosa en la frontera oriental del Tucumán	42
3- Imaginarios y procesos de simbolización	49
Devociones e imágenes	53
“La periferia como centro”	54
La ciudad, la frontera y el Chaco	62
SEGUNDA PARTE: Construcciones simbólicas. Los milagros: apropiaciones, reorientaciones y legitimación social	74

CAPÍTULO 3: Ciudad elegida. Salvación y ritualidad	75
1- Terremoto y temor	75
Los primeros narradores	79
2- Imágenes y milagro	84
La Virgen de la Inmaculada Concepción	85
El Cristo Crucificado	92
Ritualidad y salvación	100
3- La institucionalización del Milagro	105
CAPÍTULO 4: Entre Cristo, Vírgenes y santos.	
Calendario religioso, ritual y comunicación dialógica	113
1- Calendario religioso local	114
En torno a Cristo	118
En torno a Vírgenes y santos	126
2-Devociones, fiestas, participaciones y resignificaciones	129
3- Un caso: El culto del Milagro. Memoria cultural y dialogismo	147
CAPÍTULO 5: Los cultos religiosos en la conflictividad social y política	156
1- En tiempos de reformas y tendencias ilustradas	156
La Virgen de Nieva	157
Una mirada ilustrada	164
2- “Revolución y guerra”	169
Conflicto político	169
Continuidades ante los avances de la “incredulidad”	170
Devociones marianas en la guerra de independencia	172
TERCERA PARTE: La construcción de la tradición religiosa	177

CAPÍTULO 6: Construcción colectiva y homogeneización de los relatos devocionales	178
1- La Virgen de la Viña: La indagación a través del cuestionario	179
2- La perduración y la construcción de los recuerdos	190
Las recopilaciones de los relatos	195
La imagen y las marcas	202
La imagen y el cautiverio	214
3- Resignificaciones. De los indígenas autores del ataque a los indígenas trabajadores en los ingenios	216
Sistematizar la tradición religiosa, ¿para qué, para quiénes?	219
CONCLUSIÓN	223
BIBLIOGRAFIA	
A- Fuentes Primarias	230
B- Bibliografía	231
INDICE DE FIGURAS	249
INDICE DE CUADROS	250

AGRADECIMIENTOS

Los caminos se hacen andando, sobre pasos ya dados, con pasos que acompañan, con palabras que alientan, con manos que guían y sostienen y haciendo nuevas huellas. Iniciar el camino de la investigación tiene mucho de todo esto. Por eso, al llegar a destino no podemos sino pensar en cada uno de aquellas y aquellos que estuvieron desde el comienzo creyendo en que la propuesta era viable. Una beca de posgrado del CONICET hizo posible la escritura de estas páginas que fueron tomando forma gracias a la participación en proyectos de investigación radicados en este consejo y en el CIUNSa de la Universidad Nacional de Salta.

Las tesis son proyectos a largo plazo que sólo se alcanzan con la colaboración de las personas cercanas, en los vínculos académicos, familiares y de amistades. En cada uno de ellos encontramos siempre buena disposición, desinterés y afectos. En este sentido, Sara, nuestra directora de tesis, siempre estuvo ahí, orientando, escuchando, preguntando y confiando. Sin ella esta tesis no hubiera sido ni siquiera pensada como posibilidad y gracias a ella finalmente adquirió entidad. Vayan para ella mi profundo agradecimiento y cariño por el tiempo dedicado y el afecto ofrecido.

Silvia Mallo, nuestra co-directora, desde la distancia, aportó también su lectura inteligente. La generosidad que demostró al aceptar la co-dirección de manera totalmente desinteresada por con quien no conocía habla de su grandeza. Ella es también acreedora de mi gratitud y cariño.

No puedo olvidar a aquellos con quienes comenzamos a relacionarnos como “compañeros” de trabajo y continuamos como amigos. Marcelo Marchionni, profundamente generoso y comprensible; Mabel Mamaní, amiga incondicional y querida, con quien también siempre estaré deuda; Bárbara Aramendi, amiga y compañera de recorrido, que amenizó cada una de las estaciones; Mercedes Quiñonez, quien nunca dijo no a ningún requerimiento, sin esperar nada a cambio, y luchadora

incasable; Mariela Coronel, que estuvo desde el comienzo, amablemente y con afecto; y Liliana Mendoza, que siempre confió que podía.

También reciba agradecimiento Gabriela Caretta e Isabel Zacca, cuyas atinadas sugerencias no dejaron de ser útiles y esclarecedoras. Carmen Viñazca y Mirta Paz, bibliotecarias entrañables y atentas. Mariela Carral, del Archivo de Arzobispado, sin cuya orientación y ubicación documental, esta tesis no habría llegado a puerto. Un libro prestado, un artículo sugerido, un comentario sagaz, con estas frases quiero agradecer a los muchos y muchas que allanaron mi camino.

Las amigas de siempre, las que esperan, aplazan una reunión o simplemente comprenden. Gracias Andrea, por ser incondicional. Silvia, Mabel, Fernanda, Norma, por estar y esperar. Las nuevas, aquellas que no me dejaron sentirme sola en La Plata y me recibieron en su casa sin ningún reparo.

La familia, ayudando, brindando afectos y alegrías, son mi sostén, especialmente mi madre, orgullosa desde que tracé mi primer letra. Javier, Pablo, Mario, Lalo, Alberto, mis hermanos, y papá, que más de una vez me resolvieron algún inconveniente y me ofrecen su cariño. Los nuevos miembros de la familia, mis amados sobrinos y sobrinas, que alegran mi vida. Tampoco sin todos ellos hubiera llegado hasta aquí.

INTRODUCCIÓN

Cada 15 de setiembre una multitud de personas concurren al atrio de la catedral de la ciudad de Salta, congregadas por la festividad religiosa más importante de la provincia. La salida de las imágenes que ostentan la condición de patronos provinciales, el Señor y la Virgen del Milagro, libera un sinnúmero de pañuelos blancos que son agitados por los fieles para saludar a las dos efigies que avanzan lentamente desde el templo, en las andas portadas por los devotos, descendiendo las escaleras del atrio. Esta expresión de afecto religioso marca el inicio de la procesión que llevará a las imágenes, a las autoridades provinciales y municipales y a los fieles a recorrer algunas de las calles principales del centro, envueltos en una atmósfera de oraciones y cánticos religiosos. La jornada es la culminación de un conjunto de actividades rituales y devotas que desde el mes de agosto sumergen a la ciudad y los feligreses en las prácticas y los ritos de una conmemoración vinculada sincrónicamente a una memoria cultural específica. Se trata de una festividad que restaura el recuerdo del terremoto sucedido en 1692 y la intercesión de la Virgen María ante su Hijo para proteger a los pobladores locales. Este hecho interpretado como un símbolo de la inscripción de la historia local en la representación cristiana de la salvación y como tradición instituida permite actualizar cada año “el pasado en el presente”¹.

La devoción del Milagro nos acerca al estudio de los cultos religiosos y su vinculación con las relaciones de poder y la construcción de identidades sociales en Salta en la “larga duración”, desde la colonia hasta principios del siglo XX, incorporando la perspectiva de la historia cultural. Estas posibilidades analíticas de los estudios de la cultura sobre la religiosidad en cuanto a la comprensión de las sociedades, sus cambios y tensiones y la participación de los actores sociales, ha sido planteada por Patricia Fogelman en sus producciones acerca del culto mariano para el Río de la Plata². Nos encontramos de esta manera ante expresiones de la religiosidad, entendida ésta como las diversas formas de “relaciones de los individuos y los grupos sociales con lo

¹ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Herder, Barcelona, 2005, p.146.

² Fogelman, Patricia, “El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”, en *La Aljaba*, Vol. X, UNLu-UNS, Luján, 2006, pp. 175-188

sagrado y con las instituciones religiosas y políticas que pretenden regularlas”³. Las devociones tributadas a las figuras de la Virgen, Cristo y algunos santos a través de sus imágenes y los cultos religiosos construidos en relación a ellos, conforman nuestro objeto de interés en las líneas que siguen, en tanto se trata de construcciones sociales proveedoras de sentidos, que remiten a contextos específicos y que por lo tanto se van definiendo y resignificando históricamente. Es por ello que los abordamos desde la religiosidad local, término acuñado por el antropólogo William Christian para estudiar las prácticas religiosas de las gentes de Castilla durante la segunda mitad del siglo XVI, concentrándose en un catolicismo “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”⁴. Esta condición local nos lleva a tener en cuenta inicialmente los procesos de conquista y de evangelización de territorios americanos periféricos a las áreas nucleares como es el caso de Salta, al mismo tiempo que su imbricación con los procesos sociales que explican la integración de la ciudad y su entorno al espacio surandino. En este sentido, los cultos religiosos conforman el “punto de entrada” para el análisis de la sociedad local en diferentes coyunturas y las respuestas generadas por los diversos agentes sociales en cuanto a la funcionalidad de los mismos, sus apropiaciones y las elaboraciones del sentido.

Nuestro trabajo se inscribe en una preocupación en ascenso durante los últimos años por los estudios sobre las representaciones y las prácticas, que en este caso se orienta hacia el catolicismo y algunas de sus manifestaciones como son los cultos y las devociones. Siguiendo la propuesta de Roger Chartier, tratamos de aproximarnos a “las formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia”. Estas se modelan en el transcurso de una diversidad de prácticas, por ello para su comprensión se hace necesario “descifrar las reglas que [las] gobiernan”, con lo cual las representaciones permiten “pensar de manera más compleja y dinámica las relaciones entre los sistemas

³ Fogelman, Patricia, “De la historia social de la Iglesia a la historia cultural de la religión en la historiografía argentina reciente”, en Mallo, Silvia y Beatriz Moreyra (coords.) *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*, Centro de Estudios Históricos «Prof. Segretti», Centro de Estudios de Historia Colonial, Córdoba, 2008, p. 157.

⁴ Christian, William Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, p. 16.

de percepción y de juicio y las fronteras que atraviesan el mundo social”⁵. Entre las modalidades de articulación entre las representaciones y el mundo social -aprehensibles históricamente mediante los cultos religiosos en nuestra propuesta-, se hallan las posibilidades de los distintos grupos sociales de construir intelectualmente la realidad y las prácticas que exhiben “una manera propia de ser en el mundo” y de construir identificaciones⁶. Otro aspecto de las representaciones que nos interesa rescatar, en tanto las devociones y los cultos se configuran en relación a las imágenes, corresponden a las nociones desarrolladas por Louis Marin y retomadas por Chartier. Por un lado, la representación en lugar de un objeto ausente, al cual deja ver “sustituyéndolo por una imagen capaz de representarlo adecuadamente” y por otra parte, la capacidad de mostrar la presencia de una cosa o persona con un sentido simbólico⁷. Esto último implica siempre alguna opacidad, ya que las representaciones también disimulan u ocultan “relaciones de fuerzas que interactúan en su lucha por el poder”⁸.

Hay otra problemática que también se plantea al momento de abordar estas cuestiones y que está presente en muchos de los trabajos que incursionan en el campo de las prácticas y las representaciones. Se trata de los imaginarios sociales y las formas de articulación existentes entre éstos y las representaciones. Dice Chartier que “incorporando las divisiones de la sociedad (que no son de ninguna manera reductibles a un principio único), los esquemas que generan las representaciones deben ser considerados, al mismo tiempo, como productores de lo social puesto que ellos enuncian los desgloses y las clasificaciones posteriores”⁹. Podemos preguntarnos si estos esquemas son los imaginarios. Bronislaw Baczko sostiene que “las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las representaciones colectivas y no los consideran “irreales”. Para este autor, las representaciones se materializan, por ejemplo a través de aquellos objetos mediante los cuales los reyes del medioevo “materializaban lo que eran y/o pretendían ser” - objetos cetros, coronas, tronos, espadas, capas- y “los súbditos manifestaban a través de “gestos en respuesta” que reconocían a aquel que honraban como a su señor y su rey. A través

⁵ Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. I-VI.

⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁷ Chartier, Roger, “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”, en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 1996, pp. 78-79.

⁸ Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 23.

⁹ Chartier, Roger, *El mundo...*, op.cit., p. IV.

de estos, este *corpus regalitis medii aevii*, y su copiosa fortuna, se encuentra un trabajo multiseccular de invención y de imaginación que buscaba materializar las representaciones del poder real y particularmente los principios de su legitimidad”¹⁰. Nos encontramos de nuevo aquí ante las nociones de representación recuperadas por Marin. En cuanto a la actividad imaginante, Baczkó dice que se orienta “hacia lo social, es decir la producción de representaciones globales de la sociedad y de todo aquello que se relaciona con ella, por ejemplo del “orden social”, de los actores sociales y de sus relaciones recíprocas (jerarquía, dominación, conflicto, etc.), de las instituciones sociales, y en especial de las instituciones políticas, etcétera”¹¹. Tenemos entonces que los imaginarios producen representaciones sociales, les dan origen y las encuadran. A través de ellos “una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el del “jefe”, el del “buen súbdito”, el del “valiente guerrero...”. Y aún más, los imaginarios regulan la vida colectiva, indican las pertenencias, “definen los medios inteligibles de las relaciones de los individuos con la sociedad”, en sus divisiones, instituciones, ejercicio del poder y conflictos¹².

El estudio de las temáticas religiosas en espacios y tiempos diferentes se ha visto enriquecido por los aportes de investigaciones provenientes de la historia y la antropología, cuya convergencia permite pensar cuestiones tales como las vivencias múltiples de lo religioso en las sociedades, las permanencias y los cambios en las representaciones, los sentidos y las prácticas religiosos, y las vinculaciones entre estas expresiones y las relaciones de poder. El abordaje de los fenómenos religiosos en su dimensión cultural, en tanto integrantes del conjunto de las prácticas culturales lleva a la comprensión de la religión como un universo de significados colectivos¹³, como un espacio social de lucha para ciertos agentes¹⁴ o como un modo que funda y expresa la continuidad social a través de la capacidad de construir tradiciones reactualizadas

¹⁰ Baczkó, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 28.

¹³ Geertz, Clifford, “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.

¹⁴ Bourdieu, Pierre, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, París, 1971. Traducción al castellano por Ana Teresa Martínez.

permanentemente por los grupos y agentes sociales¹⁵. Por su parte, desde el campo historiográfico, alguno de los temas más trabajados en Hispanoamérica, fueron el de la cristianización de las sociedades indígenas y el sincretismo religioso¹⁶, el uso de las imágenes en el proceso de evangelización¹⁷ y su relación con configuraciones identitarias¹⁸. El personal eclesiástico secular y regular¹⁹, las formas de religiosidad²⁰, las prácticas devocionales²¹, el funcionamiento de asociaciones laicales²² y el

¹⁵ Hervier –Léger, Danièle, *La religión...*, op. cit.

¹⁶ Farriss, Nancy, *El orden cósmico en crisis, en la sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid, 1992; Gareis, Iris, “Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (Siglo XVI)”, en *Anthropologica*, N° 18, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000.

¹⁷ Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995; Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca” en *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 76, Société des Americanistes, Paris, 1990, p. 199.

¹⁸ Lafaye, Jacques, *De Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de una conciencia nacional mexicana*, FCE, México, 1977; Brading, David, *La virgen de Guadalupe. Memoria y tradición*, Taurus, México, 2002; Glave, Luis Miguel, “Cinco mujeres y una historia extraordinaria” en Barrig, Maruja y Narda Henríquez (comps.) *Otras pieles, género, historia y cultura*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995.

¹⁹ Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza, clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004; Caretta, Gabriela, “Con el poder de las palabras y los hechos: el clero colonial de Salta entre 1770 y 1820”, en Mata de López, Sara (comp.) *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prohistoria, Santa Fe, 1999; Ayrolo, Valentina (comp.), *Estudios sobre clero iberoamericano entre la independencia y el Estado-Nación*, CEPIHA, Salta, 2006 y *Funcionarios de Dios y la República. Clero, política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

²⁰ Celestino, Olinda, “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales”, en *Gazeta de Antropología*, N° 13, 1997; “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones” en *Gazeta de Antropología*, N° 14, 1998; Santamaría, Daniel, “La religiosidad popular en Jujuy en el siglo XVIII. Arte Sacro y piedad doméstica”, en Cruz, Enrique (comp.) *Anuario del CEIC/I: Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, CEIC, Jujuy, 2000.

²¹ Millones, Luis, “Los años oscuros de Santa Rosa”-“Los sueños de Santa Rosa”, en Lemlij, Moisés y Luis Millones (eds.) *El umbral de los dioses*, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, 1999; Rostworowski de Diez Canseco, María, *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, IEP, Lima, 1992; Ramos, Gabriela, “Nuestra Señora de Copacabana. ¿Devoción india o intermediaria cultural?”, en O’Phelan Godoy, Scarlett y Carmen Salazar Soler (coords.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, Siglo XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

²² Diez Hurtado, Alejandro, *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura (Siglos XVI al XX)*, CIPCA, Piura, 1992; del mismo autor “Cofradías y celebraciones: Religiosidad y política en Catacoas”, en *Senri Ethnological Report: Tradición popular. Arte y religión de los pueblos del Norte del Perú*, N° 43, National Museum of Ethnology, Osaka, 2003; Barral, María Elena, “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de las benditas ánimas del Purgatorio, Pilar, 1774”, en *Cuadernos de Trabajo*, N° 10, UNLu, 1998; Fogelman, Patricia, “Elite colonial y participación religiosa en Luján a fines del período colonial. La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario”, en *Cuadernos de Historia Regional*, N° 20-21, UNLu, 2000 y “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, en *Andes*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000; Cruz, Enrique, “Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy y sus curas doctrineros, siglo XVIII”, en Cruz, Enrique (comp.) *Anuario del CEIC/I: Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, CEIC, Jujuy, 2000.

imaginario religioso²³ son aspectos sobre los cuales se ha avanzado considerablemente para el período colonial e independiente.

En referencia más específica al estudio de los cultos religiosos, aquel tributado a la Virgen María fue objeto de aportes importantes y numerosos. En principio, los cultos marianos constituyen una de las formas a través de las cuales se expresó el fenómeno religioso en el “imaginario de lo sobrenatural cristiano”. A partir de los planteos de Serge Gruzinski se los observa como uno de los elementos culturales que posibilitaron la occidentalización en las sociedades colonizadas de América Hispana²⁴. El caso de la Virgen de Guadalupe de México constituye quizás el más concurrido a partir de la literatura hagiográfica en América Hispana, como también fue trabajado desde distintas perspectivas por los historiadores, quienes lo vincularon con la temprana conformación de una identidad criolla en México²⁵, lo estudiaron a partir de los aspectos teológicos²⁶ o bien, combinando ambas cuestiones²⁷. Los análisis iconográficos²⁸ y de las representaciones discursivas de lo sagrado²⁹ y la consideración de las devociones como mediadoras culturales³⁰ también dieron lugar al abordaje de otras advocaciones marianas de gran difusión en el área andina como las Vírgenes del Rosario de Pomata y de Copacabana. Respecto a nuestro país, resultan de consulta insoslayable, las obras de carácter confesional, las cuales recuperaron documentación valiosa acerca de los orígenes de las advocaciones marianas coloniales y los procesos de conformación de los cultos y que comenzaron a publicarse entre fines del siglo XIX y comienzos del XX³¹,

²³ Peire, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario. 1767-1815*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2000; Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII”, en *Memoria Americana*, N° 15, 2007. [Consultado 13 Diciembre 2008] Disponible en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185137512007000100005&Ing=iso.

²⁴ Gruzinski, Serge, “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en Carmagnani, Marcelo y A. Hernández Chávez (coords.) *Para una historia de América I. Las estructuras*, FCE, México, 1999, pp. 498-657.

²⁵ Lafaye, Jacques, *De Quetzalcóatl...*, op. cit.

²⁶ Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995.

²⁷ Brading, David, *La virgen...*, op. cit.

²⁸ Stanfield-Mazzi, Maya, “La Virgen del Rosario de Pomata”, en *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, N° 10, 2004. [Consultado 11 Noviembre 2008]

Disponible en http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Stanfield-Mazzi.php#101

²⁹ Salles-Resse, Verónica, *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca*, IFEA, Plural, La Paz, 2008.

³⁰ Ramos, Gabriela, “Nuestra Señora...”, op. cit.

³¹ Salvaire, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros, su culto. Por un sacerdote de la Congregación de la Misión*, Tomos 1-2, Imprenta de Pablo e Coni, Buenos Aires, 1885; Orellana, Bernardino, *Ramillete Histórico de los milagros de la Virgen del*

como también aquellos abordajes más renovadores. Esto último, inicialmente a través de las cofradías, como es el caso de Patricia Fogelman³² o la recolección de limosnas por parte de María Elena Barral, quien continuó profundizando esta mirada acerca de la religiosidad en la Pampa durante la centuria del siglo XVIII y principios del XIX³³. Posteriormente, la creciente influencia de la historia cultural dio lugar a trabajos centrados en las funciones de las imágenes, las representaciones y las prácticas religiosas³⁴.

Las otras manifestaciones de la santidad cristiana que nos resultan de interés tuvieron que ver con la presencia de santos patronos o tutelares en las ciudades. Sobre ellos, la producción historiográfica hizo hincapié en la imagen de la santidad que precisó el Concilio de Trento en respuesta a los objetivos contrarreformistas, reforzando su condición de intermediarios³⁵. Los estudios de casos dieron cuenta de las funcionalidades diversas que estos adquirieron en los espacios coloniales, por lo que la preceptiva conciliar no se cumplió del todo, al menos, no en el sentido pensado por los protagonistas de Trento³⁶. Desde las primeras épocas del avance colonial, la diversidad de santos y santas cuyas imágenes fueron traídas por conquistadores y misioneros y más

Valle. Extractados de la Información Jurídica de 1764 y dispuestos en orden de lectura piadosa para espiritual solaz y expansión de los devotos de esta Santa Imagen, Imprenta Pablo E. Coni e Hijos, Buenos Aires, 1887; Soprano, Pascual, *La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*, Imprenta del Courriere de La Plata, Buenos Aires, 1889; Zorreguieta, Mariano, *Tradición Histórica del Señor y Virgen del Milagro que se veneran en la Iglesia Catedral de Salta. Escrita con motivo del tercer centenario de la venida a Salta de dichas imágenes*, Imprenta La Velocidad, Salta, 1892; Lafone Quevedo, Samuel, *Historia de la Virgen del Valle. Parte I: Desde la invención de la Sagrada Imagen hasta la Información de 1764*, Catamarca, 1897; Toscano, Julián, *Historia de la Imágenes del Señor del Milagro y de N. Señora la Virgen del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*, Imprenta, litografía y encuadernación de Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1901; *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*, Imprenta Biedma e Hijo, Buenos Aires, 1906.

³² Fogelman, Patricia, "Elite colonial...", op. cit.; "Una cofradía...", op. cit.

³³ Barral, María Elena, "Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII", en *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 28, 1998; *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

³⁴ Fogelman, Patricia, "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján", en *Entre pasados*, N° 23, 2002, pp. 123-148; "Los enemigos de la fe en el Río de la Plata colonial", en Forte, Ricardo y Natalia Silva Prada (coord.) *Cultura política en América. Variaciones regionales y temporales*, Casa Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, GEHPA, México, 2006, pp. 43-61; "El culto mariano...", op. cit.; "Simulacros de la virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial", en *Eadem Utraque Europa. Revista de Cultura*, N° 3, UNSam-ED., Buenos Aires, 2007, pp. 11-43.

³⁵ Egido, Teófanés, "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)", en *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 25, Servicios de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2000, p. 68.

³⁶ Egido sostiene que la hagiografía europea de la contrarreforma se vio "obligada a crear modelos" que respondieran a los requerimientos de la Congregación de Ritos, pero que también pudieran satisfacer" la demanda popular de lo maravilloso" ("Hagiografía...", op. cit., pp. 66-67).

tarde, producidas en los talleres locales, garantizaron el amparo celestial sobre las ciudades³⁷, acompañaron y justificaron la conquista³⁸ y fueron medios para la evangelización de las poblaciones indígenas³⁹.

Hasta el momento no existe una producción similar para Salta en lo que a la problemática de los cultos religiosos se refiere, aunque es posible encontrar referencias diversas acerca del accionar de la iglesia y de algunas prácticas religiosas. Estas elaboraciones se encuentran formuladas desde una línea historiográfica de vertiente confesional centrada en la descripción y el acontecimiento, como las encontradas en las obras de los sacerdotes Julián Toscano⁴⁰ y de Miguel Ángel Vergara⁴¹. Gran parte del valor de estas producciones reside en la incorporación de fuentes -muchas de las cuales ya no se hallan en los repositorios locales-, relacionadas con los procesos de conformación de los cultos religiosos que se remontan al período colonial. Por otro lado, aún cuando generalmente se les ha adjudicado acertadamente a estos autores, una intensión apologética acerca de la labor evangelizadora de la iglesia, también es posible vislumbrar en sus textos, una construcción de imágenes acerca las sociedades colonial e independiente, de sus prácticas y representaciones. Esta última es también la situación del historiador de principios del siglo XX, Bernardo Frías y de sus renombradas *Tradiciones Históricas*, para cuya elaboración abrevó principalmente en las tradiciones orales. Es por eso que además de recurrir a estas producciones en busca de la documentación que contienen, en sí mismas las hemos considerado en su dimensión de fuentes históricas, especialmente las de Toscano y de Frías.

Afortunadamente el “vacío historiográfico” que observara Sara Mata a principios de 1990 respecto al conocimiento de la sociedad colonial salteña⁴² se ha visto revertido gracias a la producción de las últimas décadas para el espacio local y regional.

³⁷ Rangon, Pierre, “Los santos patronos de las ciudades del México Central (Siglos XVI y XVII)”, en *Historia Mexicana*, Vol. LII, N° 2, El Colegio de México, 2002, pp. 361-389.

³⁸ Hernández Lefranc, Harold, “El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú”, en *Investigaciones Sociales*, N° 16, UNMSM/IIHS, Lima, 2006, pp. 51-92. [Consultado 20 julio 2008]

Disponible en http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Hernandez.php

³⁹ Cussen, Celia, “La búsqueda de los ancestros sagrados en el Perú colonial” en *Historia Indígena*, N° 9, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile, 2005-2006.

⁴⁰ Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit.; *El primitivo...*, op. cit.

⁴¹ Vergara, Miguel Ángel, “Síntesis de la historia eclesiástica de Salta en la época colonial”, en *Investigaciones y Ensayos*, N° 10, Academia Nacional de la Historia, 1971, pp. 351-378; *Compendio de la Historia del Milagro de Salta*, Imprenta de la Provincia, Salta, 1977.

⁴² Mata de López, Sara, *Economía y sociedad en los Valles de Lerma y Calchaquí y en la frontera este. 2ª mitad del siglo XVIII*, Tesis Doctoral, UNLP, 1992, p. 16.

Hoy conocemos las problemáticas vinculadas a la propiedad de la tierra, la circulación mercantil⁴³, la dinámica poblacional⁴⁴, la estructura urbana,⁴⁵ la composición de la elite⁴⁶, las trayectorias familiares⁴⁷, el clero⁴⁸, los funcionarios⁴⁹ y la conformación del poder a través de las tensiones sociales en el cabildo y en el espacio rural⁵⁰ y los conflictos desatados con la ruptura del orden colonial⁵¹. La incursión en una perspectiva cultural abrió el estudio hacia temáticas vinculadas a las representaciones y las prácticas sociales y religiosas -especialmente los imaginarios en torno a la muerte⁵²-, que han permitido complejizar la comprensión de los procesos históricos y el comportamiento de los agentes sociales. En nuestro caso, partimos de esas realidades objetivas⁵³, para pensar, como sugiere Chartier, en las formas en que “las relaciones, inclusive aquellas que designamos como relaciones económicas o sociales, se organizan según lógicas que ponen en juego los esquemas de percepción y de apreciación de los distintos sujetos sociales”⁵⁴. Concretamente, nos proponemos el estudio de los cultos religiosos, -haciendo uso de una de las expresiones de Fogelman- en “clave social y cultural”, es decir en sus prácticas y representaciones. Ello nos permite comprender procesos de construcción de identidades sociales en tanto procesos colectivos dinámicos de definición de grupos diversos a partir de relaciones de poder, de enfrentamiento y

⁴³ Mata de López, Sara, “Comercio regional. Salta a comienzos del siglo XIX”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 4, CEPIHA, Salta, 1991; *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, Madrid, 2000.

⁴⁴ Zacca, Isabel, “Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afro mestizos en la ciudad de Salta (1766-1800)”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 8, CEPIHA, Salta, 1997, pp. 243-269.

⁴⁵ Caretta, Gabriela, y Marcelo Marchionni “Estructura urbana de Salta a fines del período colonial” en *Andes. Antropología e Historia*, N° 7, CEPIHA, Salta, 1996/7, pp. 113-135.

⁴⁶ Mata de López, Sara, “La conformación de las elites a fines de la colonia: comerciantes y hacendados en la sociedad de Salta”, en *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 9, N° 2, 2000.

⁴⁷ Quiñónez, Mercedes, “Familia, comercio y redes sociales. Dos familias a fines del período colonial”, en *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, N° 8, Universidad Nacional de Córdoba, 2006.

⁴⁸ Caretta, Gabriela, “Con el poder...”, op. cit.

⁴⁹ Aramendi, Bárbara, “Gabriel Güemes Montero: funcionario ilustrado y vecino respetable”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 18, CEPIHA, Salta, 2008, pp. 159-182.

⁵⁰ Marchionni, Marcelo, “Una elite consolidada. El cabildo de Salta en tiempos de cambio”, en Mata de López, Sara (comp.) *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prohistoria, Rosario, 1999, pp. 177-217; “Entre la guerra y la política. Las elites y los cabildos salto-jujeños en tiempos de Güemes”, en Bragoni, Beatriz y Sara Mata de López (comp.) *Entre la colonia y la República. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 217-243; Mata de López, Sara, “Tierra en armas. Salta en la revolución”, en *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prohistoria, Rosario, 1999, pp.149-175.

⁵¹ Mata de López, Sara, *Los gauchos de Güemes. Guerras de independencia y conflicto social*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008.

⁵² Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares...”, op. cit.

⁵³ La historia cultural “viene después de los otros porque es imposible comprender una representación sin saber de qué es representación...”. Cf. Prost, Antoine, “Social y cultural indisolublemente”, en Rioux, Jean-Pierre y Jean-François Sirinelli (dir.) *Para una Historia cultural*, Taurus, México, 1999, p. 154.

⁵⁴ Chartier, Roger, *El mundo...*, op. cit.

negociación en configuraciones históricas específicas. El análisis de las imágenes y los discursos religiosos a partir de sus funciones y apropiaciones ha requerido, como sugiere Antoine Prost, situar estas producciones culturales en el marco de las prácticas en las cuales fueron utilizados⁵⁵, semantizados y resignificados. Pensamos que desde esta perspectiva aportamos al conocimiento histórico en un campo historiográfico que localmente todavía se encuentra en fase indagatoria, pero que dispone de los insumos teóricos provistos por otras disciplinas como la antropología y la crítica literaria, y de producciones significativas para otros espacios que posibilitan la mirada comparativa.

En este estudio de corte local, el recorrido se organiza en tres ejes que guiaron nuestra investigación, las religiosidades locales y escenarios diferenciados; las construcciones simbólicas con los milagros: apropiaciones, reorientaciones y legitimación social, y la construcción de la tradición religiosa.

El período que pretendemos abordar es extenso, desde fines del siglo XVII hasta principios del XX, ya que consideramos que una aproximación inicial en la “larga duración” nos permite visualizar la configuración y transformaciones de los cultos objeto de estudio, dada su permanencia en el calendario religioso local. No obstante ello, el abordaje no siempre sigue un estricto ordenamiento cronológico al interior de cada capítulo, sino que nos tomamos la libertad de avanzar y volver sobre algunos temas según las necesidades de la problemática y del desarrollo discursivo.

En el primer capítulo –“Las formas de la religiosidad mariana en la Gobernación del Tucumán”-, a través de las manifestaciones de la religiosidad mariana, abordamos la configuración de los cultos locales y regionales en la Gobernación del Tucumán mediante casos de hechos catalogados como milagrosos, entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera parte de la centuria que sigue. La emergencia de estos cultos nos permitió ensayar una aproximación a dos formas modélicas que adquirió la religiosidad mariana durante la colonia, la de raíz urbana y la rural.

La influencia de la situación de la frontera oriental del Tucumán en las prácticas e imaginarios religiosos de los habitantes de las ciudades, constituye nuestro objeto de interés en el segundo capítulo llamado “La periferia como centro. Las configuraciones

⁵⁵ Prost, Antoine, “Social...”, op. cit., p. 150.

devocionales ante los avances colonizadores e indígenas”. Allí pudimos observar que los ataques indígenas que tuvieron lugar desde las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII determinaron momentos especialmente conflictivos y generaron varias respuestas en la sociedad colonial. Nos interesa observar el rol que adquirieron las devociones religiosas en su condición de intercesores especializados en el desarrollo de las relaciones socio-étnicas entre las ciudades tucumanas, específicamente Salta, y la frontera chaqueña.

En “Ciudad elegida. Ritualidad y salvación” que constituye el capítulo tercero, nos centramos en una devoción que habría de dar lugar a la combinación exitosa entre uno de los fenómenos naturales más temidos en el mundo andino con una imagen de la Virgen y un Cristo Crucificado y una general disposición hacia lo sobrenatural. Las vinculaciones que se fueron creando entre prodigio, imagen y palabra durante las postrimerías del siglo XVII y el XVIII iniciaron uno de los cultos marianos más representativos de la región. Nos referimos a la devoción religiosa conocida con la denominación “del Milagro”, cuyos orígenes se encuentran en un fenómeno natural producido con cierta frecuencia en la región, los movimientos sísmicos. Las relaciones escritas elaboradas contemporáneamente o después de los sucesos y que fueron cuenta ordenada de los mismos, incluyeron descripciones detalladas y de ellas emerge toda una interpretación que se tejió en torno a los temblores y a los hechos desatados creando la idea de una ciudad perdonada y elegida para salvarse, vinculada especialmente a la imagen mariana.

El capítulo cuatro –“Entre Cristo, Vírgenes y santos. Calendario religioso, ritual y comunicación dialógica”- nos introdujo en el calendario religioso local y las características que asumieron” las fiestas religiosas a partir de las cuales se fueron conformando las religiosidades locales. Inscriptas estas últimas en contextos múltiples y simultáneos, propios de una sociedad mestizada como Salta. La imbricación existente entre los procesos sociales y el surgimiento de estas formas de expresión de lo religioso, la pluralidad de advocaciones y la participación de los agentes en la organización y finalmente la consolidación de determinadas celebraciones, nos permitió abordar las especificidades, las recepciones y las resignificaciones de imágenes y prácticas entre la población local.

En el capítulo cinco –“Los cultos religiosos en la conflictividad social y política”- avanzamos en la relación enunciada en este título en el período finicolonial y la primera década revolucionaria para dimensionar las intervenciones de los sectores de poder en los cultos religiosos y los posibles cambios en las sensibilidades. Para ello nos centramos nuevamente en las devociones marianas, haciendo foco en sus múltiples capacidades de resignificación y usos en contextos de cambio.

En “Construcción colectiva y homogeneización de los relatos devocionales” - capítulo seis- pensamos la dinámica de la conformación de tradiciones religiosas y la representación del pasado en relación con determinados procesos de homogeneización cultural y de afirmación del espacio simbólico por parte de algunos integrantes del clero secular y regular entre las postrimerías del siglo XIX e inicios del XX. Para ello nos centramos en casos concretos que nos permiten analizar la recreación de acontecimientos particulares de la historia religiosa local de la ciudad de Salta a partir de la recopilación de un repertorio de tradiciones religiosas de origen colonial.

Llevamos a cabo nuestra investigación empleando una metodología cualitativa en el tratamiento de la mayor parte de las fuentes escritas, realizando un análisis interno y una lectura crítica de las mismas. El extenso corpus documental seleccionado proviene de repositorios locales, Archivo y Biblioteca Históricas de Salta y Archivos del Arzobispado de Salta y Córdoba. Igualmente, consultamos documentación resguardada en el Archivo General de la Nación. Parte de las fuentes se encuentran publicadas e integran colecciones documentales, otras se hallan incluidas en una bibliografía extensa acerca de la historia de la región y a las cuales tuvimos acceso en las bibliotecas especializadas de la ciudad.

La documentación y las fuentes inéditas revisadas provienen de las instituciones y los agentes eclesiásticos, como fueron los obispos, los vicarios foráneos, los clérigos y la escritura de las órdenes religiosas, especialmente las crónicas de los padres de la Compañía de Jesús y algunas de la comunidad franciscana. Estas dan cuenta de las devociones, los comportamientos religiosos y las disposiciones relacionadas con los cultos, y la correspondencia de integrantes del clero secular, regular y laicos asociada a estas prácticas religiosas, y las cuales también nos proveen información acerca de su actuación en el espacio regional. También accedimos a fuentes emanadas por otras

instituciones de la colonia y del período independiente, como la correspondencia producida desde la gobernación, el cabildo y otros agentes sociales, donde se hallan informes acerca de las instalaciones religiosas, las devociones y algunas reglamentaciones de interés. Ellas nos proporcionaron información directa o de forma tangencial sobre los aspectos enunciados, como así también informes acerca de las festividades religiosas y el detalle de los recursos económicos destinados para las celebraciones. Por su parte, la testamentaria y la imposición de capellanías brindaron valiosa información acerca de la adhesión a ciertas devociones o de comportamientos religiosos entre los sujetos y la comunidad. No podían estar ausentes las imágenes, para considerarlas en sus usos, en su perdurabilidad y simbolizaciones cambiantes.

Procuramos organizar un relato coherente, realizando muchas veces una lectura indiciaria de un conjunto documental que en más de una ocasión presentaba el carácter de fragmentario, disperso; incluso para algunas temáticas en particular, irremediablemente escaso. Los “datos marginales”, las “minúsculas particularidades [...] manejadas como huellas”, los “detalles aparentemente omitibles” en las escrituras y en las imágenes resultaron reveladores de fenómenos complejos, permitiendo reconstruir interpretaciones, volviendo menos opaca la realidad a partir de su desciframiento en los contextos⁵⁶.

⁵⁶ Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, en *Tentativas*, Prohistoria, Rosario, 2004, p. 111.

PRIMERA PARTE:

Religiosidades locales y escenarios diferenciados

CAPÍTULO 1:

LAS FORMAS DE LA RELIGIOSIDAD MARIANA

1- Herencia europea y vertiente americana

Cuando la devoción tributada a la Virgen María llegó a los territorios que la expansión ibérica incorporó al mundo conocido con la equívoca denominación de *Indias*, era una práctica que ya gozaba de una larga tradición en el continente europeo. David Brading sostiene que los cultos marianos que irán surgiendo y desarrollando una difusión amplia en América Hispana colonial presentan gran parte de las características relacionadas con la conformación paulatina del culto profesado a las imágenes sagradas que representaban a Cristo, a su madre y a los santos, el cual fue promovido más abiertamente por la iglesia desde el siglo VI¹. Así, en Europa a determinadas imágenes se les atribuyó el poder de obrar milagros relacionados con la cura de enfermedades y la difusión que algunas alcanzaron dio lugar al surgimiento de importantes santuarios. A fines del siglo VIII, el Concilio de Nicea (787) autorizó este tipo de veneraciones, que luego fueron especialmente defendidas por los padres de la iglesia griega frente al embate iconoclasta que rechazaba como pecaminosa la costumbre de crear imágenes de Dios, quien por naturaleza es invisible. A pesar de la formulación de una “teología de las imágenes sagradas” elaborada por éstos últimos, la iglesia romana puso el acento en la utilidad didáctica y devota de las pinturas y efigies que solían colocarse en los templos, además de la adopción del patronazgo de los santos, junto con los cuales sus reliquias y la de los mártires atrajeron también la devoción de los fieles².

En cuanto a la veneración a María fue tempranamente justificada mediante la relación con la cristología, es decir su participación en el proyecto de la salvación como madre de Dios, la cual fue llevada al cielo por su hijo luego de su muerte. La dignidad que le confiere ser madre de Dios implica un especial grado de adoración por el que

¹ Brading, David, *La Virgen de Guadalupe...*, op. cit., pp. 35-94.

² Idem.

María recibe el culto de hiperdulía, inferior al de latría que se reconoce sólo a Dios³ y al Sacramento de la Eucaristía pues ésta contiene “*real y sustancialmente*” a Jesucristo⁴. Asimismo es superior al que se le rinde a los ángeles y a los santos -culto de dulía⁵. Estas ideas acerca del protagonismo de María dieron lugar a los misterios de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, ambos reverenciados como advocaciones marianas. Durante el extenso período de la reconquista española, junto al Apóstol Santiago, la Virgen fue la otra figura que acompañó a los cristianos en la lucha contra los moros. También a partir de este momento se hizo común en varias regiones la referencia de descubrimientos de imágenes marianas en circunstancias especiales, tratándose de efigies que habían sido escondidas antes de la invasión de los moros y que ya encontradas se tornaron milagrosas⁶. Hacia fines de la edad media, algunas de estas imágenes detentaban una significación especial, eran atribuidas a San Lucas –las llamadas imágenes archeiropoiéticas- y varios santuarios marianos se convirtieron en los exponentes de identificaciones locales⁷.

Esta fue parte de la herencia que conquistadores y misioneros trajeron al nuevo mundo, donde en un marco de mediaciones múltiples recurrieron a diversas advocaciones marianas, entre las cuales se destacaron los títulos de la Inmaculada Concepción, la Virgen de los Remedios, del Rosario y de las Mercedes. Algunas de las ciudades fundadas recibieron los nombres de distintas advocaciones de la Virgen, en otras la Madre de Dios fue designada patrona principal⁸ –ello teniendo en cuenta las devociones personales o el origen de los conquistadores. O aún más comprometidamente la figura de la Virgen participó en la conquista socorriendo a los españoles y asegurando su victoria frente a los indios⁹. A estas acciones se sumaron los impulsos procedentes de Europa a fines del siglo XVI, producto de la reacción frente a la reforma protestante, como las directivas emanadas del Concilio de Trento (1545-1563) en cuanto a incentivar el culto a las imágenes poniendo especial énfasis en la

³ Rípodaz Ardanaz, Daisy, “Las imágenes y su culto”, en Rípodaz Ardanaz, Daisy (Dir.) *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, PHRISCO-CONICET, Buenos Aires, 1996, pp. XI-XXXII.

⁴ *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*, “El Sacramento de la eucaristía”, Sección XIII, Capítulo V y Capítulo I. Biblioteca Electrónica Cristiana, 2001.

⁵ Rípodaz Ardanaz, Daisy, “Las imágenes...”, *op. cit.*

⁶ Nebel, Richard, *Santa María...*, *op. cit.*, pp. 39-81.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Bruno, Cayetano, “La presencia de María en la fundación de nuestras más antiguas ciudades”, mimeo.

⁹ Brading, David, *La Virgen...*, *op. cit.*, pp. 65-94.

virgen, con lo cual el culto mariano se convirtió en “el símbolo más visible de la Contrarreforma”¹⁰. Hacia 1642 las fiestas marianas de precepto reconocidas por Roma se relacionaban con los privilegios de la Virgen, ellas eran la de la Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad de María. El clima contrarreformista contribuyó a la difusión del culto mariano, asistiéndose en el siglo XVII a una preocupación especial de los papas y de los reyes de España por fomentarlo oficialmente¹¹. La Inmaculada Concepción es el mejor ejemplo de esa promoción por la corona española¹². Pronto los dominios hispanos dieron cuenta de su capacidad para albergar una diversidad de devociones, pero también de un potencial mayor para generar otras nuevas acordes a las características y problemas particulares de cada entorno. En el marco impuesto por el catolicismo imperante de la época, estas devociones permitieron la puesta en escena de una religiosidad conocida como barroca que conjugó admirablemente imagen, palabra y práctica religiosa¹³. Producto de la contrarreforma y del programa tridentino, el estilo barroco trascendió lo meramente artístico para planificar toda la vida cultural en correspondencia con la dramatización de la fe¹⁴, la utilización de imágenes para provocar el fervor popular, especialmente a través de las de carácter milagroso, el uso de sermones para producir imágenes mentales que apelaran al sentimiento, y la revalorización de formas de piedad colectiva como las procesiones, la veneración a una variedad de íconos, la realización de fiestas y la conformación de organizaciones piadosas¹⁵. Todo ello en un cuadro ostentoso, profuso y festivo, o dramático según circunstancias inesperadas o peligrosas.

Con una ocupación española afianzada, estas manifestaciones de la sensibilidad religiosa se relacionaron además con la construcción de una sociedad criolla y multiétnica luego del paulatino establecimiento de las bases económicas y la imposición de una religión nueva, elemento que junto a la común dependencia política le otorgaba cierta unidad en la heterogeneidad étnica y social¹⁶. La religión se constituyó entonces

¹⁰ Anrup, Roland, “La Virgen María en la imaginería iberoamericana”, en Medina, María Gabriela (Ed.) *América Latina: ¿y las mujeres qué? (Workshop-Seminario Investigaciones Nórdicas sobre la Mujer en América Latina)*, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, Suecia, 1998, p. 90.

¹¹ Fogelman, Patricia, “Reconsideraciones...”, op. cit., pp. 128-129.

¹² Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Huarpes, Buenos Aires, 1947, pp. 79-87.

¹³ Mayer, Alicia, “El culto de Guadalupe y el Proyecto tridentino en la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 26, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2002.

¹⁴ Anrup, Roland, “La Virgen...”, op. cit., p. 90.

¹⁵ Mayer, Alicia, “El culto...”, op. cit.

¹⁶ Gruzinski, Serge, “Las imágenes, los imaginarios...”, op. cit.

en un mecanismo formador de identidades y generadora de cohesión social, proceso en el cual la promoción al culto mariano gravitó con particular importancia. Jacques Lafaye sostiene que la Virgen María trajo a los mestizos y a los criollos “la gracia y la divinidad” mediante apariciones prodigiosas, que en Nueva España se sitúan en el último cuarto del siglo XVI y primera mitad del XVII¹⁷. Entre las manifestaciones de la religiosidad mariana se encontró la configuración de una extensa variedad de cultos locales y regionales, de los cuales las posesiones más australes de la corona no quedaron marginadas. De hecho, en la Gobernación del Tucumán encontramos varios casos de cultos marianos asociados a hechos catalogados como milagrosos. Probablemente el de mayor antigüedad sea un culto que nace en la primera mitad del siglo XVII (1619 o 1620) en el pueblo de Choya, próximo a lo que después será la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca¹⁸. El culto nació a partir de una imagen de la Inmaculada Concepción, más tarde conocida como la Virgen del Valle de Catamarca. Esta presenta un origen rural y similarmente al caso guadalupano son personajes indígenas los que inicialmente entran en contacto con la imagen. Más tardíamente, desde la segunda mitad del siglo XVII advertimos en Salta la emergencia de otras formas de religiosidad mariana, manifestadas a través de los cultos de carácter urbano.

2- Contexto social e imaginario religioso en Salta

La organización social y económica

Salta fue una de las ciudades que se fundó tardíamente (1582) y su emplazamiento afianzó la ocupación española en la región del Tucumán. De esta manera se garantizaba la comunicación del vasto espacio tucumano y sus ciudades previamente establecidas -Córdoba, Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán- con los centros político y económico del virreinato del Perú, Lima y Potosí¹⁹. Administrativamente la región se organizó con la creación de la gobernación (1563) y luego del obispado (1570), cuya sede en Santiago del Estero fue trasladada más tarde a Córdoba. La guerra contra las sociedades indígenas caracterizó la primera mitad del siglo XVII y si bien la frontera oeste del Valle Calchaquí fue definitivamente controlada

¹⁷ Lafaye, Jacques, *De Quetzacoatl...*, op. cit., pp. 303-327.

¹⁸ Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, “Los milagros de la Virgen del Valle...”, op. cit.

¹⁹ Mata de López, Sara, *Tierra y poder...*, op. cit.

a fines de la década de los años '60, la frontera este con el chaco continuó sin ser dominada, evidenciando momentos de hostilidad creciente con ataques indígenas sobre las ciudades tucumanas y sus jurisdicciones, sobre todo a partir de 1735. A pesar de los problemas por los que atravesó la región en las décadas iniciales del XVII, relacionados con conflictos dentro del grupo de conquistadores y dificultades impuestas por el medio y la disponibilidad de mano de obra indígena, la gobernación ingresó en una etapa de organización económica y social²⁰. La región fue definiéndose en una paulatina integración al espacio económico articulado por el centro minero de Potosí en base a la demanda inicial de textiles (lienços, sobrerros, cordobanes y cuerdas) y luego de productos ganaderos (mulas y ganado en pie)²¹. Dentro de este extenso territorio, Salta y Córdoba se presentaban como las más dinámicas²². Hacia 1663, el renombrado viajero Acarete Du Biscay señalaba las potencialidades económicas de Salta relacionadas con la agricultura (cultivos de maíz, frutas), la ganadería (ganado, carne salada, sebo) y el comercio de estas producciones con el Perú²³. La ciudad se había constituido en un centro mercantil de relativa importancia, característica que habrá de acentuarse avanzado el siglo XVIII²⁴.

Por otra parte, las postrimerías del XVII y los comienzos del siglo siguiente encontraron a la región afectada por catástrofes naturales, el terremoto de 1692 y una sequía prolongada²⁵. Esta última seguía las rutas del ganado vacuno y mular transportado desde Santa Fe y Córdoba y repercutió negativamente en la situación económica entre 1700-1714²⁶. Si bien no hay estudios que analicen los efectos de una crisis a nivel regional, para el caso de Jujuy, Daniel Santamaría señala el aumento de los precios del ganado y de las mercancías importadas desde otras partes de América y de Europa, además de un endeudamiento generalizado, la escasez del erario público y la baja de los precios inmobiliarios, aunque ello no disminuyó los envíos de los productos

²⁰ Ibidem, pp. 27-58.

²¹ Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno. Regiones y espacio económico*, IEP, Perú, 1982.

²² Mata de López, Sara, *Tierra y poder...*, op. cit.

²³ Du Biscay, Acarete, *Relación de un viaje al río de la Plata y de allí por tierra al Perú. Con observaciones sobre habitantes ya sean indios o españoles, las ciudades, el comercio, la fertilidad y la riqueza de América*, ALFER & VAYS, Buenos Aires, [1633] 1943, p. 61.

²⁴ Mata de López, Sara, *Tierra y poder...*, op. cit.

²⁵ Santamaría, Daniel, "Mercaderes, tenderos y prestamistas. La mercantilización de la economía jujeña (1690-1730)", en *Anuario IEHS*, Facultad de Ciencias Humanas, Tandil, 1994, p. 438.

²⁶ Ibidem, p. 438.

ganaderos al Perú y Alto Perú²⁷. Por otra parte, para las primeras décadas del siglo XVIII, los conflictos en la frontera chaqueña se acentuaron notablemente. Las incursiones que los mocoví llevaron a cabo sobre las estancias fronterizas, las caravanas que iban al Perú y las ciudades de la gobernación entorpecieron el comercio ganadero²⁸ y arrebataban a la sociedad colonial los preciados recursos del ganado vacuno y caballar²⁹. Esta situación se prolongó de manera intermitente hasta mediados de la centuria³⁰ y determinó la necesidad de poner en marcha un plan ofensivo sobre el chaco desarrollado en 1710-1711 por el gobernador Esteban de Urízar y Arepacochaga³¹. Por unos años estas compañías y el establecimiento de fuertes y reducciones mantuvieron despejadas las zonas fronterizas y garantizaron el funcionamiento del “complejo ganadero” de las estancias y el tráfico³², pero al iniciar la década de 1730 nuevos ataques volvieron a poner en jaque no sólo a la frontera, sino también a los mismos centros urbanos: las ciudades de Jujuy, Salta, Santiago y San Miguel³³.

La presencia religiosa cristiana

Desde los primeros tiempos de ocupación hispánica el Tucumán contó con la presencia de los hombres de Dios teniendo en cuenta la dimensión evangelizadora de la conquista. La participación de religiosos, principalmente de integrantes de las órdenes, fue una presencia necesaria en las fundaciones de las ciudades, confiriéndole un carácter sagrado a este acto político. En la fundación de Salta, el primer obispo del Tucumán, Francisco de Victoria, estuvo presidiendo la ceremonia, y también participaron algunos franciscanos y mercedarios³⁴. La vida que llevaban estos pobladores iniciales revestía una penuria que amenazaba constantemente la supervivencia signada por la carencia de alimentos, las enfermedades, los ataques indígenas y la precariedad de la economía³⁵. En semejante situación, los servicios religiosos tampoco escapaban a esta pobreza franciscana, en Salta hacia 1592 “no había campanas ni iglesias” y “con un cencerro

²⁷ *Ibidem*, pp. 438-447.

²⁸ Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, CSIC, Madrid, 1997, pp. 51-52.

²⁹ *Ibidem*, p. 218.

³⁰ *Ibidem*, p. 88.

³¹ *Ibidem*, p. 52.

³² *Ibidem*, p. 100.

³³ *Ibidem*, pp. 117-118.

³⁴ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia Argentina*, T. 2, Don Bosco, Buenos Aires, 1967, pp. 395-400.

³⁵ Mata de López, Sara, “Los fundadores del Tucumán”. Mimeo, 1993.

llamaban a misa”³⁶. La edificación de los templos contribuyó a sacralizar materialmente el espacio urbano y a fines de la década de 1620, la matriz y las iglesias de San Francisco, de la Merced y de la Compañía de Jesús³⁷ eran una presencia tangible, en tanto que en las afueras se hallaba la ermita de San Bernardo³⁸. Sin embargo, en 1634 el obispo Maldonado señalaba la pobreza de la ciudad y la celebración de los oficios religiosos en el templo de la Merced por la carencia de la iglesia parroquial³⁹. Por otro lado, las instituciones y el personal fueron fundamentales en la organización y afianzamiento de la sociedad colonial a través del desarrollo de actuaciones diversas y múltiples. La evangelización de la población indígena, la denuncia de los abusos cometidos en su explotación como mano de obra, los conflictos con gobernadores y miembros de las elites, las rivalidades entre el clero secular, las órdenes y aún entre éstas últimas, la educación de los sectores privilegiados, la canalización de algunas de las expresiones piadosas, como el ordenamiento de la vida religiosa de la región a través de asambleas sinodales y sínodos a fines del siglo XVI y primera mitad del XVII⁴⁰, dan cuenta de su amplio accionar en un “régimen de cristiandad” que tomaba forma.

Las prácticas religiosas fueron una de las dimensiones sobre las cuales desde un principio ese protagonismo fue destacado. Entre ellas se encontraban las devociones que los agentes tributaban a una variedad de intercesores divinos y el culto público y organizado al que éstas podían dar lugar. En el caso de Salta, como en el de todas las ciudades, hubo manifestaciones tempranas del sentimiento religioso cristiano. Desde sus comienzos la ciudad mostró una acentuada tendencia hacia la instauración de diversas advocaciones de patronazgo de acuerdo a las particulares coyunturas por las que atravesaba. Este rango no era de importancia menor, no todas las festividades religiosas lo ostentaban, en principio sólo aquellas vinculadas a circunstancias especiales como lo era la fundación de la ciudad con el establecimiento del imprescindible vínculo sagrado

³⁶ Declaración de Alonso Gómez de los Ríos. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo Obispado...*, op. cit., p. 60.

³⁷ Idem.

³⁸ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), VII, 653, Carpeta Culto. Provincia de Salta. Otros patronos para la ciudad de Salta. [Agradecemos a la Dra. Sara Mata, quien nos acercó parte de la documentación de este expediente]

³⁹ Carta del Obispo Maldonado. Cf. Larrouy, P., *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tomo 1° (1591-1700), L. J. Rosso y Compañía Impresores, Buenos Aires, 1923, pp. 135-141.

⁴⁰ Mata de López, Sara, “Gobernadores, obispos y cabildantes: una aproximación a la sociedad del Tucumán del siglo XVII”, en *Diálogos. Letras, artes y ciencias del Noroeste argentino*, N° 2, Salta, 1993, pp. 52-60.

que garantizaba la protección del nuevo poblado y de sus habitantes en un territorio sobre el cual comenzaba a asentarse la presencia española y que en muchos sentidos se mostraba hostil. Cada año los honores que requería la celebración del patrón culminaban con una procesión que reunía a todas las autoridades y demandaba el paseo del real estandarte⁴¹, símbolo del dominio hispano. Inicialmente el patronazgo recayó en el misterio de la Resurrección de Jesucristo ya que la fecha de la fundación de la ciudad (16 de abril de 1582) coincidió con la celebración del segundo día de pascua de resurrección⁴². Como se trataba de una festividad religiosa comprendida en la culminación del ciclo ritual de la cuaresma, uno de los más importantes del tiempo religioso, en el año posterior el gobernador Lerma dispuso que el patrón fuera celebrado con el paseo del real estandarte el domingo siguiente de Cuasimodo⁴³, que era el domingo que continuaba al de pascua de resurrección. Así, la costumbre de sacar procesionalmente la imagen de Cristo resucitado el día de pascua de resurrección, durante las primeras horas de la mañana⁴⁴, continuó celebrándose independientemente de la fiesta patronal. Finalmente el patronato titular se mudó en 1717 hacia el día 1º de mayo en beneficio de los Apóstoles San Felipe y Santiago el Menor⁴⁵, debido a que se consideró impropio que la saca del estandarte se realizara durante la misma jornada en que los curas concurrían con la obligación de dar la sagrada comunión de precepto a los imposibilitados de asistir a la parroquia por sus propios medios, enfermos y presos detenidos en la cárcel⁴⁶, sobre todo los primeros para quienes, según en el imaginario religioso cristiano, se trata de una “saludable y necesaria costumbre”⁴⁷. Quedaba libre entonces ese domingo para el cumplimiento de esta actividad, garantizando que la ciudad pudiese acompañar “al Divino Sr. Sacramentado” en una tarea piadosa que formaba parte del ritual de devoción eucarística, el cual constituía un “sello de identidad” de la dinastía de los Austrias y modelo de piedad para los súbditos⁴⁸.

⁴¹ AGN, VII, 653, Nota curiosa, f. 36.

⁴² Acta de fundación de Salta. Transcrita en Torino, María Ester, “Las zonas salteñas en desarrollo”, en *Estudio socio-económico y cultural de Salta*, Tomo III, Consejo de Investigación, Universidad Nacional de Salta, 1984, pp. 187-189.

⁴³ AGN, VII, 653, Contestacion a la solicitud qe. desde Cordoba con fecha 3 de julio de 1803 se hace a esta ciudad de Salta, f. 123 v.

⁴⁴ Toscano, Julián, *Historia... de las Imágenes*, op. cit, pp. 235-250.

⁴⁵ AGN, VII, 653, Comprobante de la mudanza del Patronato de Salta.

⁴⁶ Nota curiosa, op. cit., f. 35 v.

⁴⁷ *Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento*, “El Sacramento de la eucaristía”, Sección XIII, Capítulo VI.

⁴⁸ Minué, Víctor, “La monarquía humillada”, en *Relaciones*, N° 77, El Colegio de Michoacán, México, 1999, pp. 125-148.

De las dos figuras de santos fue la de San Felipe la que logró concentrar mayor importancia. De hecho, la ciudad que en principio recibió el nombre de su fundador Hernando de Lerma –“*ciudad de Lerma en el valle de Salta*”⁴⁹-, también era conocida con la denominación “*ciudad de San Felipe de Lerma Valle de Salta*”⁵⁰. Según Mariano Zorreguieta se debió a que el mismo Lerma y el obispo Victoria acordaron, al día siguiente de la fundación, dar el nombre de “*San Felipe de Lerma*” (en homenaje al rey Felipe II) al valle en el que se había emplazado la ciudad⁵¹. Pero la denominación se deslizó hacia ésta última y al parecer se empleó indistintamente junto con la del fundador. Su utilización se mantuvo en documentos notariales, escrituras y poderes durante la primera mitad del siglo XVIII⁵², reforzado probablemente por la elección del santo como patrono; aunque todavía aparecía a fines de la centuria, como lo demuestra su utilización por parte del censor que revisó la Novena del Milagro en 1787⁵³, pero para ese entonces ya era el topónimo de *Salta* el que predominaba como definitivo. Otros intercesores se instalaron en el medio local con la condición de patronos, San Bernardo, para proteger las sementeras y cosechas, imprescindibles para la subsistencia, determinó la necesidad de un mediador especialmente destinado a ese fin. La otra figura intercesora fue Santa Rosa, la cual se sumó en 1672 a los patronatos por bula papal y cédula real que mandaron tenerla por patrona general de todo el reino del Perú y de las Indias⁵⁴.

Este culto a los santos, vinculado a los patronatos de las primeras épocas y durante gran parte del siglo XVII, no tenía ninguna connotación prodigiosa. Las primeras referencias de este tipo aparecieron en la actividad evangelizadora desplegada

⁴⁹ Acta de fundación, op. cit.

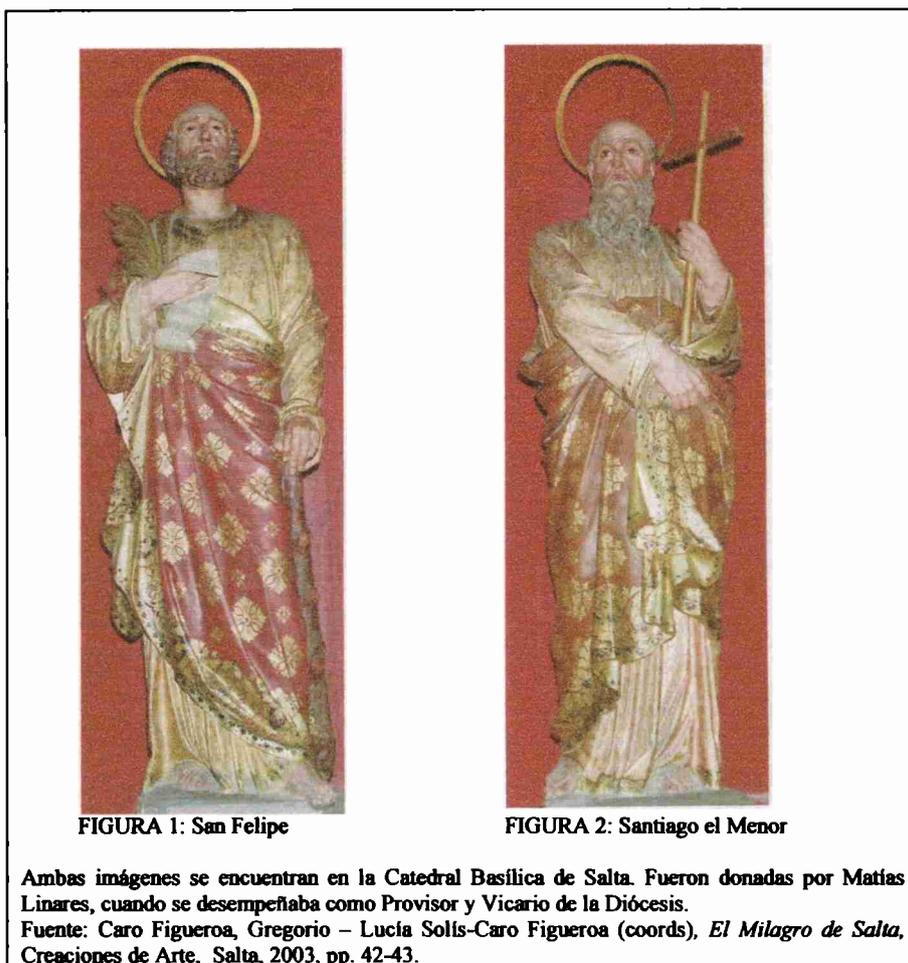
⁵⁰ “Acuerdo del Cabildo” 1673. Documento transcrito en Zorreguieta, Mariano, *Apuntes Históricos de la Provincia de Salta en la época el coloniaje*, 1ª Parte, Gobierno de Salta, 1872, pp. 4-5; Archivo y Biblioteca Histórico de Salta (en adelante ABHS), Fondo Protocolos Notariales, Protocolo N° 56, 1699, Escribano Pedro Pérez del Hoyo, f. 27, 33.

⁵¹ Zorreguieta, Mariano, *Apuntes...*, op. cit., pp. 4-5.

⁵² ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Carpeta 5, Protocolo N° 75, 1724, Escribano Gregorio Peralta, f.53.

⁵³ *Novena de María Santísima del Milagro y Jesús Crucificado*, Sección Papeles Viejos, Biblioteca de Textos Universitarios, Salta, 1992, p. 23.

⁵⁴ Informe del Procurador Nicolas Leon de Ojeda. ABHS, Fondo de Gobierno, Año 1784, Carpeta 6, Expte. N° 23.



por los misioneros jesuitas entre indígenas del Chaco, durante la entrada militar a cargo del gobernador Peredo en 1671:

“desconsolado el Padre Altamirano de la obstinación de los demás, repitió las diligencias con la primera india, y reconociéndola tan proterva como al principio, la aplicó con viva fe una reliquia del apóstol el oriente San Francisco Javier, implorando su favor con la antífona y oración de su oficio, y salióse. Apenas había pisado los umbrales de la casa, cuando le dieron el deseado aviso de que aquella india clamaba por el bautismo...”⁵⁵

⁵⁵ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, [1733] 1941, p. 231.

Aún cuando la actividad misionera de San Francisco Solano en el espacio tucumano entre 1590 y 1594 dejó rastros taumatúrgicos⁵⁶, característico de un catolicismo estrechamente relacionado con “la explotación de lo milagroso”, las evidencias parecen indicar que éste irrumpe de manera más firme en la región a través del icono mariano, con la Virgen del Valle en Catamarca hacia la década de 1620 y en Salta en 1692 con la Virgen del Milagro. Esta irrupción estuvo supeditada a dificultades de peso en cada una de las jurisdicciones, las que se zanjaron a través de la religiosidad mariana.

3- Las formas de la religiosidad mariana

Manifestaciones iniciales del fervor hacia la Virgen

A pesar de las manifestaciones tempranas que evidenció el culto mariano en otros lugares, en el caso de Salta su presencia en patronatos fue tardía. En principio, ello se entiende si tenemos en cuenta la natural correlación con la también tardía conquista y ocupación de la región del Tucumán y las particularidades de Salta. Las primeras evidencias de una afirmación devocional colectiva hacia la Virgen en la ciudad se encuentran recién a fines de la década del 1650, setenta y seis años después de fundada la ciudad, cuando se realizó en el templo del convento San Francisco, el juramento de “*sentir y defender haber sido la Virgen Santísima María concebida desde el primer instante de su concepción sin pecado original*”⁵⁷ (1658). La receptividad de la devoción mariana, en la advocación de la Inmaculada Concepción entre la elite local se vislumbraba comprometida. En nombre de la ciudad y con acuerdo del gobernador, el cabildo otorgó voto y juramento de defender los principios inmaculistas ante quien oficiaba de representante de la Sede Apostólica y del obispo del Tucumán, el vicario Pedro Carrizo de Hores⁵⁸. El acto se insertó en el contexto de la disputa que en Europa suscitó la adhesión a la idea de la concepción inmaculada de María, en la cual franciscanos y jesuitas⁵⁹ se erigieron en entusiastas defensores frente a la creencia

⁵⁶ Poderti, Alicia, *La narrativa del Noroeste Argentino. Historio socio-cultural*, Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta-Milor, Salta, 2000, p. 140.

⁵⁷ AGN, VII, 653. Voto y juramento que celebro esta Ciudad de Salta sobre venerar y defender el Misterio de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús Christo, año de 1658.

⁵⁸ Voto y juramento..., op. cit.

⁵⁹ Los jesuitas extendieron la condición virginal al momento del nacimiento de Jesucristo. Cf. Brading, David, *La virgen...*, op. cit.



FIGURA 3: Estampa conmemorativa de los 150 años de la proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción (1854). Complejo Cultural del Convento San Francisco, diciembre de 2004.

La imagen está ubicada en el centro del retablo mayor de la Basílica San Francisco, ciudad de Salta. Obra del franciscano Luis Georgi, segunda mitad del siglo XIX.

contraria, sostenida desde los tiempos de la iglesia primitiva, la Virgen concebida con pecado original y purificada más tarde en el seno materno. Esta tesis inmaculista contó con el apoyo de algunos papas -Gregorio XV y Alejandro VII-, en tanto que el respaldo de la corona española siempre fue continuo⁶⁰. En la primera mitad del siglo XVII, el rey y las cortes habían realizado el mismo juramento inmaculista (1621)⁶¹, siendo Felipe IV el rey que más se destacó en su defensa, y quien consiguió que el papa Alejandro VII expidiera la bula en la cual se explicaba este misterio (1661)⁶². Los votos y festejos por las disposiciones favorables al dogma se repitieron en los territorios indianos, tanto en la capital del virreinato del Perú como en las diferentes ciudades⁶³, entre ellas Córdoba⁶⁴, donde se encontraba residiendo el gobernador del Tucumán. Incorporada

⁶⁰ Anrup, Roland, "La Virgen...", op. cit.

⁶¹ Egido, Teófanés, "Religiosidad popular y cortes tradicionales en Castilla", en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 96-124.

⁶² A pesar de ello, el dogma recién fue definido a mediados del siglo XIX. Cf. Anrup, Roland, "La Virgen...", op. cit.

⁶³ Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del culto...*, op. cit., pp. 132-151.

⁶⁴ Voto y juramento..., op. cit.

oficialmente a las fiestas de precepto e institucionalizada por la corona mediante real cédula, la devoción a la Inmaculada se instaló en el calendario religioso salteño con celebración anual oficiada conjuntamente por el clero regular y secular⁶⁵. Aún cuando esta institucionalización tuvo lugar en 1716, la fiesta a Nuestra Señora de la Concepción venía celebrándose con anterioridad en la iglesia matriz. En su visita de 1690-1691, el obispo Juan Bravo Dávila informaba que esta celebración se había realizado con los 130 pesos que pertenecían a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario⁶⁶.

La promoción de la que fue objeto la devoción de la Inmaculada finalmente tuvo sus efectos. En el siglo XVII, este misterio era tema de la hagiografía, reiteradamente representado en la iconografía barroca americana y reverenciado en cofradías urbanas⁶⁷, en la región una de ellas funcionaba en el convento franciscano de la ciudad de Esteco⁶⁸. Entonces, no resulta extraño que varios de los títulos marianos que adquirirán reconocimiento y notoriedad en distintos espacios locales de América y en los territorios que conforman actualmente la Argentina correspondan a esta advocación⁶⁹, entre ellas encontramos a la Virgen de Luján en el Río de la Plata, de Itatí en Corrientes, del Valle en Catamarca y del Milagro y las Lágrimas en Salta. Su surgimiento e institucionalización dan cuenta de las particularidades de los contextos locales, así también de su inscripción en un fenómeno que es común a estos espacios como la dominación colonial y el “proceso de occidentalización”, con la aparición de necesidades similares en algunos aspectos y que difieren en otros. Patricia Fogelman “reconsideró” los orígenes del culto mariano en América a partir del caso de Luján. Proponiendo una mirada comparativa, señala la aplicación de un modelo narrativo peninsular teniendo en cuenta la presencia de elementos comunes en las historias de Vírgenes en los espacios locales, tales como el milagro legitimador, los intermediarios sociales provenientes de sectores subalternos como mensajeros de lo sagrado, el proceso de extensión social de la creencia en contextos de crisis, la creación de santuarios cercanos a caminos, el título de la imagen asociado al nombre del lugar, las

⁶⁵ Acuerdo sobre la forma de celebrar la fiesta anual de la Inmaculada Concepción, Salta, 24 de diciembre de 1716, en Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 248-250.

⁶⁶ Carta del Obispo del Tucumán D. Juan Bravo Dávila con testimonio de lo obrado en la visita de su Diócesis, Salta 21 de octubre de 1690. Cf. Larrouy, P., *Documentos...*, op. cit., p. 348.

⁶⁷ Anrup, Roland, “La Virgen...”, op. cit.

⁶⁸ AGN, VII, 653, Arancel de Misas Cantadas y Resadas de Capellania por el Istmo. y Rmo. Sr. Dn. Fr. Fernando de Trejo y Sanabria, Obispo del Tucumán de 1613, f. 37.

⁶⁹ Incluso en la actualidad, el día de la Inmaculada Concepción -8 de diciembre- es la única festividad mariana que conserva la condición de feriado nacional.

manifestaciones reiteradas del poder de la imagen y la aceptación oficial del carácter sagrado de la representación de la Virgen⁷⁰. Ahora bien, como lo indica la autora, es posible observar particularidades en la historia de cada advocación mariana⁷¹, para las cuales propone el concepto de “refracción” a partir del traspaso de esas tradiciones marianas europeas a las áreas coloniales, con las consecuentes adaptaciones, los ajustes, los cambios y la recreación⁷². Es desde el punto de partida de las especificidades donde nos interesa ubicarnos y concretamente, a partir algunos casos de cultos locales, ensayar una aproximación a las formas de manifestación de la religiosidad mariana en el Tucumán colonial, la de raíz urbana y la rural, durante el siglo XVII y la siguiente centuria. Acerca de ellos realizaremos unas referencias breves en esta parte, en tanto que los casos de Salta serán objeto de mayor atención en los capítulos siguientes. Si bien tenemos presente que las estrechas vinculaciones entre la ciudad y su entorno rural durante el período colonial, pensamos que la aproximación resulta válida en tanto se trata de espacios transitados, aprovechados y significados de manera diferente por los agentes sociales.

Los cultos rurales

Consideramos aquí al culto mariano rural que emergió más tempranamente en las zonas de frontera de la región, en la calchaquí y luego en la chaqueña, donde las peculiaridades de cada una le imprimieron complejidades diferentes. Durante la primera mitad del XVII se manifestó mediante la devoción a la Virgen del Valle de Catamarca y a fines de la centuria con la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypaya en la jurisdicción de Jujuy. También puede incluirse, aunque es externa al espacio tucumano, la de la Virgen de Itatí. En estas situaciones, el fervor mariano apareció vinculado al proceso de incorporación de determinados grupos a la sociedad colonial. Las devociones surgieron en poblaciones indígenas sometidas y en vías de cristianización, lo que remite a su participación en el proceso de occidentalización planteado por Serge Gruzinski para Nueva España como empresa de dominación que “se enfocó al sometimiento de los cuerpos y de los imaginarios”, en la cual el uso de la imagen

⁷⁰ Fogelman, Patricia, “Reconsideraciones...”, op. cit., pp. 123-143.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 143.

⁷² Fogelman, Patricia, “Simulacros...”, op. cit.

occidental cristiana contribuyó a dar forma a una sociedad colonial⁷³. Asimismo en la situación de la Virgen del Valle se observa una apertura hacia la inclusión de grupos de españoles y mestizos. Los relatos que se fueron configurando alrededor de las advocaciones lo hicieron en estrecha relación con estos agentes y la manifestación de hechos singulares a los cuales se reconocieron como milagrosos, ello se visualizó especialmente con la Virgen del Valle. En Salta también hallamos la combinación entre imagen mariana, espacio rural y grupos indígenas, pero con una actitud excluyente respecto a estos últimos. Ello debido a que se desarrolló en un contexto de enfrentamiento durante las primeras décadas del XVIII, en el paraje de Siancas, donde arraigó la devoción a la Virgen de la Viña, en la advocación de la Candelaria.

Respecto a Catamarca, Ana María Lorandi y Ana Schaposchnik sostienen que la devoción a la Virgen del Valle constituyó un medio que permitió la incorporación de los indígenas en proceso de cristianización a la sociedad y a las relaciones de producción coloniales durante el período temprano, en un contexto de desarticulación de las comunidades nativas sometidas al régimen de la encomienda bajo la forma del servicio personal y de las rebeliones en el Valle Calchaquí. Además, el desarrollo del culto contribuyó al sostenimiento de la dificultosa instalación española en un espacio social y económicamente periférico del Tucumán y cuya ciudad fundada muy tardíamente (1683) presentaba serios obstáculos para el asentamiento de sus pobladores. El origen de la devoción se encuentra en una imagen que apareció hacia 1619-1620 en una gruta del pueblo de Choya y que a fines de la década ya contaba con capilla edificada. Consagrada en el imaginario cristiano gracias a las acciones de protección de españoles e indios cristianizados y la participación en los enfrentamientos con los calchaquíes rebelados, poco después de la fundación, la Virgen del Valle fue declarada patrona de la ciudad y de toda la provincia de Catamarca (1688)⁷⁴. Estos aspectos enunciados nos remiten al carácter tentativo y exploratorio de las formas propuestas. Si bien predominaban los elementos del culto de origen rural, vinculado a población aborígen, fue refrendado por los sectores urbanos, situación que puede explicarse por las especiales circunstancias como lugar de avanzada colonizadora y las vinculaciones existentes con las ciudades como núcleos organizadores del espacio y sedes de los poderes locales.

⁷³ Gruzinski, Serge, "Las imágenes, los imaginarios...", op. cit.

⁷⁴ Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, "Los milagros...", op. cit., pp. 177-198.

En cuanto a los casos del Rosario y de Itatí, los trabajos que existen son más bien descriptivos y de carácter apologético, sin embargo ciertos datos permiten suponer que el proceso de conformación fue similar en algunos puntos a la situación de Catamarca. Las relaciones entre la inclusión de grupos indígenas amigos, el problema de las incursiones de indios hostiles y el desarrollo de una devoción mariana también se expresaron en estas advocaciones. Particularmente la información acerca de los orígenes y desarrollo de la devoción a la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypaya es muy escueta. Miguel Ángel Vergara fija sus inicios desde los últimos años del XVII, en el paraje de Palpalá, ubicado a dos leguas de la ciudad de Jujuy, pero que debido a las incursiones de los indígenas chaqueños adquiría la condición de fronterizo. Allí tenían emplazados sus pueblos las encomiendas de indios osas, paypayas y ocloyas⁷⁵. Concentrados en este lugar desde 1650, suplían los requerimientos de fuerza de trabajo del incipiente núcleo⁷⁶. Para 1698, Vergara señalaba la existencia de una capilla con la advocación del Rosario, donde los indios paypayas especialmente celebraban con “cierto brillo” las fiestas en honor a esta Virgen⁷⁷. Al parecer estas encomiendas estaban integradas por grupos de origen wichi previamente dominados y reubicados por los incas como *mitmaqkuna* para cultivar y defender la frontera con los chiriguano –la ceja montañosa de las yungas, el valle de Centa y las cabeceras del río Bermejo⁷⁸. Al ser controlados y encomendados por los españoles desde fines del siglo XVI, recibieron distintas denominaciones, de sus jefes en el caso de los osas, el genérico que indicaba alteridad –“ellos”- como ocurrió con los paypayas, o el nombre de la región que habitaban como los ocloyas⁷⁹.

También en Corrientes, la “Virgencita Guaraní” –como también se conoce a la Virgen de Itatí- acompañó la evangelización de grupos indígenas guaraníes en doctrinas organizadas por los franciscanos durante las primeras décadas del siglo XVII en la zona del Alto Paraná. Asimismo, los inicios de la devoción ponen de manifiesto el proceso de retracción del espacio ocupado por los españoles en la región debido a los ataques de los

⁷⁵ Vergara, Miguel Ángel, “Origen de la devoción a la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypaya”, en *Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, Tomo N° 4, 2° Semestre de 1939, Salta, pp. 42-54.

⁷⁶ Santamaría, Daniel, *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana de La Rábida, Huelva, 2001, p. 77.

⁷⁷ Vergara, Miguel Ángel, “Origen...”, op. cit., pp.53-54.

⁷⁸ Santamaría, Daniel, *Memorias del Jujuy...*, op. cit., p. 84.

⁷⁹ Ibidem.

indios no sometidos de la otra banda del río, la región del Guayrá oriental. En 1615, el padre de la doctrina de Yaguairí decidió trasladar la población a las inmediaciones del lugar donde unos niños indígenas habían encontrado la imagen. El nuevo emplazamiento recibió el nombre de Pueblo de Indios de la Pura y Limpia Concepción de Itatín, situado a 62 kilómetros de la ciudad de Corrientes, sobre la margen izquierda del Paraná. Allí se consolidó el culto de Nuestra Señora de Itatí, donde repetidamente durante las décadas de 1620 y 1630 manifestó trasfiguraciones en el rostro y portentos que dieron fama a la imagen en la curación de enfermos y en la defensa de los ataques de indígenas no sometidos⁸⁰. Si bien se requieren más trabajos que profundicen en la conformación de estos cultos, muy posiblemente ambos íconos marianos pudieron llegar a constituirse en símbolos de la cristianización de los indígenas en cada espacio, cuestiones que Gabriela Ramos ha planteado al abordar el papel de la devoción de Nuestra Señora de Copacabana en Lima y Cuzco durante el siglo XVII⁸¹.

En Salta, la Virgen de la Viña tomó la denominación de la estancia en la cual se encontraba su santuario, cuyos propietarios plantaron las primeras cepas de vid introducidas desde la ciudad de Esteco⁸². La devoción se fue conformando alrededor de la móvil y multiétnica sociedad de frontera y en el santuario que oficiaba de viceparroquia. Un escrito que probablemente data de la segunda mitad del siglo XVIII menciona que eran los indígenas quienes se esmeraban en el octavario de las festividades celebradas del 2 al 8 de febrero. Es probable que se tratara de algunos que se hallaban integrando las escuetas encomiendas de principios de la centuria o algunos otros que tenían la condición de libres. No hay referencias de participación de grupos de origen chaqueño, aún cuando con posterioridad a las campañas del gobernador Urizar se organizaron misiones que fueron entregadas a los jesuitas pero que no prosperaron económicamente sino hasta mediados del siglo XVIII. Más probable fue la participación de los otros habitantes de la frontera: mestizos y blancos pobres residentes en la zona, algunos eran criadores de ganado, agricultores o soldados presidiarios del fuerte de Cobos, cercano a la capilla. Pero no sólo éstos se acercaban al santuario a cumplir los votos y promesas por los beneficios que habían recibido de la Virgen, también algunos habitantes de la ciudad tenían devoción a la imagen que ganó prestigio a partir de la

⁸⁰ Fontela, José Luis, *Historia de Nuestra Señora de Itatí*, Talleres Gráficos Pedro Goyena, Corrientes, 1947, p. 18-35.

⁸¹ Ramos, Gabriela, "Nuestra Señora...", op. cit., pp. 163-179.

⁸² Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 252-296.

relación planteada entre la *frontera del enemigo* y su condición de *escudo y defensa* de la ciudad ante las temidas invasiones de los mocoví.

Los cultos urbanos

Por su parte, la manifestación de la religiosidad mariana a través de cultos de tipo urbano es posterior. Por lo que observamos en Salta, se despliega luego del culto a los santos y aparece como referente de población blanca española, y sostenido por sectores de la elite, con lo cual además de los sentimientos cristianos se jugaban también cuestiones relacionadas con la legitimación y el status social. En este modelo no dejan de estar presentes los milagros fundantes que permiten la instalación de las devociones en la ciudad con una reputación especial. Estos milagros pueden ser claramente identificados en la coordenada temporal, a diferencia de lo que sucede con los de origen rural, cuyos inicios suelen perderse en la bruma de fechas imprecisas. En este sentido, las ventajas que brinda la ciudad como centro de poder que reproduce las pautas culturales españolas⁸³ hacen posible su registro en la memoria histórica local. El culto que aflora en Salta, en la década final del siglo XVII a propósito del terremoto de 1692, tributado a la Virgen del Milagro, es el ejemplo más renombrado y exitoso, susceptible de ser incluido en esta forma de religiosidad. Avanzando en la centuria del XVIII, otra devoción mariana repite el modelo del culto urbano, la Virgen de las Lágrimas en 1749.

Los sismos que comenzaron el 13 de setiembre de 1692 dieron origen en la ciudad de Salta al culto a la Virgen del Milagro. Una imagen de la Inmaculada Concepción y un Cristo Crucificado pertenecientes a la iglesia matriz fueron considerados protagonistas de la salvación de la ciudad y objetos de especial devoción durante los movimientos sísmicos. Los hechos quedaron registrados en un acta labrada por el escribano de cabildo al día siguiente cuando los testigos que entraron en contacto con la imagen comparecieron ante el alcalde de primer voto⁸⁴. El relato dado por el sacristán –un mulato- y su ayudante recrearon el cuadro de la imagen prácticamente intacta, caída de su retablo al pie del altar, “*como si mirara al sagrario*”. La

⁸³ Romero, José Luis, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, México, 1984, pp. 9-55.

⁸⁴ AGN, VII, 653, Relación y causales del origen de la fiesta del Milagro que por el mes de setiembre se hacen en la ciudad de Salta de Tucuman, Salta, 1692.

declaración de un tercer testigo, un médico oriundo del Perú, incorporó la descripción de la imagen suspendida en el aire, la corona a los pies y el rostro desfigurado y descolorido. La asociación entre las circunstancias dramáticas y la postura en que fue hallada la efigie se interpretaron como una actitud suplicante de la Virgen que intercedía por sus hijos en la tierra ante Jesucristo. En reconocimiento a ello, el cabildo la declaró abogada y patrona. Los nuevos documentos producidos en 1712⁸⁵, agregaron otros hechos extraordinarios: el cambio de colores en el rostro de la Virgen y la apertura de los dedos de la mano. Estos escritos reforzaron la idea de redención por medio de la intercesión de la Virgen ante su Hijo. La inclusión de Cristo fue aplicada a través de su representación en un Señor Crucificado, de manera muy resuelta por los padres jesuitas y retomada inmediatamente por el entonces vicario y cura rector interino, Pedro Chávez y Abreu. Posteriormente aún cuando esta vinculación continuó manteniéndose, la consagración de ambos íconos no alcanzó la misma consistencia durante gran parte del siglo XVIII, apareciendo la Virgen como la referente por excelencia del milagro, por lo menos hasta el decenio de 1770. Si bien el culto fue representativo de los grupos de elite también despertaba los sentimientos devocionales de feligreses de orígenes más modestos. En las primeras décadas del siglo XVIII sus celebraciones atraían a habitantes de la campaña salteña⁸⁶ y de la ciudad de Jujuy y su jurisdicción⁸⁷.

Los padres de la Compañía de Jesús y su inclinación hacia las expresiones religiosas de carácter milagroso dieron lugar en 1749 a la manifestación de la Virgen en las instalaciones del colegio de Salta. En un momento de particular preocupación por algunos casos de sarampión entre la población local, una estampa pintada al óleo de la Inmaculada, propiedad de unos de los sacerdotes, emanó sudor y lágrimas durante varios días de los meses de agosto y octubre. El suceso prodigioso atrajo la visita de los clérigos de la matriz, integrantes del cabildo y el gobernador para presenciar y refrendar las expresiones tangibles de la Virgen de las Lágrimas, como hubo de denominársela. La devoción, a la cual se incorporó en el conjunto de las fiestas de tabla, contribuía al prestigio de la congregación y a la reafirmación ideológica de los espacios ganados en la

⁸⁵ AGN, VII, 653, Auto, 16 de setiembre de 1712; Certificación Primera, 16 de setiembre de 1712; Certificación Segunda, 17 de setiembre de 1712.

⁸⁶ ABHS, Fondo Juzgado 1ª Instancia, Carpeta Nº 2, 1713, Expte. Nº 2, Bernardino Pereyra Padilla sobre posesión de más tierras (Departamento de Campo Santo).

⁸⁷ AGN, VII, 653, Auto del Vicario Pedro Chávez y Abreu, Salta, 16 de setiembre de 1692.

sociedad local. Aún después de la expulsión de la orden (1767) continuó celebrándose junto con las otras festividades jesuitas que tenían el rango de votivas.

La presencia de los milagros fundantes en estas formas de religiosidad mariana se incluyeron en la mayoría de los casos como uno de los recursos más eficaces y predilectos del catolicismo imperante. En Nueva España la relación entre las imágenes y la manifestación de milagros es uno de los aspectos reiteradamente puestos en juego por la iglesia tridentina a partir de la década de 1550⁸⁸. La combinación se repitió innumerables veces en los espacios incluidos en el régimen de cristiandad y con una participación social y étnica variada. La acción milagrosa, producto de necesidades particulares en las distintas comunidades, avaló la instalación de las imágenes marianas en el escenario devocional con un peso de especial importancia. El milagro se constituyó en un instrumento con la facultad de expresión múltiple, remediando e impidiendo adversidades particulares o colectivas: enfermedades, accidentes, incendios y ataques (Vírgenes del Valle, de Itatí, de la Viña y de Las Lágrimas), con manifestaciones físicas (Vírgenes de Itatí, del Milagro y de Las Lágrimas) o brindando protección en catástrofes naturales como los sismos (Virgen del Milagro). Consagradas como imágenes prodigiosas y con celebraciones públicas anuales estas devociones contribuyeron a garantizar la inclusión de territorios específicos en la historia occidental de la salvación, brindando paralelamente los elementos para la construcción de las identidades locales, representativas de distintos sectores sociales. En el caso de Salta, ello se verificó a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, coincidente con un conjunto de transformaciones relacionadas con la importancia de la ciudad en la circulación regional, el crecimiento de la población y la expansión de la traza urbana.

⁸⁸ Gruzinski, Serge, *La guerra...*, op. cit., pp. 102-159.

CAPÍTULO 2:

LA PERIFERIA COMO CENTRO. LAS CONFIGURACIONES DEVOCIONALES ANTE LOS AVANCES COLONIZADORES E INDÍGENAS

1- Imágenes y evangelización

La expansión ibérica sobre los territorios americanos situó a los europeos en contacto con una diversidad de poblaciones para las que se impuso el objetivo de la evangelización. En esta empresa, la utilización de las figuras cristianas reveló gran importancia y especial consideración merecen aquellas imágenes que alcanzaron la condición de milagrosas al momento de la incorporación de los indígenas a la fe católica¹. El estudio para poblaciones indígenas y mestizas de Nueva España dio cuenta que el amplio uso de este tipo de imágenes favoreció la cristianización y “la redefinición de lo imaginario y de lo real”². Estas vinculaciones entre la evangelización y el recurso a vírgenes y santos también se presentaron en espacios ocupados tardíamente o cuya colonización no pudo concretarse de manera completa. Fue el caso de los actuales territorios de Argentina, como el Tucumán y su frontera con el Chaco, en el este. Consolidada la ocupación de lo que sería la gobernación del Tucumán a fines del siglo XVI con la instalación y sostenimiento de un conjunto de ciudades, el extenso territorio chaqueño permaneció fuera del dominio español³. No obstante ello, los grupos indígenas que lo poblaban y los integrantes de la sociedad tucumana mantuvieron asiduos contactos a través de los intercambios de bienes, el trabajo en unidades productivas, la residencia en misiones, el mestizaje biológico y los préstamos culturales. Estas formas de relación múltiple fueron definiendo al Chaco y la frontera próxima a las ciudades como espacios de interacción social de grupos distintos, en los cuales los contactos asumieron tanto la modalidad de cruce y mezcla, como de conflicto⁴. La

¹ Gruzinski, Serge, *La guerra...*, op. cit., p. 134.

² Gruzinski, Serge, *La colonización...*, op. cit., p. 279.

³ La gobernación se creó en 1563 y con las sucesivas fundaciones llegó a integrar a las ciudades de Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Talavera de Esteco, Córdoba, Salta, La Rioja, Jujuy y Catamarca. Esteco permaneció hasta 1692, año en que fue abandonada luego de un terremoto.

⁴ Gullón Abao, Alberto, *La Frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán, 1710-1750*, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, Cádiz, 1993; Santamaría, Daniel, “Las relaciones económicas entre

frontera como un espacio social con una estructura y dinámica original se fue conformando en interrelación con los habitantes de las ciudades de la gobernación y las poblaciones chaqueñas, al tiempo que ciertos procesos desarrollados en ella resultaban centrales para la configuración de las sociedades urbanas del Tucumán. En este sentido, la situación del espacio oriental influyó en las prácticas, representaciones e imaginarios de los habitantes de las ciudades, como ocurrió a partir de los avances colonizadores e indígenas en esta zona. Desde las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII, esas avanzadas determinaron momentos especialmente conflictivos y generaron varias respuestas en las sociedades colonial e indígena.

Por su parte, desde mediados del siglo XVII las jurisdicciones fronterizas de las ciudades de Salta y Jujuy atravesaron por un proceso de institucionalización que comprendió el establecimiento de un conjunto de instalaciones militares y religiosas. Ello permite observar que la expansión hacia la frontera este estuvo estrechamente asociada con el recurso a figuras del calendario cristiano, objeto de devoción por parte de los agentes colonizadores. Sin embargo, hasta gran parte del siglo XVIII, la evangelización y la institucionalización religiosa, se vieron dificultadas por los mismos obstáculos que afectaron al asentamiento español en esta área. Fue en ese contexto donde algunas advocaciones religiosas adquirieron la condición de intercesores especializados en el desarrollo de las relaciones socio-étnicas entre las ciudades y la frontera chaqueña, como puede observarse con la Virgen María y otros santos. Estas devociones cumplieron un rol significativo acompañando las movilizaciones coloniales de hombres y recursos en la ocupación y como protectores de la ciudad frente a las invasiones de grupos chaqueños. Similarmente a otros espacios fronterizos del imperio, aparecieron como figuras participantes de la incorporación forzada de parte de la población indígena a la sociedad colonial⁵.

tobas y españoles en el chaco occidental. Siglo XVIII”, en *Andes. Antropología e Historia*, CEPIHA, Salta, N° 6, 1996, pp. 273-300; Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op.cit.; Mata de López, Sara, “Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, INAH, México, 2005, pp. 69-90; Grimson, Alejandro, (comp.) *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*, Ediciones Ciccus-La Crujía, Buenos Aires, 2000, p. 9.

⁵ Gruzinski, Serge, *La colonización...*, op. cit.; Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, “Los milagros...”, op. cit., pp. 177-198.

2- La institucionalización militar y religiosa en la frontera oriental del Tucumán

Un grupo de valles húmedos ubicados al oeste de la franja de yungas y parte del umbral del Chaco conforman los ambientes de lo que se conoció como la frontera oriental del Tucumán.⁶ En esta zona, conquistadores y vecinos de Salta y Jujuy recibieron mercedes de tierras, mientras otros residentes se establecieron sin ningún título. Los ríos que recorren el territorio y los diversos manantiales garantizaron, ya desde el momento de los primeros asentamientos, el riego de las parcelas cultivadas con maíz y trigo. Hacia la segunda mitad del siglo XVII, algunas instalaciones contaban con viñas y árboles frutales y desde principios de la centuria siguiente, con caña de azúcar. La actividad ganadera incluyó ganado vacuno, caballar y la invernada de mulas. Los valles tenían una buena ubicación en la circulación regional al estar conectados con el camino real que se dirigía al Perú y que bordeaba el río Siancas viniendo de Esteco y orientado a Jujuy⁷. Aún cuando a fines del siglo XVII, la ruta principal comenzó a pasar directamente por Salta, la frontera oriental no perdió sus conexiones con las ciudades. La complementación productiva, los circuitos de intercambio y la presencia de pobladores permanentemente instalados, contribuyeron a un flujo constante de personas y bienes entre las ciudades del Tucumán y la frontera oriental.

Esta frontera constituyó un área especialmente dinámica que desde fines del siglo XVI fue transitada por una variedad de grupos en interacción social, indígenas de origen diverso en circunstancias cambiantes y colonizadores españoles y mestizos que ocuparon el espacio con una serie dispersa de instalaciones, las cuales garantizaron la presencia de productores agrícolas y ganaderos, soldados, presidiarios y eclesiásticos seculares y regulares. Los avances de algunas poblaciones chaqueñas sobre este territorio, en determinados momentos de la segunda mitad del siglo XVII y la primera parte del XVIII, le fueron imprimiendo una condición de inestabilidad que hacía peligrar los establecimientos y las vidas de sus habitantes. Ya desde la década de 1640, los grupos guaycurú iniciaron las incursiones en chacras, haciendas, pueblos de indios y

⁶ Las yungas son “selvas que cubren los faldeos de las montañas que actúan como barreras para la humedad”. Cf. Reboratti, Carlos, “La diversidad ambiental del Noroeste” en Reboratti, Carlos (comp.) *De hombres y tierras. Una historia ambiental del Noroeste Argentino*, Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, Salta, 1997, p. 19.

⁷ Cornejo, Atilio y Miguel Ángel Vergara, *Mercedes de tierras y solares (1583-1599)*, Editorial Oficial, Salta, 1938; Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., p. 55; Cornejo, Atilio, *Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria de Salta en la época virreynal*, Instituto de Investigaciones Históricas San Felipe y Santiago, Buenos Aires, 1945, pp. 87-120.

fuertes de Jujuy, provocando la matanza de españoles, indígenas encomendados y esclavos, en tanto Salta enfrentó una primera invasión mocoví en 1683⁸. Aquellos propietarios que contaban con los medios necesarios, organizaron la defensa de sus instalaciones ubicando fuertes dentro de las mismas y proveyéndolos de hombres y armas. Fue el caso del alcalde ordinario de Jujuy, Pedro Aguirre Lavayén y de los generales Juan Amuzátegui Idiaquez y Antonio de la Tijera, quienes también participaron activamente en las correrías organizadas por los vecinos afectados y en las entradas generales al Chaco realizadas por los gobernadores⁹.

El proceso de institucionalización religiosa en la frontera acompañó la expansión iniciada por la instalación de los asentamientos productivos. Los adelantamientos y los repliegues caracterizaron esta ocupación, por lo que, al igual que las unidades de producción, las instituciones religiosas también revistieron esa condición fluctuante (Cuadro 1). La presencia de capillas, ermitas, doctrinas, reducciones y viceparroquias que podían funcionar como marcas perceptibles de presencia cristiana y de apropiación del territorio, permitió la formación de una red de instituciones desde donde se impartía la atención espiritual de la población española, mestiza y esclava y se procuraba controlar a los indígenas en proceso de cristianización¹⁰. Capillas y ermitas edificadas en estancias, haciendas y chacras actuaban como oratorios privados para la realización de celebraciones religiosas, las cuales en algún momento también incluyeron a los pobladores de las cercanías. De esta manera comenzaban a funcionar como oratorios públicos, aún cuando carecían de la institución canónica, que sus propietarios podían obtener más tarde, aprovechando la visita pastoral del obispo. Algunas dispusieron de importantes construcciones, como la hacienda de San Pedro que tenía una capilla grande o la de San Juan Bautista y la de Río Blanco que estaban bien ornamentadas¹¹. Estas instituciones religiosas también estuvieron en estrecha vinculación con las de tipo

⁸ Carta del obispo del Tucumán D. Juan Bravo Dávila con testimonio de lo obrado en la visita de su diócesis, 1690-1691 (Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos...*, op. cit., p. 350; Vergara, Miguel Ángel, *Compendio de la Historia de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, 1968, pp. 163-179.

⁹ Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo...*, op. cit., 1923, p. 290; Lozano, Pedro, *Descripción...*, op. cit., p. 199; Solicitud de Agustín de la Tijera al gobernador don Gaspar de Barahona, setiembre de 1706 (Cf. Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre Historia eclesiástica de Jujuy*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1942, p. 348); Tommasini, Gabriel, *La civilización cristiana del Chaco. Segunda parte (1937)*, Librería Santa Catalina, Buenos Aires, 1937, p. 41.

¹⁰ Retomamos aquí las ideas de Marta Penhos para el espacio chaqueño a fines del período colonial, quien plantea su apropiación simbólica a través de las imágenes. Cf. *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

¹¹ Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre...*, op. cit., pp. 78-80, 110.

CUADRO 1: Instalaciones religiosas y defensivas en la frontera salto-jujeña. 1650-1735¹²

Denominación	Año	Ubicación	Descripción-Función
Capilla de la Virgen del Rosario de Paypaya Doctrina de Paypaya	1650 1692	Chacra en Palpalá, a 2 leguas de Jujuy.	Oratorio privado en la chacra de Alonso de Tapia. Instalación del pueblo de indios paipayas (1615). Atendida por el cura de Jujuy Antonio Vieyra de la Mota.
Ermita de San Pedro Viceparroquia	1652 1666	Hacienda de San Pedro, a 7 leguas de Jujuy.	Propiedad del general Juan Amuzátegui Idiaquez, quien instaló a la encomienda de los ocloyas (1666).
Capilla del Rosario de Río Blanco Viceparroquia	1660 1680	Hacienda de Río Blanco, a una legua de Jujuy.	Propiedad adquirida por el vicario de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate. Instalación de la encomienda de paipayas y osas (1684).
Fuerte de San Carlos de Esteco	1664	Ciudad de Esteco.	Edificado por el gobernador Mercado y Villacorta para protección de la ciudad.
	1692	4 leguas al sur, estancia en paraje de Metán.	Traslado por terremoto.
Fuerte del Pongo	1665	Valle de Perico, a 8 leguas de Jujuy.	Presidio. Repeler las invasiones.
Doctrina Perico Luracatao	1666	Pueblo de La Cabaña, valle de Perico.	Integrada por luracataos de la encomienda de Agustín Martínez de Iriarte. Dependía de la iglesia matriz de Salta.
Capilla de San Juan Bautista Viceparroquia	1691	Margen sur del río Perico.	Oratorio público en la hacienda del general Agustín Martínez de Iriarte. Dependía de la iglesia matriz de Salta.
Capilla de Nra. Señora de la Candelaria de La Viña Viceparroquia	1668	Estancia de La Viña, valle de Siancas, a 8 leguas de Salta.	Oratorio privado y luego público en la propiedad de las familias Valero y luego Fernández de Albernaz.
	1733		Dependía de la matriz de Salta. Incendiada (1735).
Defensa de Trinchera	1671	Hacienda de Lavayén, valle de Perico.	Edificado por el alcalde ordinario de Jujuy, Pedro de Aguirre Lavayén para defensa de su propiedad.
Fuerte de Guadalupe	1671	Ribera del río Grande.	Resguardo de tropas en la entrada del gobernador Peredo.
Reducción de San Francisco Javier	1672	Ribera del río Zenta, a 4 leguas de Esteco.	Evangelización por misioneros jesuitas de mocovies, tobas y otros grupos en la entrada de Peredo. Reparto de indígenas en encomiendas (1673).
Fuerte de Santiago	1673	Ribera del río Grande.	Base del tercio de Jujuy en la entrada de Peredo. Incorporación voluntaria de tobas, mataguayos y mocovies.
Fuerte de Santa Bárbara	1678	Quebrada de Santa Bárbara.	Edificado por Pedro de Aguirre Lavayén.
Capilla y Fuerte de San Rafael Arcángel	1683	Valle de Zenta.	Evangelización de mocovies en la entrada de Pedro Ortiz de Zárate y los jesuitas Antonio Solinas y Diego Ruiz. Residencia de soldados e indios cristianos.
Capilla de Santa María	1683	A 6 leguas de San Rafael Arcángel	Evangelización de tobas y mocovies por Ortiz de Zárate y Solinas. Asesinados junto a 18 personas que los acompañaban.
Fuerte de San Simón	1685	A 14 leguas del río Grande	Base de operaciones del gobernador Vera y Mujica.
Fuerte y capilla de Cobos	1690	Valle de Siancas, a 8 leguas de Salta.	Repeler invasiones indígenas en la frontera de Salta.
Fuertecillo de Zapla	1698	Serranías de Zapla.	Construcción del cabildo de Jujuy para vigilar avances indígenas en la frontera.
Fuerte de Nuestra Señora del Rosario del Pongo	1699-1706	Hacienda de los Sauces, a una legua de Jujuy.	Edificado por el gobernador Zamudio para reemplazar al Fuerte del Pongo.
	1707	Hacienda del Pongo, valle de Perico.	Traslado a la propiedad del general Antonio de la Tijera.
Fuerte y Capilla de Nuestra Señora del Rosario de Esteco Viceparroquia	1705	A 7 leguas al sur de Metán.	Edificado por el gobernador Zamudio para reemplazar al Fuerte de San Carlos de Esteco. Repeler invasiones indígenas. Presidio.
	1726		Dependía de la matriz de Salta. Abandonada (1735).
Fuerte de Nuestra Señora del Rosario de Ledesma	1710	Pampas de Ledesma, a 10 leguas de Jujuy.	Fundación de Antonio de la Tijera, teniente de gobernador de Jujuy, por orden de Urizar para protección de esta ciudad y haciendas de Salta.

¹² Excluimos las instalaciones para las cuales no fue posible completar todos los datos.

Capilla	1711		Evangelización de ojotaes por misioneros jesuitas.
Fuerte de San Esteban de Balbuena	1710	Paraje de Balbuena, a 18 leguas de Esteco y a orillas del río Salado.	Reconocimiento del territorio en la entrada de Urizar. Reemplaza al fuerte del Rosario de Esteco. Proteger la frontera de Salta.
Reducción			Evangelización de lules por misioneros jesuitas.
Fuerte de San Ignacio	1710	A orillas del río Grande	Base de operaciones en la entrada de Urizar.
Fuerte de San Francisco	1710	Ruinas de Guadalcázar, pampa de Ledesma.	Resguardo de bastimentos del tercio de Jujuy en la entrada de Urizar. Instalación de ojotaes.
Fuerte del Rosario	1710	A orillas del río Grande	Resguardo de bastimentos del tercio de Tucumán en la entrada de Urizar. Instalación de malbales.
Fuerte de San Juan	1710	A orillas del río Grande.	Resguardo de bastimentos del tercio de Salta en la entrada de Urizar.
Capilla de San Lorenzo mártir	1710	Fuerte de San Juan.	Evangelización de malbales por misioneros jesuitas. Enviados a Balbuena y luego a Buenos Aires.
Reducción de San Antonio	1710	Fuerte de Ledesma	Evangelización de tobas y ojotaes (trasladados del fuerte de San Francisco y luego a Buenos Aires).
Reducción de San Esteban de Miraflores	1714	Valle de Miraflores, a 12 leguas de Balbuena, ribera del río Salado.	Producto del traslado de la reducción de Balbuena.
	S/F	Paraje El Conventillo, Tucumán.	Traslado.
Fuerte y capilla de Santa Ana de Cobos	1733	Valle de Siancas, a 8 leguas de Salta.	Reedificación del Fuerte de Cobos por el gobernador Armaza y Arregui.
Fuerte de San José	1735	Sudeste de Salta, proximidades del límite con Santiago del Estero.	Edificado por el gobernador Anglés.

Fuente: Bruno (1969) Lozano (1941), Tommasini (1932), Toscano (1907), Sica (2002), Vergara (1942, 1968, 1971), Vitar (1997).

defensivo debido a las incursiones de los indígenas. Varios fuertes fueron levantados en la franja fronteriza salto-jujeña para el resguardo de las ciudades y alertar a los vecinos cuando se produjeran las avanzadas de los chaqueños. Algunos de estos contaban con capillas provistas por propietarios en la frontera que tenían activas participaciones en entradas y correrías. Entre estos últimos se encontraba Antonio de la Tijera, quien se ocupó de la construcción de la capilla del fuerte de Nuestra Señora del Rosario de Ledesma, en tanto que la dotación de la capilla del fuerte de San Juan corrió por cuenta de los jefes militares del tercio de Salta durante la entrada de Urizar.¹³ Sin embargo, las condiciones de éstos no eran las óptimas, ya que por lo general se trataba de establecimientos precarios que carecían de la dotación necesaria de soldados, armas y provisiones y no siempre tenían asegurada la asistencia de un eclesiástico.¹⁴ También las entradas punitivas, practicadas por algunos gobernadores con las fuerzas de varias ciudades y las misiones de los sacerdotes jesuitas entre los pueblos chaqueños permitieron que los españoles fueran fijando establecimientos instituidos como fuertes,

¹³ Carta de Agustín de la Tijera al gobernador Urizar y Arespacochaga, 2 de enero de 1711 (Cf. Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre...*, op. cit., p. 350-351); Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., p. 338.

¹⁴ Tommasini, Gabriel, *La civilización...*, op. cit., pp. 115-116; Gullón Abao, Alberto, *La Frontera...*, op. cit., p. 22; Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., pp. 191-198.

capillas y reducciones, aún cuando materialmente no contaban con la estabilidad necesaria.

La institucionalización religiosa en la frontera también comprendió fundaciones que estaban destinadas para la población indígena, como las doctrinas y las reducciones. En el caso de las primeras reunían a aquellos grupos que se hallaban encomendados. A diferencia de Salta, desde fines del siglo XVI, los valles orientales de Jujuy fueron el asentamiento de pueblos de indios (ocloyas, paipayas, osas), fundados para reinstalar a la población local. Estos pueblos atravesaron varios traslados dentro de los mismos valles y en las cercanías de la ciudad de San Salvador de Jujuy por los requerimientos laborales de sus encomenderos o para ponerlos a resguardo de los ataques indígenas. También en 1666 se agregó la presencia de grupos luracataos, indígenas de origen andino desnaturalizados del valle Calchaquí y reubicados más al norte, en Perico¹⁵. Por otro lado, la evangelización de parte de la población chaqueña se emprendió en el mismo espacio fronterizo y estuvo a cargo de los misioneros de la Compañía de Jesús, quienes también ingresaron al territorio del Chaco en varias oportunidades, por su propia cuenta o asistiendo en las campañas como capellanes de las tropas¹⁶. Hasta principios del decenio de 1750, el establecimiento de las reducciones enfrentó aún mayores dificultades que las otras instituciones que se fueron asentando en la frontera. Uno de los obstáculos provenía de las presiones de los vecinos que participaban en las expediciones punitivas para obtener piezas indígenas como premios por sus servicios. Esto se observó en la primera gran entrada realizada en 1671 por el gobernador Ángel de Peredo durante la cual se reunieron alrededor de 2000 indígenas entre los capturados y los que negociaron entregarse. En esa oportunidad, los padres jesuitas se hicieron cargo de la reducción de San Francisco Javier que congregó a los indígenas durante los meses que duró la campaña, pero finalizada ésta última, fueron distribuidos entre los vecinos participantes de las distintas ciudades¹⁷. Mejores resultados se obtuvieron con la entrada del gobernador Esteban de Urizar y Arespacochaga, a partir de la fundación en 1710 de la reducción de San Esteban de Balbuena con grupos lules, la cual permaneció

¹⁵ Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre...*, op. cit., pp. 76- 77; Sica, Gabriela, "Vivir en una chacra de españoles; encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paypaya. Jujuy, siglo XVII", en Farberman, Judith y Raquel Gil Montero (comps.) *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Pervivencia y desestructuración*, EdiUnju, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002, pp. 203-223; Santamaría, Daniel, *Memorias del...*, op.cit., pp. 75-78.

¹⁶ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., p. 253.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 208-228.

cuatro años hasta su traslado en las cercanías de la ciudad de San Miguel de Tucumán. La disponibilidad de los recursos necesarios para el abastecimiento diario de la empresa evangelizadora y los llamados “*donecillos*” que los misioneros repartían entre los indígenas chaqueños para atraerlos e iniciar la conversión, fueron otros de los condicionantes, ya que estos provenían de limosnas y donaciones de los vecinos y autoridades como los gobernadores y tenientes de gobernador. Tanto las campañas, como el establecimiento de reducciones, proporcionaron a las poblaciones chaqueñas la posibilidad de obtención de una serie de bienes provistos por jefes militares y jesuitas. La entrada y misión realizada por los padres Ignacio Medina y Andrés Luján en 1653 entre los mataguayos dieron cuenta de una de las limitaciones de la conversión al retirarse los indígenas cuando se interrumpió la obtención de estos bienes¹⁸. La negativa a la realización de las tareas agrícolas y a la adopción del régimen de prácticas cristianas y las huidas de la reducción por parte de los grupos reunidos fueron comportamientos reiteradamente señalados por los agentes coloniales, los cuales evidencian la preservación de las costumbres y pautas culturales indígenas y las dificultades que atravesó el proceso de asimilación¹⁹.

Por otra parte, las autoridades españolas se preocuparon por establecer instituciones que dependieran directamente del gobierno de la diócesis, para lo cual se erigieron viceparroquias. Estas conformaban circunscripciones sin territorios propios ya que los que estaban a su cargo pertenecían a parroquias ya instaladas²⁰. Las viceparroquias se crearon a partir de fundaciones previas como capillas y doctrinas existentes en asentamientos con una población importante en las cuales la atención espiritual era esporádica o directamente no se impartía y donde la percepción de las rentas para el ejercicio pastoral por parte del cura o el ayudante a cargo de la misma, en principio podía asegurarse²¹. En varias situaciones, la institución canónica no hacía más que sancionar la práctica de una serie de actividades que se venían desarrollando en capillas privadas, tales como la celebración de fiestas, la fundación de capellanías, la administración de los sacramentos y la realización de entierros. En los casos de las

¹⁸ Ibidem, pp. 193-194.

¹⁹ Ibidem, pp.395-422; Tommasini, Gabriel, *La civilización...*, op. cit., pp. 30 y Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., pp. 234-235.

²⁰ Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 2000, p. 59.

²¹ Auto de creación de la viceparroquia de Perico, 5 de mayo de 1691. Cf. Vergara, Miguel Ángel, “Origen de la devoción...”, op. cit., p. 111-112.

viceparroquias existentes en la frontera en las últimas décadas del siglo XVII -San Pedro, Río Blanco y Perico- y comienzos de la centuria siguiente -La Viña y del Rosario-, dependieron de las iglesias matrices de Jujuy y Salta²². Tanto viceparroquias como reducciones estuvieron muy condicionadas por las características del espacio fronterizo y sus posibilidades de sostenimiento y permanencia se hallaron sujetas a la inestabilidad y conflictividad reinante hasta mediados del siglo XVIII. Además, la presencia de los eclesiásticos no siempre se halló garantizada, doctrinas y viceparroquias podían quedar sin la congrua necesaria para el mantenimiento del cura o simplemente este último se ausentaba o el cargo quedaba vacante teniendo en cuenta que las áreas de frontera conformaban destinos poco atractivos para los clérigos²³.

Hasta mediados del siglo XVIII, las instituciones militares y religiosas conformaron endebles y dispersos núcleos coloniales que se sostuvieron hasta que un ataque destruía la edificación y provocaba la muerte de algunos pobladores o mientras las huestes españolas realizaban las entradas, sirviendo de base de operaciones y para mantener controlados a los indígenas capturados y a los que pactaban reducirse voluntariamente ante la presión que significaba la presencia española en el interior del territorio chaqueño²⁴. En los períodos de mayor conflictividad, varios de estos establecimientos fueron abandonados, como también sucedió con estancias y haciendas que estaban más adelantadas en la frontera. Otros se trasladaron o reconstruyeron en más de una ocasión a consecuencia de la inestabilidad de la ocupación, lo que se observó especialmente con los fuertes que concentraban la preocupación de autoridades y vecinos. La intensificación de los ataques dio cuenta de la ineficacia del sistema de defensas implementado y de la vulnerabilidad en la que se encontraban las instituciones fronterizas e incluso las ciudades. En los primeros años de la década de 1730, la colonización tucumana se retrajo considerablemente, entre los valles más afectados estaban el de Palpalá en Jujuy y Siancas y Lerma en Salta. A mediados de este decenio, seis fuertes cubrían la extensa frontera de estas ciudades, Ledesma y Pongo que dependían de Jujuy y bajo jurisdicción salteña estaban Cobos hacia el norte, en el valle de Siancas, Rosario, próximo al emplazamiento de lo que fue Esteco, Balbuena cercano

²² Ibidem, pp. 43-54; "Síntesis...", op. cit., pp. 351-378; Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, T. 5, Don Bosco, Buenos Aires, 1969, p. 498.

²³ Tommasini, Gabriel, *La civilización...*, op. cit., p. 116.

²⁴ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., pp. 201-231, 314-387.

a este último y San José en el sudeste²⁵. Las invasiones de principios de 1735 alcanzaron a estos presidios de la frontera salteña, también provocaron el incendio de la capilla de La Viña, donde funcionaba la viceparroquia y determinaron el abandono de la del Rosario²⁶. Este decenio verificó un revés para el impulso colonizador en la frontera, llevado a cabo por los agentes coloniales de Salta y Jujuy desde mediados del siglo XVII. Recién, después de casi una década y media transcurridas, la sociedad colonial volvería a avanzar con nuevas fuerzas y mejores resultados.

3- Imaginarios y procesos de simbolización

Los imaginarios en tanto esquemas de interpretaciones y valoración²⁷ “estructuran la experiencia social”, permitiendo la elaboración de instrumentos de percepción de esa realidad²⁸. De esta manera, los imaginarios sociales dan lugar a la creación de “imágenes con sentido”, posibilitando que los individuos accedan a la interpretación de lo social²⁹. En el caso de la frontera oriental del Tucumán es posible observar procesos de construcción social de representaciones, que a través de figuras devocionales cristianas, justificaron el avance colonial sobre esa área³⁰. Se trató de un proceso en el cual participaron una diversidad de agentes que circulaban y/o habitaban este espacio. Autoridades regionales y locales interesadas en controlar socialmente la frontera como lo eran gobernadores, tenientes de gobernador, jefes militares, obispos, curas párrocos, misioneros jesuitas y propietarios. Las nomenclaturas de las instituciones religiosas y defensivas, orientadas hacia diferentes santos y vírgenes, nos proporcionan algunas pistas. Aún cuando en algunas situaciones, la elección tenía que ver con la conmemoración que fijaba el calendario religioso, en general durante los momentos de realización de entradas militares y expediciones misioneras, predominó la tendencia a colocar nombres de santos, cuyas trayectorias hagiográficas destacaban entre sus

²⁵ Ibidem, pp. 103-110, Informe del vicario Castellanos al Obispo, Salta, 13 de noviembre de 1733, (Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p. 266); Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...*, T. 5, op. cit., Miguel Ángel Vergara, *Compendio de la Historia de Jujuy*, op. cit., pp. 163-179, 1971, p. 368; Beatriz Vitar, *Guerra y misiones...*, op. cit., pp. 102-106, 233-234.

²⁶ Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia...*, T. 5, op. cit., p. 498.

²⁷ Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios...*, op. cit., p. 30.

²⁸ Pintos, José Luis, “Los imaginarios sociales (La nueva construcción de la realidad social)”, Grupo Compostela de Estudios sobre Imaxinarios Sociais, 1995. [Consultado 14 noviembre 2008]

Disponble en <http://web.uca.es/~pintos/articulos/imaginarios/htm>

²⁹ Pintos, José Luis, “Los imaginarios...”, op. cit.

³⁰ Esta perspectiva providencialista ya se encuentra presente en algunas de las primeras crónicas acerca de la fase inicial de la conquista en México y Perú en referencia a las figuras del Apóstol Santiago y la Virgen María. Cf. Hernández Lefranc, Harold, “El trayecto de Santiago...”, op. cit.

principales méritos, la práctica de la predicación de la fe y el haber sufrido martirio en defensa de la misma. La participación en situaciones de enfrentamiento como los combates, donde santos o vírgenes actuaban a favor de los cristianos, la redención de cautivos cristianos y la capacidad de brindar guía y protección, eran otras de las cualidades estimadas por los colonizadores para las denominaciones (Cuadro 2). Se trataba de personajes con trayectorias de santidad que resultaban aplicables al espacio fronterizo del Tucumán y del Chaco, donde cobraban sentido a partir de los esfuerzos concretos de ocupación territorial y de negociación y evangelización por parte de autoridades, colonizadores y misioneros con algunos grupos chaqueños. En la *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* el cronista jesuita Pedro Lozano recurría al relato ejemplificador acerca de la actividad misional para destacar la aspiración a la “*corona del martirio*” por parte de los sacerdotes que entraban al Chaco, espacio que no era ajeno a las muertes de misioneros jesuitas a manos de los indígenas. De hecho, la narración de los asesinatos de los padres Gaspar Osorio y Antonio Ripario, ocurridos en 1639 y de Antonio Solinas y el vicario de Jujuy, Pedro Ortiz de Zárate en 1683, fueron rescatados y exaltados por la extensa producción escrita de la orden, generando un martirologio de la Compañía de Jesús en la empresa evangelizadora del Tucumán³¹.

CUADRO 2: Trayectorias hagiográficas

Predicación	Martirio	Predicación y martirio	Participación en combates	Guía-protección	Redención de cautivos
San Carlos	Santa Bárbara	San Pedro	Santiago	San Rafael Arcángel	Virgen de Guadalupe
San Francisco Javier	San Lorenzo Mártir	San Simón	Virgen del Rosario	Virgen de la Candelaria de La Viña	
San Ignacio	San Esteban				
San Francisco					
San Juan Bautista					
San Antonio					

Fuente: Espasa (1916, 1923, 1924, 1927), <http://ec.aciprensa.com> [Consultado 20 julio 2008]

Otras figuras tenían un carácter más combativo como Santiago y la Virgen del Rosario, cuyas leyendas están vinculadas a enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la historia europea. Ambos aparecen en las denominaciones de instalaciones religiosas y defensivas, si bien es la Virgen en esta advocación la que

³¹ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., pp. 174-178 y 248-252.

registra una frecuencia mayor. En relación al conjunto de santos, las vírgenes presentan tres casos de nominaciones, de los cuales la del Rosario fue objeto de una reiteración constante en fuertes y capillas de las fronteras de Jujuy y Salta. La evangelización y la guerra en la frontera tucumana y el Chaco permitieron otorgar un aspecto combatiente a algunos de los personajes religiosos a través del accionar de jefes militares, soldados, misioneros, indios amigos e indios infieles, en un contexto de colonización difícil. El enfrentamiento hizo que estos agentes en conflicto asimilaran la problemática fronteriza a situaciones similares conocidas como la reconquista española y la conquista americana. Algunas trayectorias hagiográficas fueron reelaboradas localmente³², generando la conformación de intercesores especializados, cuyas representaciones daban cuenta de los ataques indígenas, sus consecuencias sobre la población de la frontera y de la ciudad, como de la respuesta militante de los agentes coloniales (Cuadro 3). Ello se observa especialmente con las figuras de la Virgen de la Candelaria, San Francisco Javier y San Bernardo.

CUADRO 3: Intercesiones especializadas

Advocación	Especialidad-designación
Cristo Crucificado	Estandarte de las huestes del maestre de campo Juan Amuzátegui Idiaquez en correrías por la frontera jujeña para incentivo de los soldados por su condición de Dios ultrajado (1670).
Purísima Concepción	Estandarte principal de la compañía del gobernador Peredo (1671).
San Rafael Arcángel	Patrón de los caminantes y luz de los ciegos. Se le dedicó una capilla en la misión del vicario de Jujuy Pedro Ortiz de Zárate y de los jesuitas Antonio Solinas y Pedro Ruiz (1683).
Virgen del Rosario	Patrona de la guerra en la entrada de Urizar (1710).
Virgen de La Viña	Escudo y defensa del paraje de La Viña y de la ciudad de Salta en los ataques indígenas (1726-1735).
San Francisco Javier	Abogado de la guerra contra los bárbaros infieles (1735). Patrono de las ciudades del obispado (1736).
San Bernardo	Estandarte de las huestes en las correrías del maestre de campo Félix Arias Rengel. Cargo de capitán de guerra (desde 1749).

Fuente: AAA, Correspondencia Cabildo Secular, 1735; ABHS, Fondo de Gobierno, 1784, Carp. 6, Expte. N° 23; AGN, V11: 653, Culto, 1807; Lozano (1947), Toscano (1907).

A su vez, las nomenclaturas de capillas, reducciones y fuertes fueron acompañadas, durante las entradas y misiones, por la práctica de rituales y ceremonias religiosas. Las conmemoraciones fijadas por el calendario cristiano marcaron el periplo de estas expediciones que también se proveyeron de imágenes y estandartes de la

³² Estas adaptaciones permitirían hacer extensible el concepto de “refracción”, planteado por Patricia Fogelman, también a los cultos de los santos.

Virgen en las advocaciones de la Inmaculada Concepción, de la Virgen de Rosario, como así también de Cristo Crucificado y San Francisco Javier. La celebración de rogativas y misas, la exposición del santísimo sacramento, el rezo del rosario y de oraciones marianas y las confesiones y comuniones de los soldados, se encontraron entre las actividades que realizaron los jesuitas como capellanes de las huestes, reforzando de esta manera el sentido religioso que se imprimió a la expansión fronteriza y al enfrentamiento con las poblaciones del Chaco³³.

El extenso grupo de advocaciones religiosas objeto de interpelaciones en la frontera también revela las preferencias de los agentes colonizadores y de aquellas devociones que fueron objeto de una especial promoción. Sin embargo no todas ellas tuvieron el mismo arraigo en los sentimientos devocionales de los pobladores fronterizos y urbanos. Entre estas advocaciones, la Virgen del Rosario y San Antonio registraron una importante presencia en la vida religiosa colonial y a fines del siglo XVII contaron con cofradías que funcionaron en las iglesias matrices y en los conventos franciscanos de Salta y Jujuy, respectivamente. En la ciudad de Jujuy también existían una ermita y una cofradía dedicadas a San Pedro, mientras que la Virgen de la Candelaria –que era la advocación de la de La Viña-, tuvo una cofradía con su título en el convento de San Francisco de Salta³⁴. Por otra parte, las dos devociones marianas dispusieron de importantes oratorios en la frontera y dieron lugar al desarrollo de festividades en las que participaban los habitantes de la zona y de ambas ciudades. Asimismo, estas devociones incluyeron a población indígena, que en el caso del Rosario se encontraba encomendada, como los paypayas³⁵. La presencia de la Compañía de Jesús en la actividad misional y militar también se vio plasmada en el recurso a los títulos de santos de la orden que fueron tempranamente canonizados por Roma, como San Ignacio y San Francisco Javier. Otra de las elecciones de nomenclatura por parte de los jesuitas muestra la intensión de asegurar el buen desempeño de la tarea evangelizadora, colocándola bajo el auspicio de un intercesor con condiciones especiales para guiarlos en esta empresa. Así esperaban que San Rafael Arcángel como

³³ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., pp. 199-324.

³⁴ Carta del obispo del Tucumán D. Juan Bravo Avila, op. cit., pp. 347-348; ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot. N° 97, Años 1741-1742-1743, Carp. 7, Compra de tierras a Fernando Ninantay, Salta, Mayo de 1741, fs. 109-114 v.

³⁵ Informe del Vicario..., op. cit.; Memorial de la Devoción y culto que tributa esta ciudad á la Santísima Madre de Dios con el título de Candelaria en su Simulacro, sin fecha (Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 266-269, 293); Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre Historia...*, op. cit., pp. 79-84.

“patrón de los caminantes y luz de los ciegos” encaminase “el deseado fin de sus santos designios y abriese los ojos del alma de aquella gente ciega que moría sepultada en los caos de su ignorancia y abominables errores”³⁶.

Devociones e imágenes

Los eventos críticos suelen poner de relieve y justificar aquello que es usual en una sociedad³⁷. Es por ello que la apropiación simbólica de la frontera, realizada a través de las imágenes religiosas que fueron diseminadas por un territorio compartido y en disputa, se conjugó con el proceso de construcción de intercesores que adquirieron la condición de especializados para afrontar el problema de las invasiones indígenas. Los avances cada vez más próximos a la ciudad de Salta motivaron la realización de rogativas públicas en la iglesia matriz con la apelación de los patronos locales, la Virgen del Milagro y San Bernardo, los patriarcas de las órdenes religiosas existentes - franciscanos, mercedarios y jesuitas-, el Santo Cristo y otros mediadores del calendario religioso cuyas festividades coincidieron con el momento de los ataques, Santo Domingo de Guzmán, Santa Rosa y la Virgen del Rosario, celebrados en el mes de agosto³⁸. No obstante el recurso a este conjunto de figuras de mediación en la ciudad, al parecer fue la protección irradiada desde la frontera la que se consideró como más oportuna, por lo menos hasta mediados de 1730, momento en el que se intensificaron las invasiones y con ello sus temidas consecuencias: las muertes y la toma de cautivos.

Una colectividad que se siente agredida desde el exterior puede poner “en movimiento un dispositivo de imaginarios sociales con el fin de movilizar las energías de sus miembros, de reunir y guiar sus acciones”, apoyándose en el simbolismo³⁹. En la problemática fronteriza del Tucumán, una serie de referencias simbólicas produjeron valoraciones sustentadas en condiciones especiales que se atribuyeron a algunas imágenes en particular. De esta manera aparecieron nociones que permitieron distinguir la situación de algunas de ellas. Los ataques indígenas que afectaban a personas e instalaciones también involucraron la destrucción de capillas y sus imágenes. Los daños

³⁶ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., p. 242.

³⁷ Peirano, Mariza, “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfico”, en *Série Antropologia*, 305, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, Brasília, 2001, p. 5.

³⁸ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., p.289; Auto del vicario Pedro Chávez y Abreu, Salta, 3 de agosto de 1710 (Cf. Toscano, Julián, *Historia de las Imágenes...*, op. cit., pp. 78-80).

³⁹ Baczkó, Bronislaw, *Los imaginarios...*, op. cit., p. 29.

que sufrieron algunas de estas últimas llevaron a señalarlas como imágenes ultrajadas, condición que en algunos casos contribuyó para que fueran especialmente seleccionadas y sus representaciones pintadas se incorporaran en los estandartes que portaban las huestes que salían en persecución de los atacantes, con el objetivo de infundir mayor valor a los soldados en la venganza de las injurias cometidas⁴⁰. Otras imágenes adquirieron importancia por las capacidades que se le reconocieron como imágenes protectoras y/o combativas. Las advocaciones a las que estas remitían pasaron a garantizar una protección eficaz ante los ataques o bien a acompañar a las incursiones españolas sobre los indígenas, ostentando la asignación de títulos que destacaban las características militantes de estos intercesores.

“La periferia como centro”

La situación en la frontera oriental del Tucumán, poblada con instalaciones productivas y defensivas y con una institucionalización religiosa en progreso, proporcionó las bases para la construcción simbólica de la figura de la Virgen María como una advocación local que irradiaba sus influjos protectores sobre un área extensa que también comprendía a la ciudad de Salta. Comúnmente concebida como la periferia de los centros político y económico de la región, esta área desempeñó un papel central en la configuración del espacio tucumano. La frontera en tanto espacio de interacción social y étnica en intersección con las ciudades de la gobernación, adquirió centralidad como zona de negociaciones y conflictos políticos y culturales⁴¹, de los cuales dieron cuenta la expansión colonial y la conformación de devociones religiosas especializadas. Durante las primeras décadas de la centuria del XVIII, entre estas últimas se halló la Virgen de la Viña, cuyo proceso de construcción devocional involucró el desarrollo de relaciones de poder y negociaciones de significados entre los agentes colonizadores. La Virgen fue inicialmente conocida sólo con el apelativo de la Candelaria y la primera fecha que registra la presencia de su imagen en una capilla de la frontera de Salta se remonta a 1668. En ese año se puso en posesión de los herederos del capitán Marcos González y Catalina Valero “*las tierras tocantes a la dicha Viña [...] en el Valle de*

⁴⁰ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., pp. 199-200.

⁴¹ En este concepto de frontera seguimos a Alejandro Grimson. Cf. *Fronteras nacionales...*, op. cit., pp. 9-30.

*Siancas, advocación de Nuestra Señora de la Candelaria*⁴². Estas tierras correspondían a lo que con posterioridad aparece como la estancia de La Viña, a ocho leguas de la ciudad y la cual perteneció consecutivamente a las familias Valero, Fernández de Albernaz y Fernández Pedroso (Cuadro 4). Estas últimas estuvieron emparentadas por vía matrimonial y ocupando espacios de poder durante el siglo XVII y primeras décadas del XVIII⁴³. Si bien fue algún integrante de la familia Valero quien edificó la capilla y adquirió la imagen, la Virgen recién comenzó a adquirir cierta notoriedad en la época en que la familia Fernández Pedrozo accedió a la propiedad de la estancia. En principio, la adjudicación de la manifestación de hechos físicos, como fue la emanación de sudor en la figura del Niño que cargaba la Virgen, le otorgó una significación especial que fue avalada por Francisco y Pedro Fernández Pedrozo, el fraile Manuel Vélez y otros propietarios de la zona en 1719⁴⁴. Luego, las autoridades de la ciudad, el procurador, Manuel García Fernández, a mediados de la década de 1720 y el vicario y cura rector de la iglesia matriz, Francisco Castellanos en 1733, destacaron su condición milagrosa en el amparo de los habitantes del paraje y de Salta durante los avances indígenas⁴⁵. Estos argumentos que hacían hincapié en el auxilio mariano, adquirirían relevancia en el contexto de una gobernación que ya a mediados del decenio de 1720 se encontraba seriamente afectada por las invasiones con la pérdida de las tierras recuperadas en las campañas de Urizar, el abandono de fuertes y unidades productivas, el retraimiento del comercio y las escasas posibilidades defensivas de las ciudades con jurisdicciones que se extendían hacia la frontera⁴⁶.

⁴² Citado por Atilio Cornejo según consta en un testimonio que el cabildo de Salta le otorgó a Juan Adrián Fernández Cornejo en 1793 sobre los territorios que poseía en este valle (Cf. Cornejo, Atilio, *Contribución a la historia...*, op. cit, p. 108). Las escasas fuentes de principios del siglo XVIII le atribuyen a la capilla la antigüedad de “un siglo” aproximadamente o simplemente indican que se hallaba de “inmemorial tiempo” (Oficio del procurador de la ciudad, Manuel García Fernández al obispo Sarricolea, Salta -posiblemente corresponde a 1726, según lo acredita documentación posterior relacionada con ésta-; Auto del Vicario Castellanos, Salta, 2 de noviembre de 1733. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit, pp.259, 262).

⁴³ La familia Valero descendía del conquistador Bartolomé Valero, uno de los fundadores de Esteco. En el caso de las otras, contaron entre sus integrantes, con algunos miembros que ocuparon importantes cargos en la administración de la ciudad y de la gobernación. Cf. Lima González Bonorino, Jorge, *Salta. La primitiva sociedad colonial en la Provincia de de Salta*, Sociedad de Estudios Históricos-Sociales de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999, pp. 258-264, 457-458.

⁴⁴ Certificación, Paraje de Siancas, 8 de Octubre de 1719. Cf. Mena, Filiberto de, “Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán [1772]”, en Rodríguez, Gregorio, *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia*, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1916, pp. 333-334.

⁴⁵ Oficio del procurador de la ciudad...; Auto del Vicario Castellanos..., Informe del Vicario..., op. cit. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit, pp. 259, 262, 268-269.

⁴⁶ Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., p. 193.

CUADRO 4: Estancia de La Viña

Año	Propietarios
1668	Herederos de Marcos González y Catalina Valero.
1686	Domingo Fernández de Albernaz*.
1689	Heredan sus hijos, Marcos y María Rosa Fernández de Albernaz**.
1726	Arriendan Luis de Medina y su esposa María Valero***
1733	José Fernández Pedrozo****.

Fuente: Jorge Lima González Bonorino (1999), Atilio Cornejo (1945).

* Nieto de Marcos González y Catalina Valero e hijo de Marcos Fernández de Albernaz y Ana María González Valero.

** Contrajo matrimonio con Joseph Fernández Pedrozo del Sueldo en 1668.

*** Nieta de Marcos González y Catalina Valero, y prima de Domingo Fernández de Albernaz

**** Hijo de María Rosa Fernández de Albernaz y José Fernández Pedrozo del Sueldo.

Entre los sectores hispanos criollos fue emergiendo la representación de la Virgen de la Viña que ubicada en la frontera actuaba como *escudo y defensa* de la ciudad en las invasiones de los mocoví. Estas provenían de un espacio chaqueño concebido por los integrantes de la sociedad colonial como salvaje, de naturaleza hostil y tierra de infieles⁴⁷. Al fracasar los proyectos de poblamiento de fines del siglo XVI y principios del XVII, el Chaco permaneció como un lugar inseguro, en gran parte desconocido y donde la cultura española encontraba su negación. Desde el área fronteriza, estos sectores de poder percibieron que la Virgen ejercía sus capacidades de protección emanadas desde la capilla y que en principio abarcaban al paraje, que a inicios de 1730 ya era conocido con la denominación de La Viña, para extenderse incluyendo también a la ciudad. La referencia a la noción de escudo remitía a la presencia de la Virgen cerrando una de las vías de acceso de las invasiones que atravesaban la frontera y avanzaban hacia Salta. De hecho, la concepción de las advocaciones marianas como baluartes de ciudades ya se observó para el caso de México en las postrimerías del siglo XVII, la cual se consolidó en la centuria siguiente a través de los escritos de autores criollos⁴⁸.

⁴⁷ Ibidem, p. 60.

⁴⁸ Victoria, José G., "De blasones y baluartes mexicanos", en *Estudios, filosofía/historia/letras*, N° 11, Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, México, 1987. Disponible en http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras11/notas3/sec_3.html; Fernández, Marta, "La Jerusalén celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana", en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001. Disponible en <http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/artes/actas/3cibi/documentos/080f.pdf>. [Consultados 22 octubre 2008]



FIGURA 4: Imagen titular de Parroquia de la Virgen de la Candelaria de la Viña, conservada actualmente en el altar.
Fuente: Fotografía de la parroquia.

En la situación de la frontera salto-jujeña, esta valoración no parece haberse repetido con el mismo éxito en otros establecimientos que igualmente disponían de capillas con sus imágenes. Posiblemente esa importancia adquirida por la Virgen de la Viña estaba relacionada con los intentos de los agentes que detentaban el poder para promocionar un referente local frente a otra advocación mariana que concentraba las adhesiones devocionales en la frontera y que tenía una importante presencia en la ciudad, como ocurría con la Virgen del Rosario. Inicialmente entre quienes promocionaron la devoción de la Viña se encontraban vecinos propietarios en la frontera este. Ahora bien, las facultades milagrosas y protectoras de la Virgen en beneficio del paraje de La Viña y de la ciudad comenzaron a señalarse en 1726 por el procurador y fueron ratificadas unos años después por el vicario Castellanos, quien manifestaba que *“no hay tradición alguna de haber muerto el enemigo en dicho paraje ni haber hecho daño, como tampoco haberse ahogado en el río que se pasa para ir allá, una alma”*⁴⁹.

A su vez, la afirmación local de la Virgen de la Viña permite observar a ciertos agentes sociales en disputa por espacios de poder en la frontera a partir de los conflictos

⁴⁹ Informe del Vicario..., op. cit., p. 269.

suscitados por la permanencia o el traslado de la imagen. Teniendo en cuenta que la residencia de habitantes en la zona resultaba de vital importancia para una consistencia más real del dominio hispano, la existencia de la capilla contribuía al proceso de colonización. A ello se agregaban las condiciones especiales de la imagen, por lo que con su pertenencia también se dirimían cuestiones vinculadas al prestigio y estatus social. En principio, el mantenerla o trasladarla dentro de la franja fronteriza tenía que ver con la necesidad y las posibilidades de controlar estos territorios y a la población que atraía, las cuales se complementaban con los objetivos de institucionalización militar y religiosa. Los intereses económicos, los conflictos jurisdiccionales y las preocupaciones religiosas confluían en la situación de la Viña. Unos y otros aspectos enunciados aparecían delineados tanto en los representantes del poder político como religioso, lo cual no resulta extraño si tenemos en cuenta su imbricación en la sociedad colonial. Así tenemos que en los dos intentos de mudanza, la atracción de recursos y devotos que podían ser captados como mano de obra por parte del santuario en una amplia zona de influjo —el valle de Siancas y la ciudad y sus extramuros—, dio lugar a la actuación del procurador Miguel García Fernández en 1726 y en 1733 del párroco Castellanos y del gobernador Juan de Armaza y Arregui. Las preocupaciones rondaban en torno a cuestiones que no eran de trascendencia menor y que en este caso eran formuladas por el gobernador y las autoridades locales: el vicario, máxima autoridad religiosa y el procurador, cuyo cargo representaba a los vecinos y sus problemas en el cabildo.

Las características físicas de la zona donde se instaló la capilla de la Viña, resultaban propicias para el asentamiento humano y remiten a aspectos ecológicos privilegiados presentes en varios santuarios marianos rurales de la península ibérica: tierras fértiles, ubicación en un sitio elevado y muy próximo a redes fluviales⁵⁰. Estos rasgos del paraje de La Viña⁵¹ y de toda la zona de Siancas habrían dado lugar al establecimiento de los colonos. Por su parte, William Christian identifica a los santuarios como aquellos lugares “que atraían devotos de más de una población, que

⁵⁰ Prat i Carós, Joan, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad...*, T. III, op. cit., p. 229. Este autor sostiene que la ubicación cercana a fuentes de agua se relaciona con virtudes curativas y prácticas rituales relacionadas, además de la disponibilidad de los recursos de la caza y la recolección (p. 224).

⁵¹ “...este pago que es el más fértil...” (Informe..., op. cit.); “...de tiempo inmemorial se veneraba á esta Sacratísima Señora en una casa fabricada en lugar elevado ó ribazo pequeño, y aquí era el concurso más de los habitantes de esta ciudad a celebrar el octavario de sus festividades...” (Memorial..., op. cit.). Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 269, 293.

eran metas de enfermos o que tenían una especial consideración en la devoción de las gentes”⁵², aspectos que también se hallaban presentes en el caso de la advocación de la Viña, además de que el vicario le reconocía esa condición⁵³. La conjunción de varios elementos como la atracción de devotos y de recursos que ejercía la capilla de la estancia y las posibilidades de asegurar el ingreso de rentas para el párroco, quizás motivó la decisión de disponer de una viceparroquia para la atención espiritual de la población circundante en la administración de los sacramentos. De los datos proporcionados por el vicario se desprende que esta última habría comenzado a funcionar con posterioridad a 1726, fecha en la que el mismo Castellanos avaló el primer traslado. Para 1733, el vicario ya se refería a la capilla de la Viña como viceparroquia y se encontraban en progreso las tareas de reedificación a cargo de los peones concertados por el vicario. Ello fue posible gracias a los aportes obtenidos mediante la donación de un devoto forastero español –Bernardo de Sevilla– y ante la falta de algunos elementos necesarios para continuar la obra, la recolección de limosnas por “*personas verídicas y de cristiano celo*”, enviadas por el cura rector⁵⁴. A pesar de que la viceparroquia dependía de su autoridad como párroco del curato rectoral, era evidente que no estaba claro a quién le correspondía el patronato⁵⁵. Si lo conservaba María Valero como descendiente directa de la familia fundadora y que en 1726 arrendaba la propiedad junto con su esposo Luis de Medina o recaía en José Fernández Pedrozo, el nuevo propietario de la estancia. En ese año, el procurador informaba al obispo que el sacerdote Enrique de Medina, hijo de María Valero, se basó en el derecho de propiedad sobre la imagen para trasladarla a otro fundo, que le había adjudicado su madre como bien patrimonial para la recepción de sus órdenes⁵⁶. Mientras que unos años después (1733), José Fernández Pedrozo manifestaba que “*aunque es como dueño de la hacienda de la Viña, o Patrón de su capilla, tiene cedida la acción de dicha*

⁵² Christian, William Jr., *Religiosidad...*, op. cit., p. 97.

⁵³ Informe..., op. cit., p. 266.

⁵⁴ Auto del Vicario Castellanos, en Toscano, Julián, *El Primitivo...*, op. cit., p. 263.

⁵⁵ El derecho de patronato particular implicaba que el propietario del oratorio podía elegir al sacerdote encargado de la celebración de las misas y de las confesiones, a quien el ordinario como representante del obispo, otorgaba su aprobación y permiso para celebrar y confesar. Cf. Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia...*, op. cit., p. 59.

⁵⁶ Oficio..., op. cit., p. 259. La mudanza se efectuó con la autorización del obispo luego de recibir un informe del vicario Castellanos con recomendación favorable (Decreto del Obispo Sarricolea autorizando el traslado, Salta, 1º de Julio de 1726, Toscano, Julián, *El Primitivo...*, op. cit., pp. 260-261). Como el presbítero falleció al poco tiempo, la imagen fue devuelta a su residencia habitual (Informe..., op. cit. p. 269).

erección a su señoría [el gobernador Juan de Armaza y Arregui]”⁵⁷. Por otra parte, Castellanos argüía al obispo que la capilla no estaba fundada en sus tierras y que la imagen no le pertenecía, por lo tanto no podía ejercer patronato alguno sobre la misma⁵⁸. Esta afirmación obedecía seguramente a la forma en la que la propiedad y la imagen habían llegado a Fernández Pedrozo -por medio de su madre- y al enfrentamiento entre ambos, ya que con anterioridad dejaba entender que este último estuvo ocupado en la construcción de la capilla para pasar a cumplir los mandatos del gobernador en cuanto a trasladarla al fuerte de Cobos⁵⁹. El intento de traslado también incluyó la apropiación, por parte de los soldados del fuerte, del ganado entregado como limosnas. A pesar de las amenazas de excomunión, Fernández Pedrozo se negaba a cumplir con la disposición del vicario para continuar con los trabajos de construcción mientras no mediara la orden del gobernador. Luego de estos incidentes, Castellanos reivindicó el derecho de patronato sobre la capilla a María Valero, quien no tenía interés en participar del conflicto⁶⁰. El vicario también señalaba que la atención de la capilla era “*incumbencia*” de la jurisdicción eclesiástica, basándose seguramente en la nueva condición de viceparroquia sujeta a la autoridad parroquial. Por esta razón, argumentaba que cualquier innovación sólo podía corresponderle a su persona en tanto cura rector y vicario, y no a Fernández Pedrozo o al gobernador. Estas circunstancias lo motivaron a enviar el informe y las quejas correspondientes al obispo José de Ceballos, quien confirmó la ingerencia del cura en los asuntos concernientes a la viceparroquia, sosteniendo que aún cuando la capilla fuera de patronato particular de algún vecino, éstos no tenían derecho de propiedad sobre la misma ni facultad para disponer de sus imágenes, bienes o alhajas⁶¹. Su intervención garantizó la permanencia en el sitio original, cerrando el conflicto con el gobernador.

La presencia de pobladores y sus actividades en la zona hacían que el dominio hispano tuviera una consistencia más real que en otros lugares de la frontera. A inicios de 1730, los ataques indígenas habían comenzado a despoblar la frontera, verificándose el abandono de estancias, haciendas y fuertes. No obstante ello, es probable que la

⁵⁷ El dueño del fundo de La Viña Fernández Pedrozo contesta el Auto del vicario, Salta, s/f. Cf. Toscano, Julián, *El Primitivo...*, op. cit., p. 265.

⁵⁸ Informe..., op. cit. p. 269.

⁵⁹ Auto del Vicario, op. cit. p. 264.

⁶⁰ Informe..., op. cit. p. 269.

⁶¹ Auto del Obispo José de Ceballos, Córdoba, 15 de diciembre de 1733 [1º]. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, p. 274.

existencia de la capilla ya instituida como viceparroquia, continuara influyendo en la permanencia de los ocupantes cercanos. Quizás por esto, en 1733 el gobernador Armaza pretendía la mudanza a tres leguas hacia el sur del paraje de La Viña, al fuerte de Cobos, una instalación con mayores posibilidades de protección que la estancia por la presencia de soldados armados, pero sobre la cual Castellanos, como cura rector y beneficiario no tendría jurisdicción y perdería la prestigiosa imagen que garantizaba la condición de santuario a la viceparroquia ubicada en un distrito productivo. Esto último dio cuenta de que el conflicto también involucró, desde la perspectiva del vicario, un avasallamiento al dominio jurisdiccional eclesiástico por parte del gobernador, lo que contribuía a explicar la oposición del sacerdote respecto a la mudanza⁶². En el caso del gobernador, es posible que el traslado le permitiera reorientar los efectos aglutinantes que tenía la capilla ubicándola en una instalación que cumplía principalmente funciones defensivas. El resguardo de la imagen respecto de los ultrajes que podían cometer los indígenas en su contra era una de las preocupaciones referidas por el gobernador para justificar el intento de traslado ante el obispo, además de señalar la desatención y la falta de culto⁶³. Con la reconstrucción del fuerte de Cobos, el cual disponía de capilla, Armaza pudo considerar la posibilidad de complementar la influencia protectora de la Virgen con uno de los establecimientos encargados de la vigilancia de la frontera salteña en un momento de recrudescimiento de los avances indígenas y de particular dificultad de su gestión al frente de la gobernación. Armaza no obtuvo buenos resultados en la política fronteriza durante su breve administración entre 1732 y 1735. Enfrentado con los encomenderos, les reclamaba la obligación del servicio de armas y la contribución de provisiones y caballadas para las tropas. Por su parte, los vecinos lo responsabilizaban de la delicada situación fronteriza y sostenían que los gastos de las campañas debían cubrirse con el impuesto de la sisa⁶⁴. Apremiado por la Audiencia de

⁶² Informe..., op. cit. p. 269.

⁶³ Cartas del gobernador Armaza al obispo Ceballos, Salta, 17 de noviembre de 1733 y 4 de marzo de 1734. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 270, 278.

⁶⁴ La sisa fue un gravamen establecido por la Audiencia de La Plata a fines del siglo XVII destinado a sufragar los gastos de defensa en la frontera. La contribución se aplicaba a los comerciantes del Tucumán, Buenos Aires y Paraguay sobre las mercancías que se sacaban de estas gobernaciones. Durante la década de 1710, los ingresos en este rubro fueron considerables por el voluminoso tráfico de mulas, vacas, yerba, tabaco y jabón hacia las minas del Alto Perú. Su recaudación y administración generó una serie de conflictos que se incrementaron al aumentar las necesidades defensivas del Tucumán. Numerosas fueron las protestas que las ciudades elevaron a la Audiencia por el uso incorrecto de lo recaudado. Entre ellas, en 1734 el cabildo de Jujuy denunciaba la costumbre de los gobernadores de destinar los fondos obtenidos de la sisa en esta ciudad para la defensa de Salta. La Audiencia dispuso que los ingresos debían ocuparse estrictamente en la organización de las entradas y mantenimiento de los presidios en la frontera. Sin embargo, continuaron las acusaciones a los gobernadores por el uso indebido de los recursos que eran

La Plata, trató de reforzar los fuertes y organizó una entrada al Chaco en 1734 con la participación de vecinos de Córdoba y Santiago. La falta de apoyo de las otras ciudades y la pérdida de caballadas tomadas por los chaqueños prácticamente determinaron el fracaso de la campaña en su objetivo para mejorar la defensa de la frontera⁶⁵. En los primeros días de 1735, cuando el Tucumán se encontraba sin gobernador, grupos mocovíes imprimieron mayor presión sobre los establecimientos de la frontera de Salta, varios de los cuales fueron incendiados y donde produjeron una cantidad significativa de muertes⁶⁶. Entre las instalaciones destruidas se encontraba la capilla de la estancia de La Viña, motivo por el cual la imagen de la Virgen fue trasladada a la iglesia matriz de la ciudad.

La ciudad, la frontera y el Chaco

La invasión de 1735 llegó hasta las cercanías de la ciudad en el paraje de La Isla⁶⁷, produciendo los mismos daños: personas degolladas, cautivos y robo de ganado⁶⁸. Con la pérdida de la viceparroquia de la Viña en la frontera, el retroceso del espacio ocupado por los españoles y los repetidos ataques a poca distancia de la traza urbana, los sentidos devocionales se modificaron. Las demandas de intercesión se dirigieron hacia mediadores que tenían a la ciudad como sede y con los cuales se procuraba conseguir la victoria sobre los indígenas. Estos intercesores fueron recuperados desde mediados de la década de 1730 para el enfrentamiento en la frontera, reforzando la percepción de una lucha entre cristianos e infieles. Fue el caso de dos santos reconocidos en el espacio local, San Francisco Javier, figura impulsada por la Compañía de Jesús, mientras que la devoción de San Bernardo contaba con una tradición anterior de militancia en la frontera occidental calchaquí. Aquí vale considerar el peso que adquirían las figuras religiosas masculinas en contextos de guerra y el

desviados para fines particulares, al igual que la resistencia de encomenderos y comerciantes para contribuir con donativos para las entradas (Cf. Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., pp. 158-166).

⁶⁵ Ibidem, pp. 193-195.

⁶⁶ Carta del Obispo Ceballos al Virrey del Perú, Marqués de Castelfuerte, Salta, 4 de noviembre de 1735. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p.133.

⁶⁷ "...vender la chacra y tierras que tiene despoblada en el pago de la isla arrimada a la costa del rio e diarias y segundo [...] por la Imbacion que hizo el Barbaro enemigo de todo este pago a 5 de enero de 1735 la despoblo". Cf. ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot.50, 1740, Esno. Paéz de Hermosilla, Escritura de venta de don Pablo de Olaisola.

⁶⁸ Mena, Filiberto de, "Fundación...", op. cit., p. 108; Probanzas de méritos y servicios del maestro de Campo Don Félix Arias Rengel, sin fecha (Cf. *Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, N° 1, Salta, 1938, pp. 106-114).

reconocimiento de mediaciones especializadas en la sociedad colonial, en la cual un espectro heterogéneo de santos y santas gozaron de una posición privilegiada en la vida religiosa de ciudades y zonas rurales. En la nueva coyuntura de los avances indígenas con un radio de acción muy próximo a la ciudad, los perfiles combativos resultaban más adecuados que sólo el carácter de protección que había ofrecido la Virgen de la Viña hasta la irrupción de 1735. Asimismo, las invasiones de los grupos chaqueños y el retroceso de los españoles dieron lugar en Salta a la reafirmación de una imagen de las relaciones entre la ciudad y la frontera a partir de la idea de separación, aún cuando la dinámica de interacción revela que la configuración de las sociedades de estos espacios fue producto de la intersección social de ambas⁶⁹.

Con las invasiones de 1735, los integrantes del cabildo salteño consideraron necesaria la búsqueda de un intercesor que diera repuesta a este problema. La elección se realizó por sorteo, del cual salió favorecido el *Glorioso Apóstol de la Indias*, San Francisco Javier, a quien el cabildo realizó un voto declarándolo abogado y protector de la guerra contra los bárbaros infieles. La selección no podía resultar más oportuna, este santo jesuita contaba con una importante trayectoria de prédica y evangelización entre sociedades infieles en las colonias portuguesas de las Indias Orientales, lo que le aseguró la canonización al poco tiempo de creación de la orden (1622), en plena contrarreforma católica⁷⁰. San Francisco Javier representaba el modelo del jesuita misionero que cumplía el ideal apostólico en tierras de infieles y que los padres también trataron de concretar en las regiones fronterizas de América. Junto con la figura del fundador de la orden, San Ignacio de Loyola, y la advocación mariana de la Virgen de las Lágrimas, contribuyó a la afirmación local de esta comunidad en el escenario devocional luego de un tardío arribo a la región, previamente transitada por otros

⁶⁹ Gabriela Caretta y Marcelo Marchionni señalan que esta idea de separación aparece expresada en el uso de los términos *muros-extramuros de la ciudad*. La oposición refiere a los tagaretes, espacios entre los canales de agua que rodeaban a la traza urbana o al exterior de ellos. Su uso frecuente puede atribuirse a una cosmovisión de origen medieval en el imaginario local, vigente en un contexto de ocupación precaria y discontinua del territorio (Cf. "Estructura urbana de Salta a fines del período colonial" en *Andes. Antropología e Historia*, N° 7, CEPHIA, Salta, 1996, p. 113).

⁷⁰ Archivo del Arzobispado de Salta (en adelante AAS), Carp. Correspondencia Cabildo Secular, El Ilmo. cabildo de esta ciudad jura por patrono a San Francisco Xavier, Salta, 18 de marzo de 1735. Los datos biográficos de San Francisco Javier y San Bernardo fueron tomados de *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, José Espasa e Hijos Editores, Barcelona, 1910, 1924, ts. VII, XXIV, pp. 347-350, 1047-1053.

religiosos⁷¹. Después de los difíciles momentos de 1735, su imagen estampada en banderas, acompañaba al tercio de Salta cuando salía a perseguir a los guerreros indígenas con la finalidad de castigarlos, recuperar a los cautivos y al ganado y capturar piezas humanas. Su festividad celebrada el 3 de diciembre estaba destinada *“para todos los españoles que se hallaren dentro de los límites y terminos de esta dicha Ciudad, y no mas sin que se entienda ser comprendidos los que estuviesen fuera de ella”*⁷². La fórmula de exclusión aludía evidentemente al multiétnico grupo que habitaba la frontera, el cual incluía tanto a sujetos de los que se podía esperar mantuviesen contactos con el enemigo, como a los indios no sometidos, causantes de la desolación. De acuerdo a las intensiones del obispo Ceballos, será este santo quien lleve a los españoles -ya se trate de *“vecinos, moradores”* o simples *“habitantes”*, *de cualquier estado, dignidad, privilegio y condición*- al triunfo sobre la ferocidad de los indígenas que intentan el exterminio de la ciudad⁷³. En 1736, año en el que ocurrieron nuevos ataques en la frontera oriental del Tucumán, el obispo de la diócesis, José de Cevallos aprobó la elección del cabildo de Salta y extendió el patronato de este santo a las otras ciudades de la gobernación⁷⁴.

Por su parte, San Bernardo de Claraval corresponde a otro ejemplo de santidad, sustentado en la elocuencia en disputas doctrinales, la resolución de conflictos y la prédica de la segunda cruzada realizada contra los turcos en 1114. En Salta, como patrono de la ciudad en beneficio de las siembras y cosechas⁷⁵, *“los Sres. del cabildo determinaron fundar una Ermita para colocarlo a Extramuros de la ciudad al Naciente y junto al camino por donde sale p^a el Chaco”*⁷⁶. Este lugar propio del santo implicaba la potencialidad de actualizar su presencia entre quienes estaban al tanto del vínculo creado y también de darlo a conocer a otros que lo ignoraban. El asiento de la ermita no

⁷¹ Los jesuitas se instalaron en la diócesis del Tucumán en 1585 y en Salta contaron recién con una residencia definitiva en 1612.

⁷² AGN, Sala VII, Documento 307, “Voto y jura hecha de Patronato...”, op. cit.

⁷³ AGN, Sala VII, Documento 307, “Auto del obispo Ceballos”, Salta, 12 de abril de 1736.

⁷⁴ AGN, VII, 653, Culto. Contestación a la solicitud que desde Córdoba con fecha 3 de Julio de 1807 se hace a esta ciudad de Salta pidiendo unos apuntamientos de sus glorias; AAS, Carp. Correspondencia Cabildo Secular, Auto del Obispo José de Ceballos [1°], Córdoba, 12 de abril de 1736.

⁷⁵ “... é estando acordados en hacer Devoción, Patrón é Abogacía para esta ciudad de un santo que ante Dios N. Señor tenga cargo de rogar por sus bienes temporales é sementeras de esta ciudad que Dios N. S. se ha servido por su ruego é intercesión de las guardar en cada un año, de hoy en adelante, é llegar á perfecta maduración é cosecha...”. Acuerdo del Cabildo, Ciudad de Lerma, 30 de setiembre de 1582. Cf. Toscano, Julián *El primitivo...*, op. cit., p. 366-367.

⁷⁶ AGN, VII, 653, Culto. Contestación a la solicitud que desde Córdoba con fecha 3 de Julio de 1807 se hace a esta ciudad de Salta pidiendo unos apuntamientos de sus glorias.

era un lugar cualquiera, se ubicaba en los extramuros, donde se hallaban los ejidos destinados como tierra para “*pasto comun de esta dicha Ciudad*”⁷⁷. Ya edificada a principios del siglo XVII, la ermita se encontraba en la vía que hacía de “*entrada y salida a la gobernación*”⁷⁸. La ubicación a la vera de caminos de tránsito importante era una de las características en este tipo de emplazamientos religiosos⁷⁹, donde solían detenerse quienes circulaban por él, dejando posiblemente alguna ofrenda, con lo cual también daba cuenta de una adaptabilidad cultural a las circunstancias de eventuales usuarios. El ingreso continuo de mulas y carretas a la ciudad, ya evidente a mediados de la década de 1670, motivó que las autoridades del cabildo se preocuparan por la construcción de un puente que garantizara ese flujo comercial⁸⁰, necesarios ya que la traza de la ciudad se encontraba delimitada por zanjas llamadas tagaretes. Estos conformaron el límite natural entre la ciudad y el campo y en los momentos álgidos de las relaciones fronterizas, entre la seguridad y el peligro⁸¹. La ermita del santo pudo ser semantizada desde esta perspectiva por los habitantes locales, teniendo en cuenta que quienes habitan un lugar se hacen una idea de “su relación con el territorio, con sus semejantes y con los otros”, la cual varía de acuerdo a la posición que cada uno ocupa y según su punto de vista”⁸².

Para principios del siglo XVIII, el santo gozaba de una consideración especial por parte de los sectores dirigentes que le adjudicaban la concesión de “*favores en beneficio de la conquista cristiana*” durante las operaciones españolas realizadas en el Valle Calchaquí, en la primera mitad del siglo XVII, para terminar con la resistencia indígena⁸³. Con el peligro que significaron los avances de algunos grupos chaqueños sobre la frontera oriental y las proximidades de la ciudad, esta condición combativa del

⁷⁷ Extracto de preeminencias con que fue fundada esta Capital y las Ordenanzas, Autos de Buen Gobierno y otras providencias que se hallan en los Libros capitulares, 1784; 2ª Ordenanza de Egidos, 16 de abril de 1582. Cf. Solá, Miguel, *Erección y abolición del Cabildo de Salta. Un digesto municipal de 1784*, Hachette, Buenos Aires, 1936, p. 51.

⁷⁸ Puentes, ciudad de Lerma valle de Salta, 4 de noviembre de 1675. Zorreguieta, Mariano, *Apuntes Históricos de Salta en la época del coloniaje*, Primera Parte, EUCASA, Salta, 2008, p. 70.

⁷⁹ Gutiérrez-Cortines Corral, Cristina y María Grifán Montealgre, “La devoción en el espacio: las ermitas en los territorios de las Órdenes Militares”, en *Imafronte*, Nº 10, Universidad de Murcia, Departamento de Historia del Arte, 1994 (1996), pp. 51-60.

⁸⁰ Puentes, op. cit.

⁸¹ Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni, “Estructura urbana...”, op. cit., pp. 113-136.

⁸² Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 61.

⁸³ AAS, Carp. Convento San Bernardo, Expedte. promovido contra el cura de menores ordenes Gabriel Gutierrez Escobar sobre varias refacciones de retablo de la capilla de San Bernardo en virtud de contrata. Año de 1727. Pedido del procurador de la ciudad Alonso Fernández, al cabildo.

santo, que no aparece tan explícitamente formulada para el primer período de referencia⁸⁴, emergió con claridad en una de las etapas de la conflictividad chaqueña, a partir de la cual los “*favores*” continuaban experimentándose, según lo expresaba el procurador de la ciudad, Alonso de Fernández⁸⁵. Es probable que esta militancia atribuida al santo emergiera casi contemporáneamente a San Francisco Javier. Aunque también su amparo especializado pudo ir ganando peso durante la década de 1740, otro de los momentos críticos en las relaciones interétnicas en la frontera. El accionar de Félix Arias Rengel en la frontera oriental de Salta y en función del cual obtuvo notoriedad en la defensa de la ciudad, reforzó esta relación. Desde 1721, Arias Rengel participó en las campañas organizadas por los gobernadores y en las correrías practicadas por el tercio de Salta. Pero sobre todo, sus ingresos al Chaco se registraron más asiduamente desde mediados de 1730 y durante el decenio siguiente. Como vecino dedicado a la invernada de mulas y dueño de varias propiedades rurales, contó con los recursos necesarios para realizar importantes contribuciones en dinero, armas, ganado y otras provisiones para la mayoría de estas expediciones⁸⁶. A la ritualidad que normalmente acompañaba a esas expediciones que salían hacia la frontera y el Chaco, Arias Rengel incorporó a la capilla de San Bernardo como la estación inicial en el itinerario militar. Propagó así, entre sus hombres, la costumbre de la confesión en la víspera de la marcha, escuchar misa y recibir la comunión como viático antes de marchar y al retornar la cuadrilla, actividades que se realizaban en la ermita cada vez que salía comandando las fuerzas de la ciudad⁸⁷. De esta manera, la existencia de la ermita marcaba una separación del espacio controlado y el comienzo de otro donde esas posibilidades comenzaban a diluirse. La condición de lugar de paso y de umbral que le reconocían los agentes sociales permite observar la construcción perceptiva desde una liminaridad en tanto se definía como lugar de transición⁸⁸ que separaba zonas que estaban siendo simbolizadas de manera diferente: la ciudad, la frontera y el Chaco. Al

⁸⁴ Durante la última rebelión calchaquí, uno de los combates decisivos contra los indígenas comandados por Pedro Bohórquez se produjo en el fuerte de San Bernardo, el cual se decidió a favor de las fuerzas españolas. El auto y las declaraciones levantadas para certificar los hechos sólo dan cuenta de las acciones del gobernador, capitanes, oficiales y soldados en la defensa del fuerte. (Auto para recibir las declaraciones y certifique el escribano mayor lo que pasó el día de la batalla en el fuerte de San Bernardo, 23 de setiembre de 1658. Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo...*, op. cit., pp.209-213).

⁸⁵ Expedte. Promobido..., op. cit.

⁸⁶ Probanzas de méritos..., op. cit., p. 126.

⁸⁷ Contestación a la solicitud..., op. cit.

⁸⁸ Retomando a Arnold Van Gennep, Víctor Turner aborda el análisis de los ritos de pasaje en tanto indican y establecen transiciones entre estados distintos entendidos como situaciones relativamente estables y fijas. Cf. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, [1964] 1990, p. 103-106

hablar de la construcción simbólica del espacio, Marc Augé se refiere al lugar antropológico como “principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa”⁸⁹. Los itinerarios y los caminos siempre implican encuentros entre los hombres. Un itinerario en particular “puede pasar por diferentes puntos notables que constituyen otros lugares de reunión”. En este sentido la ermita del santo era representada como un punto fijo en un itinerario que estaba siendo balizado por quienes se detenían en ella y cruzaban de un lugar a otro⁹⁰.

La práctica combativa de Arias Rengel se correspondía con la situación imperante en la frontera, donde desde mediados del siglo XVII, los agentes coloniales se encontraron disputando el control del territorio con las poblaciones chaqueñas y construyendo espacios de poder que les permitieron legitimarse a través de las acciones militares. Si bien eran los vecinos encomenderos quienes estaban obligados a acudir a las convocatorias de los gobernadores para las entradas, provistos de armas y caballos, estos evadieron su cumplimiento en varias oportunidades, además de contar con la posibilidad de enviar un escudero en su lugar. De hecho, en su mayoría fueron los vecinos sin encomiendas quienes se mostraron interesados en la defensa fronteriza y los sectores pobres los que integraron las huestes que concurrieron al Chaco.⁹¹ Precisamente una de las estrategias del gobernador Urizar durante su mandato (1707-1724) para asegurar la concurrencia de las milicias fue incrementar la concesión de mercedes de encomiendas y de tierras en la frontera. Aun cuando estas encomiendas no tenían utilidad económica por lo reducido de su tamaño, resultaban apreciadas por el reconocimiento social que concedían a sus beneficiarios.⁹² Igualmente, interesados por afianzar la ocupación en la zona y proteger sus propiedades, algunos vecinos participaron en entradas y correrías. Como vimos, estos agentes coloniales también solventaron obras piadosas materializadas en la construcción y dotación de capillas en los fuertes o impulsaron determinadas devociones para afrontar el problema fronterizo. Respecto a la figura de San Bernardo, fue consolidándose en su condición de mediador

⁸⁹ Augé, Marc, *Los no lugares...*, op. cit., pp. 57-58.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁹¹ Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., p. 134; Garavaglia, Juan Carlos, “La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)”, en *HISLA*, N° 4, Lima, 1984, pp. 24-25.

⁹² Carta del gobernador del Tucumán a Su Majestad remitiéndole certificación de todas las encomiendas de aquella Provincia con distinción del valor de ellas, número de indios de que se componen y personas que las gozan, Salta, 25 de agosto de 1719. Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, t. 2° (siglo XVIII), Imprimerie et Librairie Édouard Privat, Tolosa, 1927, p. 17.

especializado en el enfrentamiento con los indígenas y desde 1749, durante el gobierno de Juan Espinosa de los Monteros, comenzó a recibir periódicamente 120 pesos para la realización de su fiesta y mantenimiento de la ermita. El dinero le correspondía en concepto de la remuneración que recibía por el cargo de capitán que se le había concedido y con el cual se le ratificaba la condición militante obtenida en la guerra.⁹³ El otorgamiento de grados jerárquicos en la escala militar era otra de las prerrogativas de la que hacían uso los gobernadores para premiar a los vecinos que participaban en la defensa del Tucumán. Los fondos para el sueldo provenían del ramo que aportaba el dinero para hacer frente a la defensa en la frontera, el impuesto de la sisa, cuya distribución correspondía al gobernador. No resulta improbable que estos funcionarios adscribieran su accionar en la protección de la ciudad con el que se consideraba desplegaba San Bernardo en la guerra fronteriza al oriente de Salta.

Desde la óptica de la política fronteriza, la institucionalización de estos santos corresponde a dos momentos diferenciados. San Francisco Javier fue designado abogado y patrono en el lapso de mayor conflictividad en la frontera y de acentuada vulnerabilidad española demostrada en unas capacidades defensivas notablemente menguadas, de las cuales las reiteradas invasiones en las proximidades de la ciudad fueron su expresión palpable. Gracias a la promoción de la Compañía de Jesús, asidua proveedora de misioneros dispuestos a internarse en el Chaco, y el apoyo del cabildo y del obispo Ceballos, el santo ostentó la condición de abogado de la guerra desde 1735. Por su parte, la figura de San Bernardo fue recuperada más claramente bajo la forma de una justificación providencialista del avance cristiano sobre el espacio chaqueño, como ya venía observándose desde fines del siglo XVII. Este afianzamiento del santo coincidió con una actividad más firme y continuada sobre la frontera por parte del tercio de Salta y que comenzó a reactivarse desde 1736 con periódicas correrías y persecuciones (Cuadro 5). De hecho, el difícil intervalo de 1735-1749 se caracterizó por el repliegue de las fuerzas conjuntas de la gobernación. Aún cuando se realizaron algunas entradas al Chaco, estas no alcanzaron la movilización ni los resultados de expediciones anteriores, como las que concretó Urízar. Un fuerte impulso a la política ofensiva se verificó recién con el gobernador Juan Victorino Martínez de Tineo entre 1749-1752, quien realizó más de treinta campañas y se ocupó de la mejora edilicia de

⁹³ ABHS, Fondo Gobierno, Año 1784, Carp. 6, Expte. N° 23. Informe del Procurador Nicolás León de Ojeda. Agradecemos a Marcelo Marchionni la comunicación de la existencia de este documento.

los fuertes, para los cuales garantizó una guarnición estable⁹⁴. A estas actuaciones se sumó el establecimiento de un grupo de reducciones sobre las márgenes del río Salado, entregadas a la administración de la Compañía de Jesús y las cuales operaron como un

CUADRO 5: Operaciones militares en la frontera salteña. 1735-1752

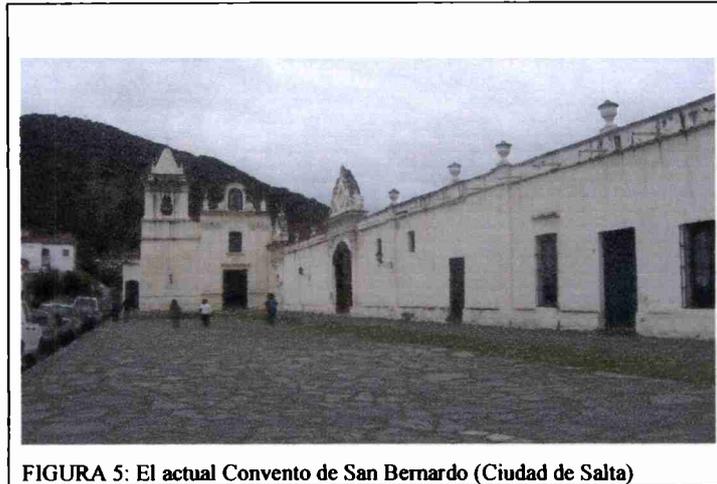
Año	Operación	Mando	Fuerzas participantes
1735	Corrida	Gobernador de armas, Ventura Aguirre, maestre de campo Diego Isunza.	Tercio de Salta
1735	Entrada	Gobernador Inglés.	Tercios de Salta y San Miguel
1736	Entrada	Gobernador Inglés	Tercios de la gobernación.
1736	Seguimiento	Gobernador Inglés, teniente general Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino	Tercio de Salta
1736	Corridas y emboscadas	Gobernador Inglés, teniente general Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino	Tercio de Salta
1736	Seguimiento	Gobernador Inglés, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta
1737	Corrida	Sin datos.	Tercio de Salta
1737	Campaña	General Domingo de Isasmendi, maestre de campo Juan Torino, maestre de campo Juan Ignacio Díaz.	Tercios de Salta y San Miguel.
1738	Correría	General Domingo de Isasmendi, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta
1738	Correría	Gobernador Juan de Santiso y Moscoso, teniente general Domingo de Isasmendi	Tercio de Salta
1739	Entrada general	Gobernador Juan de Santiso y Moscoso, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercios de Salta y partidarios.
1739	Campaña	Maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta
1743-1749	Correrías y vigilancia de pasos fronterizos	Gobernador Juan Espinosa de los Monteros, maestre de campo Félix Arias Rengel.	Tercio de Salta y partidarios.
1749-1752	Entradas	Gobernador Juan Victorino Martínez de Tineo.	Tercios de la gobernación

Fuente: Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago (1938), Vitar (1997).

antemural defensivo contra los guaycurú desde 1752⁹⁵. La elección de los dos santos como especiales mediadores revela que los perfiles militantes, ya fuera mediante la evangelización o la actividad guerrera, se adecuaban a la necesidad de una respuesta agresiva frente a los avances indígenas en Salta, precisamente porque a escala local y regional se verificaba un retraimiento de la colonización y del dominio español sobre la frontera, con graves consecuencias para la vida de los pobladores de las ciudades.

⁹⁴ Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., pp. 191-204.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 231-252.



La conformación de intercesores objeto de devociones locales también se relacionó con procesos de definición identitaria de los sectores de poder. En esos procesos de designación de una identidad colectiva es posible observar a los agentes sociales “marcar su territorio y las fronteras de éste, definir sus relaciones con otros, formar imágenes de amigos y de enemigos, de rivales y aliados”⁹⁶. El avance de grupos mocoví más allá de la frontera llevó a que las relaciones de los integrantes de la sociedad colonial con los indígenas del Chaco fueran predominantemente concebidas en los momentos de mayor enfrentamiento a partir del conflicto y de la guerra, como también dio lugar a la diferenciación de dos espacios que en una etapa anterior podían aparecer como complementarios. Con el empeoramiento de la situación, ciudad y frontera en Salta se vislumbran como antagónicas. Esta oposición alimentaba la construcción de la otredad del indígena chaqueño infiel y peligroso. Los recorridos devocionales dan cuenta de la dinámica social cambiante en la frontera este y de la mutación en las representaciones de los intercesores religiosos. La protección de los agentes e instituciones colonizadoras y de la ciudad desde la frontera caracterizaba al culto mariano de La Viña, el cual evidenciaba una heterogeneidad social y cultural propia del espacio en el cual hubo de desarrollarse. En cambio, con San Francisco Javier y San Bernardo, la preocupación se concentraba en preservar el reducto de la ciudad y la reafirmación de lo español, al tiempo que permitían una respuesta igualmente agresiva ante los avances desde el Chaco.

⁹⁶ Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios...*, op. cit., p. 28.



FIGURA 6: Imagen de San Bernardo.

Se encuentra en la capilla interior del convento del mismo nombre, ciudad de Salta.

Originalmente fue de bulto completo con las vestiduras de tela encolada, en la actualidad solamente se conserva la parte superior, que está unida a listones de madera que forman el soporte sobre el cual se coloca el hábito. Probablemente es peruana y data de fines del siglo XVII.

Fuente: Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit, p. 140.

Estos procesos formaban parte de las vías militar y religiosa a través de las cuales los sectores dirigentes pretendían resolver el problema de las invasiones y el control de las poblaciones en la frontera y el Chaco. El recurso a intercesores celestiales, la instalación de fuertes y establecimientos religiosos y la realización de entradas y correrías fueron los medios empleados desde la segunda mitad del siglo XVII, que a la par que acompañaron la expansión, posibilitaron cierto aprovechamiento de los habitantes fronterizos y la incorporación de algunos indígenas al mundo colonial. Ello se concretó a través de la participación de ambos en las operaciones militares, la prestación laboral en los fuertes y en las construcciones fronterizas. El reparto de

“*piezas humanas*” entre las huestes y el establecimiento de reducciones eran el resultado de los ingresos al Chaco al buscar a los indígenas en sus propias tierras acudiendo a la fuerza y a la negociación. El jesuita Lozano lo expresaba con claridad en referencia a su obra:

“Ni parece ajeno a esta relación el referir esta guerra, pues toda ella se dirigía primariamente a franquear puerta a la predicación evangélica, pacificando antes o allanando con las armas los estorbos que la impedían, y procurando introducir los naturales que no se opusiesen con sus traiciones a los que la quisiesen y a los ministros sagrados, o a que la abrazasen de grado”⁹⁷.

De esta forma se validaba la práctica de la guerra justa contra los indígenas hostiles y lo que ello implicaba en cuanto a la captura de individuos destinados al servicio doméstico de los españoles pudientes y la congregación de algunas parcialidades en reducciones para atraerlos al conocimiento de la fe. Los grupos dirigentes locales y el obispo Ceballos eran exponentes de esta postura por lo que interpelaban las virtudes misioneras de San Francisco Javier para “*que los dichos Infieles vengan al suave yugo del sagrado Evangelio, y conociendo al verdadero Dios logren su salvación*”⁹⁸. Ceballos estaba también convencido de la necesidad de las entradas punitivas, por lo cual organizó y salió en una expedición en 1735⁹⁹. El prelado sostenía que los ataques y sus consecuencias lamentables amenazaban la pérdida “*en lo espiritual y temporal [de la] provincia tucumana*” y perjudicaban el sostenimiento de las instituciones eclesiásticas y su personal por el abandono de capillas y viceparroquias fronterizas, de propiedades gravadas con capellanías y patrimonios y dificultaban la percepción de las rentas decimales¹⁰⁰. En 1735 y en 1736, tropas de ganado mular que integraban las rentas del obispo eran conducidas por fletadores desde Córdoba¹⁰¹, por lo que Ceballos también debió estar interesado en la tranquilidad de los caminos para el arribo de las mismas.

⁹⁷ Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica...*, op. cit., p. 380.

⁹⁸ AAS, Carp. Correspondencia Cabildo Secular, El Ilmo. cabildo de esta ciudad jura por patrono a San Francisco Xavier, Salta, 18 de marzo de 1735; Auto del Obispo Ceballos [1°], op. cit.

⁹⁹ Auto del Obispo José de Ceballos [2°], Jujuy, 13 de abril de 1735. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p. 285.

¹⁰⁰ Visita de la Diócesis del Tucumán, op. cit., p. 84; Carta del Obispo Don José de Ceballos dando cuenta de la visita de su diócesis, Córdoba, 13 de abril de 1735 (Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo...*, op. cit., p. 97); Auto del Obispo José de Ceballos [2°], op. cit., p. 284.

¹⁰¹ ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot. 91, Carp. 6, Año 1735. Carta de fletamento de bestias mulares, Salta, 29 de marzo de 1735, fs. 44-47; y Prot. 92, Carp. 6, Año 1736, T. I. Escritura de fletamento, Salta, 4 de abril de 1736, fs. 111-114v.

Esta preocupación por la seguridad del tráfico mular era compartido por la elite regional compuesta por hacendados y estancieros involucrados en el comercio mular, con tropas que provenían de las campañas de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe y eran invernadas en las propiedades rurales de los valles de Lerma y Calchaquí en la jurisdicción de Salta. La pérdida de los sitios, todavía débilmente cristianizados de la frontera a principios del siglo XVIII, se proyectaba sobre la representación del espacio que tenían los sujetos en el poder. Esta construcción de una geografía de la fe cristiana se visualizaba en el obispo en relación a su diócesis y en las autoridades salteñas respecto a la capilla de la Viña en su preocupación por sostenerla en la frontera y en cuanto a la ciudad para mantenerla a resguardo.

Procuramos abordar las influencias de la interacción social en la frontera chaqueña sobre las prácticas, como su articulación con las representaciones y los imaginarios sociales en la sociedad salteña en un largo período comprendido entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera parte del XVIII. Es evidente que el registro del establecimiento de una diversidad de instituciones defensivas y religiosas y del surgimiento de devociones a vírgenes y santos da cuenta de la frontera chaqueña como un espacio social heterogéneo, donde los contactos y los conflictos estuvieron potenciados, y al mismo tiempo en intersección con otros lugares igualmente complejos, aquellos que se encontraban bajo el control de los españoles, la gobernación del Tucumán en general y la ciudad de Salta en especial. Privilegiamos el análisis desde la construcción de los cultos religiosos a partir de devociones específicas por parte de varios agentes sociales, los cuales habitaban en la frontera y/o en la ciudad, pero quienes también se desplazaban entre estos espacios. Nos referimos aquí a aquellos poseedores del poder regional y local, como las autoridades de la administración colonial –el gobernador Armaza, los tenientes de gobernador en Jujuy y el procurador del cabildo de Salta-, los agentes religiosos –el obispo Ceballos, los curas Medina y Castellanos, la Compañía de Jesús y sus misioneros- y los propietarios y jefes militares –focalizando especialmente en Félix Arias Rengel. El recorrido evidenció también la participación de aquellas personas procedentes de sectores no privilegiados –de quienes muchas veces la documentación no da cuenta directamente sino a través de algunos detalles o datos marginales-, como los integrantes de las huestes que avanzaban en las incursiones, los habitantes de la frontera, colonizadores y devotos de la Virgen, para quien recolectaban limosnas o edificaban su capilla y los soldados instalados en el fuerte.

SEGUNDA PARTE:

**Construcciones simbólicas.
Los milagros: apropiaciones,
reorientaciones y legitimación social**

CAPÍTULO 3:

CIUDAD ELEGIDA. SALVACIÓN Y RITUALIDAD

1- Terremoto y temor

“Sábado 13 de Septiembre de 1692 a las diez del día lunes hubo un temblor en Salta, tan horrible, que duro mas de un cuarto de hora, que hincados de rodillas en la plaza no se podian tener los hombres, fue admiración el verse simbrar las torres, Iglesias, y demas edificios juzgando todos se asolaba la ciudad...”¹

El sismo² se sintió en todas las ciudades de la gobernación del Tucumán, pero en Esteco y en Salta donde ocasionó los mayores daños. Según lo consignan las fuentes, luego del primer movimiento de tierra, se sucedieron varias réplicas que se prolongaron de forma intermitente durante tres jornadas. Fue la ciudad de Esteco la que resultó más perjudicada por los deterioros en las construcciones y las víctimas³. Este desastre natural agravaba una situación previa que afectaba a la ciudad dada su ubicación de avanzada en el Chaco, los ataques de grupos indígenas⁴. Después del terremoto sus pobladores terminaron abandonándola como consecuencia de la destrucción que sufrió⁵. Por su parte, los habitantes de Salta también se vieron sorprendidos y si bien no se registraron decesos, la intensidad del movimiento ocasionó perjuicios considerables en

¹ Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires, Coleção de Angelis, Rollo 2, Documento N° 4-29 Manuscritos. Sección Primera Documentos sobre las Provincias del Virreinato del Rio de la Plata. Documento n° 22: Relacion del temblor que se experimto en la ciudad de Salta el día 13 de Septiembre de 1692, Autografo. [Agradecemos a Nidia Areces, quien nos alertó acerca de la ubicación de este fondo documental]

² De acuerdo a estimaciones del Instituto Nacional de Prevención Sísmica (INPRES), alcanzó una intensidad VII en la escala de Mercalli. Cf. <http://www.inpres.gov.ar> [Consultado 27 octubre 2006]

³ Fragmento de la Carta del Gobernador Martín Jáuregui al Rey, Córdoba, 30 setiembre de 1692. Citado en Bruno, Cayetano, “La destrucción de Esteco y el Milagro de Salta”, *Boletín San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, N° 40, Salta, 1987, p. 226.

⁴ “Ni Esteco tenía gente para defenderse de tanto enemigo, cuyas hostilidades la habían reducido de la más florida de todo el Tucumán a la más miserable y desdichada...”. Cf. Lozano, Pedro, *Descripción...*, op. cit., p. 228; Bruno, Cayetano, “La destrucción...”, op. cit., pp. 221-226.

⁵ “... sobrevenido el día 13 del septiembre pasado de este año tran gran temblor que causó daños en las ciudades de esta provincia y en especial en la ciudad de Esteco y su presidio que lo arruinó sin dejar más muestras de sus edificios que los cimientos, obligando al cabo con los soldados y demás vecinos a retirarse al presente en manifiesto riesgo por el enemigo”. Carta del Cabildo de San Fernando del Catamarca sobre las hostilidades de los indios en la provincia de Tucumán, San Fernando, 1° de diciembre de 1692, en Larrouy, Antonio, *Documentos...*, T. 1, op. cit., pp. 413-414.

algunas viviendas, a las cuales se les cayeron los techos o las tapias⁶. Los templos también sufrieron deterioros, especialmente la iglesia matriz, la de La Merced y de San Francisco⁷. Las reacciones iniciales frente al temor provocado llevaron a los fieles y a los religiosos del clero secular, de la Compañía de Jesús y de las órdenes mercedaria y franciscana, a la penitencia pública, expresión característica de la religiosidad barroca frente a las adversidades, habituada a las manifestaciones externas de la fe⁸, esta vez en un ejemplo extremo, como lo era un fenómeno de este tipo. Congregados en la plaza se encomendaron a la providencia recurriendo a los medios de salvación considerados más eficaces: prédicas y actos de contrición que incluían rezos, llantos, bofetadas en los rostros y pedidos de misericordia; procesiones portando cruces, efigies de Cristo y vírgenes; plegarias y adoración al Santísimo Sacramento en todos los templos; y ante la posibilidad de una muerte inminente con la continuidad de los temblores, confesiones y comuniones masivas⁹. Estos comportamientos nos revelan una sociedad salteña de fines del siglo XVII temerosa de la ira divina, que se percibía pecadora y sabía que debía expiar sus culpas, estado en el que la penitencia era el medio aconsejado para recuperar la gracia perdida¹⁰. En estas sociedades coloniales, herederas de la tradición medieval europea, resultaba natural que ante cualquier eventualidad o problema los sujetos acudieran a las soluciones provistas por la religión, la cual modelaba las formas de actuar y de interpretar la realidad¹¹. La catástrofe se entendía como la expresión de Dios, advertencias o castigos por alguna falta cometida¹². Otro de los paliativos fue la

⁶ Relación del temblor..., op. cit.

⁷ AGN, VII, 653, Auto, Ciudad de San Felipe de Lerma valle de Salta, 16 de setiembre de 1712.

⁸ Rodríguez Mateos, Joaquín, "La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco", en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad...*, T. II, op. cit., p. 531.

⁹ Relación del temblor...; AGN, VII, 653, Relación y causales del origen de la fiesta del Milagro que por el mes de setiembre se hacen en la ciudad de Salta del Tucumán.

¹⁰ *Sacrosanto Euménico y General Concilio de Trento*, "La Justificación", Sección VI, Cap. XIV, op. cit.

¹¹ La precariedad de los medios con los que contaban las sociedades coloniales para enfrentar los efectos de la naturaleza y las enfermedades también incidían en el recorro hacia lo religioso y lo mágico para sobrellevar la calamidad. Cf. Jurado, Juan C., "Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada (siglos XVIII y XIX)", en *Boletín cultural y bibliográfico*, N° 65, BLAA Digital, 2004. [Consultado 30 agosto 2009]

Disponible en <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/bole65/bole3a.htm>

¹² Rosita Pantoja Barco señala que los eventos catastróficos, entre los que se hallaban los terremotos, no siempre fueron pensados como "resultado de la ira de Dios, porque en el imaginario colectivo de la época, el demonio y sus huestes de seres malignos (hechiceros y brujas) podían ser responsables de dichos males. [...] la antigua relación entre demonio, maleficio y brujería, como causante de desórdenes naturales provenía de Europa y a ella fueron permeables las instituciones eclesiásticas del Nuevo Mundo. Tal parece que esta relación y su conjuración en cierto tipo de creencias mágico-religiosas se enraizaron principalmente entre la población negra (sobre la cual recaía la sospecha de la práctica de la brujería y la hechicería), la cual por dicha comunicación con las fuerzas del mal podía conseguir que el demonio actuase sobre la población y con ello causara daños [...] también el poder para estremecer los cielos y las tierra e inclusive para que el sol se oscureciera, pues era lógico que la claridad le mortificaba" (Cf.

procesión de disciplinantes realizada por los mercedarios, quienes salieron descalzos, cubiertos de cenizas –un fuerte signo penitencial ya presente en el Antiguo Testamento¹³- y con sogas atadas al cuello, rezando y cantando salmos¹⁴. En una situación de crisis como esta, una respuesta a la súplica masiva podía provenir de la mediación privilegiada de la Virgen María ante su Hijo.

El hecho reseñado contribuye a analizar la conformación del culto religioso que recibió la denominación “*del Milagro*”, abordando conjuntamente las vinculaciones que se establecieron entre catástrofe natural, imagen y prodigio con la necesidad de salvación y con la ritualidad por un lado; y por otra parte, con la escritura posterior acerca del suceso o de algunos aspectos relacionados con él. La identificación de las producciones escritas en determinados momentos históricos posibilita la visualización de un proceso de construcción progresiva del relato que contribuyó a dar sustento al culto tributado a dos imágenes de la iglesia matriz de Salta: una Virgen de la Inmaculada Concepción y un Cristo Crucificado. Tomamos tres momentos de producción que permiten marcar hitos a partir de la incorporación de elementos que pasarán a ser característicos de la narrativa del Milagro. A la vez, esos momentos de elaboración escrituraria parecen coincidir con situaciones de presencia y afianzamiento institucional de algunos agentes a nivel local o regional. En primer lugar contamos con la documentación elaborada en 1692, la cual incluye tres relaciones, una de ellas labrada

“Pliegue: materia de lo erótico”, *Boletín Museo del Oro*, N° 54, Banco de la República, Bogotá, 2006, p 114-115). En el caso del terremoto de 1797 en Ecuador, Jaime de Almeida observa, a partir de la lectura de informes de funcionarios coloniales, que los terremotos también eran vistos como venganza de la naturaleza y de la sociedad indígena contra aquellos que querían dominarlas (Cf. “Respuestas rituales a los desafíos de la naturaleza en época de la independencia”, Ponencia presentada en XIº Congreso de Historia de Colombia, 2000. [Consultado 6 setiembre 2006]

Disponible en <http://relicultura.tripod.com/ponencias/JaimedeAlmeida.htm>

Por su parte, Lupe Camino Diez Canseco trabajó la concepción andina de los desastres en el siglo XVII a través de la crónica de Guamán Poma. Allí también observa que los desastres son concebidos como castigos divinos a partir de la transgresión de las reglas de convivencia social que vulneran a las poblaciones. No obstante ello, los hombres podían accionar sobre las causas “como forma de reducir su ocurrencia”. Entre ellas identifica “la acción de control a través de un evento social como la procesión de la Virgen”. Distinta era la situación de los terremotos, “considerados por Guamán Poma como “milagros de Dios”. La autora aborda además otros aspectos relacionados con la concepción de los desastres en el mundo andino, por una parte sostiene la asociación existente entre desastre y cambio social, por el cual “los acontecimientos de trascendencia se presentan conjuntamente con algún episodio catastrófico”. El otro tiene que ver con el punto de vista interno a la comunidad, para la cual los desastres no son vividos tanto como problemas nuevos y dramáticos, sino como “fallas o límites en el acoplamiento estructural del sistema a su medio” (Cf. Camino Diez Canseco, Lupe, “Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de la crónica de Guamán Poma, Siglo XVII”, en Acosta García, Virginia (coord.) *Historia y desastres en América Latina*, V. 1, La Red-CIESAS, México, 1996, pp. 101-113).

¹³ *La liturgia cotidiana. El alimento de cada día*, N° 79, “Tiempo de Cuaresma”, San Pablo, 2006, p. 16.

¹⁴ *Relacion del temblor...*, op. cit., f. 2.

al día que continuó al primer temblor por el escribano de cabildo, siguiendo las disposiciones del alcalde de primer voto, Blas Bernardo de Díaz Zambrano; una segunda, anónima, pero cuya lectura revela a algún miembro del clero y la última escrita por el cura de la iglesia matriz, el vicario y juez eclesiástico Pedro Chávez y Abreu, dirigida al provisor del obispado¹⁵. Teniendo en cuenta los sucesos relatados, las dos últimas probablemente fueron elaboradas por lo menos un mes después de los eventos, en tanto que algunos datos incluidos así lo indican. También corresponden a este año dos actas capitulares del mes de octubre referidas al establecimiento del patronato de la Virgen¹⁶. Para la centuria del XVIII se agregaron el relevamiento de testimonios en 1712, ordenado por el gobernador Esteban de Urizar y Arespacochaga y el cual fue concretado por el notario público y de diezmos, Francisco Sotomayor. Esta recopilación produjo el Auto en el que dio testimonio el vicario Pedro Chávez y Abreu y las Certificaciones del maestro Simón Díaz Zambrano y del maestro de campo Joseph Martínez de Lezana. Posteriores recopilaciones de información realizó a fines de la primera mitad del siglo, en forma fragmentaria en distintas obras, el cronista de la Compañía de Jesús, el padre Pedro Lozano.

Entre la pluralidad de manifestaciones de devoción cristiana se encontró aquella que habría de dar lugar a la combinación exitosa entre uno de los fenómenos naturales más temidos en el mundo andino con las dos figuras centrales del cristianismo, Jesucristo y la Virgen María y una general disposición a crear vínculos con lo sagrado. Esta relación dio inicio a uno de los cultos marianos, actualmente más representativos de la región. La cronología de los hechos que lo originaron quedó registrada en los escritos producidos en ese año y en 1712. Las relaciones van dando cuenta ordenada de los sucesos, algunas de ellas, incluyen descripciones detalladas. Allí puede observarse que la “imagen-espectáculo” portadora de emoción y con capacidad para sorprender¹⁷, alcanzó una dimensión de proporciones apocalípticas durante los movimientos sísmicos y los días posteriores:

¹⁵ Relación y causales ...; Relación del temblor..., op. cit; Coleção de Angelis: Relación breve escrita por el Dr. Pedro Chavez y Abreu del temblor de tierra que se experimento el día trese del mes de Sebre. En la ciudad de Salta como a las diez del día.

¹⁶ Actas capitulares, 8 y 13 de octubre de 1692, en Vergara, Miguel Ángel, *Compendio de la Historia del Milagro de Salta*, Santuario del Milagro de Salta, 1971, pp. 99-100 y 106-107. Es probable que desde el cabildo se hayan producido otras referencias acerca del terremoto en relación con los efectos provocados, lamentablemente las actas capitulares del período de referencia han desaparecido.

¹⁷ Gruzinski, Serge, *La guerra...*, op. cit., p. 95.

“Y hizo otra platica el Padre Carrion con el Seor presente, que sus eficaces palabras conmovieron a tantas lagrimas los oyentes, que parecia avia llegado el Juizio final que pr todos pedian misericordia a la Majestad Divina, abofeteando sus rostros, vertiendo raudales de lagrimas, y como la tierra no cesiaba con sus movimientos, que cada repetia era maior la confusion...”¹⁸

En esa situación, las manifestaciones visuales y el contacto directo con lo divino resultaron centrales en la reacciones de los sujetos sociales. En las primeras relaciones emergió toda una interpretación que se fue tejiendo en torno a los temblores y a los hechos desatados, creando la idea de una ciudad perdonada y elegida para salvarse. Asimismo, permiten visualizar que en la construcción de esta representación del milagro de salvación y en su reconocimiento inmediato en 1692, concurren participaciones bastantes variadas, que incluyeron a los intérpretes iniciales –los ayudantes de la matriz, un médico- y también a quienes contribuyeron a su validación. Entre los últimos se encontraban integrantes del clero –el vicario eclesiástico, miembros de la Compañía de Jesús- y las autoridades políticas –el alcalde, el cabildo. Los tres primeros de este detalle revisten particular importancia por cuanto fueron quienes pusieron en juego las asociaciones iniciales que modelaron las ideas de intervención prodigiosa y salvación. En conjunto, las fuentes nos advierten acerca de una construcción paulatina del relato que iría tomando forma en base al “modelo peninsular”, con las consecuentes “adaptaciones” a las circunstancias locales.

Los primeros narradores

Durante el transcurso de los acontecimientos distintas imágenes mediadoras fueron objeto de apelación. Las órdenes religiosas sacaron cruces, Cristos Crucificados e imágenes marianas que los identificaban, como los mercedarios a Nuestra Señora de las Mercedes y los franciscanos a Nuestra Señora de la Soledad, titular de una cofradía en el convento. Al tercer día se sumaron otras efigies para la procesión, los patronos San Bernardo y Santa Rosa, trasladados desde la ermita; Jesús Nazareno cargado por los indios; los santos mercedario y franciscano, San Pedro Nolasco y San Francisco, y Nuestra Señora del Rosario, que tenía su cofradía en la parroquia y cuya anda fue

¹⁸ Relacion del temblor..., op. cit.

portada por las mujeres¹⁹. Pero las especiales circunstancias en las que fue encontrada la efigie de la Inmaculada Concepción de la iglesia matriz luego del primer movimiento de tierra permitieron distinguirla entre las otras. Los informes de 1692 coinciden en la descripción sugestiva del hallazgo. Las declaraciones iniciales asentadas por el escribano corresponden al sacristán y al ayudante. Siguiendo el relato, se desprende que éstos últimos, por propia voluntad, comparecieron ante la autoridad local:

“Y discurriendo algunas personas acudieron a la Iglesia Matriz por reparar lo que hubiese sobrevenido al Señor colocado en el Sagrario de ella²⁰. Donde los primeros que llegaron fueron Juan Angelo de Peredo y Pedro de Montenegro, quienes parecieron ante el Señor capitán Blas Bernardo Dias Zambrano, vecino y alcalde ordinario desta ciudad, y refirieron circunstancias que obligaron a su merced a mandarlos comparecer en juicio, y bajo de juramento declarasen lo que huviesen visto.”²¹

Los únicos datos que la relación proporciona acerca de los intérpretes iniciales refieren a la actividad desempeñada por Peredo, sacristán de la matriz -uno de los oficios que implicaba ayuda en el servicio de la iglesia²². También se consignaba la condición de “pardo” del mismo y la edad de ambos -Peredo: treinta y tres y Montenegro: cincuenta años. En este punto, la versión del Milagro no se apartaba del modelo narrativo mariano, en el cual la persona que en principio entraba en contacto con la Virgen provenía de sectores no privilegiados. En las versiones correspondientes a espacios

¹⁹ Relación y causales..., Relación del temblor..., Relación escrita..., Carta del Obispo del Tucumán D. Juan Bravo Dávila, op. cit, p. 348.

²⁰ La preocupación por el sagrario obedecía a que en él se guardaba la “santa Eucaristía”. También, en ocasión de una inundación en la ciudad de Salta que afectó particularmente al Colegio de la Compañía en 1634, lo primero que los padres atinaron a hacer fue “poner en lugar seguro el Santísimo Sacramento” (Cf. Anales de la Provincia del Paraguay desde el año de 32 hasta el de 34. A nuestro muy Reverendo Padre Mucio Vithelesci Preposito General de la Compañía de Jesús. Colegio de Salta, en *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1632 a 1634*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1990, p. 57).

²¹ Relación y causales, op. cit.

²² En el caso de la catedral del obispado, en la ciudad de Santiago del Estero, el sacristán era uno de los siete oficios establecidos por el decreto de erección de 1578 y por el que, a fines del siglo XVII, se pagaba un salario de 100 pesos provistos por la masa decimal (Cf. Tell, Sonia e Isabel Castro Olañeta, “Actores, proyectos y conflictos en torno a la distribución de los diezmos en el obispado del Tucumán (siglos XVI-XVII)”, en Castro Olañeta, Isabel et al. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1681-1699)*, Ferreira Editor, Córdoba, 2006, pp. 26-27). No tenemos datos acerca de las particularidades en la matriz de Salta para este período, pero por lo observado en el caso de Angelo de Peredo debió tratarse de un ayudante para el cual no se impusieron mayores requisitos. Para fines del siglo XVIII, Gabriela Caretta registra el cargo de sacristán mayor como uno de los beneficios con renta de la matriz (*Las capellanías colativas en Salta a fines del período colonial. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico*, Tesis de Licenciatura, UNSa, inédita, 1997 p. 15).

americanos con una importante población aborigen –Virgen de Guadalupe en México, de Copacabana en el Alto Perú, de Caacupé en Paraguay y de Itatí en Corrientes, entre otras-, el pastor de las tradiciones españolas fue reemplazado por un indio, símbolo del origen autóctono de la devoción, incorporación que Jacques Lafaye interpreta como expresión de un emergente sentimiento hacia la patria americana²³ y que desde la óptica de Patricia Fogelman se trata de uno de los ajustes a la situación colonial²⁴. No resulta extraño, entonces que en este caso se tratara de un pardo, teniendo en cuenta que en Salta la población aborigen era escasa²⁵. Es posible suponer un importante ingreso de esclavos negros durante las primeras épocas. Florencia Guzmán señala que desde muy temprano este grupo formó “parte indisoluble” de la gobernación del Tucumán, espacio que demandó esclavos debido a la escasez de mano de obra²⁶. Para principios del siglo XVIII, Gabriela Caretta e Isabel Zacca visualizan “una sociedad estamental y mestiza”, en la que era posible encontrar a mulatos libres que conformaban una unidad doméstica cohesiva “con capacidad para elegir y pagar el entierro de uno de sus miembros en el interior de la parroquia”. En referencia a mediados de esta centuria, las autoras indican que en la ciudad:

“se había constituido o conformado una sociedad entramada en torno a las casas de los blancos españoles y también a la de algunos mestizos exitosos que, ocupando lugares sociales sin los privilegios de los primeros, interactuaban en el ámbito de la producción y el comercio. Entre ellos circulaban indios que centraban principalmente su actividad en la producción en el medio rural próximo. También había numerosos negros y fromestizos esclavos que conformaron el servicio doméstico de las casas de sus

²³ Lafaye, Jacques, *De Quetzalcóatl...*, op. cit.

²⁴ Fogelman, Patricia, “Simulacros...”, op. cit.

²⁵ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., p. 39. Según declaraciones los curas doctrineros ante el cura rector y vicario Chávez y Abreu, realizadas a mediados de 1692, Salta tenía tres curatos de indios en su jurisdicción, con población de origen calchaquí: San Pedro de Pulares, distante a ocho leguas de la ciudad, San Francisco de los Calchaquíes, en Guachipas, a 18 leguas, y Luracatao en Jujuy. El primero de estos contaba con once pueblos de indios y 200 tributarios que habían sufrido mortandad, además de haber sido trasladados por los encomenderos a sus chacras y estancias. Las dos iglesias de la doctrina estaban con los techos caídos, por lo que la misa se celebraba en “*unas ramadas de paja*”. El segundo curato tenía siete pueblos, la mayoría despoblados, y con 120 indios tributarios, sujetos a servicio personal en las propiedades de los encomenderos y perjudicados por su participación en la conducción en fletes y conducción de ganado al Perú. Sólo se mantenían las doctrinas de Bombolán y Animaná del encomendero Juan de Abreu y Figueroa, integradas por 40 o 50 familias. Había una iglesia “*con bastante decencia en su edificio*”, aunque con pobre ornamento. La de Luracato era la más exigua, contaba con sólo 20 indios, no tenían iglesia y se les administraban los sacramentos en la estancia del encomendero Agustín Martínez de Iriarte. Cf. Certificaciones, en Larrouy, Antonio, *Documentos...*, T. 1, op. cit., pp. 403-408.

²⁶ Guzmán, Florencia, “Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida”, en *Andes. Antropología e Historia*, Nº 17, CEPIHA, Salta, 2006, p. 198.

propietarios y representaron buena parte de los bienes de las familias, a tal punto que en la repartición de los bienes de las herencias fueron artículos que las mujeres obtenían como legados. No obstante, igualmente numerosos eran los negros y afroestizos libres quienes fueron conformando una población que alcanzó casi un cuarto de la ciudad, en comparación con el número menor de indios.”²⁷

Las declaraciones tomadas bajo juramento al sacristán y al otro ayudante quedaron consignadas en un testimonio único en el acta certificada por el escribano. Y “...a consecuencia de lo dicho ante su Mecerd, pareció el Licenciado Don Francisco de Ribera y Zeballos”, un médico²⁸, quien proporcionó la segunda declaración, agregando otros datos relevantes. Es posible que los colaboradores de la matriz y Ribera ingresaran conjuntamente o coincidieran al llegar al altar, aunque la relación anónima le atribuía a éste último el primer acceso al templo al incorporar el relato de las condiciones en las que se encontró la imagen -el que al parecer fue proporcionado al cronista por el mismo Ribera. Más allá de eso, nos interesa señalar la participación relevante de estos testigos, rápidamente documentada, pues otorgaron una interpretación particular a los hechos y a partir de ella decidieron comunicar lo sucedido, convirtiéndose en los primeros narradores del acontecimiento, como sucede en las leyendas aparicionistas²⁹. El acta del escribano de cabildo fechada al día siguiente da cuenta de esa comunicación al alcalde, mientras que las otras dos relaciones manifiestan la propagación de la interpretación y en conjunto, la inmediata receptividad positiva que tuvieron estos testimonios en el grupo dirigente –ello considerando que en otros relatos marianos se observa que el reconocimiento del carácter sagrado de la imagen implicó una serie de gestiones, como en Luján y Guadalupe, por mencionar a dos representativos. En este caso, la situación de crisis no sólo aceleró el proceso “de extensión social de la creencia”, sino que también permitió el posterior desprendimiento de las figuras de los intermediarios en las otras narraciones que refirieron el suceso. Sólo la primera de las relaciones mencionadas incluyó la participación de Peredo y de Montenegro y respecto a la de Ribera, fue recuperada por la relación anónima y el acta del cabildo del día 8 de octubre. Tal vez este silencio en cuanto a los ayudante de la matriz en las otras fuentes de 1692 pueda entenderse en términos de una apropiación que se explicaría por la importancia de una

²⁷ Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares...”, op. cit.

²⁸ Relación del temblor..., Relación breve..., op. cit.

²⁹ Velasco, Honorario, “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad...*, T. II, op. cit., p. 408.

manifestación milagrosa en una situación extraordinaria y en un lugar que correspondía a la iglesia principal en la ciudad, la matriz, es decir en un lugar de culto ya instituido. A diferencia de las leyendas de hallazgos o apariciones, no hubo aquí lugar de culto a instituir ni tampoco fue fundamental la carencia de estatus social para dar cuenta de la iniciativa de la propia imagen, como si ocurría en esos casos³⁰. En los documentos levantados en 1712, el vicario fue explícito en cuanto a que se acordó “*una provansa con los testigos de mayor Autoridad que se hallaban presentes*”³¹.

Por otro lado, debemos considerar que el acta del escribano resaltaba la figura del alcalde en el reconocimiento de los hechos y en su certificación, mientras que el vicario hacía lo propio en su relación posterior de 1692, por lo que es probable, que una vez que la representación del milagro contó con la aceptación social y pasó a tener la condición de válida, ya no importara tanto quienes fueron los intermediarios iniciales o sus participaciones no resultaban necesarias. En contraste con los casos de hallazgos de imágenes, en éste no fue “la carencia de estatus” de los testigos del milagro lo que colaboró “en la recepción del suceso como algo legítimo”³², sino que ello dependió más bien del contexto de crisis que requería rápidamente de una solución que fuera simbólicamente eficaz. Si bien la carencia de estatus era evidente en la situación de los ayudantes, no sucedía lo mismo con Francisco de Ribera y Zeballos, “*promedico que acababa de llegar de Peru*”³³. Ciertamente, la actividad médica durante gran parte del período colonial no gozaba de prestigio social debido a la baja consideración por “los oscuros orígenes de un oficio ligado a barberos y cirujanos”³⁴. Ahora bien, los médicos estaban mejor considerados que estos últimos y los boticarios, que también ejercían el oficio de la medicina. Ribera tenía la condición de “*promedico*”, es decir protomédico que integraba el Tribunal de Protomedicato de Lima, lo que implicaba que debió haber desempeñado funciones de examinación sobre el heterogéneo sector practicante de la medicina, o bien que había sido nombrado por el cabildo de alguna ciudad para tomar exámenes y conceder las licencias necesarias para el ejercicio de la actividad³⁵. Era

³⁰ Ibidem, pp. 404-406.

³¹ Auto, op. cit.

³² Ibidem, pp. 406-408; Fogelman, Patricia, “Reconsideraciones ...”, op. cit, p. 137.

³³ Relación del temblor..., op. cit.

³⁴ Undurraga Schüller, Verónica, “Cuando las afrentas se lavaban con sangre. Honor, masculinidad y duelos de espadas en el siglo XVIII chileno”, en *Historia*, N° 41, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008, p. 177.

³⁵ Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., pp. 224-225; Serrano, Carlos, “El Protomedicato y los Promédicos”, en *Revista del Instituto Médico Sucre*, N° 124, 2004, pp. 104-106. Este autor sostiene que a

además reconocido como “*don*”, según se lo designa en las fuentes y tenía una situación económica holgada, como puede inferirse de sus aportes para la Virgen y el Vía Crucis durante las rogativas³⁶, con lo cual su testimonio y obras pías contribuyeron a su imagen social. En cuanto a Peredo y Montenegro, los ayudantes en las tareas desarrolladas en la matriz, de todas formas, aún cuando hay apropiación por parte de un sector social –esto, teniendo presente la desaparición de la referencia a su participación en las fuentes posteriores-, el otro nunca es totalmente pasivo, y a pesar que esas voces, de quienes la documentación casi no se suele dar cuenta, nos llegan a través del filtro de quien levantó los testimonios, en esta situación denotaban una intervención que no es para nada nimia en tanto iniciadores de la interpretación que asignó un carácter sobrenatural a los sucesos y a la imagen. La acción de acudir a Díaz Zambrano, un interlocutor válido y con posibilidades de aceptación, quizás esté revelando un comportamiento aún más claramente decidido del que podríamos suponer. Más allá de que sus testimonios resultaban funcionales al alcalde en el acaparamiento por la legitimación del hecho, es posible pensar aquí en un margen de acción –aún cuando las fuentes no lo explicitan como nos gustaría- inscripto por supuesto, “en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que [ellos pertenecían]”³⁷.

2- Imágenes y milagro

El binomio terremoto/temblor-imagen milagrosa aparece reiteradamente utilizado a lo largo de la cordillera de los Andes, tanto en advocaciones marianas como cristocéntricas, debido a la frecuencia de estos fenómenos en la región³⁸. Este bagaje cultural permitió establecer la comparación entre la situación venturosa de Salta y un temblor ocurrido en Lima: “*personas que son dos que estan en la Ciudad, Y se hallaron en Lima aseguraron asi fue tan fuerte, asi duro tanto tiempo el terremoto, que la*

fin del siglo XVI, el Tribunal de Protomedicato tuvo sede en Lima y de él dependían todas las ciudades pertenecientes al virreinato. Su función era tomar exámenes, otorgar las licencias a los agentes sanitarios y hacer evaluar las medicinas utilizadas. Además de esta tarea de control, los protomédicos también investigaban y recopilaban sobre la herbolaria y los recursos médicos de los naturales. Algunas villas y ciudades como Potosí nombraron protomédicos en épocas tempranas.

³⁶ Relación del temblor..., Relación breve..., op. cit.

³⁷ Cf. Chartier, Roger, *El mundo...*, op. cit., p. X.

³⁸ Rubén Vargas Ugarte consigna varios ejemplos coloniales de esta relación durante los siglos XVI y XVII. Cf. *Historia...*, op. cit.

asolo”³⁹. El cronista no precisa fecha, si bien hay varias referencias bibliográficas de terremotos ocurridos en Lima y otras regiones del Perú durante la segunda mitad del XVII (1655, 1678, 1682, 1687, 1690⁴⁰). Las vinculaciones exitosas entre las figuras religiosas y los movimientos telúricos se estableció también en Salta en ocasión del terremoto de 1692, de ella daremos cuenta en los apartados que siguen.

La Virgen de la Inmaculada Concepción

*“Que aviendo passado el primero terremoto y temblor entraron en la iglesia y hallaron aver caido el Nicho que estava sobre el Sagrario, y la Imagen de la Limpia y Pura Concepción (que esta en otro nicho mas arriba) la hallaron al pie del altar echada con la cara para arriba, como mirando azia el Sagrario, sin aversele lastimado manos ni rostro, mas que tan solamente la media luna por un lado que estava en la Piaña, como assi mismo del Dragon aversele roto las narizes, y una oreja con un ala. Y estos testigos aviendo visto la susodicha, cojieron la Santa Imagen y la pusieron sobre un Escaño, y pareciendoles estar indecente la mudaron a un lado del Altar mayor, y luego por continuar los temblores se salieron a la Plassa. Assi mismo dixeron que el Nicho que esta mas debajo de dicha Santa Imagen lo hallaron hecho pedazos de las gradas del Altar para el cuerpo de la Iglesia, y que esto que tienen dicho es la verdad de lo que passo, so cargo del juramento que tienen hecho...”*⁴¹ [Juan Angelo de Peredo y Pedro de Montenegro]

“Que después de haber passado el primer terremoto y temblor entro en dicha Iglesia Matriz, y hallo a la dicha Santa Imagen de la Concepción en la primera grada del Prebysterio, parada con el un canto de la Peaña el de atrás, con todo lo demas en el Ayre, como elevada y suspensa con el rostro azia el sagrario, con el pelo y la corona a los pies, y la alzo y puso sobre el Altar: que como absorto del successo pregunto a los testigos antecedentes, si era el color que siempre tenia la Santa Imagen? por parecerle estava como desfigurada y descolorida. A que le respondieron que no Señor,

³⁹ Relacion del temblor..., op. cit.

⁴⁰ Vargas Ugarte, Rubén, *Historia...*, op. cit.; Gascón, Margarita y Esteban Fernández, “Terremotos y sismos en la evolución urbana de Hispanoamérica. Ejemplos coloniales y estudios de casos”, en *Boletín CF+S*, N° 16, 2001. [Consultado 6 setiembre 2006] Disponible en <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n16/aefer.html>

⁴¹ Relación y causales..., op. cit. En esta cita y en las posteriores, las negritas son nuestras, salvo que indiquemos lo contrario.

*con que la alzo y puso sobre el Altar. Y que esta es la verdad so cargo del juramento que fecho tiene...'*⁴² [Francisco de Ribera y Zeballos]

La imagen aludida es una talla en madera, tiene articulaciones en los codos y en las muñecas, “lo que indica que fue hecha para ser vestida”. Representa a María, que se encuentra “de pie sobre el cuarto creciente, aplasta al dragón que enrosca por delante su cabeza y su cola asaeteada. [...] Inclina la cabeza hacia delante, con la mirada dirigida hacia abajo”⁴³. La descripción que Peredo y Montenegro hicieron del estado en el que encontraron a la efigie luego del terremoto, resulta bastante significativa. Les llamó la atención la orientación hacia el sagrario, los daños del dragón y el hecho de que, a diferencia de un nicho que estaba ubicado debajo de la imagen y que al desplomarse terminó destrozado, ésta no sufriera daños graves a pesar de la altura de la cual había caído. Las afirmaciones de Rivera completaron el cuadro de las acciones y los elementos que habrían de caracterizar a la imagen mariana: como elevada y suspendida, con la corona a los pies, desfigurada y descolorida.

Los testimonios revelan una actitud que confiaba en la providencia, con una predisposición internalizada para interpretar hechos extraordinarios y otros no tanto, relacionados con la naturaleza, lo casual o lo religioso, como sobrenaturales. Las declaraciones son claras en establecer dos asociaciones. Por un lado, entre la postura de la imagen y una actitud suplicante atribuida a la Virgen, que en la realidad vivida era la intercesora que pedía por el perdón de sus hijos⁴⁴. Para los testigos e interpretes, esta conducta se visualizaba en la posición de la imagen, con la mirada orientada hacia el sagrario, la diadema a los pies y sólo la medialuna y el dragón de la base dañados. El cronista anónimo lo refería explícitamente: “*cosa que ha causado admiración, que se tiene pr. milagro manifesto de que esa Divina Señora se puso a los pies de su SSº Hijo pidiendole no destruisse esta ciudad*”⁴⁵. La segunda asociación se orientaba hacia la

⁴² Relación y causales..., op. cit.

⁴³ Schenone, Héctor et al., *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Salta*, Academia Nacional de Bellas Artes, Salta, 1988, pp. 18-19.

⁴⁴ David Freedberg sostiene que las imágenes tienen una eficacia y vitalidad que se relaciona con lo que los espectadores esperan que estas les produzcan y lo que ellas mismas parecen hacer. Ello era producto de “la creencia en su inevitable poder” (Cf. *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 11, 27). Ambos, eficacia y poder, muchas veces fueron contruidos en distintos contextos de usos (Cf. Fogelman, Patricia, “Simulacros...”, op. cit.)

⁴⁵ Relación del temblor..., op. cit., f. 5.



condición triunfante indicada por la ausencia de daño en la figura de María, en contraste con el estado del dragón, también señalado por el mismo cronista desconocido: “*Y aviendo caido de tan alto con las manos puestas, I tan delicado que no se ha lastimado ni dedo, ni rostro, ni pie, ni brazo, ni cosa alguna de su manto ni cuerpo en la menor cosa*”. Estas representaciones que los testigos realizaron acerca de las condiciones en las que encontraron a la imagen eran especialmente tributarias de la simbología de la Inmaculada Concepción expuesta en las representaciones iconográficas barrocas del siglo XVII, como lo son el dragón vencido y la Virgen suspendida en el aire⁴⁶. El dragón es una de las figuras utilizadas para personificar el mal y el diablo en la iconografía cristiana y en las representaciones de las Inmaculadas se lo incorporó derrotado. Ese triunfo sobre el mal fue una noción que en el escenario de la matriz,

⁴⁶ Anrup, Roland, “María en la imaginaria cristiana”, en Medina, Gabriela (ed.) *América Latina...*, op. cit., p. 92.

luego del terremoto, quizás apareció para los testigos, visiblemente contenida en el estado de la efigie luego de la caída de su nicho ubicado en el altar mayor⁴⁷. Los daños más severos se concentraron en el dragón que tenía las narices, orejas y alas destrozadas, detalles en los cuales repararon Peredo y Montenegro. Como dice Marina Warner, en referencia a otro trabajo, el arte demostró un profundo efecto en Catalina de Siena y en los visionarios del siglo XIV⁴⁸. Iconográficamente, el triunfo sobre el mal, representado mediante el aplastamiento de la cabeza del dragón o de la serpiente por la Virgen, se conjugó con la actitud de vuelo de la misma, tema recurrente en la pintura mariana barroca. Estas expresiones permitieron representar simbólicamente las nociones de redención, salvación y triunfo de la espiritualidad cristiana a través de María, otorgándole una funcionalidad a la Inmaculada en la victoria del bien⁴⁹. Ello pudo ser particularmente recreado en Salta, en un inicio como una forma de participación individual de los testigos en el hecho divino y luego de la comunidad local a través de la vivencia de la salvación por obra de la Virgen en su versión de la Inmaculada de la matriz. De esto último daba cuenta la relación posterior del vicario Chávez, a quien el terremoto lo sorprendió en la chacra de su propiedad ubicada a una legua de la ciudad. Una vez en la iglesia parroquial, el presbítero se encontró con la representación del milagro ya elaborada y, aludiendo a la imagen, antes de que fuera sacada al exterior, decía recuperando lo que le manifestaban:

“...halle llorando muchas mugeres admiradas viendo sin cesar el rostro a la Imagen antigua con [?] de la dha iglesia; ciudad de Nuestra Señora de la Concepción que estaba delante del sagrario en la parte donde se da principio a introito de la misa, repare que estaba sin la cavellara ni diadema, i no se me dijeron que ubiera sido de nosotros si no nos ampara esta soberana señora que la hemos hallado puesta sin

⁴⁷ Relacion del temblor..., op. cit.

⁴⁸ Warner, Marina, *Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991, p. 326.

⁴⁹ Anrup, Roland, “La Virgen...”, op. cit., p. 92-94. Identificada con la mujer del Apocalipsis, la Inmaculada Concepción fue representada volando “sobre la Mística Ciudad de Dios, símbolo de la Iglesia triunfante” (Cf. Bargellini, Clara, “Cicatrices de la fe. El arte de las misiones del norte de la Nueva España. 1600-1821”, en *Revista de la Universidad de México*, N° 66, UNAM, 2009, p. 45). Por su parte, Gabriela Siracusano considera otra variable al interrogarse a propósito del lienzo de *Santa Catalina de Siena* del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba, acerca de las vinculaciones entre el signo de movimiento en el aire de la santa convertido en irrupción de color con “la pervivencia de cultos populares españoles cercanos a la superstición” (Cf. *El poder...*, op. cit., pp. 249-250)

*lesion alguna con la corona y cabellera a los pies vea la vmd repare en lo demudado de su rostro parese difunto cadaver i asi estaba ...*⁵⁰

No obstante la elaboración precedente del milagro, al vicario le cupo una ingerencia importante a través del recurso a la “capacidad de ver” como señal de lo verdadero en tanto herramienta óptima para la argumentación que emanaba de la autoridad religiosa competente⁵¹. El vicario no hizo más que ratificar lo relatado acerca del estado y ubicación de la imagen mediante la observación directa, acentuando la idea del triunfo de la Virgen:

*“...i lo que mas prepondera es que el sobrepuesto del sagrario caiendo de mucho menos altura se hizo mas de veinte pedazos, ni la imagen que estaba en el remate del tabernaculo jusgo no avia caido sino rosado sin mas movimiento que el dho i dado es [?] avia caido sobre el dragon que tenia Maria santisima a sus plantas, la media luna [?] aquel con la oreja como dada a rais la punta de la naris i la ala derecha, esta tronchada debajo de la planta del un pie para que quedase triunfante como esta al aire...”*⁵²

Estas interpretaciones remiten a la capacidad de las imágenes de presentificar lo ausente, “acercando lo imaginario (vivido como una ausencia) a cierto efecto de la realidad tangible (la materialidad de la imagen)”⁵³. Dan cuenta del éxito alcanzado por la devoción concepcionista, objeto de una promoción notable, desarrollada por la corona española durante el siglo XVII y trasladada a los dominios indios⁵⁴, y de la cual resultaba un exponente local, el voto y juramento de defensa de la concepción inmaculada de María realizado en 1658⁵⁵. Igualmente, estas representaciones de la Virgen y de la Inmaculada en particular, pudieron ser transmitidas y reforzadas

⁵⁰ Relacion breve..., op. cit.

⁵¹ En esta parte seguimos a Gabriela Siracusano en sus sugerentes consideraciones acerca de la “representación de lo invisible” en relación a las imágenes. Cf. *El poder...*, op. cit., pp. 278-279.

⁵² Relacion breve..., op. cit.

⁵³ Fogelman, Patricia, “Simulacros de la Virgen...”, op. cit.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ “Nos resolvimos, y acordamos reunidos los de este Cavildo, Justicia y Regimiento, en Nombre de toda esta Republica, con acuerdo y consulta del Señor Don Alonso de Mercado y Villacorta Cavellero del orden de Santiago, nuestro Gobernador y Capitan General deesta Provincia, que como tan devoto de la Serenísima Reyna de los Angeles, lo propuso, y voto y juremos sentir y defender aver la dicha santísima Reyna de los Angeles y nuestra, concebida desde el primer instante de su concepcion sin pecado original, y sobre ello si fuere necesario dar las vidas y derramar la sangre...”. Cf. Voto y juramento..., op. cit.

mediante la difusión de imágenes usadas para la devoción particular, el adoctrinamiento y la práctica religiosa a través de la predicación, la participación en una congregación mariana en su honor existente en el colegio de la Compañía de Jesús⁵⁶ y las celebraciones de su festividad en la iglesia matriz⁵⁷. Los testimonios revelan también “la imagen polifacética de María”, en este caso reina y mediadora⁵⁸. La corona a los pies de la Virgen, señalada por Ribera y luego por las mujeres, indicaba su condición de reina del cielo y como tal, con la capacidad de abrir y cerrar las puertas del mismo⁵⁹, pero también reina de la tierra⁶⁰. Por su papel de mediadora y abogada que defiende la causa de la humanidad rogando a Cristo por los pecadores, el lugar de la Virgen ha sido central en la salvación⁶¹. Una de las mayores influencias que se le reconocido tiene que ver con las súplicas para conmutar sentencias y sacar almas del purgatorio⁶². Esta teología de la intercesión no impidió que el amparo proviniera directamente de ella misma⁶³, como tal vez pudieron indicarlo las palabras expresadas al vicario: “*que ubiera sido de nosotros si no nos ampara esta soberana señora*”. En este punto, vale recordar lo que señala Patricia Fogelman respecto al tratamiento que los creyentes suelen darle a la Virgen, el cual coincide con “prácticas de adoración que la Iglesia reserva sólo para Dios y su manifestación humana (Jesús)”⁶⁴.

Las palabras manifestadas a Chávez, al parecer formuladas por las “*mujeres admiradas*”, hacían hincapié en la idea de ruego atribuido a la Virgen y llamaban la atención sobre “*lo demudado del rostro*”. Esta vitalidad conferida a la imagen fue previamente señalada por Ribera al indicar que “*estava como desfigurada y descolorida*”. Ese carácter vital reaparecía recuperado en los testimonios de 1712, junto con otros acontecimientos milagrosos que le otorgaron mayor lucimiento a la escena. Mientras permaneció en la plaza, donde se le rezaba una novena, la imagen de la Virgen experimentó una serie de hechos con los que pareció cobrar vida. Los cambios en las tonalidades de la cara implicaban la atribución de emociones y sentimientos a la figura

⁵⁶ Relación del temblor..., op. cit.

⁵⁷ El obispo Juan Bravo Dávila dejó constancia de su fiesta en la visita de 1690-1691. Cf. Visita episcopal de Jujuy y Salta (1690-1691), en Larrouy, P., *Documentos...*, op. cit., p. 343.

⁵⁸ Fogelman, Patricia, “El culto...”, op. cit.

⁵⁹ Warner, Marina, *Tu sola...*, op. cit., p. 373.

⁶⁰ Fogelman, Patricia, “El culto...”, op. cit.

⁶¹ Warner, Marina, *Tu sola...*, op. cit., pp. 408, 415; Fogelman, Patricia, “El culto...”, op. cit.

⁶² Warner, Marina, *Tu sola...*, op. cit., p. 411.

⁶³ *Ibidem*, pp. 417-18.

⁶⁴ Fogelman, Patricia, “El culto...”, op. cit.

mariana, los que fueron tomados como expresión de angustia y preocupación de la Virgen por la ciudad y sus habitantes. Acerca de ello el vicario recordaba que se la advertía “*ya triste, pietra y renegrada, ya macilenta, ya renegrada*”. La figura volvió a quedar “*al ayre en un pie*” y los dedos de la mano, que antes tenía cerrados y en los que “*no se le podían poner sortijas, según devotas que la adornaban*”, se encontraban abiertos⁶⁵. Este paso de materia inerte a la adopción de cualidades propiamente humanas tenía que ver con la necesidad de accesibilidad de lo divino a través de la adopción de “*formas familiares, reconocibles, asibles*”⁶⁶. Pero, también se distinguía de la condición humana en tanto el hecho de volar expresaba “*claramente su divinidad*”⁶⁷. Al cobrar vida, la imagen reforzada la operatividad demostrada durante uno de los momentos generadores de mayor temor para los pobladores locales, como lo fueron el terremoto y las réplicas durante los días siguientes.

En conjunto las acciones atribuidas a la Virgen y que llevaron a la comparecencia bajo juramento a aquellos que las refirieron, causaron admiración una vez que fueron públicamente conocidas⁶⁸. Estos hechos ayudaron a entender que estaban funcionando como expresiones de un propósito mayor ante la airada justicia divina:

“...*el gran Patrocinio que dicho Pueblo habia recibido por intersección de la Santissima Virgen Maria Señora Nuestra de la Purissima concepción*” [Chávez, *Relacion y causales del temblor*]

“...*aver experimentado toda la ciudad los portentos i demostraciones en su imagen de la Matriz...*” [Chávez, *Relacion breve*]

Surge aquí la construcción del milagro como manifestación e intervención de lo sagrado en la tierra, con un carácter emotivo y funcional a necesidades específicas⁶⁹. En este sentido, la Virgen no sólo se presentaba en su condición de mediadora para acceder al

⁶⁵ Auto, op. cit.

⁶⁶ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 339.

⁶⁷ Ibidem, p. 351.

⁶⁸ *Relacion y causales...*, *Relacion del temblor...*, *Relacion breve...*, op. cit.; AGN, VII, 653, Certificación Primera, 16 de setiembre de 1712.

⁶⁹ Muñoz Fernández, Ángela, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad...*, T. I, p. 169.

perdón de Cristo, sino también a través de acciones directas. De esta manera, los usos de las imágenes cristianas reforzaron “los poderes protectores y taumatúrgicos que el discurso y la devoción de los fieles fueron atribuyendo a las distintas representaciones de los habitantes celestiales”⁷⁰.



FIGURA 8: La Virgen del Milagro a principios del siglo XX. Fuente: Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., p. 102.

FIGURA 9: Estampa de la Virgen del Milagro, 2004.

El Cristo Crucificado

“...se tiene *pr milagro manifiesto*, de que esta Divina Señora se puso a los pies de su SS^o Hijo pidiendole no destruyese esta ciudad...”. Esta expresión del cronista anónimo nos permite acercarnos a la segunda imagen que se incorporó materialmente al milagro. La representación escultórica del Hijo por el cual llegaba la salvación fue identificada con el Cristo Crucificado de la matriz, luego de una serie de negociaciones entre el vicario y los padres jesuitas por imponer a una imagen de este tipo. En principio, a pesar de las aseveraciones tan comprometidas que se habían señalado acerca de la Virgen de la Inmaculada Concepción, ante la presencia de vecinos, moradores,

⁷⁰ Valenzuela Márquez, Jaime, “... que las ymagenes son los ydolos de los christianos”. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569–1649), en *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*, N° 43, 2006, p. 49-54. Este uso, según lo plantea el autor, dio lugar a la sacralización de la materialidad de la imagen, a la cual “se le recubría con ritos sacralizadores y festivos, y con la majestuosidad misteriosa que rodeaba generalmente su trato simbólico” (p. 54).

clero y cabildo secular en la iglesia parroquial, Chávez inicialmente optó por “*la vista de la Real presencia del cuerpo de Cristo Sacramentado*”, que era “*la funcion del mayor consuelo*”. Esta consideración muy probablemente obedecía a la importancia simbólica que tiene la adoración eucarística, con lo cual el vicario habría tratado que la comunidad participara de este culto dogmáticamente reafirmado por Trento⁷¹, también en una situación extrema, ampliando la práctica sacramental y la devoción que sustentaba la cofradía de la matriz⁷². Su mayor interés, inmediatamente había llegado a la iglesia parroquial, fue la exposición y adoración pública del Santísimo Sacramento, práctica recomendada por el concilio mencionado⁷³. De hecho, la primera procesión realizada desde la matriz fue sacar al Santísimo por la plaza y esquina del cabildo⁷⁴. El vicario recién demostró un mayor interés hacia las imágenes luego que el padre rector de la Compañía de Jesús, Francisco Medrano, realizara una plática en la plaza, durante la misión celebrada por ellos, y en la que dijo:

*“...que la Imagen de la congregación [según el cronista anónimo se trataba de una Virgen de la Concepción] i el Sto. Cristo que estaba en la dha. capilla en su Collegio avian sido los de la piedad en que quede perplejo por aver experimentado toda la ciudad los portentos i demostraciones en su imagen de la Matriz, resolvi con prudencia i acierto ir a llamar al sacristan i darle orden al alva sacase la Imagen al atrio de la Matriz y me la pusiese en un altar [...]”*⁷⁵

⁷¹ “En primer lugar enseña el santo Concilio, y clara y sencillamente confiesa, que **después de la consagración del pan y del vino, se contiene en el saludable sacramento de la santa Eucaristía verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre**, bajo las especies de aquellas cosas sensibles; pues no hay en efecto repugnancia en que el mismo Cristo nuestro Salvador este siempre sentado en el cielo a la diestra del Padre según el modo natural de existir, y que **al mismo tiempo nos asista sacramentalmente con su presencia, y en su propia substancia en otros muchos lugares con tal modo de existir**, que aunque apenas lo podemos declarar con palabras, podemos no obstante alcanzar con nuestro pensamiento ilustrado por la fe, que es posible a Dios, y debemos firmísimamente creerlo. Cf. “El Sacramento de la Eucaristía”, Sección XIII, Capítulo I, en *Sacrosanto Ecuménico y General Concilio de Trento*, “El Sacramento de la Eucaristía”, Sección XIII, Capítulo I: De la presencia real de Jesucristo nuestro Señor en el santísimo sacramento de la Eucaristía, op. cit.

⁷² Visita episcopal..., op. cit., p. 348.

⁷³ Relacion breve..., op. cit; “El Sacramento de la Eucaristía”, Sección XIII, Can. IV, en *Sacrosanto Ecuménico...*, op. cit.

⁷⁴ Relacion del temblor..., op. cit. Además de las prescripciones tridentinas respecto a este culto, es posible que influyera también la devoción eucarística de los Austrias como ritual dinástico que era “seña de identidad de la monarquía” y que tenía también un valor ejemplificador para los súbditos (Cf. Minué, Víctor, “La monarquía...”, op. cit., pp. 131-147).

⁷⁵ Relacion breve..., op. cit.

Fue entonces cuando el sacerdote se ocupó de que la imagen mariana fuera colocada en un altar, en cuya construcción colaboró el alcalde de primer voto⁷⁶.

La relación anónima atribuye al sacerdote jesuita Joseph Salamanca, la referencia inicial al Cristo Crucificado de la iglesia matriz ya durante los sermones pronunciados en la misión que la Compañía realizó la noche inmediata al terremoto⁷⁷:

*“Dixo el Pe. Salamanca en su platica, que le habia dicho una persona mas culta atras asia de seis meses qe se le hiziese una fiesta a la Virgen de la Congregacion y al Santo Xto. que esta en el Altar de las animas de la Iglesia Matriz que avia de aver un castigo en esta ciudad, y que aplacando la ira de nro. Sor. por medio de su Madre para que el Hijo no ejecutase su [divina] justicia presumesse que fue el P. Franco. de Inostroza pr. lo deboto que era de deste Sor. y Señora [...]”*⁷⁸

Una segunda intervención de los jesuitas se relacionó con otro de los padres, Joseph Carrión, quien se concentró solamente en el Cristo, en principio probablemente rescatado por la coincidencia entre el temblor y la fiesta de la Exaltación de la Cruz, conmemorada el día 13:

“...lo ultimo del Novenario predico el Pe Joseph Carrion para cumplimiento de todo, a este Padre le a sido revelado los mas de los sucesos i el temblor asia seis meses, y por esto me pidio este ultimo sermón para explicarse en parte lo que abia puesto en andas al Sto Cristo de la Matriz i a su lado con velas en la mano alumbrandose aviendose sacado en el pulpito la sobrepelis arrojado al suelo el bonete uno de los dias del novenario acaso pedi al Cabildo a que ia estaban consultado lo revelado al dho pe. de que convenia que en la preces que de sangre avia de salir aquel Señor que nunca avia salido en procesion ni a la puerta de la iglesia, i por ser pobre [hermosisimo] era de estatura perfecta i se hiziesen andas que ocho o dies hombres se llevan aser como se hizo, jamas se avia reparado en lo tierno i bello de la hechura que jusgo que no le ai mas perfecta en muchas provincias, i estando ia resuelto esto me llamo dho Padre i me dijo de parte de dios ver [?] con su modestia que aquel varon justo Cristo se havia declaro[do] por mas extenso que el [santo] Cristo que dijo antes del socorro i que nos avia librado i que con verme saliere por las calles en proseccion era el de la Matriz, a

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Relacion del temblor..., op. cit., f. 2.

⁷⁸ Idem.

que dando gracias al Señor le respondi sea Dios vendito Pe. mio que esta conforme mi casto [gobierno] con el de Dios, ia lo determine con el Cabildo esta mañana sin saber cosa i se estavan haziendo las andas, pues baia uno que con esta carrera salta por cuenta de dios i de su Santísima Madre.”⁷⁹

De esta manera, Carrión confirmaba el protagonismo del Señor Crucificado de la iglesia parroquial en el socorro de la ciudad, esta vez en combinación con Chávez. Se resolvía entonces, a favor de las efigies de la matriz, la divergencia de intensiones entre los jesuitas y el vicario por el reconocimiento de las dos imágenes de la matriz, completando la dualidad cristiana de la Madre y el Hijo, desarrollada por la teología de la intercesión. Marina Warner sostiene que ésta última mantiene que la Virgen “sólo intercede ante su hijo que, como Dios, es la única fuente de salvación”, que ella no otorga favores por sí misma, si bien sus poderes de mediación son soberanos ya que “un hijo no puede negar nada a su madre”⁸⁰.

Ahora bien, el proceso de aceptación del Cristo no fue tan inmediato como el de la Virgen. “La operación simbólica” implicó varias secuencias que permitieron consagrarlo y una serie de intentos por parte de los jesuitas y del vicario de arrogarse una relación directa con el mismo. En primer lugar, la advertencia de que un castigo sobrevendría a la ciudad si no se hacía una fiesta a la Virgen de la Congregación del Colegio de Jesús y al Cristo del altar de las ánimas de la matriz, que según el cronista anónimo, manifestó el padre Salamanquez durante la misión celebrada en la madrugada del día 14. Con los dichos de Carrión se conoció que el castigo consistiría precisamente en el temblor. Estas comunicaciones tomaron la forma de revelaciones, que de acuerdo a los padres jesuitas, ellos habían recibido muy anteriormente al terremoto⁸¹. Una secuencia de consagración final tuvo lugar a partir de la procesión celebrada el día 16. Esta última incorporó a toda una hueste celestial que dio mayor solemnidad a la misma: las imágenes de la matriz y aquellas sobre las cuales esta iglesia tenía jurisdicción como

⁷⁹ Relacion breve..., op. cit.

⁸⁰ Warner, Marina, *Tu sola...*, op. cit., pp. 368-369.

⁸¹ Mauricio Onetto Pávez identifica “los múltiples rumores de visiones o profecías que decían saber y haber visto muchas personas antes y después del sismo” y que aparecieron con posterioridad al terremoto ocurrido en Chile el 13 de mayo de 1647, como puntos de fuga que fomentaban el pánico o caos. Frente a ellos, las autoridades religiosas trataron de tomar el control, averiguando cada uno de ellos y desestimándolos como falsos. Cf. “Entre aporías espaciales y sentidos naufragos: el terremoto de 1647 como catalizador de percepciones históricas”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N° 2, 2007. [Consultado 11 marzo 2008] Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/index7442.html>

la Inmaculada ya reconocida, el Cristo disputado, los patronos San Bernardo y Santa Rosa, y Nuestra Señora del Rosario -titular de una cofradía en ese templo. Las otras imágenes presentes fueron Jesús Nazareno llevado por los indios y los santos de las otras dos órdenes, San Francisco y San Pedro Nolasco. Por palabras de Chávez sabemos que la incorporación del Cristo Crucificado obedeció al rumor que circulaba acerca de lo revelado a Carrión, ante lo cual los integrantes del cabildo ya se encontraban consultando entre ellos, motivo por lo que el vicario expresó la conveniencia de que la efigie saliera en procesión ya que nunca había participado en ninguna. Fue luego de tomar esta decisión cuando el padre Carrión comunicó formalmente a Chávez que en una segunda revelación *“Cristo se havia declaro[do] por mas extenso que el [santo] Cristo que dijo antes del socorro i que nos avia librado i que con verme saliere por las calles en proseccion era el de la Matriz”*. Lo que le interesaba a Carrión era predicar en el último sermón de la jornada, lo revelado seis meses atrás, práctica en la cual explicaría las causas por las cuales el Santo Cristo salía en andas. Por su parte, el vicario rescataba las características especiales de la imagen que permitían distinguirla de otras de idéntica advocación –como la que pertenecía precisamente a la capilla del Colegio y a la cual el padre rector había atribuido con anterioridad *“la piedad”* realizada-:

“aquel Señor que nunca avia salido en procesion ni a la puerta de la iglesia, i por ser pobre [hermosisimo] era de estatura perfecta [...] jamas se avia reparado en lo tierno i bello de la hechura que jusgo que no le ai mas perfecta en muchas provincias”.

Al igual que con la imagen de la Virgen, también en esta situación se fueron definiendo los rasgos esenciales que definían a la nueva advocación local y la secuencia de hechos que llevaron al reconocimiento de su participación prodigiosa. Pero a diferencia de la Inmaculada, se trató de un proceso de simbolización que corrió por cuenta de otros agentes, esta vez provenientes del clero. Una síntesis ordenada de estos rasgos del Cristo aparecía en los documentos de 1712: lo tenían sin devoción, olvidado, había perdonado a Salta a súplica de su Madre, era hermosísimo, el vicario y el cabildo decidieron que saliera en procesión y la comunicación formal del develamiento por parte del padre Carrión acerca del accionar del mismo⁸². En la certificación del presbítero Simón Díaz Zambrano, hermano de quien fuera el alcalde del cabildo en el

⁸² Auto, Certificación Primera, op. cit.

año del terremoto, también estaba la mención de la eficacia de la imagen crística nuevamente verificada, esta vez frente a las réplicas del terremoto, la que no aparecía consignada en los documentos de 1692, ni en el auto del vicario de 1712:

“... y sacada en andas la efigie de Christo Señor Nuestro Crucificado que estava en el Altar de las Animas de dicha Iglesia Matriz, se experimento que sesaron los temblores, de donde se vido verificada una advertencia secreta que por Divina disposición tuvo el Padre Joseph Carreon de la Compañía de Jesús, varon apostolico y esclarecida virtud, quien predicando en la Plaza dixo a voces sacando a aquel soberano Señor crucificado que le tenian olvidado, cesarian los temblores como se experimento, siendo particular, por [cierto], el favor y consuelo que recibio la ciudad Christiana con la visita que este soberano señor hiso por las calles...”⁸³



FIGURA 10: “La Primer Procesión del Milagro”. Óleo sobre tela de Aristine Papi, 1939. Nótese la centralidad del Cristo Crucificado en la escena y la ubicación marginal de la Virgen. Fuente: Caro Figueroa, Gregorio – Lucía Solis-Caro Figueroa (coords), *El Milagro...*, op. cit., pp. 20-21.

Las informaciones de 1712 incluyeron asimismo las averiguaciones sobre la procedencia de la efigie crística, acerca de la cual el clérigo Díaz Zambrano y el maestre de campo Joseph Martínez de Lezama, vinculado al gobernador Urízar⁸⁴, testificaron lo

⁸³ Certificación Primera, op. cit.

⁸⁴ En la Certificación que contiene su declaración manifiesta ocupar el cargo de alcalde ordinario de primer voto en la ciudad de Tucumán. Probablemente se encontraba en Salta por ser allegado del entonces gobernador Urízar ya que fue uno de sus jefes en la campaña que en 1710 organizó al Chaco (Cf. Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit., p. 37.

que conocían “*por noticia de sus antepasados*”. Según lo que sabían por tradición oral, el Cristo había arribado al puerto del Callao junto con una imagen de la Virgen del Rosario, en sendos cajones donde estaban señalados sus destinos, la iglesia matriz de Salta y el Convento de Santo Domingo de Córdoba, respectivamente⁸⁵. Díaz Zambrano señaló otros ingredientes pintorescos incorporando la figura del virrey como el funcionario real que se ocupó de hacer conducir los cajones hacia la Lima, donde fueron abiertos y remitidos a Potosí y luego a Salta.

Puede decirse que finalmente, tanto los padres de la Compañía como el vicario lograron mantenerse vinculados a la segunda imagen identificada en el milagro, sin haber recurrido a mayores enfrentamientos. Ello puede entenderse considerando que en todo desastre natural se verifica una fase de emergencia en la que los conflictos son aplazados ante la necesidad de resolver los asuntos inmediatos⁸⁶. En este caso, la resolución que emergió parecía corresponder a la necesidad de brindar tranquilidad espiritual y eficacia simbólica a la demanda de los creyentes locales. Sin embargo, no debemos olvidar que algunos de esos creyentes elaboraron, por su cuenta propia, una operación simbólica a través de la imagen mariana. Fue a partir de estas operaciones, que terminaron conjugadas, que ambas imágenes desplegaron “los recursos disponibles para lograr el efecto deseado: “mover el ánimo a los fieles”⁸⁷.

Previamente hicimos mención a la presencia de la dualidad cristiana Madre-Hijo en relación al terremoto y a las réplicas y las posibilidades de participación de los sacerdotes en la construcción del milagro que brindó la anexión de la figura del Cristo. Ahora bien, respecto a esto último debemos considerar otro aspecto que está más vinculado con los imaginarios, ya que se trató de procesos de construcción de referencias simbólicas, en los cuales los imaginarios dieron origen y encuadraron las experiencias y las representaciones de los agentes sociales⁸⁸. Como lo plantearon Gabriela Caretta e Isabel Zacca respecto al imaginario en torno a la muerte en Salta para

⁸⁵ Certificación Primera... y Certificación Segunda. De Joseph Martinez de Lezama, 17 de octubre de 1712, op. cit.

⁸⁶ Gascón, Margarita y Esteban Fernández, “Terremotos...”, op. cit.

⁸⁷ Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., p. 281.

⁸⁸ Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios...*, op. cit., p. 30.

principios del siglo XVIII⁸⁹, también para este caso podemos suponer una convergencia de los imaginarios cristiano y andino. Ello a partir de las nociones madre-hijo como uno de los elementos constituyentes en los inicios del culto. María Rostworowski señala al arquetipo madre-hijo como una constante de los mitos en los Andes y el cual también era una de las formas a través de las cuales se establecían parentescos consanguíneos entre las divinidades. Durante la colonia, esta clase de parentesco continuó estando presente en Perú, recreado a través de algunas imágenes, entre ellas el Taitacha Temblores del Cuzco o Señor de los Milagros, patrón de la ciudad, quien estaba relacionado con la Mamacha Belén de la parroquia homónima, la cual era identificada como su madre⁹⁰. A partir de las figuras de la Virgen y el Cristo Crucificado, el imaginario cristiano de los sacerdotes jesuitas y el vicario bien pudo dar lugar a una asociación con aquel presente en indios y mestizos, grupos en los que se entramaron “rasgos cristianos con diversos aspectos de las religiosidades nativas”⁹¹. Para éstos últimos, quizás comprendido como expresiones de la ancestral dualidad andina, presente como atributo relacional entre dos divinidades distintas, aspecto que también encontramos presente en la segunda mitad del siglo XVIII en la Virgen y el Cristo de la Viña⁹². En el caso de los primeros, ello podría haber hecho posible la configuración de una nueva advocación localmente instituida con cierta ductilidad o sentido integrador, como una forma de contribuir al adoctrinamiento. Ello dada la experiencia de los sacerdotes en la evangelización de poblaciones calchaquíes, específicamente de los jesuitas en el valle durante la primera mitad del siglo XVII y de Chávez con las fundaciones de las doctrinas de Guachipas y Chicoana después de la última rebelión calchaquí sofocada en 1666, de las cuales fue cura, y de la doctrina Perico Luracatao en 1691, ya como vicario⁹³. No está de más recordar que la conflictividad creciente en la frontera chaqueña dio lugar, con posterioridad, a la conformación de advocaciones que tenían un alcance restrictivo, como sucedió con San Francisco Javier y San Bernardo. En los capítulos que continúan trataremos de dar cuenta de los sentidos atribuidos por

⁸⁹ Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia”, Ponencia presentada en *I Jornadas de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, GERE, PROHAL, Instituto Ravignani, FF y L UBA, 2004, p. 9. [Versión CD]

⁹⁰ Rostworowski de Díaz Canseco, María, *Pachacamac...*, op. cit., pp. 29-57. La fiesta del Señor de los Milagros, relacionada con la tradición quechua, se originó también a partir de un sismo ocurrido el 31 de marzo de 1650.

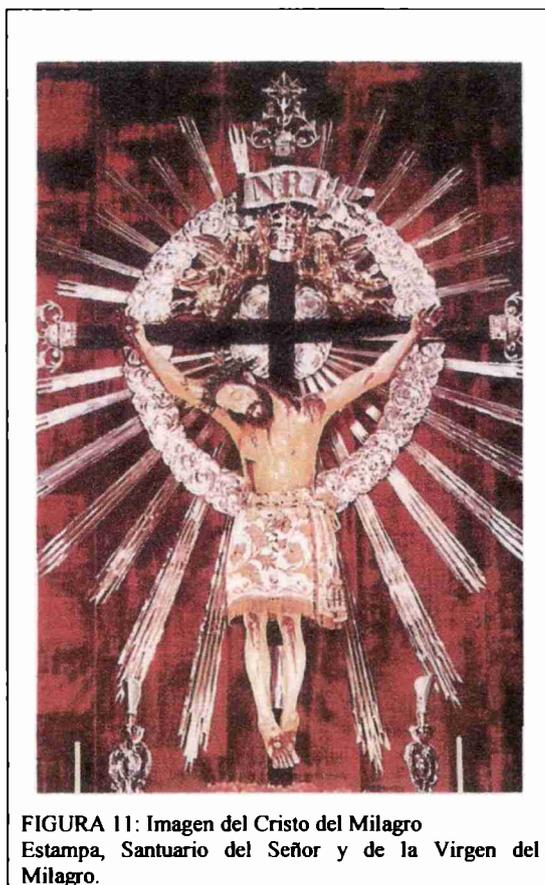
⁹¹ Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares...”, op. cit.

⁹² Rostworowski de Díaz Canseco, María, *Pachacamac...*, op. cit., p. 57; Camino Diez Canseco, Lupe,

“Una aproximación...”, op. cit., p. 11.

⁹³ Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit., p. 26.

los otros grupos a las figuras de la Virgen y el Cristo que adquirieron la denominación del Milagro, de sus reapropiaciones y resignificaciones, especialmente porque se trató de un culto surgido en un espacio religioso ya institucionalizado.



Ritualidad y salvación

Siguiendo a David Freedberg, es posible observar en la ciudad de Salta, durante las jornadas de setiembre de 1692, una continuidad entre la acción espontánea de la imagen de la Inmaculada Concepción de la matriz y la práctica ritual desplegada por sacerdotes y feligreses, actividad que a la vez le siguió una mayor animación de la efigie⁹⁴. Entendiendo que los “rituales son tipos especiales de eventos, más formalizados y estereotipados [y] más estables”, con “un orden que los estructura, un sentido de acontecimiento cuyo propósito es colectivo, y una percepción de que ellos

⁹⁴ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 123.

son diferentes”⁹⁵. A la realización del milagro por la imagen mariana le sobrevino el reconocimiento del mismo a través de las actividades rituales realizadas en la plaza y en el cementerio. Entre éstas se encontraron los rituales de impetración, aquellos para poner “*el alma en carrera de salvación*” -como la confesión y la comunión- y los de agradecimiento. No interesa detenernos especialmente en el concepto “*carrera de salvación*”, muy utilizado en la época colonial, sobre todo en los testamentos⁹⁶. Gisela Von Wobeser lo identifica con “las acciones que realizaba cada persona para lograr la salvación”, las cuales “variaban según sus inclinaciones personales, su disposición a la renuncia y al sacrificio y a sus posibilidades económicas. Como era un proceso lento, complejo y tardado, resultado de múltiples actos que se llevaban a cabo a lo largo de la vida, se utilizaba el término *carrera de salvación* para referirse a él”⁹⁷. Fue el vicario quien pareció hacer uso de él en la siguiente frase, en alusión a las actividades para sacar en procesión al Cristo de la matriz: “*pues baia uno que con esta carrera salta por cuenta de dios i de su Santísima Madre*”⁹⁸. Es posible que las diligencias espirituales demostradas por Chávez y los religiosos también estuvieran orientadas precisamente a garantizar los medios para la redención de los pecados en una situación difícil, donde lo imprevisible del plazo para saldar la deuda personal, podía acortarse de un momento a otro⁹⁹, quizás demasiado rápidamente¹⁰⁰. En el imaginario cristiano “la muerte repentina

⁹⁵ Peirano, Mariza, “Rituais...”, op. cit., p. 4.

⁹⁶ Iglesias Saldañas, Margarita, “Mi ánima en carrera de salvación. Imágenes, imaginarios y representaciones en los testamentos de mujeres, Chile, siglo XVII”, en *Cyber Humanitas*, N° 39, 2006. [Consultado 3 enero 2010] Disponible en: http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D20021%2526ISID%253D689,00.html

⁹⁷ Citado en Fogelman, Patricia, “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 15, CEPIHA, Salta, 2004, p. 76.

⁹⁸ Relación breve..., op. cit.

⁹⁹ Fogelman, Patricia, “Una economía...”, op. cit., p. 74. Deuda personal y plazo se relacionaban con lo que algunos historiadores han denominado “economía espiritual”, como “la manera que tienen los hombres de administrar los bienes, objetos sacralizados, representaciones sociales y sus propios comportamientos en la esfera del imaginario católico, con el propósito de relacionarse eficazmente con un mundo afuera de lo material, pero que significativamente, ayudaba a reproducir las diferencias sociales” (p. 77). Ello implicaba la realización de una serie de esfuerzos para acceder a paliativos de la deuda y lograr la salvación del alma (pp. 77-80).

¹⁰⁰ Nuestras referencias en esta parte comprenden principalmente a los españoles, ya que las fuentes trabajadas no nos permiten dar cuenta del “grado real de inteligibilidad” de estas concepciones entre indígenas y mestizos, interrogantes que ya se plantearon Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne respecto a los Aymara. Recuperando a Bartolomé Cobo, las autoras dicen que en los escritos de este cronista “consta que la gente de los Andes no entiende el significado del cielo y el infierno cristianos”. Incluso, aún en épocas más contemporáneas “sus creencias acerca de la suerte eventual de las almas no coinciden demasiado con el esquema tradicional cristiano, como lo han podido constatar muchos misioneros en el altiplano” (Cf. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en Albó, Xavier (comp.) *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 223-224, 254). Por otro lado, tampoco podemos pensar en los españoles como un grupo homogéneo. Serge Gruzinski plantea que las nociones

era indeseable y traumática para las personas, pues se valoraba sobremanera un “bien morir”, con el tiempo suficiente para recibir los sacramentos, testar, despedirse de los allegados y familiares y vivenciar la muerte misma en el lecho propio en un acto de sentido fervor religioso, contrición y espera”¹⁰¹. En circunstancias normales, los fieles tenían una importante participación como sus propios gestores en la carrera de la salvación, pero eliminadas estas condiciones por la fuerza de los hechos y frente a una posibilidad real de tener que rendir cuentas, las imágenes religiosas con eficacia demostrada eran visualizadas como intermediarios de valor para lograr la salvación individual. Por otra parte, las diligencias que pudieran desarrollar los sacerdotes, hacían de ellos unos intermediarios calificados y necesarios. En este proceso, la gama de ritualidad desplegada era extensa.

Después del temblor más fuerte, la imagen de la Inmaculada fue llevada a la casa del alcalde porque los movimientos telúricos continuaron. Al día siguiente, el altar se ubicó en el exterior, dada la imposibilidad de permanecer dentro del templo por las réplicas del terremoto¹⁰²:

*“En la Matriz se hizo un Altar en la plaza en que se puso la Imagen de la Concepción, que caio del altar y se le canto una Misa, en que concurrio toda la ciudad con un sol horrible y todos asistieron con mucha debocion”*¹⁰³.

“...el dia de oy de mañana [14 de setiembre], que frecuentando el Pueblo confesiones y sagradas comuniones, su Merced el dicho Señor Alcalde mando erigir, y erigio un Altar en la Plaza publica y cementerio de la dicha Iglesia, donde mando llebar y poner adornada, con toda atención, dicha Santa Imagen, de su casa donde la havian recogido, por causa de aver en continuado los temblores toda la noche y estar el Pueblo atemorizado sin querer entrar a la Iglesia, y alli se celebrou el Santo Sacrificio de la Missa mayor, haciendo de preste, el Maestro Simon Dias Sambrano, por orden

del cristianismo no sólo fueron reelaboradas por indígenas, mestizos y negros, también los españoles pobres realizaron procesos de readecuación (Cf. “Las imágenes...”, op. cit., p. 559). Para nuestro espacio, Gabriela Caretta e Isabel Zacca se han ocupado de alertarnos acerca de las distintas sensibilidades en torno a la muerte, como también de las convergencias. Al explicar el enterramiento en el interior de los templos a principios del siglo XVIII, en los cuales confluían españoles, indios y mestizos, las autoras han dan dado cuenta que para estos últimos, tal práctica parece haber estado relacionada con “la propiciación de la vida que proviene de los muertos” (Cf. Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares...”, op. cit.).

¹⁰¹ Jurado, Juan C., “Desastres...”, op. cit.

¹⁰² Relacion y causales..., Relación del temblor..., op. cit “...han sido muchos los temblores, que llegan a dies este dia”.

¹⁰³ Relación del temblor..., op. cit.

del antedicho Señor Vicario, quien despues de acabada, fiso una breve Platica al Pueblo, manifestando el gran Patrocinio que dicho Pueblo habia recibido por intersección de la Santísima virgen Maria Señora Nuestra de la Purissima concepcion... ”¹⁰⁴

Si bien la salida a los exteriores se debió a la necesidad de resguardo, una “ritualidad extraordinaria”¹⁰⁵ impuesta por las circunstancias, fueron definiendo lugares de sacralidad más allá de los templos y sus adyacencias, permitiendo el uso de los mismos por parte de los fieles y orientados a sus requerimientos. En el caso de la matriz se “erigió un Altar en la Plaza publica y cementerio de la dicha Iglesia”, manteniéndose de esta forma la continuidad de lo sagrado¹⁰⁶. Pero fieles y sacerdotes igualmente recurrieron a los otros espacios abiertos para confesar, comulgar, hacer penitencia y rogaciones. Rituales e imágenes permitieron canalizar la culpabilidad y la emotividad del momento¹⁰⁷ en la plaza, en la esquina del cabildo, en las calles que comunicaban a los templos de las órdenes religiosas, a lo largo del trayecto entre la ermita de San Bernardo en los extramuros y la matriz, y entre las estaciones de la “*via sacra*” señaladas por las cruces:

“Y de la Matriz se saco en procesion por la plaza, Y en la Esquina del Cabildo, Y hizo otra platica...”

Salieron de su casa con pocos bajaron a la S. Franco, Y pr lo de Medina a la Iglesia Maior, Y a su casa, donde qdo llegaron no cabia en la plazuela la gente, alli se cantaron las letanias, Y se hizo un acto de contrición...

¹⁰⁴ Relación y causales..., op. cit.

¹⁰⁵ Tomamos prestado el concepto de Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “Lugares...”, op. cit.

¹⁰⁶ Philippe Ariès dice que la iglesia y el espacio consagrado a su alrededor también involucraba al cementerio que era un patio adyacente. El “cementerio era, con la iglesia, el foco de la vida social. [...] Durante la Edad Media y hasta bien avanzado el siglo XVII, correspondía tanto a la idea de plaza pública como a la otra, hoy exclusiva de espacio reservado a los muertos. La palabra tenía entonces dos sentidos de los que, a partir del siglo XVII hasta nuestros días sólo uno ha subsistido” (Cf. *El hombre ante la muerte*, Taurus Humanidades, Madrid, 1999, pp. 50, 60). Este sentido de plaza pública respecto al cementerio también estaba presente en la relación del escribano Pérez del Hoyo.

¹⁰⁷ “Las rogativas, como prácticas religiosas externas, exteriorizan por otra parte miedos, ansiedades, frustraciones, tensiones y canalizan la conciencia de culpabilidad. Se viven con sentimiento de culpa, bajo la experiencia de pecado colectivo, por el que la divinidad castiga a la comunidad. Siguiendo el modelo bíblico, la iglesia trataba de hacer ver que detrás de las calamidades estaba la mano de Dios irritado contra la tierra por los pecados de sus habitantes”. Cf. Arévalo, Javier M. y Enrique Borrego Velásquez, “La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas”, en *Revista de Antropología Experimental*, N° 6, Universidad de Jaén, 2006, p. 36.

...los Religiosos de S. Franco a la noche hizieran la via sacra, y los devotos teniendo esta noticia fueron a Miguel de Mercado les hiziese treze cruces de poco mas de cuenta, y los cojieron, y fueron desde S. Franco pr los patios que se haze contando pasos, qdo sus [ilegible] no de paso a paso, pusieron una Cruz en la casa de Alvornos pusieron dha junto a mi puerta de calle, en las casas del Cabildo otra, en la de Palabicino otra, en lo de Ventura de Aguirre otra, en lo de Villada otra, en las casas del Alférez Real quatro, que era donde remataba la via sacra...

...y fueron caminando, a la primera estacion donde pasaron, cantaban en verso de Pasion, y luego el Pe Frai Diego leia en un libro el passo qe era aquel, y los qe contenia y luego se decia una jaculatoria, se besaba la tierra dos veces, passaban a otro paso reçando en el distrito de uno a otro la estacion del SS° Sacramento haciendo lo mismo en las demas cruces qe estaban [puestas] yendo con mucho silencio... ”¹⁰⁸

El hecho de sacar los altares de la matriz, de la Compañía de Jesús y de San Francisco tenía una significación particular. En cada uno de los templos, el altar era el centro del culto religioso, en tanto representa la cima del Calvario, donde Cristo fue inmolado y donde el sacerdote, como mediador, atrae las bendiciones¹⁰⁹. En sí mismas, estas acciones rituales permitían interpretar el acontecimiento, es decir, entender el terremoto y los temblores que lo continuaron como un castigo, situándolo y circunscribiéndolo a lo reconocible¹¹⁰ y socialmente aceptable, tales eran la penitencia y los pedidos de misericordia a través de la flagelación, “la remembranza pasionista de Cristo” y el recurso a la intercesión. Todo ello contribuía a liberar “tensiones y angustias vitales”, aliviadas a través de los disciplinantes mercedarios, los participantes de la “*via sacra*” dirigida por los franciscanos y los fieles que gritaban y lloraban, inmersos “en una conciencia de culpabilidad y padecimiento edificantes”¹¹¹. Con plazos y posibilidades

¹⁰⁸ Relación del temblor..., op. cit.

¹⁰⁹ Azcárate, Andrés, *La flor de la liturgia*, Imprenta López, Buenos Aires, 1932, pp. 73-74. “*I delante de la puerta del Altar Real estaba puesto el calvario*” (cf. Relación del temblor..., op. cit.). El Concilio de Trento enseña que el sacrificio eucarístico “*es con toda verdad propiciatorio, y que se logra por él, que si nos acercamos al Señor contritos y penitentes, si con sincero corazón, y recta fe, si con temor y reverencia, conseguiremos misericordia, y hallaremos su gracia por medio de sus oportunos auxilios. En efecto, aplacado el Señor con esta oblación, y concediendo la gracia, y don de la penitencia, perdona los delitos y pecados por grandes que sean*”. Cf. El Sacrificio Eucarístico, Sección XXII Doctrina sobre el Sacrificio de la Misa, Cap. II, en *Sacrosanto Ecuménico...*, op. cit.

¹¹⁰ Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 85-86.

¹¹¹ Rodríguez Mateos, Joaquín, “La disciplina...”, op. cit., p. 532.

acortados para saldar las deudas ante la Justicia divina¹¹², se esperaba un efecto, tratando de modificar el contexto¹¹³: el perdón y la terminación de los temblores.

3- La institucionalización del milagro

Pero también la actividad ritual “legitimaba y (más aún) daba autoridad a los poderes que la imagen ya había manifestado”¹¹⁴. La validación e institucionalización del prodigio, lograda muy raudamente, consagraron una devoción que se integró al calendario religioso local, y en ello fueron claves las acciones desarrolladas por el vicario y el ayuntamiento a través de la figura del alcalde. Fue Blas Díaz Zambrano quien dispuso el relevamiento de testimonios que dieran cuenta de los hechos que se habían tomado como milagrosos, registrados en la relación del escribano Pedro Pérez del Hoyo. Las contribuciones del alcalde continuaron al mes siguiente, según se dejó constancia en el acta de la sesión capitular del 8 de octubre:

“demostración de las diligencias que hizo, y fe, del presente Escribano, sobre el Milagro que el día trece de setiembre próximo pasado hizo la Purísima Imagen de la Concepción de la Iglesia Matriz, en el terremoto y temblor que hubo aquel día”¹¹⁵.

En esa reunión se propuso a si mismo como mayordomo para celebrar la fiesta y solicitó que la Virgen fuera jurada por abogada, guardándose el día señalado. El cabildo se constituyó en patrón de la festividad y nombró como mayordomos al alcalde y a Ribera y Zeballos dado el esmero y veneración de este último en el culto de la Virgen de la Concepción. Su intervención no era de importancia menor, como alcalde ordinario de primer voto ocupaba un cargo de preeminencia en la jerarquía capitular, junto con el otro alcalde presidía las reuniones con voz y voto y encabezaba al cuerpo en las funciones y fiestas públicas, también le correspondía el ejercicio de la justicia en primera instancia –entre cuyas actividades se encontraba la de examinar testigos- y gobernaba la ciudad en ausencia del teniente de gobernador¹¹⁶. Asimismo integraba una

¹¹² Fogelman, Patricia, “Una economía...”, op. cit., p. 74.

¹¹³ Augé, Marc, *Hacia...*, op. cit., p. 91.

¹¹⁴ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 122.

¹¹⁵ Acta Capitular, 8 de octubre de 1692, en Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit., p. 99.

¹¹⁶ De la Cuesta, Marta, “El cabildo de Salta”, en *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, N° 35, Salta, 1982, pp. 134-136.

de las familias de la elite local cuya inclusión en la escena política perduró hasta mediados del siglo XVIII¹¹⁷. Un hermano suyo, el presbítero Simón Díaz Zambrano¹¹⁸, también estuvo presente en las prácticas piadosas acompañando al vicario en las tareas de esas jornadas¹¹⁹. Una segunda sesión capitular fue convocada para unos días después, cuando el vicario, que se encontraba fuera de la ciudad, pudiera asistir. En ambas reuniones del ayuntamiento participaron todos sus miembros¹²⁰ y el teniente de gobernador, Francisco Gómez de Vidaurre¹²¹, quien había estado ausente durante el terremoto.

La participación de Chávez y Abreu como cura interino de la matriz y vicario foráneo -entre otros cargos¹²²-, fue bastante destacada en las “*diligencias espirituales*” de 1692, dejando constancia de ello en la relación que escribió más tarde y que está cruzada por referencias a enfrentamientos con autoridades políticas y religiosas locales. Si bien el vicario no los explicita, aparentemente se trataba del teniente de gobernador, Francisco Gómez de Vidaurre y el cura de la matriz, Manuel Troncoso¹²³. Al parecer en el origen de estos enfrentamientos se encontraban cuestiones relacionadas con la defensa de fueros y el nombramiento del doctor Cosme del Campo Rosa como el otro cura propietario de la parroquia, con quien mantenía una buena relación y había sido el otro colaborador del vicario durante las jornadas de setiembre¹²⁴. Este nombramiento del agrado de Chávez, realizado por el cabildo de la catedral de Santiago en sede vacante, beneficiaba a un sacerdote que previamente atendió a los indígenas de la encomienda de Martínez de Iriarte en Perico Luracatao (1690), luego convertida en doctrina por el vicario¹²⁵. En el escrito de 1692, más que en el de 1712, Chávez y Abreu se presentaba como una figura organizadora y preocupada por la salud espiritual de su feligresía, proporcionando así cuenta ordenada de su servicio a Dios durante los

¹¹⁷ Marchionni, Marcelo, “Una elite...”, op. cit., pp. 177-217.

¹¹⁸ Lima González Bonorino, Jorge, *Salta. La primitiva...*, op. cit.

¹¹⁹ Relación y causales..., Auto, Certificación Primera, op. cit. En ese momento, el presbítero no contaba con beneficio eclesiástico. (Cf. Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit.)

¹²⁰ Blas Díaz Zambrano, Leonardo Rodrigo y Valdés, Francisco Vélez de Alcocer, Juan de Villagra y Mendoza, Juan Coronel e Ignacio Gómez de Zeballos.

¹²¹ Acta Capitular, 8 de octubre de 1692, op. cit.

¹²² Cura de la matriz desde 1688 a 1692 y vicario, juez eclesiástico, comisario de la Santa Cruzada y del Santo Oficio de la Inquisición, juez de diezmos y visitador entre 1687 y 1698 y de 1704 a 1713 (Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 163-215).

¹²³ Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit., p. 45.

¹²⁴ Relación escrita..., op. cit., f. 8.

¹²⁵ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 63-123. Permaneció como cura rector de la matriz de Salta desde 1692 y por lo menos hasta 1697 (Toscano, Julián, *Historia de las imágenes...*, op. cit., pp. 318-323).

sucesos. Organizó varias funciones con misas, confesiones, letanías y procesiones, y participó activamente en las que realizaban las otras comunidades religiosas. Igualmente, recurrió a los integrantes de la Compañía de Jesús para que lo asistiesen en la predicación de sermones¹²⁶. Culminada la primera función que estuvo presidida por la imagen mariana, realizó una prédica manifestando el patrocinio recibido por intersección de la Virgen de la Purísima Concepción, y solicitando al cabildo que le estableciera fiesta y la designara por abogada. En esta misma ocasión el alcalde se comprometió a realizar la celebración pública todos los años que pudiese¹²⁷. Mientras que en la segunda sesión capitular que contó con su presencia y que trató el pedido realizado, la Virgen -que ya recibe la denominación “*del Milagro*”- fue jurada por patrona y abogada, con fiesta el día 13 de setiembre para “*memoria del favor y patrocinio*”. Allí se adjudicó la condición de obligatoria para los españoles¹²⁸, con lo que se fijaba un criterio de diferenciación social, precepto acerca del carácter de las fiestas religiosas ya sancionado por los concilios limenses de 1552 y 1583¹²⁹. El auto que redactó en 1712 presenta una narración detallada y cuidadosamente preparada de los sucesos de 1692, y referencias a sus iniciativas en la declaración del patronato de la Virgen. Si bien el relevamiento de las nuevas informaciones fue dispuesto por el gobernador Urizar, el vicario se ocupó de designar a los testigos y de indagar los datos relativos a la procedencia de la imagen del Cristo, quizás como forma de impulsar su culto dado que en 1692 el ayuntamiento solamente reconoció su “*patrocinio*” en unión con la Virgen, sin designarlo patrón ni establecerle festividad¹³⁰.

Los jesuitas son el otro sector que aparece con una actuación laboriosa en todos los escritos de 1692 y 1712. De las tres comunidades religiosas es la que se muestra más diligente en cuanto a las manifestaciones de piedad y atención de los fieles. El padre rector y el padre Joseph Carrión especialmente se destacaron en las predicaciones, las cuales unidas a la situación de desasosiego general, contribuían a crear un escenario ciertamente edificante, en el que recurrieron a la emoción, promoviendo a la reconciliación y atemorizando a la heterogénea multitud reunida al pregonar los castigos de la justicia divina:

¹²⁶ Relación escrita..., Auto, op. cit.

¹²⁷ Relación y causales..., op. cit.

¹²⁸ Acta Capitular, 13 de octubre de 1692, op. cit.

¹²⁹ Acosta de Arias-Schreiber, Rosa María, *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)*, Otorongo Producciones, Lima, 1997, pp. 44-89.

¹³⁰ Acta Capitular, 13 de octubre de 1692, op. cit.

*“Y hizo otra platica el Padre Carrion con el Seor. presente , que sus eficaces palabras conmovieron a tantas lagrimas los oyentes, que parecia avia llegado el Juicio final que pr. todos pedian misericordia a la Majestad Divina, abofeteando sus rostros, vertiendo raudales de lagrimas, y como la tierra no cesiaba con sus movimientos, que cada repetia era mayor la confusion [...]”*¹³¹

Si bien el afán inicial del padre rector Francisco Medrano y el sacerdote Joseph Salamanca para adjudicarse la pertenencia de las imágenes milagrosas no prosperaron, los padres supieron exhibir una habilidad que les permitió mantenerse directamente vinculados a los alcances prestigiosos irradiados por la emergente devoción. Durante los días de veneración comunitaria a la Virgen de la Concepción, la orden se mantuvo igualmente dinámica, participando y colaborando en todas las actividades, aún cuando para el vicario sus atenciones comenzaban a resultar un tanto abrumadoras¹³². Otras estrategias con mejores posibilidades fueron la reformulación de la propuesta aceptando la preeminencia de la matriz en la consagración de las imágenes, la prédica de Carrión explicando ante los asistentes los motivos de la participación crística, y el recurso al santoral cristiano en relación a otra fiesta religiosa mariana, el Dulcísimo Nombre de María, que a fines del siglo XVII formaba parte del calendario festivo sancionado por los concilios limenses¹³³, como patrona y abogada de las armas con festividad fijada para el 12 de setiembre¹³⁴. Con el terremoto, esta festividad mariana fue jurada e instaurada por el cabildo de Salta como abogada del colegio de la Compañía y fiesta de tabla en la misma sesión de octubre de ese año en la que se fijó el patronato de la Virgen del Milagro¹³⁵. El rango de celebración de tabla revestía una importancia singular en tanto implicaba la asistencia económica del ayuntamiento en su realización y la participación obligatoria de sus miembros como cuerpo a las celebraciones. En su institucionalización concurren los mismos sectores que en el Milagro: obtenida a solicitud de la Compañía al haber ocurrido el terremoto en la víspera de su festejo, pedido que fue apoyado por el vicario en reconocimiento a la asistencia de los padres *“convocando y exhortando al pueblo a penitencias y*

¹³¹ Relacion del temblor..., op. cit.

¹³² Relacion escrita..., op. cit.

¹³³ Acosta de Arias-Schreiber, Rosa María, *Fiestas...*, op. cit.

¹³⁴ Vargas Ugarte, Rubén, *Historia...*, op. cit., pp. 503-510.

¹³⁵ Acta Capitular, 13 de octubre de 1692, op. cit.

confesiones” y sancionado por el juramento del cabildo¹³⁶. Por su parte, previamente el padre rector de la Compañía se ocupó de tramitar la confirmación y licencia de las autoridades del obispado para esta festividad, obtenida a principios de octubre del mismo año¹³⁷.

Como ya lo adelantamos, en 1712, por iniciativa del vicario eclesiástico Chávez y Abreu se reforzaban la intervención del Cristo del altar de las ánimas de la matriz y las revelaciones de Carrión acerca de la participación de esta imagen en el amparo de la ciudad. Sobre todo, Chávez y Abreu y Simón Díaz Zambrano destacaban dos aspectos que contribuían a acentuar la naturaleza especial de la imagen, distinguiéndola de otras efigies. Estas características eran la condición de olvido a la que el Cristo había sido relegado, ya desde su arribo y las sucesivas comunicaciones divinas al sacerdote jesuita Carrión, en las que se le manifestaba que una vez sacado en procesión por las calles de la ciudad los temblores se detendrían¹³⁸. Veinte años después del terremoto de 1692, las representaciones locales de la Madre y el Hijo de Dios eran presentadas con mayor contundencia por estos clérigos como las responsables de la súplica y de la gracia del perdón. En este momento, Chávez continuaba ocupando los cargos que tenía en 1692, a excepción del de cura rector, ya que la vacante que ocupaba había sido cubierta por Cosme del Campo. En cuanto a Simón Díaz Zambrano, desde 1700 se encontraba en la ciudad de San Juan, perteneciente al obispado de Santiago de Chile, donde era cura propietario en la parroquia principal¹³⁹.

Las informaciones de 1712 permiten observar que se afirmaban dos nociones conjugadas que distinguían a la ciudad. La noción de “*ciudad cristiana*” elegida para ser perdonada por la falta de sus habitantes, quienes olvidaron a aquel Señor Jesucristo. A su vez, esta contenía a la idea de ciudad salvada por la voluntad divina, la cual adquiriría un peso significativo a partir de la analogía que el vicario estableció con la ciudad de Esteco, cuyas edificaciones habían fueron demolidas y varios de sus

¹³⁶ Acta Capitular, 13 de octubre de 1692, op. cit.

¹³⁷ AGN, VII, 653, “*Licencia para hacer fiesta en Salta al Santísimo Nombre de María*”, Santiago del Estero, 1º de octubre de 1692.

¹³⁸ Auto, Certificación Primera..., op. cit.

¹³⁹ Otros cargos que desempeñó en San Juan fueron: visitador de Cuyo, vicario, juez eclesiástico, de diezmos de la Santa Cruzada y comisario del Santo Oficio de la Inquisición. Cf. Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit. p. 29.

habitantes habían perecido como consecuencia del terremoto del día 13¹⁴⁰. Vale considerar en qué medida influyeron en la construcción de esta representación la situación casi constante de guerra en la que se encontraba inmersa la jurisdicción de Salta, ya que hasta mediados de la centuria enfrentó la guerra en el Calchaquí y desde la década de 1680, los avances de los pueblos chaqueños.

Por otro lado, hacia fines de la primera mitad del siglo XVIII, el cronista oficial de la Compañía de Jesús, el padre Pedro Lozano recopiló fragmentariamente en sus distintas obras, la información que circulaba entre la población local acerca del origen del Cristo y de la destrucción de Esteco, terminando de dar forma definitiva a los componentes del culto del Milagro referidos a esta imagen. Respecto al Señor Crucificado agregaba los datos de la celebración de fiestas solemnes en su honor en las iglesias de Lima por orden del Virrey Marqués de Cañete -Andrés Hurtado de Mendoza- y el más significativo, la figura del donante en el primer obispo del Tucumán -Fray Francisco de Victoria-, prelado a quien atribuyó el envío de las dos imágenes desde España en 1592¹⁴¹. Se trataba de una fecha cargada de significado pues correspondía a los diez años posteriores a la fundación de Salta, de la cual el obispo había participado, y a una centuria antes de los movimientos sísmicos que originaron la devoción. Análisis plásticos encarados por la Academia Nacional de Bellas Artes y dirigidos por Héctor Schenone, adscriben a la imagen del Cristo a la producción peruana del siglo XVII, según lo indican los rasgos americanos, especialmente el uso de tela encolada para el paño de pureza que lo cubre¹⁴². En este caso, la continuidad con un pasado histórico adecuado contribuía a la generación de una veta de “tradicción inventada” -en la acepción propuesta por Eric Hobsbawm¹⁴³-, la cual otorgaba un sentido más completo al acontecimiento del Milagro. En cuanto a Esteco, describió la estampa de una ciudad originalmente opulenta, cuyos habitantes llevaban una vida

¹⁴⁰ Auto, op. cit.

¹⁴¹ Datos aportados por Lozano y citados por Julián Toscano (*Historia...*, op. cit., p. 26). Durante el siglo XIX, la “tradicción del ofrecimiento” fue retomada varias veces en relatos que luego fueron publicados, en ello influyó la revalorización que recibió el Cristo luego de los temblores ocurridos en 1844. De estos relatos, el más importante pertenece al escritor de origen peruano, Oteiza y Bustamante-1864- (Cf. Toscano, Julián, *Historia ...*, op. cit. pp. 23-63).

¹⁴² Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit., pp. 116-117. Este trabajo generó las reacciones de la jerarquía eclesiástica y de especialistas locales en arte. El análisis plástico que éstos últimos llevaron a cabo concluyó que las características de la imagen concuerdan indudablemente con las desarrolladas por la imaginería española de fines del siglo XVI (Cf. López Méndez, Ester, “Análisis plástico”, en *Las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro*, San Pablo, Buenos Aires, 2005, pp. 20.)

¹⁴³ Hobsbawm, Eric, “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.

licenciosa marcada por el lujo, la codicia, los vicios y “*con gran descuido de sus almas*”¹⁴⁴. Según esta narrativa, como castigo a su *crueledad y profusión*, la ciudad fue despoblándose y terminó asolada por el temblor de 1692¹⁴⁵. Existe una base histórica sobre la cual se asienta esta caracterización, la importancia comercial que inicialmente tenía Esteco en el eje de la ruta económica del Tucumán a principios del siglo XVII¹⁴⁶, debido a los recursos naturales (tierras aptas para la agricultura y cría de ganado) y la abundante mano de obra encomendada¹⁴⁷. Pero hacia la segunda mitad de esta centuria, la ciudad se encontraba en una situación difícil como consecuencia de la disminución de indígenas encomendados, los ataques de indígenas del chaco y el progresivo despoblamiento¹⁴⁸. Lozano también vinculó a Esteco con la única figura taumatúrgica y con reputación de apóstol del espacio tucumano que fuera canonizada en 1726 gracias a la promoción de sectores limeños, San Francisco Solano, y quien de acuerdo a la tradición predijo la ruina de la ciudad¹⁴⁹. Esta narrativa como ciudad pecadora y por ende castigada reconoce varios antecedentes en la literatura universal¹⁵⁰ –de las cuales la más reconocida es la historia bíblica de Sodoma y Gomorra–, y habría dado lugar al empleo de un argumento útil para el adoctrinamiento moral realizado por predicadores y misioneros de la región¹⁵¹. Pero fue en conjunción cómo estas tradiciones que circulaban socialmente y que unidas al acontecimiento del Milagro, susceptible de ser ubicado con precisión en el tiempo histórico, dieron forma al relato que se ensamblaba en el imaginario local. En parte, las certificaciones de 1712, muy probablemente impulsadas por Chávez, contribuyeron a darle “*forma jurídica*”, en un momento en el cual el gobernador Urizar acababa de asegurar la frontera oriental, consolidando por un tiempo la ocupación colonizadora; y en la ciudad, ocupado en la institucionalización religiosa ya que contribuía a la edificación de la matriz deteriorada por el terremoto¹⁵² y

¹⁴⁴ Lozano, Pedro, *Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Lima, [1745] 1875.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 226-260.

¹⁴⁶ Poderti, Alicia, *La narrativa...*, op. cit. p. 129.

¹⁴⁷ Vitar, Beatriz, *Guerra...*, op. cit., pp. 47-48.

¹⁴⁸ Reyes Gajardo, Carlos, *La ciudad de Esteco y su leyenda*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1968, p. 69.

¹⁴⁹ Lozano, Pedro, *Descripción corográfica...*, op. cit.

¹⁵⁰ Reyes Gajardo, Carlos, *La ciudad...*, op. cit., pp. 51-64.

¹⁵¹ Poderti, Alicia, “Fundación”, op. cit., pp. 63-155.

¹⁵² Auto, op. cit.; ABHS, Fondo de Gobierno, Carpeta N° 15, 1795, Real Cedula aprobando lo ejecutado en las obras de la Iglesia Matriz, no especifica fecha, pero corresponde a la gestión de Urizar.

la restauración del colegio de la Compañía y de su iglesia -en la cual habría de ser sepultado¹⁵³-.

¹⁵³ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit.; Vergara, Miguel Ángel, *Compendio...*, op. cit.; AGN, VII, 653, Año de 1724.

CAPÍTULO 4:

ENTRE CRISTO, VÍRGENES Y SANTOS. CALENDARIO RELIGIOSO, RITUAL Y COMUNICACIÓN DIALÓGICA

En este capítulo nos interesa revisar algunas de las características que asumieron las celebraciones de las fiestas religiosas en la ciudad de Salta, cuyo desarrollo fue dando lugar a una religiosidad local conformada entre la vertiente hispánica traída por los españoles y algunos elementos de tradición andina, ya que la jurisdicción salteña se mantuvo articulada con el Alto Perú y el Perú por la circulación de personas y de bienes, conformando una sociedad mestiza. Para su abordaje tendremos en cuenta el calendario religioso con sus festividades y la participación de los distintos grupos y agentes sociales en la organización de las mismas. Asimismo procuraremos dar cuenta de la estrecha imbricación existente entre los procesos sociales y el surgimiento de estas formas de expresión de lo religioso en una ciudad con características particulares dentro de la jurisdicción tucumana durante el siglo XVIII. Como ya lo han señalado otras investigaciones y en particular Gabriela Siracusano, la elección de un período de tan larga duración supone cierto riesgo pues se tiende a homogeneizar algunas cuestiones¹. Siguiendo a la autora, no pretendemos desconocer las transformaciones que tuvieron lugar, por ejemplo, en el ejercicio del poder, en el reordenamiento administrativo y jurisdiccional que comprendió también a las instituciones eclesiásticas o en la formas de evangelización. Una “primera aproximación a largo plazo” puede resultar útil a los fines de una mirada general, de manera de profundizar posteriormente en las diferencias, si bien el tratamiento de algunos casos nos permite salvar en parte esa homogeneización. Por otro lado, debemos aclarar que una dificultad para el desarrollo de esta temática se relacionó con la disponibilidad de fuentes que refieran a los aspectos festivos en forma directa. Por ello, en esta parte continuamos empleando documentación producida por agentes religiosos y de otras instituciones. Sin embargo, no debemos olvidar que producto de esa misma vinculación entre poder religioso y político, los gobernadores y

¹ Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., p. 33.

los miembros del cabildo produjeron toda una “normativa destinada a disciplinar las manifestaciones festivas”².

1- Calendario religioso local

Desde las primeras épocas, el emplazamiento de Salta aseguró la comunicación del espacio tucumano y las ciudades previamente fundadas que habían persistido con los centros de Lima y Potosí³. En vinculación con ello, nos interesa señalar dos de los aspectos que gravitaron en la configuración espacial y social de la región y de sus ciudades. Por una parte, la integración paulatina del Tucumán al espacio económico articulado por el centro productor de plata, el cerro rico de Potosí, mediante la provisión de textiles -lienzos, sombreros, cordobanes, cuerdas- hasta las dos primeras décadas del siglo XVII y de productos ganaderos -mulas, ganado en pie- a partir de ese momento⁴. En esta configuración regional, Salta fue consolidándose a lo largo del siglo XVIII como un centro mercantil dinámico dentro del espacio surandino por la importancia de las ferias en las que se comercializaba el ganado mular, el aprovechamiento de los campos de invernada y la demanda de efectos de Castilla y productos de la tierra, parte de los cuales eran reexportados hacia otros destinos⁵. Este perfil económico confluyó con una serie de transformaciones que se registraron en las postrimerías de la centuria, entre ellas la reorganización administrativa en el contexto de las reformas borbónicas, por la cual la gobernación del Tucumán fue dividida en dos intendencias con capitales en los centros urbanos más prósperos, Salta y Córdoba. A ello se sumó un proceso de urbanización con el crecimiento de la población y de la ciudad, como consecuencia de la instalación de españoles -comerciantes y burócratas- y desde la década de 1780 de indios y mestizos del sur altopereano. También el intenso mestizaje entre los sectores populares y el ingreso a la ciudad de indígenas tobas y mocovíes capturados en las expediciones armadas⁶.

La significación en la vida social, sus vinculaciones con los rituales y la dimensión lúdica y cómica son aspectos que se han tenido en cuenta al abordar el

² Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 147.

³ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit.

⁴ Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema...*, op.cit.

⁵ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 41-46.

estudio de las fiestas⁷. Entendida la fiesta “como un hecho social y cultural a través del cual una sociedad, una comunidad o un grupo celebra algo y al mismo tiempo se celebra a sí mismo”⁸, es posible abordarlas desde el calendario religioso y las prácticas religiosas locales⁹. Al igual que en el resto de ciudades hispanoamericanas, en Salta se instalaron un conjunto de advocaciones religiosas de vírgenes y de santos de origen europeo y emergieron otras que fueron apareciendo según se presentaban coyunturas particularmente conflictivas o alarmantes, algunas de las cuales llegaron a dar lugar a festividades. Aquellas que estuvieron asociadas a la legitimación de la imagen social de los grupos de poder o de ciertas familias de elite, contaron con la fortuna de adquirir la condición de fiestas de tabla. No obstante, no todas las devociones con este rango gozaron de un alcance devocional amplio. Varias de éstas fueron impuestas por disposiciones externas, del papa o del rey a lo largo de la dominación colonial y muy tempranamente por las autoridades eclesiásticas reunidas en los concilios limenses de los siglos XVI y XVII, en los que se fijaron, entre otras cuestiones, la observancia de las fiestas de precepto. Respecto a las reuniones eclesiásticas del Tucumán, el primer sínodo de 1597 establecía que debían observarse las fiestas señaladas por el Primer Concilio Limense de 1551¹⁰. Este último fijaba un grupo de festividades para españoles e indios, centradas en las tres figuras objetos de devoción en el cristianismo: Jesucristo, la Virgen María y algunos santos¹¹. En esta parte hacemos foco en algunos de estas festividades institucionalizadas por razón de esa vía. Pero también en aquellas otras que se instituyeron a partir de imágenes que pasaron “de ser objetos de culto consagrado de la devoción privada”, ya sea en algún nicho doméstico, oratorio privado o la celda de algún religioso, “a ser objeto consagrado oficialmente por la iglesia, reconocido por el poder político secular en las diversas fases que ha atravesado y [que] se constituyen en imagen-objeto cargada de eficacia simbólica y destinada al culto publico”¹². Asimismo incluimos en este conjunto de fiestas religiosas a aquellas que generaron una actividad

⁶ Mata de López, Sara et al., “La sociedad urbana de Salta”, en *Cuadernos de Humanidades*, N° 8, UNSa, 1996.

⁷ Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1989.

⁸ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 158.

⁹ Ibidem, pp. 147-206; Fogelman, Patricia, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, en *Trabajos y comunicaciones 2ª Época*, N° 30-31, UNLP, 2006, pp. 118-138.

¹⁰ Sobre los sínodos celebrados en el obispado del Tucumán, ver Arancibia, José M.-Nelson Dellaferrera, *Los sínodos del Antiguo Tucumán*, Córdoba, 1978.

¹¹ Primer Concilio Limense. Constituciones de los Naturales, Constitución 21ª y De lo que toca a los españoles, Constitución 57ª. Cf. Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses 1551-1772*, Vol. I, Lima, 1951-1954, p. 72, 359.

cultural importante, aún cuando carecieron del reconocimiento de las autoridades religiosas y por las cuales fueron miradas muchas veces con desconfianza.

El Cuadro 6 contiene las festividades que en el siglo XVIII integraban el calendario religioso de la ciudad. Como puede observarse, la mayoría de ellas eran celebradas en la iglesia parroquial, las que se oficiaban en los otros templos

CUADRO 6: Calendario festivo de Salta en el siglo XVIII¹³

Fiestas	De tabla	Otras	Fecha celebración*	Intercesión-rango	Lugar celebración
Navidad	Adoración de los Reyes		6 de enero		Igl. Matriz
	Cumpleaños del Rey		20 de enero		Igl. Matriz
Epifanía	San Pedro Nolasco		31 de enero		Igl. Conv. de la Merced
	Purificación de Nuestra Señora		2 de febrero		Igl. Matriz
		Nuestra Señora de la Viña	2 de febrero	Protectora frente a invasiones indígenas	-Viceparroquia en Paraje de Siancas -Igl. Matriz -Santuario de la Viña**
Carnaval			Fines de febrero		
Cuaresma	Día de Ceniza		A fines de marzo		Igl. Matriz
	Domingos de Cuaresma (seis días)		Marzo-abril		Igl. Matriz
	Semana Santa		Mediados de abril		Igl. Matriz
		Señor de Sumalao	Siete viernes antes de Pentecostés (2ª semana de abril)		Viceparroquia en Paraje de Sumalao
		Cristo de la Viña o Señor de la Salud	Siete viernes antes de Pentecostés (2ª semana de abril)		Santuario de la Viña
Pascua	Pascua de Resurrección		Desde la 2ª quincena de abril y hasta completar su octava.		Igl. Matriz
Pentecostés	Domingo de Cuasimodo		1er. domingo de la octava de pascua		Igl. matriz
	Doce días de Renovación del Smo. Sacramento		Abril		Igl. matriz
	San Felipe y Santiago		1º de mayo	Patrón de la ciudad	Igl. matriz
	Corpus Cristi y su octava		4 de mayo		Igl. matriz
	Días de Corpus				Igl. Conv. San Fco.
	Días de Corpus				Igl. Conv. de la Merced
	Letanías y rogaciones públicas		Fines de mayo		Igl. matriz

¹² Fogelman, Patricia, "Simulacros...", op. cit.

¹³ Vale aclarar que no todas las fiestas integraron, al mismo tiempo, el calendario religioso. A lo largo de la centuria se produjeron varios momentos de incorporaciones festivas. El cuadro es sólo a los efectos identificatorios de las festividades locales que existían.

	Ascensión del Señor		Domingo anterior a Pentecostés		Igl. matriz	
	Pentecostés		1ª semana de junio		Igl. matriz	
		San Antonio de Papua	13 de junio		Igl. Conv. San Fco.	
	San Pedro y San Pablo		29 de junio		Igl. matriz	
		Nuestra Señora del Carmen	16 de julio		Igl. matriz	
	San Bernardo		20 de agosto	-Protector de las sembreras. -2º Patrón de la ciudad. -Abogado de la guerra contra el indio infiel. -Patrón de los países del chaco.	Ermita de San Bernardo	
	Santa Rosa de Lima			-Patrona general del reino del Perú y de las Indias.		
	Lágrimas de María Sma.		Un domingo de agosto		Igl. Cla. de Jesús	
		Asunción de Nuestra Señora		15 de agosto		Igl. matriz
	Dulcísimo Nombre de María		12 de setiembre	Abogada del Colegio de la Cla. De Jesús	Igl. De la Cla. de Jesús	
	María Sma. del Milagro Cristo Crucificado		13, 14 y 15 de setiembre	-Protectora en sismos y terremotos. -Patrona de la ciudad.	Igl. matriz	
	San Francisco de Asís		4 de octubre		Igl. Conv. San Fco.	
		María del Rosario		Último domingo de octubre		Casa del señor Tineo
		Todos los Santos		1º de noviembre		Igl. matriz
	Día del Rey			4 de noviembre		Igl. matriz
	Nuestra Señora de Nieva			20 de noviembre		Igl. Conv. San Fco.
San Andrés			30 de noviembre	Patrón del hospital	Igl. matriz	
Adviento	San Francisco Javier		3 de diciembre	Abogado de la guerra contra los indios del chaco	Igl. De la Cla. de Jesús	
	Purísima Concepción		8 de diciembre	Patrona de España y de las Indias	Igl. matriz	
	Desagravios del Smo. Sacramento		8 de diciembre		Igl. matriz	
Navidad	Natividad de Nuestro Señor		25 de diciembre		Igl. matriz	

Fuente: ABHS, Actas Capitulares, Carp. N° 9, C. 10, 1784, fs. 29 v.-30; AGN: 9-5-7, Intendencia de Salta, Concordato

de 1716; VII-653; AAS, Carp. Autos; Ojeda (1784); Barral (2007).

* Aquellas donde no se especifica día de celebración corresponden a fiestas móviles dentro del año litúrgico.

** Este orden corresponde a que los lugares de culto cambiaron a lo largo de la centuria.

correspondían a santos y vírgenes afines a las distintas órdenes religiosas. En el cuadro predominan las fiestas de tabla ya que lo organizamos a partir de un detalle de festividades que está incluido en un índice de las actas del cabildo. Las de tabla o votivas eran precisamente aquellas reconocidas por el calendario oficial y a las cuales los miembros del ayuntamiento, del clero secular y de las comunidades religiosas estaban obligados a asistir. Algunas de ellas eran financiadas por los recursos de la ciudad.

En torno a Cristo

De acuerdo al calendario litúrgico, la mayoría de las fiestas se inscribían en el culto de latría, que es el “de suprema adoración” reservado sólo a Dios y al sacramento de la Eucaristía¹⁴. La organización del tiempo litúrgico giraba alrededor de él, cuyo propósito era la celebración de la obra salvadora de Jesucristo a través del año, en días determinados. De allí, la “*distinción de tiempos*” en la Constitución 14ª del Tercer Sínodo del Tucumán (1607), reconocida en la sociedad y agrupados en los dos períodos en que se dividía el año litúrgico: Navidad y Pascua, que eran puntos culminantes del calendario¹⁵ y cuyos orígenes se remontan a los primeros siglos del cristianismo cuando comenzaba a conmemorarse el misterio de Cristo¹⁶. Para los días de Adviento y Cuaresma –tiempos específicos y de preparación de los anteriores indicados¹⁷- estaba establecido que hubiera sermón de tabla y rezo del Credo y Padre Nuestro cantados para la edificación de los fieles y el Salve en honor a la Virgen¹⁸. La Cuaresma, la Semana Santa y la Pascua de Resurrección se encontraban entre las fiestas móviles del calendario conmemoradas entre los meses de marzo y abril. Entre los ritos cuaresmales que se procuraba practicar los feligreses estaban el ayuno y la obligación de la confesión y la comunión anual. El ayuno implicaba la privación total de carnes, huevos, lácteos, pescado y vino, aunque no siempre se observaba su cumplimiento pues reiteradamente los concilios limenses estatuyeron la prohibición¹⁹. No toda la población local se hallaba en condiciones de observar lo dispuesto, en 1703 ante el pedido del procurador general, para “*asegurar la conciencia de los fieles*”, el vicario foráneo autorizó a la “*gente común de ambos sexos que sirben*”, a los que eran “*pobres*” y al “*resto de los españoles*”, a comer carne durante seis días a la semana y ayunar sólo los viernes y los tres últimos días de semana santa²⁰. Estas disposiciones se repitieron en años posteriores (por los menos: 1739, 1746, 1794), lo cual advierte acerca de los

¹⁴ Azcárate, André, *La flor...*, op. cit., p. 11.

¹⁵ Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Vol. I, El Colegio de México, 1999, pp. 358-359.

¹⁶ Aldazábal, José, *Vocabulario Básico de liturgia*, Biblioteca Litúrgica 3, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1996, p.39.

¹⁷ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., pp. 150-151.

¹⁸ Primer Concilio Limense. De lo que toca a los españoles, Constitución 15 y 20, op. cit., p. 39 y 46.

¹⁹ Azcárate, André R. P., *La flor...*, op. cit., p. 451; Primer Concilio Limense. De lo que toca a los españoles, Constitución 57; Tercer Concilio Limense Constitución 41, op. cit., p. 72, 359.

²⁰ AAS, Carp. Autos, Ayuno de la Cuaresma por el vicº. Foraneo de esta ciud. Mtro. Dr. Frnco. Castellanos, 8 de abril de 1703.

alcances de estas disposiciones en las prácticas religiosas de los pobladores locales. También ciertas dificultades como los ataques de indígenas del Chaco que hacían imposible realizar la pesca en los ríos cercanos²¹ o las sequías que provocaban la escasez de pescado y otros alimentos necesarios para el cumplimiento del ayuno, llevaban a que la mayoría de los habitantes se tomaran la licencia de consumir carne, comportamiento que luego era reconocido por la autoridad eclesiástica competente ante los pedidos del procurador. Solo los clérigos en virtud de su condición no estaban incluidos en estas dispensas²². Esta preocupación material por el ayuno también comprendía la recomendación para no excederse con las cantidades²³. Para aquellas personas que contaban con los recursos suficientes existía otra posibilidad de sustraerse a la prescripción cuaresmal: la adquisición de la bula de lacticinios que dispensaba a quien la compraba de la abstinencia de huevos y lácteos²⁴ y la que permitía comer “*carnes saludables*” en esta época²⁵, excepto en Semana Santa.

De gran significación era el precepto de la obligación pascual que incluía la confesión y la comunión desde el domingo de ramos hasta el domingo después de cuasimodo²⁶, rito anual por el cual “el feligrés se mantenía en gracia delante de Dios, de la comunidad y de la sociedad colonial”²⁷, y el que debía efectuarse en la parroquia y sólo en otro templo con licencia del cura²⁸. Por disposición del obispo era obligatorio que los curas rectores formaran un padrón de la feligresía en el cual quedara asentado quienes habían cumplido o faltado al precepto²⁹. Esto no sólo como un medio para lograr

²¹ AAS, Carp. sin nomenclatura, El vicario Castellanos concede el indulto del ayuno de la cuaresma, 19 de marzo de 1739.

²² AAS, Carp. Correspondencia 1700-1800, El procurador Agustín de Zubiría pide dispensa del ayuno, 10 de abril de 1773, 5 de marzo de 1794.

²³ Auto del ayuno de la Cuaresma por el vic^o Arias Rengel AAS, Carp. Autos.

²⁴ Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia argentina*, Don Bosco, Buenos Aires, T. 4, 1968, p. 475.

²⁵ ABHS, Fondo Gobierno, Caja N^o 20, 1800. Asunto: (Marzo). Carta Cuenta del Ramo de Bulas y Voletas.

²⁶ Primer Concilio Limense. De lo que toca a los españoles, Constitución 54, op. cit., p. 69.

²⁷ Taylor, William, *Ministros...*, op. cit., p. 359.

²⁸ Segundo Concilio Limense, 1567-1568. Sumario del Concilio Provincial, Parte 1^a De lo que toca a los españoles, Constitución 11, op. cit., p. 226.

²⁹ AAS, Carp. Autos, Auto del Provisor Abreu sobre las asistencias a las iglesias, 4 de abril de 1713 y Auto del Dr. Moscoso para que se levanten padrones, 29 de mayo de 1795. Isabel Zacca nos advierte acerca de la importancia de la residencia de los obispos en la ciudad en cuanto a la participación de la acción eclesiástica en la institucionalización de las pautas de religiosidad. Ello se tradujo en la producción de normativas y de documentación por parte de los juzgados eclesiásticos, donde el “capital social de estos prelados y su corte aportaban consideración a cada uno de los acontecimientos que vivía la población de la vicaría” (Cf. “Las prácticas matrimoniales de los sectores populares en el Valle de Lerma: normativa de la iglesia y discrecionalidad de los párrocos”, en Boleda, Mario y Cecilia Mercado (comps.) *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2005*, GREDES, Salta, 2007, p. 462-483).

el orden social y el control que los curas podían tener sobre los fieles teniendo “*noticia individual*”³⁰ de ellos y el cumplimiento que hacían de las prescripciones, sino porque el sacramento de la eucaristía constituía “*el principal artículo de fe*”³¹, fijado en unos de los momentos más importantes del calendario. No obstante, por lo general los padres no solían realizar el registro de cada año, descuidando retirar las cédulas de comunión que daban cuenta de la obligación cumplida³². Algunos más celosos de su ministerio pastoral se preocuparon especialmente por los conductores de las tropas de mulas con destino al Perú y sus peones arrieros, para que no salieran de la ciudad sin presentar la cédula ni aceptar la excusa de dueños y capataces “*de que cumplan en Casavindo y Cochinoca*”³³.

Cuando ya estaba próxima la Semana Santa, el cabildo se ocupaba de dejar claramente establecida la participación de los vecinos feudatarios y moradores en las actividades inmersas en un clima penitencial. Entre ellas se encontraban actividades preparatorias como la colocación de mesas a manera de estaciones en la noche del viernes santo para la procesión del entierro de Jesucristo. Las tareas que implicaban mayor solemnidad y que por ende contribuían a externalizar las jerarquías recaían en las máximas autoridades, como lo era sacar las llaves del sagrario de la matriz el día jueves, dignidad que correspondía al gobernador o en su ausencia al teniente, y a los alcaldes de primer y segundo voto para las llaves de los conventos franciscano y mercedario³⁴. En este día se consagraba y custodiaba el sagrario³⁵, con lo que la entrega de las llaves simbolizaba la significativa acción de la custodia de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Los alcaldes también portaban el estandarte durante las noches del jueves y viernes santo, respectivamente y estaba reglamentado por ordenanza que cuando los

³⁰ AAS, Carp. Autos, Auto del Dr. Moscoso para que levanten padrones, 29 de mayo de 1795.

³¹ AAS, Carp. Autos, Auto del Juez Eccló. Mtro. Dr. Fco Castellanos ordenando la clausura de casas de negocios y de juegos en los domingos y que los hombres concurran a las misas de Renovación y a la explicación de la Doctrina, 1761.

³² AAS, Carp. Autos, Auto del Obispo Moscoso reglamentando el gobierno de los curas en sus parroquias, 7 de marzo de 1792; Auto del Dr. Moscoso para que levanten padrones, op. cit.

³³ AAS, Carp. Correspondencia 1700-1800, Sobre el precepto anual de la confesión que deben cumplir los que conducen mulas al Perú, 10 de abril de 1778; Carp. Autos, Auto del Vicario Dr. dn. Fernando. Arias sobre los que viajan al Perú sin cumplir con la Iglesia, 4 de marzo de 1775.

³⁴ ABHS, Fondo Gobierno, Caja N° 15, 1795. Acta capitular, Salta, 16 de marzo de 1714.

³⁵ Taylor, William, *Ministros...*, op. cit., p. 373.

gobernadores se encontraban en la ciudad, el cabildo debía darles la pascua sacándolos de su casa, de manera que acompañaran el estandarte hasta la iglesia³⁶.

Este culto centrado en el Misterio de la Redención³⁷ era complementado por las numerosas fiestas en honor de la Virgen y de los santos, a los cuales se les atribuía un poder intercesor ante Dios y el carácter de protectores frente a una diversidad de dificultades. En relación a la Virgen, su condición de Madre de Dios implica un grado especial de reverencia, el culto de hiperdulía³⁸, que es una invocación superior que la que se rinde a los santos. A estos se les tributa el culto de dulía, el cual reside en la naturaleza del “heroísmo y la entrega heroica de sí mismo a Aquel que es santo estricta y totalmente”³⁹. Las dos clases de celebraciones se distribuían a lo largo del año litúrgico, integradas a los diferentes “tiempos”, superponiéndose a las conmemoraciones cristológicas, y especialmente después de la Semana Santa. Probablemente ello también se relacionaba con el calendario agrario. Este incluía la realización de la feria de mulas en febrero, marzo y abril en el cercano paraje de Sumalao; de marzo a mayo, el período de la maduración de los frutos y la cosecha; los tres meses siguientes, el traslado del ganado, y de setiembre a diciembre, la arada y la siembra. Pensamos en esta vinculación teniendo en cuenta que las actividades agrícolas y ganaderas generaban recursos, a partir de los cuales podían entregarse limosnas en granos y ganado⁴⁰, mientras que el comercio mular permitía una importante monetización de la economía local⁴¹. A ello se sumaban la oportunidad de aprovechar “el concurso de gente”, por ejemplo durante la feria mular⁴². En Salta, aún cuando la documentación es particularmente escasa respecto a la producción, conocemos a partir de los trabajos de Sara Mata que en el valle de Lerma existían propiedades de extensiones reducidas, próximas a la ciudad, a ambos márgenes del río Segundo, donde se encontraban los parajes de El Encón, la Silleta, Cerrillos, La Isla y Chicoana, aptos para los cultivos y cuyas parcelas producían maíz,

³⁶ ABHS, Fondo Gobierno, Caja N° 15, 1795. Acta capitular, Salta, 16 de marzo de 1714; Fragmento del Libro de Cabildo. Cf. De la Cuesta, Marta. *El Cabildo de Salta (1582-1825)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo de Investigación de la Universidad Católica de Salta, 1998.

³⁷ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 150.

³⁸ Azcárate, Andrés, *La flor...*, op. cit., p. 556.

³⁹ Schenone, Héctor, *Iconografía del arte colonial. Los santos*, Vol. I, Fundación Tarea, Buenos Aires, 1992, p. 21.

⁴⁰ Auto del Vicario Castellanos. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p. 263; AGN, IX, 31.8.1. Justicia, Leg. 43, Expte. 1255. 1801. Reconstrucción de la iglesia de La Viña. Autorización del Obispo Argandoña, Salta, 5 de setiembre de 1762; Pedimento de José Cardozo, Salta, 18 de noviembre de 1765.

⁴¹ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp.40, 294-306.

⁴² Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 168.

trigo, cebollas, arvejas, garbanzos, verduras y frutales. Estas tierras también se utilizaban para la cría de ganado vacuno y especialmente la invernada de mulas⁴³. Y precisamente, en el curato de Chicoana, del cual dependía la viceparroquia de Sumalao⁴⁴, se encontraba el santuario dedicado a un Cristo de Vilque, originario del Perú y representado en un lienzo. Advocado como Señor de Sumalao, ya desde principios de la década de 1770 atraía devotos⁴⁵, generando “una romería de fieles, con particularidad en los siete viernes que preceden a la fiesta de Pentecostés”⁴⁶. No resulta improbable que en el culto se combinaran calendario religioso y calendario productivo, como observó Barral para algunas festividades en la campaña bonaerense⁴⁷. En nuestro caso, los ciclos de la tierra y el ganado, la ausencia de lluvias en período de escasez, luego la proximidad del inicio de la siembra y la presencia de población indígena y mestiza de origen alto peruano desde las últimas décadas del XVIII –algunos pocos propietarios, otros como arrenderos y agregados-⁴⁸, bien pudo dar lugar a la recreación de prácticas religiosas vinculadas a la propiciación de la tierra para asegurar una buena cosecha y el alimento al ganado⁴⁹. En qué medida las autoridades tuvieron conocimiento de estas posibles resignificaciones, no lo sabemos dada la escasez de fuentes. Si bien es cierto, como señala Isabel Zacca, que la administración eclesiástica fue reforzando la presencia de sacerdotes en los distritos rurales del valle de Lerma y producto de ello fue la fundación de la viceparroquia de Sumalao⁵⁰, los vínculos creados entre los vicepárrocos y los ayudantes con la feligresía, generaron solidaridades y negociaciones en cuestiones de matrimonios y funerales con los habitantes, por lo que podemos

⁴³ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 81, 166-168.

⁴⁴ Zacca, Isabel, “Las prácticas...”, op. cit., pp. 466-467.

⁴⁵ En 1773, los curas rectores de la matriz reclamaban al vicario que feligreses de los partidos de La Isla, San Agustín, Cerrillos y del curato rectoral que dependían de la matriz solían dirigirse a la viceparroquia de Sumalao para contraer matrimonio y realizar entierros. Cf. AAS, Carp. Señor de Sumalao, Los curas RR. Dr. Fernando Arias y José Domingo Frías demandan al cura de Chicoana Dn. Pedro López de Vera por arrogarse facultades que no le competen, 15 de enero de 1773.

⁴⁶ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 355-356. Salvo el documento citado anteriormente de 1773, hasta el momento no hemos detectado otras fuentes al respecto que daten del período colonial en el Archivo del Arzobispado, tampoco en el archivo provincial. No pensamos que ello obedeciera a la falta de elaboración de algún tipo de registro acerca del distrito de Sumalao y de la fiesta, sino que más bien se relaciona con la particular historia de los archivos locales, que han atravesado más de una contingencia, extravío y despojo.

⁴⁷ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 168.

⁴⁸ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 244, 247, 257-273; Zacca, Isabel, “Las prácticas...”, op. cit., pp. 467-472.

⁴⁹ Así lo observa Imelda Vega-Centeno respecto a los cultos crísticos en Cuzco. Cf. “Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores”- “Respuesta de Imelda Vega-Centeno B. a los comentarios”, en *Revista Andina*, N° 42, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 2006. [Consultado 13 febrero 2008] Disponible en <http://www.cehila.org/uploads/0SOLLOZOS.doc> ; <http://www.cehila.org/uploads/2JDCOMENTARIOS.doc>

suponer que estas actitudes también comprendieron a otros rituales. El maestro Pedro López de Vera manifestaba en declaración al vicario, en respuesta a las acusaciones de los curas rectores de la matriz por la asistencia a Sumalao de feligreses de los distritos próximos que dependían de la jurisdicción de estos últimos – La Isla y Cerrillos:

“... no es de admirar que así se hagan algunas funciones en la viceparrochia de Sumalao como iglesia unica en aquellos partidos y la mas inmediata, lo que en materia de casamientos se niega que jamas se ha hecho sin ser algunos de los contrahientes de mi jurisdicción, ni probaran lo que hablan a ciegas tan contra de mi decoro lo contrario en entierros, consedo que la capilla de Sumalao es asilo de miserables [no he] de arrojar cuando se acogen alla...”⁵¹



FIGURA 12: Imagen del Señor de Sumalao, Santuario de Sumalao, Salta.

También podemos interpretar a la creación de la viceparroquia en Sumalao como parte de un intento de apropiación del santuario por las autoridades religiosas. Ello cobraba mayor relieve ante las particularidades del mismo y del culto que allí pudo desarrollarse,

⁵⁰ Zacca, Isabel, “Las prácticas...”, op. cit., pp. 467-468.

en un paraje próximo a la ciudad, habitado por una población heterogénea dedicada a la ganadería y la agricultura, en un lugar de antigua colonización y vinculado a la principal actividad económica de la jurisdicción, el comercio mular. Es a partir del conflicto desatado entre el vicepárroco y los curas rectorales que se visualizan las limitaciones de la supervisión alcanzada y a los curas que toleraban algunas desviaciones, como se ha señalado también para otras regiones⁵².

Ahora bien, no podemos dejar de tener en cuenta que Sumalao no fue el único caso de culto crístico ya que hacia las últimas décadas del siglo XVIII comenzó a registrarse una presencia progresivamente más importante de la figura del Crucificado en las celebraciones. El Santo Cristo Crucificado de la matriz también formó parte de esta tendencia. La imposición de capellanías con la obligación de misas a ser cantadas o rezadas en el altar de este Señor que comienza a ser reconocido con el título "*del Milagro*"⁵³ y la condición de altar privilegiado para "*sacar almas del purgatorio con misa de requiem*"⁵⁴, demuestran el lugar que iba ganando en los afectos devocionales. Esta importancia adquirida por las devociones crísticas en el espacio local desde las últimas décadas coloniales se hacía visible a través de otra representación, el Cristo del santuario de la Viña en los extramuros. Esta imagen plasmaba en un lienzo muy probablemente de origen cuzqueño⁵⁵, aparecía integrada a la vida religiosa de la capilla de Viña a fines de 1770⁵⁶. Según una información de principios del siglo XX, el Cristo también llamado Señor de la Salud era festejado -al igual que el Señor de Sumalao- durante "*los siete viernes que preceden al domingo de Pentecostés*"⁵⁷. ¿Se trataría de un intento por reemplazar al Cristo de Sumalao, cuya fiesta escapaba al control eclesiástico o de otra manifestación de la dualidad entre imágenes de un mismo santuario? Es posible que ambos procesos tuvieran lugar, como así también que el

⁵¹ AAS, Carp. Señor de Sumalao, Los curas RR. Dr. Fernando Arias y José Domingo Frías demandan..., op. cit., Información del maestro Dn. Pedro López de Vera, cura de Chicoana y sus anexos, 16 de enero de 1773.

⁵² Barral, María Elena, "Limosneros...", op. cit., p. 172.

⁵³ Caretta, Gabriela, *Las capellanías...*, op. cit., pp. 36-87.

⁵⁴ AGN, VII, 653. Culto: Provincia de Salta, Resumen..., op. cit.

⁵⁵ Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit., pp. 182-183.

⁵⁶ ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Prot. N° 134, Carp. 11 A, 1770, Esno. López de Zeballo, Testamento de Manuel Martínez, 3 de diciembre de 1770; Prot. N° 135, Carp. 11 A, 1770, Esno. López de Zeballo, Codicillo de Manuel Martínez, 10 de enero de 1771.

⁵⁷ AAS, Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Información acerca del culto e identidad de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña y del Cristo de Vilque que se veneran en la misma iglesia, 1905; El cura rector eleva ratificadas bajo el requisito de juramento,

desarrollo de estos cultos a Cristo tuviera además alguna vinculación con la incrementada presencia de devotos de origen altoperuano verificada por la misma época en la zona de influencia de la Viña. Imelda Vega-Centeno observa que la realización de fiestas y peregrinaciones crísticas más importantes del sur andino se concentran en el



FIGURA 13: Imagen del Señor de La Viña, Parroquia de la Virgen de la Candelaria de la Viña. Fuente: Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit.

período interequinoccial comprendido entre marzo y setiembre. Este ciclo celebratorio se centra en la imagen del Hijo de Dios crucificado, en la confluencia de tres calendarios: “lunar (pre-inca), solar (inca) y cristiano (colonial-republicano)”⁵⁸. Por nuestra parte, observamos que los Cristos locales estaban comprendidos en celebraciones ubicadas en el inicio del período de la comercialización ganadera y de la maduración de los frutos y su posterior cosecha –Señores de Sumalao, de la Salud-, y de preparación para la siembra –del Milagro. Esta confluencia de calendarios, el religioso y el de actividades, pudo haber permitido un entramado de las religiosidades andinas y

conforme al decreto del 28 de abril pasado, las declaraciones acerca de Nra. Sra. de la Candelaria venerada en esta parroquia, Salta, 21 de mayo de 1905.

⁵⁸ Vega-Centeno B., Imelda, “Sollozos...”, op. cit.

cristianas, en relación a la propiciación de la abundancia de la tierra, por parte de los pequeños productores que acudían a ellas, cuya participación ocurría en Sumalao y también en el Milagro, lo que nos coloca en el caso de este último, ante la apropiación de una advocación que era controlada por los curas de la matriz:

*“La gente campestre, qe. mucha parte de ella, falta al cumplimiento dela Iglesia, se ha observado no faltar en estos dias, sucediendo en prueba dela mucha devocion que algunos desta gente (ya se vé, qe. con ignorancia) si algun año pasan sin confesar, y comulgar en los dias de Milagro se acusan de no haverlo hecho como lo dicen los confesores”*⁵⁹

En torno a Vírgenes y santos

El Concilio de Trento se ocupó de reafirmar la veneración a la Virgen y a los santos porque recordaban los dones y beneficios concedidos por Cristo y eran un saludable ejemplo para el arreglo de la vida y las costumbres de los fieles⁶⁰. En el caso específico de la combinación de las figuras de la Virgen como madre, San José como padre y el Niño Jesús como hijo, instaban un modelo de familia a seguir, el de la Sagrada Familia, fundado en valores cristianos de fidelidad, una rigurosa moral sexual y en la jerarquía de los roles⁶¹. En cuanto a los santos, tenían una presencia significativa en el calendario local, pues desde los inicios los habitantes de la ciudad habían dado muestras de la predilección por estas figuras y aún cuando en el siglo XVIII la Virgen ganó importancia, el fervor hacia ellos continuó vigente. La presencia de los santos en el calendario nos proporciona un acercamiento, superaba levemente en cantidad a las celebraciones marianas, si bien contaba con dos representantes que ostentaban el patronato sobre la ciudad, San Bernardo y San Felipe. A ello se sumaba la posesión particular de imágenes en el recinto doméstico urbano y rural, encontrándose a figuras de preferencia franciscana entre las más frecuentes: San Francisco, San José y San Antonio⁶². Por su parte, la onomástica podía dar cuenta de las devociones a partir de la

⁵⁹ Mena, Filiberto de, “Fundación...”, op. cit., 332.

⁶⁰ *Sacrosanto Ecuménico y General Concilio de Trento*, Sección XXV, La invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes.

⁶¹ Santamaría, Daniel, “La religiosidad popular...”, op. cit., pp. 151-161.

⁶² Miller Astrada, Luisa y María del Rey y del Moral, “Salta”, en Rípodaz Árdanaz, Daisy (dir.) *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, PHRISCO-CONICET, Buenos Aires, 1996, pp. 242-243; Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., p. 209.

concordancia entre las imágenes conservadas privadamente y los nombres de sus integrantes, ya fueran estos de familias destacadas como Rosa Arias Rengel, propietaria de un lienzo de la santa, o de orígenes modestos como los indios Melchor Soraire y Martina Arce que poseían un bulto de San Antonio, cuyo onomástico coincidía con el nombre de su hija⁶³. Entre las mujeres, el nombre de María el más frecuente⁶⁴. En lo que hacía a las denominaciones de las propiedades rurales, también se encontraban las de santos y santas como San Bernardo, Santa Rosa, San José, San Pedro, San Antonio, y otros menos renombrados: San Lorenzo, Santa Bárbara y San Agustín eran algunos de ellos⁶⁵.

Si bien durante la colonia, tanto vírgenes como santos llegaron a constituirse en una de las maneras típicas y preferidas de expresión del fervor cristiano a la que recurría la comunidad de fieles en los momentos más difíciles por los que atravesaba, en general fue la inclinación hacia María la que adquirió un matiz de connotaciones prodigiosas. Así tenemos que en los territorios de la gobernación del Tucumán las dificultades de mayor peso se enfrentaron a través de la religiosidad mariana desplegada en advocaciones que adquirieron relevancia local a través de milagros, como Nuestra Señora del Valle, del Milagro y de la Viña. En Salta, desde fines del siglo XVII y durante el XVIII se acentuó la presencia de la Madre de Dios mediante la institucionalización de algunas por parte de las esferas de poder. En general, la estima hacia la Virgen fue diversificando la presencia de títulos marianos. A nivel de los cultos celebrados comunitariamente, incluso algunos de los santos llegaron a funcionar a veces como imágenes con sentidos intercambiables que compartían intercesiones especializadas con las advocaciones marianas, ello se observa con San Francisco Javier, San Bernardo y la Virgen de la Viña en la protección de los ataques indígenas, o el de Santa Bárbara y la Virgen de Nieva respecto a las tormentas y las descargas eléctricas.

De manera tangible, la circulación de imágenes de bulto, cuadros y lienzos enrollados con representaciones virginales y de santos tuvieron destinos diversos en parroquias, ermitas, conventos, santuarios y hogares, contribuyendo a recrear la especial posibilidad

⁶³ Miller Astrada, Luisa y María del Rey y del Moral, "Salta", op. cit., pp. 245, 251.

⁶⁴ Fogelman, Patricia. "Coordenadas...", op. cit., p. 123.

⁶⁵ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 345-355.

de un encuentro con lo divino⁶⁶. La abigarrada religiosidad barroca rescataba varias de estas advocaciones, algunas de ellas reverenciadas en los recintos cerrados al bullicio exterior, celebradas públicamente o como objeto de ambas prácticas. La paciente lectura de los testamentos reveló que hacia la fracción segunda del siglo XVIII, las advocaciones que aparecían con mayor frecuencia entre las pertenencias de los sujetos eran la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora del Carmen⁶⁷, las dos últimas con cofradías que funcionaban en la matriz. Otras estuvieron más relacionadas con las predilecciones de las diferentes comunidades religiosas, así las representaciones de Nuestra Señora de la Soledad, de las Angustias y de la Merced también acompañaron a hombres y mujeres devotos. Otras como las de Copacabana y de Cocharcas eran distintivas de indígenas y mestizos de procedencia alto peruana. Por su parte, en cuanto a la Inmaculada o la Candelaria, al igual que con San Bernardo y San Francisco Javier, que ostentaban un peso importante en una religiosidad de matriz europea e hispánica, resulta evidente que adquirieron otros significados para la población de la jurisdicción de Salta, producto de las características de su contexto. En el Cuadro 7 podemos observar algunas de esas resignificaciones que explican su incorporación al calendario local, que en algunos casos fueron adaptaciones a situaciones similares, mientras que en otros, los sentidos originales adquirieron connotaciones nuevas. Igualmente, de una forma u otra permitieron el surgimiento y la instalación de cultos que reunían la participación conjunta de autoridades y feligreses.

CUADRO 7: Origen de las festividades

Festividad	Significado original	Intercesión-rango en Salta	Fundamento de la celebración
San Felipe	Apóstol de Jesucristo y mártir.	Patrón titular de la ciudad.	Elección local (1717). Reemplazó a la 1ª advocación del Misterio de la Resurrección de Jesucristo.
San Bernardo	Fundador de la orden del Cister (1115).	Protector de las cosechas y 2º patrón.	Elección local (1582).
		Abogado de la guerra contra el indio infiel.	Elección local (década de 1740).
		Patrón de los países del Chaco.	Designación del intendente Matorras (1774).
Santa Rosa	Primera santa americana. Patrona general del Reino del Perú y de las Indias. Designación por bula papal y cédula real (1672).	Su festividad se celebraba junto con la de San Bernardo.	Cumplir con las disposiciones papales y reales.
Virgen de las Lágrimas	Advocación jesuita presente en varias ciudades americanas del imperio español.		Una estampa emanó sudor y lágrimas durante varios días en el Colegio de la Compañía de Jesús (1749). Ello fue

⁶⁶ Jáuregui, Andrea y Marta Penhos, "Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte", en Burucúa, Emilio (dir.), *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

⁶⁷ Miller Astrada, Luisa y María del Rey y del Moral, "Salta", op. cit., p. 236; Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 118-243.

	Corresponde a una advocación de la Inmaculada Concepción.		relacionado con casos de sarampión entre algunos habitantes. Las autoridades locales certificaron los sucesos.
Dulce Nombre de María	En Lima, durante su festividad se celebraba el aniversario de la batalla de Lepanto. Patrona y abogada de las armas de los reinos españoles (1643).	Abogada del Colegio de la Compañía.	Designada en sesión capitular por pedido del padre rector debido a que la celebración de su festividad tuvo lugar en vísperas del terremoto del 13 de setiembre de 1692.
María Sma. Del Milagro	Corresponde a la advocación de la Inmaculada Concepción.	Protectora ante sismos y terremotos. Patrona de la ciudad.	Protección en el terremoto de 1692. Celebrada en forma conjunta con un Cristo Crucificado a quien también se le atribuyó participación en la salvación de la ciudad.
San Fco. Javier	Apóstol de las Indias y del Japón por la prédica y evangelización en sociedades infieles.	Abogado de la guerra contra los indios del Chaco.	Sorteo para designar protector frente a ataques de indígenas chaqueños (1735). El obispo Ceballos extendió el patronato a todas las ciudades del obispado (1736).
Purísima Concepción	María concebida sin pecado original. Alejandro VII expidió la bula explicando este privilegio (1661). Celebración de ello con fiestas en España y América. Patrona de España y de las Indias. Designación por cédula real (1760). Patrona de la guerra.	Estandarte principal de la compañía del gobernador Peredo al Chaco (1671).	Voto y juramento de defender que María fue concebida sin pecado (1658). Para cumplir con las disposiciones reales, por concordato entre las autoridades locales se estableció la participación conjunta del clero secular y las comunidades religiosas en la celebración (1716).
Desagravios del Smo. Sacramento	Para celebrar el triunfo de las armas españolas sobre los enemigos de la corona. También en desagravio de la profanación que los anglicanos cometieron en templos de España contra las imágenes de santos, de la Virgen, de Jesucristo y la eucaristía (1710). Instituida por cédula real (1711).		Concordato entre el gobernador Urizar, clero secular y regular y miembros del cabildo para la celebración conjunta (1716). Nuevo acuerdo para se continúe la fiesta para siempre (1769).
Virgen de la Viña	Corresponde a la advocación de la Virgen de la Candelaria.	Protectora de los habitantes de la frontera ante los ataques de indígenas del Chaco. Protectora de la ciudad por la misma causa.	Reconocida por la población fronteriza y urbana (probablemente desde principios del s. XVIII).

Fuente: ABHS, Actas Capitulares, Carp. Nº 9, C. 10, 1784; AGN, VII-653; AAS, Carp. Autos; Toscano (1906).

2- Devociones, fiestas, participaciones y resignificaciones

La observación de las fiestas a partir de la normativa nos permitió rescatar su consideración desde espacios de poder, muchas veces en disputa. Desde este ángulo las festividades eran pensadas a partir de su contribución al sostenimiento y la legitimación del orden social. Ahora bien, las fiestas fueron además eventos sociales con propósitos colectivos, experimentados y significados de forma diversa. En este sentido, la ritualidad festiva nos ubica aún más claramente en el ámbito de la acción y el abordaje de tipos especiales de eventos formalizados, realizados en contextos con

representaciones sociales múltiples por quienes participan de ellas⁶⁸. Las fiestas podían constituirse entonces en espacios de representación del poder político y de construcción de la memoria, pero en las que también se interpelaba al conjunto social a través de significados alternativos y momentos de desorden⁶⁹. La observación de las modalidades de participación de agentes sociales diversos puede contribuir a percibir los modos en que se auto-representaban a si mismos y las múltiples formas en que se apropiaron y resignificaron los componentes festivos.

Por otro lado, los cultos religiosos tributados a las distintas advocaciones de Cristos, Vírgenes y santos ayudaban a construir los vínculos que unían a la comunidad local y aseguraban la salvación espiritual. Ello se visualizaba a través de prácticas religiosas edificantes como podían ser la devoción privada hacia imágenes resguardadas en recintos cerrados o la participación en manifestaciones colectivas como procesiones, rogativas o fiestas, donde el mantenimiento de las jerarquías y las diferenciaciones socioétnicas, contribuían alpreciado bien común del mundo colonial. Las fiestas de tabla resultaban uno de los ejemplos más claros donde entraban a jugar la salvación material y espiritual de la comunidad y se imbricaban los elementos religiosos y de exaltación de los poderes local y real. Esas festividades religiosas votivas eran varias, pero no todas percibían la ayuda económica del cabildo. De hecho, antes de la creación de la Junta Municipal de Propios y Arbitrios en 1784 sólo a algunas les estaban señalados montos irregulares de dinero para solventar una variedad de gastos. Las erogaciones que generaban esas fiestas representaban uno de los rubros más elevados del conjunto de gastos extraordinarios anuales de la Junta, entendibles teniendo en cuenta las vinculaciones entre el poder político y el religioso⁷⁰. La fiesta de San Felipe era la que cubría casi todas las posibilidades de recursos empleados para honrar a Vírgenes y santos (Cuadro 8). Esta prodigalidad se relacionaba con la condición de patrón de la ciudad, la que recaía en el apóstol desde 1717 y la cual daba lugar a toda la ostentación posible. Otras funciones que revelaban más explícitamente la exaltación del estado mediante el recurso a la figura de la familia real eran las de San Sebastián y San

⁶⁸ Peirano, Mariza, "Rituais...", op. cit.

⁶⁹ Bajtin, Mijail, *La cultura...*, op. cit.; Cárdenas Plaza, Cleverth, "¿Políticas culturales otras? La organización del sentido desde los actores sociales de la festividad del Gran Poder", en *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, N° 25, PIEB, 2008, pp. 155-170.

⁷⁰ Marchionni, Marcelo, *El poder político en Salta a fines del período colonial*, Tesis de Licenciatura, UNSa, Inédita, 1997, p. 49.

Carlos, oficiadas para celebrar el cumpleaños del rey y el nacimiento de príncipes⁷¹, respectivamente. Salta contó además con otros patronatos especializados como San Bernardo y la Virgen del Milagro, cuyo sostenimiento no provenía de los propios. En el primer caso, en virtud de la protección brindada por el santo frente a los ataques indígenas, se le asignó desde desde 1749, un sueldo como capitán consistente en

CUADRO 8: Detalle del destino de los gastos del cabildo para las fiestas religiosas. 1783-1799

Gastos Fiestas*	Saca real estande	Compostura iglesias-andas	Adornos	Incienso	Misa	Sermón	Luminarias	Salvas pólvora	Música
Cuaresma							X		
San Felipe Santiago	X	X		X	X	X	X	X	X
Corpus Christi					X	X			
V. Lágrimas			X		X	X	X		
Dulce Nombre			X		X	X	X		
Del Milagro	X	X		X					
San Fco. Javier			X		X	X	X		
Purísima Concepción		X	X		s/estip.	s/estip.	X		
V. Nieva				X	s/estip.	X			
Desagravios Smo. Sacr.		X	X	X	s/estip.	s/estip.	X		
San Sebastián							X		
San Carlos							X		X

Fuente: ABHS, Fondo Gobierno, 1769-1773 Caja 1B, 1782-1783 Caja 5 A, 1783-1784 Caja 5 B, 1784 Caja 6, 1785-1786 Caja 7, 1786 Caja 8, 1787 Caja 10, 1795 Caja 15, 1797-1799 Caja 16 A.

* Sólo aparecen las fiestas de las cuales se encontró registro del detalle de los gastos.

120 pesos extraídos del ramo de la sisa (arbitrios) y cuyo destino era asegurar los costos de su fiesta y el mantenimiento de la ermita. En cuanto a la del Milagro, se trataba de una festividad pagada por los alcaldes, de acuerdo a lo establecido por el cabildo en 1702. Las solemnidades mayores se realizaban durante tres días, los costos del primero corrían por cuenta del alcalde de primer voto y en el de segundo voto, la composición de las andas para la procesión. La asignación de los 100 pesos provenientes de los propios, parece haber tenido lugar solamente durante la gestión del gobernador Esteban de Urizar⁷². Luego de la creación de la Junta de Propios, se mantuvo la concesión de recursos económicos para aquellas funciones que los venían recibiendo, pero se racionalizaban las cantidades asignadas estableciendo sumas fijas y se designaba un

⁷¹ ABHS, Fondo Gobierno, 1795, Caja 15. Libro de Entrada del derecho de Propios de esta ciudad, Sumario y contestación de Cargo y Data, Salta, 16 de agosto de 1787, f. 30-30 v.

mayordomo encargado de su organización⁷³. Las limosnas también fueron una parte importante en la realización de las fiestas, si bien sólo tenemos referencias acerca de la del Milagro, San Bernardo y especialmente la de la Virgen de la Viña. Mientras su santuario permaneció en la frontera, el vicario Castellanos envió a “*personas verídicas y de cristiano celo*” a pedir limosnas para continuar la obra de reedificación. Estas se recolectaron en los “*extramuros*” de la ciudad o “*en lo mas inmediato de sus contornos*”⁷⁴. Una vez instalada la capilla en la ciudad, la práctica de la cuestación con propósitos idénticos se mantuvo a través de la actividad desarrollada por un mayordomo⁷⁵. Esta tarea de recolección de limosnas destinada a solventar la construcción de lugares de culto, especialmente de aquellos que no contaban con los recursos fijos, nos remite a una de las formas en que los devotos se relacionaban con las imágenes religiosas en las zonas rurales y urbanas y el alto grado de participación que les cabía en el sostenimiento cultural. María Barral ha realizado sugerentes interpretaciones respecto a esta labor en la campaña rioplatense, donde además de la extracción de excedentes constituyó un medio de difusión de cultos marianos locales, y “*fundamentalmente una manera de manifestarse y reconocerse cristiano*”⁷⁶.

La realización de las festividades religiosas implicaba una amplia gama de actividades litúrgicas y festivas que se desarrollaban durante ocho o nueve días seguidos, rezándose el octavario o novenario, éste último era la generalidad, a excepción de la fiesta de la Virgen de la Viña, el Corpus y la conmemoración de la cuaresma que tenían octavas. Para todas las de tabla estaban fijadas la celebración de misas y prédica de sermón sobre el asunto particular de cada una, que en los casos de las fiestas producto de disposiciones reales no llevaban estipendio -Desagravios y Purísima Concepción-, como tampoco la del Milagro por ser “*causa publica comun a todos*”⁷⁷. El ejercicio del sermón resultaba valioso como medio de adoctrinamiento moral, como así también el rezo del rosario con letanías y meditaciones que incluían las funciones. Otras prácticas devotas presentes en varias fiestas era el rezo de las cuarenta horas, que

⁷² ABHS, Fondo de Gobierno, Año 1784, Carpeta 6, Expediente N° 23 [Agrademos a Marcelo Marchionni, quien nos advirtió acerca de la existencia de esta documentación].

⁷³ Marchionni, Marcelo, *El poder...*, op. cit.

⁷⁴ Auto del Vicario Castellanos. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p. 263.

⁷⁵ AGN, IX, 31.8.1. Justicia, Leg. 43, Expte. 1255. 1801. Reconstrucción..., op. cit.

⁷⁶ Barral, María Elena, “Limosneros...”, op. cit., p. 32.

⁷⁷ AGN, VII, 653. Culto: Provincia de Salta. Función del Milagro. Fray Pacheco Borges, Salta, 16 de setiembre de 1800.

implicaba la adoración del Santísimo. La devoción que despertaba la advocación del Milagro y la importancia que había adquirido llevó a la composición de una novena propia por parte del presbítero Francisco Javier Fernández (1760) y la cual contaba con oraciones elaboradas especialmente en su honor para acompañar las solemnidades. También la devoción de La Viña dispuso de una poesía escrita por el franciscano José de Recaldes, *Gozos a Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña* (1779)⁷⁸. La participación en las rogativas durante el novenario adquiría en algunas de las festividades marianas de tabla -Lágrimas, del Milagro, Concepción, Natividad, Purificación-, en otras que no tenían este rango -Asunción- y en la de San José, una condición fundamental por el hecho de gozar de indulgencias⁷⁹ garantizadas a los fieles que se confesaran y comulgaran en esos días y la participación en otras instancias celebrativas como los traslados de la imagen de la Nieva desde el convento San Francisco hasta la matriz y viceversa⁸⁰. La ritualidad de estas prácticas que incluían la confesión, el arrepentimiento, la absolución y el rezo por parte de los feligreses, conjugaban la salvación personal y colectiva a través de la demostración de devoción a varias advocaciones⁸¹. En este sentido, si bien pudieron haber sido pensadas como una forma de promover ciertas advocaciones –caso de Nieva y aquellas instauradas por disposiciones reales-, también es cierto que estaban vinculadas a imágenes que ya suscitaban afectos devocionales generalizados entre los fieles -Lágrimas, Milagro, Concepción, San José.

La procesión era uno de los momentos culminantes de la festividad religiosa, con las imágenes costosamente adornadas, calles, plaza y cabildo, también engalanados e iluminados. Como generalmente se realizaban por la noche, según el procurador eran

⁷⁸ Acevedo, Edberto, *La Intendencia de Salta del Tucumán*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1965, p. 417.

⁷⁹ A través de ellas “se podían aliviar y “anular futuras penas” que contraerían los vivos o aliviar la de sus seres queridos, ya difuntos. [...] en sí mismas no sirven para el perdón de los pecados ni tampoco liberan del infierno: solamente quitan penas de los justos cuyas almas (manchadas por los pecados veniales o penas temporales) padecen transitoriamente en el Purgatorio y son instrumentos que hipotéticamente, promueven el arrepentimiento y la conversión” (Cf. Fogelman, Patricia, “Una economía...”, op. cit., p. 58). Las indulgencias también podían obtenerse a través de la práctica del rezo en cofradías como la del Rosario y del Santísimo Sacramento, el uso del escapulario, y la realización de obras de piedad y de caridad (Ibidem, p. 62; Quinteros, Enrique, “La Cofradía del Santísimo Sacramento. Fines del siglo XVIII y mediados del XIX”, Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración cultural, UNSa, 2007).

⁸⁰ AGN, VII, 653. Culto..., op. cit., Resumen de las Gracias e Indulgencias perpetuas qe. a solicitud y suplica del Dr. Gabriel Gomez Recio, Cura y Vº a concedido a esta Iglesia Pio VI, 10 de marzo de 1779; Indulgencias para la procesion de Nra Sra de Nieva en Salta.

⁸¹ Fogelman, Patricia, “Una economía...”, op. cit., pp. 74-76.

ocasiones propicias para el desorden y el perjuicio⁸², razón por la cual hacia las últimas décadas del siglo, en tono con una tendencia de piedad “más recatada” y mayor control social, las autoridades religiosas intentaron prohibir –sin mucho éxito– la celebración de funciones después de la tarde⁸³. Esta religiosidad barroca que integraba tanto manifestaciones festivas y transgresoras como penitenciales⁸⁴, podía dar lugar a excesos diversos, tal fue el caso de “*el año proximo pasado murieron dos de los qe. se disciplinaron en la noche de la procesion de nuestra señora del Milagro*”⁸⁵. A ello se sumaba el hecho de que para esta fecha y para Semana Santa se embriagaban para atenuar el dolor producido por las disciplinas; además del uso de disfraces o vestiduras blancas por los penitentes y con los cuales atemorizaban a mujeres y niños. Otros abusos eran más serios como los ingresos en las casas con intenciones de robos y “tal vez para satisfacer sus torpes e inhonestos apetitos”⁸⁶. La presencia de cajeros y clarineros durante el novenario y el disparo de cañones en las vísperas y los días inmediatos al de las conmemoraciones no faltaban, especialmente en la fiesta del patrono San Felipe⁸⁷. Ese carácter festivo también estuvo presente en situaciones como la de La Viña, cuyas funciones celebradas en el valle de Siancas en la frontera, mientras la imagen permaneció allí, eran reconocidas romerías⁸⁸, muy probablemente, no siempre supervisadas por los curas de la matriz.

El orden y el recato pretendidos por los obispos durante las funciones no siempre se mantenían en el interior de las iglesias. Los “*ruidos*”, los “*alborotos*” y los “*escándalos*” entre los fieles eran comunes⁸⁹. Incluso podían darse situaciones blasfemas a partir de ofensas a la Virgen⁹⁰:

⁸² ABHS, Fondo Gobierno, 1785-1786, Caja 7. Expte. 23, 1785, Asunto: Legajo de los asuntos relacionados con el manejo del ramo de propios, f. 10: Nómina de los pedimentos hechos por el procurador.

⁸³ AAS, Carp. Autos, Auto para que ninguna función se haga de noche, 11 de febrero de 1774.

⁸⁴ Fogelman, Patricia, “Coordenadas...”, op. cit., p. 127; Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., pp. 149-150.

⁸⁵ Prohibición para disfrazarse de penitente y disciplinarse en las procesiones. Andrés Mestre, 9 de setiembre 1786. Cf. Poderti, Alicia, *Textos del Tucumán colonial*, UNSa, 1995, p. 63.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ ABHS, Fondo Gobierno, 1795, Caja 15. Libro de Entrada..., op. cit., f. 24.

⁸⁸ Memorial..., op. cit.

⁸⁹ AAS, Carp. Autos, Auto del obispo Moscoso reglamentando el gobierno de los curas en sus parroquias, 7 de julio de 1792.

⁹⁰ Fogelman plantea que las ofensas a Dios, la Virgen, los santos y la Iglesia han sido consideradas proposiciones heréticas. Estas podían generar proceso judicial en el que llegaba a intervenir también la justicia civil. Analizando algunos casos relacionados con la Virgen, la autora considera la versatilidad de la representación mariana “como recurso para instituir una normativa, condenar los desvíos y establecer exclusiones sociales”. Cf. “Agresiones a la Virgen: Profanaciones a las representaciones marianas en

“...por cuanto el día de ayer noche estando en la matriz su merced haciendo la novena a ntra. Sra. del Carmen con asistencia de numerosas personas por la gran devoción que tienen en esta ciudad a dicha imagen y habiendo llegado a aquella oración que se enseña a los [?] de la novena que comienza “Flor del Carmelo, vid florida, Esplendor del cielo” glosando impía y blasfemamente las palabras Carvajal alias el Poronguero: los oyeron decir en claras voces las persona inmediatas “Flor del Carnero” con otra mas palabras altisonantes y desatentas que añadió a dicha oración como haciendo farsa y mofa y que lo había de decir y repitió hasta que hubiese quien reventase de tal suerte que escandalizó al Pueblo y personas que los oyeron por ser este hecho contra el debido culto y suma reverencia que todos los fieles católicos cristianos debemos tener a María Sma. como Madre de Dios y a sus templos.”⁹¹

El informe del cura rector Gabriel Gómez Recio acerca del comportamiento de Joseph Ignacio Carvajal remite a una cierta “carnavalización” en lugares y momentos de ritualidad. Ello permite observar otra de las formas en que de la ritualidad cristiana controlada era asimilada a partir de comportamientos burlescos y transgresores ante las convenciones socialmente pautadas. Los excesos de Joseph también alcanzaban a los “sacerdotes y ministros de la iglesia”, sin que valiera el castigo —previamente aplicado— con el destierro en la frontera para “contener su audaz lengua y genio”.

Los preparativos de las funciones religiosas implicaban intervenciones variadas de distintos grupos y personas. Las participaciones se concretaban sin seguir una estricta división de tareas entre los especialistas de lo religioso y los representantes del poder político, salvo en las específicamente litúrgicas desempeñadas por los sacerdotes. Entre ellas, la prédica de los sermones aparecía distribuida, para la segunda parte de la centuria, entre franciscanos en la fiesta de San Felipe y curas seculares en las otras⁹². Por lo general, estos últimos carecían de cargos rentados, ya fuera en la matriz o al frente de algún curato rural o viceparroquia⁹³, si bien estaban integrados en la vida

Buenos Aires colonial”, *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad Cultura y Poder*, GERE, Buenos Aires, 2004.

⁹¹ AAS, Carp. Autos, Auto contra José Ignacio Carvajal por blasfemias (Poronguero), 2 de julio de 1779.

⁹² ABHS, Fondo Gobierno: 1785-1786, Caja 7; 1786, Caja 8, 1787, Caja 10.

⁹³ El Obispo del Tucumán Don Juan Manuel Moscoso informa sobre los méritos de los eclesiásticos de su Diócesis, La Plata, 5 de mayo de 1777. Ver Larrouy, Antonio, *Documentos...*, Tomo II, op. cit., pp. 374-377.

religiosa a través de su participación en cofradías, tal era el caso del Dr. Miguel Alonso de Visuara, capellán de la Viña y mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento. Aún cuando las imágenes celebradas se encontraban en la matriz o en los templos de las distintas órdenes, fue común en algunas de tabla, la colaboración entre las comunidades religiosas. Ello se observó especialmente en la del Milagro y en aquellas que se habían instaurado por disposiciones reales. Así, para las de la Purísima Concepción y Desagravios se había establecido en 1716, por concordato entre las autoridades locales, que cada cuatro años, los seculares de la matriz y los regulares de los otros templos debían cumplir con la obligación de alternar predicador competente y celebrar la misa, sin cobrar estipendio alguno⁹⁴. Esta misma cooperación se practicaba en la fiesta de la Virgen de Nieva, instaurada en 1787 para la protección ante descargas eléctricas en lluvias y tormentas⁹⁵. Si bien la Compañía de Jesús tenía sus propias festividades, con la devoción del Milagro mantuvo una vinculación simbólica y materialmente más comprometida que las otras órdenes religiosas. Ello a través de la figura del Cristo Crucificado -a quien reivindicó como partícipe en la salvación de la ciudad- y del Dulce Nombre de María -a la cual asoció al terremoto de 1692-, como también por la activa intervención durante las funciones con confesiones en el colegio y celebración de misas. Luego de la expulsión de los jesuitas, franciscanos y mercedarios obtuvieron mayor protagonismo en las celebraciones del Milagro, ambos participaban en las confesiones, realizaban el encierro del Santísimo Sacramento, oficiaban misas cantadas y los padres seráficos entonaban durante la procesión la “Tota Pulchra” en honor del misterio de la Inmaculada⁹⁶.

Por su parte, la ingerencia del cabildo en las festividades tenía lugar a través de los aportes en dinero (Cuadro 9), la provisión de elementos necesarios y más directamente con la actuación de algunos miembros en la organización. Ello ocurría a través de la figura del mayordomo de festividades para entender en la asignación de los fondos. Las festividades del Milagro, San Bernardo y Santa Rosa disponían de mayordomos propios, quienes conjuntamente con el vicario eclesiástico se ocupaban de la administración de las limosnas, de llevar razón de los gastos y realizar el inventario

⁹⁴ Acuerdo sobre la forma de celebrar la fiesta anual de la Inmaculada Concepción, Salta, 24 de diciembre de 1716 (Cf. Toscano, Julián, *La primitiva...*, op. cit., pp. 248-249) y Concordia en Acuerdo, Salta, 24 de diciembre de 1716 (AGN 9-5-7 Intendencia de Salta).

⁹⁵ AGN, VII, 653. Culto..., Documentos, Certificaciones, op. cit.

⁹⁶ AGN, VII, 653. Culto..., op. cit., Función del Milagro, Fray Pacheco Borges, 16 de setiembre de 1800.

de las posesiones de las imágenes⁹⁷. El alférez real u otro integrante del ayuntamiento como el alguacil mayor y los alcaldes podían ocuparse del paseo del estandarte real - símbolo del dominio hispano y local-, especialmente en la función de San Felipe y del Milagro. Otras tareas implicaban el arreglo de la iglesia y la distribución del dinero entre los diversos gastos. A veces, estas ocupaciones eran realizadas por sacerdotes⁹⁸ o mujeres emparentadas con los mayordomos de fiestas, hermanas o esposas que se hacían cargo de esas obligaciones ante la ausencia de los hombres que se retiraban al campo a atender sus haciendas⁹⁹.

CUADRO 9: Montos asignados por el cabildo para las fiestas religiosas. Siglo XVIII

Fiesta	Montos en \$		
	Antes de 1784	Recomendación del Procurador	Después de 1784 (1)
San Felipe	50		50
Corpus Christi	s/datos		14
San Bernardo	120 (2) Limosnas		120 Limosnas
Santa Rosa	(3)	50	
Virgen de Las Lágrimas	(4)	50	30
Dulce Nombre de María	50		30
Virgen del Milagro	100 Gastos por cuenta de alcaldes y limosnas	50	Gastos por cuenta de alcaldes y limosnas.
San Francisco Javier	s/datos	50	30
Purísima Concepción	s/datos		
Desagravios del Santísimo Sacramento	10	30	20

Fuente: ABHS, Fondo Gobierno, 1784 Caja 6. Expte. N° 23. Informe del Procurador Nicolás León de Ojeda y Representación del cabildo al gobernador Matorras Salta, 10 de junio de 1773 (Toscano: 1907, 171-173).

- (1) Salvo la de Corpus, las asignaciones fueron fijadas por el Reglamento para la Junta de Propios y Arbitrios.
- (2) Provenían de la sisa que correspondía a los arbitrios que quedaron bajo el control del gobernador intendente.
- (3) Los 120 \$ destinados a San Bernardo cubrían también la fiesta de Santa Rosa pues ambas festividades se celebraban conjuntamente por realizarse en el mismo mes.
- (4) No se consignan los montos en dinero, el cabildo contribuía con 24 velas que se colocaban en el altar mayor.

Fogelman sostiene que esta presencia de las mujeres en “espacios de culto abierto al público nos remite a la construcción de una representación social, de la manifestación del status de una familia de pertenencia, de una exhibición de sus prácticas ante otros actores sociales”¹⁰⁰. En una sociedad de rasgos corporativos, la familia era una participante activa de esta religiosidad, que en el caso de algunas de la elite mostraban una vinculación particular con ciertas fiestas de tabla. Ello se observa especialmente en

⁹⁷ ABHS, Fondo Gobierno, 1784 Caja 6. Expte. N° 23 y Actas Capitulares, Carp. N° 9, C. 10, 1784, f.

⁹⁸ ABHS, Fondo Gobierno, 1785-1786, Caja 7; 1786, Caja 8; 1787, Caja 10.

⁹⁹ Tenemos registrado el caso de Magdalena Plazaola, esposa de Pedro Castellanos Zerda, mayordomo en 1783 y 1786, y presidente de la Junta de Propios en 1787; y Angela de la Zerda, hermana de Luis de la Zerda, mayordomo de festividades en 1795 y 1796. Cf. ABHS, Fondo Gobierno, 1785-1786, Caja 7; 1786, Caja 8; 1787, Caja 10 y 1795, Caja 15, respectivamente.

la del Milagro, a principios del siglo XVIII, con la familia Alarcón, encargada de arreglar la compostura de la efigie mariana para las celebraciones¹⁰¹, y en la segunda mitad del siglo la familia Isasmendi que realizó dos fundaciones de capellanías con la obligación de ser cantadas en el altar de la otra figura relacionada con la advocación, el Cristo Crucificado¹⁰², y obsequiando una valiosa joya a la Virgen¹⁰³. Un caso de devoción familiar de larga data tributada a un santo es el Arias Rengel con San Bernardo, que se remonta por lo menos a la década de 1740 cuando Felix Arias Rengel fomentó su culto entre las huestes que salían en defensa de la ciudad ante el ataque de indígenas chaqueños. Otros miembros de la familia también mantuvieron su devoción hacia el santo. En 1783, Juan José Arias Rengel, sobrino de Félix y cura rector de la iglesia matriz, realizó la fundación de una capellanía¹⁰⁴ destinada a dar sustento a su hermano Pedro Arias Torino, próximo a tomar las órdenes sacras. Como capellán de la misma, Pedro debía celebrar una misa cada mes en beneficio de los padres, abuelos y parientes paternos del fundador. Las obligaciones fijadas también incluían las tareas de cuidar de la capilla y alhajas de San Bernardo, “*procurar la conservación y adelantamiento de la devoción del glorioso patron*” y explicar la doctrina en los días de fiesta. El sacerdote destinó además cierta cantidad de ganado de su estancia de La Silleta, en el valle de Lerma, para contribuir al sostenimiento del culto¹⁰⁵.

Entre los sectores no privilegiados, las devociones familiares también tenían lugar. En el caso de la Virgen de la Viña, José Cardozo y sus hijos se ocuparon, desde el decenio de 1760, de la obtención de los recursos necesarios para edificar la capilla en los extramuros a través de la cuestación¹⁰⁶. Si bien las imágenes eran consagradas al ser

¹⁰⁰ Fogelman, Patricia. “Coordinadas...”, op. cit., p. 92.

¹⁰¹ Cornejo, Atilio, *Historia de Francisco de Gurruchaga*, Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta, T. I, 1978.

¹⁰² Caretta, Gabriela, *Las capellanías...*, op. cit., pp. 36-87.

¹⁰³ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Historia del Señor del Milagro sin que le sobre ni le falte un pelo*, Tor, Buenos Aires, 1923, p. 109.

¹⁰⁴ La capellanía es “una fundación de carácter perpetuo, consiste en la creación de una renta sobre un fundo a favor de un curato, sacerdote o particular, iglesia o convento. Quien la impone espera recibir beneficios espirituales y quien la posee como capellán, tiene la obligación de celebrar o encargar a otros que recen misas, aniversarios o novenas según la voluntad del testador” (Caretta, Gabriela, *Las capellanías...*, op. cit., pp. 25).

¹⁰⁵ AAA, Carp. Convento de San Bernardo. Auto seguido entre el Mtro. Hermenegildo de Arias contra el Dr. Isidoro López sobre una capellanía de San Bernardo fundada por el Mtro. Juan José Arias Rengel, 1809.

¹⁰⁶ AGN, Reconstrucción..., Autorización del Obispo Argandoña, op. cit., Corroboración de licencia por el Obispo Abad Illana, Salta, 29 de enero de 1766; Corroboración por lo respectivo al Vice Patronato que ejerce el Gobernador Campero, Salta, 29 de enero de 1766; El obispo Moscoso aprueba el nombramiento y esempciones, 10 de febrero de 1799.

dotadas de un lugar de culto y con la manifestación de su eficacia¹⁰⁷, también los devotos se consagraban a ellas como una de las formas de crear vínculos más profundos y personales. A ellas se le prodigaban atenciones, se los vestía y enjoyaba, pero también se le agradecían la salud y el bienestar¹⁰⁸. Asimismo, esto podía conferirles una mejoría en su situación. Ello ocurrió con los demandantes y mayordomos del santuario de la Viña que quedaron libres de concurrir a la guerra en la frontera chaqueña¹⁰⁹ como soldados milicianos, los cuales solían estar integrados por mestizos, afroestizos y españoles pobres¹¹⁰. Otro caso significativo lo constituye el de María Nieves Cruz, india originaria de Yavi, arrendera del Potrero del Paraíso, propiedad del ministro tesorero Gabriel de Güemes Montero en el paraje de La Viña o Paraíso¹¹¹. Esta pequeña productora rural “logró acumular bienes que le permitieron adquirir una casa en Salta”¹¹². María consignó en su testamento la posesión de tres imágenes de bulto de María Santísima de la Nieva, entre otras advocaciones. Es posible que Güemes, devoto de la Virgen de Nieva, difundiera esta advocación entre sus arrenderos a partir de que ese tipo de relaciones no comprendía sólo aspectos económicos. Acompañaban a estas “tres virgencitas de Nieva una grande y dos pequeñas con un diente de yaguarete guarnecido”¹¹³. La incorporación de este objeto a la imagen puede remitir a dos sentidos de la palabra guarnecido: adornada o vestida y defendida o amurallada. En ambos casos nos acerca a una resignificación de la advocación originaria de la península y que también contaba entre sus devotos a los gobernadores intendentales Andrés Mestre y Ramón García de León y Pizarro, y al comerciante español integrado a la elite, Juan Nadal y Guarda. Los dientes de los animales solían ser usados por sus propiedades medicinales, como los del yacaré para evitar mordeduras de serpientes o como antídoto, práctica que algunos criollos adoptaron de abipones y mocovíes durante la colonia.

¹⁰⁷ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., pp. 118, 122.

¹⁰⁸ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 173.

¹⁰⁹ AGN, Reconstrucción..., Autorización del Obispo Argandoña, Corroboración de licencia; Corroboración por lo respectivo al Vice Patronato, op. cit.; El obispo Moscoso aprueba el nombramiento y esempciones, 10 de febrero de 1799. Honorario Velasco observó que en las leyendas aparicionistas marianas, quienes tomaban parte del hallazgo de la imagen se caracterizaban por su falta de estatus social, el cual se modificaba con la comunicación de los sucesos extraordinarios obrados por la Virgen (Cf. “Las leyendas...”, op. cit., p. 408.)

¹¹⁰ AGN, 9-5-7 Intendencia de Salta, Carta del gobernador Mestre al Virrey Arredondo, 24 de julio de 1790.

¹¹¹ ABHS, Fondo Juzgado de Primera Instancia, 1800, Protector de indios e hijuela de María y Tomasa de la Cruz, Expte. Nº 3, Testamento de María Nieves Cruz, 9 de febrero de 1799, Certificación del vicario a Petrona de la Cruz, 18 de julio de 1799.

¹¹² Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., p. 264.

¹¹³ ABHS, Fondo Juzgado de Primera Instancia, 1800, Protector..., op. cit., Escrito de Manuel Antonio Texada defendiendo a Petrona de la Cruz, 27 de julio de 1799.

Estos objetos eran muchas veces provistos por los mismos indígenas de las misiones¹¹⁴. Por otra parte, teniendo en cuenta la ubicación en la zona oriental del potrero que arrendaba María, en Siancas, es posible pensar en algún deslizamiento de sentido en la necesidad de protección que todavía a fines del XVIII y principios del XIX estaba vigente en las representaciones acerca de los lugares fronterizos; aún cuando para esa época, como indica Sara Mata, el aprovechamiento de los mismos por la sociedad local, había avanzado considerablemente¹¹⁵. En 1803, ante la consulta al virrey acerca de la continuación de los 120 pesos, a partir de que el nuevo Reglamento de Sueldos y Prest para la Planta de Fronteras no contemplaba este gasto, el alguacil mayor informaba:

*“Los administradores generales del Ramo de Sisa entregaron al Rexidor alguacil mayor Don Calixto Ruiz Gauna, mayordomo de la Fiesta del Glorioso San Bernardo Patron de la tropa que guarnece la frontera y protector de la guerra contra infieles los ciento veinte pesos ya debengados, que con este piadoso objeto estan consignados...”*¹¹⁶

Como indicamos en el capítulo 2, ya a principios de la centuria del XVIII, una Virgen en la frontera, la de la Viña en el mismo valle donde arrendaba María, protegía a los pobladores en sus necesidades. Es posible que María conociera el relato devocional acerca de esta Virgen, que para ese entonces se encontraba plenamente instalada en el santuario de la ciudad, por lo que no resulta improbable que se produjera una readecuación de los pedidos de protección a una nueva advocación mariana. Otra pista nos permite continuar en la dirección de los sentidos de protección. Según estudios de la arqueología andina el yaguareté, un felino americano de las llanuras orientales, está presente en todo el sistema simbólico indígena, inferido ello a partir de los registros en la cerámica y su correlación en los relatos orales. Algunos de éstos últimos, recopilados ya en el siglo XVI en los Andes y en las tierras bajas aledañas y que persisten también en el XX, muestran la interacción entre felinos y humanos, como es el caso de una yaguareté hembra que se hizo cargo de mellizos huérfanos¹¹⁷ y otros donde estos

¹¹⁴ Montes, Graciela et al., “El yacaré ñato”, en *Fauna argentina*, Nº 3, CEAL, Buenos Aires, 1983.

¹¹⁵ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp.86-93.

¹¹⁶ AGN, IX, 34.4.5, Hacienda, Leg. III, Expte. 2866. El intendente libró los fondos a favor de ramo, 1º de agosto de 1803.

¹¹⁷ Sempé, Carlota y Margarita Gentile, “Análisis de micro secuencias narrativas en la alfarería de La Aguada, área andina argentina”, en *Especulo. Revista de estudios literarios*, Nº 33, Universidad Complutense de Madrid, 2006. [Consultado 27 marzo 2008] Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/microsec.html>

animales están muy antropomorfizados¹¹⁸. Quizás no sea tan arriesgado pensar en una intensión de transferir una nueva sacralidad a la imagen mariana o de reforzar su capacidad protectora a través del diente del felino, esto trayendo a colación que María tenía hijas menores de edad. En el contexto andino, Gabriela Siracusano ha demostrado que los colores y sus referentes materiales estaban involucrados “en una red de significados ligados al poder simbólico de las imágenes producidas en América como parte del proceso de evangelización”¹¹⁹. Este caso de la Nieva nos aproxima a un probable uso y significado de la imagen por parte de María, asentados en la materialidad de ambos objetos, la escultura y el diente. Recuperando a Aby Warburg, Siracusano sostiene que las imágenes y también los textos funcionan como dispositivos que transmiten e intercambian energía, donde la presencia de lo sagrado en prácticas y representaciones resignificadas “subsistió casi clandestinamente en dichas imágenes de la nueva religión”¹²⁰, y veces no tan soterrada, como parece revelar este caso y también aquel que mencionamos respecto a los pobladores y devotos en Sumalo. Para la autora, esto formó parte de la implementación de mecanismos de negociación para “producir sentimientos de devoción equivalentes a los que brindaba la presencia material y efectiva de lo sagrado”¹²¹. También pudo tener su parte en esta práctica de resignificación la propia actividad pastoral de los curas en la campaña y la atención que brindaba a sus feligreses. A fines del siglo, Siancas formaba parte del curato de Perico, de cuyo presbítero titular del beneficio, el obispo Moscoso se quejaba:

“...acordandoles curatos con acuerdo del sr. vice patron y como a ministros inútiles y de ningun provecho a la iglesia declarandolos por inabiles [?]: en consideracion a el nro dn Juan Antonio de Zabala cura de la doctrina de perico de la jurisdiccion de salta se ausento de ella dexando en su lugar un ecclo extraño e inhábil por no tener licencias para celebrar que a pocos dias dejo desierta la feligresia por haverse ausentado argumentando el crimen de haver venido a esta capital aviéndosele negado expresamente la licencia por nro provisor y vicario general...”¹²²

¹¹⁸ Longo, Stella, “Análisis de dos versiones chiriguanas del mito tupi-guaraní de los Mellizos Divinos”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, N° 16, UBA, 2001, p. 37.

¹¹⁹ Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., p. 21.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 25, 32.

¹²¹ *Ibidem*, p. 33.

¹²² AAS, Carp. Autos, Auto del Sor. Moscoso para que ningún cura pueda ausentarse sin licencia de sus curatos, 6 de junio de 1777.

También para la campaña bonaerense, Barral observa una acción eclesial laxa y adaptaciones y apropiaciones de los rituales, celebraciones y fiestas por los pobladores rurales¹²³. En algunas épocas del año María Cruz permanecía en la frontera, abocada a las tareas rurales en la que empleaba mano de obra familiar; y era residente en la ciudad, donde tenía una propiedad y hacia donde trasladaba un excedente de producción agraria para comercializarla¹²⁴, por lo que es posible suponer que tuviera también un acercamiento más asiduo con la actividad pastoral en el curato rectoral. A medio camino entre la frontera y la ciudad, y entre las sacralidades indígenas y cristiana, muy probablemente María no era el único caso de construcción de un “orden religioso local, heterodoxo y flexible con los preceptos a cumplir”, que iba construyéndose “a los ojos de los propios eclesiásticos e inclusive con su activa participación y beneplácito”¹²⁵.



FIGURA 14: Virgen de Nieva, Convento de San Francisco.

Fuente: Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit., p. 140.

¹²³ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 173.

¹²⁴ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit., pp. 250-251.

¹²⁵ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 172.

La presencia de las mujeres en lugares de culto era una práctica extendida en la sociedad colonial, ya sea como una inclinación natural, construcción de la representación social¹²⁶ o gestores de la acción religiosa. Así tenemos que suplantaban a sus parientes del ayuntamiento en las obligaciones de organización de las festividades de tabla, o realizaban fiestas en la matriz en honor a devociones particulares o familiares como la de la Virgen del Rosario por las integrantes de la familia Tineo, notables locales. Por su parte, aquellas provenientes de sectores más populares elaboraban flores para adornar las andas de las imágenes del Milagro y venderlas a los feligreses¹²⁷. Las mujeres también se relacionaban de manera especial con la imágenes, brindándoles cuidados y atenciones como el acto de vestirlas, realizado por las camareras, tarea que hacia 1710 desempeñaba Luisa de Alarcón con la figura de la Virgen del Milagro. Esta actividad tenía gran significación por las emanaciones benignas que como representación consagrada se le atribuía a una imagen y las cuales podían absorberse por quienes se ocupaban de ellas¹²⁸. En esta relación cercana con lo divino, otras mujeres iban más lejos, arrogándose "*revelaciones y familiar trato con Dios*"¹²⁹, ostentando la condición de beatas, como Margarita de la Cámara, muy vinculada a los padres jesuitas¹³⁰. La familia de la Cámara nos proporciona otro caso, representativo de feligreses y eclesiásticos emparentados e interactuando en las funciones religiosas, en lugares de culto en la campaña, muchas veces instituidos por ellos mismos y que recién posteriormente eran autorizados por los obispos. La realización de misas en el oratorio privado construido en la estancia de Pucará de Lorenza de la Cámara, hermana de la anterior, celebradas por su sobrino, el presbítero Manuel, en el último día de 1773 y primero del siguiente año, según el mismo declaraba, dio lugar a la comparecencia ante el vicario general. De acuerdo a las aclaraciones de Lorenza, su padre –Antonio de la Cámara- obtuvo licencia del obispo Argandoña, hacía quince años, para hacer misa y misión en el oratorio. Esto último implicaba que el miso tenía condición de público¹³¹. Fallecido su padre,

¹²⁶ Fogelman, Patricia. "Coordenadas...", op. cit., p. 128.

¹²⁷ AGN, VII, 653. Culto, Reflexiones antecedentes, 1793.

¹²⁸ Fogelman, Patricia, "Simulacros...", op. cit.

¹²⁹ AGN, VII, 653. Culto...Reflexiones..., op. cit.

¹³⁰ ABHS, Fondo Gobierno, 1797-1799, Caja 16 A, Informe de la Tesorería principal al gobernador intendente, 16 de marzo de 1797.

¹³¹ Lorenza de la Cámara perteneció a la elite local. Su padre había sido encomendero de Chicoana y Atapsi y su madre Gregoria Ruiz Elizondo descendía de Miguel de Elizondo, capitán en la guerra calchaquí y encomendero. La familia contaba con una fortuna importante. Cf. Hernández, Yanina, "Viuda mujer legítima que fui...". Los casos de Doña Lorenza y Doña Petrona de la Cámara", Ponencia presentada en las X Jornadas de Docencia e Investigación de la Escuela de Historia, UNSa, Salta, 2009.

“han tenido cerrado con llave el oratorio y habiendolo ella mandado a abrir, limpiar y vestirlo de nuevo el año pasado y buscado las licencias que se le ocurre estarán en un montón de papeles de su padre y de los maridos que ha tenido, no las ha podido hallar y por este motivo se presento de nuevo al dr. dn. Joseph Domingo de Frías provisor y vicario general del obispado. Decidio celebrar en el oratorio las dos misas que se hallaban declaradas [...] Y que ella y la familia de su casa oyeron las misas y ninguna otra persona...”

Es posible que la licencia habilitara al oratorio durante la vida del fundador, por lo que correspondía que Lorenza la solicitara nuevamente. Más allá de ello, la situación da cuenta de las oportunidades que el calendario religioso ofrecía a la iniciativa de los feligreses. Se trataba de comportamientos que eran visualizados como *“atrevidos y excesos cometidos contra la jurisdiccion ordinaria episcopal”*¹³², en un intento de mayor fiscalización de la autoridades eclesiásticas a fines de la centuria¹³³. En este control hay otra cuestión que tiene particular interés en la situación de Lorenza, a partir de las libertades que alcanzó en una sociedad patriarcal donde la mujer –especialmente la de la elite- estaba sujeta a la autoridad masculina. Lorenza “logró ser una de las pocas viudas –sino la única- que administró la fortuna familiar”, tarea en la que tuvo éxito, constituyéndose en una mujer de gran influencia en la sociedad local, y que por ello mismo generó no pocas envidias y recelos¹³⁴.

Ahora bien, esa presencia y participación de mujeres encumbradas y de estancieros, hacendados, comerciantes y funcionarios en los cultos hacia las advocaciones mencionadas no debe hacernos pensar que éstas eran exclusivas de la elite. Aun cuando ello no impidió que se manifestaran cuestiones vinculadas al estatus y el reconocimiento social, donde la piedad junto “a la fe, la oración y los sacramentos” era “una cuestión social, [representando] una variable de prestigio” para los miembros de la elite¹³⁵; pudimos observar que las imágenes permitían usos y funciones múltiples y que las festividades a las que daban lugar generaban una participación social variada. Si bien hubo intensiones expresas para señalar fiestas propias de determinados grupos –

¹³² AAS, Carp. Autos, Auto del Provisor y vicario general D. D. Domingo de Frías sobre q no se celebren misas en oratorios privados, 25 de marzo de 1774.

¹³³ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., p. 172.

¹³⁴ Hernández, Yanina, “Viuda...”, op. cit.

sanción ya contemplada por los concilios limenses de principios del XVII-, no todas ellas funcionaron de forma excluyente. En el caso de la del Milagro luego de su institucionalización por el cabildo, se enunció que era de guarda para los españoles, pero la festividad llegó a incluir a otros estratos más modestos y diversificados, como lo indicaba la presencia de disciplinantes de especiales características:

*“que se imposibilitaban por quince o veinte dias de continuar en sus trabajos de cultivar la tierra los Labradores, y los qe. no lo son no pueden cumplir por aquellos dias, las obligaciones de sus conchavos, ni los Artifices menestrales travabar en sus oficios... ”.*¹³⁶

Así como la tendencia entre los fieles a la hora de testar era combinar diferentes devociones¹³⁷, también en vida la devoción hacia una imagen no excluía las otras. ¿Cómo se construía entonces la diferenciación? A partir del ejercicio de ciertas funciones, la ocupación de determinados lugares, los tipos de aportes y algunos comportamientos.

Las participaciones en las instancias de celebración dejaban además traslucir claramente el papel de reafirmación de las jerarquías y diferenciaciones sociales que adquirirían las ceremonias. La asistencia del cabildo en forma corporativa a las funciones implicaba toda una serie de elementos suntuarios como el concurso de los maceros que portaban las insignias de la institución¹³⁸ y la construcción de bancas con *“asientos y espaldares forrados en suela para que se diferencien de las demas del publico y se consulte a la mayor decencia del cuerpo”*¹³⁹. No sólo los cabildantes tenían lugares señalados en el templo. También algunas mujeres de la elite contaban con *“bancos rotulados”* durante las funciones del Milagro¹⁴⁰. A esto se sumaban un conjunto de prácticas, cuya falta de observación generaba en varias oportunidades conflictos de

¹³⁵ Caretta, Gabriela, *Las capellanías...*, op. cit., p. 37.

¹³⁶ Prohibición para disfrazarse..., op. cit.

¹³⁷ Barral, María Elena, *De sotanas...*, op. cit., pp.198-200; Miller Astrada, Luisa y María del Rey y del Moral, “Salta”, op. cit.

¹³⁸ ABHS, Fondo Gobierno, 1799, Caja 16 A. Cuenta y Data, N° 31: Pedido de los maceros Lucas Ugarte y Francisco Gutierrez al cabildo, Salta, 26 de diciembre de 1799.

¹³⁹ ABHS, Fondo Gobierno, 1797-1798, Caja 16. Aprobación del gobernador Intendente para la construcción de dos bancas, Salta, 14 de marzo de 1798, y 1797-1799, Caja 16 A Cuenta y data, Cuenta de don Miguel Gomez Alcalde ordinario de primer voto, Salta, 17 de abril de 1799.

¹⁴⁰ AAS, Carp. Autos, Ordenando q ninguna persona tenga lugar determinado en el templo, 6 de setiembre de 1764.

ceremonial entre autoridades políticas y religiosas, por ejemplo la costumbre de que los curas salieran a recibir a los cabildantes a la puerta del templo y el suministro de cera de la mano de un eclesiástico, o entre los propios sacerdotes por la preeminencia de lugares¹⁴¹ que en fiestas como la del Milagro adquirían singular importancia. Como señala Juan Carlos Garavaglia, no se trataba de cuestiones nimias sino de elementos que resultaban centrales a la estructura del poder y para la cohesión del mundo colonial¹⁴².

Un calendario religioso tan abigarrado no siempre era observado. A pesar de la estatuida asistencia de los capitulares a las fiestas de tabla, éstos a veces no cumplían con la obligación. Fue lo que ocurrió a principios del decenio de 1790 en las fiestas de Corpus y San Francisco de Asís que tuvieron lugar en las instalaciones de los franciscanos¹⁴³. Incluso, varias de estas festividades de tabla no lograban atraer la concurrencia de los vecinos, pues entre una nómina de pedidos elevados por el procurador en 1785 se encontraba precisamente uno de este tenor¹⁴⁴. O bien, las fiestas que celebraban a advocaciones que no estaban incluidas entre las votivas –como la Virgen del Rosario – y que eran realizadas en viviendas particulares –casa de Martínez de Tineo– se superponían a las del calendario oficial, sustrayendo la asistencia de los capitulares¹⁴⁵, lo cual advierte también acerca de las preferencias devocionales. A veces las disputas por ceremonial entre los curas de la matriz y los cabildantes daban lugar a la queja de estos últimos por las obligaciones que el ayuntamiento debía afrontar en algunas fiestas religiosas, especialmente en las establecidas por el clero secular como el Corpus¹⁴⁶. Todo esto tiene que ver con los sentidos diferentes y la importancia diferencial que los feligreses le asignaban a las fiestas. Es importante tener en cuenta que los sentidos inicialmente atribuidos a ciertos advocaciones no permanecieron inalterables, como lo indican los casos de la Viña o Nieva. También San Bernardo, quien al tiempo que protegía a los partidarios de la frontera, se convirtió en “*patrón de los países del Chaco*” durante la expedición reduccional y exploratoria concretada en

¹⁴¹ Representación del cabildo al gobernador Matorras Salta, 10 de junio de 1773 (Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 171-173) AAS, Carp. Autos, Auto del obispo Moscoso contra el cura Zavala por preferencia en la silla magistral con el vicario Isasmendi, 8 de julio de 1805.

¹⁴² Garavaglia, Juan Carlos, “El teatro de poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial”, en Boletín Ravignani, N° 14, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1996, p. 8.

¹⁴³ AGN, VII, 653. Culto... Notas de Fray Pacheco Borges, Salta, 1793.

¹⁴⁴ ABHS, Fondo Gobierno, 1785-1786, Caja 7. Expte. 23, 1785, Asunto: Legajo de los asuntos relacionados con el manejo del ramo de propios, f. 10.

¹⁴⁵ AGN, VII, 653. Culto... Notas de Fray Pacheco Borges, Salta, 1793.

¹⁴⁶ Representación del cabildo..., op. cit., p. 171-173.

1774 por el gobernador Gerónimo Matorras¹⁴⁷. Mientras los curas rectores consideraban a las festividades relacionadas con el culto crístico de particular significación, como lo era sacar a la “*Divina Magestad sacramentada las puertas puertas de su iglesia en los dias dedicados a su renovacion*”, entre los hombres españoles era “*notorio y publico desprecio e ingratitud*”, mientras que destacaba que “*solamente la gente plebe manifiesta su agradecimiento con su debota asistencia*”¹⁴⁸. Diferente fue la situación de la fiesta del Milagro que había logrado conformarse en “*una de las mayores solemnidades y de mas concurso que hay en la ciudad, acudiendo toda la jurisdicción a visitar a esta Divina Señora*”¹⁴⁹.

3- Un caso: El culto del Milagro. Memoria cultural y dialogismo

Si bien desde 1692 la advocación del Milagro integró el calendario local, no puede a partir de la continuidad la importancia devocional que se observa hacia fines del siglo XVIII. Fue para esa época cuando las celebraciones del Milagro atraían especialmente a devotos de toda la jurisdicción de Salta, incluida la campaña y también de Jujuy¹⁵⁰. Dada la concurrencia de gran cantidad de asistentes, la novena se rezaba en la mañana y en la tarde, y las celebraciones de misas y confesiones continuaban durante toda la jornada. Hacia 1772, Filiberto de Mena sostenía que no se consideraba cristiano

¹⁴⁷ Diario de la expedición hecha en 1774 a los Países del Gran Chaco desde el fuerte del Valle por Don Jerónimo Matorras, Gobernador del Tucumán. Cf. Angellis, Pedro de, *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*, T. 8º, Vol. A, Plus Ultra Buenos Aires, 1972, p. 77. Si bien la veta guerrera de San Bernardo no desapareció, con esta designación se rescataban las condiciones positivas del espacio chaqueño y de sus pobladores, las que quedaron demostradas en el tratado celebrado entre el cacique mocoví Paykin y el gobernador Matorras. El tratado evidenciaba la capacidad de agencia de algunos grupos chaqueños en cuanto a las posibilidades de negociación con los hispanos, la cual venía verificándose en la frontera y desde unos años antes en la misma ciudad, hacia donde se acercaban indios mataguayos para convenir su trabajo en las tareas estacionales de la cosecha, en obras públicas o en casas particulares (Declaración de un grupo de Oficiales en la casa de D. José Arias Rengel, Teniente General, Justicia Mayor y Capitán a guerra de la Ciudad de Salta y su jurisdicción. Salta, 6-12-1760 -Cf. Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones...*, op. cit., p. 368; Diario de la expedición reduccional del año de 1780 del Virrey de Buenos Aires a cargo de su ministro D. Francisco Gabino Arias, coronel del Regimiento de Caballería San Fernando -Angellis, Pedro de, *Colección ...*, op. cit., T. 8º, Vol. B, p. 46.)

¹⁴⁸ AAS, Carp. Autos, Auto del Juez Ecclo. Mtro. Dr. Fco Castellanos ordenando la clausura de casas de negocios y de juegos en los domingos y que los hombres concurran a las misas de Renovación y a la explicación de la Doctrina, 1761.

¹⁴⁹ AGN, VII, 653. Culto.... Auto del Vicario Pedro Chavez y Abreu, Salta, 16 de setiembre de 1712.

¹⁵⁰ AGN, VII, 653. Culto.... Varias reflexiones sobre el Milagro antecedente, Salta, 1793; ABHS, Fondo Juzgado 1º Instancia, Carpeta N° 2, 1713, Expte. N° 2. Asunto: Bernardino Pereyra Padilla sobre posesión de más tierras (Departamento de Campo Santo); Carpetas Fantasmas. Año de 1761. Auto del Obispo Argandoña concediendo Indulgencias en las 40 horas del día de Nuestra Señora del Milagro.

al que no confesaba y comulgaba en estos días¹⁵¹. Esto daba cuenta de la importancia que había alcanzado la devoción, llegando no sólo a delinear una difusión social y espacial considerable, sino también a revelar la condición que ostentaba en las representaciones en cuanto a la preservación de la comunidad local. Hay que tener en cuenta que entre los cultos de patronato, éste reunía una serie de elementos favorables que pudieron contribuir a ello como la mediación especializada en la protección de fenómenos potencialmente destructivos como los temblores y terremotos, la posibilidad de lucrar indulgencias de forma lícita para la remisión de pecados y sacar almas del purgatorio, con lo cual se relacionaba directamente con las posibilidades de salvación individual y comunitaria. Dentro de la novena se tomaban los tres últimos días -13, 14 y 15 de setiembre- para conmemorar los temblores y las actividades devotas y piadosas realizadas en 1692. Estos días contaban, hacia 1761, por concesión del obispo Argandoña, con un jubileo de 40 horas durante el término de diez años, el cual fue ratificado en 1789.

Hacia la segunda parte de la centuria la devoción que despertaban las imágenes de la Virgen y el Cristo -especialmente la primera- y la importancia que habían adquirido las actividades culturales relacionadas con estas figuras llevaron a la necesidad de elaborar una novena con oraciones compuestas especialmente en su honor para acompañar los ejercicios de piedad desarrollados durante las solemnidades. La *Novena de María Santísima del Milagro y Jesús Crucificado*¹⁵², escrita por el presbítero Francisco Javier Fernández¹⁵³ en 1760, fue presentada al entonces obispo del Tucumán, Miguel Argandoña, aprovechando su estancia en la ciudad en oportunidad de la visita pastoral. El prelado la derivó para su revisión al censor local, el padre rector del colegio de los jesuitas -Ignacio Javier Leiva-, quien la aprobó rápidamente. Probablemente la novena circuló en forma manuscrita, ya que su primera publicación por la Real Imprenta de Niños Expósitos de Buenos Aires data de 1787¹⁵⁴. La especificidad que implicaba la existencia de un texto propio para rezar durante las celebraciones posibilitaba la reproducción de los aspectos más sobresalientes a los que remitía la advocación del

¹⁵¹ Mena, Filiberto de, "Fundación...", op. cit., 333.

¹⁵² Trabajamos con la Novena escrita en 1760 y que se encuentra publicada en la obra de Toscano (1901). La que se reza actualmente contiene varios agregados que datan de principios del siglo XX y que se suman a las oraciones que deben rezarse todos los días.

¹⁵³ Presbítero nacido en Salta, recibió sus órdenes en el Colegio de Monserrat de Córdoba y fue párroco de la doctrina de Humahuaca entre 1768 y 1783. Cf. Cornejo, Atilio, *Historia...*, op. cit.

Milagro. Es por eso, que pensando en su función socio-comunicativa como texto, visualizamos a la Novena como un fenómeno semiótico, portador de significados y de una memoria cultural colectiva que condensa aspectos de la historia religiosa local y de la historia de la salvación.

Luego de los escritos producidos a fines del XVII y en la primera mitad del XVIII, este texto le confería unidad al relato de la salvación de la ciudad inserto en una concepción cristiana de la historia de la humanidad como historia de la redención. Las representaciones y los significados que integraban la tradición del Milagro eran ratificados cada año por los predicadores, en las festividades locales mediante los sermones sobre el “*asunto del Milagro*”¹⁵⁵. Esto nos lleva a considerar al texto de la Novena en su naturaleza semiótica por la capacidad desplegada para “actualizar unos aspectos de la información depositada en él”¹⁵⁶, que en este caso eran las circunstancias de la salvación de la ciudad y de sus habitantes en el año 1692. Esta capacidad del texto se mantuvo incluso al pasar de un contexto a otro, ya que al ser rezada actualmente durante las celebraciones del Milagro, observamos –como ya señalaba Iuri Lotman para ciertos textos que pueden conservarse y ser actualizados¹⁵⁷- que la Novena actúa como un informante que es trasladado en el campo cronológico de la cultura a una situación comunicativa nueva¹⁵⁸. Incluso las dos imágenes del Milagro continuaron actuando de esta forma, a través de los pedidos de auxilio que generaron en los fieles ante movimientos telúricos acaecidos en los siglos posteriores.

Ligada a la memoria de la cultura, la Novena restauraba el recuerdo y simbolizaba y singularizaba la inscripción de la historia local en el esquema de la salvación. En esta generación de sentidos incidió con gran peso la simbología cristiana y el contexto hispanoamericano. Tal conversión en un símbolo de la cultura tenía vigencia en conjunción con las imágenes del Milagro y la valoración social que éstas últimas ostentaban a fines del siglo XVIII cuando la confesión y comunión de los fieles durante su festividad se encontraban entre las obligaciones que todo buen cristiano

¹⁵⁴ *Novena de María Santísima del Milagro y Jesús Crucificado*. Cf. Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., pp. 305-317.

¹⁵⁵ AGN, VII, 653, Función del Milagro, Fray Pacheco Borges, 16 de setiembre de 1800.

¹⁵⁶ Lotman, Iuri, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Frónesis Cátedra, Universitat de València, Madrid, 1996, p. 80.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 157.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 81.

debía cumplir¹⁵⁹. Esto nos remite al enfoque dialógico que emerge de los planteos de Mijail Bajtin respecto al sujeto en su relación inseparable con la sociedad¹⁶⁰. Un sujeto que está “confrontando en el lenguaje con las otras voces que lo habitan y también, en el discurso, como trama configurativa de lo social, con *otros* -interlocutores, destinatarios, receptores-, en una relación intersubjetiva de diferencia y simultaneidad”¹⁶¹. Aquí también queda en evidencia uno de los rasgos que Lotman le atribuye a los símbolos, la capacidad de atravesar verticalmente la cultura, “viniendo del pasado y yéndose al futuro”, transformándose en un mecanismo de la memoria de la cultura que aparece en la memoria del escritor y revive en un texto nuevo¹⁶². Desde la perspectiva del auditorio, que en el caso del Milagro se materializaban a través de los feligreses lectores-oyentes que leían, escuchaban y rezaban la Novena, el texto como “mecanicismo sugeridor de la memoria” asumía la forma de reminiscencia a través de lo que los fieles conocían por tradición oral de la historia de la imágenes y por el simbolismo evangélico de la historia de la salvación. Estas relaciones entre el texto religioso y su auditorio permiten visualizar a la Novena en su funcionamiento pragmático, es decir en lo que para el teórico ruso son aquellas relaciones donde resulta notorio que existe una coincidencia entre los códigos del remitente y el destinatario¹⁶³, quienes comparten elementos comunes que hacen posible la comunicación del mensaje religioso. A su vez, la condición de la Novena como fenómeno semiótico permitía generar otros procesos de comunicación a través de la elaboración de nuevos textos que actualizaban este modo de significación, como eran los “*panegiricos*” de los clérigos seculares y religiosos, “*los oradores mas Literatos*” que participaban en las celebraciones y “*funciones morales de noche, hasta que se concluyen las festividades*”¹⁶⁴:

“No olvidéis que el Señor ha puesto todos los tesoros de su misericordia en manos de María; y que no solamente la ha hecho depositaria de ellos, sino también dispensadora liberal y generosa. Pero se muestra incomparable bajo el título del Milagro con unos hijos á quienes ya ha sellado con el escudo de sus prodigios, con el pacto de eterna

¹⁵⁹ Mena, Filiberto de, “Fundación...”, op. cit., 333.

¹⁶⁰ Zabala, Iris, *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

¹⁶¹ Arfuch, Leonor, “Dialogismo”, en Altamirano, Carlos (dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 64.

¹⁶² Lotman, Iuri, *La Semiósfera...*, op. cit., p. 147.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶⁴ Mena, Filiberto de, “Fundación...”, op. cit., p. 332.

*alianza, y de quienes se puede decir: -Vosotros no me elegisteis, sino yo os elegí á Vosotros”.*¹⁶⁵

Como ya vimos en otro capítulo, esta representación de la salvación por voluntad de Dios se construyó a través de unas imágenes que adquirieron la condición de localidad como uno de los rasgos definatorios. El Cristo Crucificado y la Inmaculada Concepción se convirtieron en representativas de una religiosidad local con los hechos desatados por el terremoto, pasando a ser semantizados entre los habitantes de la ciudad como las imágenes “*del Milagro*”, sobre todo la Virgen. En función de esa centralidad de la imagen mariana nos resulta de utilidad considerar la dimensión comunicativa dialógica del culto a través de la Novena, en tanto ésta opera siempre en un contexto histórico y sociocultural. El término dialogismo tiene sus orígenes en las teorías bajtianas sobre la polifonía del lenguaje, a partir del cual es posible evocar las relaciones de un texto con otros textos que lo preceden¹⁶⁶. Aún cuando el concepto ha alcanzado difusión en las últimas décadas, como fenómeno textual está presente desde siempre en la escritura¹⁶⁷. Es por ello que se puede hablar de una polifonía de voces en la Novena, presentes a través de la alusión como “hablar insinuante, o por enigmas”, “un dar a entender”, apelando a conocimientos verdaderos o supuestos del destinatario, a su cultura”. De esta manera, el presbítero Fernández introdujo “el discurso de otro[s] en el propio discurso, de otra manera”, introdujo “la voz de otro locutor, reproduciendo sus palabras directamente o sintetizándolas, reelaborándolas, reformulándolas...”¹⁶⁸. Tenemos así que en sí misma como texto y como “escritura de una práctica” -la práctica orante-, la Novena contribuía a la construcción de significados apelando a los conocimientos almacenados en la memoria de los fieles cristianos.

La Novena está dedicada eminentemente a la Virgen, con rogativas para cada uno de los nueve días y las cuales desarrollan los atributos *de su pureza* -Cielo, Sol,

¹⁶⁵ Fragmento de la Oración panegírica del orador Dr. Manuel Antonio Acevedo, pronunciada el día 14 de setiembre de 1797, en la iglesia matriz. Cf. Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., p. 140. Lamentablemente, no se han conservado sermones relacionados con la devoción del Milagro durante la colonia ni del siglo XIX.

¹⁶⁶ Desde la crítica literaria, Julia Kristeva caracteriza al texto como “un cruce de superficies textuales, un diálogo de varias escrituras: del escritor, del destinatario o de los personajes, del contexto cultural anterior o actual”. Cf. Ostria González, Mauricio, “Fundamentos lingüísticos de la intertextualidad en el discurso literario”, en *Revista etc. Club Semiótico*, N° 4, Córdoba, 1992.

¹⁶⁷ Martínez Fernández, José E., *La intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 88.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 88.

Estrella, Arca del Testamento, Paloma, Jardín cerrado, Puerta del Cielo, Fuente de aguas vivas y Trono. Al final incluye un poema titulado “*Doce Estrellas del Cielo de María*”. Sólo dos oraciones, una introductoria y otra para rezar todos los días, están destinadas a Cristo. En ellas se destacan las alusiones históricas que remiten a 1692, como los sentimientos de culpa por las ofensas cometidas, el ruego de misericordia, la intensión divina de castigar a la ciudad de Salta con los terremotos y de perdonarla luego de la intercesión de la Virgen. La lectura del texto revela una amplia diversidad de alusiones y citas provenientes de la Biblia y de algunos escritos de los primeros Padres de la Iglesia¹⁶⁹. De la Biblia, el presbítero Fernández recrea los pasajes que le permiten fundamentar las ideas de pecado y redención universal aplicadas a Salta, mientras que el recurso preferencial a una variedad de alusiones pertenecientes a los primeros Padres que contribuyeron a la constitución del pensamiento cristiano probablemente obedezca al hecho de que la mariología había alcanzado un desarrollo notable en las postrimerías de la patrística. Ello se observa especialmente en Oriente con la Iglesia bizantina que comenzó a honrarla como virgen, madre de Dios e intercesora¹⁷⁰. En cuanto a los textos bíblicos, las referencias del sacerdote salteño aluden tanto a los libros del Antiguo como del Nuevo Testamento¹⁷¹. Entre los teólogos de principios del siglo IV se encuentra San Epifanio¹⁷², quien tomó una serie de figuras bíblicas y las adjudicó a la Virgen, incorporándolas en una *Homilía sobre la Alabanzas de la Madre de Dios*¹⁷³. Este texto incluye ocho de los nueve atributos que desarrolló Fernández -cielo, sol, arca, paloma, jardín cerrado, puerta del cielo, fuente y trono. Asimismo, la lectura dialógica remite a otros de estos padres y a sus obras sobre la Virgen María. Los siguientes son los que cita el padre Dante Bernacki en su libro:

- San Ambrosio¹⁷⁴, siglo IV: *Tratado de las Vírgenes, Exposición del Salmo CXVIII, Himno Ambrosiano, La institución de la Virgen y la perpetua virginidad de María Santísima*).
- San Jerónimo, siglo IV: *Sermón de la Virgen al pie de la Cruz, La Ascensión*.

¹⁶⁹ Bernacki, Dante Pbro., *Los Atributos de la Virgen del Milagro*, GOFICA, Salta, 1996, p. 7.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹⁷¹ Del Antiguo Testamento: Pentateuco (Génesis, Éxodo, Números), Profetas (Samuel, Isaías, Ezequiel), Los Demás Escritos (Salmos, Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Ester); del Nuevo Testamento: Los Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas Apostólicas, (Colosenses, Hebreos) y Cartas Católicas (San Pedro, San Juan). Cf. Bernacki, Dante Pbro., *Los Atributos...*, op. cit.

¹⁷² Nacido en la isla de Chipre en el 310 o 315, fue teólogo y obispo en Constancia. Falleció en el año 403. escribió un tratado sobre la vida de la Virgen.

¹⁷³ Esta homilía se encuentra incorporada en el texto de Bernacki.

- San Cirilo¹⁷⁵, siglo V: *Homilía de San Cirilo en el Concilio de Éfeso*¹⁷⁶.
- San Germán de Constantinopla¹⁷⁷, siglos VII y VIII: *Homilias de la Dormición y Asunción corporal de María al Cielo*.
- San Bernardo¹⁷⁸, siglo XII: *Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María*.

Esta utilización de argumentos y citas bíblicas, y las referencias a teólogos y Padres de la Iglesia aplicadas mediante adjetivaciones de una advocación americana de la Virgen no fue exclusiva de Salta durante el período colonial. En realidad, la aplicación en el caso del Milagro fue más bien tardía, comparada con otras de Hispanoamérica, como la renombrada Virgen de Guadalupe en Nueva España. Allí, el sacerdote mexicano Miguel Sánchez recurrió a este tipo de argumentos y citas en la primera mitad del siglo XVII, nucleándolos en un proyecto más ambicioso y elaborado como fue el escrito de historia e interpretación teológica sobre el culto de la Virgen de Guadalupe: *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México (1648)*¹⁷⁹. Teniendo en cuenta que se trató de una Virgen cuya devoción fue muy reconocida en la sociedad colonial, no es nada improbable que Fernández hubiera accedido a la lectura de este texto. En el caso de Salta, los textos aludidos aportaban los elementos necesarios para ratificar las interpretaciones localmente sancionadas, explicando los acontecimientos a la luz de la historia bíblica de la salvación, donde la actuación de la Virgen era comparable a la de Ester, el personaje femenino que liberó al pueblo judío de sus enemigos¹⁸⁰:

¹⁷⁴ Obispo de Milán. Escribió sobre María defendiendo su virginidad, que ella representa a la nueva Eva y su condición como madre de Dios. Murió en el año 397.

¹⁷⁵ Patriarca de las iglesias del Egipto romano desde el año 412. Preciso teológicamente la maternidad divina de la Virgen

¹⁷⁶ La homilía está publicada en Plaza, José Antonio, *San Cirilo de Alejandría. Defensor de la maternidad de María*, Fundación Instituto de Teología, La Plata, 1979, pp. 26-27.

¹⁷⁷ Vivió entre las postrimerías del siglo VI y principios del VIII. Obispo de Constantinopla. A través de una teología desarrollada en siete homilias confiesa e interpreta la fe de la iglesia en la presencia de María en la liturgia.

¹⁷⁸ Nació en 1091 y murió en 1153. Se abocó a la vida monástica y creó la orden del Cister en Francia. Fue uno de los fundadores de la mística especulativa medieval y se destacó por sus dotes de orador, la elocuencia en disputas doctrinales, como árbitro de conflictos y la prédica de la segunda cruzada de 1114 llevada a cabo contra los turcos. En una serie de sermones expuso los principales misterios acerca de la vida de la Virgen María (natividad, mediación universal, asunción). Cf. Gilson, Étienne, *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1975, p. 278).

¹⁷⁹ Brading, David, *La Virgen...*, op. cit., pp. 95-128.

¹⁸⁰ Ester, 7. 1-10; 8. 1-11.

“María Purísima del Milagro que con tierno amor te inclinasteis á pedirle á tu Soberano Hijo, cuando enojado por nuestras culpas, quiso destruir la Ciudad de Salta con aquellos espantosos terremotos, y vos cual otra hermosa Ester, mudando de colores, pedisteis por la libertad de ese pueblo [...]”¹⁸¹

Las meditaciones del autor salteño reafirman la participación de María como intercesora y corredentora, como así también la acción salvadora de su Hijo, acudiendo a la memoria cultural construida alrededor de los sucesos del Milagro: el olvido del Cristo, los terremotos, la súplica generalizada, las circunstancias relacionadas con la efigie mariana, la procesión del Cristo, la reafirmación de Salta como ciudad escogida. Estas recreaciones se sustentaban en las informaciones documentadas, en la tradición oral, en el simbolismo evangélico y en la recuperación de tipos iconográficos que el arte barroco había tomado especialmente del Antiguo Testamento y el Apocalipsis para elaborar la simbología de la Inmaculada Concepción que caracteriza a sus representaciones escultóricas y plásticas. Esta simbología se plasmó a través de la representación de María Inmaculada coronada de estrellas, la serpiente, las escenas de la fuente, el jardín cerrado, el dragón aplastado a sus pies y la Virgen suspendida en el aire, entre otros. Por su parte, el presbítero Fernández aplicó esa simbología mediante la palabra, dando lugar a la intersección de la imagen con el texto¹⁸². Ello ocurre de esta manera porque el enunciado tiene una existencia material:

¿Podría hablarse del enunciado si no lo hubiese articulado una voz, si en la superficie no se inscribiesen sus signos, si no hubiese tomado cuerpo en un elemento sensible y si no hubiese dejado rastro –siquiera por unos instantes– en una memoria o en un espacio? ¿Podría hablarse de un enunciado como de una figura ideal y silenciosa? El enunciado se da siempre a través de un espesor material...¹⁸³

Ya con los testimonios de 1692 tuvimos oportunidad de abordar empíricamente ese recurso conjunto a la imagen y la escritura, la expresión del símbolo “en forma verbal-visual sincrética”¹⁸⁴, que por cierto no fue para nada ajena al cristianismo tridentino y barroco producto de la contrarreforma católica¹⁸⁵.

¹⁸¹ Novena..., p. 306.

¹⁸² Lotman, Iuri, *La Semiósfera...*, op. cit., p. 153.

¹⁸³ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, p. 131.

¹⁸⁴ Lotman, Iuri, *La Semiósfera...*, op. cit., p. 154.

¹⁸⁵ Mayer, Alicia, “El culto...”, op. cit.

Comenzamos con un repaso acerca del calendario religioso y las fiestas de Salta. Ello permitió observar la continua conformación de una religiosidad local. Aunque en este tramo del recorrido tal vez sería más adecuado hablar de religiosidades locales, teniendo en cuenta los contextos múltiples y simultáneos que fueron construyendo esas religiosidades entramadas, mestizadas, entre el imaginario traído por los españoles y los de vertiente andina. Asimismo, intentamos dar cuenta de la estrecha imbricación existente entre los procesos sociales y el surgimiento de estas formas de expresión de lo religioso. La participación de los agentes en la organización y consolidación de determinadas festividades, resultaron la otra variable imprescindible en estas consideraciones. Habiendo presentado un panorama general no interesó abordar algunos casos, de manera de dar visibilidad, por un lado a las especificidades, las recepciones y resignificaciones de imágenes y prácticas entre la población local; y por otra parte, la posibilidad de construcción de una memoria cultural, concretamente desde la comunicación dialógica en torno a la devoción y las imágenes del Milagro.

CAPÍTULO 5:

LOS CULTOS RELIGIOSOS EN LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL Y POLÍTICA

Hasta aquí vimos las manifestaciones múltiples de la religiosidad en la sociedad colonial, presente en la vida de los sujetos y de las comunidades, rigiendo y dando sentido a diversos comportamientos. En ello, una cuestión importante que queremos rescatar tiene que ver con la amplia difusión que alcanzó el culto mariano en la región desde el momento en que empezaron a consolidarse las sociedades criollas. En este capítulo continuaremos dentro del análisis centrado en las imágenes y las prácticas, haciendo hincapie en las devociones y sus usos, pero en referencia al culto mariano. Nos interesa avanzar en la relación entre los cultos religiosos y la conflictividad a fines del siglo XVIII y principios del XIX, para dimensionar las intervenciones desde los sectores de poder y los posibles cambios en las sensibilidades religiosas.

1- En tiempos de reformas y tendencias ilustradas

El período en cuestión nos sumerge en la tan mentada Ilustración, acerca de la cual Carlos Martínez Shaw señaló que llegó a constituir un “proyecto general” de alcances amplios. En tanto, quienes ocuparon los espacios de decisión, empapados de algunas ideas ilustradas trataron “de obtener el adelanto de la cultura y la reforma de la sociedad”¹, puede decirse que la ilustración también avanzó sobre las prácticas religiosas, o al menos algunos agentes las pensaron desde nuevas sensibilidades². Esta tendencia reformista de la política borbónica y el pensamiento ilustrado, tuvo sus manifestaciones iniciales en España durante la primera mitad de la centuria, y encontró cauces de expresión en aquellos espacios periféricos del imperio español en América,

¹ Martínez Shaw, Carlos, *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*, Historia 16, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p.8.

² Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia...*, op. cit.; Chiaramonte, Juan C., *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesial y cultura laica durante el Virreinato*, Puntosur editores, Buenos Aires, 1989.

que en cuanto a la religiosidad se hacen más visibles hacia los últimos decenios³. Es para estos momentos que, a través del tratamiento de determinadas representaciones de los cultos religiosos, es posible examinar algunas de esas vías de intervención en las prácticas religiosas y el grado de influencia o injerencia que pudieron alcanzar los postulados de una “ilustración católica” sobre las expresiones devocionales en la ciudad de Salta.

Una de las funciones desempeñadas por los cultos religiosos en las sociedades coloniales consistió en su utilización como formas de representación social. En este sentido, el período borbónico no supuso mayores cambios y los sectores dirigentes continuaron afianzando determinadas devociones. Sí es posible encontrar a otros personajes que contaban con una capital cultural⁴ importante, esgrimiendo una visión más crítica acerca de las formas de religiosidad⁵.

La Virgen de Nieva

En este contexto se inscribió el culto a Nuestra Señora de Nieva, una advocación que tenía a su imagen titular en el convento dominico de la localidad española de Santa María de Nieva. Su incorporación se produjo a partir de la celebración de un novenario en su honor en la iglesia matriz, a instancias del primer gobernador de la Intendencia de Salta del Tucumán, Andrés Mestre, del cabildo y el vicario a principios de 1787⁶. Los motivos esbozados por los promotores de la devoción se basaron en la protección que esta Virgen dispensaba en las descargas eléctricas, preocupación renovada a partir de accidentes fatales ocurridos durante tormentas en los años anteriores⁷. En la región de valles y serranías en la cual se encuentra emplazada la ciudad, el período de lluvias se extiende desde noviembre a febrero, y tanto el exceso como la falta de aguas solían dar

³ Punta, Ana I., *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1997.

⁴ En el sentido en el que Pierre Bourdieu lo utiliza cuando habla de “la acumulación primitiva del capital como monopolización total o parcial de los recursos simbólicos, religión, filosofía, arte, ciencia, a través de la monopolización de los instrumentos de apropiación de esos recursos (escritura, lectura y otras técnicas de desciframiento)”. Cf. *El sentido práctico*, Taurus Humanitas, España, 1991, pp. 210-211.

⁵ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia...*, op. cit.; Chiaramonte, Juan C., *La Ilustración...*, op. cit.

⁶ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit, pp. 345-359.

⁷ AGN, VII, 653. Documentos, Certificaciones, Despachos por lo tocante al voto que hizo la ciudad de Salta para festejar a N^a Sra de Nieva qe. se depositó en N^o Convento de San Diego.

lugar a rogativas⁸. Las descargas eléctricas durante las tormentas habían provocado las muertes de Pedro Castillo, vecino de la ciudad, y de sus hijas cuando regresaban de su estancia. Otro incidente igualmente trágico sucedió en los cercanos parajes de San Agustín y la Caldera, donde perecieron dos indios por las mismas causas. La caída de rayos ocasionó también destrozos en la torre y el techo de la iglesia de La Merced⁹. “... repitiéndose cada año en el referido tiempo estos desgraciados sucesos como la experiencia lo publica”, el gobernador intendente, el vicario y el cabildo acordaron la realización de un novenario de misas cantadas “en beneficio de la Santísima Virgen en su admirable advocación de Nieva como singular abogada contra este terrible azote”¹⁰. Su eficaz intercesión en tormentas posteriores impidió que se registraran nuevas desgracias que hubiera que lamentar, lo cual generó “el deber, a imitación de varias ciudades de España y del Reyno [de celebrar] perpetuamente cada año una fiesta votiva”¹¹. Argumentado a través de la eficacia y la imitación de lo obrado en la península, el procurador de la ciudad recomendó la conveniencia de celebrar perpetuamente a esta advocación en fiesta votiva todos los 20 de noviembre, con misa cantada, sermón y asistencia del cabildo, vecinos y habitantes de la ciudad; además de su jura como festividad de tabla¹².

Las acciones para promover la devoción continuaron los años siguientes. En agosto de 1788 se trasladó una réplica de la imagen¹³, “*tocada en su original de la Soterraña*” -nombre que identificaba a la advocación de Nieva del convento dominico¹⁴. La expresión no era un dato menor por cuanto contribuía a la consagración de la imagen que llegaba a su destino con certificaciones y despachos de este atributo. Esta réplica, traída por cuenta de Juan Nadal y Guarda, destacado comerciante peninsular de efectos de Castilla, avecindado en la ciudad¹⁵, tuvo un arribo que fue

⁸ La “*gran seca*” de 1780 llevó a que el cabildo y el procurador solicitaran rogaciones al patrón San Bernardo para aplacar “*el azote que nos amenaza y se digne consolarnos con el agua que deseamos para que fertilisen los campos y abundancia de las cosechas que necesitamos para el sustento común*”. Cf. AAS, Carp. Convento San Bernardo, El Cabildo y Procurador piden rogaciones del Gob^o Ecclo para conseguir la lluvia por mediación de San Bernardo, 16 de febrero de 1780.

⁹ Idem.

¹⁰ Fragmento del Pedido del Procurador, enero de 1787. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 346-347.

¹¹ Documentos, Certificaciones..., op. cit.

¹² Fragmento del Pedido, p. 347.

¹³ AGN, VII, 653. Donación y entrega real de la Imagen de Nuestra Señora de Nieva a este Convento de San Diego de Salta en el año de 1790.

¹⁴ Documentos, Certificaciones..., op. cit.

¹⁵ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit.

objeto de un solemne recibimiento. Un cortejo acompañó la entrada a la ciudad, del cual participaron “*los estantes y habitantes*”, el intendente, “*todos los tribunales*”, miembros del cabildo y las comunidades religiosas con sus respectivos santos: “*El clero sacó de la Matriz a los gloriosos San Felipe y San Bernardo; la Comunidad de la Merced a San Pedro Nolasco; y la Seráfica a San Francisco y Santo Domingo*”. El itinerario seguido implicó las visitas a los lugares centrales de culto, a manera de estaciones. Como una procesión, comenzó con la imagen “*puesta en una mesa altar, dos cuadras más allá del puente San Bernardo*” que conducía al ingreso hacia la ciudad, y continuó con la visita de las iglesias de la matriz, la Merced y San Francisco, donde habría de permanecer¹⁶. Esta ritualidad reforzaba la presencia simbólica de la Virgen de la Nieva, identificando participantes, marcando lugares y seleccionando otros intercesores celestiales, y a la vez permitía afirmar el prestigio y el reconocimiento de quienes promocionaban la devoción.

Recién en 1790¹⁷ Nadal y Guarda formalizó “*la entrega real de dicha imagen con los despachos y certificaciones*” al padre guardián del convento, estableciendo algunas condiciones:

“1° que el Padre Guardián y su comunidad tengan esta imagen como propia del Convento siempre que la empresten para alguna salida para la Iglesia Matriz cuando el Cabildo la pidiera para alguna publica rogativa.

2° que los gastos de su funcion corran por cuenta del Cabildo como Patronos Principales pero no para prestarla a que ande de iglesia en iglesia.

3° que en el caso de prestarla para alguna otra funcion pierda el Convento el derecho a ella y el Cabildo el patronato recayendo dicha Santa Imagen en la posesion de sus herederos.”¹⁸

Para solventar los gastos de la fiesta, debido a la escasez de los fondos del ramo de propios, se celebró un concordato entre los miembros del clero secular y regular, con la participación del cura rector más antiguo -Dr. Gabriel Gómez Recio-, el vicario foráneo -Dr. Alonso de Zabala-, el padre comendador del convento San Francisco -fray

¹⁶ Fragmento de la Relación del Gobernador Intendente Don Ramón García Pizarro, 5 de Diciembre de 1793. Cf. Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit, p. 348.

¹⁷ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit, p. 348.

¹⁸ AGN, VII, 653, Patronato.

Domingo de Aranzazu-, y el presidente del convento de Nuestra Señora de las Mercedes, -el padre Alonso de Zeballos¹⁹. Éstos establecieron que a cada comunidad le correspondía realizar tres días del novenario de misas cantadas, sin cobrar estipendios; mientras que el cabildo como patrón debía correr con la cera, el sermón, la música, el incienso y lo demás que fuera necesario²⁰. Se nombró también un mayordomo para la recolección de limosnas y cubrir el gasto de cera, posiblemente para aminorar en parte las erogaciones del cabildo. El nombramiento recayó en el tesorero de la Real Hacienda, Gabriel Güemes Montero, quien manifestaba “*particular devoción*” a esta Virgen²¹.

Lo actuado fue confirmado más tarde por obispo Angel Mariano Moscoso en 1791, quien resolvió que la festividad se celebre en la matriz, quizás en un intento para asignar mayor participación del clero secular en una devoción que aparecía controlada por los franciscanos. Al año siguiente, la comunidad franciscana se opuso a que la celebración fuera en la matriz, considerando seguramente que ello no tenía razón de ser dado que estaban a cargo de la imagen²². La renuencia de los franciscanos también se manifestaba respecto a la parte que les correspondía en la celebración de Desagravios del Santísimo Sacramento²³. Esto permite observar que fueron precisamente aquellos que debían ocuparse de las actividades litúrgicas quienes entraron en conflicto por el control del culto, producto quizás de rivalidades previas. Tal vez el conflicto generado tenía que ver con un avance de la comunidad franciscana en varias esferas de influencia. Luego de la expulsión de los jesuitas fue este grupo el que asumió las directrices en los ámbitos de la educación²⁴ y el control de las misiones²⁵. Y respecto a las expresiones religiosas en Salta, según lo plantea Sara Mata, se vislumbra que las familias que lograron ascender socialmente en el siglo XVIII aparecen vinculadas a la Tercera Orden Franciscana²⁶. Por un lado, se verificaba un acercamiento de la elite local hacia los franciscanos, especialmente de aquel sector bien posicionado con la nueva administración. Una forma de expresarla en el caso de Nadal fue la entrega de la imagen para que la “*tengan [...] como propia*” y que sólo la presten “*para alguna salida para*

¹⁹ Documentos, Certificaciones..., op. cit.

²⁰ Patronato, op, cit.

²¹ Documentos, Certificaciones..., op. cit.

²² AGN, VII, 653, Posición del Procurador de Salta.

²³ AGN, IX, 5-7-2.

²⁴ Benito Moya, Silvano, *Reformismo e ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Centro de Estudios Históricos “Prof. C. A. Segreti”, Córdoba, 2000.

²⁵ Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia...*, op. cit., pp. 105-125.

²⁶ Mata de López, Sara, *Tierra...*, op. cit.

la Iglesia Matriz cuando el Cabildo la pidiera para alguna pública rogativa”, es decir en caso de necesidad de la comunidad local. Al parecer Nadal estaba tratando de restringir los espacios de sociabilidad con la imagen, que dejara de andar “*de iglesia en iglesia*”, es decir, desde San Francisco hacia la matriz. Este recorrido de la Virgen seguramente se realizaba durante la procesión, ya que era práctica local observada en las festividades. Si bien sólo la tenemos registrada para San Francisco Javier y del Milagro, es probable que también ocurriera con las otras del calendario que eran de tabla. ¿A qué obedecía esta actitud excluyente de Nadal? No lo sabemos con certeza, dado que las fuentes no proporcionan más pistas. Es probable que fuera algo coyuntural, ya que en el momento en que formuló la cláusula de donación, el comerciante no formaba parte del cabildo o bien, que respondiera a algún pedido de los franciscanos para resolver la cuestión del control del culto. Por otra parte, para la orden de San Francisco, posiblemente la Virgen de la Nieva brindaba la oportunidad de contar con una devoción que llegaba con fama de milagrosa -y de ahí la importada de la condición de la réplica tocada en su original-, frente a los curas de la matriz, lugar de culto que ya contaba con otras devociones de este tenor -como la Virgen y el Cristo del Milagro- y otras también prestigiosas -como San Bernardo y San Felipe. Gabriela Caretta e Isabel Zacca sostienen que el clero consolida y manifiesta su capital simbólico como intermediario entre la ciudad terrena y la divina, lo cual logra presidiendo aquellos ritos que son imprescindibles en la sociedad. El conflicto por el control del culto de la Nieva no dejaba de ser importante desde el momento en que “para el clero, como grupo social, conservar o incrementar el capital simbólico obedece “a intereses tan vitales como las estrategias de sucesión o de fecundidad”²⁷. Sólo la intervención del obispo garantizó que los franciscanos acataran lo dispuesto, ya que los esfuerzos del cabildo para reafirmar lo pactado sobre la forma de celebración, fracasaron. Hasta la disposición diocesana, las celebraciones de Nieva se realizaron en la iglesia del convento franciscano. Mientras tanto, el clero secular adquirió una imagen propia de la advocación de Nieva. Ignoramos si con ello, la efigie entregada a los franciscanos dejó de asistir a la matriz. Lo cierto es que dos años después el obispo concedió 40 indulgencias por la participación en cada una de las actividades relacionadas con la festividad de Nieva en la matriz: el traslado de la imagen desde el convento hasta la esta

²⁷ Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “La muerte...”, op. cit.

parroquia, la asistencia a todos los días de la novena, a la misa, al sermón, a la procesión y durante el regreso de la efigie al convento²⁸.

El obispo incorporó otro cambio mandando que la fiesta fuera trasladada al último domingo de noviembre. Ésta última disposición respondía a un “criterio de utilidad”, por el cual procuraba no aumentar el crecido número de días festivos ya que ocasionaban un *“grave mal a la monarquía y principalmente a los que usan de sus manos”*, respetando lo establecido por el Breve de Benedicto XIV²⁹. En este sentido, la devoción era percibida como un medio para empezar a difundir una piedad “más ilustrada” desde las esferas de poder, observado en el principio de utilidad que aparece atravesando las preocupaciones del obispo.

También en Córdoba, la otra capital de intendencia y sede del obispado, llegó una imagen de Nieva mandada a traer en 1795 por el obispo Angel Mariano Moscoso. Igualmente, las *“muchas muertes y ruinas que ocasionan los rayos”* fue la preocupación que dio pie para institucionalizar la nueva devoción. Su arribo también estuvo rodeado de la ritualidad que observamos en Salta, siendo conducida en procesión hacia la catedral³⁰. El gobernador intendente, marqués de Sobremonte, y el cabildo acordaron celebrar la festividad³¹, jurándola como Patrona y Protectora³². Nuevos alicientes para la devoción provinieron de Ambrosio Funes, emparentado con una distinguida familia local –Allende- y miembro del cabildo, quien conjuntamente con Moscoso pagó los gastos ocasionados por la construcción del altar de Nuestra Señora de Nieva³³. Su contribución piadosa fue en agradecimiento a la protección que su hermano Gregorio, arcediano de la catedral, recibió de la Virgen, en ocasión de la caída de un rayo que dañó parte de su dormitorio³⁴. Más tarde, Moscoso también encargó en Madrid

²⁸ AGN, VII, 653, Indulgencias p^a la procesión de Nra Sra de Nieva en Salta.

²⁹ AGN, VII, 653, El Ilustrísimo Sr Obispo confirma y muda el día de la fiesta y manda que esta se celebre en la Matriz, 1794.

³⁰ Altamira, Luis, “Génesis del culto a Nuestra Señora de Nieva o la Soterraña”, en *Cuaderno de Historia*, N° XIV, Instituto de Estudios Históricos Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1947, p. 13-37.

³¹ Archivo Histórico de Córdoba, Gobierno, Caja 16, Carpeta 5. Legajo 11, 1795: Nota del Obispado sobre se encargue un busto de Nuestra Señora de Nieva; y Legajo 14: 1795: Sobre la fiesta de Nuestra Señora de Nieva.

³² Altamira, Luis, “Génesis del culto...”, op. cit. pp. 39-48.

³³ Lida, Miranda, “Las devociones religiosas y sus usos. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba (1767-1810)”, Mimeo.

³⁴ Altamira, Luis, “Génesis del culto...”, op. cit. pp. 51-60.

la confección de cuatro óleos que recreaban la historia de la Soterraña y sus milagros en España³⁵.

Resulta interesante que en ambas capitales de las recientes jurisdicciones creadas en 1783 se llevaran a cabo sendas iniciativas para establecer y afianzar la devoción por parte de algunos representantes de las autoridades borbónicas. A partir de ello, nos parece que la adhesión devocional a la Nieva se relaciona con varias cuestiones, esto en sintonía con las posibilidades múltiples de construcción de significados que tienen las representaciones marianas. Como vimos precedentemente, la participación de cabildantes y funcionarios en la promoción de devociones se produjo en distintos momentos a largo de la dominación colonial. En un principio pensamos que lo que tal vez le dio una connotación diferente a este caso fue que desde el período borbónico las devociones tuvieron la posibilidad de erigirse en medios susceptibles de canalizar los posicionamientos políticos y quizás permitiendo identificar facciones enfrentadas. Esto, a partir de que el establecimiento de los funcionarios reales en Salta en el período finicolonial puso en juego las posiciones previamente consolidadas en “lo terrenal”, las cuales no admitieron los recortes provenientes de la Corona, si bien algunos sectores de la elite se alinearon detrás de los nuevos intereses³⁶.

Si bien es cierto que el deber-ser cristiano implicaba participar de diversos ámbitos y comportamientos religiosos, los agentes mencionados eligieron promocionar a una devoción que era peninsular. Por lo menos en sus inicios, en Salta la devoción a la Virgen de Nieva aparece claramente asociada a los representantes de la corona y a algunos españoles peninsulares, numéricamente en ascenso desde mediados del XVIII³⁷. Un comportamiento observable entre este sector fue que tendieron a crear lazos entre ellos, como lo era por ejemplo la elección para padrinos del bautismo de sus hijos³⁸. En este sentido, la adhesión devocional de Nieva pudo haber sido otra de las formas de vincularse espiritualmente entre sí. Por otra parte, si bien la mayoría de las advocaciones locales generadoras de adhesiones devocionales tenían un origen “importado”, atravesaron –como plantea Fogelman- por una refracción que las reajustó

³⁵ Altamira, Luis, “Génesis del culto...”, op. cit.

³⁶ Marchionni, Marcelo, *El poder...*, op. cit. , p. 64.

³⁷ Recalcamos “los primeros años”, ya que con el caso de María Nieves Cruz, en el capítulo 4, pudimos observar la apropiación de la devoción.

³⁸ Comunicación personal de Bárbara Aramendi.

a las necesidades locales. En este sentido, la devoción de Nieva venía a integrarse a un calendario religioso en el cual otras veneraciones ya refractadas resultaban más representativas de la comunidad local. Tal vez por eso mismo, el motivo por el cual se acudía a la Virgen de Nieva se explicaba desde este imperativo de necesidad específica y que habría hecho posible la recepción favorable de una devoción que resultaba más cercanas a los sentimientos e identificaciones de la población española de origen peninsular. Aquí tuvo también que ver una estrategia de construcción de capital social y simbólico, esto más visible con respecto a Nadal y a Güemes. La situación del primer devoto resultaba representativa de los comerciantes peninsulares que consiguieron insertarse exitosamente en la elite. Integrante del cabildo en varias oportunidades, como regidor (en los años de 1791, 1799 y 1800), y como alcalde de segundo y primer voto (en 1796 y 1809, respectivamente)³⁹, se encontraba formando parte del grupo estrechamente ligado a la administración borbónica⁴⁰. Por su parte, Güemes, a través de un matrimonio ventajoso también se incorporó en la elite al llegar con el nombramiento de tesorero de la Intendencia⁴¹. La situación de ambos nos lleva a pensar en otra veta de la devoción de Nieva, en sus posibilidades de reforzar la integración a la comunidad local, especialmente en aquellos casos en los que la incorporación a algunas de las redes locales resultó exitosa. De esta forma, la devoción era favorablemente recibida, al igual que lo habían sido sus promotores. En el caso de los intendentes, Bárbara Aramendi observa que por lo general no establecieron vínculos con las familias locales y que vinieron ya casados⁴², por lo que creemos posible que la Virgen de Nieva les permitiera no sólo crear lazos con otros peninsulares, sino también un vínculo con la comunidad local a partir de la ausencia de otros más terrenales. Si bien la Virgen no llegaba a reemplazar a otras advocaciones ya veneradas, vino a sumarse a un calendario religioso ya conformado.

Una mirada ilustrada

Las transformaciones de fines del siglo involucraron también a la religiosidad ya que se produjeron cambios a partir de la introducción de nuevas formas de entender y practicar la piedad de manera más interiorizada y los propósitos de depurar de

³⁹ Comunicación personal de Marcelo Marchionni.

⁴⁰ Marchionni, Marcelo, *El poder...*, op. cit., p. 77.

⁴¹ Aramendi, Bárbara, "Gabriel Güemes...", op. cit., pp. 179-180.

⁴² Comunicación personal.

supersticiones populares a la religión⁴³. En continuidad con algunas cuestiones planteadas en el párrafo anterior, nos interesa analizar la manera en que los franciscanos respondieron al conflicto con el clero secular cuestionando a otra advocación de la matriz -la del Milagro- desde una mirada ilustrada. Teniendo en cuenta las numerosas advocaciones que eran celebradas en la parroquia, interesa considerar porqué al parecer sólo el culto del Milagro fue objeto de serias dudas. Pensamos que ello puede haberse debido a la importancia que había alcanzado el culto a fines de la centuria y la posibilidad que ofrecía para identificarlo con algunas prácticas religiosas, y a partir de ello, criticar veladamente a quienes lo estaban sosteniendo en ese momento: el clero secular y la elite local. Quizás esto explique la naturaleza anónima del escrito en el cual un clérigo franciscano abordaba detalladamente los fundamentos del culto, en función de sus posibilidades de circulación social.

Estas críticas y observaciones manifiestan un avance en el espacio local de una “piedad ilustrada” efectuada “de arriba para abajo”⁴⁴, que reprobaba el tipo de piedad religiosa de rasgos esencialmente barrocos que impregnaba al culto y las vinculaciones que había mantenido con la Compañía de Jesús. En España estos partidarios de “promover una depuración del sentimiento y de la práctica religiosa en el seno del catolicismo español fueron llamados jansenistas”⁴⁵. Entre sus postulados se encontraban un fuerte rechazo a la tradición barroca, el desprecio a las supersticiones populares y el retorno a una religiosidad de carácter más austero⁴⁶. A pesar de estas aspiraciones, las expresiones de piedad cristiana no presentaron mayores modificaciones y continuaron exhibiendo estas características, incluso hasta avanzado el siglo XIX⁴⁷. Además, hay que tener en cuenta que las disposiciones borbónicas no tuvieron una repercusión idéntica en las áreas nucleares que en los espacios periféricos⁴⁸. En la circunstancia de Salta, la crítica ilustrada convergía con la problemática desatada por la expulsión de la Compañía de Jesús y con posturas antijesuitas, todavía latentes en la última década del

⁴³ Martínez Shaw, Carlos, *El siglo...*, op. cit., pp. 62, 99.

⁴⁴ Peire, Jaime, *El taller...*, op. cit., p. 180.

⁴⁵ Martínez Shaw, C., *El siglo...*, op. cit., p. 66.

⁴⁶ Peralta Ruiz, Víctor, “Las razones de la fe. La iglesia y la ilustración en el Perú. 1750-1800”, en O’Phelan Godoy, Scarlett (coord.) *El Perú en el siglo XVIII*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Instituto Riva Agüero, Lima, 1990.

⁴⁷ Di Stefano, Roberto, “De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina: una breve discusión metodológica”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000, p. 95.

⁴⁸ Di Stefano, Roberto, “Entre Dios y el César: El clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia”, en *LARR*, Vol. 35, N° 2, University of New Mexico, 2000, p. 155.

XVIII. Los mismos padres sostuvieron la vinculación con la festividad del Milagro desde los inicios del mismo y posteriormente a través de una participación activa durante las celebraciones, atendiendo a los fieles con confesiones y la celebración de misas:

*“Fue tan copioso el gentío y tan numeroso el concurso de los que venían al colegio a confesarse, así de noche como de día, que aunque se hubieran duplicado el espíritu y fuerzas de cada uno de los sujetos, no se pudiera dar a todos el consuelo de sus almas que deseaban, no obstante que se abrían las puertas de nuestra iglesia aun antes del alba, permaneciendo en este santo ejercicio de oír confesiones desde esta hora, unos en el patio y otros en la iglesia, sin interrupción, sino para decir misa, hasta las doce del día; y por las tardes, desde la hora de vísperas hasta las nueve y media o diez de la noche”.*⁴⁹

El sentimiento antijesuita se constituía entonces en el otro eje alrededor del cual giraba la reprobación del culto. A la vez permite detractar a aquellos sectores de la elite que habían estado relacionados con los padres, y que al poco tiempo de producirse su expulsión habían llevado a cabo un movimiento en contra del gobernador Campero, encargado de cumplir la orden real de expulsión⁵⁰.

Desde la mirada “más racional” de un franciscano de tendencia ilustrada, al parecer muy imbuido de la corriente jansenista, las circunstancias extraordinarias que sirvieron para fundar la devoción con el título “del Milagro” debían revisarse cuidadosamente y ser desestimadas como válidas. Estas reflexiones escritas en la última década del siglo XVIII (1793) por el religioso de la orden seráfica, en forma anónima, - de la cual el dominico Joaquín de Pacheco Borges tomó copia en 1800⁵¹-. Allí analiza puntillosamente todos los aspectos del culto que daban lugar a dudas desde la óptica de una piedad ilustrada. Deja en claro que no cuestiona la intercesión de la Virgen, sino las circunstancias a partir de las cuales se avaló el llamado milagro. Es también consciente de la relevancia del culto en el espacio local y de las objeciones de quienes lo sostienen

⁴⁹ Fragmentos de la Carta Anua de la Compañía de Jesús de Salta, 11 de marzo de 1744. Cf. Bruno, Bruno, Cayetano, “La destrucción...”, op. cit., pp. 232-233.

⁵⁰ Marchionni, Marcelo, *El poder ...*, op. cit., p. 64.

⁵¹ Borges copió otros documentos del convento franciscano. También revisó los libros del cabildo con idéntico fin.

y adhieren a él frente a sus averiguaciones. Es posible divisar un discurso ilustrado que revisa las siguientes cuestiones:

- Informalidad de la devoción, en cuanto a que no se respetaron los procedimientos a seguir dispuestos por la institución eclesiástica para estos casos, es decir la constitución de una comisión encargada de realizar las averiguaciones que correspondían para su posterior aprobación por parte de la autoridad competente.
- Objeción a las circunstancias que fueron tomadas como milagrosas, a las cuales califica como de “*poca monta*”, y trata de “*tradiciones de viejas necias*”. Recurre a la razón como el instrumento válido para explicar los sucesos desencadenantes. Fueron causas naturales y el azar las que provocaron un estado general de abatimiento que llevó a percibir los temblores y las particularidades del hallazgo como producto de la voluntad divina. Para esta nueva forma de entender la piedad, la facilidad en admitir milagros de “*fundamentos tan débiles*” obedece principalmente a supersticiones arraigadas. Los ecos con la obra de fray Benito de Feijóo acerca de la naturaleza de los milagros son más que evidentes en cuanto al análisis crítico de falsos milagros⁵². Los reparos de Borges se extienden a la continuidad de estos argumentos que siguen siendo empleando por los predicadores de este milagro.
- Impugnación de las declaraciones de los primeros testigos, sobre cuyos dichos se levantó la información, debido a que no constituyen interlocutores válidos por su calidad social, de quienes señala que se trataba del sacristán, un mulato, y su ayudante, probablemente un indio. Estos sujetos de “*baja esfera*” y “*pocas obligaciones*” habrían colocado premeditadamente a la imagen en la posición encontrada, acción que determina la desaprobación aún más acentuada por parte de una postura ilustrada y elitista.
- Antijesuitismo, expresado a través de la acusación de estos testigos y los posteriores declarantes como promotores de la labor desplegada por los jesuitas durante los temblores y las festividades posteriores. Ello desembocaba en una crítica general al modelo socio-religioso de la Compañía de Jesús de fuerte inserción en el poder local y

⁵² Chiaramonte, Juan C., *La Ilustración...*, op. cit.

fomento de una religiosidad festiva y profusa. Para la corriente jansenista, los jesuitas eran considerados “los responsables de la relajación de la disciplina en el seno de la Iglesia”⁵³. En el caso de nuestro anónimo franciscano, también de las prácticas religiosas de la población. Asimismo denunciaba que tras la realización de estas fiestas estaban los padres, cuyas vinculaciones políticas y sociales con la sociedad local eran considerables. Ambas críticas no eran nuevas, ya se encontraban presentes en el informe acerca de la situación de la diócesis que el obispo Illana enviara al Rey en 1768⁵⁴. La expulsión no logró eliminar las adhesiones las devociones reconocidas como jesuitas, como San Francisco Javier, la Virgen de las Lágrimas y el mismo Milagro.

- Ausencia de una “interiorización de la vivencia religiosa”, visible en la ostentación que las festividades habían adquirido y la importante actividad mercantil que durante esos días tenía lugar a través de la comercialización de adornos y otros elementos necesarios, como así también por el establecimiento de algunas ferias debido a la gran concurrencia, que no se mostraba muy devota.

A partir de estas consideraciones, el autor concluye que no existen fundamentos para que la festividad lleve el título “del Milagro”. Sin embargo, se limita a sustituir una base por otra, en tanto el culto no puede sostenerse como tal en los fundamentos mencionados, vislumbra como “milagro” el singular arribo de la imagen del Cristo a la costa peruana, experiencia que contaba con casos de iguales características para otras leyendas piadosas recreadas en México y Perú. En última instancia no se trataba de poner fin a este fervor, sino de encauzarlo en los nuevos cánones de expresión de la religiosidad cristiana -intentos que no pasaron de meros alegatos pues la fiesta del Milagro habrá de presentar rasgos de festividad barroca aún hasta el siglo XX⁵⁵-, como parecía insinuarlo el franciscano:

“Ya que voi a reflexionar sobre la verdad del antedicho milagro, no dudo del favor a Maria santísima mi Señora, por que la confieso y predico Advocata peccator im, solo si dudo, que dicho milagro estrive en unas circunstancias, que a mas de ser en de poca

⁵³ Martínez Shaw, C., *El siglo...*, op. cit., p. 69.

⁵⁴ Carta del Obispo de Tucumán refiriendo a su Majestad, con los documentos que acompaña, lo que había ejecutado en visita de su diócesis, Córdoba, 30 de Agosto de 1768. Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos...*, T. 2., op.cit., pp. 249-354.

⁵⁵ Fragmento de *Argentina y sus grandezas* (1910) de Vicente Blasco Ibáñez, conocido novelista español. Cf. *Revista Claves. Periódico Independiente*, Setiembre de 1996, N° 53, Salta.

monta, me parece que son tradiciones de viejas necias: y así voi adelante con mis reflexiones, a ver si puedo aclarar este punto que muchos han dudado, y yo más que ellos, atentos los varios modos con que se escribe y predica este milagro”

En el proceso, e incluso hasta en un mismo sujeto, piedad ilustrada y piedad barroca, como plantea Jaime Peire, estaban conviviendo⁵⁶, y es en este sentido que también podemos entender la vinculación de los franciscanos con la devoción a la Virgen de la Nieva y la imagen tocada en su original.

2- “Revolución y guerra”

Conflicto político

Los inicios de la década del 1810 en los territorios americanos dieron lugar a los primeros pasos que habrían de concretar la ruptura definitiva del vínculo colonial. El proceso de independencia fue muchas veces impredecible para los agentes sociales que lo estaban viviendo. La guerra se instaló rápidamente y los enfrentamientos que generó entre insurgentes y realista no se dirimieron sólo a través de las armas y las negociaciones políticas. Existieron otros aspectos de la conflagración que dieron cuenta de la dimensión religiosa que asumió la empresa. Ello fue posible porque ambos bandos consideraban importante mantenerse dentro de la ortodoxia religiosa, al tiempo que la adhesión de parte de la Iglesia santificaba el proceso de enfrentamiento y los clérigos podían actuar como ideólogos legitimando el accionar de los combatientes⁵⁷. Se daba entonces “la continuidad en el cambio”, donde “la pureza de la religión era la atadura más fuerte para mantener a los pueblos americanos en subordinación”⁵⁸. Por otro lado, en la nueva coyuntura política se necesitaba también de las expresiones simbólicas del poder, como de la elaboración de nuevas identidades que dieran cuenta de las experiencias que se habían iniciado con el movimiento juntista⁵⁹. En la creación de aquello que Garavaglia denomina “marcas de identidad”, las celebraciones conformaban

⁵⁶ Peire, Jaime, *El taller...*, op. cit., p. 183.

⁵⁷ Démelas, Marie-Danielle, “La guerra religiosa como modelo”, en Guerra, François-Xavier (Dir.) *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Ed. Complutense, España, 1995.

⁵⁸ Peire, Jaime, *El taller...*, op. cit., pp. 273-275.

⁵⁹ Garavaglia, Juan Carlos, “Buenos Aires y Salta en rito cívico: la revolución y las fiestas mayas”, en *Andes. Antropología e Historia*, Nº 13, CEPIHA, Salta, 2002, p. 173.

el escenario ideal para recrear estas cuestiones. En este sentido las celebraciones patrióticas, que con el correr del tiempo tomaron la denominación de fiestas mayas, se mezclaron con las de tipo religioso y determinadas advocaciones marianas se vieron involucradas en un combate espiritual en la definición de adhesiones políticas⁶⁰. Durante la coyuntura de la guerra estos elementos y otros, también de dimensión religiosa, se encontraron presentes en los territorios del antiguo Tucumán.

Continuidades ante los avances de la “incredulidad”

Los dos grupos enfrentados asumían que se encontraban defendiendo una causa justa y en tanto compartían las mismas creencias, también se consideran guardianes de la religión cristiana. Es por ello que invocaban el favor divino y recurrían a intercesores celestiales. Este comportamiento les permitía además legitimar su accionar y en el caso de los insurgentes, exaltar el poder a través de fiestas públicas destinadas a celebrar el aniversario de los hechos de mayo de 1810, en los cuales estaban presentes representaciones y prácticas de la religiosidad colonial⁶¹. En otros casos, se aprovechaba directamente la oportunidad que brindaban las festividades religiosas como las celebraciones patronales para realizar el juramento de fidelidad y reconocimiento del nuevo gobierno, como sucedió en octubre de 1811 en la ciudad de Tucumán con la festividad de San Simón y San Judas Tadeo⁶²; o aquella en “*recuerdo del día de la nueva regeneración política*”, oficiada en ocasión de la festividad de San Miguel⁶³. La solemnidad del Te Deum para celebrar los triunfos de las armas patriotas y como ceremonia de conmemoración del 25 de mayo es otra de estas prácticas, y se ha mantenido a lo largo de dos siglos⁶⁴.

Las asociaciones podían ir muy lejos en el tiempo con la presencia de la Virgen en el campo de la batalla del 24 de setiembre de 1812 en Tucumán:

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Archivo Histórico de Tucumán (AHT), Actas Capitulares, Vol VII: 1784-1824. Acta del día 18 de octubre de 1811.

⁶³ AHT, Acta del día 8 de junio de 1812.

⁶⁴ Garavaglia, Juan Carlos, “A la nación por la fiesta: las Fiestas Mayas en el origen de la nación en el Plata”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3a. serie, 22, Buenos Aires, 2001.

“Los mismos prisioneros enemigos decían que a la hora de la acción en la línea del ejército tucumano, vieron una Señora vestida de blanco, y que les batía el manto sobre los militares, y que por eso las balas no les hacían nada [...]. Por esto se cree que esta Señora fue nuestra Madre de Mercedes”⁶⁵.

Imposible no recordar las arraigadas tradiciones acerca de las participaciones del Apóstol Santiago y de la Virgen en los enfrentamientos entre moros y cristianos en la península ibérica, y entre indios y españoles durante la conquista española en América⁶⁶.

En un principio, la conducta de las fuerzas militares enviadas por la Junta revolucionaria porteña al Alto Perú, al mando de Juan José Castelli, durante su permanencia en 1811, dio lugar a las acusaciones irreligiosidad⁶⁷ y libertinaje, sobre todo de la facción morenista representada por Juan José Castelli, Bernardo de Monteagudo y algunos oficiales⁶⁸. Entre las acciones que se les atribuyeron se encontraban la propagación de “doctrinas antifeñáticas”⁶⁹ y el “ataque público [...] a lo más sagrado que respetaban estos pueblos en el culto religioso”⁷⁰. El proceder poco devoto se manifestó especialmente entre algunos oficiales, quienes al salir de un baile arrastraron una cruz del cementerio de la Iglesia de San Francisco de Chuquisaca⁷¹. Con la retirada del ejército luego de la derrota sufrida en Huaqui, la situación se volvió aún más incontrolable, produciéndose el saqueo de iglesias⁷², violaciones, incendio de casas y asesinatos⁷³. Los sectores locales que simpatizaban con la Junta de Buenos Aires no dejaron de expresar su descontento, el gobernador intendente de Cochabamba, Francisco de Rivero comunicaba que los revolucionarios

⁶⁵ Dichos de Felipa Zabaleta en sus *Recuerdos Familiares*. Citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 169.

⁶⁶ Hernández Lefranc, Harold, “El trayecto de Santiago...”, op. cit.

⁶⁷ Frías, Bernardo, *Historia del Gral. Martín Miguel de Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina*, T. II, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1971.

⁶⁸ Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit.

⁶⁹ Según dichos de Ignacio Núñez, de tendencia morenista, en sus *Noticias Históricas*. Citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 366.

⁷⁰ Dichos de Dámaso Uriburu, en sus *Memorias*, citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 367.

⁷¹ Testimonio del capellán Domingo Zapiola en la *Causa del Desaguadero, y Proceso formado al doctor don Juan José Castelli*. Citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 369.

⁷² Domingo Zapiola, op. cit.

⁷³ Carta del gobernador intendente de Cochabamba, Francisco de Rivero. Citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 378.

“[...] obraron de un modo tan contrario a la religión, a la humanidad y al interés con que formaron el ejército auxiliador, que se conoce justamente por el ejército exterminador [...]” “La religión de nuestros padres, esa religión santa, fundada sobre las verdades del Evangelio, que reprime las pasiones del hombre y que lo conduce a la felicidad eterna, se ha visto atacada en los principales misterios de nuestra fe, por el libertinaje de ciertos individuos fascinados”⁷⁴.

Los realistas sacaron provecho de la situación, proclamándose defensores de la causa de Dios y del rey, con *“la obligación sagrada en que se reconocían de salvar del pecado a unos pueblos sublevados, bajo la influencia endemoniada de la corrupción y la herejía”⁷⁵*. Las fuerzas revolucionarias pasaron rápidamente a representar *“la depravada causa de Buenos Aires”⁷⁶*, el apelativo de hereje se hizo común⁷⁷ y ser porteño era lo opuesto a ser cristiano⁷⁸.

Los actos posteriores modificaron en parte la visión de incredulidad a partir de que las fuerza insurgentes acudieron también a los símbolos sagrados y le asignaron a los enfrentamientos un sentido religioso. Hacia 1812, los actores sociales llegados con el Ejército Auxiliar del Perú a Tucumán comprendieron muy bien de qué se trataba. El general José María Paz lo decía con claridad en sus *Memorias*:

“Además de política era religiosa la guerra que se nos hacía y no es necesario mucho esfuerzo de imaginación para comprender cuanto peso añadía esta última circunstancia, a los ya muy graves obstáculos que teníamos que vencer”⁷⁹.

Devociones marianas en la guerra de independencia

Había que hacer uso de otra clase de armas frente al accionar de Goyeneche, general que dirigía al ejército que sostenía la autoridad del Rey, y quien arengaba a sus soldados diciéndoles *“que los que morían eran reputados por mártires de la religión, y*

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Dichos de Ignacio Núñez, op. cit., p. 377.

⁷⁶ Testimonio del cura de Vallegrande, Manuel José de Guzmán, citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 378.

⁷⁷ Frías, Bernardo, *Historia del Gral. Martín...*, op. cit.

⁷⁸ Dichos del general Gregorio Aráoz de La Madrid en sus *Memorias*, citado por Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit., p. 378.

⁷⁹ Paz, José María, *Memorias Póstumas*, T. I, Ed. Trazo, Buenos Aires, 1954, p. 37.

*como tales, volaban directamente al cielo a recibir los premios eternos*⁸⁰. Fue Belgrano quien incorporó la imagen de la Virgen de las Mercedes a las filas patriotas luego del triunfo sobre el ejército realista en la Batalla de Tucumán del 24 de setiembre de 1812, día que en el santoral cristiano correspondía a su festividad. En reconocimiento a su intersección, Belgrano la nombró Generala del ejército y durante la procesión que se realizó al mes siguiente, ante una numerosa concurrencia, le entregó su bastón en el campo donde había tenido lugar la contienda⁸¹. Más adelante, cuando las tropas partieron hacia Salta, lo hicieron portando los escapularios de esta advocación que le habían enviado unas monjas desde Buenos Aires y cuya distribución entre la tropa se realizó en el atrio del templo de La Merced en presencia de la imagen de la Virgen. En ocasión de la batalla de Salta (20 de febrero de 1813), estos escapularios fueron “una divisa de guerra” para las fuerzas patriotas. De nuevo, las similitudes con una situación alejada en el tiempo, las expediciones hacia el Chaco, los estandartes con las imágenes de Vírgenes y el capitán de la guerra, San Bernardo. Este cambio de estrategia “*por sólo el lado político produjo inmensos resultados*” y “*reestableció la opinión religiosa del ejército*”⁸². Sabiendo de la importancia de lo religioso en estas sociedades, ya en el Alto Perú, Belgrano se cuidó de no dar lugar a las acusaciones de “herejes”.

El general supo otorgar un significado nuevo a representaciones y prácticas conocidas y a partir de ellas generar “marcas” que proporcionaban identidad a los insurgentes. En el caso específico de las Mercedes, fue una devoción que estaba presente en la religiosidad de la colonia desde los primeros años de la conquista, y cuya orden contaba con una importante y larga trayectoria como redentora de cautivos cristianos y defensora de la fe⁸³. Otras marcas de identidad insurgente fueron también la escarapela y la bandera, cuyos colores celeste y blanco elegidos por Belgrano correspondían a los de la advocación de la Inmaculada, fervor muy caro a los sentimientos religiosos españoles, y cuya imagen se encontraba desde el siglo XVII en el Real Estandarte de la ciudad de Buenos Aires, ubicada en la parte opuesta al emblema que representaba al rey⁸⁴. Cuando a partir de 1816, el Ejército del Norte permaneció

⁸⁰ Paz, José María, *Memorias...*, op. cit., p. 37.

⁸¹ El relato de estas circunstancias y las que siguen se encuentran en las Memorias de José María Paz, op. cit.

⁸² Paz, José María, *Memorias...*, op. cit, pp. 37-38.

⁸³ Donnelly Carey, Pío, *La Orden de la Merced y el cautiverio actual de los Cristianos*, Obra Redentora de la Merced Pro Iglesia del Silencio, Iglesia Nacional Argentina, Buenos Aires, 1974.

⁸⁴ Garavaglia, Juan C., “A la nación...”, op. cit.

acantonado en Tucumán, la conmemoración de la batalla del 24 de setiembre combinó ritualidad y símbolos, jura de la bandera y procesión con la Generala del ejército, en cuya calidad se le presentaron las armas⁸⁵. Por otro lado, desde las fuerzas patriotas también se recurrió a las acusaciones de antirreligiosidad en el accionar del Ejército español. Después de la batalla de Tucumán, Belgrano acusó a Goyeneche de saquear templos y desnudar imágenes religiosas, entre otras acciones⁸⁶. Los paralelismos con barbaries previas en la guerra en el Chaco y el ultraje de imágenes por parte de indígenas son muy cercanos.

En Salta también se resignificaron elementos heredados de la religiosidad colonial, como el sentido de algunas devociones marianas e igualmente la religión fue un arma que se utilizó en los enfrentamientos que se libraron⁸⁷. La nueva guerra se vivía en “clave religiosa” y conllevó la participación de las imágenes marianas en los “combates espirituales”. Para 1813 Frías narra que “las patriotas salteñas tomaron a la Virgen de las Mercedes como protectora divina de su causa, lo que llevó a sus adversarias, no menos creyentes, a confiar la suerte de las armas del rey en manos de la Virgen del Milagro”⁸⁸. Asimismo durante el curso de la lucha, los realistas se cubrían con el hábito de la Inmaculada Concepción cuando les llegaba la noticia de alguna derrota sufrida por las fuerzas leales a la corona española⁸⁹. No resulta difícil entender este proceder teniendo en cuenta que ambos bandos compartían un imaginario religioso común y lo comprendemos aún más sabiendo que la festividad del Milagro gozó de gran prestigio durante el gobierno colonial. Quizás la apropiación de la imagen estuvo motorizada por algunas de encumbradas familias locales vinculadas a la administración colonial, como fue el caso de la familia Isasmendi, muy devotos de la Virgen y del Cristo del Milagro, y que una vez producida la revolución, se definieron como realistas⁹⁰. La actitud muy bien pudo representar la tendencia con mayores adeptos entre la elite local durante la contienda. El “alineamiento realista” de la Virgen significó un revés para la devoción una vez finalizada la guerra. Años después en agosto de 1817, los miembros del cabildo acordaron dirigirse a las autoridades eclesiásticas solicitando

⁸⁵ Bruno, Cayetano, *Historia...*, T.7, op. cit.

⁸⁶ Garavaglia, Juan Carlos: “Buenos Aires ...”, op. cit.

⁸⁷ Garavaglia, Juan Carlos: “Buenos Aires...”, op. cit.

⁸⁸ Frías, Bernardo, *Historia...*, Tomo I, op. cit.

⁸⁹ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Historia del Señor del Milagro sin que le falte...*, op. cit.

⁹⁰ Al momento de producirse la revolución, Nicolás Severo de Isasmendi era gobernador interino desde 1809, fue el único criollo admitido en ese cargo. Cf. Marchionni, Marcelo, “Una elite...”, op. cit.

adoctrinen “a los feligreses de la campaña y que los curas concurren a la celebración y culto de la festividad de N. Señor y Virgen del Milagro, como era de costumbre antigua”⁹¹. Curiosamente quienes están integrando el cabildo en este momento habrán de conformar más tarde el grupo de la “patria nueva” que nucleará la oposición al gobernador Martín Güemes bajo cuyo mando se encontraba desde 1815 la resistencia al avance español⁹².

Estas formas de identificarse acudiendo a los símbolos religiosos no irrumpieron en Salta con la revolución, sino que daban cuenta de una tendencia que los sectores de poder locales ya venían poniendo en juego desde los últimos decenios del siglo XVIII, como vimos precedentemente. Con la guerra, estas tendencias se reforzaron en Salta y en las regiones que fueron escenarios de enfrentamientos armados, así es posible encontrar situaciones en las cuales las mismas advocaciones marianas fueron reivindicadas para adhesiones enfrentadas. Ello sucede con la Virgen de las Mercedes y la Virgen del Carmen. En el primer caso, en la ciudad de San Juan de Pasto, jurisdicción de Nueva Granada, en mayo de 1814, las tropas del rey tomaron a esta virgen y al Apóstol Santiago para su causa, a cuya intersección agradecieron el triunfo obtenido sobre los revolucionarios comandados por el general Antonio Nariño⁹³. En tanto que la Virgen del Carmen era proclamada por el general Joaquín de la Pezuela (sucesor de Goyeneche) como Generala del Ejército del Alto Perú, a ella se atribuyeron las victorias obtenidas en Vilcapugio y Ayohuma en octubre y diciembre de 1813⁹⁴. Por otro lado, en el campamento El Plumerillo en Mendoza, los generales y principales jefes del Ejército de los Andes reunidos en junta de guerra, designaron a la Virgen en este mismo título, como Patrona de estas fuerzas militares. En acto oficial, José de San Martín reiteró los rituales que se habían seguido con la Virgen de las Mercedes, el juramento de patronato y la entrega del bastón a la Virgen del Carmen, junto con la bendición y jura de la bandera que el ejército llevaría a Chile y a Perú, y la entrega de escapularios a los soldados⁹⁵. Las mediaciones no se agotaron con las enunciadas. Declarada la

⁹¹ El cabildo a la 1ª Autoridad eclesiástica, 20 de agosto de 1817. Cf. Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., p. 342.

⁹² Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni, “Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 11, CEPHIA, Universidad Nacional de Salta, 2000.

⁹³ Brunet, José, *La Virgen de la Merced y sus diversos patronazgos en América*, Buenos Aires, 1992.

⁹⁴ Bruno, Cayetano, *Historia...*, T. 7, op. cit.

⁹⁵ *Ibidem*.

independencia, el Congreso aclamó a Santa Rosa como su Patrona⁹⁶. Nuevamente hallamos a Belgrano ordenando que el día que la iglesia celebra la fiesta de “la única santa canonizada del Perú” (30 de agosto), se realice el juramento de la independencia de la América del Sur entre las tropas del Ejército del Norte⁹⁷. Si a fines de la colonia, la piedad barroca se veía cuestionada por otra ilustrada, la guerra en la década de 1810 obligó a un retorno hacia imágenes que pudieran demostrar su eficacia simbólica. El discurso de legitimación no podía hacer sino uso de lo religioso en contextos con prácticas resignificadas ante el imperativo de construir identidad diferentes.

⁹⁶ Güemes, Luis, *Güemes Documentado*, Tomo 4, Plus Ultra, Buenos Aires, 1980.

⁹⁷ ABHS, Colección Dr. Luis Güemes Ramos Mexía, Caja N° 1, Doc. N° 17, Carta de Juan José Fernández Campero (Marqués de Tojo) a Martín de Güemes y arenga pronunciada a sus tropas en Yavi, 2 de setiembre de 1816.

TERCERA PARTE:
La construcción de la tradición religiosa

CAPÍTULO 6

CONSTRUCCIÓN COLECTIVA Y HOMOGENEIZACIÓN DE LOS RELATOS DEVOCIONALES.

Entendidas como universos de significados colectivos, las religiones históricas, han procurado reproducir el pasado, conservar el recuerdo, relatar su historia y rememorarla a través del culto. Para Maurice Halbwachs, ello se observa claramente en el cristianismo, donde el culto se encuentra organizado alrededor de la conmemoración de la vida de Cristo y de su enseñanza. Los actos religiosos posteriores al período de formación del dogma y del rito durante los primeros siglos de la era cristiana fueron interpretados en la comunidad religiosa en virtud de esa permanencia y de la evocación de “todos aquellos que contribuyeron a conformar, difundir o enriquecer la doctrina cristiana”¹. Esta capacidad restauradora del recuerdo de hechos religiosos también puede observarse en los territorios americanos a partir de los procesos de colonización y evangelización. Allí la “memoria religiosa cristiana” posibilitó a algunos sectores sociales provistos de instrumentos de poder simbólico, la oportunidad de recrear las historias locales de ciertos espacios a través de la sistematización de relatos devocionales. Concretado esto último en la recopilación de testimonios o en la producción historiográfica, se desplegó una empresa de construcción de tradiciones religiosas que tenían como referentes a algunas imágenes marianas locales.

La aceptación social de una tradición en particular nos lleva a considerar que ese proceso de construcción ocurre en un grupo determinado y en un contexto que resulta definitorio. En tanto las tradiciones se van conformando en referencia a ciertos anclajes históricos, como práctica de administración del pasado en el presente también dan cuenta de selecciones, silenciamientos, ocultaciones y apropiaciones. Por otro lado, se despliega un potencial para incorporar las reinterpretaciones y validaciones de un orden contemporáneo, ya que es la reelaboración permanente que los grupos de una sociedad realizan de los datos transmitidos del pasado, lo que da lugar al proceso por el cual se va

¹ Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, [1905] 2004, pp. 222-229.

construyendo una determinada tradición². Ello nos permite pensar la dinámica de la representación del pasado en el periodo comprendido entre fines del siglo XIX y principios del XX en relación con dos procesos, por un lado, con la homogeneización de relatos devocionales y la afirmación del poder por parte de algunos integrantes del clero secular y regular, y por otro con la construcción de tradiciones religiosas como procesos de participación colectiva. Aquí nos focalizamos en un caso concreto para analizar la recreación de un acontecimiento particular de la historia religiosa local de Salta, en el noroeste de Argentina, a partir de la recopilación de un repertorio de relatos que fueron dando forma a la tradición de la Virgen de la Viña.

1- La Virgen de la Viña: La indagación a través del cuestionario

Esta tarea de recuperación de relatos se desarrolló en el contexto de romanización de la Iglesia católica³ y de tensiones sociales signadas por un clima de liberalismo y nacionalismo emergente⁴, en una ciudad que era sede de un obispado recientemente fragmentado⁵. De acuerdo al censo de 1895, Salta era el único centro urbano de una provincia cuya economía se dedicada principalmente a la producción ganadera, con mercados orientados hacia los países limítrofes. Paralelamente, la actividad azucarera posibilitó que un grupo de pocas familias acumulara riquezas y conservara el poder político provincial entre los años 1900 y 1913⁶. Si bien se trataba de una ciudad todavía

² Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, op. cit. p.146; Williams, Raymond, "Tradiciones, instituciones y formaciones", en *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980, pp. 137-138.

³ La historiografía entiende el proceso de romanización a partir de la centralización de la autoridad papal y la concentración de los poderes dogmático, doctrinario y disciplinario "con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las iglesias locales". Entre otros aspectos, ello se observó en el control de vida parroquial, la uniformización de la liturgia, la institucionalización y depuración de heterodoxia de las devociones y el incentivo a las demostraciones públicas de fe por parte de los feligreses a través de la coronación de patronos. Cf. Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia...*, op. cit., pp. 332-336.

⁴ Susana Sirkin da cuenta de la conflictividad por el espacio material y simbólico en la Salta finisecular, desatado con la elite local a partir de la instalación en la provincia del clero extranjero vinculado estrechamente al obispo Matías Linares y Sanzetenea. Cf. "El clero regular agustiniano vasco oñatiarra en Salta en el contexto finisecular: Los canónigos regulares de Letrán (1899-1910)", en Caretta, Gabriela e Isabel Zacca (comps.) *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de casos*, CEPIHA, Salta, 2008, pp. 263-280.

⁵ La diócesis de Salta fue creada en 1809 y comprendía además a las jurisdicciones de Jujuy, Catamarca, Tucumán y Santiago del Estero. Mantuvo esos límites hasta 1897, año en que fue dividida a partir de la creación de la Diócesis del Tucumán, con lo cual la de Salta quedó integrada por esta provincia y Jujuy.

⁶ Correa, Rubén, Carlos Abrahan y Alejandra Soler, "Diario *El Cívico* y la propaganda política: impugnación publica al régimen oligárquico y la acción moral-cultural sobre las clases subalternas", en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Ed. Continuo, Salta, 2003, p. 117; Justiniano, María F., "Salta a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Una realidad, múltiples espacios", en Mata de López, Sara y Nidia Areces (comp.) *Historia Regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas*, CEPIHA, Salta, 2006, pp. 247-248; Michel, Azucena, "Del círculo obreros de San José a

pequeña circundada por quintas y chacras hacia el oeste y el sur de la traza urbana, desde las últimas décadas del siglo XIX se encontraba atravesando importantes adelantos en lo que hacía a las comunicaciones, como el tendido de las redes del telégrafo, el teléfono y la llegada del ferrocarril. También se verificaron progresos en la infraestructura y en materia edilicia. De ello daban cuenta la instalación de la luz eléctrica y la pavimentación de las calles en el centro, la fundación de instituciones de enseñanza costeadas por la Nación (el Colegio Nacional, las escuelas normales de maestras y maestros) y los avances en las construcciones de la casa de gobierno, el hospital nuevo, la iglesia catedral y de la Viña, entre otros⁷.

Fue en 1905 cuando el obispo de la diócesis de Salta, monseñor Matías Linares y Sanzetenea⁸, ordenó el relevamiento de una información escrita acerca de la historia devocional de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña, cuya imagen es la titular de la parroquia ubicada a cuatro cuadras de la plaza central, hacia el sur de la ciudad. La tarea fue encomendada al cura rector de la misma, el padre Eusebio Lardizábal, de los Canónigos Regulares de Letrán. La información se elaboró a partir de la recuperación de relatos orales acerca de *“la tradición de la denominada imagen de Nuestra Señora de la Candelaria”*. Su realización permitió *“aclarar la confusión”* existente entre dos esculturas de la misma advocación pertenecientes a la parroquia e identificar a *“la verdadera imagen [...] con el título de la Viña”*⁹. En la primera disposición, el obispo también manifestaba estar persuadido de la conveniencia de conservar las *“tradiciones religiosas de los pueblos”* en beneficio de la manifestación de los sentimientos cristianos y de las prácticas devotas mediante el culto a la Madre de Dios. Por ello mismo reconocía como deber de los prelados y pastores de la iglesia la preservación de estas tradiciones debido a las cualidades morales en la tarea de *“purificar las costumbres”* de la sociedad¹⁰. Esta preocupación por la formación religiosa y el disciplinamiento social y cultural era compartida por el sector

la sindicalización en los inicios del peronismo salteño”, en *Revista de la Escuela de Historia*, N°6, 2007. [Consultado 25 setiembre 2009] Disponible en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166990412007000100012&lng=es&nrm=iso;

⁷ AA. VV., *Salta, 4 siglos de Arquitectura y urbanismo*, Salta, 1982, pp. 32-39, 52-55, 74-75.

⁸ Estudió latín y filosofía en el Convento San Francisco de Salta, ordenándose sacerdote en 1886. Desempeñó los cargos eclesiásticos de prebendado de media ración y chantre hasta su designación por el obispo Pablo Padilla y Bárcena como pro vicario en 1886. Cf. Cúttulo, Vicente, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*, Tomo IV, Elche, Buenos Aires, 1975, p. 199.

⁹ AAS, Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Información acerca del culto e identidad de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña y del Cristo de Vilque que se veneran en la misma iglesia, 1905; Auto del obispo al término de la información sumaria, Salta, Salta, 6 de julio de 1905. [Agradecemos a Mariela Carral su colaboración en la transcripción del documento.]

¹⁰ Información..., op. cit., Auto del obispo Matías Linares, Salta 4 de enero de 1905.

dirigente local¹¹, interesado en garantizar su tutela sobre la población mediante un paternalismo basado en la moral cristiana y la beneficencia¹². Por su parte, los alcances del obispo en cuanto a las acciones que podía ejercer sobre las manifestaciones religiosas, comprendía la atribución para recuperar, conservar y construir aquellos hechos que interesaban para el mantenimiento de la comunidad local de fieles y sacerdotes. En este sentido, la tradición conforma “un aspecto de la organización social y cultural contemporánea del interés de dominación de una clase específica. Es una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y ratificar”¹³. Es por ello que adquiere importancia la observación del proceso de conformación de una tradición religiosa que llega a adquirir la entidad de autorizada, lo que lleva a la identificación de los acontecimientos que son objeto de recuperación, de sus transformaciones, de los sujetos que participan en su elaboración y transmisión y de los soportes por medio de los cuales permanecen a lo largo del devenir histórico¹⁴. En este caso se trata de hechos relacionados con una de las experiencias devocionales de los habitantes de Salta, con orígenes coloniales.

La recopilación de los datos significativos acerca de la Virgen de la Viña se realizó a partir de un cuestionario con declaraciones juramentadas, inscribiéndose de este modo en una práctica implementada en América desde el período colonial para recabar información concerniente a los orígenes y los milagros de imágenes religiosas. Entre estas recopilaciones se encuentra la *Información jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle*, de 1764, efectuada en Catamarca y cuyo manuscrito fue recuperado a fines del siglo XIX por el sacerdote Pascual Soprano en el entonces Archivo Eclesiástico de la Curia de Salta, durante la gestión del vicario capitular y gobernador de la diócesis, Pablo Padilla

¹¹ Sirkin, Susana, “El clero...”, op. cit., p. 269.

¹² Álvarez Leguizamón, Sonia, “La pobreza: configuraciones sociales, relaciones de tutela y dispositivos de intervención (Salta, primera mitad del siglo XX)”, en *Abordajes y perspectivas*, Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de Cultura, Salta, 2004, p. 111. Para Córdoba, Milagros Gallardo plantea que la elite liberal no rompió «los lazos que la unían con la Iglesia, ni siquiera en los tumultuosos años '80, cuando se debatían las leyes laicas. Hasta el sector más anticlerical, el núcleo juarista, reconocía la utilidad social de la religión...». Cf. “Iglesia, modernidad y cuestión social: la acción católica parroquial. Córdoba, Argentina 1905-1925”, en Moreyra, Beatriz y Silvia Mallo (comps.) *Pensar y construir los grupos sociales. Actores, prácticas y representaciones. Córdoba y Buenos Aires, siglos XVI-XX*, Centro de Estudios Históricos “Prof. Segretti”, Centro de Estudios de Historia Colonial, Córdoba, 2009, p. 332.

¹³ Williams, Raymond, “Tradiciones...”, op. cit., p. 138.

¹⁴ Seguimos aquí la propuesta de Lucette Valencí para el análisis de la formación y transmisión de la memoria colectiva. Cf. “Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos”, en Cuesta Bustillo, Josefina (ed.) *Memoria e Historia*, Marcial Pons, Madrid, 1998, p. 55.

y Bárcena¹⁵, momento en el que todavía Catamarca integraba el Obispado de Salta. Esta información a la que accedieron las autoridades eclesiásticas salteñas pudo inspirar más tarde un primer cuestionario elaborado por el ya obispo Padilla (1893-1898)¹⁶, para identificar y levantar una información acerca de la primera imagen objeto de la devoción a Nuestra Señora del Rosario de Río Blanco y Paypaya en la provincia de Jujuy¹⁷, con la que la Virgen de la Viña presentaba algunas similitudes respecto a los orígenes históricos. Los aspectos sobre los que se indagó en ambos casos¹⁸, luego aparecen considerados en la información de 1905. No eran iniciativas aisladas ya que un creciente interés en la región por dar a conocer las historias de ciertas imágenes marianas, en su mayoría patronas locales, comenzó a concretarse en una serie de publicaciones que se sucedieron entre fines del siglo XIX y principios del XX. Algunas de ellas precedieron o fueron posteriores a las coronaciones de las imágenes a las cuales referían. Estas producciones también incorporaron documentación valiosa, relacionada con los orígenes y los “*prodigios*”, “*milagros*” y/o “*portentos*” que se les atribuían a las advocaciones que representaban

¹⁵ Soprano, Pascual, *La Virgen...*, op. cit., p. 16.

¹⁶ Nació en Jujuy. Estudió en el Seminario de Loreto, en Córdoba, ciudad donde recibió su consagración sacerdotal y posteriormente se doctoró en Teología. Al instalarse en Salta se desempeñó como funcionario de la Curia, canónigo de la Catedral, catedrático del Seminario Conciliar desde 1874, rector del mismo y luego vicario capitular y gobernador del obispado. En 1893 fue consagrado obispo diocesano de Salta, cuya sede llevaba diez años de vacancia. Al producirse la creación de la Diócesis de Tucumán, producto de la división del de Salta, Padilla fue designado como su primer obispo. Cf. Cúttulo, Vicente, *Nuevo Diccionario...*, op. cit., Tomo V, p. 617-618.

¹⁷ Colatarci, María Azucena, “La validación del contar milagroso: entre la oralidad y la escritura”, en *Simposio Oralidad y Escritura*, 2000. [Consultado 10 agosto 2009] Disponible en <http://www.enduc.org.ar/comisfin/ponencia/401-13.doc>

¹⁸ «... se siga información jurídica de los prodigios antiguos, y modernos, el origen de esta soberana, y si fué tenida por patrona y mediadora en la poblacion de españoles de este valle en tiempo q' fue jurisdiczn. de la Ciudad de Tucuman como asi tambien si estos portentos, q' en beneficio de los fieles obro esta soberana Patrona al tiempo y cuando se traslado del valle viejo antigua avitacion de los vecinos, y en cuyo templo fue colocada fue trasladada á esta ciudad con la solemnidad de Patrona». Cf. El procurador general pide «se siga la información jurídica de los prodigios y origen» de Nuestra Señora del Valle, 27 marzo de 1761; en Información jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle (Proyectada en 1761 y levantada en 1764). Transcripción ajustada al original existente en el Archivo del Santuario (Cf. Larrouy, Antonio, *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle de Catamarca*, Tomo Primero (1591-1764), Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1915, p. 192). Si bien el presbítero Soprano consultó inicialmente la información en Salta, trabajó con una copia que obtuvo más tarde en el Archivo Parroquial de Catamarca, de la cual transcribió los autos y las diligencias obradas en la información para dar inicio a los testimonios. Pero debido que a esta última le faltan algunas páginas -entre ellas, las dos primeras correspondientes al pedido del procurador, donde aparecen indicados los temas sobre los cuales se expresarían los testigos-, consultamos la transcripción posterior del Padre Larrouy, realizada a partir del «original existente en el archivo del santuario» y publicada en 1915.

En cuanto a la Nuestra Señora del Rosario de Río Blanco y Paypaya de Jujuy, el obispo Padilla pidió que «... el Cura Rector de esta Matriz levante una información, encabezada por este nuestro Culto con declaraciones de testigos juramentos, que versarán sobre los puntos siguientes: 1º. Origen del Santuario y de la Imagen de la S. S. Virgen que en él se venera; 2º - ¿Cuál de las dos imágenes, que bajo la misma advocación allí se encuentran, es la primitiva y a la que los fieles, de tiempo atrás tributan culto como Patrona, atribuyéndole las gracias alcanzadas?... » (fragmento citado por María Azucena Colatarci, “La validación...”, op. cit.).

durante los procesos de conformación del culto, los cuales se remontaban al período colonial¹⁹. Los testimonios y referencias de las “*gracias*” o “*favores*” recibidos por los devotos durante las guerras de independencia y civiles, como así también aquellos que eran contemporáneos a la época en que se estaban concretando estos proyectos de publicación, también formaron parte de algunas de las obras, o más específicamente, dieron lugar a la aparición de una colección de este tipo de hechos, de lo cual resulta un exponente, la producción en cuatro tomos de fray Bernardino Orellana acerca de las gracias concedidas por la Virgen del Valle²⁰. La mayoría de estos trabajos se concretaron durante la dirección de la diócesis por parte de Pablo Padilla como vicario capitular y gobernador eclesiástico en sede vacante desde 1885 y luego, una vez obispo desde 1893. No sólo concedió las licencias eclesiásticas correspondientes para aquellas que concernían a la jurisdicción del obispado, sino que también estimuló su escritura, como se desprende de las aseveraciones de Samuel Lafone Quevedo respecto a la Virgen del Valle, o se preocupó por “*el enaltecimiento del culto*”, según manifiesta Julián Toscano acerca de las imágenes del Milagro en Salta²¹. Paralelamente desde Roma se alentaba la producción de estudios históricos por intelectuales católicos, basados en “documentación abundante y confiable”, a partir de las recomendaciones que al respecto formulara el papa León XIII en 1883²².

La gestión del obispo Linares (1898-1914) fue continuadora de estas iniciativas del obispo Padilla, profundizando en la homogeneización y el impulso de las prácticas devocionales de los fieles. En este sentido, se lo puede alinear en la tendencia romanizadora incentivada desde la Santa Sede, ya que a nivel de la iglesia local se observa el interés del obispo por cumplir con las directivas emanadas desde allí. De hecho, al poco

¹⁹ Salvaire, Jorge María, *Historia...*, op. cit.; Orellana, Bernardino, *Ramillote Histórico...*, op. cit.; Soprano, Pascual, *La Virgen...*, op. cit.; Castellano, Udislao, *Ave María. La milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario que se venera en el Convento de Predicadores en la ciudad de Córdoba (República Argentina). Apuntes históricos sobre su origen, culto y favores muy señalados que han obtenido sus devotos*, Establecimiento Tipo-litográfico La Minerva, Córdoba, 1891; Zorreguieta, Mariano, *Tradición...*, op. cit.; Lafone Quevedo, Samuel, *Historia...*, op. cit.; Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit. También incluimos en este conjunto, un texto posterior de Julián Toscano, donde aborda la historia religiosa del obispado del Tucumán, con especial referencia a Salta e incluye los orígenes de varias devociones locales (Cf. *El primitivo...*, op. cit.).

²⁰ Salvaire, Jorge María, *Historia...*, op. cit.; Castellano, Udislao, *Ave María...*, op. cit.; Zorreguieta, Mariano, *Tradición...*, op. cit.; Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit.; Orellana, Bernardino, *Amenas florecillas de la Virgen del Valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación así en esta Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones. Documentos auténticos recolectados y publicados el R. P. ex Definidor General*, Tomos I-IV, Impr. y Encuadernación Martínez, Buenos Aires, 1896, 1903, 1904.

²¹ Lafone Quevedo, Samuel, *Historia...*, op. cit., p. 3; Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., p. XI.

²² Durán, Juan G., “La historia de la Virgen de Luján (1885). Un libro prometido en “Apremiante Lance”. In memoriam de Mons. Juan Antonio Presas”, en *Revista de Teología*, XLII/87, 2005, pp. 281-329.

tiempo de ocupar el cargo, Linares viajó a Roma para participar del Concilio Plenario Latinoamericano (1899), el cual constituyó “un hito en el inicio de la romanización de la Iglesia argentina”²³. No obstante, hubo intereses particularmente locales que influyeron en la necesidad de recopilación de estos relatos, por lo que nos interesa –parafraseando a Roger Chartier- comprender estos discursos “en su especificidad”, inscriptos “en sus lugares (y medios) de producción y sus condiciones de posibilidad”²⁴. Con Linares, por primera vez desde la creación de la diócesis, se hacía cargo de la misma un obispo oriundo de Salta en un momento de institucionalización y renovación de la vida religiosa local. Y no era un dato menor el hecho de que estaba vinculado a la familia Zerda Ovejero, la cual venía ocupando la gobernación de la provincia desde 1901, posición en la que permaneció hasta 1913²⁵. Ello no impidió que el prelado tuviera algunos enfrentamientos con la prensa liberal y sacerdotes locales por la presencia del clero extranjero en el Seminario Conciliar y a cargo de la enseñanza religiosa. Al parecer también influyeron cuestiones vinculadas a la disciplina eclesiástica²⁶.

En cuanto al encargado de relevar la Información de la Virgen de la Viña, Eusebio Lardizábal, estuvo al frente de la parroquia por delegación del obispo desde 1903 y hasta su fallecimiento en 1914. Su participación en la vida parroquial obedeció a la instalación en Salta de la congregación lateranense originaria de Oñate, Guipúzcoa, en España. Gestionada en principio durante el mandato de Padilla con el compromiso de fundar una casa de estudios para varones, el arribo de los padres finalmente se concretó con Linares en 1898. Los canónicos que contaron con la protección del obispo fundaron el colegio Belgrano y se convirtieron en sus colaboradores durante la administración del obispado²⁷. La decisión de asignar la parroquia de la Viña al padre Lardizábal permitió solucionar el problema de la continuidad de los sacerdotes al frente de la misma ya que desde larga data el cargo de cura rector había verificado repetidas renunciaciones de los sacerdotes que lo

²³ Sirkin, Susana, “El clero...”, op. cit., pp. 264-265.

²⁴ Chartier, Roger, *El mundo...*, op. cit., p. 61.

²⁵ Fueron gobernadores durante este período: Ángel Zerda (1901-1904), David Ovejero (1904-1907), Luis Linares (1907-1910) y Avelino Figueroa (1910-1913), todos ellos emparentados. El obispo era primo de Luis Linares (hijo de Dolores Usandinaras Ovejero Zerda y Florentín Linares Toledo). Cf. Justiniano, María F., “Salta...”, op. cit., pp. 234-239.

²⁶ Sirkin, Susana, “El clero...”, op. cit. p. 270-273; AAS, Carp. Cabildo Eclesiástico 1892-1934, Notas al Obispo Linares del deán Pedro Fierro elevando planillas con faltas de asistencia al coro y otros empleados de esta iglesia catedral. Detalle por los meses de 1899 y 1900.

²⁷ Sirkin, Susana, “El clero...”, op. cit., pp. 263-276; Chiericotti, Olga, “El apostolado católico en la Provincia de Salta”, en *Estudio socio-económico*, Tomo III, UNSa, CIUNSa, Salta, 1984, pp. 402-410.

ocuparon²⁸. Con la llegada de los lateranenses quedó asegurada la administración parroquial y si bien el canónigo se incorporó en carácter de interino ante la ausencia del titular, los padres de la congregación permanecieron en ella casi hasta mediados de siglo (1947).

De la Información de 1905 se desprende que el nombre “*de la Viña*” no siempre resultaba significativo para todos los fieles, sólo tres de ellos usaron esta denominación. Más frecuente fue la referencia a la advocación genérica, “*Nuestra Señora de la Candelaria*”. Otro apelativo utilizado correspondió a “*la Patrona*”, en tanto se trataba de la imagen titular de la iglesia, ubicada en el altar²⁹. En general, el apelativo “*de la Viña*” se restringió a la parroquia, llamada “*vulgarmente*” de esta forma, según expresión del franciscano Nazareno Morosini, encargado de erigir las estaciones del Vía Crucis en el templo³⁰. Frente a este uso, Bernardo Frías señalaba que el “*nombre oficial*” de la iglesia era el de la Candelaria³¹. En el caso de la representación del Niño Dios que integra esta advocación mariana, los pobladores lo conocían “*vulgarmente con el nombre de Niño Cautivo*”, según lo expresaron la mayoría de los testigos³².

Los aspectos a indagar acerca de la imagen de la Viña y su historia devocional estaban especificados mediante un auto expedido por el obispo Linares, el cual incluía las cinco preguntas formuladas por el prelado. El padre rector incorporó más interrogantes, lo que permitió lograr una mayor exploración en cada una de ellos y ampliar el margen de información que se podía obtener. Es probable que estos agregados –anunciados en el cuestionario por las expresiones “*propuestos los siguientes extremos*» y «*preguntado ademas*” - fueran el resultado de averiguaciones iniciales que realizara el sacerdote, quien ante las respuestas obtenidas trató de cubrir todos los aspectos abordados por esos primeros declarantes y que consideró de interés. Aunque, también pudo suceder que algunos de los testigos colaborara en su elaboración.

²⁸ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Notas varias, 1881-1900; Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del Cura Interino de Nuestra Señora de la Candelaria de la « Viña » al Gobernador de la Provincia, Salta, 15 de mayo de 1903.

²⁹ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del Obispo Matías Linares al Cura Rector de la Candelaria, Salta, 19 de mayo de 1902; Información..., op. cit, Declaraciones de Matilde Romero de Arce, Isabel Puló y Campo y Benjamina Solá de Aráoz.

³⁰ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Expte. de erección del Vía Crucis en la parroquia, Certificación, Salta, abril de 1887.

³¹ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. La Salta vieja*, Fundación Michel Torino, Salta, 1976, p. 88.

³² Información..., op. cit, Declaraciones de Matilde Romero, Isabel Puló, Antonio García, Fructuoso González y Frías, Encarnación Nieto y Medina de Tedín, y Albertano Lagos y Vega.

1º Cuanto al punto primero: «Origen del culto a la imagen de Nra. Sra de la Candelaria de la Viña», los siguientes extremos:

1- ¿Qué procedencia tuvo la imagen en cuestión? 2- ¿En que punto de la diócesis estuvo radicado su primitivo Santuario? 3- ¿A que familia perteneció la finca o lugar de su ubicación? 4- ¿Qué forma de culto se le daba? 5- ¿En que época y con que motivo se trasladó la S. Imagen al lugar en el que actualmente se la venera en la ciudad? 6- ¿Que sabe del Niño Dios, conocido vulgarmente con el nombre de «Niño Cautivo», que acompañaba a la dicha venerada Imagen?

2º- Cuanto al segundo punto: « ¿Que saben de las heridas que según la tradición ha recibido la imagen en los primeros tiempos?», propuestos los siguientes extremos:

1- ¿En que época pudo verificarse el hecho de las heridas y que tribu de los indios pudo ser la autora de los sucesos? 2- ¿Manó sangre de las heridas? 3- ¿Ha conservado la imagen señales de sangre en esas heridas y hasta que época?

3º- Cuanto al punto tercero: « ¿Cuál de las dos imágenes que bajo la misma advocación existen, es la primitiva y a la que los fieles de tiempo atrás han tributado culto? »

4º- Cuanto al cuarto punto: « ¿Si saben que la imagen que se venera en el altar ha conservado en tiempos anteriores señales de heridas en el rostro? »

Preguntado además: « ¿En que época y por quien fué retocada la imagen y cerradas las heridas? »

5º- Cuanto al quinto y último punto: « ¿Que han oído sobre la protección dispensada por la Virgen a los primeros moradores que vivían próximos a la capilla antigua en el punto denominado la Viña? »

Preguntado además: ¿Si sabe de alguna gracia o de algún prodigio atribuido a la intercesión de esta venerada Imagen en tiempos más recientes?

Como puede observarse, las preguntas hacían hincapié en los orígenes y características del culto a Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña en su primitivo santuario, la identificación y marcas particulares de la imagen, y las formas de relación de los fieles con esta advocación a través de las acciones de protección en el pasado y las gracias atribuidas a su intersección “*en tiempos más recientes*”. Estas condiciones que le otorgaban notoriedad a la advocación local de la Candelaria contribuyen a entender otros de los

motivos de la recuperación de los relatos orales que circulaban acerca de su historia, como lo indicaba el obispo en el decreto al sostener que la *“tradición vincula su nombre a hechos que revelan la protección de la Santísima Virgen a los moradores de esta comarca, especialmente en los primeros tiempos”*. También debemos tener en cuenta la preocupación y el accionar de Lardizábal por reactivar la devoción de *“la Patrona de la parroquia”* que ostentaba un pasado significativo por su vinculación con la protección de la comunidad local, en la que los religiosos lateranenses recién llegados se estaban incorporando, no sin dificultades por su condición de extranjeros al frente de un colegio religioso, en un espacio donde la inmigración fue más bien escasa y muchas veces mirada con recelo por algunos sectores locales. De hecho, el padre desplegó una importante labor en la vida parroquial que comprendió tanto la promoción de la devoción a la Virgen de la Candelaria de la Viña y otras advocaciones, como una intensa actividad para lograr el acondicionamiento de las instalaciones de la iglesia y la culminación de la torre³³. Igualmente, Linares mantenía un vínculo cercano con la parroquia, en principio bendijo el nuevo templo mientras se desempeñaba como pro-vicario de la diócesis (1886). Posteriormente, ya como obispo, contribuyó a solventar los arreglos necesarios en oportunidad de la consagración del mismo, la cual realizó en 1904. En ese entonces costó la pintura del interior y exterior de la iglesia y las doce cruces de mármol utilizadas durante la ceremonia³⁴.

Respecto a los testigos que serían interrogados, el obispo no indicó ningún tipo de especificaciones a tener en cuenta. Sin embargo, algunas debieron convenirse en instrucciones verbales, según se desprende de la comunicación del padre Lardizábal, que acompaña a la información levantada. Allí refiere a algunas dificultades para *“hallar a las personas designadas en disposición de declarar más por ausencia en el campo y otras por achaques de su edad”*. Las condiciones que las habilitaban a prestar testimonio tenían que ver con su avanzada edad, en tanto, el sacerdote acudió a las *“personas más antiguas”* y a aquellas *“que por sus antecedentes respecto a la Santa Imagen, mejores y más seguros*

³³ Sirkin, Susana, “El clero...”, op. cit., pp. 268-277.

³⁴ Cadena de Hessling, María, “Iglesias de Salta”, en AA. VV., *Salta. 4 siglos...*, op. cit., p. 98. La construcción del nuevo templo ya estaba adelantada hacia 1874. Antes de esa fecha existieron otras edificaciones previas que se fueron deteriorando. Cf. AAS, Carp. Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Nota al Obispo Diocesano de la Sociedad de Señoras encargadas de recaudar fondos para la obra del templo, 8 de abril de 1874; Solicitada del periódico *La Actualidad*, 27 de junio de 1866 (citado por Cadena de Hessling, María, “Iglesias...”, op. cit., p. 979).

*datos pudiesen proporcionarme, conviniendo todos ellos sobre lo sustancial de aquella*³⁵. La identificación de los declarantes nos permite observar otros aspectos de interés, como la presencia mayoritaria de mujeres, la cuales participaban de la vida religiosa de la parroquia. Especialmente Matilde Romero de Arce, quien *“muchas veces tuvo ocasión de asistir al acto de vestir a la Santa Imagen que realizaba cada año una su tía de nombre doña Sinforosa González”*. Probablemente, esta asistencia implicó en algunas oportunidades la colaboración en el cuidado de la imagen de la Virgen de la Viña. También, la estrecha vinculación de Matilde con la parroquia pudo estar relacionada con la intervención de sacerdotes de su familia. Los presbíteros Pascual y Clodomiro Arce, cuñado e hijo respectivamente, atendieron esta iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX. En el caso del primero se ocupó de promover la construcción del nuevo templo, mientras que Clodomiro dio inicio a los trabajos de edificación de la torre³⁶. Respecto a las otras mujeres que declararon, la mayoría pertenecía a familias reconocidas (Encarnación Nieto y Medina de Tedín, Benjamina Solá de Aráoz, Juana Mollinedo de Frías) o que estaban relacionadas secundariamente con ellas (Isabel Puló y Campo). En cuanto a Felicia Aguilera de Lozano tenía una extracción más modesta y quien a pesar de que no pudo proporcionar ningún dato de la llamada tradición, ante el interés del cura rector, aclaró los motivos por los cuales entregaba una limosna durante la festividad de la Virgen de la Viña, en agradecimiento por la protección del ganado que poseía. Esta aseveración fue el motivo por el cual la incorporó en la información elevada al obispo: *“como un dato curioso de la pública veneración y confianza en su amorosa protección”*³⁷. La concurrencia como *“garantía de mejor inteligencia respecto a las tradiciones de esta parroquia”*³⁸, también se aplicaba a los hombres. De éstos, dos eran escultores, Antonio García, que oficiaba de sacristán del templo y Fructuoso González y Frías, a quien se encomendó el retoque de la imagen de la Viña. Las apreciaciones de ambos resultaban pertinentes por el cuidado y análisis del estado y antigüedad de la efigie. Albertano Lagos y Vega y Abelardo Villafañe

³⁵ Información..., op. cit., Comunicación de E. Lardizábal, Cura Rector, Canónigo Reg. Lat., Salta, 9 de abril de 1905.

³⁶ AAS, Carpeta Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Notas, 1801-1900, Nota del párroco encargado Clodomiro Arce, s/f; Carp. Expedientes de ordenación, N° 105, 1863, Clodomiro Arce; María Cadena de Hessling, “Iglesias...”, p. 98. Los dos sacerdotes estuvieron vinculados al gobierno de la diócesis, desempeñando cargos en la catedral de Salta, durante las gestiones de Padilla (Pascual) y de Linares (Clodomiro). También ambos se dedicaron al periodismo y a las investigaciones históricas. Cf. Piccirilli, Ricardo, *Diccionario Histórico Argentino*, Tomo I, Ediciones Históricas Argentinas, Buenos Aires, 1953, pp. 267-268, 321.

³⁷ Información..., Comunicación de E. Lardizábal, op. cit.

³⁸ Información..., op. cit., El cura rector eleva ratificadas bajo el requisito de juramento, conforme al decreto del 28 de abril pasado, las declaraciones acerca de Nra. Sra. de la Candelaria venerada en esta parroquia, Salta, 21 de mayo de 1905.

y Aranda también provenían de la esfera artesanal ya que desempeñaban el oficio de zapateros, sus declaraciones se incorporaron posteriormente por pedido del obispo³⁹, posiblemente por las particularidades que refirieron acerca de la devoción a la Virgen, especialmente entre “*los viajeros*”. Tampoco debemos olvidar el hecho de que la parroquia se encontraba instalada en el barrio conocido como La Banda, “*la parte más poblada de la ciudad [...] es por excepción el barrio de los pequeños talleres, zapaterías, platerías, colchonerías, sombrererías, herrerías, carrocías, costurerías, peluquerías y fondas*”⁴⁰. Con la incorporación de los testimonios de Lagos y Villafañe, probablemente el obispo también tuvo el propósito de que la información levantada contara con la presencia de algunas de las personas representativas de la población predominante en la zona de influencia inmediata del templo. Aún cuando no podemos atribuir una homogeneidad a estos declarantes, resulta válido considerar los dichos de Betina Campuzano respecto a la representatividad colectiva como «uno de los puntos más recurrentes y argumentados» por los antropólogos o letrados en los prólogos de testimonios actuales. La autora sostiene que esto no es casual ya que el letrado o intelectual se encarga de elegir a los informantes, de «recoger, seleccionar y organizar la información obtenida del testimoniante» y de realizar el pasaje de los relatos orales a la escritura⁴¹.

En todos los casos las respuestas obtenidas fueron escuetas y se ajustaron siempre a lo que apuntaban las preguntas. Tal vez incidieron en ello el formato y el soporte del cuestionario, que el cura rector llevó a los domicilios de los declarantes para relevar la información y el cual no dejaba demasiado espacio para que los testigos se explayaran. Aunque esto último tuviera lugar, el sacerdote debió optar por asentar aquello que consideraba más relevante y ceñido a la información buscada. Lardizábal tampoco reprodujo exactamente los testimonios, su voz aparece en todas las respuestas a través de las expresiones: “*Declara, que...*”, “*Respecto al 2 ha oído que...*”, “*Respecto al 3 dice que...*”. Se trata entonces de recuerdos doblemente mediatizados. Ninguno de los declarantes había presenciado o tenido participación directa en los sucesos de referencia, los datos que aportaban provenían de lo que conocían por transmisión oral, y por lo tanto reproducidos y transformados durante más de un siglo y medio. Desaparecidos los agentes

³⁹ Idem.

⁴⁰ *Diario El Tiempo*, “La Banda”, Salta, 1° de septiembre de 1909.

⁴¹ Campuzano, Betina, “El testimonio: Texto cultural y emergencia de un sujeto heterogéneo”, en Royo, Amelia y Elena Altuna (coords.) *Literatura e imaginario político. De la colonia a nuestros días*, Alción, Buenos Aires, 2007, pp. 129-130.

sociales que fueron los protagonistas de los acontecimientos considerados, esas transmisiones tomaron la forma de relatos colectivos convertidos en anécdotas. Sin precisiones temporales, los sujetos –en este caso, quienes formularon las preguntas y los informantes- orientaron las referencias cronológicas y de los agentes participantes hacia el uso de expresiones generalizadas tales como “*los primeros tiempos*”, “*tiempos anteriores*”, “*los fieles de tiempo atrás*”; “*los primeros pobladores*”, “*nuestros antepasados de todas las clases sociales*”, “*el primitivo santuario*”, “*la capilla antigua*”; todas ellas producto de la imposibilidad de fijar los comienzos de determinados hechos en la coordenada temporal, lo cual es característico de la tradición. Ahora bien, no todos los hechos o representaciones se constituyen en tradiciones, sólo ciertos significados y prácticas son seleccionados, en tanto otros se excluyen⁴². Este proceso de construcción tiene que ver con lo que señala Danièle Hervie-Léger, respecto a aquellos elementos sociales «cuyo valor está vinculado a la continuidad entre el pasado y el presente, de la que dan testimonio, y que, por esto mismo, son transmitidos». En esta perspectiva, denomina tradición «al conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente»⁴³.

2- La perduración y la construcción de los recuerdos

Algunas consideraciones sobre la conformación de la devoción mariana de la Viña durante la colonia, nos permitirá comprender la recuperación que se realizó a principios del siglo XX de ciertos relatos relacionados con su historia a partir de su significatividad social y cultural. Recordemos que en el contexto de repetidas invasiones de los indígenas chaqueños en los establecimientos fronterizos y en las cercanías de la ciudad que dejaban como consecuencias una gran cantidad de muertos, toma de cautivos y saqueos, se atribuía a la imagen una eficaz acción de protección en favor de los habitantes del paraje donde estaba la capilla.

La existencia de un memorial que se conservó bastante incompleto da cuenta de que posteriormente al ataque realizado sobre la estancia y la capilla, se realizó algún

⁴² Williams, Raymond, “Tradiciones...”, op. cit., p. 138.

⁴³ Hervieu-Léger, Danièle, *La religión...*, op. cit., p. 145.

registro del suceso⁴⁴. Julián Toscano sostiene que probablemente el documento se elaboró en cumplimiento del mandato del obispo de la diócesis del Tucumán, José de Ceballos, quien ya en 1733 solicitó al cura rector de la iglesia matriz de Salta que levantara una información acerca de la antigüedad, culto, milagros y bienes de la Virgen de la Viña, como así también de la obra de reedificación que en ese momento se estaba desarrollando en la capilla original, los traslados de la imagen y los conflictos suscitados a consecuencia de ello⁴⁵. Las extremadamente escuetas referencias que aparecen en la hoja conservada del memorial no permiten determinar si la tarea encomendada se concretó de manera inmediatamente posterior al ataque o si su elaboración corresponde más bien a la segunda mitad del siglo XVIII, cuando comienza a edificarse una nueva construcción en los márgenes de la ciudad:

“Compele el deseo para hacer una breve descripción histórica de su principio y progreso hasta el presente estado que hoy tiene, con la cual se satisfará la ansia de sus devotos, para que se enfervoricen más en su veneración y queden enterados de los acasos dolorosos, ó mejor decir, altos juicios de Dios, experimentados ó sucedidos en la santa imagen de esta Purísima Señora, motivo por el cual está hoy trasladada á esta ciudad, en donde sus devotos gozan el consuelo de tener más inmediato este Archivo de las misericordias del Señor, en donde las hallan más abundantes por medio de su poderosa intercesión”⁴⁶.

Frente a esta escasez de fuentes escritas, el obispo Linares señalaba en 1905 la limitación de los documentos existentes para que la tradición se “*conservé viva y contribuya más a despertar la devoción a la S. S. Virgen*”⁴⁷. El “uso testimonial” de la escritura posee una larga raigambre en la cultura occidental, en la cual “el testimonio oral deja de tener valor, a menos de aparecer consignado en el papel y certificado por un notario”⁴⁸. Esta capacidad para acreditar la verdad de un hecho y dar cuenta de las circunstancias en que se produjo, estuvo presente en el relevamiento de la información mediante el cuestionario elaborado por los sacerdotes. Su implementación era una forma de valorizar las tradiciones orales que manifestaban “*algún fundamento de certidumbre o*

⁴⁴ Memorial..., op. cit., pp. 276 y 293-294.

⁴⁵ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 259-294.

⁴⁶ Memorial..., op. cit., p. 293.

⁴⁷ Información..., op. cit., Auto, op. cit.

⁴⁸ Lienhard, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América 1492-1988*, Horizonte, Lima, 1992, p. 28.

probabilidad”, según manifestaba el vicario general de la diócesis a principios de siglo, en oportunidad de la publicación de otra historia devocional⁴⁹. Pero, previa y casi contemporáneamente a esta información existieron otros registros escriturales de los sucesos relacionados con la destrucción de la capilla y el ataque a la Virgen, los cuales también abrevaron en la tradición oral. Ello nos lleva a pensar que esas referencias y su recuerdo comenzar a circular principalmente de manera oral y que esta vía de transmisión contribuyó a sostener su permanencia en la memoria de los pobladores locales. Así, siguiendo lo propuesto por Antonio Rubial respecto a la literatura hierofánica novohispana, la construcción de la tradición de la Virgen de la Viña da cuenta de “un largo proceso de creación colectiva”⁵⁰. En esa construcción en la que convergieron las referencias transmitidas oralmente, los datos provistos por los testigos entrevistados por Lardizábal constituyen ejemplos tardíos de la recolección directa de «lo dicho [...] por la expresión hablada»⁵¹. Tenemos entonces que el cuestionario de 1905 recupera las construcciones devocionales operadas en culturas con conocimiento de la escritura, pero donde la articulación de la información y su conservación a través de la oralidad todavía tenía un peso significativo. En este sentido, la memoria cobra importancia no sólo en la organización de los conocimientos, sino también en la comunicación de los mismos mediante la “articulación verbal”⁵². Se trata de memorias comunitarias que se fueron expresando por medio de las voces de los informantes y las cuales contribuyeron a la construcción de sus recuerdos y de algunos estereotipos. Ello se observa, como tendremos oportunidad de analizar más adelante, en las visiones acerca del pasado histórico local relacionada con la problemática fronteriza que comunican los relatos orales⁵³. Es por eso que en este caso no se puede considerar sólo la perspectiva de la recepción de una tradición elaborada por agentes vinculados al poder, sino principalmente rescatar la participación activa de los declarantes en la canalización de conocimientos que fueron construidos socialmente. De este modo, la Información de 1905 nos permite escuchar distintas voces, no sólo las de las devotas cercanas a los círculos de poder, sino también aquellas

⁴⁹ Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., p. XI.

⁵⁰ Rubial, Antonio, “Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”, en *Historias*, N° 69, 2008, p. 124.

⁵¹ Tomamos estas ideas de Walter Ong. Cf. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 25.

⁵² *Ibidem*, pp. 40-42.

⁵³ Margot Beyersdorff plantea que a través del género dramático panandino, las generaciones de moradores de la provincia de Paria, en el actual Oruro –Bolivia-, crearon «un medio para representar y comunicar su visión de los acontecimientos históricos fundamentados en la reivindicación del territorio ancestral». Cf. *Historia y drama ritual en los Andes Bolivianos (siglos XVI-XX)*, Plural, La Paz, 2003, p. 33.

provenientes de un “diálogo social” más amplio⁵⁴. Un indicio nos lo acerca una de las testigos, quien indicó “*que ha leído en unas notas escritas en el nicho en que se sacaba la otra imagen, que antes era sentada, a pedir limosnas, que la imagen fue trasladada a la ciudad por un señor Cardozo*” (Isabel Puló). Esta última situación referida nos hace pensar que probablemente las notas fueron escritas por algunos de los devotos anónimos o bien que estos le habrían pedido a otra persona que asentara por escrito lo que deseaban comunicar. Esos devotos tenían la posibilidad de pagar una promesa o conmutar un voto realizado a la Virgen en cualquiera de los tantos recorridos de la efigie por la jurisdicción y no necesariamente se trataba de personas asiduas a la parroquia de la Viña. La acción misma de depositar las notas nos da la pauta de una intención de contribuir en la difusión de su historia, tal vez como cumplimiento de una promesa. María Barral dio cuenta que durante la colonia solía ser bastante común que aquellas personas que habían realizado una promesa a alguna Virgen, cuyo lugar de residencia se encontraba alejado y al cual no podían viajar, igualmente la cumplieran aprovechando la presencia de una imagen transportada por los limosneros a través de la campaña. Al mismo tiempo, esta práctica era una forma de propagar el culto mariano y de formular el relato milagroso⁵⁵. En nuestro caso nos encontraríamos ante la doble vía de difusión de la historia de la Virgen narrada tanto por los limosneros como por los devotos promesantes. El dato del traslado nos remite a la primera mitad de 1760, intervalo durante el cual se edificó una capilla en los extramuros de la ciudad. La recolección de limosnas en la ciudad, su jurisdicción y en la de todo el obispado del Tucumán por parte de José Cardozo y sus hijos por lo menos desde 1762, permitió sostener la construcción y la permanencia de las imágenes, primero del Niño y luego de la Virgen a partir de 1765⁵⁶. En tanto la construcción de la capilla posibilitó un nuevo inicio para el culto, el traslado y la ubicación de las imágenes adquirirían una condición institucional. La adjudicación de la mudanza a Cardozo, en principio demandante, después mayordomo de la capilla y en condición de tal, “*libre de pensiones y*

⁵⁴ Usamos los términos voces y diálogo social en el sentido en el que lo hace Martín Lienhard respecto a las consideraciones sobre las probanzas coloniales que incorporaron testimonios de indios comunes y a las cuales concibe como «expresiones discursivas de las diferentes actitudes indígenas ante las tensiones provocadas por la instauración del sistema colonial». Cf. *La voz...*, op. cit., pp. 48-49.

⁵⁵ Barral, María Elena, “Limosneros...”, op. cit., pp. 7-9.

⁵⁶ AGN, IX, 31.8.1. Justicia, Leg. 43, Expte. 1255. 1801. Reconstrucción de la iglesia de La Viña. Autorización del Obispo Argandoña, Salta, 5 de setiembre de 1762; Pedimento de José Cardozo, Salta, 18 de noviembre de 1765. [Agradecemos la gentileza de Marcelo Marchionni al acercarnos esta documentación].

*concurrancia a la guerra [...] como empleado en fin tan loable*⁵⁷, es decir libre de prestar servicio en los fuertes de la frontera chaqueña; revela el alto grado de participación de sectores de extracción modesta en la conformación del culto y los recuerdos construidos en relación a ello. Veremos que esta participación y su permanencia en la memoria local fueron soslayadas en las recuperaciones elaboradas desde los sectores de poder.

Como plantea Michel de Certeau, la operación escriturística “produce, preserva y cultiva verdades imperecederas, se apoya sobre el rumor de palabras que se desvanecen tan pronto como se enuncian y por lo tanto, se pierden para siempre”⁵⁸. De allí la explícita preocupación del obispo Linares a inicios de siglo por conservar y fijar la tradición. De este modo, las recopilaciones plasmadas en la producción escrita permitieron la sistematización y la actualización de los relatos en un proceso de retroalimentación de determinados elementos culturales que fueron otorgándole unicidad a la historia de la Viña. La narración de Filiberto de Mena constituye la primera de esta índole que se ha conservado, correspondiente a fines del siglo XVIII. Los relatos elaborados posteriormente, entre las postrimerías del XIX y principios del XX, tanto desde sectores laicos como aquella propiciada y difundida por la propia institución eclesiástica, pertenecen al historiador Bernardo Frías y al presbítero e historiador Julián Toscano. En conjunto, los hechos recuperados por este grupo de producciones dan cuenta de la vitalidad y larga pervivencia que adquirió “la aplicación de un modelo narrativo de culto mariano de origen peninsular”, como ya señalara Patricia Fogelman para el caso de la Virgen de Luján. Recordemos que ello se observa a partir de la presencia de elementos comunes en las historias de Vírgenes en los espacios locales de América durante el período colonial, tales como el milagro legitimador, el proceso de extensión social de la creencia, la creación de santuarios cercanos a caminos y la aceptación oficial del carácter sagrado de la representación de la Virgen, entre otros que se reiteran en el caso de la Viña⁵⁹.

⁵⁷ AGN, Reconstrucción..., Autorización del Obispo Argandoña, op. cit., Corroboración de licencia por el Obispo Abad Illana, Salta, 29 de enero de 1766; Corroboración por lo respectivo al Vice Patronato que ejerce el Gobernador Campero, Salta, 29 de enero de 1766.

⁵⁸ De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 206.

⁵⁹ Fogelman, Patricia, “Reconsideraciones...”, op. cit., pp. 123-148.

Las recopilaciones de los relatos

Filiberto de Mena⁶⁰ incorporó el relato de la Virgen de la Viña en una relación sobre Salta, mandada a elaborar por orden del entonces gobernador Gerónimo Matorras en 1772 y la cual tenía como finalidad contribuir a una obra mayor acerca del Virreinato del Perú⁶¹. El relato fijado en la escritura alude al ataque en dos fragmentos separados (Cuadro 10). En el primero de ellos, al detallar las ayudas de parroquias existentes en la ciudad, refiere a la invasión de los indígenas sobre la zona de la Viña, “*como consta de autos el año de 1736, ejecutando muchas muertes y demoliendo la capilla*” La información hace hincapié en los daños sufridos por la imagen, consistentes en heridas en la mejilla derecha por el impacto de las flechas y en la garganta, “*donde la degollaron*” También menciona la sustracción del Niño Dios que la Virgen sostenía en uno de sus brazos, cuyo rescate de las tierras del Chaco se produjo más tarde, gracias a la intervención de un misionero jesuita. En una segunda parte, al referir a las devociones religiosas a las cuales la población local les atribuía la realización de algún hecho extraordinario, señalaba que hay “*Tradiccion*” de que el rostro del Niño Cautivo y el de su madre segregaron gotas de sudor. No obstante,

“...haviendo registrado con prolixo examen, todos los Archivos, no resultan Documentos que comprueben el caso; solo si pr. mano del Doctor dn. Alonso Visnara, Presvitero amantissimo devoto de dha Señora y su capellán actual conseguí un Documento extrajudicial en que consta pr. certificación de una Persona Eclesiastica, y otros cavalleros de toda verdad...”

También narraba que durante la peste de viruelas que azotó a la jurisdicción en 1749,

⁶⁰ Nació en Santiago de Chile, primeras décadas del siglo XVIII. Culminó su educación en España, a cuyo regreso se instaló en Salta hacia 1750. Participó en las expediciones al Chaco que organizaron los gobernadores del Tucumán -Dávalos, Fernández Campero y Matorras-, durante la segunda mitad de la centuria. Se destacó como historiógrafo, geógrafo y naturalista. Cf. Piccirilli, Ricardo, *Diccionario...*, Tomo V, op. cit., pp. 191-192.

⁶¹ Mena, Filiberto de (1772), *Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán*, en Rodríguez, Gregorio, *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia*, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1916, pp. 302-303, 333-334. La relación incluyó una descripción general de la ciudad de Salta, su jurisdicción y la frontera (aspectos geográficos, económicos, poblacionales y religiosos) y de otras ciudades que integraban la gobernación del Tucumán.

“...pr. relacion, que se me ha hecho algunas personas veridicas, y de excepción, qe. alcanzaron dha Peste, me aseguran qe. sino no hubiera sido pr. las muchas plegarias, y rogatibas, que hicieron aquel año a la dicha Señora de la Viña, quizás totalmente viene la muerte pa. todos, p° conocieron visiblemente. el Divino Auxilio de esta sacratisima Protectora, libertandolos de las enfermedades, y trabajos que padecian no solo pr. dha peste, sino tambien pr. las continuas Imbaciones de los Indios...”

Mena recurrió tanto a la documentación, como a la consulta de algunas personas, lo cual revela, en gran parte, que estos relatos tenían también un sustento oral. La breve narración preparada por el cronista debió restringirse en principio al grupo letrado local y a las autoridades virreinales a las cuales fue elevada. Ricardo Piccirilli en su *Diccionario Histórico*, indica que en 1799 Mena publicó una reseña en Lima, lo cual quizás fue producto del interés que despertó la historia devocional en la capital del virreinato, aunque es más probable que su aparición estuviera vinculada a cuestiones locales. Se trata de la *Noticia de la Matriz de Salta, su Vicario y Curas Rectores. La traslación de la Virgen con el portentoso modo con que la sacó un misionero*. Según el biógrafo, ésta corresponde al primer relato de la relación histórica de 1772, cuya publicación se realizó recién en 1916. Sin embargo, es muy posible que incluyera otras cuestiones, como lo enuncia el título y las cuales no aparecen en la relación. No obstante esta difusión a través de la escritura, la transmisión oral continuó conformando el medio por el cual perduró y se recreó el recuerdo entre los pobladores de Salta, dando lugar a los relatos que explicaban las particularidades de la imagen y su presencia en la ciudad.

Respecto a las recopilaciones de Julián Toscano, la primera se realizó en 1901 y conforma una narración corta acerca del *“asalto inesperado [que] se verifica por una turba salvaje”*, los flechazos a la imagen en una de las mejillas y el intento por cortarle la cabeza. El presbítero incluyó este relato dentro de un capítulo sobre las irrupciones indígenas, comprendido en un trabajo que reseña la historicidad de una devoción de importancia en el espacio local, las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro (1901). De acuerdo a Toscano, *“la tradición oral acerca de este hecho se conserva todavía uniforme y concordante con el escrito á que hemos referido, habiéndonos servido de ella para llenar las lagunas del escrito por su deterioro”*. El documento aludido es el memorial incompleto, del cual recuperó la participación de los *“indios amigos convertidos”* en la

celebración de la fiesta y el octavario de la Virgen⁶². Estos datos volvieron a publicarse en 1906, en una obra más extensa sobre la historia de la iglesia en Salta⁶³. En ese trabajo

CUADRO 10: Recopilaciones de la tradición de la Viña

Aspectos	Filiberto de Mena (1772, 1916*)	Julián Toscano (1901)	Eusebio Lardizábal (1905)	Julián Toscano (1906)	Bernardo Frías (1924)	Bernardo Frías (1976)
Hechos	Invasión a la capilla. Muertes.	Asalto. Incendio, destrucción y Matanza de personas y animales.	Ataque a la capilla. Incendio	Asalto a la capilla. Incendio.	Asalto. Habitantes degollados. Saqueo. Robo de ganado. Capilla invadida e incendiada.	Invasión a la capilla.
Fecha	1736	Debió suceder en el intervalo de 1703 a 1709, una madrugada del mes de febrero.	La mayoría desconocía. Sólo una persona dijo que ocurrió hace como dos siglos.	1735	1709 o 1710, en la mañana de un día de febrero. Gobernaba Esteban de Urizar y Arespacochaga.	1710, gobernaba el general Urizar y Arespacochaga.
Ubicación de la capilla	Valle de Siancas, inmediata a una viña.	Paraje La Viña, a ocho leguas de Salta. Propiedad de la familia Fernández Pedrozo.	Algunos la ubicaron en La Viña, Campo Santo. Finca de los ascendientes de la familia Cornejo.	Paraje de La Viña, cercano al fuerte de Santa Ana, en Cobos. A ocho leguas de Salta.	Paraje La Viña, Campo Santo, a diez leguas de Salta.	Paraje La Viña, Campo Santo.
Grupo indígena	No especifica.	No especifica. Refiere a ataques previos de grupos mocoví.	La mayoría desconocía. Una persona identificó a los chiriguano.	No especifica. Refiere a ataques previos de grupos mocoví.	No especifica. Refiere a ataques previos de tobas mocovís, ojotas taños, vilelas, malbalas, mataguayos y maticos.	No especifica.
Ataque a la imagen de la Virgen	Heridas en el rostro, mejillas y garganta. Cicatrices	Herida de flecha en mejilla. Manó sangre. Intento para degollarla.	Heridas de flecha en mejilla, frente y degolladura. La mayoría manifestó que manó sangre y que la imagen conservó marcas.	Heridas de flecha en frente y carrillo izquierdo de la cara. Manó sangre. Intento para degollarla.	Herida de flecha en frente e intento para degollarla. Manaron sangre.	Herida de flecha en frente e intento para degollarla. Manaron sangre.
Niño Dios	Llevado cautivo al Chaco por la India principal Doña Teresa	Tornado cautivo por una india. Lo cargó seis meses en su yica.	Para la mayoría una india se lo llevó en su yica.	Una india se lo llevó cautivo.	Una india lo cargó en la espalda y lo llevó cautivo	Arrebatado de los brazos de la Virgen y llevado al Chaco.
Relación del Niño Dios con los indígenas	Ayudaba a cuidar las ovejas.	No refiere.	Les daba de comer. La indígena recibió el bautismo y vivió en el santuario de la ciudad.	Después del rescate del Niño, la india se hizo cristiana.	Siguió con los indígenas como si fueran su familia. Les daba pan cuando le pedían.	Les daba pan cuando le pedían.
Rescate del Niño Dios	Por el padre misionero de los regulares expulsos,	No especifica por quien.	La mayoría manifestó que fue recuperado por los cristianos en	No especifica por quien.	Se nombró una embajada para recuperarlo. Por trusque.	Por una comisión enviada al Chaco.

⁶² Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., pp. 80-83.

⁶³ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., pp. 252-314.

	Joseph Yobi (1763) a cambio de varas de ropa.		una batida. Una persona indicó que se recolectaron limosnas.			Entregó regalos.
Traslado de la imagen mariana	A la ciudad, en la parroquia (1762).	A la ciudad, en una capilla en los extramuros. Reemplazada por el templo.	La mayoría consignó por el degüello y destrucción del santuario.	A la ciudad, en una capilla. Después ensanchada y decorada Templo nuevo.	Permaneció en la capilla de Campo Santo. Después del rescate del Niño, llevados a una parroquia al sur de la ciudad.	Traslado de las imágenes a una capilla humilde. Reemplazada por el templo.
Culto en la capilla de Siancas	No refiere.	Indios amigos convertidos celebraban fiesta y octavario. Participaban familias de la ciudad.	Dos declarantes señalaron que era grande la devoción que le tenían los mayores.	La Virgen había adquirido fama entre españoles y naturales convertidos.	Atraía a la población hacia sus contornos.	No refiere.
Culto al momento de la información	No refiere.	Imagen relegada a orden secundario y casi nulo.	El obispo ordenó levantar la información para promover la devoción.	No refiere.	No refiere.	Creció en la fe después del culto a otras imágenes.
Manifestaciones o favores antes del traslado	Emanación de gotas de sudor en rostros del Niño y Virgen (1719).	No refiere.	La mayoría no sabía. Una persona indicó que los fieles acudían en sus necesidades.	Protección de asaltos indígenas a moradores del predio	No refiere.	No refiere.
Auxilios o favores después del traslado	Auxilio en peste de viruelas. Protección en enfermedades y en invasiones indígenas.	Se han obtenido innumerables gracias.	Gracias atribuidas a intercesión de la Virgen: protección del ganado, cambios en conductas desordenadas, curación de enfermedades y dolencias, solución de problemas, salvación de la muerte.	No refiere.	No refiere.	No refiere.
Fuentes de los relatos	Referencias de doña Teresa, india principal. Certificación del sudor. Relación de personas sobre protección en la peste.	Memorial incompleto. Documentos sobre invasiones. Tradición oral del ataque. Referencia del traslado en la Novena de la Virgen.	Relatos de personas mayores. Notas escritas depositadas en nicho de la Virgen. Inventarios de la parroquia.	Memorial incompleto. Documentos sobre invasiones. Tradición de personas ancianas sobre ataque. Información de 1905.	Documentación escrita y tradición oral.	Documentación escrita y tradición oral.

* Corresponden a fechas de producción y publicación de los textos.

incluyó otro grupo de documentos existentes en el Archivo del Obispado acerca de la Virgen de la Viña en su capilla del valle de Siancas antes de la invasión, generados a partir de los conflictos en 1726 y en 1733 por el trasladado de la imagen y un segundo intento frustrado. Todo esto le permitió organizar una síntesis de la historia de la Virgen, reconociendo dos momentos complementarios en tanto vinculaban a la imagen con las invasiones indígenas. La consulta de las fuentes manuscritas que estaban a su alcance para

el período anterior al ataque de 1735 daba cuenta de aspectos ignorados respecto a la estadía de la imagen en la frontera y las dificultades para el sostenimiento de su culto. Mientras que la información relevada por el padre Lardizábal y posiblemente los relatos de otras personas sobre la agresión, atañen a lo que se conocía acerca de la misma:

*“Los detalles del suceso lo hemos tomado de la tradición que aún se conserva, a través de los años, muy fresca en personas ancianas que la oyeron de sus antepasados, y muchos de los puntos se hallan consignados en una información mandada a levantar por el actual obispo monseñor Linares para comprobar la verdadera imagen primitiva”.*⁶⁴

La escritura y publicación de los dos libros del presbítero se concretaron en el marco de su labor de historiador e integrante del gobierno de la diócesis de Salta durante el mandato de Linares, en el cual desempeñó los cargos de vicario general y deán desde 1899⁶⁵. Como uno de los primeros historiadores de la vida religiosa en Salta, a partir de la consulta de la documentación del archivo eclesiástico, en *El Primitivo Obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta* se interesó por dar a conocer la obra desplegada por la iglesia en la sociedad local durante la colonia. Se trata de un trabajo pionero en su género, en tanto inició la etapa de “las crónicas generales por región”⁶⁶ en lo que hace a la producción historiográfica de corte confesional en el país y que también formó parte de la tendencia de fomento a la escritura de la historia por parte de los miembros de la institución eclesiástica y la cual se inscribía en un momento fundacional de la práctica histórica local y su construcción de la sociedad colonial y la guerra de independencia. Igualmente, el sacerdote compartió la preocupación del obispo por “metodizar” las tradiciones religiosas existentes y reunir los antecedentes acerca de las imágenes a las cuales refieren para facilitar el conocimiento histórico de los motivos que las sustentan. El propósito explicitado para el caso de las imágenes del Milagro en oportunidad de los preparativos de la coronación, también puede atribuirse a la recuperación de los relatos de

⁶⁴ Toscano, Julián, “Irrupciones...”, op. cit., p. 291.

⁶⁵ AAS, Carp. Monseñor Toscano, Facultades otorgadas por el Ilmo. Obispo Linares a su vicario general Mons. Toscano. Julián Toscano Nació en Leales (1890), provincia de Tucumán, en cuyo colegio franciscano cursó sus estudios. Recibió el diaconado en Salta, posteriormente fue ordenado sacerdote (1873) y desde 1877 se desempeñó como párroco del curato de Cafayate, dependiente de la jurisdicción salteña, hasta su traslado a esta ciudad. Su interés por la historia y la arqueología de la región ya se había manifestado previamente con la publicación de *La región calchaquina. Páginas de historia pre y post-colombiana y su arqueología calchaquina* (1898). Continuó incursionando en la escritura con *Güemes y su obra ante la literatura* (1907) y *Estudios arqueológicos. Aportes sobre arqueología argentina. Salta* (1910). Falleció en Salta, en 1912. Cf. Cúculo, Vicente, *Nuevo...*, Tomo 7º, op. cit., pp. 382-383.

⁶⁶ Carbia, Rómulo, *Historia crítica de la historiografía argentina. (Desde sus orígenes en el siglo XVI)*, Universidad de La Plata, La Plata, 1939, p. 231.

la Virgen de la Viña: ofrecer “*la tradición existente [...] al público piadoso en una forma clara y sencilla en sus conceptos, en la hilación de los sucesos que se investigan*”⁶⁷.

Por su parte, Bernardo Frías, un abogado que incursionó en la vida política, formó parte de una tendencia más amplia, cuyo propósito fue la escritura del pasado provincial, recuperando los aportes locales en la historia de la nación argentina⁶⁸, a partir de los cuales se lo considera una figura fundacional de la producción historiográfica salteña de principios de siglo⁶⁹. Pero fue en los textos de las *Tradiciones Históricas*, publicados entre 1924 y 1976⁷⁰, donde abordó, con un estilo “*festivo e irónico*”⁷¹ –según lo manifestara él mismo–, una variedad de temáticas relacionadas con la vida cotidiana de Salta, ciudad en la que “*también se vieron santos y milagros, y, entre ellos grandes y de mucha menta y del mayor bulto*”⁷². La historia de la Virgen de la Viña se halla entre esas referencias. En estos escritos se advierte una postura crítica y a veces despectiva respecto a los llamados prodigios y sus relatos devocionales, actitud que no era extraña en el período de cambio de siglo, época de avance del liberalismo y de posturas anticlericales. Aún cuando Salta conformaba una sociedad conservadora y su grupo dirigente se encontraba estrechamente vinculado a la institución eclesiástica, desde los primeros años del siglo XX circulaba a través de la “prensa escrita de filiación liberal reformista y disidente con el gobierno”, una prédica contra la religión y el clero, especialmente el de origen extranjero⁷³, cuya instalación local propició el obispo. Tampoco escapó a las críticas la figura de monseñor Matías Linares, así en 1908, los redactores del *Diario El Tiempo* denunciaban el “*poder*

⁶⁷ Toscano, Julián, *Historia...*, op. cit., pp. IX-X.

⁶⁸ Micheletti, María G., “Entre la memoria local y el relato nacional, en revistas santafesinas de entresiglos (Argentina, fines s. XIX-principios s. XX)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009. [Consultado 7 agosto 2009] Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index56450.html>

⁶⁹ Frías nació en Salta (1886). Se doctoró en jurisprudencia. Su obra *Historia del General Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina* se compone de ocho tomos y comprende desde la creación del Virreinato del Río de la Plata hasta 1831. Si bien su autor los concluyó en 1918, se fueron publicando en distintas ocasiones. El primer tomo fue editado en la imprenta del *Diario El Cívico* de Salta en 1902, del cual era un colaborador asiduo. El segundo tomo apareció en 1907, en Buenos Aires y el tercero, que contó con fondos del gobierno provincial, en 1911. Los restantes se imprimieron después de su fallecimiento, entre 1950 y 1973 (Cf. Cornejo, Atilio, “El Dr. Bernardo Frías”, en Frías, Bernardo, *Historia del General Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina*, Tomo 1, Ediciones Desalma, Buenos Aires, 1971, pp. XXIX-XXXVII).

⁷⁰ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez e Hijos, Buenos Aires, 1924, pp. 10-17, 42-49, 88-95.

⁷¹ Citado por Cornejo, Atilio, “El Dr. Bernardo Frías”, op. cit., pp. XXVII-XXVIII.

⁷² Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, op. cit., p. 11.

⁷³ Pérez, Marta, “La función de los intelectuales en la organización de la cultura científica a través de la prensa escrita en Salta (1880-1910)” en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa...*, op. cit.; Pérez, Marta y María Frutos, “El *Diario El Tiempo*, entre el purgatorio y el infierno, 1908-1910”, en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa...*, op. cit., pp. 97, 137).

*despótico que ejercían en la Provincia el linajudo Linares, Ovejero, Zerda y el obispo*⁷⁴, todos ellos emparentados, de los cuales los tres primeros habían ocupado el cargo de gobernador durante el decenio inicial de la nueva centuria. Con mayores detalles, especialmente en la primera versión (1924), Frías refería los mismos hechos que consignaron Mena y Toscano, pero con comentarios teñidos de ironías:

“Pero la Virgen no hizo más que dejarse degollar y perder al niño...

...la que parecía no haber podido salvar ni la Viña ni su propio hijo.

Peor resultó el descubrimiento de ser un niño panadero; el niño por qué los enviados se interesaban, pues con el prodigio se interesaron más todavía en cargar con él.

*...para ser devuelto a los brazos de su madre, que, a la simple vista, ni se le movía un pelo por la pérdida del amado de sus entrañas.”*⁷⁵

Sus consideraciones respecto al relato devocional de la Virgen de la Viña como “*cuento*”⁷⁶, manifiesta la vigencia en la sociedad local de una visión que se apartaba de aquella que se proponían sostener los sacerdotes al frente de la diócesis. La propagación de estas ideas positivistas en un clima de “*modernismo*” y de posturas anticlericales, influyeron en la percepción por parte de éstos últimos acerca de la necesidad de reafirmar la presencia de las instituciones eclesiásticas y de los valores cristianos en la sociedad local. La escritura de la historia realizada por sacerdotes y el control sobre los relatos devocionales que se divulgaban entre la población formaron parte de las acciones implementadas por los dirigentes del obispado⁷⁷.

⁷⁴ Citado por Marta Pérez. Cf. “La función...”, op. cit., p. 97.

⁷⁵ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, op. cit., pp. 42, 47.

⁷⁶ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, op. cit., p. 93.

⁷⁷ Para el caso cordobés, Milagros Gallardo plantea que el Estado no llegó a desplazar a la Iglesia, sino que más bien se observa a «dos actores protagónicos, que actúan en igualdad de condiciones», complementándose y colaborando en la solución de problemas generados por el proyecto de modernización. Durante la gestión del obispo Zenón Bustos y Ferreira (1905-1925) observa una intensificación en la actividad pastoral mediante el fomento de la educación religiosa y moral de la población, el desarrollo de la actividad benéfica y la acción social en las parroquias y a través de asociaciones que contaron con la participación de laicos y sacerdotes (Cf. “Iglesia...”, op. cit., pp. 331-334). La modernización, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la actividad pastoral a principios de siglo constituyen temas que requieren un tratamiento particular que para Salta aún se encuentra pendiente. Hasta el momento sólo contamos con los trabajos de Azucena Michel y Sonia Álvarez. La primera de ellas abordó la influencia de la Iglesia Católica en la formación de los sindicatos en la ciudad, en el período anterior al peronismo (Cf. “Del círculo...”, op. cit.). Por su parte, Álvarez, a través del análisis de las representaciones y los dispositivos de intervención

La imagen y las marcas

Al revisar las preguntas orientadas a averiguar sobre los orígenes y características del culto a la Virgen en la primera capilla, observamos en sus respuestas, que la mayoría los testigos de 1905 ignoraba la procedencia de la imagen, la familia propietaria del lugar donde se encontraba y la forma de culto que allí recibía (Cuadro 11), aspectos que luego cubrirá Toscano a partir de la consulta de nueva documentación disponible. En general, de los relatos y de la información de Lardizábal se desprende que los hechos centrales que componen la tradición de la Viña corresponden a la invasión, las heridas infligidas a la Virgen y la sustracción del Niño. Las narraciones de Mena y Toscano y especialmente la de Frías pormenorizan las circunstancias en que ocurrieron los sucesos, con la descripción

CUADRO 11: Origen del culto: respuestas

Procedencia		Ubicación primitivo santuario			Familia propietaria		Forma de culto
No sabe	Extremadura	No sabe	La Viña	Pquia. en la ciudad	No sabe	Ascendientes de la familia Cornejo	No sabe
8	1	3	4	2	7	2	9

del asalto, los saqueos, las matanzas y el degüello sufrido por los habitantes invadidos. La agresión a la Virgen es uno de los aspectos que concentra la atención en las recopilaciones, explicada en las referencias de la Información y de Frías a partir de que la imagen había sido confundida con una mujer. La ubicación de las heridas y la afirmación de que *sangraron, «como de un ser humano, vivo»*⁷⁸, es otro de los aspectos resaltado por los sacerdotes y objeto de una minuciosa indagación por parte de Lardizábal. Los hechos de que la imagen no haya podido ser destruida y que comenzara a vertir sangre constituyen en el relevamiento de Lardizábal, dos de las condiciones en las que se sustentaba su notoriedad como advocación local. Se trata de acontecimientos que dan cuenta de la llamada «santidad triunfante» y «revelada», los cuales se encuentran presentes en las historias fundacionales de diversos santuarios europeos y americanos⁷⁹. En el caso de la Viña, el ataque sufrido por la imagen y los rastros que le quedaron del mismo, conformaron esa condición fundante a partir de la cual esta devoción mariana reinició su

social sobre la pobreza dio cuenta de la participación de agentes eclesiásticos en las entidades de beneficencia (Cf. "La pobreza...", op. cit., p. 96-100).

⁷⁸ Toscano, Julián, "Irrupciones...", op. cit., p. 81.

⁷⁹ Taylor, William, "En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigiosos en el México colonial", en *Historias* 63, 2006, p. 64.

existencia en la ciudad con el traslado de la efigie, como se menciona en el memorial: «*los acasos dolorosos, ó mejor decir, altos juicios de Dios, experimentados ó sucedidos en la santa imagen de esta Purísima Señora, motivo por el cual está hoy trasladada á esta ciudad*». Ahora bien, la escultura en madera tallada que actualmente se encuentra en la parroquia, es una imagen compuesta por dos partes, según lo demuestran estudios concretados por investigadores de la Academia Nacional de Bellas Artes a fines de 1980:

“...la inferior, que demuestra corresponder a una de talla completa que ha sido desbastada de la que sólo se conservan restos de los paños en la parte del ruedo. El tipo de pliegues al apoyar la túnica sobre la peaña nos permite afirmar que se trata de una imagen probablemente española del siglo XVII.

La parte superior no coincide en su diámetro con la otra, siendo además del tipo característico de las figuras de candelero, en las que se talla someramente un torso, cuyos brazos se articulan en los codos, articulaciones que como las de las muñecas, hoy aparecen fijas. Esta tipología corresponde sin duda a la producción americana del siglo XVIII.”⁸⁰

Otras autoras dicen respecto al cuerpo español del siglo XVII de la imagen que fue “desbastado para vestir, al que se le agregó una parte superior de candelero, de codos articulados”⁸¹. Desconocemos realmente por qué motivo la imagen fue modificada. Considerando la posibilidad del ataque, ello pudo ocurrir como consecuencia del mismo, ya sea porque su hechura fue disminuida o porque se le quitaron algunas partes para acondicionarla. Esto, teniendo en cuenta que la agresión tal vez provocó daños mayores que los consignados por los relatos, pudiendo llegar a la destrucción de gran parte de la efigie o bien por la necesidad de incorporar las marcas del mismo, con lo cual en ambos casos se explicaría la conformación que actualmente tiene. Esta escultura reconstituida pudo ser la que después de la invasión fuera depositada en la iglesia matriz, ya que encontramos la referencia de la donación de un “*grey de cambrai [...] con encajes anchos finos para Nuestra Señora del Carmen y para Nuestra Señora de la Viña*”, efectuada en 1742 por doña Josefa del Castillo⁸². Probablemente esa residencia obedecía a su condición de imagen titular de la desaparecida viceparroquia de Siancas, dependiente de la matriz.

⁸⁰ Schenone, Héctor, Iris Goris y Susana Barbieri, *Patrimonio...*, op. cit., p. 178.

⁸¹ Jáuregui, Andrea y Marta Penhos, “Las imágenes...”, op. cit., p. 64.

⁸² AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Expte. sobre que el albacea de Da. Josefa Castillo, Antonio Bisuara, entregue el legado pío dejado por esta a las cofradías del Carmen y Nra. Sra. de la Viña, 1742, f. 8.

Recién a mediados del decenio de 1760 y como producto de la recaudación de limosnas, actividad desarrollada por un demandante y después mayordomo con autorización del obispo, fue posible la instalación en un espacio propio y el sostenimiento de las actividades culturales⁸³ en una construcción sencilla⁸⁴. Su ubicación en los extramuros, al sur de la ciudad, coincidió con el inicio de la incorporación a la traza urbana de una zona que estaba fuera de los límites de la ciudad. Allí, a fines del siglo, la capilla llegó a conformar un núcleo significativo de concentración de población con la instalación de españoles pobres, mulatos, negros libres y algunos comerciantes⁸⁵.

Para fines del siglo XVIII, Mena puntualizaba que la imagen mariana conservaba las lesiones producidas por el ataque, "*cuias cicatrices se vén palpables*"⁸⁶. De esta manera, la efigie misma contribuía al recuerdo y permitía un rápido reconocimiento de la advocación local de la Virgen de la Candelaria a través de la asociación entre estas marcas memorables y el episodio de la agresión. Esta capacidad de la imagen para transformarse en un lugar de memoria⁸⁷ ya estaba señalada en el memorial incompleto, en el cual se sostiene que "*sus devotos gozan el consuelo de tener más inmediato este Archivo de las misericordias del Señor*", permitiendo que la existencia de representaciones escultóricas de esta advocación en el espacio local también influyera en la construcción y difusión de la tradición de la Viña. De hecho, al parecer existió una reproducción local de imágenes de la Viña con estas señales características. Una efigie en yeso y tela encolada que data de la centuria del XVIII se conserva en el Museo de Bellas Artes de Salta. Las heridas en la frente y el cuello hacen suponer que se trata de una representación de esta advocación. Si bien difiere de la original, siendo una imagen de relieve solamente del torso de la Virgen, las heridas permiten observar que este elemento se añadió en representaciones posteriores de la misma y eran las que le asignaban identidad⁸⁸. La parte superior de la escultura actual, titular de la parroquia, daría cuenta de la incorporación de esas marcas como componente esencial en la iconografía de la Viña (Figuras 15 y 16). Otra imagen secundaria, perteneciente a la parroquia, corresponde a aquella conocida como La

⁸³ AGN, Reconstrucción..., op. cit.

⁸⁴ Toscano, Julián, *El primitivo...*, op. cit., p. 177.

⁸⁵ Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni, "Estructura urbana...", op. cit., pp. 116-135.

⁸⁶ Mena, Filiberto de, "Fundación...", op. cit., p. 303.

⁸⁷ Schmitt, Jean-Claude, "El historiador y las imágenes", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, N° 77, 1999, p. 39.

⁸⁸ Respecto a la Virgen del Rosario de Pomata, Maya Stenfield-Mazzi señala que la identificación de una Virgen «como única tenía que ver básicamente con como se presentaba visualmente». Cf. "La Virgen...", op. cit.

Peregrina (Lardizábal) o Viajera (Albertano)⁸⁹, dado que estaba destinada a la recolección de limosnas para la obra del templo⁹⁰. Si bien la que se conserva actualmente no ostenta ninguna marca, en 1905 Abelardo Villafañe afirmaba que “*creo que las heridas y sangre que se veían en la grande o sea en la que ha sabido estar en el nicho eran mas patentes que las de la otra que sabia ser sentada*”. Al igual que la primera imagen, esta última también sufrió modificaciones, pues no sólo se le quitaron las hendiduras que representaban las heridas, sino que también se la dispuso para que estuviera parada, condición indicada por Isabel, Encarnación y Albertano. Posteriormente, el padre Lardizábal especificó que el cambio databa de 1890⁹¹.



FIGURA 15: La Virgen de la Viña sin vestir.

Fuente: Schenone, Héctor et al., *Patrimonio...*, op. cit., p. 178.

Las lesiones de la “*imagen histórica*” actuaron como condición propiciadora del recuerdo, lo cual se advierte especialmente en la recopilación del cura rector, donde la imagen se

⁸⁹ Se trata de una escultura en madera tallada y pasta, del siglo XIX (Cf. Schenone, Héctor, Iris Goris y Susana Barbieri, *Patrimonio...*, op. cit., p. 180). La historiografía local la atribuye al escultor y pintor salteño Tomás Cabrera (Martorell, Carmen y Carlos Vergara, *Tesoros de la ciudad. Salta a los cuatro rumbos*, Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de Cultura, Salta, 2008).

⁹⁰ Información..., op. cit., Auto del obispo al término..., op. cit.

⁹¹ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, El cura rector al obispo sobre la imagen de Nuestra Señora de la Candelaria llamada « Peregrina» la, Salta, 30 de julio de 1908.

conformó en soporte de las respuestas generadas por los distintos testigos. El interrogatorio develó que la efigie no siempre ostentó esas marcas (Cuadro 12). De ello, dejaron constancia la mayoría de los testigos, algunos de los cuales reconocieron a varios autores de los retoques, quienes quitaron las marcas o las restituyeron. Uno de ellos era el escultor Fructuoso González, quien sacó los rellenos, *“quedando las heridas como eran anteriormente”*. Los sucesivos retoques ocurrieron en distintas ocasiones a lo largo del siglo XIX, algunos declarantes indicaron 14, 20, 25 o 30 años (Albertano, Isabel, Antonio y Benjamina, respectivamente) y no siempre se realizaron de la misma manera. A veces consistieron en el rellenado de las hendiduras por iniciativa de Hermengilda Goytia, una de las devotas encargadas del cuidado de la imagen. Probablemente su restitución tuvo lugar por decisión de algunos de los curas a cargo de la parroquia, llegando a exhibir la imagen distintos tipos de marcas. En ocasiones las heridas fueron más profundas y visibles (Antonio), *“como recién abiertas”*, por lo que *“llamaban la atención”* (Albertano) o sólo *“unas manchas rojizas”* (Benjamina) que pudieron indicar que únicamente estaban pintadas. Tampoco se trazaron siempre en los tres sectores indicados, reduciéndose a los cortes en el cuello y en la mejilla (Fructuoso, Albertano y Abelardo).



FIGURA 16: Mártir cristiana o Virgen de la Candelaria. Imagen de yeso o tela encolada, siglo XVIII (según referencia que acompaña a la imagen). Cortesía Museo de Bellas Artes de Salta.

CUADRO 12: Señales de heridas y sangre en la imagen de la Virgen

Preguntas	¿Manó sangre de las heridas? (Punto 2º, agregado 2)	¿Ha conservado la imagen señales de sangre en esas heridas y hasta que época? (Punto 2º, agregado 3)	¿Si saben que la imagen que se conserva en el altar ha conservado en tiempos anteriores señales de heridas en el rostro? (Punto 4º)	¿En que época y por quien fué retocada la imagen y cerradas las heridas? (Punto 4, agregado 1)
Testigos*				
Matilde Romero de Arce	... ha oído que efectivamente manó sangre de las heridas.	... ha conocido verdaderas señales de sangre coagulada pues muchas veces tuvo ocasión de asistir al acto de vestir la S. Imagen...	..., la ha conocido con señales de verdaderas heridas de flecha en la mejilla y frente y de la degolladura en el cuello.	... ignora absolutamente ambos extremos.
Isabel Puló y Campos	... solo sabe que fue atacada y degollada porque los indios la tomaron como una persona viva.	... la ha conocido con verdaderas señales de sangre verdadera, habiendo permanecido así hasta hace unos veinte años.	... la ha conocido con señales verdaderas en la frente y en la mejilla y la degolladura en el cuello.	... en la época que el cuidado de la Patrona corría por cuenta de doña Hermenegilda Goitia ignorando quien fuera el artista
Juana Mollinedo de Frías	... ha oído decir que manó sangre verdadera de las heridas.	... ha oído decir que las conservaba efectivamente...	... ha conservado señales efectivas en la frente, la mejilla y la degolladura en el cuello.	... ignoraba que se hubiera producido este hecho, pues nunca tuvo ocasión de revisar de cerca la S. Imagen, habiéndola visto tan solo sobre el altar.
Benjamina Solá de Aráoz	... nada recuerda de fijo sobre la tradición.	... en su juventud la ha conocido con unas manchas rojizas, que en la parte baja de la degolladura era mas amarillenta, pero no sabía asegurar si esas manchas eran de sangre verdadera.	... la ha conocido con señales de heridas verdaderas en la frente y en la mejilla y en la degolladura en el cuello.	... en tiempos de la señora Hermenegilda Goitia a la cual habia oído repetidamente que la iba hacer retocar x el P. Luis Georgi, franciscano...
Antonio García	... solo ha oído que fue asañada y degollada.	... la ha conocido con señales como de sangre verdadera en su concepto: que esas heridas y la degolladura estaban más visibles... y eran también señales más profundas: y que la reforma que ha observado ahora, debe datar de unos veinte años	... siempre la ha conocido con verdaderas señales de herida pero más visibles y marcadas que los actuales...	... Doña Hermenegilda Goitia la hizo retocar y el ha visto trabajar en esta obra al escultor Don Fructuoso López en la casa de dicha señora...
Fructuoso González y Frías	... ha oído decir que efectivamente manó sangre de las heridas	... la ha conocido con señales verdaderas de sangre: que el P Luis Georgi las cubrió con yeso, el quitó esos cachetes de yeso por orden de doña Hermenegilda Goitia, hara cosa de veinticinco años...	... ha conocido con verdaderas señales de herida, las que, cuando él la retocó, solo se notaban en la mejilla y en la degolladura.	... la deja expresado en el punto 2 al 3 extremo, añadiendo que cuando él la retocó, la herida de la mejilla estaba más hacia la nariz y boca, y la degolladura más al lado derecho del cuello y más

				arribita...
Albertano Lagos y Vega	... ha sabido en su niñez que vertió sangre de las heridas.	... la ha conocido con señales de sangre verdadera congelada, de manera que daba curiosidad de tocarla para ver que sucediese. ... ha conservado esas señales hasta hace cosa de catorce años. Y agrega que las dichas heridas y sangre llamaban la atención de cuantos las veían.	... la ha conocido con heridas bien marcadas y como recién abiertas en la mejilla y en la degolladura, no recordando la herida de la frente.	... el retoque ha debido efectuarse hace como catorce años, ignorando quien fuera el autor.
Abelardo Villafañe y Aranda	**	...ha conocido la imagen con verdaderas señales de sangre fresca y verdadera, ignorando la época en que desaparecieron y otros detalles; y solo puede asegurar que aquellas heridas eran más profundas que las actuales y la sangre más encendida a la simple vista.	...la ha conocido con la herida en la mejilla y la degolladura en el cuello...	...nada de concreto puede afirmar al respecto: encontrando que al presente se nota bastante más chico que antes el rostro de la virgen.

* Excluimos el testimonio de Encarnación Nieto de Tedín porque ignoraba la mayoría de lo interrogado al respecto.

** Respondió conjuntamente los agregados 2 y 3.

Lardizábal enfatizó el tema de las heridas sangrantes y su conservación abordándolo a través de cuatro preguntas. Aún cuando en estos interrogantes no aparece la palabra verdadera para adjetivar a las “*señales de sangre*” o a las “*señales de heridas*”, los testigos hicieron uso de ella, tanto quienes no estaban seguros de que la imagen presentara señales de sangre verdadera (Benjamina, Antonio, Fructuoso), como aquella que sólo había oído tal cosa (Juana), los que no parecían mostrar ningún registro de duda (Matilde, Albertano) o acentuaban la veracidad de ambas (Isabel, Abelardo). Sólo podemos suponer algunos de los motivos de tales contestaciones. Antonio, como sacristán del templo y escultor, estaba familiarizado con las intervenciones en la imagen, pudiendo el mismo haber realizado algunas de ellas. Para este último y Fructuoso, las señales eran verdaderas en tanto habían sido efectivamente realizadas en representación de las heridas. Más ambiguas fueron las expresiones de Benjamina, quien a pesar de que no podía asegurar que las manchas fueran de sangre verdadera, en la respuesta siguiente consignaba la autenticidad de las heridas. Por su parte Juana era la madre de Bernardo Frías, de quien indicamos sus reticencias respecto a las tradiciones de este tipo y de las cuales debió tener conocimiento, aunque ignoraba la desaparición de las marcas. Cuando utilizó este adjetivo,

sólo lo hizo acompañado a la acción de oír –“*ha oído decir que manó sangre verdadera*”–, mientras que los otros ratificaron la veracidad de la manifestación de la Virgen durante el ataque a través del haber conocido, es decir, haber visto la sangre y las heridas impresas en la imagen. Esto se advierte especialmente en los dichos de Matilde, devota que atendía a la imagen; los de Isabel, que al parecer colaboraba en la recolección de limosnas y en los de los feligreses que concurrían a la parroquia y a sus festividades, como Albertano y Abelardo.

Todo este empeño en el cuestionario para dejar debidamente establecido que la imagen vertió sangre durante el ataque y que mantuvo señales de ella hasta que las heridas fueron cerradas, quizás respondía también a aquellas opiniones que eran escépticas respecto a este tipo de hechos extraordinarios y que los cuestionaban abiertamente como supersticiones difundidas por los eclesiásticos. No sin cierto enfado, Frías y los redactores del *Diario El Tiempo*, expresaban respectivamente:

“...la imagen (sin que podamos afirmar que fuera la misma del prodigio) se la conserva todavía con la herida del degüello y la sangre vertida; siendo de advertir en bien y fama de la honradez de nuestra pluma, que aquellas manchas rojas imitando las de sangre, son puestas por el pincel del pintor, no por la daga del indio; pues en mala hora para la Virgen, para su culto y para la fe, se ordenó –por no se que estúpido de aquellos que nunca faltan, metidos de vez en cuando en los gobiernos, con lo que no conocen ni entienden- fuera retocada la vieja imagen.”⁹²

“Si el hombre hubiera pasado su existencia conforme católicamente se manda, aún viviríamos creyendo en espíritus malignos, en duendes, en apariciones, en fugas de los santos de la iglesia –son algunos caprichos según la tradición-, en las lluvias de sangre de la Edad Media que no fue otra cosa que el líquido rojizo que las vanesas esparcen al salir del estado de crisálida, en la relación íntima entre las plagas de la agricultura tales como el gusano, las langostas, etc. y las iras del Dios a quien tan poco favor le hace la Iglesia en considerarlo capaz de arrebatar a sus hijos el fruto de su labor y constancia para satisfacer su enojo [...] Y sin embargo de tanta consideración que mete razones hasta por los ojos, se ha de seguir hablando de la enseñanza religiosa en las escuelas,

⁹² Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, op. cit., p. 93.

todavía se ha de hacer alarde de ayudar a formar cristianos, como si no fuera notorio que si algo bueno tiene el credo religioso, la iglesia se encarga de desnaturalizarlo."⁹³

Incluso la mitad de los mismos declarantes podían adscribirse en el grupo de los incrédulos acerca de la conservación de las heridas abiertas por el indígena y la sangre derramada. ¿Por qué entonces el recopilador admitió sus declaraciones? De lo que se trataba, por lo menos para Lardizábal, a través de la corroboración de la existencia de las marcas, era de revelar una manifestación extraordinaria, de dar cuenta de lo que David Freedberg caracteriza como la descendencia de lo trascendente al plano terrenal a partir de la vitalidad atribuida a las imágenes⁹⁴. Como ya vimos respecto a los escultores, eran quienes mejor podían dar cuenta de las modificaciones intencionales por las que atravesó la imagen, particularizando a los promotores, los ejecutantes y la época de las mismas. También Benjamina aportaba en este sentido y en otros aspectos de significación como las gracias concedidas por intercesión de la Virgen. Más allá del interés del sacerdote y del obispo por controlar los relatos y sus contenidos, posiblemente debieron consentir en ciertas cuestiones, en tanto los testigos contribuían a completar los datos necesarios para dar forma a la tradición e incentivar la devoción. En este sentido, los testimonios proveyeron la información concerniente al ataque de la Virgen, su respuesta al mismo y el cautiverio del Niño. Más específicamente, permitieron constatar la ausencia de señales de heridas y sangre verdaderas debido a intervenciones posteriores realizadas sobre la efigie. Las gracias concedidas en favor de los fieles conformaron los otros fundamentos del recuperado prestigio de la imagen, manifestaciones de su capacidad portentosa, comunicadas por los declarantes y relacionadas con sus vivencias diarias o necesidades particulares (la protección del ganado, el cambio en conductas desordenadas, la curación de enfermedades y dolencias, la mediación para solucionar problemas y la salvación de la muerte en situación de peligro).

Aunque de la Información de 1905 se desprende principalmente que las heridas y la sangre en la imagen representaban los daños provocados por el ataque, éstas además tuvieron otros significados. Podemos realizar una aproximación a partir de los motivos señalados por los testigos al referirse a los retoques⁹⁵:

⁹³ *Diario El Tiempo*, "La verdad y la religión. ¿Mistificaciones?", Salta, 12 de marzo de 1909.

⁹⁴ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 353.

⁹⁵ "La materialidad de una imagen guarda en si misma las señas, las marcas, a veces residuales, de intencionalidades y resignificaciones otorgadas a ellas en un tiempo pasado por las voluntades de muchas

“Que parece obedecio este hecho que a la Señora Goitia le parecian desdecian esas heridas de la Santa Imagen. [Isabel]

...en tiempos de la Señora Hermenegilda Goitia a la cual habia oido repetidamente que la iba hacer retocar por el Padre Luis Georgi, franciscano, por presentar mal aspecto la fisonomia de la imagen, muy morenita de color. [Benjamina]

...Doña Hermenegilda Goitia la hizo retocar y el ha visto trabajar en esta obra al escultor Don Fructuoso Lopez en la casa de dicha señora, la cual solia decir que le chocaban las heridas en el rostro de la imagen, por lo que procuraba cubrirlas siempre con algo”. [Antonio]

Al parecer este desagrado ante las marcas tenía que ver con dos aspectos, lo que por un lado pudo ser una exageración en las incisiones y en el uso de pintura, recordemos que Encarnación y Albertano indicaron que las heridas y la sangre *“llamaban la atención”*. Por otra parte, la tonalidad morena del rostro, el cual posiblemente estaba indicando alguna identificación con sectores de extracción no privilegiada, lo que no sería desacertado considerando la población entre la cual se instaló la capilla desde el traslado y la cual participaba en la difusión del culto. Otros indicios nos llevan hacia la costumbre indígena de *“colorearse de rojo”*, referida en *“textos que señalan situaciones belicosas”* o festivas durante la colonia⁹⁶ y que persistió durante el siglo XIX:

“...los indios [...] se hacen unas pinturas com bermellón fino e de aquella color se pintan las caras y el cuerpo de tan buena gracia que parecen al mismo diablo. E las indias hacen lo mismo, quando quieren hacer sus fiestas e areytos o bayles, y los indios, quando quieren parescer bien, e quando van a pelear, por parecer feroces [...] tiene un bien o sirve a los indios en esto: que quando estan assí pintados, aunque los hieran, como es la pintura colorada y e de la color que le sale la sangre no desmayan tanto como los

personas que intervinieron directa o indirectamente en su fabricación. Desde aquella que la imaginó o aquella que la encargó, hasta la de quienes surcaron caminos para la provisión de tal cual sustancia o simplemente ofrecieron consejos, por escrito o en voz baja, sobre su tratamiento. Sin olvidar, por supuesto, las huellas labradas por su propia fortuna crítica, a partir del mismo momento de su nacimiento como imagen de uso, así como la portentosa carga simbólica que implica, en muchos casos- y en los religiosos y políticos en particular-, su *“potencialidad eucarística”*. Cf. Siracusano, Gabriela y Marta Maier, *“Del obrador al laboratorio, la biblioteca y el archivo”*, en Martínez, Juan Manuel (ed.) *Arte americano. Contextos y formas de ver*, Terceras Jornadas de Historia del Arte, Santiago RIL Editores, 2006 p. 72.

⁹⁶ Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., pp. 94-95.

*que no estan pintados de aquella color roxo o sanguina, y ellos atribuyendo la virtud de la bixa, e no es sino por ser assi de color sanguina con lo cual no parece tanta sangre, como se parece en otro indio que no este embizado. Ella es pintura que ademas de su mal parecer, no tiene buen olor, a causa de las gomas o cosas con que la mezclan.”*⁹⁷

Respecto a “*las naciones más conocidas del Chaco y más cercanas a los Españoles*”, el padre jesuita y cronista de la orden, Pedro Lozano, expresaba:

*“Las facciones del rostro y el color comúnmente desemejantes a las de los Europeos, de quien fácilmente se distinguen; y cuando se tiñen de colores, que es muy de ordinario, y acá llaman embijarse, están sobremanera feos, que parecen unos demonios, y causarán espanto al más animoso, si no está acostumbrado a verlos o prevenido de antemano con las noticias de su horrible fealdad.”*⁹⁸

La caracterización de los cronistas recuerda los dichos atribuidos a Hermenegilda. ¿Se trataba sólo de una coincidencia? ¿O será que esas manchas rojas le recordaban a los indígenas -cuyas “*facciones del rostro y el color*” eran “*desemejantes a las de los Europeos*”, en este caso a los criollos-, y por eso el “*mal aspecto*” y el desmejoramiento – por las heridas que “*desdecían*”- de la imagen? Como dicen los testigos, las heridas estaban “*más visibles y marcadas*” (Antonio) y “*como recién abiertas*” (Albertano), quizás por la abundancia de pintura o bien por el uso de un rojo intenso, con lo cual se percibía “*la sangre mas encendida a la simple vista*” (Abelardo). Es probable que Hermenegilda tuviera conocimiento o ella misma hubiera visto los rostros morenos pintados de los indígenas chaqueños durante sus celebraciones. Una de ellas, el arete wasu, se realizaba en febrero, mes durante el cual también tenía lugar la celebración de la Candelaria. La música, los tintes en la cara y el consumo de aloja -bebida alcohólica obtenida a base de la algarroba y que permitía a los indígenas entrar en un estado “*considerado sobrenatural*”-, caracterizaban a esta fiesta⁹⁹, que bajo la mirada de criollos y sacerdotes tenían una connotación idolátrica –“*una fiesta en honor al diablo*”, según expresaba el padre Remedi respecto a los matacos del río Bermejo¹⁰⁰. El hecho de tapar las

⁹⁷ Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia General y natural de la Indias, islas y tierra firme del mar océano*, 1555. Citado por Siracusano, Gabriela, *El poder...*, op. cit., p. 94.

⁹⁸ Lozano, Pedro, *Descripción corográfica...*, op. cit., p. 61.

⁹⁹ Arce, Eddy et al., *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*, Fundación PIEB, La Paz, 2003, pp. 151-155.

¹⁰⁰ Citado por Arce, Eddy et al., *Estrategias...*, op. cit., p. 151.

heridas y de darle una tonalidad más clara al rostro de la efigie mariana –esto, teniendo en cuenta que Fructuoso menciona que *“las heridas y el encarnación actuales son obra de Don Avelino Frecio”* y también el color que ahora presenta-, implicó la intención de borrar una apropiación efectiva de la imagen, en tanto resultaba una marca de identidad o daba lugar a asociaciones no deseadas¹⁰¹.

Por otro lado, tampoco los sacerdotes concedieron igual importancia a los componentes de la historia, según se visualiza en el auto que emitió el obispo meses después de que el cura rector presentara las declaraciones con los juramentos correspondientes¹⁰². Allí, monseñor Linares mencionaba que algunos documentos del archivo del obispado –entre los que seguramente incluía a los consultados por Toscano y los inventarios de 1833 y 1869 revisados por Lardizábal-, contribuyeron a la identificación de *“la verdadera imagen histórica”*, a la que pudieron diferenciar de la otra efigie de la advocación de la Candelaria que *“recibía culto”* y con la que se recolectaba limosnas. De ese auto se desprende que fue especialmente la información provista por el cuestionario, la que permitió determinar que la efigie *“considerada como original”* correspondía a aquella ubicada en el altar. Linares también rescataba el análisis material al cual dio lugar la recopilación y por el que se constató la antigüedad de la imagen y su condición de *«archivo»*. Sin embargo, no especificaba en qué consistía esto último, por lo que sorprende su omisión de las referencias sobre las señales de la agresión, dado el esmero de Lardizábal por documentarlas, aún cuando reconoce al ataque como causante del traslado. Finalmente, el obispo recobró el fervor que despertaba la Virgen y los *“beneficios obtenidos de su misericordia maternal desde los primeros años del siglo XVII”*. Tenemos entonces que desde la perspectiva del obispo, también los testimonios sobre las gracias posibilitaron concluir con la identificación. La falta de precisión en la individualización de la imagen de la Viña manifiesta hasta que punto se había ido diluyendo el conocimiento general acerca de su historia. Ello contribuye a explicar la preocupación del prelado y del canónigo para asignar nuevos impulsos a la advocación titular de la parroquia, de la cual Frías indicaba que ocupaba el cuarto lugar en la fe local, después de las imágenes del Milagro, el Señor del Sumalo y el Señor de la Salud¹⁰³, los dos últimos también pertenecientes a la iglesia de

¹⁰¹ “...la imagen es un símbolo de otra cosa y [...] es esta cosa la que se ataca, rompe, arranca o destroza”. Cf. Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 29.

¹⁰² Información..., Auto del obispo al término..., op. cit. Salvo que indiquemos lo contrario, las citas textuales y las referencias incluidas en el párrafo pertenecen a este documento.

¹⁰³ Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, op. cit., p. 94.

la Viña. Asimismo estaba la cuestión de la culminación reciente del templo de la parroquia –uno de “*los mejores edificios públicos*” de la ciudad¹⁰⁴–, consagrado y dedicado por Linares a Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña, con lo cual la recuperación de una historia que sacaba a la luz las aseveraciones concernientes al amparo y los beneficios obtenidos por mediación de la Virgen, ayudaba a exaltar la tarea del obispo y justificar la condición de santuario que éste le reconocía al templo, entendiendo como tal a aquel lugar que albergaba una imagen que atraía la devoción de los fieles e intercedía en la obtención de gracias en favor de los mismos. Era esta condición de la “*imagen antigua*” de la Viña y no tanto la manifestación de las heridas, la que el obispo consideraba el principal motivo por el que correspondía recuperar y conservar la tradición como una de las obligaciones de su campo pastoral. En este sentido no se apartaba de la tendencia romanizadora en cuanto a encauzar a las devociones dentro de la ortodoxia, al tiempo que alineaba a la advocación local en el grupo de las imágenes marianas oficialmente reconocidas como intercesoras de gracias en el obispado de Salta.

La imagen y el cautiverio

Además de los datos específicos relativos a la Virgen, Lardizábal también indagó acerca del Niño Dios, de quien se conocía un relato vinculado al ataque, su cautiverio por los indígenas del Chaco. Aunque el cura se interesaba por este hecho debido a su integración en la historia general de la Viña, algunos indicios muestran que la imagen del Niño había adquirido independencia como una devoción aparte de la de la Virgen. Ya se advierte esta condición a mediados del siglo XVIII:

*“Siendo publico en esta Ciudad y Jurisdicción de Salta el grave ultrage que padeze la Santa Imagen del Niño Jesús nombrado de la Viña cuios sagrados simulacros se an trasladados à esta Iglesia Matriz, en el entretanto que se fabrica en los Egidos de esta ciudad una moderada capilla en desagravio de dhos ultrages”*¹⁰⁵

La designación posteriormente adquirida de Niño Cautivo indica hasta que punto había llegado a constituirse en una advocación con entidad propia. Albertano menciona que “*ha conocido en su niñez la costumbre de sacarle por las calles en todos los domingos a pedir*

¹⁰⁴ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del cura párroco Eusebio Lardizábal al Senado de la Provincia solicitando un subsidio, Salta, 6 de agosto de 1906.

¹⁰⁵ AGN, Autorización del Obispo Argandoña, op. cit.

limosnas para la construcción de la nueva iglesia y que el Niño iba paradito y con dos dedos de la mano derecha levantadas en actitud de bendecir". La nueva advocación era probablemente producto de la superposición con algunos de los títulos del Niño Jesús que representaban a Cristo en sus primeros años como una imagen independiente de otra representación mariana y que tenían la actitud bendiciente¹⁰⁶. Para 1905 el Niño acompañaba a la imagen de la Virgen, como se menciona en la pregunta del cuestionario, pero ello no siempre fue así. El inventario de la parroquia correspondiente al año 1845 registra dos imágenes del Niño, una incorporada a Nuestra Señora de la Candelaria, la que al parecer correspondía a *"la Principal Imagen"* identificada al inicio del documento y luego el *"Niño Cautivo que esta en poder del cura Salguero y pertenece a esta iglesia"*¹⁰⁷.

La comparación entre las versiones recopiladas (Cuadro 9) permite observar que las mayores modificaciones en los relatos se registraron respecto a los acontecimientos que conciernen al Niño Dios. El escrito de Mena es el único en el que aparecen personas identificadas con sus nombres: *"el Padre misionero, Josef Yobí de los regulares expulsos el año de 63"*, jesuita a quien atribuye la recuperación de la imagen del Niño, luego de entregar *"varios regalos, para conseguirlo, á una India principal de mas de 120 años, nombrada Doña Teresa, que cautivaron los Abipones en un asalto en la Jurisdicción de s. ta Feé"*. En las versiones siguientes estos detalles se fueron perdiendo, reemplazados por alusiones genéricas, como aparece en la de Toscano: *"tomado cautivo por una india que lo cargó durante seis meses en su yica o bolsa sobre las espaldas"* (1901). La Información de 1905 menciona también la yica que usó la mujer indígena para transportarlo y Frías sólo refiere que lo cargó en la espalda (1924). En cuanto al rescate, Toscano no especifica a alguien que se ocupara del mismo (1901), mientras que en la Información la mayoría manifestó que fue *"recuperado por los cristianos en una batida"*. Por su parte, Frías únicamente consigna que *"se nombró una embajada"* o *"comisión"* que recuperó al Niño luego de lo que *"dieron a los salvajes en trueque"* (1924), o sea, algunos *"regalos llamativos"* (1974). En las narraciones también aparecen adjudicados vínculos entre el Niño cautivo y los indígenas que lo retenían, como la alusión al hecho de que les cuidaba

¹⁰⁶ Para una revisión de los modelos iconográficos del Niño Jesús durante la colonia, ver Henares-Paque, Víctor, "La iconografía de la imagen exenta del niño Jesús en el arte colonial hispanoamericano. Apuntes para su clasificación", en *Boletín AFEHC*, N° 35, 2008. [Consultado 22 diciembre 2009] Disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1875

¹⁰⁷ AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Inventario de alajas y vasos sagrados y mas alajas correspondientes a la capilla d Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña por el provisor actual Dr. Dn. Manuel Antonio Marina, 1845.

las ovejas (Mena), les daba de comer (Información), les daba pan (Frías) y como un medio que condujo a la mujer indígena que lo había separado de la Virgen, a tomar el bautismo y residir en el santuario de la ciudad (Información; Toscano, 1906). Los eclesiásticos limitaron estas relaciones a la conversión al cristianismo, lo cual se entiende teniendo en cuenta su condición de sacerdotes y la necesidad de despojar a la tradición de algunos elementos heterodoxos. En general, estos hechos reflejan ciertos aspectos de las vinculaciones entre los grupos del Chaco y los españoles durante el período colonial e independiente, entre ellos la integración de los cautivos al mundo indígena, los proyectos de evangelización y la posibilidad de acceso a ciertos bienes, entre los que el alimento no era de importancia menor, teniendo en cuenta los períodos de escasez del ambiente chaqueño. Igualmente, las narraciones del ataque a la Virgen y el cautiverio del Niño, eran representativas de los infortunios sufridos por adultos y niños que habitaban la frontera y los parajes cercanos a la ciudad¹⁰⁸, como consecuencia de las invasiones indígenas que ocurrieron desde mediados del siglo XVII y las de la primera mitad del XVIII durante la colonia. Este tipo de sucesos quedaron profundamente marcados en la memoria de la población local. De ella da cuenta la persistente divulgación de los relatos orales y su apoyo en la imagen herida (Mena, Información), en tanto objeto que facilitaba la transmisión de algunos hechos como acontecimientos memorables.

3- Resignificaciones. De los indígenas autores del ataque a los indígenas trabajadores en los ingenios

Los eventos del ataque y su remembranza fomentaban la representación negativa respecto a los indígenas, quienes eran calificados como bárbaros. La barbarie, manifestada en el rechazo de la fe y en los trastornos y las pérdidas que para los integrantes de la sociedad colonial de comienzos del siglo XVIII implicaban las invasiones, era representada como una condición que separaba a los indígenas de la sociedad cristianizada. Esa visión fue retomada en la sociedad criolla a fines del XIX e inicios del XX, encontrándose presente en las versiones de Toscano y Frías y en las de la Información de 1905. En las expresiones de los testigos, las relaciones entre las poblaciones de Salta y el Chaco están en gran parte reducidas a la referencia de la oposición indios-cristianos, haciendo hincapié en el enfrentamiento a partir de la agresión a la Virgen, el robo del niño y su recuperación

¹⁰⁸ Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, “La muerte...”, op. cit.

por medio de una “batida”. Si bien ocurrieron algunos ataques a las poblaciones fronterizas en 1863 en la población de Colonia Rivadavia y luego entre 1869 y 1870 a lo largo de las dos bandas del río Bermejo, el énfasis puesto en los asaltos indígenas dejaba de lado otras formas de interacción social aún más frecuentes, como lo eran los intercambios económicos, los préstamos culturales y las prestaciones laborales de los indígenas chaqueños en la frontera, evidentes ya desde la colonia¹⁰⁹. La imagen se ajustaba a los intereses de los grupos dominantes locales, para los cuales lograr el disciplinamiento y la incorporación de los mismos a una sociedad nacional en proceso de formación a través del trabajo, la educación y la religión, era un objetivo renovado desde la década de 1870 con el avance sobre el Chaco, principalmente mediante la ganadería y la explotación azucarera¹¹⁰. Las campañas militares emprendidas en el decenio siguiente estuvieron vinculadas con esos intereses económicos. En esta situación, quienes ocuparon la gobernación de la provincia entre 1898 y 1916 integraban familias con una presencia importante en la frontera como propietarios de tierras y ganado y partícipes en la producción azucarera (Ovejero, Cornejo, Uriburu, Patrón Costas). Con los grupos del Chaco que formaban los contingentes de trabajadores temporarios para los ingenios azucareros de Jujuy y Salta, estos propietarios tenían garantizando los costos reducidos en cuanto a la mano de obra y una alta rentabilidad en sus negocios¹¹¹.

La visión generalizada de los indígenas chaqueños como salvajes y además holgazanes era también sostenida por los franciscanos que desde mediados del siglo XIX y hasta principios del siguiente atendieron las seis misiones fundadas entre los wichís por el Colegio de San Diego de Salta¹¹². Tanto el obispo como los párrocos anteriores a Lardizábal y los fieles de la Viña pudieron escuchar estos juicios valorativos de los propios frailes dadas las colaboraciones de los mismos en la vida religiosa de la parroquia y en su

¹⁰⁹ Teruel, Ana, *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*, Prometeo, Buenos Aires, 2005, pp. 54-59.

¹¹⁰ Lagos, Marcelo, “Problemática del aborigen chaqueño. El discurso de la integración. 1870- 1920”, en Teruel, Ana y Omar Jerez (comps.) *Pasado y presente de inmundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*, UNIHR, Jujuy, 1998, pp. 60-69.

¹¹¹ Teruel, Ana, *Misiones...*, op. cit., pp. 24-28; Justiniano, María F., “Salta...”, op. cit., pp. 234-239. De estos trabajos citamos especialmente las referencias sobre la familia Ovejero ya que es la que se encuentra gobernando durante el período de interés. La familia Ovejero fue propietaria entre 1807 y 1911 de la hacienda Ledesma, ubicada en la provincia de Jujuy. Los hermanos Sixto y Querubín Ovejero Zerda –el primero de ellos, gobernador de Salta entre 1867 y 1869- modernizaron la producción hacia 1876 con la introducción de maquinaria inglesa. Posteriormente Ángel Zerda Medina se asoció con la empresa de sus primos en 1908 y formó con su sobrino David Ovejero González la Compañía Azucarera Ledesma. Ambos ejercieron las funciones de gobernador en los primeros años de la centuria, la que también ocuparon otros miembros de la familia, Luis Linares Usandivaras y Avelino Figueroa Ovejero Zerda.

¹¹² Teruel, Ana, *Misiones...*, op. cit., pp. 85-107.

actividad pastoral. Entre estos colaboradores que también estuvieron vinculados a las misiones se encontraban los frailes Nazareno Morosini y Rafael Gobelli¹¹³. Es posible entonces que los dichos de los frailes influyeran también en la reactualización de algunos elementos de la tradición como lo era la imagen estereotipada de los indígenas salvajes y autores de ataques:

*“La experiencia nos enseña que para reducir a los salvajes, es necesario: primero, reunirlos en un pueblo, hacerlos hombres, acostumarlos a la agricultura, y al trabajo, para que tengan como vivir decentemente, y adelantando así la parte material, cultivar después su espíritu y su corazón, y volverlos verdaderamente cristianos.”*¹¹⁴

*“Noticias alarmantes y bastante fundadas de un alzamiento de indios cuyo detalle es como sigue. Los indios matacos del Teuco han convidado a los indios del Pilcomayo para dar un avance a los cristianos en puntos distantes a la vez; a saber en la colonia los chunupies, encabezados por algunos paraguayos en el fuerte o en esos puntos y en las misiones. Respecto a estas noticias que circulan entre nuestros indios son que vendrán no a pelear sino a pedir permiso a los Padres para avanzar las estancias vecinas, y en caso de negarles el paso los misioneros, serán estos los primeros a ser víctimas de su enojo; pero dejándolos pasar libres no sufrirán nada.”*¹¹⁵

Igualmente, Ana Teruel menciona que en el objetivo de volverlos cristianos, los padres misioneros centraban sus esperanzas en los niños, considerando que si los separaban de los mayores perderían los hábitos salvajes¹¹⁶. Esta idea aparece esbozada en las versiones que ofrecen la Información y Toscano mediante la figura del Niño Cautivo que los guía a la conversión.

Tanto para los gobernantes, como para los eclesiásticos seculares y regulares, el indio chaqueño continuaba siendo el «otro cultural», cuya naturaleza representaba la imagen del retraso y de lo rechazable, y por ello mismo, una realidad a ser modificada y

¹¹³ Ibidem, pp. 93, 100, 103, 119-121; AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Expte. de erección del Vía Crucis, op. cit.; Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Informe del cumplimiento del programa de ejercicios espirituales al obispo diocesano, Salta, 15 de abril de 1900.

¹¹⁴ Pellicchi, Pedro María, *Relación Histórica de las Misiones del Gran Chaco sobre el Bermejo*, 1865. Citado por Ana Teruel. Cf. *Misiones...*, op. cit., p. 99.

¹¹⁵ Diario La Purísima Concepción del Bermejo, mayo-septiembre de 1870. Ibidem., p. 92.

¹¹⁶ Ana Teruel, *Misiones...*, op. cit., p. 101.

superada¹¹⁷. Ante esta situación compleja en la que estaban confluyendo una variedad de agentes sociales e intereses, los indígenas tenían sus propias percepciones. Aún cuando - como sostiene Marcelo Lagos- “no hubo una respuesta única, coherente y expandida, sino por el contrario fue muy variable de un grupo a otro y sufrió notables alteraciones según el espacio y especialmente el momento”¹¹⁸, el testimonio a continuación nos acerca a algunas de esas percepciones indígenas acerca de su participación en la economía de la sociedad criolla y de la competencia que enfrentaban por el control del territorio, además de que también sobre ellos, los pobladores y las autoridades en la frontera, ejercían el mismo método de violencia¹¹⁹ que se les adjudicaba como autores del ataque a la Virgen, el degüello.

*“Nosotros somos los pobres, no porque estemos en perpetuo descanso, antes nosotros somos la fuerza de los cristianos, somos los brazos de la industria. ¿Acaso hay cristiano que va adelante con su hacienda, con su trabajo sin los indios? Nosotros trabajamos y la paga de uno o dos meses es un par de calzones o una camisa usada. Los cristianos se adelantan, van enriqueciéndose con nuestros brazos y al mismo tiempo se tapan los ojos para no ver nuestra pobreza se engordan con chupar del continuo nuestra sangre [...]. Han echado aquí unas pocas cabezas de ganado entregándolo a nosotros para que se les vaya cuidando; este favor lo han feamente compensado con hacerse dueños de nuestra tierra, ahora buscando modos y pretextos para botarnos de aquí. Pero no haremos cuenta de la vida, y nuestra sangre se ha de derramar toda para defender nuestros derechos, y ni vivos ni muertos han de sacarnos de nuestra tierra”.*¹²⁰

Sistematizar la tradición religiosa, ¿para qué, para quiénes?

La escritura en tanto práctica del poder es prospectiva y dominadora¹²¹. De ello da cuenta la recuperación de los relatos, la selección de los recuerdos y la elaboración de una versión homogénea y autorizada de la tradición de la Virgen de la Viña como tarea emprendida por los eclesiásticos en Salta durante los primeros años del siglo XX. Explícitamente se trató de un emprendimiento llevado a cabo por la necesidad de

¹¹⁷ Lagos, Marcelo, “Problemática...”, op. cit., pp. 57-101.

¹¹⁸ Ibidem, p. 71.

¹¹⁹ Teruel, Ana, *Misiones...*, op. cit., pp. 56, 117.

¹²⁰ Reclamo recibido por un fraile de parte de un indígena que habitaba las tierras donde se asentó la colonia San Felipe y Santiago, sobre la banda oriental del Bermejo, Salta, 23 de noviembre de 1858. Citado por Ana Teruel (Cf. *Misiones...*, op. cit., p. 55).

¹²¹ Lienhard, Martin, *La voz...*, op. cit., p. 39.

identificación de la imagen titular de la parroquia, que a la vez posibilitó recobrar una historia destacada en la ciudad sede del obispado. Contribuyó además a legitimar las actividades del obispo Matías Linares y del párroco recientemente incorporado a la vida religiosa local en un momento conflictivo con otros sujetos sociales, con lo cual nos permitió indagar en el contexto social en el que tomó forma como relato canónico a partir de reinterpretaciones y validaciones contemporáneas. La búsqueda de datos documentados y la recuperación de otros mediante un cuestionario que incluyó declaraciones juramentadas de testigos dieron sustento histórico a la tradición acerca de una de *“las imágenes antiguas de la diócesis”*. Partimos de la idea de la homogeneización de relatos devocionales ejercida desde las instancias de poder eclesiástico, proceso que también reveló la participación de una pluralidad de agentes sociales en la construcción de la tradición (los sacerdotes, el cronista, el historiador, los feligreses, los devotos promesantes, los frailes franciscanos). Los hechos narrados se concentraron especialmente en las consecuencias que el avance de los indígenas trajo para las imágenes de la Virgen y el Niño -lo cual remitía al pasado colonial y a la problemática fronteriza-, así como la posterior instalación en la ciudad de ambas efigies, donde los fieles recrearon las condiciones para las actividades culturales. Esta sistematización de la tradición en los textos de Julián Toscano y en el auto del obispo incluido al final del expediente de 1905 implicó el desconocimiento de otras narraciones que circulaban con tono jocoso y hasta peyorativo, como es el caso del escrito de Bernardo Frías. También de aquella información que resultaba relevante para algunos devotos que enfatizaban otros aspectos de la historia además del ataque a la Virgen y el robo del Niño, como aquellos datos rescatados a partir de la referencia de una de las declarantes y que estaban relacionados con los esfuerzos iniciales desarrollados a mediados del siglo XVIII por los recolectores de limosnas para la instalación de la capilla en la ciudad.

Durante un tiempo prolongado la permanencia de la historia de la Viña se mantuvo principalmente a través de la vía de la oralidad, a partir de las narraciones elaboradas entre la población local y transformadas, reformuladas, esporádicamente aprehendidas por la escritura, como las narraciones de Filiberto de Mena. La información levantada por el padre Eusebio Lardizábal, mediante la indagación de varios testigos, recuperó esos relatos devocionales contruidos socialmente en culturas que tenían conocimiento y hacían uso de la escritura, pero que principalmente se conservaron y transmitieron oralmente. Ese cuestionario reveló que hacia principios de la centuria del XX esta circulación fue

limitándose a aquellos fieles de mayor edad y que eran asiduos concurrentes de la parroquia. En qué medida se nos escapan otras versiones de la historia y –en palabras de Gabriela Siracusano- otros códigos de legibilidad y comprensión de la imagen mariana, es algo que sólo podemos suponer dada la larga permanencia de los relatos. No obstante, algunos indicios presentes en las recuperaciones realizadas nos acercaron hacia ciertos significados en cuanto a la imagen y la apropiación que de ella hicieron los fieles, evidenciada en las posibilidades de intervención sobre la misma, como fueron la incorporación de las marcas de la agresión en el rostro y el cuello de la efigie y su eliminación y restitución; además de lo que éstas representaban para devotos y sacerdotes. La inscripción de las heridas como un elemento característico de la advocación le asignó a la imagen la condición de reservorio de memoria. Esa condición propiciadora del recuerdo emergió al momento de la indagación respecto a la presencia de señales de heridas y de sangre en la misma, las cuales despertaron el interés del cura rector para corroborar una manifestación extraordinaria en la imagen. Para los fieles que asistían a la parroquia o que estaban al tanto de las modificaciones, aquellas marcas se encontraban en representación de los daños producidos por el ataque, según lo habían oído mencionar; mientras que algunos devotos parecían mantenerse más en sintonía con el cura rector en cuanto a la veracidad de las lesiones hasta el momento en que fueron tapadas. Los retoques sucesivos en el rostro indicaron además otras significaciones otorgadas a las marcas. Se trata sólo de indicios que nos permitieron conjeturar posibles identificaciones con grupos determinados de devotos como podían ser aquellos que habitaban la zona de influencia de la capilla y, o bien asociaciones menos deseadas como era la costumbre indígena de pintarse el rostro. Por otra parte, los componentes de la historia no tuvieron idéntica recepción en los sacerdotes, mientras Lardizábal enfatizó la cuestión de las heridas y su conservación, el obispo rescató principalmente la cualidad de la protección y las gracias concedidas por mediación de la Virgen a través de la advocación de la Viña como un medio de legitimación en tanto cabeza visible de la diócesis.

Finalmente la actualización de estos relatos a partir de las recuperaciones de los sacerdotes nos lleva a considerar las estrechas relaciones entre lo religioso y lo político a principios del siglo XX. ¿En qué medida la historia de la Viña permitía una identificación entre los indígenas autores de la invasión, del degüello y del cautiverio con aquellos otros reunidos para ser llevados a los ingenios azucareros y ocupados como mano de obra a costos reducidos, como parte del proceso de conformación de la sociedad nacional y los

intentos de integración a un mercado también nacional¹²²? Ciertamente el relato unificado contribuía a justificar el avance con hombres, ganado y azúcar sobre el Chaco ocupados por diversos grupos indígenas, proyecto sostenido y propulsado por los sectores dirigentes locales, con los cuales la jerarquía eclesiástica estaba estrechamente vinculada. En este sentido, nos abre una vía de indagación acerca de los procesos disímiles y múltiples de incorporación a las modernidades, de aquellas modernidades latinoamericanas que no creaban “esferas totalmente autónomas y antagónicas en lo político, lo económico, lo religioso, lo militar, lo estético, lo cultural...”¹²³.

¹²² Teruel, Ana, *Misiones...*, op. cit., pp. 32-33.

¹²³ Mallimaci, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en Fortunato Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Colihue Universidad, Buenos Aires, 2008, pp. 82-83.

CONCLUSIÓN

Ante la imagen y el prototipo del cual la primera es representación, David Freedberg se interroga si en lugar de una clara separación, “¿con frecuencia no se produce la contraria? ¿Acaso la eficacia de las imágenes no depende *ante todo* de la posibilidad de fusión?”. Fusión que le reconocen las personas que creen en “el aspecto milagroso del culto a las imágenes, que casi siempre se basa si no en la fusión, en una especie de contagio sagrado que a su vez encierra la duplicación de los poderes del cuerpo original. El objeto milagroso actúa como si el cuerpo estuviera presente, pero la dificultad estriba en captar desde un punto de vista cognoscitivo ese “como si”. Una vez más recae en nosotros la tarea última de asimilar el proceso de la fusión”¹. Estas palabras de Freedberg nos sitúan, simultáneamente al inicio y al final de nuestro recorrido, con el cual esperamos siquiera en alguna medida haber contribuido en el develamiento de esos procesos de fusión de las imágenes y los prototipos a través de los cultos religiosos, pensando en sus usos y funciones.

El trayecto fue largo en la coordenada temporal, pero no por eso menos interesante. La propuesta fue estudiar los cultos religiosos en sus vinculaciones con las relaciones de poder y la construcción de identidades, partiendo de las devociones tributadas a las figuras de la Virgen, de Cristo y de algunos santos. Tratamos de ir dando cuenta de ellos como construcciones sociales proveedoras de sentidos, en contextos específicos con vivencias múltiples de lo religioso, sujetos a las definiciones y apropiaciones de los sujetos. Los primeros patronatos sobre la ciudad y su jurisdicción marcaron lo que pareció casi una directriz en la creación de vínculos sagrados entre los espacios locales y sus hombres y mujeres con la corte celestial para garantizar la protección en situaciones de peligro o simplemente la subsistencia, lo que no era una preocupación menor en una sociedad que se vio fragilizada desde varios frentes en distintos momentos.

¹ Freedberg, David, *El poder...*, op. cit., p. 448.

En el marco de la dominación colonial y el proceso de occidentalización, la opción desde las especificidades, a partir de algunos casos de cultos locales, permitió luego ensayar una aproximación a las formas que asumió la manifestación de la religiosidad mariana en el Tucumán colonial, estrechamente dependiente de la acción milagrosa. La primera de ellas dio lugar al culto rural, fronterizo en la parte inicial del siglo XVII y la siguiente centuria, en zonas de disputa y avanzada colonial, con poblaciones indígenas en los inicios de una cristianización laxa y en las que se fueron configurando ya tempranamente sociedades mestizadas –Virgen del Valle, del Rosario de Río Blanco y Paypaya, de Itatí, Viña. Los cultos urbanos aparecieron con posterioridad, cuando puede observarse una sociedad local consolidada, más asociados con población española, sostenidos por la elite, con comienzos claramente identificables, en lugares de culto instituido y donde aparecían con peso las cuestiones vinculadas al prestigio y la legitimación social –Virgen del Milagro, de las Lágrimas. Los puntos de intersección no faltaron y nos referimos a contactos sociales, imaginarios desde el momento en que, a pesar que se fueron configurando en vinculación con tal o cual sector, los otros igualmente las recepcionaron, apropiaron o intentaron encauzarlas.

El abordaje en concreto de la problemática fronteriza permitió avanzar en la visualización de espacios de interacción social de grupos distintos, donde los contactos se manifestaron a través de la mezcla y el conflicto. En un contexto de ocupación endeble, donde el territorio se encontraba en disputa, los imaginarios encontraron un terreno fértil para la construcción de representaciones y su resignificación. Así, entre mediados de ambas centurias del XVII y del XVIII, la frontera, en intersección con las ciudades de la gobernación y el Chaco, adquirió centralidad como zona de negociaciones y conflictos políticos y culturales. Con advocaciones que se fueron definiendo como intercesores especializados en el juego de relaciones socio-étnicas, fue posible indagar en esos procesos de construcción social imaginaria de representaciones a través de figuras devocionales cristianas que justificaron el avance colonial. Igualmente generaron “modelos formadores”, entre los que se encontraron el mártir, el misionero y el guerrero para los colonizadores; el indio infiel, el indio amigo, el bárbaro enemigo, para representar a los pobladores nativos del Chaco; el Dios ultrajado, el escudo y defensa mariana, aquel que proporciona la guía necesaria para alcanzar la salvación y el capitán de guerra, para las imágenes. Ello no impidió que esos modelos formadores pudieran cruzarse de un destinatario a otro. Las experiencias de aquellos

que habitaron y circularon la frontera estuvieron signadas por el temor a la invasión y sus consecuencias, pero también por las posibilidades de crear espacios de poder y legitimación de la función desempeñada. Ambos se tradujeron en las imágenes religiosas, de las cuales la Virgen de la Viña, San Francisco Javier y San Bernardo fueron los ejemplos más exitosos en la negociación de los sentidos. También los espacios se “lugarizaron” -si se nos permite el neologismo-, así el Chaco durante gran parte del período colonial fue concebido como esencialmente hostil y tierra de infieles, pero también como fuente de probables recursos y efectivamente proveedor de mano de obra indígena. La frontera presentó una realidad posible en tanto contó con los eficaces escudos marianos de protección o combativos guerreros celestiales y entonces la dimensión legitimadora de la conquista a través de una “guerra de las imágenes” volvió a recrearse. Salta fue sucesivamente la ciudad colonizadora, la ciudad acorralada y también casi, la ciudad exterminada. Los extramuros, lugares de separación, el límite de lo controlado y tal vez por eso mismo la presencia de una ermita que hacía de umbral. Imágenes y lugares, imágenes y devociones, imágenes y cultos religiosos también se relacionaron con procesos de definición identitaria de los sectores de poder en relación a los indígenas en general y a los mocoví en particular, pero también de todo lo español, incluso estantes y habitantes en los momentos de mayor conflictividad, a pesar de la cual –o precisamente por ella- continuó el aprovechamiento de los habitantes fronterizos y la “incorporación” de algunos indígenas al mundo colonial como no podía ser, sino en condiciones de subordinación. Los recorridos devocionales dieron cuenta de la dinámica social cambiante en la frontera este y de la mutación en las representaciones de los intercesores religiosos.

Otro de los temores -ya no local, sino extensivo al mundo andino-, el terremoto, nos situó en la ciudad entre las postrimerías del XVII y principios del XVIII. Las reacciones iniciales llevaron a los fieles y a los sacerdotes a la penitencia pública en ruego a la providencia. Tanta ritualidad potencializada para recuperar la gracia perdida permitió la creación de un nuevo vínculo sagrado con dos nuevas imágenes. Fue este caso uno de los que mejor permitió visualizar el proceso de intervención prodigiosa y salvación, como así también a los propios sujetos en el ámbito de la acción, y posteriormente, las recuperaciones o no de todas las intervenciones y de lo ocurrido, a través de la escritura. Manifestaciones visuales y contacto directo con lo divino no tardaron en hacerse presentes ante la crítica situación que no daba lugar a las

ambigüedades de intercesores múltiples. Interpretación, comunicación del prodigio, propagación, receptividad y consagración fueron los pasos que llevaron a la aprobación de la devoción y a su conformación cultural en la matriz con una Virgen en la advocación de la Inmaculada. La condición prodigiosa del hecho se sostuvo en la postura de la imagen, la ausencia de daños considerables y detalles aparentemente secundarios, pero que fueron los que dieron pie a las asociaciones de los agentes: el sagrario, la corona y el dragón. Esto se capitalizó a partir de la iconografía apropiada de la advocación de la Inmaculada como una forma de participación individual de los testigos –en el hecho divino y luego de la comunidad local a través de la vivencia de la salvación por obra de la Virgen en su condición de reina y mediadora. La otra imagen, un Cristo, que después de algunas negociaciones respecto al origen de la misma entre el vicario y los jesuitas- pudo concentrarse también en la matriz- permitió completar la dualidad Madre-Hijo en el socorro de la ciudad desde la teología de la intercesión para garantizar la salvación local. Paralelamente, observamos que en los inicios del culto, estas mismas figuras pudieron dar lugar a una convergencia con el imaginario andino, en tanto se trata de un arquetipo constante en los mitos de comunidades de los Andes, como también a través de los parentescos consanguíneos entre divinidades. Ello quizás, porque localmente podía decodificarse por la presencia de población indígena de origen calchaquí.

El acercamiento de los cultos a través del calendario religioso hizo posible la identificación de los tiempos y la integración de las distintas advocaciones, discriminando a las que tenían festividades de tabla de aquellas que no ostentaban esta condición. El origen de su incorporación al calendario, la ubicación de los lugares de los cultos, la asignación de recursos o las formas de obtención de los mismos, la mayor o menor eficacia simbólica, fueron otros aspectos que dejaron ver un calendario abigarrado. La otra gran diferenciación, en función de los niveles devocionales, fueron los cultos a Cristo, la Virgen y los santos. Las celebraciones asociadas al primero dieron cuenta de la centralidad del misterio de la Redención a partir del cual se organizaba el calendario. Luego los casos de representaciones crísticas hicieron posible observar a los cultos en la combinación entre calendario religioso y calendario de actividades – Sumalao, Viña, Milagro. A partir de Sumalao observamos también las dificultades para concretar, en las prácticas religiosas, el avance que los curas de la matriz pretendían lograr con la institucionalización de la viceparroquia. La predominancia leve de

advocaciones a santos en el calendario no se tradujo en mayor importancia en relación con las marianas, ya que las connotaciones prodigiosas estuvieron de este lado. Las formas de celebración, las actividades litúrgicas, festivas y piadosas que generaban, brindaron otro ángulo de observación, develando excesos, escándalos y elementos burlescos. Desmenuzar las participaciones en las mismas fue otro imperativo que nos impusimos, y que permitió a la vez visualizar las prácticas religiosas, sus apropiaciones y la autonomía que tuvieron los fieles para generarlas por cuenta propia, aún en aquellas actividades litúrgicas como la misa, que se suponía debían estar bajo el estricto control de los especialistas de lo religioso legítimamente reconocidos. Todo esto tiene que ver con los sentidos diferentes y la importancia desigual que los feligreses le asignaban a las festividades religiosas. Finalmente la gravitación y la difusión que había alcanzado el culto del Milagro a fines del siglo XVIII dieron lugar a la elaboración de una novena propia para acompañar las actividades de celebración que terminaban por consagrar la incorporación de la historia local en el esquema de la salvación a través de las imágenes, especialmente María. Aquí también nos interesó analizar la Novena en su naturaleza semiótica en tanto actualiza información y al mismo tiempo se liga a la memoria cultural. Tratamos igualmente de tener en cuenta su capacidad generativa como símbolo que daba lugar a textos nuevos.

La conflictividad observada a fines del siglo XVIII y principios del XIX hizo necesario continuar con el análisis de las devociones y las prácticas para dimensionar las intervenciones desde los sectores de poder y los cambios en las sensibilidades religiosas. A través de la devoción a la Virgen de Nieva y de un sector, al cual en principio podríamos atribuirle cierta homogeneidad -los peninsulares-, advertimos nuevamente las posibilidades múltiples que tuvieron los cultos religiosos para responder a distintas expectativas y para adaptarse, tanto a algún criterio ilustrado, como para mantenerse como manifestaciones de la piedad barroca, de la cual la nueva advocación no se apartaba. Igualmente, la devoción permitió generar vínculos entre españoles peninsulares, como entre éstos últimos y la comunidad local, en cuyo calendario se incorporaba.. Pudimos observar que mientras la Virgen de Nieva, en un aspecto creaba nuevas solidaridades, la devoción del Milagro –además de todo lo que significaba e implicaba, según tuvimos oportunidad de abordar previamente, - también se constituyó en la etapa finicolonial en el medio para llevar al plano discursivo y de la circulación social, la crítica ilustrada a la piedad barroca y a los sectores locales nostálgicos de la

presencia de los jesuitas, activos promotores del culto desde sus orígenes. Era desde la crítica velada que las devociones comenzaban a generar la posibilidad de representar divisiones o posturas diferentes –Milagro-; o bien, expresar el conflicto al interior de la corporación eclesiástica por el control de los símbolos -Nieva. Con el conflicto político instalado a partir de los procesos que se abrieron en la década de 1810, las devociones permitieron vislumbrar las continuidades ante los avances de la llamada impiedad, como un reforzamiento del recurso a las intercesiones múltiples, a los objetos consagrados, a la redención por la militancia combativa y la construcción de la nueva dominación también desde la ritualidad. Pudimos dar cuenta de que fue en este momento y a partir de la guerra que las devociones expresaron más claramente posiciones enfrentadas, que ahora se definían como políticas en tanto estaba implicando una ruptura del vínculo político.

En continuidad con lo planteado en capítulos anteriores acerca de las vinculaciones entre la memoria, las devociones y los relatos, abordamos como cierre el proceso de construcción de las tradiciones religiosas. Desmenuzando los medios y los soportes pudimos dar cuenta de la construcción de la tradición religiosa como un proceso de largo alcance, anclado en la colonia y cristalizado, especialmente desde las últimas décadas del XIX y principios del XX. La identificación de los agentes sociales en la creación cultural develó formas de religiosidad, de usos y de intervenciones en las imágenes como prácticas de apropiación y de resignificación. ¿Fue acaso que no había nada nuevo bajo el sol? Por un lado, puede decirse que en el período en cuestión culminaba el largo proceso de creación de las leyendas piadosas con su definitiva normalización. Fue una manera de cerrar todas las otras recreaciones que quedaban fuera y que por mucho tiempo habían tenido existencia real y diversidad sin mayores ataduras. Escribirlas implicaba restringirla a un único molde. Pero también –quizás, por que no, ambas- una forma de asegurarles permanencia cuando ya comenzaban a extinguirse, indudablemente eran nuevos tiempos con el imperativo de purificar las costumbres, frente a un pasado que se había caracterizado por el exceso de religiosidad. Era en ese pasado idealizado, una vez superados los aires revolucionarios de ruptura, donde había que buscar los símbolos, o más bien recrearlos nuevamente.

Y para bajar el telón, nos queda por recuperar la riqueza de abordar estos objetos culturales vinculándolos en contextos múltiples y simultáneos. Los cultos religiosos

fueron, como lo señalamos al inicio, la puerta de acceso hacia la complejidad de las sociedades, sus agentes sociales y sus construcciones, apropiaciones, resignificaciones. Privilegiamos entonces el análisis desde la construcción de los cultos religiosos a partir de devociones específicas y por parte de varios agentes sociales, y como no hacerlo de esta manera si vimos la diversidad de la sociedad local, aún en régimen de unanimidad. Quizás porque en nuestro propio espacio todavía nos falta conocer más profundamente las expresiones culturales de aquellos sobre quienes siempre se dijo poco y nada, las personas procedentes de los sectores no privilegiados, invisibilizados, nos preocupamos especialmente por darles una voz. Seguramente no lo logramos en la medida en que nos hubiera gustado dimensionarla, ya que en este sentido, muchas veces las fuentes nos condicionaron, pero no cerramos la puerta, la dejamos abierta para continuar... Más aún en este “momento historiográfico” en que el los aportes de la producción de las últimas dos décadas lo vuelve factible.

A. FUENTES PRIMARIAS

- Archivo y Bibliotecas Históricas de Salta (ABHS)
 - Fondo Protocolos Notariales
 - Fondo Juzgado 1ª Instancia
 - Fondo de Gobierno
 - Colección Dr. Luis Güemes Ramos Mexía

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACION (AGN)
 - Sala VII. Archivos y Colecciones Particulares. 653. Carpeta Culto, Provincia de Salta, Auto.
 - Sala VII, Documento 307
 - Sala IX. Período colonial (1600-1810) Documentos de Gobierno
 - Tribunales
 - Intendencia de Salta
 - Hacienda
 - Justicia

- ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE SALTA (AAS)
 - Carp. Autos
 - Carp. Cabildo Eclesiástico 1892-1934
 - Carp. Convento San Bernardo
 - Carp. Correspondencia 1700-1800
 - Carp. Correspondencia Cabildo Secular
 - Carp. Correspondencia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 1
 - Carp. Correspondencia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2
 - Carp. Monseñor Toscano
 - Carp. Señor de Sumalao
 - Carp. sin nomenclatura.

- INSTITUTO RAVIGNANI, Universidad de Buenos Aires
 - Coleção de Angelis, Rollo 2.

- ARCHIVO HISTÓRICO DE CÓRDOBA (AHC)
 - Gobierno

➤ ARCHIVO HISTÓRICO DE TUCUMÁN (AHT)

- Actas Capitulares

B. BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Salta, 4 siglos de Arquitectura y urbanismo*, Salta, 1982.

Acevedo, Edberto, *La Intendencia de Salta del Tucumán*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1965.

Acosta de Arias-Schreiber, Rosa María, *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)*, Otorongo Producciones, Lima, 1997, pp. 44-89.

Aldazábal, José, *Vocabulario Básico de liturgia*, Biblioteca Litúrgica 3, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1996.

Almeida, Jaime de, “Respuestas rituales a los desafíos de la naturaleza en época de la independencia”, Ponencia presentada en XIº Congreso de Historia de Colombia, 2000.

Altamira, Luis, “Génesis del culto a Nuestra Señora de Nieva o la Soterraña”, en *Cuaderno de Historia*, N° XIV, Instituto de Estudios Históricos Americanistas, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1947.

Álvarez Leguizamón, Sonia, “La pobreza: configuraciones sociales, relaciones de tutela y dispositivos de intervención (Salta, primera mitad del siglo XX)”, en *Abordajes y perspectivas*, Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de Cultura, Salta, 2004.

Angellis, Pedro de, *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*, T. 8º, Vol. A, Plus Ultra Buenos Aires, 1972.

Anrup, Roland, “La Virgen María en la imaginería iberoamericana”, en Medina, María Gabriela (Ed.) *América Latina: ¿y las mujeres qué? (Workshop-Seminario Investigaciones Nórdicas sobre la Mujer en América Latina)*, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, Suecia, 1998.

Anrup, Roland, “María en la imaginería cristiana”, en Medina, Gabriela (ed.) *América Latina: ¿y las mujeres qué? (Workshop-Seminario Investigaciones Nórdicas sobre la Mujer en América Latina)*, Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, Suecia, 1998.

Aramendi, Bárbara, “Gabriel Güemes Montero: funcionario ilustrado y vecino respetable”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 18, CEPIHA, Salta, 2008.

Arancibia, José M.-Nelson Dellaferrera, *Los sínodos del Antiguo Tucumán*, Córdoba, 1978.

Arce, Eddy et al., *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*, Fundación PIEB, La Paz, 2003.

Arévalo, Javier M. y Enrique Borrego Velásquez, “La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas”, en *Revista de Antropología Experimental*, N° 6, Universidad de Jaén, 2006.

Arfuch, Leonor, “Dialogismo”, en Altamirano, Carlos (dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus Humanidades, Madrid, 1999.

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Ayroló, Valentina (comp.), *Estudios sobre clero iberoamericano entre la independencia y el Estado-Nación*, CEPIHA, Salta, 2006.

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

Azcárate, Andrés, *La flor de la liturgia*, Imprenta López, Buenos Aires, 1932.

Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1989.

Bargellini, Clara, “Cicatrices de la fe. El arte de las misiones del norte de la Nueva España. 1600-1821”, en *Revista de la Universidad de México*, N° 66, UNAM, 2009.

Barral, María Elena, “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de las benditas ánimas del Purgatorio, Pilar, 1774”, en *Cuadernos de Trabajo*, N° 10, UNLu, 1998.

Barral, María Elena, “Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII”, en *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 28, 1998.

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

Benito Moya, Silvano, *Reformismo e ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Centro de Estudios Históricos “Prof. C. A. Segreti”, Córdoba, 2000.

Bernacki, Dante Pbro., *Los Atributos de la Virgen del Milagro*, GOFICA, Salta, 1996.

Beyersdorff, Margot, *Historia y drama ritual en los Andes Bolivianos (siglos XVI-XX)*, Plural, La Paz, 2003.

Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", en *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, París, 1971. Traducción al castellano por Ana Teresa Martínez.

Brading, David, *La virgen de Guadalupe. Memoria y tradición*, Taurus, México, 2002.

Brunet, José, *La Virgen de la Merced y sus diversos patronazgos en América*, Buenos Aires, 1992.

Bruno, Cayetano, "La presencia de María en la fundación de nuestras más antiguas ciudades", mimeo.

Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia Argentina*, T. 2, Don Bosco, Buenos Aires, 1967.

Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia argentina*, T. 4, Don Bosco, Buenos Aires, 1968.

Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, T. 5, Don Bosco, Buenos Aires, 1969.

Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina*, T. 7, Don Bosco, Buenos Aires, 1972.

Bruno, Cayetano, "La destrucción de Esteco y el Milagro de Salta", *Boletín San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, N° 40, Salta, 1987.

Cadena de Hessling, María, "Iglesias de Salta", en AA. VV., *Salta. 4 siglos de Arquitectura y urbanismo*, Salta, 1982

Camino Diez Canseco, Lupe, "Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de la crónica de Guamán Poma, Siglo XVII", en Acosta García, Virginia (coord.) *Historia y desastres en América Latina*, V. 1, La Red-CIESAS, México, 1996.

Campuzano, Betina, "El testimonio: Texto cultural y emergencia de un sujeto heterogéneo", en Royo, Amelia y Elena Altuna (coords.) *Literatura e imaginario político. De la colonia a nuestros días*, Alción, Buenos Aires, 2007.

Carbia, Rómulo, *Historia crítica de la historiografía argentina. (Desde sus orígenes en el siglo XVI)*, Universidad de La Plata, La Plata, 1939.

Cárdenas Plaza, Cleverth, "¿Políticas culturales otras? La organización del sentido desde los actores sociales de la festividad del Gran Poder", en *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, N° 25, PIEB, 2008.

Caretta, Gabriela, *Las capellanías colativas en Salta a fines del período colonial. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico*, Tesis de Licenciatura, UNSa, Inédita, 1997.

Caretta, Gabriela, "Con el poder de las palabras y los hechos: el clero colonial de Salta entre 1770 y 1820", en Mata de López, Sara (comp.) *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prohistoria, Santa Fe, 1999.

Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, "La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia", Ponencia presentada en *I Jornadas de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, GERE, PROHAL, Instituto Ravignani, FF y L UBA, 2004.

Caretta, Gabriela e Isabel Zacca, "Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII", en *Memoria Americana*, N° 15, 2007.

Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni "Estructura urbana de Salta a fines del período colonial" en *Andes. Antropología e Historia*, N° 7, CEPHIA, Salta, 1995/6.

Caretta, Gabriela y Marcelo Marchionni, "Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX", en *Andes. Antropología e Historia*, N° 11, CEPHIA, Universidad Nacional de Salta, 2000.

Caro Figueroa, Gregorio– Lucía Solís-Caro Figueroa (Coords), *El Milagro de Salta, Creaciones de Arte*, Salta, 2003.

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1632 a 1634, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1990.

Castellano, Udislao, *Ave María. La milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario que se venera en el Convento de Predicadores en la ciudad de Córdoba (República Argentina). Apuntes históricos sobre su origen, culto y favores muy señalados que han obtenido sus devotos*, Establecimiento Tipo-litográfico La Minerva, Córdoba, 1891.

Celestino, Olinda, "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales", en *Gazeta de Antropología*, N°. 13, 1997.

Celestino, Olinda, "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones" en *Gazeta de Antropología*, N° 14, 1998.

Colatarci, María Azucena, "La validación del contar milagroso: entre la oralidad y la escritura", en *Simposio Oralidad y Escritura*, 2000.

Cornejo, Atilio, *Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria de Salta en la época virreynal*, Instituto de Investigaciones Históricas San Felipe y Santiago, Buenos Aires, 1945.

Cornejo, Atilio, "El Dr. Bernardo Frías", en Frías, Bernardo, *Historia del General Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina*, Tomo 1, Ediciones Desalma, Buenos Aires, 1971.

Cornejo, Atilio, *Historia de Francisco de Gurruchaga*, Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta, T. I, 1978.

Cornejo, Atilio y Miguel Ángel Vergara, *Mercedes de tierras y solares (1583-1599)*, Editorial Oficial, Salta, 1938.

Correa, Rubén, Carlos Abrahan y Alejandra Soler, "Diario *El Cívico* y la propaganda política: impugnación pública al régimen oligárquico y la acción moral-cultural sobre las clases subalternas", en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Ed. Continuo, Salta, 2003.

Cussen, Celia, "La búsqueda de los ancestros sagrados en el Perú colonial" en *Historia Indígena*, N° 9, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile, 2005-2006.

Cúttulo, Vicente, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*, Tomo IV, Elche, Buenos Aires, 1975.

Chartier, Roger, "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen", en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Chiaramonte, Juan C., *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Puntosur editores, Buenos Aires, 1989.

Chiericotti, Olga, "El apostolado católico en la Provincia de Salta", en *Estudio socio-económico*, Tomo III, UNSa, CIUNSa, Salta, 1984.

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

Cruz, Enrique, "Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy y sus curas doctrineros, siglo XVIII", en Cruz, Enrique (comp.) *Anuario del CEIC/1: Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, CEIC, Jujuy, 2000.

De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.

De la Cuesta, Marta, "El cabildo de Salta", en *Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, N° 35, Salta, 1982.

De la Cuesta, Marta. *El Cabildo de Salta (1582-1825)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo de Investigación de la Universidad Católica de Salta, 1998.

Démelas, Marie-Danielle, "La guerra religiosa como modelo", en Guerra, François-Xavier (Dir.) *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Ed. Complutense, España, 1995.

Diez Hurtado, Alejandro, *Fiestas y cofradías. Asociaciones religiosas e integración en la comunidad de Sechura (Siglos XVI al XX)*, CIPCA, Piura, 1992.

Diez Hurtado, Alejandro, "Cofradías y celebraciones: Religiosidad y política en Catacoas", en *Senri Ethnological Report: Tradición popular. Arte y religión de los pueblos del Norte del Perú*, N° 43, National Museum of Ethnology, Osaka, 2003.

Di Stefano, Roberto, "De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina: una breve discusión metodológica, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000.

Di Stefano, Roberto, "Entre Dios y el César: El clero secular rioplatense de las reformas borbónicas a la Revolución de Independencia", en *LARR*, Vol. 35, N° 2, University of New Mexico, 2000.

Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza, clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires, 2000.

Donnelly Carey, Pío, *La Orden de la Merced y el cautiverio actual de los Cristianos*, Obra Redentora de la Merced Pro Iglesia del Silencio, Iglesia Nacional Argentina, Buenos Aires, 1974.

Du Biscay, Acarette, *Relación de un viaje al río de la Plata y de allí por tierra al Perú. Con observaciones sobre habitantes ya sean indios o españoles, las ciudades, el comercio, la fertilidad y la riqueza de América*, ALFER & VAYS, Buenos Aires, [1633] 1943.

Durán, Juan G., "La historia de la Virgen de Luján (1885). Un libro prometido en "Apremiante Lance". In memoriam de Mons. Juan Antonio Presas", en *Revista de Teología*, XLII/87, 2005.

Egido, Teófanos, "Religiosidad popular y cortes tradicionales en Castilla", en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, Anthropos, Barcelona, 1989.

Egido, Teófanos, "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)", en *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 25, Servicios de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2000.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, José Espasa e Hijos Editores, Barcelona, 1910.

Farriss, Nancy, *El orden cósmico en crisis, en la sociedad maya bajo el dominio colonial*, Alianza, Madrid, 1992.

Fernández, Marta, "La Jerusalén celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana", en *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001.

Fogelman, Patricia, "Elite colonial y participación religiosa en Luján a fines del período colonial. La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario", en *Cuadernos de Historia Regional*, N° 20-21, UNLu, 2000.

Fogelman, Patricia, "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial", en *Andes*, N° 11, CEPIHA, Salta, 2000.

- Fogelman, Patricia, "Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján", en *Entrepasados*, N° 23, 2002.
- Fogelman, Patricia, "Agresiones a la Virgen: Profanaciones a las representaciones marianas en Buenos Aires colonial", *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad Cultura y Poder*, GERE, Buenos Aires, 2004.
- Fogelman, Patricia, "Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial", en *Andes. Antropología e Historia*, N° 15, CEPIHA, Salta, 2004.
- Fogelman, Patricia, "Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales", en *Trabajos y comunicaciones 2ª Época*, N° 30-31, UNLP, 2006.
- Fogelman, Patricia, "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis", en *La Aljaba*, Vol. X, UNLu-UNS, Luján, 2006.
- Fogelman, Patricia, "Los enemigos de la fe en el Río de la Plata colonial", en Forte, Ricardo y Natalia Silva Prada (coord.) *Cultura política en América. Variaciones regionales y temporales*, Casa Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, GEHPA, México, 2006.
- Fogelman, Patricia, "Simulacros de la virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial", en *Eadem Utraque Europa. Revista de Cultura*, N° 3, UNSam-ED., Buenos Aires, 2007.
- Fogelman, Patricia, "De la historia social de la Iglesia a la historia cultural de la religión en la historiografía argentina reciente", en Mallo, Silvia y Beatriz Moreyra (coords.) *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*, Centro de Estudios Históricos «Prof. Segretti», Centro de Estudios de Historia Colonial, Córdoba, 2008.
- Fontela, José Luis, *Historia de Nuestra Señora de Itatí*, Talleres Gráficos Pedro Goyena, Corrientes, 1947.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Historia del Señor del Milagro sin que le sobre ni le falte un pelo*, Tor, Buenos Aires, 1923.
- Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*, Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez e Hijos, Buenos Aires, 1924
- Frías, Bernardo, *Historia del Gral. Martín Miguel de Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina*, T. II, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1971.
- Frías, Bernardo, *Tradiciones Históricas. La Salta vieja*, Fundación Michel Torino, Salta, 1976.

Freedberg, David, *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid, 2009.

Gallardo, Milagros, "Iglesia, modernidad y cuestión social: la acción católica parroquial. Córdoba, Argentina 1905-1925", en Moreyra, Beatriz y Silvia Mallo (comps.) *Pensar y construir los grupos sociales. Actores, prácticas y representaciones. Córdoba y Buenos Aires, siglos XVI-XX*, Centro de Estudios Históricos "Prof. Segretti", Centro de Estudios de Historia Colonial, Córdoba, 2009.

Garavaglia, Juan Carlos, "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)", en *HISLA*, N° 4, Lima, 1984.

Garavaglia, Juan Carlos, "El teatro de poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el estado colonial", en Boletín Ravignani, N° 14, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1996.

Garavaglia, Juan Carlos, "A la nación por la fiesta: las Fiestas Mayas en el origen de la nación en el Plata", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3a. serie, 22, Buenos Aires, 2001.

Garavaglia, Juan Carlos, "Buenos Aires y Salta en rito cívico: la revolución y las fiestas mayas", en *Andes. Antropología e Historia*, N° 13, CEPIHA, Salta, 2002, p. 173.

Gareis, Iris, "Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (Siglo XVI)", en *Anthropologica*, N° 18, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000.

Gascón, Margarita y Esteban Fernández, "Terremotos y sismos en la evolución urbana de Hispanoamérica. Ejemplos coloniales y estudios de casos", en *Boletín CF+S*, N° 16, 2001.

Geertz, Clifford, "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.

Gilson, Étienne, *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1975.

Ginzburg, Carlo, "Huellas. Raíces de un paradigma indiciario", en *Tentativas*, Prohistoria, Rosario, 2004.

Glave, Luis Miguel, "Cinco mujeres y una historia extraordinaria" en Barrig, Maruja y Narda Henríquez (comps.) *Otras pieles, género, historia y cultura*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995.

Gullón Abao, Alberto, *La Frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán, 1710-1750*, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, Cádiz, 1993.

Grimson, Alejandro, (comp.) *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*, Ediciones Ciccus-La Crujía, Buenos Aires, 2000.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Gruzinski, Serge, “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”, en Carmagnani, Marcelo y A. Hernández Chávez (coords.) *Para una historia de América I. Las estructuras*, FCE, México, 1999.

Glüemes, Luis, *Glüemes Documentado*, Tomo 4, Plus Ultra, Buenos Aires, 1980.

Gutiérrez-Cortines Corral, Cristina y María Griñán Montealgre, “La devoción en el espacio: las ermitas en los territorios de las Órdenes Militares”, en *Imafronte*, N° 10, Universidad de Murcia, Departamento de Historia del Arte, 1994 (1996).

Guzmán, Florencia, “Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 17, CEPIHA, Salta, 2006.

Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, [1905] 2004.

Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en Albó, Xavier (comp.) *Raíces de América. El mundo Aymara*, Alianza, Madrid, 1988.

Henares-Paque, Víctor, “La iconografía de la imagen exenta del niño Jesús en el arte colonial hispanoamericano. Apuntes para su clasificación”, en *Boletín AFEHC*, N° 35, 2008.

Hernández, Yanina, “Viuda mujer legítima que fui...”. Los casos de Doña Lorenza y Doña Petrona de la Cámara”, Ponencia presentada en las X Jornadas de Docencia e Investigación de la Escuela de Historia, UNSa, Salta, 2009.

Hernández Lefranc, Harold, “El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú”, en *Investigaciones Sociales*, N° 16, UNMSM/IIHS, Lima, 2006.

Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, hilo de la memoria*, Herder, Barcelona, 2005.

Iglesias Saldañas, Margarita, “Mi ánima en carrera de salvación. Imágenes, imaginarios y representaciones en los testamentos de mujeres, Chile, siglo XVII”, en *Cyber Humanitas*, N° 39, 2006.

Hobsbawm, Eric, “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.) *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

Jáuregui, Andrea y Marta Penhos, “Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte”, en Burucúa, Emilio (dir.), *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

Jurado, Juan C., “Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada (siglos XVIII y XIX)”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, N° 65, BLAA Digital, 2004.

- Justiniano, María F., "Salta a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Una realidad, múltiples espacios", en Mata de López, Sara y Nidia Areces (comp.) *Historia Regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas*, CEPIHA, Salta, 2006.
- Lafaye, Jacques, *De Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de una conciencia nacional mexicana*, FCE, México, 1977.
- Lafone Quevedo, Samuel, *Historia de la Virgen del Valle. Parte I: Desde la invención de la Sagrada Imagen hasta la Información de 1764*, Catamarca, 1897.
- Lagos, Marcelo, "Problemática del aborígen chaqueño. El discurso de la integración. 1870- 1920", en Teruel, Ana y Omar Jerez (comps.) *Pasado y presente de inmundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*, UNIHR, Jujuy, 1998.
- Larrouy, Antonio, *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle de Catamarca*, Tomo Primero (1591-1764), Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1915.
- Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, T. 1º (1591-1700), L. J. Rosso y Compañía Impresores, Buenos Aires, 1923
- Larrouy, Antonio, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, t. 2º (siglo XVIII), Imprimerie et Librairie Édouard Privat, Tolosa, 1927.
- Lida, Miranda, "Las devociones religiosas y sus usos. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba (1767-1810)", Mimeo.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América 1492-1988*, Horizonte, Lima, 1992.
- Lima González Bonorino, Jorge, *Salta. La primitiva sociedad colonial en la Provincia de de Salta*, Sociedad de Estudios Históricos-Sociales de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999.
- Longo, Stella, "Análisis de dos versiones chiriguanas del mito tupi-guaraní de los Mellizos Divinos", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Nº 16, UBA, 2001.
- López Méndez, Ester, "Análisis plástico", en *Las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro*, San Pablo, Buenos Aires, 2005.
- Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik, "Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca" en *Journal de la Societé des Americanistes*, Vol. 76, Societé des Americanistes, París, 1990.
- Lotman, Iuri, *La Semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Frónesis Cátedra, Universitat de València, Madrid, 1996.
- Lozano, Pedro, *Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, Lima, [1745] 1875.

Lozano, Pedro, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, [1733] 1941.

Mallimaci, Fortunato, “Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina”, en Mallimaci, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Colihue Universidad, Buenos Aires, 2008.

Marchionni, Marcelo, *El poder político en Salta a fines del período colonial*, Tesis de Licenciatura, UNSa, Inédita, 1997.

Marchionni, Marcelo, “Una elite consolidada. El cabildo de Salta en tiempos de cambio”, en Mata de López, Sara (comp.) *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prehistoria & Manuel Suárez, Rosario, 1999.

Marchionni, Marcelo, “Entre la guerra y la política. Las elites y los cabildos saltajujeños en tiempos de Güemes”, en Bragoni, Beatriz y Sara Mata de López (comp.) *Entre la colonia y la República. Insurgencias, rebeliones y cultura política en América del Sur*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 217-243.

Martínez Fernández, José E., *La intertextualidad literaria (Base teórica y práctica textual)*, Cátedra, Madrid, 2001.

Martínez Shaw, Carlos, *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*, Historia 16, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

Martorell, Carmen y Carlos Vergara, *Tesoros de la ciudad. Salta a los cuatro rumbos*, Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de Cultura, Salta, 2008.

Mata de López, Sara, “Comercio regional. Salta a comienzos del siglo XIX”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 4, CEPIHA, Salta, 1991.

Mata de López, Sara, *Economía y sociedad en los Valles de Lerma y Calchaquí y en la frontera este. 2ª mitad del siglo XVIII*, Tesis Doctoral, UNLP, 1992.

Mata de López, Sara, “Gobernadores, obispos y cabildantes: una aproximación a la sociedad del Tucumán del siglo XVII”, en *Diálogos. Letras, artes y ciencias del Noroeste argentino*, N° 2, Salta, 1993.

Mata de López, Sara, “Los fundadores del Tucumán”. Mimeo, 1993.

Mata de López, Sara, “Tierra en armas. Salta en la revolución”, en *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Prohistoria, Rosario, 1999, pp.149-175.

Mata de López, Sara, “La conformación de las elites a fines de la colonia: comerciantes y hacendados en la sociedad de Salta”, en *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 9, N° 2, 2000.

Mata de López, Sara, *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, Madrid, 2000.

Mata de López, Sara, "Las fronteras coloniales como espacios de interacción social. Salta del Tucumán (Argentina), entre la Colonia y la Independencia", en *Dimensión Antropológica*, vol. 33, INAH, México, 2005.

Mata de López, Sara, *Los gauchos de Güemes. Guerras de independencia y conflicto social*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008.

Mata de López, Sara et al., "La sociedad urbana de Salta", en *Cuadernos de Humanidades*, N° 8, UNSa, 1996.

Mayer, Alicia, "El culto de Guadalupe y el Proyecto tridentino en la Nueva España", en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 26, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2002.

Mena, Filiberto de, "Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán [1772]", en Rodríguez, Gregorio, *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia*, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1916.

Mena, Filiberto de, "Probanzas de méritos y servicios del maestro de Campo Don Félix Arias Rengel (sin fecha)", en *Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, N° 1, Salta, 1938

Michel, Azucena, "Del círculo obreros de San José a la sindicalización en los inicios del peronismo salteño", en *Revista de la Escuela de Historia*, N°6, 2007.

Micheletti, María G., "Entre la memoria local y el relato nacional, en revistas santafesinas de entresiglos (Argentina, fines s. XIX-principios s. XX)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009.

Miller Astrada, Luisa y María del Rey y del Moral, "Salta", en Rípodaz Árdanaz, Daisy (dir.) *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, PHRISCO-CONICET, Buenos Aires, 1996.

Millones, Luis, "Los años oscuros de Santa Rosa"- "Los sueños de Santa Rosa", en Lemlij, Moisés y Luis Millones (eds.) *El umbral de los dioses*, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, 1999.

Minués, Víctor, "La monarquía humillada", en *Relaciones*, N° 77, El Colegio de Michoacán, México, 1999.

Montes, Graciela et al., "El yacaré fiato", en *Fauna argentina*, N° 3, CEAL, Buenos Aires, 1983.

Muñoz Fernández, Ángela, "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo I, Anthropos, Barcelona, 1989.

Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995.

Onetto Pávez, Mauricio, "Entre aporías espaciales y sentidos náufragos: el terremoto de 1647 como catalizador de percepciones históricas", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N° 2, 2007.

Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Orellana, Bernardino, *Ramillete Histórico de los milagros de la Virgen del Valle. Extractados de la Información Jurídica de 1764 y dispuestos en orden de lectura piadosa para espiritual solaz y expansión de los devotos de esta Santa Imagen*, Imprenta Pablo E. Coni e Hijos, Buenos Aires, 1887.

Orellana, Bernardino, *Amenas florecillas de la Virgen del Valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación así en esta Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones. Documentos auténticos recolectados y publicados el R. P. ex Definidor General*, Tomos I-IV, Impr. y Encuadernación Martínez, Buenos Aires, 1896, 1903, 1904.

Ostria González, Mauricio, "Fundamentos lingüísticos de la intertextualidad en el discurso literario", en *Revista etc. Club Semiótico*, N° 4, Córdoba, 1992.

Pantoja Barco, Rosita, "Pliegue: materia de lo erótico", *Boletín Museo del Oro*, N° 54, Banco de la República, Bogotá, 2006.

Paz, José María, *Memorias Póstumas*, T. I, Ed. Trazo, Buenos Aires, 1954.

Peirano, Mariza, "Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfico", en *Série Antropología*, 305, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, Brasilia, 2001.

Peire, Jaime, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario. 1767-1815*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2000.

Penhos, Marta, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

Peralta Ruiz, Víctor, "Las razones de la fe. La iglesia y la ilustración en el Perú. 1750-1800", en O' Phelan Godoy, Scarlett (coord.) *El Perú en el siglo XVIII*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Instituto Riva Agüero, Lima, 1990.

Pérez, Marta, "La función de los intelectuales en la organización de la cultura científica a través de la prensa escrita en Salta (1880-1910)" en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Ed. Continuo, Salta, 2003.

Pérez, Marta y María Frutos, "El Diario *El Tiempo*, entre el purgatorio y el infierno, 1908-1910", en Correa, Rubén y Mabel Parra (coords.) *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Ed. Continuo, Salta, 2003.

Piccirilli, Ricardo, *Diccionario Histórico Argentino*, Tomo I, Ediciones Históricas Argentinas, Buenos Aires, 1953.

- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus Humanitas, España, 1991.
- Pintos, José Luis, “Los imaginarios sociales (La nueva construcción de la realidad social)”, Grupo Compostela de Estudios sobre Imaxinarios Sociais, 1995.
- Plaza, José Antonio, *San Cirilo de Alejandría. Defensor de la maternidad de María*, Fundación Instituto de Teología, La Plata, 1979.
- Poderti, Alicia, *Textos del Tucumán colonial*, UNSa, 1995.
- Poderti, Alicia, *La narrativa del Noroeste Argentino. Historio socio-cultural*, Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta-Milor, Salta, 2000.
- Prat i Carós, Joan, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo III, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Prost, Antoine, “Social y cultural indisociablemente”, en Rioux, Jean-Pierre y Jean-François Sirinelli (dir.) *Para una Historia cultural*, Taurus, México, 1999.
- Punta, Ana I., *Córdoba borbónica. Persistencias coloniales en tiempo de reformas (1750-1800)*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1997.
- Quinteros, Enrique, “La Cofradía del Santísimo Sacramento. Fines del siglo XVIII y mediados del XIX”, Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración cultural, UNSa, 2007.
- Quiñónez, Mercedes, “Familia, comercio y redes sociales. Dos familias a fines del período colonial”, en *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, N° 8, Universidad Nacional de Córdoba, 2006.
- Ramos, Gabriela, “Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?”, en O’Phelan Godoy, Scarlett y Carmen Salazar Soler (eds.) *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.
- Rangon, Pierre, “Los santos patronos de las ciudades del México Central (Siglos XVI y XVII)”, en *Historia Mexicana*, Vol. LII, N° 2, El Colegio de México, 2002.
- Reboratti, Carlos, “La diversidad ambiental del Noroeste” en Reboratti, Carlos (comp.) *De hombres y tierras. Una historia ambiental del Noroeste Argentino*, Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, Salta, 1997.
- Revista Claves. Periódico Independiente*, Setiembre de 1996, N° 53, Salta.
- Reyes Gajardo, Carlos, *La ciudad de Esteco y su leyenda*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1968.
- Rípodaz Ardanaz, Daisy, “Las imágenes y su culto”, en Rípodaz Ardanaz, Daisy (Dir.) *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*, PHRISCO-CONICET, Buenos Aires, 1996.

Rodríguez Mateos, Joaquín, “La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, Anthropos, Barcelona, 1989.

Romero, José Luis, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, México, 1984.

Rostworowski de Diez Canseco, María, *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, IEP, Lima, 1992.

Rubial, Antonio, “Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana”, en *Historias*, N° 69, 2008.

Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento, Biblioteca Electrónica Cristiana, 2001.

Salles-Resse, Verónica, *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca*, IFEA, Plural, La Paz, 2008.

Salvaire, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros, su culto. Por un sacerdote de la Congregación de la Misión*, Tomos 1-2, Imprenta de Pablo e Coni, Buenos Aires, 1885

Santamaría, Daniel, “Mercaderes, tenderos y prestamistas. La mercantilización de la economía jujeña (1690-1730)”, en *Anuario IEHS*, Facultad de Ciencias Humanas, Tandil, 1994.

Santamaría, Daniel, “Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el chaco occidental. Siglo XVIII”, en *Andes. Antropología e Historia*, CEPIHA, Salta, N° 6, 1996.

Santamaría, Daniel, “La religiosidad popular en Jujuy en el siglo XVIII. Arte Sacro y piedad doméstica”, en Cruz, Enrique (comp.) *Anuario del CEIC/1: Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, CEIC, Jujuy, 2000.

Santamaría, Daniel, *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana de La Rábida, Huelva, 2001.

Schenone, Héctor, *Iconografía del arte colonial. Los santos*, Vol. I, Fundación Tarea, Buenos Aires, 1992.

Schenone, Héctor et al., *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Salta*, Academia Nacional de Bellas Artes, Salta, 1988.

Schmitt, Jean-Claude, “El historiador y las imágenes”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, N° 77, 1999.

Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno. Regiones y espacio económico*, IEP, Perú, 1982.

Sempé, Carlota y Margarita Gentile, “Análisis de micro secuencias narrativas en la alfarería de La Aguada, área andina argentina”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, N° 33, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Serrano, Carlos, “El Protomedicato y los Promédicos”, en *Revista del Instituto Médico Sucre*, N° 124, 2004.

Sica, Gabriela, “Vivir en una chacra de españoles; encomienda, tierra y tributo en el pueblo de San Francisco de Paypaya. Jujuy, siglo XVII”, en Farberman, Judith y Raquel Gil Montero (comps.) *Los pueblos de indios del Tucumán colonial. Pervivencia y desestructuración*, EdiUnju, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.

Siracusano, Gabriela, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

Siracusano, Gabriela y Marta Maier, “Del obrador al laboratorio, la biblioteca y el archivo”, en Martínez, Juan Manuel (ed.) *Arte americano. Contextos y formas de ver*, Terceras Jornadas de Historia del Arte, Santiago RIL Editores, 2006.

Sirkin, Susana, “El clero regular agustiniano vasco oñatiarra en Salta en el contexto finisecular: Los canónigos regulares de Letrán (1899-1910)”, en Caretta, Gabriela e Isabel Zacca (comps.) *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de casos*, CEPIHA, Salta, 2008.

Solá, Miguel, *Erección y abolición del Cabildo de Salta. Un digesto municipal de 1784*, Hachette, Buenos Aires, 1936.

Soprano, Pascual, *La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*, Imprenta del Courriere de La Plata, Buenos Aires, 1889.

Stenfield-Mazzi, Maya, “La Virgen del Rosario de Pomata”, en *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, N° 10, 2004.

Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Vol. I, El Colegio de México, 1999.

Taylor, William, “En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigiosos en el México colonial”, en *Historias* 63, 2006

Tell, Sonia e Isabel Castro Olañeta, “Actores, proyectos y conflictos en torno a la distribución de los diezmos en el obispado del Tucumán (siglos XVI-XVII)”, en Castro Olañeta, Isabel et al. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero (1681-1699)*, Ferreira Editor, Córdoba, 2006.

Teruel, Ana, *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*, Prometeo, Buenos Aires, 2005.

Tommasini, Gabriel, *La civilización cristiana del Chaco. Segunda parte (1937)*, Librería Santa Catalina, Buenos Aires, 1937.

Torino, María Ester, “Las zonas salteñas en desarrollo”, en *Estudio socio-económico y cultural de Salta*, Tomo III, Consejo de Investigación, Universidad Nacional de Salta, 1984.

Toscano, Julián, *Historia de la Imágenes del Señor del Milagro y de N. Señora la Virgen del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*, Imprenta, litografía y encuadernación de Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1901.

Toscano, Julián, *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*, Imprenta Biedma e Hijo, Buenos Aires, 1906.

Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, [1964]1990.

Undurraga Schüller, Verónica, “Cuando las afrentas se lavaban con sangre. Honor, masculinidad y duelos de espadas en el siglo XVIII chileno”, en *Historia*, N° 41, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008.

Valenci, Lucette, “Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos”, en Cuesta Bustillo, Josefina (ed.) *Memoria e Historia*, Marcial Ponds, Madrid, 1998.

Valenzuela Márquez, Jaime, “... que las ymagenes son los ydolos de los christianos”. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569–1649), en *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*, N° 43, 2006.

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Huarpes, Buenos Aires, 1947.

Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses 1551-1772*, Vol. I, Lima, 1951-1954,

Vega-Centeno, Imelda “Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores”- “Respuesta de Imelda Vega-Centeno B. a los comentarios”, en *Revista Andina*, N° 42, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 2006.

Velasco, Honorario, “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamientos de la religiosidad popular como religiosidad local”, en Álvarez Santaló, Carlos et al. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, Anthropos, Barcelona, 1989.

Vergara, Miguel Ángel, “Origen de la devoción a la Virgen del Rosario de Río Blanco y Paypaya”, en *Boletín de Estudios Históricos San Felipe y Santiago*, Tomo N° 4, 2° Semestre de 1939.

Vergara, Miguel Ángel, *Estudios sobre Historia eclesiástica de Jujuy*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1942.

Vergara, Miguel Ángel, *Compendio de la Historia de Jujuy*, San Salvador de Jujuy, 1968.

Vergara, Miguel Ángel, “Síntesis de la historia eclesiástica de Salta en la época colonial”, en *Investigaciones y Ensayos*, N° 10, Academia Nacional de la Historia, 1971, pp. 351-378.

Vergara, Miguel Ángel, *Compendio de la Historia del Milagro de Salta*, Santuario del Milagro de Salta, 1971.

Victoria, José G., “De blasones y baluartes mexicanos”, en *Estudios, filosofía/historia/letras*, N° 11, Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, México, 1987.

Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, CSIC, Madrid, 1997.

Warner, Marina, *Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991.

Williams, Raymond, “Tradiciones, instituciones y formaciones “, en *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.

Zabala, Iris, *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Zacca, Isabel, “Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros, mestizos y afromestizos en la ciudad de Salta (1766-1800)”, en *Andes. Antropología e Historia*, N° 8, CEPIHA, Salta, 1997.

Zacca, Isabel, “Las prácticas matrimoniales de los sectores populares en el Valle de Lerma: normativa de la iglesia y discrecionalidad de los párrocos”, en Boleda, Mario y Cecilia Mercado (comps.) *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2005*, GREDES, Salta, 2007.

Zorreguieta, Mariano, *Tradición Histórica del Señor y Virgen del Milagro que se veneran en la Iglesia Catedral de Salta. Escrita con motivo del tercer centenario de la venida a Salta de dichas imágenes*, Imprenta La Velocidad, Salta, 1892.

Zorreguieta, Mariano, *Apuntes Históricos de Salta en la época del coloniaje*, Primera Parte, EUCASA, Salta, 2008

INDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: San Felipe.	29
FIGURA 2: Santiago el Menor.	29
FIGURA 3: Estampa conmemorativa, proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción (1854).	31
FIGURA 4: Imagen titular de Parroquia de la Virgen de la Candelaria de la Viña.	57
FIGURA 5: El actual Convento de San Bernardo (Ciudad de Salta).	70
FIGURA 6: Imagen de San Bernardo.	71
FIGURA 7: Talla original de la Virgen del Milagro.	87
FIGURA 8: La Virgen del Milagro a principios del siglo XX.	92
FIGURA 9: Estampa de la Virgen del Milagro, 2004.	92
FIGURA 10: “La Primer Procesión del Milagro”. Óleo sobre tela de Aristine Papi, 1939.	97
FIGURA 11: Imagen del Cristo del Milagro. Estampa, Santuario del Señor y de la Virgen del Milagro.	100
FIGURA 12: Imagen del Señor de Sumalao, Santuario de Sumalao, Salta.	123
FIGURA 13: Imagen del Señor de La Viña, Parroquia de la Virgen de la Candelaria de la Viña.	125
FIGURA 14: Virgen de Nieva, Convento de San Francisco.	142
FIGURA 15: La Virgen de la Viña sin vestir.	205
FIGURA 16: Mártir cristiana o Virgen de la Candelaria. Cortesía Museo de Bellas Artes de Salta.	206

INDICE DE CUADROS

CUADRO 1: Instalaciones religiosas y defensivas en la frontera salto-jujeña. 1650-1735	44
CUADRO 2: Trayectorias hagiográficas	50
CUADRO 3: Intercesiones especializadas	51
CUADRO 4: Estancia de La Viña	56
CUADRO 5: Operaciones militares en la frontera salteña. 1735-1752	69
CUADRO 6: Calendario festivo de Salta en el siglo XVIII	116
CUADRO 7: Origen de las festividades	128
CUADRO 8: Detalle del destino de los gastos del cabildo para las fiestas religiosas. 1783-1799	131
CUADRO 9: Montos asignados por el cabildo para las fiestas religiosas. Siglo XVIII	137
CUADRO 10: Recopilaciones de la tradición de la Viña	197
CUADRO 11: Origen del culto: respuestas	202
CUADRO 12: Señales de heridas y sangre en la imagen de la Virgen	207